

iscte

INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

Linguagens de poder, cadeias iniciáticas, identidade e coesão social na sociedade Felupe (Guiné-Bissau)

Lúcia Maria Teixeira Lopes do Rêgo Bayan

Doutoramento em Estudos Africanos

Orientador:

Doutor Eduardo Costa Dias, Professor Auxiliar Jubilado,
ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa

Julho, 2022

Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas

Linguagens de poder, cadeias iniciáticas, identidade e coesão social na sociedade Felupe (Guiné-Bissau)

Lúcia Maria Teixeira Lopes do Rêgo Bayan

Doutoramento em Estudos Africanos

Júri:

Doutor Luís Capucha, Professor Associado com Agregação, ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa

Doutora Amélia Frazão Moreira, Professor Associado, Universidade Nova de Lisboa

Doutor Fernando Bessa Ribeiro, Professor Associado, Universidade do Minho

Doutora Claro Afonso Azevedo de Carvalho Piçarra, Professor Associado, ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa

Doutor Jordi Tomàs Guilera, Professor Associado, Universidade de Barcelona

Doutor Eduardo Maria Costa Dias Martins, Professor Auxiliar Jubilado, ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa

Julho, 2022

*A todos os que como eu continuam em busca de horizontes
que possam substituir as raízes perdidas.*

Esta tese foi realizada com o apoio da FUNDAÇÃO PARA A CIÊNCIA E TECNOLOGIA, através da atribuição de uma Bolsa de Doutorado (SFRH / BD / 88278 / 2012) financiada por fundos nacionais do MCTES.

O texto vertido na presente tese de Doutoramento respeita as normas ortográficas constantes
no ACORDO ORTOGRÁFICO DA LÍNGUA PORTUGUESA, de 1945,
(Decreto N.º 35 228, de 8 de Dezembro de 1945).

Agradecimentos

Esta tese de doutoramento não teria sido possível de realizar sem a contribuição decisiva de inúmeras pessoas. O conhecimento, apoio e amizade de professores, colegas, familiares e amigos foram o pilar que me permitiu construir este projecto.

Ao meu orientador Professor Doutor Eduardo Costa Dias a minha gratidão pelos ensinamentos, orientação, conselhos, incentivos, disponibilidade, empenho, rigor, paciência e por ter confiado em mim, ajudando-me a percorrer este (duro) caminho.

Os meus sinceros agradecimentos ao Professor Doutor Jordi Tomàs pela disponibilidade, conselhos e incentivos, especialmente nos momentos mais difíceis.

À Fundação para a Ciência e a Tecnologia muito agradeço a atribuição de uma bolsa de Doutoramento, sem a qual não teria sido possível realizar esta tese.

Aos meus colegas e amigos agradeço o apoio, críticas, sugestões, amizade e paciência presentes em todas as etapas deste percurso. Reitero os meus agradecimentos ao meu querido amigo e colega Miguel Freitas pela sua amizade, constante disponibilidade e enorme apoio em todos os momentos, mesmo nos mais difíceis.

Na Guiné-Bissau, agradeço à minha querida amiga Isabel Levy e ao (infelizmente já falecido) Pepito a amizade e apoio dado, especialmente em Varela. Às ONG "Acção para o Desenvolvimento" (AD) e "VIDA" agradeço o apoio dado, como instituições de acolhimento em São Domingos e em Suzana, respectivamente. Agradeço também ao meu guia e intérprete Leon Djata a amizade e ajuda imprescindível para a realização das entrevistas. Agradeço ainda a todos os entrevistados, que me receberam de braços abertos e sempre se mostraram disponíveis para responder às minhas questões. Tanto que me ensinaram!

Resumo

O assunto desta tese insere-se na problemática global das relações políticas tecidas nas sociedades africanas e centra-se, numa perspectiva interdisciplinar, na análise das linguagens de poder.

As patentes "crises" do Estado pós-colonial, a acção desestruturante da globalização e a ineficácia da aplicação de modelos exógenos de poder às realidades africanas têm fortalecido a convicção de que se impõe a necessidade de construção de identidades individuais e colectivas alicerçadas em linguagens de poder "outras" que expressem uma ética política africana própria e renovada, hipótese testada na sociedade Felupe (Joola-ajamaat), na Guiné-Bissau.

Esta sociedade é gerida por um sistema religioso-político que, através de uma cadeia iniciática complexa, escolhe, prepara e legitima os detentores de autoridade. Todavia, embora tenham conseguido adaptar-se às exigências que sucessivas alterações conjunturais foram impondo, na actualidade, novos factores, induzidos pela cada vez maior imposição de "conectação" ao "mundo globalizado", ameaçam alterar a "ordem" sobre a qual repousa a própria autoridade. Estes factores transportam conflitos sociais que questionam as formas e processos de legitimação do poder e, associados à incapacidade de o Estado guineense "tutelar" integralmente a "nação", ameaçam, a todos os níveis, a gestão desta sociedade.

Neste quadro societal marcado por profundas e rápidas mudanças, importou analisar as relações e dinâmicas existentes entre a cadeia iniciática e o poder para a compreensão da capacidade de adaptação das linguagens de poder, geradas e legitimadas pelo processo iniciático, para assegurar a manutenção da ordem e coesão social.

Palavras-chave: linguagens de poder, cadeias iniciáticas, organização política, sociedade Felupe, Joola-ajamaat

Abstract

The subject of this thesis is part of the global problematic of the political relations woven into African societies and focuses, from an interdisciplinary perspective, on the analysis of the languages of power.

The patent "crises" of the post-colonial state, the destabilising action of globalisation and the ineffectiveness of applying exogenous models of power to African realities have strengthened the conviction that there is a need to construct individual and collective identities based on "other" languages of power that express their own renewed African political ethic, hypothesis tested in the Felupe (Joola-ajamaat) society, in Guinea-Bissau.

This society is managed by a religious-political system which, through a complex initiatory chain, chooses, prepares, and legitimises those in authority. However, although they have managed to adapt to the demands that successive conjunctural alterations have imposed, nowadays new factors, induced by the ever greater imposition of "connection" to the "globalised world", threaten to alter the "order" on which authority itself rests. These factors lead to social conflicts that question the forms and processes of legitimising power and associated with the Guinean State's inability to fully "protect" the "nation", threaten the management of this society at all levels.

In this societal framework marked by profound and rapid changes, it is important to analyse the relations and dynamics existing between the initiation chain and power in order to understand the capacity of adaptation of the languages of power, generated and legitimised by the initiation process, to ensure the maintenance of order and social cohesion.

Keywords: languages of power, initiation chains, political organisation, Felupe society, Joola-ajamaat

Índice

| | |
|--|-----|
| Agradecimentos | v |
| Resumo | vii |
| Abstract | ix |
| Glossário | xv |
| INTRODUÇÃO | 1 |
| Objectivos | 12 |
| Metodologia | 15 |
| Organização do trabalho | 19 |
| PARTE I | 21 |
| Capítulo 1 – Estado da Arte | 23 |
| 1.1. Sistema político – Debate sobre a natureza do poder nas sociedades africanas não centralizadas | 23 |
| 1.2. Joola – Ponto de situação dos debates | 26 |
| 1.3. Felupe – Termos do debate | 34 |
| Capítulo 2 – Sociedade Felupe da Guiné-Bissau | 39 |
| 2.1. Os Joola – Um grupo étnico do Gâmbia ao Cacheu | 42 |
| 2.2. Os Felupe – Um subgrupo Joola na Guiné-Bissau | 45 |
| 2.3. Os “mitos fundadores” dos Felupe | 47 |
| 2.4. As relações dos Felupe com o poder colonial | 48 |
| 2.5. As relações dos Felupe com o Estado pós-colonial | 51 |
| 2.6. Organização espacial da povoação Felupe | 53 |
| 2.7. Organização da sociedade Felupe | 55 |
| 2.7.1. Organização social | 55 |
| 2.7.2. Organização política | 59 |
| PARTE II | 63 |
| Capítulo 3 – Cadeia iniciática Felupe – Conceitos, termos e lógicas | 65 |
| 3.1. <i>Bakìn-abu</i> | 65 |
| 3.2. Iniciação | 74 |
| 3.3. Linha iniciática vs. Instituição | 76 |
| Capítulo 4 – Linha iniciática <i>di Kay</i> – A linha iniciática da "realeza" | 79 |
| 4.1. <i>Kay-aku</i> | 80 |
| 4.2. Iniciados | 85 |

| | |
|--|-----|
| 4.2.1. <i>Ay-âu</i> | 85 |
| 4.2.2. <i>Akutz-au</i> | 87 |
| 4.3. Acesso à linha iniciática <i>di Kay</i> | 88 |
| 4.4. Formação dos iniciados..... | 89 |
| 4.5. "Vestir a camisa" | 90 |
| 4.6. Identificação dos iniciados..... | 93 |
| 4.7. Estrutura da linha iniciática <i>di Kay</i> | 94 |
| 4.8. Cerimónias do <i>Ây</i> | 95 |
| 4.9. Iniciados de Hassuka..... | 96 |
| 4.9.1. <i>Ây</i> de Caroi e <i>Ay-âu</i> de Hassuka | 97 |
| 4.9.2. <i>Ây</i> de Sucudjaque | 101 |
| 4.9.3. <i>Akutz au</i> de Caroi | 102 |
| Capítulo 5 – Linha iniciática <i>Buramb-abu</i> – A linha de iniciação dos assessores e representantes do <i>Ây</i> | 105 |
| 5.1. <i>Djiremb-adju</i> | 106 |
| 5.2. Iniciados | 108 |
| 5.2.1. <i>Aramb-âu</i> | 108 |
| 5.2.2. <i>Agan-au</i> | 110 |
| 5.3. Acesso à linha iniciática <i>Buramb-abu</i> | 110 |
| 5.4. Formação dos iniciados..... | 114 |
| 5.5. Identificação dos iniciados..... | 116 |
| 5.6. Estrutura da linha iniciática <i>Buramb-abu</i> | 117 |
| 5.7. <i>Eharen-âi</i> | 118 |
| 5.8. Iniciados de Hassuka..... | 120 |
| 5.8.1. <i>Aramb-âu</i> de Caroi..... | 122 |
| 5.8.2. <i>Aramb-âu</i> de Sucudjaque..... | 123 |
| 5.8.3. <i>Aramb-âu</i> de Tenhate..... | 124 |
| Capítulo 6 – Linha iniciática <i>Amangñen-au</i> – A linha iniciática de suporte aos ritos de passagem..... | 127 |
| 6.1. Vertente masculina da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> | 129 |
| 6.1.1. <i>Kareñg-aku</i> | 129 |
| 6.1.2. Iniciados | 131 |
| a) <i>Areng-au</i> | 131 |
| b) <i>Akub-au</i> | 132 |

| | |
|---|-----|
| 6.1.3. Acesso à vertente masculina da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> | 132 |
| 6.1.4. Formação dos iniciados..... | 134 |
| 6.1.5. Identificação dos iniciados..... | 135 |
| 6.1.6. Estrutura da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> masculina..... | 136 |
| 6.1.7. <i>Bukut-abu</i> , o rito de passagem masculino..... | 137 |
| 6.2. Vertente feminina da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> | 146 |
| 6.2.1. <i>Karahay-aku</i> | 147 |
| 6.2.2. Iniciadas | 148 |
| a) <i>Amangñen-au</i> | 148 |
| b) <i>Amák-au</i> | 149 |
| c) <i>Agoror-au</i> | 149 |
| 6.2.3. Acesso à vertente feminina da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> | 149 |
| 6.2.4. Formação das iniciadas | 151 |
| 6.2.5. Identificação das iniciadas | 152 |
| 6.2.6. Estrutura da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> feminina..... | 153 |
| 6.2.7. <i>Bugñom-abu</i> , o rito de passagem feminino..... | 154 |
| 6.2.8. Iniciados de Hassuka..... | 156 |
| a) <i>Areng-au</i> de Tenhate | 158 |
| b) <i>Areng-au</i> de Basseor | 159 |
| c) <i>Akub-au</i> de Kahème | 160 |
| Capítulo 7 – Linha iniciática <i>Hulang-ahu</i> – A linha de iniciação dos "certificadores e conselheiros" | 163 |
| 7.1. <i>Ukin-aku</i> | 164 |
| 7.2. Iniciados | 164 |
| 7.2.1. <i>Amâk-âu</i> | 165 |
| 7.2.2. <i>Ankureng-au</i> | 166 |
| 7.2.3. <i>Amumhm-au</i> | 167 |
| 7.3. Acesso à linha iniciática <i>Hulang-ahu</i> | 167 |
| 7.4. Formação dos iniciados..... | 169 |
| 7.5. <i>Huban-ahu</i> | 172 |
| 7.6. Identificação dos iniciados..... | 175 |
| 7.7. Estrutura da linha iniciática <i>Hulang-ahu</i> | 176 |
| 7.8. <i>Eharen-âi</i> da <i>Hulang-ahu</i> | 178 |
| 7.9. Iniciados de Hassuka..... | 179 |

| | |
|---|-----|
| PARTE III | 181 |
| Capítulo 8 – Estrutura política – Uma estrutura funcional organizada segundo a lógica de pesos, contrapesos e interdições..... | 183 |
| 8.1. Gestão da povoação – Uma gestão, em simultâneo, aberta e controlada | 184 |
| 8.2. Gestão do território – Uma gestão em rede protagonizada, no importante, pelos membros de duas linhas iniciáticas de todas as povoações | 187 |
| 8.3. Coesão social – Responsabilidade primeira na promoção, responsabilidades partilhadas na aplicabilidade..... | 192 |
| 8.4. Relações entre vizinhos – Relações simétricas/relações assimétricas, relações ausentes/relações em suspenso..... | 193 |
| Capítulo 9 – Estratégias de adaptação – Novas condições sociais, novos processos de produção identitária | 197 |
| 9.1. O Régulo – Criação colonial, incorporação posterior como autoridade tradicional | 198 |
| 9.2. O Comité – De membro dos colectivos de representação local do Estado pós-colonial, entre meados dos anos 1970 a meados dos 1990, a, na actualidade, colaborador do <i>Aramb-âu</i> | 199 |
| 9.3. Estratégias dos jovens para acesso ao poder político..... | 201 |
| 9.4. Areias de Varela – Luta protagonizada por jovens, onde se entrecruzaram, no plano do acesso aopoder por parte destes, tradição e modernidade..... | 202 |
| 9.5. "Limpeza de sangue" – Um (excelente) exemplo de adaptação às novas condições sociais..... | 205 |
| Referências Bibliográficas | 209 |
| ANEXOS | 217 |
| A – Lista de entrevistas | 219 |
| B – Mapas de Cassolol e Catão..... | 223 |

Glossário

A Guiné-Bissau não tem um código de transcrição das línguas vernaculares, pelo que a ortografia escolhida para as palavras em joola-ajamaat (felupe) foi a utilizada pelo Padre Giuseppe Fumagalli no seu “Dicionário Felupe-Português” (1994) e em “Apontamentos de Gramática da Língua Jòla Felup falada em Suzana” (1995).

| Singular | Plural | Significado |
|---------------------|----------------------|--|
| A | | |
| <i>Adjadj-au</i> | <i>Edjodj-ai</i> | Classe de idade, dos 19 aos 23 anos. |
| <i>Adjeng-au</i> | | Marcador de classe de idade, penacho. |
| <i>Adjidj-au</i> | | Marcador de classe de idade, pano branco. |
| <i>Agan-au</i> | <i>Bugan-abu</i> | Iniciado da linha iniciática <i>Buramb-abu</i> . |
| <i>Agoror-au</i> | <i>Bugoror-abu</i> | Iniciada da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> . |
| <i>Aimp-au</i> | <i>Buimp-abu</i> | Tocador de tambor do <i>Áy</i> . |
| <i>Ajamaat-au</i> | <i>Kujamaat-aku</i> | Aquele que compreende a linguagem; a pessoa. |
| <i>Akub-au</i> | <i>Bukub-abu</i> | Iniciado da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> . |
| <i>Akutz-au</i> | <i>Bukutz-abu</i> | Iniciado da linha iniciática <i>di Kay</i> . |
| <i>Alák-au</i> | <i>Bulák-abu</i> | Iniciado da linha iniciática <i>Hulang-ahu</i> com <i>huban-ahu</i> . |
| <i>Alang-au</i> | <i>Bulang-abu</i> | Iniciado da linha iniciática <i>Hulang-ahu</i> sem <i>huban-ahu</i> . |
| <i>Amák-au</i> | <i>Bumak-abu</i> | Iniciada da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> . |
| <i>Amâk-âu</i> | <i>Bumâk-abu</i> | Iniciado da linha iniciática <i>Hulang-ahu</i> . |
| <i>Amangñen-au</i> | <i>Bumangñen-abu</i> | Linha iniciática responsável pelo rito de passagem; iniciado(a) da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> ; termo genérico para todos os responsáveis por <i>ukin-aku</i> . |
| <i>Amumhm-au</i> | <i>Bumumhm-abu</i> | Iniciado da linha iniciática <i>Hulang-ahu</i> ; curandeiro. |
| <i>Añalen-au</i> | <i>Buñalen-abu</i> | Mulher que realiza o ritual <i>Kañalen-aku</i> . |
| <i>An-au</i> | <i>Bukan-aku</i> | Homem. |
| <i>Andólól</i> | <i>Andólól</i> | <i>Bakìn-abu</i> onde o <i>Áy</i> de Caroi é empossado. |
| <i>Ankureng-au</i> | <i>Bunkureng-abu</i> | Iniciado da linha iniciática <i>Hulang-ahu</i> ; adivinho. |
| <i>Angandj-au</i> | | Marcador de classe de idade, pano preto. |
| <i>Annár-au</i> | <i>Iar-ai</i> | Mulher. |
| <i>Apur-au</i> | <i>Epur-ei</i> | Classe de idade, dos 6 aos 12 anos. |
| <i>Aramb-âu</i> | <i>Buramb-abu</i> | Iniciado da linha iniciática <i>Buramb-abu</i> ; assessor do <i>Áy</i> . |
| <i>Areng-au</i> | <i>Bureng-abu</i> | Iniciado da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> . |
| <i>Aruntchik-au</i> | <i>Eruntchik-ai</i> | Classe de idade, dos 13 aos 18 anos. |

| Singular | Plural | Significado |
|------------------------|-----------------------|---|
| <i>Assai-au</i> | <i>Kussai-aku</i> | Feiticeiro |
| <i>Assang-au</i> | <i>Assang-au</i> | Comunidade do <i>Áy</i> . |
| <i>Assubangil-au</i> | <i>Essubangil-ai</i> | Classe de idade, dos 24 aos 28 anos. |
| <i>Awassen-au</i> | <i>Awassen-au</i> | Religião tradicional Joola. |
| <i>Áy</i> | <i>Áy</i> | Chefe da religião Joola. |
| <i>Ay-âu</i> | <i>Ay-âu</i> | Chefe supremo/absoluto dos Felupe. |
| B | | |
| <i>Baan-abu</i> | <i>Uhaan-ahu</i> | Túnica vermelha usada pelo <i>Áy</i> e pelo <i>Aramb-âu</i> . |
| <i>Badjolidjol-abu</i> | | Adorno de cabeça da 1ª etapa da classe de idade <i>aruntchik-au</i> . |
| <i>Bakìn-abu</i> | <i>Ukin-aku</i> | Termo polissémico que designa o santuário, o ser espiritual e o altar. |
| <i>Balak-abu</i> | <i>Uhalak-ahu</i> | Colar com contas brancas e azuis e um búzio médio, com cerca de 4/5 cm, usado pelo <i>Hulang Amâk-âu</i> . |
| <i>Bapend-abu</i> | | Adorno de cabeça, da 1ª etapa da classe de idade <i>adjadj-au</i> . |
| <i>Becin-abu</i> | <i>Becin-abu</i> | Cerimónia de formação do iniciado. |
| <i>Budjand-abu</i> | | Ferramenta agrícola para lavrar o arroz. |
| <i>Budjoi</i> | <i>Budjoi</i> | Ilha ou povoação ao largo de Iale que terá sido tragada pelo mar. Comunidade descendente dos sobreviventes. |
| <i>Buganen-abu</i> | <i>Buganen-abu</i> | Cerimónia de conclusão da formação do iniciado. |
| <i>Bugñom-abu</i> | <i>Bugñom-abu</i> | Rito de passagem feminino. |
| <i>Bukut-abu</i> | <i>Bukut-abu</i> | Rito de passagem masculino. |
| <i>Bulak-abu</i> | <i>Bulak-abu</i> | <i>Bakìn-abu</i> de picadas de cobra e de fracturas. |
| <i>Buramb-abu</i> | <i>Buramb-abu</i> | Linha iniciática dos assessores do <i>Áy</i> . |
| <i>Bunuk-abu</i> | | Vinho de palma. |
| <i>Bussik-abu</i> | <i>Ussiki-ahu</i> | Pequena vassoura usada como ceptro. |
| <i>Buy-abu</i> | <i>Uy-ahu</i> | Classe de idade. |
| D | | |
| <i>di Kay</i> | <i>di Kay</i> | Linha iniciática da "realeza". |
| <i>Djassimen-adju</i> | <i>Djassimen adju</i> | Cerimónia de "registo civil" das crianças, realizada pelo <i>Hulang Amâk-âu</i> . |
| <i>Djatziu-adju</i> | <i>Djatziu-adju</i> | Cerimónia realizada pelo <i>Hulang Amâk-âu</i> para identificar o <i>euhum-ai</i> . |
| <i>Djekulak-adju</i> | <i>Djekulak-adju</i> | <i>Bakìn-abu</i> do <i>Hulang Amâk-âu</i> com <i>huban-ahu</i> . |
| <i>Djinel-adju</i> | | Classe de idade, até aos 5 anos de idade. |
| <i>Djiremb-adju</i> | <i>Djiremb-adju</i> | <i>Bakìn-abu</i> do <i>Aramb-âu</i> . |
| E | | |
| <i>Ean-ei</i> | | Classe de idade, dos 29 aos 50 anos. |

| Singular | Plural | Significado |
|----------------------|--------------------|---|
| <i>Ealen-ai</i> | | Classe de idade, com mais de 50 anos. |
| <i>Ebamb-âi</i> | <i>Sibamb-assu</i> | Colar composto por uma tira de pano com um grande búzio, com cerca de 10/12 cm, usado pelo <i>Alák-au</i> . |
| <i>Ebeg-ai</i> | <i>Sebeg-assu</i> | Pequeno pote de barro. |
| <i>Ebir-âi</i> | <i>Sebir-assu</i> | Panela de barro. |
| <i>Ebong-ai</i> | | Adorno de cabeça da 2ª etapa da classe de idade <i>aruntchik-au</i> . |
| <i>Edjambi-ai</i> | <i>Edjambi-ai</i> | Barrete alto vermelho, tipo fez, usado pelo <i>Áy</i> . |
| <i>Etzum-ai</i> | <i>Sitzum-assu</i> | Pequeno banco de madeira transportado por alguns iniciados. |
| <i>Efatz-ai</i> | <i>Sifatz-assu</i> | Búzio. |
| <i>Eharen-âi</i> | <i>Eharen-âi</i> | Cerimónia do <i>Aramb-âu</i> e do <i>Hulang Amâk-âu</i> com <i>huban-ahu</i> , que inclui a Festa da Luta. |
| <i>Ehendjekur-ai</i> | | Adorno de cabeça da 2ª etapa da classe de idade <i>adadj-au</i> . |
| <i>Ehuagan-ai</i> | <i>Ehuagan-ai</i> | Festa da Luta realizada na cerimónia <i>Eharen-âi</i> . |
| <i>Ekin-ei</i> | <i>Ekin-ei</i> | Cerimónia de apresentação dos candidatos ao <i>Bukut-abu</i> , realizada apenas em Catão e Kassu. |
| <i>Ekinkai</i> | <i>Ekinkai</i> | Ver <i>Kassukai</i> . |
| <i>Ekub-ei</i> | <i>Ekub-ei</i> | <i>Bakìn-abu</i> da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> . |
| <i>Ekuen-ei</i> | <i>Ekuen-ei</i> | Cerimónia para escolher noiva. |
| <i>Eling-ai</i> | <i>Eling-ai</i> | <i>Bakìn-abu</i> dos delitos de sangue e dos guerreiros. |
| <i>Emìt-ai</i> | <i>Emìt-ai</i> | Deus Felupe. |
| <i>Eñambi-âi</i> | | Gorro vermelho, tipo chéchia, usado pelo <i>Aramb-âu</i> . |
| <i>Enkur-ei</i> | <i>Enkur-ei</i> | <i>Bakìn-abu</i> da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> . |
| <i>Erah-ai</i> | <i>Erah-ai</i> | Diminutivo do <i>bakìn Karahay-aku</i> . |
| <i>Eran-âi</i> | <i>Eran-âi</i> | Cerimónia de apresentação dos candidatos ao <i>Bukut-abu</i> . |
| <i>Erungñun-ei</i> | <i>Erungñun-ei</i> | <i>Bakìn-abu</i> da maternidade; maternidade. |
| <i>Essang-ai</i> | <i>Essang-ai</i> | Cerimónia colectiva para "apanhar" o <i>staff</i> necessário para a realização do <i>Bukut-abu</i> . |
| <i>Esseu-âi</i> | <i>Sisseu-assu</i> | Cabaça-chocalho, tipo maracas. |
| <i>Essuk-ei</i> | <i>Sissuk-assu</i> | Povoação. |
| <i>Euhum-ai</i> | <i>Sihum-assu</i> | Animal duplo ou gémeo. |
| <i>Ewãg</i> | <i>Ewãg</i> | Cerimónia realizada pelo <i>Áy</i> de Oussouye. |
| H | | |
| <i>Hank-ahu</i> | <i>Kank-aku</i> | Unidade de residência; concessão; morança. |
| <i>Hon-ahu</i> | <i>Kon-aku</i> | Sub-bairro. |
| <i>Huban-ahu</i> | <i>Huban-ahu</i> | Especialização da linha iniciática <i>Hulang-ahu</i> . |

| Singular | Plural | Significado |
|-----------------------|-----------------------|--|
| <i>Hubol-ahu</i> | <i>Kubol-aku</i> | Quarto com porta para a rua, onde são instalados <i>ukin-aku</i> da linha iniciática <i>Hulang-ahu</i> . |
| <i>Hudjokoss-ahu</i> | <i>Kudjokoss-aku</i> | Arpão com cerca de 1,50 cm de comprimento. |
| <i>Hudjurub-ahu</i> | <i>Kudjurub-aku</i> | Bastão com cerca de 1,50 cm de comprimento. |
| <i>Huhlan-ahu</i> | <i>Huhlan-ahu</i> | Conselho. |
| <i>Hukalang-ahu</i> | <i>Hukalang-ahu</i> | <i>Bakìn-abu</i> da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> . |
| <i>Hukul-ahu</i> | <i>Kukul-aku</i> | Largo, praça. |
| <i>Hulang-ahu</i> | <i>Hulang-ahu</i> | Consagração de "sacerdote"; Linha iniciática dedicada às relações sociais. |
| <i>Hulang Amâk-âu</i> | <i>Hulang Amâk-âu</i> | Principal iniciado da linha iniciática <i>Hulang-ahu</i> . |
| <i>Húmabal</i> | <i>Húmabal</i> | Cerimónia realizada pelo <i>Áy</i> de Oussouye. |
| <i>Hungom-ahu</i> | | Adorno de cabeça da 1ª etapa da classe de idade <i>adjadj-au</i> . |
| <i>Hutilhl-ahu</i> | <i>Hutilhl-ahu</i> | <i>Bakìn-abu</i> de <i>hank-ahu</i> . |
| K | | |
| <i>Kadjamutai</i> | <i>Kadjamutai</i> | Gente do mato, designação de espaço geográfico. |
| <i>Kagiten</i> | <i>Kagiten</i> | Plantar uma árvore ou um <i>bakìn-abu</i> . |
| <i>Kahanh-aku</i> | <i>Kahanh-aku</i> | <i>Bakìn-abu</i> dos ferreiros e da cura da lepra. |
| <i>Kahat</i> | <i>Kahat</i> | Rito de passagem masculino exclusivo da comunidade do <i>Áy</i> . |
| <i>Kahem-aku</i> | <i>Uhem-au</i> | Cabaça grande e decorada usada à cabeça por iniciadas da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> . |
| <i>Kakudj-aku</i> | <i>Ukudj-au</i> | Campeonato de luta. |
| <i>Kaldunt-aku</i> | <i>Kaldunt-aku</i> | <i>Bakìn-abu</i> da linha iniciática <i>Amangñen-au</i> . |
| <i>Kañalank-aku</i> | <i>Uñalank-au</i> | Pulseira de metal dos iniciados da <i>Hulang-ahu</i> . |
| <i>Kañalen-aku</i> | <i>Kañalen-aku</i> | Ritual das mulheres estéreis. |
| <i>Kandung-aku</i> | <i>Kandung-aku</i> | <i>Bakìn-abu</i> da linha iniciática <i>di Kay</i> . |
| <i>Karahay-aku</i> | <i>Karahay-aku</i> | <i>Bakìn-abu</i> do <i>Bugñom-abu</i> . |
| <i>Kareñg-aku</i> | <i>Kareñg-aku</i> | <i>Bakìn-abu</i> do <i>Bukut-abu</i> ; mata, floresta. |
| <i>Kassarah-aku</i> | <i>Kassarah-aku</i> | Cerimónia colectiva para pedir chuva e agradecer as colheitas. |
| <i>Kassend-aku</i> | <i>Hussend-ahu</i> | Concha de búzio grande dos <i>ukin-aku</i> . |
| <i>Kassukai</i> | <i>Kassukai</i> | Gente do mar, designação de espaço geográfico. |
| <i>Kay-aku</i> | <i>Kay-aku</i> | Principal <i>bakìn-abu</i> da linha iniciática <i>di Kay</i> . |
| <i>Kayon-budjal</i> | <i>Kayon-budjal</i> | Território do <i>Áy</i> de Caroi. |
| <i>Kayon-muldo</i> | <i>Kayon-muldo</i> | Território do <i>Áy</i> de Sucudjaque. |
| <i>Keelum-aku</i> | <i>Uhelum-ahu</i> | Conjunto de <i>kank-aku</i> , bairro. |
| <i>Kubar-aku</i> | <i>Kubar-aku</i> | <i>Bakìn-abu</i> da linha iniciática <i>di Kay</i> . |
| <i>Kugab-aku</i> | | Adorno de cabeça da 3ª etapa da classe de idade <i>aruntchik-au</i> . |
| <i>Kuhulung-aku</i> | <i>Kuhulung-aku</i> | <i>Bakìn-abu</i> de linhagem. |

| Singular | Plural | Significado |
|--------------------|--------------------|---|
| <i>Kundutz</i> | <i>Kundutz</i> | Rito de passagem masculino exclusivo da comunidade do <i>Ây</i> . |
| N | | |
| <i>Ñeey-ñeey</i> | <i>Ñeey-ñeey</i> | Interditos sagrados; legislação Felupe. |
| S | | |
| <i>Sambun-assu</i> | <i>Sambun-assu</i> | <i>Bakìn-abu</i> do fogo e da lepra. |
| U | | |
| <i>Ugonk-ahu</i> | <i>Ugonk-ahu</i> | <i>Bakìn-abu</i> do roubo. |
| <i>Utzohi</i> | <i>Utzohi</i> | Apanhar, segurar, prender, aprisionar, raptar. |

INTRODUÇÃO

Asuu ábeeliit baseehut.

(As aves não põem ovos antes de construírem os seus ninhos.)¹

Este trabalho insere-se na problemática global das relações políticas tecidas nas sociedades africanas e centra-se, numa perspectiva interdisciplinar, na análise das "linguagens de poder" de uma sociedade tradicional africana, mais precisamente a sociedade Joola-ajamaat, um subgrupo Joola instalado maioritariamente no noroeste da Guiné-Bissau, onde é denominado Felupe.

As patentes "crises" do Estado pós-colonial, a ineficácia da aplicação de modelos exógenos de poder às realidades africanas e a "desagregação" de muitas sociedades africanas, acrescidas do papel "desestruturante" que a globalização tem em sociedades rurais como a Felupe, têm fortalecido a convicção de que se impõe a necessidade de construção de identidades individuais e colectivas alicerçadas em linguagens de poder "outras" que expressem uma ética política africana própria e renovada.

O debate sobre "outras linguagens de poder" implica, naturalmente, a discussão sobre os processos de produção identitária nas novas condições sociais, assim como a "revisitação" de vários outros conceitos directamente envolvidos na sua produção. Destes destacam-se os de: território, essencial para compreender estruturas organizacionais do espaço suportadas por legitimidades baseadas em linhagem e princípios religioso-políticos (Turco, 2009; 2010; Journet-Diallo, 2010a); coesão social que, para Giddens (1989), permite, entre outras "funções", aferir a bondade das estratégias pela consubstanciação dos seus objectivos; e campo social/campo político (vide Bourdieu, 1971; 1989), um conceito que considero de particular importância dada a natureza compósita do actual campo político nas sociedades africanas.

As identidades são formas culturalmente compartilhadas de representação social. Percebidas pela diferença em relação aos outros, as identidades são construídas em contextos sociais, históricos e económicos, sujeitos a relações de poder, reproduzidos e reforçados nas interações diárias. Desenvolvidas e adoptadas dentro de um contexto cultural comum, as

¹ Provérbio Felupe que indica que antes de qualquer empreendimento, é necessário preparação, para preencher todas as condições que permitem o sucesso (Diatta N. , 1998, p. 120).

identidades são versáteis e mutáveis, acomodando-se a novas dinâmicas e conjunturas por forma a garantir a identificação e pertença social (Deaux et al, 1995; Zeleza, 2006).

Este “processo de construção de significado a partir de um atributo cultural, ou de um conjunto coerente de atributos culturais, que recebe prioridade sobre todas as outras fontes” (Castells, 1999, p. 17) pode ser, e frequentemente é, formado a partir de instituições dominantes.

Um dos principais elementos constitutivos da identidade é o território, que marca a pertença a um lugar, a um espaço, em que relações próximas e directas são reforçadas pela pertença a uma linhagem comum, real ou suposta, e servem de base para o estabelecimento de laços sociais necessários para a edificação de uma identidade social.

O território, definido por Le Berre como a porção de superfície terrestre apropriada por um grupo social para assegurar a sua reprodução e a satisfação das suas necessidades vitais, é também “um espaço político, governado ou institucionalizado, em que se reconhece a existência de um conjunto de acções ou práticas organizadas de forma estável e reconhecidas como um campo de relações sociais convergentes e legitimadas” (Moine, 2006, pp. 117-123) e uma referência identitária para os próprios e para os "outros".

Como comportamento humano espacial, a territorialidade pode ser estruturada pela interacção humana, pelo sentido de exclusividade e pelo sentido de identidade espacial, como é o caso da sociedade Felupe, em que o território confere identidades colectivas fortes e assume também a questão da construção, materialização e integridade dos indivíduos que a ele estão ligados (Journet-Diallo, 2010a).

A territorialidade, além da natureza material referente ao espaço geográfico, tem também uma natureza simbólica ou ideal, relativa às representações que orientam as sociedades na apreensão do meio ambiente (Moine, 2006, p. 118). O símbolo é um mediador entre os diferentes registos da experiência e da comunicação. Relaciona o material e o ideal, o concreto e o imaginário, o espaço e o poder. Afecta a um espaço, um nome, uma identidade, uma permanência, uma razão de ser, uma relação particular com certos valores e significados, contribuindo, portanto, para a identidade de um grupo (Monnet, 1998).

Esta relação entre natureza material e simbólica da territorialidade é patente nas sociedades africanas onde a significação territorial, como refere Angelo Turco (2006), é alimentada pelas crenças no mágico e no sagrado – *mythos* – e pelos conhecimentos baseados na observação empírica e nas práticas concretas – *techne*. Os saberes simbólicos são essenciais à existência humana, pois são construções narrativas que contêm representações do mundo através das quais os indivíduos e/ou os grupos sociais são submetidos a um processo de integração social que lhes permite encontrar o "seu lugar".

Os múltiplos sentires de pertenças, partilhas de ideias e ideais, são as razões dos laços sociais necessários para a coesão social de uma sociedade. Ligando os indivíduos uns aos outros, seja pela partilha de valores comuns – afectivos, étnicos, religiosos, políticos e económicos – ou pelo reconhecimento social das diferenças no estabelecimento de regras sociais, os laços sociais promovem a identidade social e permitem garantir a coesão social de uma sociedade e a integração dos seus elementos. O conjunto destes distintos valores, integrados ou dissociados, constituem o laço social, ou seja, o “corpus de convenções sociais e códigos de "trocas ritualizadas" que permite aos indivíduos socializados, em e por uma comunidade, viver juntos” (Akindès, 2003, pp. 7-8).

Na perspectiva de Durkheim, o laço social é sinónimo de solidariedade social e consiste na combinação de dois tipos de relações entre os indivíduos e a sociedade: integração, i.e., a maneira como os indivíduos se ligam à sociedade, e regulação, ou seja, a forma como eles a regulam (Paoletti, 2004, pp. 275-276). É o laço social que mantém a solidariedade entre os membros da mesma comunidade, permite a vida em comum e continuamente combate as forças de dissolução, sempre presentes numa comunidade humana (Akindès, 2003, p. 8).

Certos laços sociais podem ser enfraquecidos ou quebrados, sem que o laço social desapareça completamente, assim como os conflitos sociais também podem não enfraquecer a coesão social, mas até a reforçar. Contudo, a quebra ou a forte pressão sobre alguns dos seus laços sociais podem perigar a coesão social de uma sociedade.

Os países africanos são maioritariamente compostos por sociedades tradicionais com distintas identidades sociais que se confrontam com a incapacidade dos poderes estatais e instituições públicas de, por um lado, implementar as estruturas indispensáveis ao estabelecimento da solidariedade orgânica de uma sociedade moderna e, por outro lado, de criar um projecto de interesse comum (Akindès, 2003). De facto, a inépcia estatal, em acentuar alguns dos laços sociais, reestruturar ou criar outros e organizar as suas relações, é impeditiva da coesão social dos Estados e pressiona também a coesão social própria das sociedades tradicionais inseridas nos seus espaços. A potencial "desagregação" das sociedades tradicionais daí resultante (Temudo & Schiefer, 2003) é actualmente reforçada pela pressão de adaptação das suas dinâmicas internas às dinâmicas de mudança, complexas, velozes e muitas vezes negativas, transportadas pela globalização (Batterbury, 2007; Schuerkens, 2004).

Construída sobre valores partilhados e um discurso comum, a coesão social exige o equilíbrio das suas diversas dimensões: pertença, inserção, participação, reconhecimento e legitimidade. Estas dimensões têm um papel activo nos campos sociocultural, político e económico. De facto, no primeiro, reconhecimento e pertença estimulam a partilha dos mesmos

valores e o envolvimento na construção da comunidade; no campo político, o reconhecimento da legitimidade da organização política promove a participação dos elementos da comunidade; e no campo económico, a inserção no sistema económico da sociedade impulsiona o envolvimento dos seus elementos facilitando o acesso aos recursos socioeconómicos (Bernard, 1999).

Estes campos são espaços autónomos estruturados por relações de dominação e de lutas para transformar ou conservar as relações de força. São pequenos mundos sociais, concorrentes e complementares, no interior do espaço social. A dinâmica de cada campo depende da configuração da sua estrutura e da diferença entre as diversas forças que nele actuam e, enquanto espaço de lutas, é a estrutura da distribuição das espécies particulares de capital nele activas que define a sua configuração (Bourdieu, 1971; 1989).

Na perspectiva de Bourdieu (1971; 1989) o campo político difere dos restantes. É um campo autónomo separado no interior da sociedade, um pequeno mundo social no interior do grande mundo social, com um capital específico, o capital político, concentrado nas mãos de um pequeno grupo que detém o monopólio do que é legitimamente actuante. Este campo tem uma forte analogia com o campo religioso, partilhando algumas características: a mesma base de constituição, a ruptura entre profissionais e profanos e a luta pelo poder simbólico de fazer ver e fazer crer. De facto, o campo religioso, através da imposição de um sistema de práticas e de representações simbólicas, contribui para a "legitimação" do poder dos "dominantes" e para a "domesticação dos dominados". Ou seja, o campo religioso, ao legitimar a manutenção da ordem simbólica, contribui para a manutenção da ordem política.

O espaço das relações de força entre as diferentes espécies de capital constitui o campo do poder. O local do poder é por definição um local simbólico, portador de poder na ordem espacial e portador de espaço na ordem do poder (Monnet, 1998). O poder é o que age sobre a ordem das coisas, de acordo com um sistema de representações resultante da experiência e sem o qual seriam inconcebíveis as prescrições, técnicas e ritos dos seus detentores (Adler, 1980, p. 96). De acordo com Mbembe (2004, p. 152), é através de uma variedade de tecnologias e dispositivos que, em grande medida, o poder político exerce o seu papel de estabelecer o equilíbrio do poder nas instituições, nas desigualdades económicas, na linguagem e até nas relações pessoais.

Sendo “uma série infindável de manobras transcendentais e transformadoras, cada uma das quais ultrapassa, contraria, inverte, derruba e/ou reverte a precedente” (West, 2009, p. 45), o poder é também ambivalente porque, por um lado, é “essencial para a criação de prosperidade

e de bem-estar social” e, por outro lado, pode ser “potencialmente destrutivo das vidas individuais e da harmonia social” (West, 2009, p. 381).

Sem carácter de imposição, o poder para assegurar a sua obediência necessita de autoridade. Entendida como “a probabilidade de encontrar obediência dentro de um determinado grupo a mandos específicos (ou para todo o tipo de mandos)” (Weber, 1944, p. 170), a autoridade serve-se da legitimidade para obter o consentimento de quem obedece, consolidar a sua existência e determinar o tipo de dominação.

Poder e autoridade tradicional são um par de conceitos frequentemente tratados como sinónimos (vide, por exemplo, debates tão espaçados no tempo e de tão diferentes perspectivas como os de Florêncio, 2005; Lombard, 1967; Mappa, 1998; ou West, 2009) e que o debate sobre "outras linguagens de poder" importa clarificar.

O conceito "autoridade tradicional" foi construído como simples contraponto da autoridade legal num contexto científico preciso – o da constatação da persistência nas sociedades africanas da coexistência de diversas estruturas e racionalidades políticas –, a partir da interligação dos conceitos "autoridade" e "tradição".

O primeiro, "autoridade", normalmente entendido como o direito legalmente estabelecido de se fazer obedecer, encontra-se, à partida, limitado pela tradução redutora do termo do latim *auctoritas*. Instituído pelo direito romano, *auctoritas* define a legitimação socialmente reconhecida que procede de um *saber* e é outorgada à personalidade ou instituição que tem capacidade moral para emitir uma opinião qualificada sobre uma decisão.

O segundo, "tradicional", deriva de tradição, também proveniente do latim, do verbo *tradere*, com o significado restrito de *trazer até, entregar*. Num sentido mais amplo, "tradição" significa o culto dos valores, símbolos e ideias que os antepassados legaram, entregaram. A tradição permite evocar papéis sociais do mundo de ontem para legitimar uma ordem social do presente, porque um sistema de gestão, que mantém uma continuidade com um passado a que se dá valor, transmite a segurança desejada frente aos modelos actuais e desconhecidos.

No entanto, a tradição não é a repetição das mesmas sequências em períodos diferentes, não é o *ter sido*, mas antes o *ser* permanente de um povo. A tradição “faz-se, desfaz-se, refaz-se” sendo, por isso “sinónimo de actividade e não de passividade” (Aguessy, 1977, p. 112).

Nas comunidades africanas, poder e autoridade estão inseridos na tradição e são por ela explicados e o seu exercício abrange um conjunto organizado e estruturado de normas e valores sociopolíticos e magico-religiosos.

O poder tradicional é o meio de fusão do poder divino com o poder terrestre, do oculto e do invisível com o visível e da subordinação do terrestre e do visível ao divino e ao oculto.

Considerado pela comunidade como sendo atribuído por forças do além, como os antepassados, os espíritos e a natureza, este poder distingue o seu detentor dos outros membros do grupo e assegura a sua superioridade em relação aos outros (Mappa, 1998).

Por sua vez, a autoridade é legitimada através do estabelecimento de laços de continuidade com este conjunto de valores, símbolos, ideias e constrangimentos herdados do passado. Ou seja, é através do reconhecimento da posse de um *saber* legado pelos antepassados que a autoridade obtém o consentimento de quem obedece, consolida a sua existência e determina o tipo de dominação.

Desta forma, a autoridade tradicional alicerça-se na convicção da bondade do *saber* herdado dos antepassados e na legitimidade dos escolhidos pela tradição para exercer a autoridade. O consentimento de quem é governado legitima esta forma de autoridade. Assim, com o poder contido dentro de parâmetros sociais determinados, é estabelecida uma relação comando-obediência entre governantes e governados, na qual o poder decisório dos primeiros é aceite como legítimo pelos segundos (Florêncio, 2005). Esta forma de dominação legítima é uma forma de poder político.

No quadro do sistema religioso-político, iniciação e processo iniciático são conceitos-chave para a compreensão das razões da "escolha-preparação-legitimação" dos detentores de autoridade (Adler, 1980; 2000).

De facto, a iniciação é uma das formas de acesso ao *saber* legado pelos antepassados. Definida como introdução ao conhecimento de coisas secretas, acesso a um conhecimento superior ou oculto, a iniciação é percebida como uma forma de aprendizagem especial e limitada, processo pelo qual um indivíduo normal se transforma num indivíduo especial ou dotado, modo de passagem de profano a profissional, de leigo a venerável.

Se diversas são as características exigidas aos indivíduos para o acesso a esse conhecimento – pertença a linhagens, direito ou obrigação hereditária, detentores de dotes ou capitais específicos, escolhas próprias, etc. –, também diferentes são os fundamentos das iniciações – rito de passagem de jovem a adulto, controlo de técnicas de magias, domínio sobre a chuva, comunicação com os antepassados, etc. Contudo, todas as iniciações partilham uma mesma característica: concessão de autoridade. Ou seja, o processo iniciático é um método de escolha, preparação e legitimação de detentores de autoridade.

Na sociedade Felupe, uma sociedade sem autoridade centralizada nem estruturas hierárquicas, é um complexo processo iniciático que outorga o *saber superior* legado pelos antepassados, ou seja, escolhe, prepara e legitima os detentores de autoridade. Desta forma, a

cadeia iniciática é uma "outra linguagem de poder" que, exprimindo os medos e os sonhos dos Felupe, tem promovido a coesão e identidade social desta sociedade.

A problemática das razões da "escolha-preparação-legitimação" dos detentores de autoridade, no quadro do sistema religioso-político da sociedade Joola, foi iniciada com os trabalhos de Thomas (1959; 1966; 1972) e ganhou, nos últimos anos, novos contornos com os trabalhos de Tomàs (2005a; 2009a; 2009b), Diedhiou (2002) e Journet-Diallo (2007). Para estes autores, nos Joola, a cadeia iniciática constitui o ponto focal do triângulo que relaciona as diferentes dimensões da autoridade.

O aprofundamento desta problemática no "chão Felupe" – essencialmente centrada nos "procedimentos", "suportes", condicionantes e objectivos da cadeia iniciática – constitui um dos atributos do debate deste projecto sobre "outras linguagens de poder".

De facto, ao contrário das posições centradas, secundarizando o papel da religião, na análise das relações dos diferentes tipos de autoridade e do papel que têm na legitimação dos diferentes poderes (vide, por exemplo, Florêncio, 2005; Mappa, 1998; Nieuwaal, 1996; Ray & Reddy, 2003 ou Trotha, 1994), este trabalho considera determinante, nos Felupe, o papel legitimante da religião.

Efectivamente, o estudo das estruturas políticas tradicionais africanas readquiriu, nas últimas décadas, especial importância com a constatação da incapacidade dos Estados africanos se adaptarem aos mecanismos que, em simultâneo, ultrapassassem a dívida ao Estado colonial e à Nação.

As patentes "crises" do Estado pós-colonial, a incapacidade que tem demonstrado nos processos de transição para a democracia e a "desagregação" de muitas sociedades africanas geraram um consenso geral de que o Estado pós-colonial não conseguiu atender às necessidades e aspirações dos africanos.

Herbert W. Vilakazi, comissário da Comissão Eleitoral Independente na KZN, nas eleições de Indaba, Durban, África do Sul, refere que: "the prevailing African state, in all African countries, is an implant from the European countries whose colony each African country was. The present postcolonial State in Africa did not grow organically out of the body of Africa: it is an implant on the African body, hence the grotesque features of some, or many of the elements of the contemporary African State, and of contemporary political parties in Africa, which are also implants on the African body; the African body is rejecting many of these elements of the Western State" (citado por Muiu & Martin, 2009, p. 49).

À pergunta quem matou a democracia em África, Ali Mazrui aponta responsabilidades à "cultural half caste who came in from Western schools and did not adequately respect African

ancestors. Institutions were inaugurated without reference to cultural compatibilities, and new processes were introduced without respect for continuities. Ancestral standards of property and legitimacy were ignored” (2002, p. 19).

Mueni wa Muiu e Guy Martin defendem que a teoria da modernização trata as sociedades Africanas “as though they had no history” e considera que “African indigenous culture, traditions and institutions were an obstacle to economic development. Modernization theory has led to Western countries, transnational corporations, and non-governmental organizations’ total control over African countries, leaders, resources and economies” (2009, p. 12).

A incorporação de conceitos exógenos, como o de Estado-Nação, em espaços estatais formados por sociedades heterogéneas, frequentemente divididas e com diferentes experiências de coabitação com formas estatais centralizadas, alheias e perturbadoras, tem sido apontada como uma das causas e renovaram o interesse no papel que outros tipos de construções de poder e identitárias assumem a um nível comunitário, estadual ou transfronteiriço.

No entanto, não há dúvida de que o Estado é essencial ao desenvolvimento e à democracia em África. Mas apenas um Estado democraticamente reconstituído, ancorado em uma fundação pró-pessoas, pode promover os objectivos do desenvolvimento e da democracia.

Para Mbembe (2001), o projecto de democratização de África não depende da aplicação de um modelo ocidental de poder às realidades africanas, mas de se cultivarem o que ele designa como "outras linguagens de poder". De acordo com este autor, essas linguagens devem fornecer outra ética do poder e outra cultura política. Mas para estarem enraizadas no real e no concreto, devem nascer da vida quotidiana das pessoas comuns, assumir as angústias dessa vida quotidiana, os seus pesadelos principais, as imagens nas quais as pessoas comuns as exprimem ou sonham.

A necessidade de as sociedades africanas desenvolverem uma nova linguagem política para assegurarem a participação popular nos processos de governação e desenvolvimento económico é também sustentada por Stephen Ellis e Gerrie ter Haar (1998, p. 201). Para estes autores, esta linguagem política deve incorporar "linguagens de poder" mutuamente inteligíveis para decisores políticos e cidadãos, associar o papel das autoridades públicas como defensores da ordem cósmica e mostrar-se compreensível internacionalmente. Defendem ainda que é um desafio para os académicos compreender esta linguagem como um debate sobre a própria função do poder em África e não um sintoma de uma nova forma de exotismo.

Achille Mbembe considera que, do ponto de vista da produção de conhecimentos, hoje “sabemos muito vantajosamente o que as sociedades africanas não são (ou deveriam ser), e cada vez menos o que elas são efectivamente” (2015, p. 376). Para este autor, a historiografia recente,

a antropologia e a crítica feminista, “sob o pretexto de demarcar com explicações unívocas da dominação, terminam por reduzir os fenómenos complexos que são o Estado e o poder a "discursos" e a "representações", esquecendo dessa maneira que os discursos e as representações têm uma materialidade” (2015, p. 374). Ou seja, “as interpretações são, quase sempre, grosseiras e o que se apresenta como argumentação, reducionista” (Mbembe, 2015, p. 376). Desta forma, Mbembe considera que “o que vale para os agentes africanos enquanto *razões do agir*, o que a sua pretensão em *agir segundo uma razão* implica como pretensão geral a *ter razão*, o que torna a sua acção inteligível a seus próprios olhos” são questões que não contam aos olhos dos analistas (2015, p. 376).

O historiador John Lonsdale (1989), para quem as limitações colocadas às reformulações da história africana são causadoras de parte das restrições impostas aos seus esforços para formular alternativas de futuro, advoga a urgência do conhecimento da "arquitectura de interiores" dos grupos étnicos e da construção de códigos morais e sociais em épocas de mudanças rápidas, como forma de construção de uma "linguagem política plural". Para este autor, a partilha de um mesmo conjunto de símbolos, mitos, alegorias e metáforas são fundamentais para a constituição da linguagem política necessária para a formulação de alternativas de futuro.

De facto, a capacidade de adaptação dos sistemas de poder tradicionais às exigências, que sucessivas alterações conjunturais foram impondo, atestam a necessidade de compreensão de "linguagens de poder", que emergem da vida quotidiana das populações e das reinvenções, que acabam por marcar as construções identitárias (Dozon, 2008; Zeleza, 2006).

A sociedade Felupe é gerida por um sistema religioso-político-cultural assente num conjunto de linhas iniciáticas, que escolhe, prepara e legitima os hierarcas Felupe. Esta cadeia iniciática de "formação" e legitimação da autoridade é uma destas "outras linguagens de poder" (Journet-Diallo, 2007; Tomàs, 2005a) que, associada à natureza fluida da produção identitária – “... a fluidez da identidade e a necessidade de construir novas identidades individuais e colectivas para fins políticos são experiências concretas e imediatas” (Vaughan, 1991, p. 204) –, procura responder aos desafios de manutenção da ordem e coesão social (Akindès, 2003).

Os Felupe (ou Joola-ajamaat) são um subgrupo Joola estabelecido no noroeste da Guiné-Bissau e sudoeste de Casamansa, no Senegal. Este grupo Joola foi o que mais contacto estabeleceu com os portugueses e, por isso, adoptou o nome Felupe, atribuído aos grupos Joola estabelecidos entre a margem sul do rio Casamansa, no Senegal, e o rio Cacheu, na Guiné-Bissau. Apesar de não ser um reino, esta sociedade é usualmente referida como Reino de Caroi.

A sociedade Felupe mantém na organização social muitos traços herdados do passado. Sociedade agrícola, centrada na orizicultura em bolanha², e socialmente organizada através de santuários (*ukin-aku*³), foi sempre, e continua a ser, independente e hostil a qualquer forma de autoridade externa.

A sociedade Felupe não tem autoridade centralizada, aparelho administrativo, instituições judiciais, divisões agudas de categoria, estatuto ou riqueza, nem, de acordo com Fortes e Evans-Pritchard, “formas explícitas de governo” (1981, p. 32), sendo, por isso, considerada acéfala. De facto, no sistema político Felupe a autoridade é parcelada, incorporando limites bem definidos e controlados, e as estruturas hierárquicas não são "permanentes", mas dão-se a ver, de acordo com situações precisas. Esta pluralidade de poderes remete para o oposto de acéfala, ou seja, policéfala ou pluricéfala, como sugere Jordi Tomàs (2009a, p. 133). Pelo que importa saber se a organização política desta sociedade, onde impera pluralismo e flexibilidade em vez de centralismo e hierarquia monolíticos, é deveras acéfala ou pluricéfala.

A organização social da sociedade Felupe está fortemente ligada à religião. Esta, denominada *Awassen-au*⁴, é um forte marcador identitário e constitui o principal sistema de organização da sociedade (Journet-Diallo, 2007; Thomas, 1959; Tomàs, 2005a). De facto, e como refere Jordi Tomàs, não se pode separar a religião da vida social “como um simples elemento de fé ou como determinadas práticas rituais distantes do dia a dia”. Deste modo, todos os que se debruçaram sobre os Joola tiveram de abordar a religião desta sociedade, mesmo que não fosse esse o tema central do seu estudo (2009a, p. 132).

A religião *Awassen-au*⁵ baseia-se na crença em um deus criador – *Emít-ai* –, que utiliza intermediários especializados – *ukin-aku* – para comunicar com os homens. Existe um grande número (centenas) de *ukin-aku*. Cada um tem a sua própria história, regras, códigos de conduta e é gerido por um *amangñen-au*, uma espécie de "sacerdote"⁶, e vários conselheiros que,

² As bolanhas são terrenos alagadiços de fertilidade variável, de tipo mangue. Na Guiné-Bissau e no Senegal as bolanhas de água salgada são utilizadas para o cultivo de arroz através de complexos sistemas de comportas para entrada e saída de água, tentando-se controlar a excessiva salinidade do solo através da água das chuvas.

³ *Bakìn-abu* no singular e *ukin-aku* no plural é um termo polissémico que designa ao mesmo tempo o ser espiritual, o seu local de culto e o altar onde, durante os sacrifícios, são feitas as libações de sangue ou vinho de palma (Journet-Diallo, 2007).

⁴ As palavras em Felupe seguem a ortografia do *Dicionário Felupe-Português*, do Padre Giuseppe Fumagalli (1994). Ver Glossário.

⁵ Sobre a cosmologia Joola consultar Thomas (1959) e Tomàs (2001).

⁶ Entenda-se “sacerdote” como indivíduo detentor de uma iniciação e entendido como ministro autorizado de uma deidade que, em nome do povo Felupe, oficia os ritos, agindo como mediador entre a deidade e os indivíduos.

"moldados" e legitimados por uma complexa cadeia iniciática, são responsáveis pelas decisões respeitantes aos assuntos que competem ao seu *bakìn-abu* (singular de *ukin-aku*) (Journet-Diallo, 2007; Tomàs, 2005a).

O controlo e gestão de um *bakìn-abu* exige um conhecimento superior ou oculto, obtido através de um complexo processo iniciático que escolhe, prepara e legitima os indivíduos para gerirem as necessidades sociais, como conflitos, delitos, nascimentos, doenças, morte, etc. (Davidson, 2007; Journet-Diallo, 2007; Tomàs, 2005a).

O controlo de *ukin-aku* importantes proporciona, frequentemente, ao seu titular, influência na sociedade, como é o caso do *Áy*, um "rei"⁷ de "tipo sagrado"⁸, ou "sacerdote" máximo, que, no entanto, não pode interferir sobre as decisões dos outros "sacerdotes".

O poder é assim regulado por uma cadeia iniciática complexa, em que cada linha iniciática treina/ensina maneiras de fazer particulares para, no jogo político, defender os seus próprios interesses. Esta cadeia iniciática determina o parcelamento da autoridade e o seu carácter descontínuo, ou seja, dependente da circunstância, da necessidade do momento, da situação ou da conjuntura.

Desta forma, a autoridade é legitimada por linhas iniciáticas, que regulam o poder, delimitam espaços e são geradoras de "linguagens de poder", fundamentadas numa matriz político-cultural, em que sagrado e político formam um todo coerente e indissolúvel.

Os santuários e as iniciações não são apenas os pontos focais para a continuidade cultural da sociedade, têm também um papel de mudança no seio da comunidade. Segundo Robert Baum, santuários e iniciações foram, durante séculos, a forma da sociedade incorporar novas ideias: "in many cases the adoption of new spirit shrines reflect important changes in a community's concepts of power, ritual activity, and the role of ritual specialists" (1999, p. 13). Jordi Tomàs (2008, p. 7) refere a existência, nos arredores de Dakar, de santuários ligados à migração.

Gerador principal do corpus de convenções sociais e códigos de "trocas ritualizadas", que constituem o laço social da sociedade Joola, e fortemente imbricado em todos os campos, este sistema religioso-político tem, através de uma complexa cadeia iniciática, conseguido regular

⁷ Denominação inicial e erradamente atribuída pelos exploradores europeus. Apesar de ser o "sacerdote" máximo, detentor dos santuários mais importantes e a sua figura ter um carácter sagrado e secreto, a sua autoridade é restrita.

⁸ Como "tipo sagrado" entenda-se a definição de "reino sagrado" de Adler (2000, p. 12), ajustada a esta sociedade em que o rei é escolhido e não é o único detentor de autoridade.

as tensões e manter a coesão social, adaptando as suas linguagens de poder aos condicionalismos inerentes às várias épocas históricas.

Objectivos

Num quadro societal marcado por profundas e rápidas mudanças, como o da sociedade Felupe, na Guiné-Bissau, pretende-se identificar a organização política desta sociedade e analisar as estratégias desenvolvidas para se adaptar aos fluxos e condicionalismos inerentes às dinâmicas da globalização, nomeadamente dos insumos trazidos de "fora", pelos jovens e não só.

Identificar a organização política da sociedade Felupe implica analisar a inscrição no campo político da complexidade das relações e dinâmicas estabelecidas entre os detentores de diferentes tipos de autoridade, entre as diferentes especializações e graus de iniciação, a organização territorial de cada linha iniciática e o que indicia, bem como o papel actual que os processos iniciáticos têm, simultaneamente, na escolha-preparação-legitimação das autoridades e na promoção da coesão e identidade social. Esta dialéctica entre processo iniciático e legitimação da autoridade evidencia a importância da análise das relações e dinâmicas existentes entre a cadeia iniciática e as formas de poder.

Os iniciados são socialmente reconhecidos como exclusivos detentores de certas competências específicas na gestão da sociedade. Existe uma diversidade de iniciações, com diferentes regras de acesso: restritas a homens ou mulheres, como são exemplo as iniciações dos responsáveis pelos ritos de passagem masculino e feminino; exclusivas de famílias/linhagens específicas, como as iniciações do *Áy* e do *Amangñen-au*; ou mais abertas, como a do *Hulang Amâk-âu*, conselheiro do *Áy* e "sacerdote" indispensável em todas as cerimónias por ele efectuadas. Contudo, o acesso a qualquer tipo de iniciação, mesmo as específicas de famílias/linhagens, não depende da vontade do indivíduo, mas do facto de serem "escolhidos" pelos seres espirituais e de não poderem recusar essa escolha. Para compreender este complexo processo iniciático torna-se necessário identificar o universo dos actores religiosos, políticos e político-religiosos, incluindo o seu recrutamento e formação, assim como a posição e função de cada iniciado na estrutura social.

A análise das relações e dinâmicas existentes entre a cadeia iniciática e o poder exige identificar o papel das diferentes manifestações da "religião Felupe" na construção das diferentes dimensões de autoridade, a organização territorial das linhas iniciáticas e averiguar o peso das diferentes iniciações no controlo do poder.

A compreensão da estrutura do complexo processo iniciático e das suas "linguagens de poder" permite verificar se a identidade e a coesão social conseguidas até aqui resultam da ligação política por ela estabelecida.

O poder tem, nesta sociedade, uma estrutura horizontal sustentada em hierarquias dependentes do grau de conhecimento da religião e da ordem de chegada das famílias, com consequente apropriação/apossamento da terra, que impede a diferenciação social inerente à hierarquia existente numa sociedade com autoridade centralizada.

A autoridade é, por isso, parcelada, baseia-se no grau e tipo de iniciação e não é contínua, mas conjuntural, contextual, situacional e relacional. Ou seja, nesta sociedade detém autoridade o indivíduo com o grau e tipo de iniciação adequada para atender à necessidade do momento e apenas durante o tempo necessário para esse efeito.

Para o bom entendimento do jogo político torna-se indispensável averiguar o peso das diferentes iniciações no controlo do poder e compreender o(s) factor(es) conjuntural(ais) da autoridade. Perceber a estrutura e as posições de força de cada campo permite entender a natureza do campo político enquanto representação global dos vários campos presentes e confirmar a hipótese da configuração da cadeia iniciática como principal ordenador social.

Por sua vez, dadas as idiossincrasias desta sociedade – conjunto de povoações economicamente auto centradas e autónomas no domínio político e religioso, mas com intensas relações de interdependência e complementaridade desenvolvidas por actividades económicas e sociais (trocas comerciais muito fortes, casamentos recorrentes entre pessoas de um e outro lado da fronteira, circulação de pessoas e bens sem entraves, etc.) e, no plano político e simbólico, entre os diferentes "reinos" independentemente do lado da fronteira em que se situam – importa também verificar se a coesão social e identidade conseguidas até aqui resultam da ligação política estabelecida pela organização territorial das linhas iniciáticas que, pelo menos até há alguns anos, não tomava como "suas" as fronteiras traçadas pelos Estados.

No passado, a sociedade Felupe adaptou-se aos condicionalismos políticos externos, impostos pelos governos colonial e estatal, como são exemplo a apropriação e incorporação das figuras externas do régulo, vindo do tempo colonial, e de "o" comité, figura criada pelo regime de partido único (Bayan, 2010, pp. 59-68). Em tempo pós-colonial, esta sociedade também se tem adaptado à inexistência de políticas inclusivas e redistributivas inerentes à constante instabilidade do Estado guineense. Contudo, é importante analisar as consequências (e as respostas) da perda gradual de porosidade da fronteira que separa Senegal e Guiné-Bissau,

agravada pelas incursões do MFDC – *Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance*⁹ –, originando, entre outras, a substituição da exclusividade simbólica de Caroi, a povoação "real", por dois pólos (Caroi, na Guiné-Bissau, e Oussouye, no Senegal), que se vão autonomizando. A esta perda da coesão territorial e crescente cisão da sociedade Joola e segmentação da sociedade Felupe decorrentes, acresce um desestruturante "compasso de espera" das iniciações, provocado, desde 2002, pela inexistência do *Áy* de Caroi, o representante dos Felupe. A persistência da rebelião casamansense tem impossibilitado a indispensável realização, em Kahème, uma povoação situada no Senegal, perto de um quartel do MFDC, de parte das cerimónias para a entronização de um novo *Áy*. Este longo período impeditivo de reprodução do sistema religioso abre as portas a uma crise de autoridade indutora de conflitos sociais que poderão questionar as formas e processos de legitimação do poder.

Além disso, actualmente, novos factores, induzidos pela cada vez maior imposição de "conectação" ao "mundo globalizado", ameaçam alterar a "ordem" sobre a qual repousa a autoridade e, conseqüentemente, a gestão desta sociedade.

De facto, a melhoria das condições de vida (confirmada, entre outros aspectos, pelo acesso a energia eléctrica através da compra de painéis solares; a cuidados de saúde em Ziguinchor, Senegal, inexistentes na Guiné-Bissau; ao sistema educativo em parte auto organizado e em parte organizado pelo Estado, mas pago pelos utentes; a manutenção sazonal das estradas secundárias e da estrada principal, que liga Varela a São Domingos, para o melhor escoamento dos produtos agrícolas) é posta em causa pela mudança veloz de parâmetros, como, por exemplo, a alteração do preço dos alimentos nos mercados internacionais ou as conseqüências do colapso do Estado guineense. Estes factores, sendo endogenamente associados a uma plataforma "estranha", poderão "funcionar" como estímulos à perda de coesão social.

Daí que seja importante identificar eventuais alterações adoptadas nas "linguagens de poder", para superar as interferências das dinâmicas externas e a progressiva influência destas no processo e no grau de homogeneidade das redefinições identitárias. Importa ainda perceber se as "linguagens de poder" terão a capacidade suficiente de adaptação, para assegurar a manutenção da ordem e coesão social.

Desta forma, o objecto de estudo nesta tese consiste na análise das relações tecidas, no quadro da instituição aqui chamada provisoriamente politico-religioso-cultural, entre os vários

⁹ O MFDC é um movimento político, formado em 1947, que pretende a independência de Casamansa. Em 1990 iniciou um conflito armado com o governo do Senegal. Depois de vários acordos de paz, actualmente constitui um conflito de baixa intensidade.

hierarcas Felupe e as relações que estes, a partir desta instituição, estabelecem com os "outros" Felupe.

Há uma dialéctica entre processo iniciático e legitimação da autoridade, isto é, o campo religioso determina o campo político. Pelo que importa saber porque é que nos Felupe, pelo menos aparentemente, existe uma relação estreita, melhor, inseparável entre lugares de poder e lugares nas cadeias iniciáticas? Como é que essa relação assenta, tanto no plano ideológico como no plano prático do rebatimento efectivo do poder no espaço, na não separação do político e do religioso e, decorrentemente, na sobreposição de *siéges*, isto é, será que, à falta de melhor termo, o santuário (*bakìn-abu*) é em simultâneo *siége* do político e do religioso? Porque é que a relação inseparável entre lugares de poder e lugares na cadeia iniciática tem a ductilidade suficiente para fazer dois em um, isto é, manter o sistema e dar guarida aos anseios de mudança das camadas populacionais mais em contacto com o exterior (jovens e não só)?

A resposta a estas questões impõe a necessidade de descrição da organização da sociedade Felupe e da identificação e descrição do universo dos actores religiosos, políticos e político-religiosos, incluindo o seu recrutamento e formação, assim como a posição e função de cada um na estrutura social. As diferentes manifestações da "religião Felupe" têm um papel decisivo na construção das diferentes dimensões de autoridade, pelo que importa compreender o(s) factor(es) conjuntural(ais) da autoridade e averiguar o peso das diferentes iniciações, e do grau dentro de cada iniciação, no controlo do poder. A sociedade Felupe tem conseguido adaptar-se a alterações conjunturais, impondo-se a necessidade de identificação das estratégias adoptadas pelas suas "linguagens de poder" para assegurar a manutenção da ordem e coesão social.

Assim sendo, a análise desta problemática foi efectuada em torno de três eixos analíticos complementares: (i) descrição da organização da sociedade Felupe, (ii) identificação e descrição das linhas iniciáticas e (iii) análise da estrutura política e identificação das suas estratégias de adaptação.

Metodologia

Em África, a religião e a política apresentam-se interligadas mesmo quando constituem formas de poder distintas. A religião foi sempre o meio regulador da mudança e o poder continua a ser percebido como tendo a sua origem "última" no mundo espiritual.

Na sociedade Felupe, sagrado e político formam um todo coerente e indissolúvel. A religião constitui o principal sistema de organização da sociedade, presente em todos os seus níveis:

social, económico, jurídico e político. O poder é regulado e legitimado por uma complexa cadeia iniciática delineadora de espaços e geradora de linguagens de poder.

A compreensão desta simbiose entre campo religioso e campo político requer a combinação dos recursos conceptuais de várias disciplinas, como a Antropologia, a Sociologia e a História, pois, como referem Ellis e ter Haar (2005, p. 29), nenhuma das disciplinas académicas possui, por si só, as ferramentas adequadas para a análise relevante do modo em que interagem religião e política.

Desta forma, a perspectiva interdisciplinar inerente aos Estudos Africanos afigura-se como a opção correcta para o estudo a que esta tese se propõe: compreensão das linguagens de poder geradas pela cadeia iniciática Felupe e análise da sua capacidade de adaptação às mudanças suscitadas pelas dinâmicas globais para assegurar a manutenção da ordem e coesão social.

A perspectiva interdisciplinar – “interdisciplinarité: utilisation combinée de quelques disciplines, combinaison entraînant des transformations réciproques dans chacune d'elle” (Hamel, 1997, p. 190) – permite complementar os recursos conceptuais da Antropologia com os da Ciência Política, da Sociologia e, incontornavelmente, os da História, indispensáveis para a natureza dos problemas em análise neste estudo sobre as estruturas políticas da sociedade Felupe.

Para a formulação do quadro teórico e metodológico, inerentes à elaboração desta tese, foi dada especial atenção às problemáticas relacionadas com os conceitos base deste projecto: identidade, campo social/campo político, poder e autoridade tradicional, coesão social, território, iniciação e processo iniciático. Para isso, recorreu-se à revisão bibliográfica e à pesquisa documental.

O conhecimento teórico da sociedade Felupe foi adquirido através de recolha bibliográfica e documental centrada nos grupos Joola, estabelecidos na zona periférica da fronteira entre o Senegal e a Guiné-Bissau, particularmente no grupo objecto deste estudo, os Joola-ajamaat, e necessária à consolidação e aprofundamento dos conhecimentos já adquiridos.

Este conhecimento teórico, bem como o das estruturas políticas da sociedade Felupe, tinha sido iniciado, em 2008, com a investigação desenvolvida para a dissertação de Mestrado – Autoridades Tradicionais, insegurança alimentar e gestão de recursos: um estudo de caso no Reino Felupe de Suzana (Guiné-Bissau) – e continuado com o trabalho desenvolvido, de 2009 a 2013, enquanto membro da equipa de investigação do projecto "Sociedades africanas face a dinâmicas globais: turbulências entre intervenções externas, migrações e segurança alimentar" (PTDC/AFR/104597/2008).

Para o entendimento das questões formuladas foi realizada pesquisa de terreno, que abrangeu a quase totalidade do território Felupe. O trabalho de terreno foi efectuado em várias etapas. A primeira ocorreu em Abril e Maio de 2012 e destinou-se a consolidar contactos estabelecidos no terreno, durante os trabalhos de campo efectuados no decurso do mestrado e do projecto de investigação acima referidos, bem como estabelecer novos contactos de preparação ao trabalho de campo a realizar, como seleccionar as povoações mais indicadas para a recolha da informação necessária para a concretização dos objectivos a que se propõe esta tese, e recolha de dados para a elaboração do guião de entrevistas. A esta seguiram-se outras quatro estadas exclusivamente dedicadas ao trabalho de terreno para a tese: Janeiro a Março de 2013, Março a Junho de 2014, Maio e Junho de 2015 e Maio e Junho de 2017, num total de 41 semanas de permanência em território Felupe. Um período que permitiu a recolha de muita informação, mas também deixou muitas perguntas sem resposta.

A pesquisa de terreno foi centrada em Hassuka, a capital religiosa e política Felupe, constituída por cinco aglomerados populacionais: Basseor, Caroai, Sucudjaque e Tenhate, na Guiné-Bissau, e Kahème, no Senegal. Além de Hassuka, também foi realizada pesquisa de terreno em quase todas as povoações Felupe (Bolol, Budjim, Cassolol, Catão, Djufunco, Elalab, Iale e Suzana, todas na Guiné-Bissau, e Youtou, no Senegal) e em algumas povoações vizinhas e com fortes ligações aos Felupe, como Arame, Djobel e Kassu, na Guiné-Bissau, e Kabrousse, no Senegal.

Como o tema e o terreno deste estudo aconselham, foi escolhida uma metodologia fundamentalmente qualitativa, baseada na informação recolhida, com recurso a diferentes técnicas, como a observação directa, conversas informais e, com grande destaque, entrevistas semiestruturadas individuais e de grupo, para as quais foram elaborados guiões.

De acordo com Pocinho (2014, p. 100), a observação participante distingue-se da não participante. Na primeira o investigador estuda, de forma pormenorizada e por um longo período, os hábitos do objecto de estudo e participa na sua vida colectiva, procurando fazer o menor ruído e interferir o menos possível. Na observação não participante, o investigador observa do exterior e não participa nas actividades quotidianas das populações em estudo. Devido à concretização dos objectivos a que se propõe esta tese e à duração da pesquisa de terreno, optou-se pela observação directa não participante.

As entrevistas são um método de recolha de informação, com base em conversas orais individuais ou de grupos, integrando pessoas criteriosamente seleccionadas, e em que o grau de pertinência, validade e fiabilidade é analisado na perspectiva do objectivo da recolha de informação (Ketele & Roegiers, 1999, pp. 17-18). As entrevistas semiestruturadas permitem,

quer ao entrevistado, quer ao entrevistador, maior liberdade de expressão, mas obrigam a uma rigorosa selecção dos sujeitos a serem entrevistados, para que a qualidade das informações permitam construir a análise e chegar à compreensão mais ampla do problema delineado (Duarte, 2002, p. 143). Para as entrevistas elaboraram-se guiões, que foram sendo adaptados para confirmar informações recolhidas ou explorar questões entretanto surgidas.

Desta forma, foram efectuadas 78 entrevistas semiestruturadas, 64 individuais e 14 de grupo, a elementos das linhas iniciáticas Felupe, anciãos, representantes da autoridade legal, professores e agricultores¹⁰.

A maioria da população das povoações mais isoladas, como Hassuka, Bolol ou Djufunco, falam apenas joola-ajamaat. O desconhecimento desta língua obrigou a que a maioria das entrevistas fossem efectuadas com a ajuda de um intérprete.

Por um lado, o intérprete escolhido, que faz parte da família do "rei", possibilitou acesso a informantes e a recolha de dados importantes para esta investigação, sempre com precauções para possíveis mal-entendidos gerados pela necessária tradução. Um dos métodos utilizados para acautelar esta questão foi a gravação das entrevistas, que permitiu verificar a tradução sempre que se considerou necessário.

Por outro lado, numa sociedade com uma tão grande separação entre géneros, como é a Felupe, para aceder a mais e melhores informações sobre as iniciações femininas era necessário um intérprete feminino, uma mulher com filhos e com o ritual de passagem (*Bugñom-abu*) realizado, ou seja, uma mulher adulta. Contudo e como acima referido, em Hassuka as mulheres adultas, assim como a maioria dos homens adultos, não falam português nem crioulo. Na presença do intérprete masculino, as entrevistadas limitaram as suas informações ao que pode ser do conhecimento dos homens. Desta forma, a informação conseguida sobre as iniciações e os rituais femininos é mais limitada.

Além das entrevistas semiestruturadas foram também efectuadas conversas ocasionais e informais não estruturadas. Procedeu-se também à recolha de material audiovisual, fotografias e pequenos vídeos, considerado necessário a uma melhor compreensão dos dados recolhidos.

O trabalho de terreno realizado em povoações com ligações transfronteiriças mais acentuadas, como Budjim e Sucudjaque, na Guiné-Bissau, e Kabrousse e Youtou, no Senegal, permitiu analisar as consequências (e as respostas) da perda gradual de porosidade da fronteira que separa Senegal e Guiné-Bissau, imposta pelas incursões do MFDC, na estrutura religioso-política Felupe, nas relações entre a sociedade Felupe e outros grupos Joola,

¹⁰ Ver lista das entrevistas em Anexo A.

especialmente com o grupo Huluf, com quem tradicionalmente os Felupe têm fortes ligações religioso-políticas e sociais.

Para o estudo diacrónico, necessário para a boa compreensão das alterações/adaptações das estruturas políticas Felupe aos condicionalismos políticos externos, impostos pelos governos coloniais (Portugal e França) e estatais (Guiné-Bissau e Senegal) e consequente avaliação da capacidade de adaptação das linguagens de poder aos condicionalismos actuais, transportados pelas dinâmicas globais, foi efectuada pesquisa bibliográfica e documental nos relatórios e correspondência de funcionários da administração colonial portuguesa e francesa. Para a primeira, a pesquisa foi efectuada em Lisboa, na Sociedade de Geografia (SG), no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) e no Arquivo Histórico do Ministério dos Negócios Estrangeiros (AH-MNE), e na Guiné-Bissau, no Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP) em Bissau e no arquivo da Administração Regional de São Domingos. Para a segunda, a pesquisa foi efectuada no Archives Nationales de la Republique du Senegal (ANS), na Université Cheikh Anta Diop (UCAD) e no Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN), todos em Dakar, no Senegal.

À pesquisa documental foi adicionado o sistemático tratamento de informação não publicada, sobre os Joola e relevante para o trabalho desta tese, produzida nas últimas décadas e existente tanto em Bissau como em Dakar. A pesquisa nos arquivos em Bissau e Dakar decorreu em coordenação com as deslocações efectuadas à Guiné-Bissau e ao Senegal, para a realização do trabalho de terreno.

A análise do material recolhido foi efectuada com recurso a vários métodos, incluindo naturalmente a análise de conteúdo, sistematicamente acompanhada com a comparação e verificação dos dados recolhidos.

Organização do trabalho

A apresentação deste trabalho inicia-se com uma *Introdução*, que procura explicitar as razões da escolha do tema, a justificação da sua escolha, o problema em análise, a enunciação dos objectivos e a metodologia usada.

À *Introdução* seguem-se as Partes I, II, e III. A Parte I é composta por dois capítulos e dedica-se ao estado da arte e à descrição da sociedade Felupe.

O Capítulo 1 - *Estado da Arte* - corresponde ao debate sobre as configurações dos sistemas políticos africanos e as definições atribuídas à estrutura política da sociedade Joola, segundo as

concepções de alguns autores, mas tentando interpretá-los à luz da sociedade em estudo. Sendo definições apercebidas com alguma facilidade são, no entanto, mais complexas de formular por abrangerem campos diversos e que muitas vezes se confundem, como é o caso de Poder e Autoridade. Além disso, as definições abordadas são construções ocidentais, efectuadas através da história, valores e características das populações ocidentais, e a tentativa da sua adaptação às especificidades das sociedades africanas enferma do facto de os seus conceptualizadores (como é o meu caso) também serem ocidentais ou formados no ocidente.

O Capítulo 2 - *Sociedade Felupe da Guiné-Bissau*, debruça-se sobre o enquadramento geográfico e histórico-social da sociedade Felupe, no conjunto mais vasto da sociedade Joola, sendo caracterizados os seus modos de organização social, cultural, política e religiosa.

A Parte II é constituída por cinco capítulos e corresponde a um dos eixos analíticos deste trabalho: a identificação e descrição das linhas iniciáticas Felupe. Desta forma, o Capítulo 3 - *Cadeia Iniciática Felupe* dedica-se aos conceitos de iniciação e linha iniciática. O Capítulo 4 - *Linha Iniciática di Kay* descreve a linha iniciática da "realeza", a mais importante da cadeia iniciática Felupe. O Capítulo 5 - *Linha Iniciática Buramb-abu* identifica e caracteriza os representantes do *Áy*. No Capítulo 6 - *Linha Iniciática Amangñen-au* são descritos os ritos de passagem de jovens a adultos, responsabilidade desta linha iniciática. O Capítulo 7 - *Linha Iniciática Hulang-ahu* identifica os certificadores e conselheiros da cadeia iniciática Felupe.

A Parte III corresponde a outro eixo analítico deste trabalho – análise da estrutura política e identificação das suas estratégias de adaptação – e é constituída por dois capítulos. No primeiro, Capítulo 8 - *Estrutura Política*, é descrita a organização política da sociedade Felupe. No Capítulo 9 - *Estratégias de Adaptação* são identificadas as estratégias de adaptação, desenvolvidas pela organização política desta sociedade, para manter a identidade e coesão social e percepcionada a sua centralidade no passado e presente da sociedade Felupe.

PARTE I

CAPÍTULO 1

Estado da Arte

Elob ajakut laan ano.

(A palavra está incompleta se é a de uma só pessoa.)¹¹

1.1. Sistema político – Debate sobre a natureza do poder nas sociedades africanas não centralizadas

A primeira análise sobre o sistema político, entendido como o mecanismo através do qual são tomadas as decisões políticas, das sociedades africanas pré-coloniais surge em 1940, editada por Meyer Fortes e Edward Evans-Pritchard, com o título *African Political Systems*. Nesta primeira colectânea de estudos sobre a natureza do poder em África (que a bem dizer, é o "estudo" fundador da Antropologia em África) as organizações políticas das sociedades africanas pré-coloniais são diferenciadas pela existência ou não de governo.

De acordo com estes autores, as sociedades com governo são aquelas que “têm autoridade centralizada, aparelho administrativo e instituições judiciais – em suma, um governo – e nas quais as distinções de riqueza, privilégio e status correspondem à distribuição de poder e autoridade” (1981, pp. 31-32). Nestas sociedades, o sistema político é emoldurado por uma organização administrativa, que regula as relações políticas entre os segmentos territoriais. A unidade administrativa é também uma unidade territorial, encabeçada por um chefe investido de controlo legal e por vezes económico.

Por sua vez, as sociedades sem governo consistem “naquelas sociedades a que falta autoridade centralizada, aparelho administrativo e instituições judiciais constituídas – em suma, não têm governo – e nas quais não existem divisões agudas de categoria, status ou riqueza”. Nestas sociedades com “ausência de formas explícitas de governo” o sistema político é emoldurado por uma estrutura de linhagem, que estabelece unidades corporativas com funções políticas, “havendo uma coordenação precisa entre os dois, embora cada um permaneça distinto e autónomo na sua própria esfera” (Fortes & Evans-Pritchard, 1981, pp. 32-33).

¹¹ Provérbio Felupe que defende que a verdade não pode concentrar-se numa só cabeça. Dito de outra forma, são necessários vários discursos para delimitar um problema, para ver as diferentes perspectivas. Satisfazer-se com uma só visão das coisas, é arriscar o fracasso (Diatta N. , 1998, p. 57).

O papel que o sistema de linhagem, entendido como “sistema segmentário de grupos de descendência unilinear e permanente”, desempenha na estrutura política é outra das diferenças importantes entre os dois tipos de sistemas políticos, salientada por estes autores (1981, p. 33).

As sociedades com "ausência de formas explícitas de governo", apresentam dois tipos de sistema político: sociedades muito pequenas, em que a unidade política mais vasta se limita a um grupo de indivíduos unidos por laços de parentesco, unindo estrutura política e organização de parentesco, mas que não são abordadas em *African Political Systems*; e sociedades em que o sistema político é moldado por uma estrutura de linhagem, mas cada um permanece distinto e autónomo na sua própria esfera.

Estas sociedades não têm unidades territoriais definidas e as relações políticas entre os segmentos territoriais são reguladas pelo sistema de linhagem. A fronteira de cada unidade territorial é formada por uma teia de laços de linhagem e elos de cooperação directa, em que a categoria de membro é adquirida por meio de laços genealógicos, reais ou fictícios. As relações políticas entre os vários segmentos territoriais são reguladas pelo sistema de linhagem segmentária. A solidariedade dos segmentos e entre segmentos é alimentada e as tensões são reguladas através de cerimónias periódicas (Fortes & Evans-Pritchard, 1981, pp. 31-62).

De acordo com Meyer Fortes, nestas sociedades, o governo é distribuído lateralmente entre todas as unidades corporativas que compõem a sociedade, em vez de serem distribuídas verticalmente como nas sociedades piramidais. Todas as unidades corporativas são politicamente iguais, segmentos da mesma ordem estrutural (1945, p. 231).

As sociedades com organizações governamentais e políticas centralizadas foram consideradas Estados primitivos, que posteriormente viriam também a ser denominados Reinos e Chefaturas (Beattie, 1959; Deschamps, 1952; Labouret, 1950; Richards, 1960).

As sociedades sem um chefe que represente a sua unidade política e em que os poderes são distribuídos de acordo com a sua estrutura segmentária, foram denominadas sociedades segmentares, acéfalas (pela inexistência de um detentor de poder no centro) ou "anarquia ordenada" (devido ao formato persistente e coerente de inexistência de governo centralizado) (Evans-Pritchard, 1981; Middleton & Tait, 1970).

Esta classificação dicotómica dos sistemas políticos africanos foi contestada por diversos autores, que a consideraram redutora, deixando de fora uma grande variedade de organizações políticas africanas.

Aidan Southall (1956), por exemplo, defendeu que a proposta de Fortes e Evans-Pritchard não considerava o *segmentary kingdom*, caracterizado por um governo centralizado, mas com

fraco controlo das suas unidades constituintes, transmissão de autoridade no centro e monopólio do uso da força pelo centro, mas não pela periferia.

Também Paula Brown (1951) argumentou que esta classificação dicotómica não era adequada para a África Ocidental, pois não contemplava as sociedades em que a maioria das funções políticas era desempenhada por "associações", como seria o caso das sociedades Yako, Ibo e de alguns grupos Yoruba. De acordo com esta autora, estas sociedades constituem um tipo intermédio entre sociedades com e sem Estado.

Para Adam Kuper, Fortes e Evans-Pritchard enfatizaram particularmente o sistema de linhagem segmentar, pelo que "one effect of African Political Systems was to divert attention from the many stateless political systems in Africa which were not organised in terms of kinship or lineage" (1973, p. 109).

Por sua vez, M. G. Smith (1956) criticou a análise centrada nas unidades sociais que desempenham as funções políticas e não nas funções em si e contestou a limitação da importância política atribuída à linhagem segmentar das sociedades sem Estado, sublinhando que, em qualquer sistema político, as políticas são feitas através de um processo de concorrência entre segmentos da sociedade e as decisões implementadas através de uma hierarquia de papéis administrativos. Neste sentido, todos os sistemas políticos, centralizados ou não, tinham as suas dimensões segmentares e hierárquicas.

Para Middleton e David Tait o que diferencia os sistemas políticos africanos não é a relevância das linhagens, mas "the degree of specialization in roles that enter into political and administrative activities, the number of structural levels at which authority is exercised, and the principle of relationship between political functionary and subjects" (1970, p. 2). Nas sociedades sem governo, estes autores identificam três tipos de sistemas políticos não contemplados por Fortes e Evans-Pritchard: (i) sistemas políticos sustentados em linhagens segmentárias, (ii) em graus ou classes etárias e (iii) aqueles em que a autoridade política é exercida por associações. Nestes dois últimos o governo é exercido por um conselho (1970, p. 2).

No primeiro tipo de sistema político, sustentado em linhagens segmentárias, as unidades descendentes monopolizam a organização social, as principais posições sociais são atribuídas a estas unidades ou aos seus representantes e as relações sociais mais importantes são reguladas de acordo com critérios e obrigações de parentesco (Eisenstadt, 1954, p. 103). Este sistema foi considerado o mais comum, tendo como exemplos sociedades, como os Tallensi (Gana), os Tiv e os Igbo (Nigéria) ou os Dinka e os Nuer (no Sudão).

No segundo tipo, sistemas políticos sustentados em graus ou classes etárias, é necessário salientar que, neste contexto, "idade" não se refere à idade cronológica, mas à idade social, ou seja, a expressão "colegas de idade" refere-se a indivíduos que são iniciados em conjunto, independentemente da idade cronológica de cada um¹². Nestas sociedades, o sistema político “was organized in a series of sets conceived as unitary for the whole society. And since membership was universal, age-grades cut across the boundaries of kin groups. [...] The passage of an individual from one status or grade to another was effected by a status change of his set as a whole and was both compulsory and automatic” (Nwaubani, 2000, p. 278). Este tipo de sistema político encontra-se principalmente na África Oriental, como, por exemplo, os Kikuyu, no Quênia.

No terceiro tipo de sistema político, em que a autoridade política é exercida por associações, a associação é entendida como “an organized and corporate group, membership in which does not follow automatically from birth or adoption into a kin or territorial unit”. A associação pode ser um grupo de culto com sanções rituais ou uma organização secular com as suas próprias sanções e pode também combinar os dois, mas deve poder exercer sanções sobre pessoas e grupos que não sejam membros (Nwaubani, 2000, pp. 278-279).

1.2. Joola – Ponto de situação dos debates

A sociedade Joola faz parte do grupo das sociedades com "ausência de formas explícitas de governo", uma sociedade segmentar, sem um "chefe" detentor da autoridade política, nem aparentes divisões substanciais de estatuto ou riqueza, pois estas existem, embora não se dêem a ver.

A sociedade Joola está estabelecida na África Ocidental, na região mais oeste de Casamansa, Senegal, entre o rio Gâmbia e o rio Cacheu, uma área distribuída por três países: Gâmbia, Senegal e Guiné-Bissau. Esta sociedade é constituída por diversos subgrupos muito heterogéneos, estabelecidos nesta região há, pelo menos, mil anos. A sociedade Felupe, ou Joola-ajamaat, constitui um destes subgrupos da sociedade Joola.

Os Joola caracterizam-se pela sua concepção muito particular da autoridade, reconhecendo apenas o poder religioso de reis-sacerdotes, o poder colegial dos anciãos e o comando de certos guerreiros em tempos de conflito. Até ao fim do século XIX, a singularidade desta organização política escapou à compreensão ocidental. Fechados no seu etnocentrismo, navegadores e

¹² Sobre o conceito de idade social ver Sardan (1994).

cronistas descreveram esta sociedade como "selvagens mergulhados na anarquia" (Meguelle, 2008, pp. 129-130).

Os primeiros estudos aprofundados sobre os Joola, e os seus diversos subgrupos, surgem na década de 1960, efectuados por dois antropólogos, Louis-Vicent Thomas (1959) e Jean Girard (1969), e um geógrafo, Paul Pélissier (1966).

Thomas considera a sociedade tradicional Joola "dépourvue d'autorité centralisée, de mécanismes administratifs et d'institutions judiciaires constituées; on n'y rencontre pas de divisions tranchées selon le sang, le statut et la richesse. C'est une société sans État" (1994, p. 72).

Thomas considera ainda que a sociedade Joola tem um duplo carácter sociocultural: anarquia política e exigência de multiplicidade. A anarquia política deve-se à ausência de autoridade centralizada, quadro administrativo e instituições judiciais. A exigência de multiplicidade advém da organização de cada subgrupo Joola. Estes são formados por "une pluralité de zones d'influence politico-religieuses susceptibles de se recouper dans la double perspective horizontale (donc topologique) et verticale (donc hiérarchique)" (1972, p. 152).

Este autor divide a organização política Joola em dois grupos: sociedade política primária, a que corresponde a estrutura política geral, e sociedade política secundária, a que correspondem subgrupos, frequentemente independentes e por vezes hierarquizados (1959, p. 201).

Em relação à sociedade política primária, Thomas refere que tradicionalmente não existia uma separação clara dos poderes executivo, legislativo e judiciário. Estes estavam concentrados nas mãos do "rei" (*Áy*)¹³ que, assistido por um conselho secreto, detinha também autoridade religiosa soberana (1959, p. 203).

O *Áy* supervisionava uma área definida, mas mutável, onde existia um conjunto inorgânico de povoações e bairros, frequentemente em competição. As povoações apresentavam-se distribuídas de forma anárquica, embora a organização territorial de cada povoação

¹³ Thomas chama a atenção para o facto de os cronistas terem traduzido erradamente o termo Joola por reino e *Áy* por rei. Pois nunca existiu um reino Joola no sentido ocidental do termo, mas sim uma pluralidade de zonas de influência político-religiosa que se podem sobrepor no sentido horizontal (topológico) e vertical (hierárquico). Como exemplo, Thomas refere a existência de diversos *Áy*, na margem sul do rio Casamansa, uns com mais poder que outros, sendo o *Áy* de Caroi (Guiné-Bissau) quem detém o estatuto mais elevado. Contudo, só alguns *Áy* lhe rendem homenagem, enquanto outros o ignoram ou o consideram um concorrente perigoso (1972, p. 152).

reproduzisse a constituição familiar, com a sua distinção da *hank-ahu*¹⁴ (família alargada) e da casa (família conjugal). As povoações eram administradas por um chefe tradicional, assistido por um grande conselho constituído sobretudo por anciãos. Devido a disputas internas, em algumas povoações existiam ministros da religião, distintos do chefe dos assuntos temporais, mas dotados, no entanto, de verdadeiro poder político (Thomas, 1959, pp. 203-338).

A "monarquia" Joola tradicional apresentava-se assim como “une chefferie fortement hiérarchisée à propos de laquelle il est difficile de distinguer l’élément religieux de l’élément profane” (Thomas, 1959, p. 204).

Ainda segundo Thomas, com a ocupação colonial o regime administrativo Joola e a autoridade dos "reis" caiu em decadência, confinando-os ao papel de “grands féticheurs, c’est à-dire de prêtres”. Ou seja, a sua autoridade estava limitada à “organisation de la justice, l’administration de quelques sacrements fétichistes et la présidence purement honorifique de diverses fêtes collectives”. Apesar disso, em algumas regiões mais afastadas, especialmente na Guiné-Bissau, o *Áy* detinha ainda um poder quase absoluto, conservando parte das suas características ancestrais (1959, pp. 204-206).

A administração colonial francesa criou artificialmente “chefs de province” e “chefs de canton” e a organização política passou a ser constituída por três elementos: (i) uma “chefferie nobiliaire” rodeada de conselhos reais secretos, constituídos por grandes "sacerdotes" com funções apenas religiosas; (ii) “conseils d’anciens”, compostos por patriarcas habilitados a resolver algumas questões colectivas ou individuais; e (iii) “chefs de canton”, representantes da administração colonial, propostos por esta e eleitos pela população, com a função de apaziguarem conflitos locais e colectarem impostos¹⁵ (Thomas, 1959, p. 207).

Em relação às formas secundárias de exercício do poder, Thomas refere que oferecem mais estabilidade que as formas primárias e têm aspectos mais precisos e mais técnicos, como o princípio da divisão por sexo, por idade, por classe, por cargos ou por profissões. Em relação aos Joola, Thomas considera três grupos fundamentais: sociedades religiosas, sociedades laicas e sociedades mistas (1959, p. 209).

As sociedades religiosas são muitas e estão sob a dependência “d’un fétiche fondamental qui est à la fois le principe et l’âme même du groupement” (Thomas, 1959, p. 209). Estas

¹⁴ *Hank-ahu* designa uma unidade de residência, que agrupa vários agregados familiares, com ou sem relação de parentesco, e constitui também uma unidade económica, ritual e de representação política (Journet-Diallo, 2000; 2007; Thomas, 1959).

¹⁵ A administração colonial portuguesa procedeu de forma idêntica, criando artificialmente "régulos". Estes eram escolhidos da mesma forma que os “chefs de canton” e tinham funções idênticas.

sociedades organizam reuniões absolutamente secretas e interditas aos não iniciados e aos de sexo oposto. Como exemplo Thomas refere o caso dos Felupe da Guiné portuguesa referindo o *xinabu koeron* (*bakìn Kareñg-aku*) que, presidido pelo *amañenahu* (*Amangñen-au*), associa todos os homens circuncidados da povoação e é interdito às mulheres; ou o *xinabu kara ay* (*bakìn Karahay-aku*), presidido por uma *amañenahu* (*Amangñen-au*) investida pelo primeiro, que associa as mulheres casadas e mães e é interdito aos homens.

Para Thomas, estas associações são principalmente religiosas e visam a iniciação de novos membros, a manutenção e continuidade do dogma e da liturgia, o culto ao fétiche protector e a realização de cerimónias. Os seus chefes são os "sacerdotes" detentores do altar do fétiche. O seu poder é vitalício e são nomeados por hereditariedade, cooptação, designação divina ou provas. Thomas considera que, no passado, estas associações deviam ter alguma influência sobre o poder temporal, mas essa influência desapareceu e surge apenas quando da necessidade de resolução de certos conflitos municipais que tenham relação com o sagrado (1959, pp. 209-210).

As sociedades laicas podem ser abertas ou secretas. Destas a mais importante é a dos *Kusāga*. Estes são homens feiticeiros dotados de poderes excepcionais: são capazes de voar, transformar-se em animais, atacar a alma humana com a finalidade de a comer e são necrófagos.

As sociedades abertas podem ser sociedades políticas, de distracção e de trabalho. As primeiras correspondem às assembleias das povoações, ou *kalay*, constituídas por anciãos (*kuhān-aku*) e que se reúnem para resolver conflitos entre indivíduos, bairros e povoações.

As sociedades de distracção são agrupamentos de jovens solteiros que se reúnem para lutar, dançar ou cantar. As sociedades de luta são constituídas por jovens que organizam competições entre povoações vizinhas. As sociedades de dança e canto são normalmente constituídas por raparigas solteiras que, juntamente com rapazes, organizam festas de danças e cantos que se prolongam pela noite.

As sociedades de trabalho organizam-se por sexo, ao nível de bairro ou povoação, para realizarem os grandes trabalhos agrícolas como a lavoura ou a colheita do arroz (Thomas, 1959, pp. 218-227).

Nas sociedades mistas o religioso encontra-se imbricado no profano. Como exemplo, Thomas refere a sociedade *asāmpul*, formada pelo conjunto de homens da família da mãe. Estes grupos formam uma unidade real cujo papel profano consiste em assegurar a permanência dos laços entre as famílias, frequentemente dispersas pelo país Joola. O seu papel religioso consiste na realização de ritos de filiação, efectuados algum tempo depois do nascimento, e nos ritos funerários, com a realização de sacrifícios aos *fétiches* e o interrogatório ao morto. Outro

exemplo é o caso dos ferreiros. Estes lidam com o fogo e o ferro, tendo como trabalho principal a confecção do rebordo em ferro que circunda a pá do *kādyendō*, a ferramenta agrícola para lavrar os campos do arroz. O ferreiro é também “un grand prêtre” do fétiche *kahãñ*, responsável pela lepra, a doença mais temida pelos Joola. Não se sabe a origem da associação fogo-forja-lepra, mas a união forja-*kahãñ* é sempre benéfica e o ferreiro ocupa uma situação privilegiada. A especialização funcional do ferreiro é rigorosamente hereditária e só os indivíduos de nome Dyedyu (Djedjo, na Guiné-Bissau) podem possuir uma forja com o *boekin* (1959, pp. 228-230).

Quanto às povoações, Thomas admite que estão distribuídas de forma anárquica e que a distribuição territorial das povoações reproduz, de maneira rigorosa, a constituição familiar, com a sua distinção de *hukin*¹⁶. Contudo reconhece que a sociedade Joola tem uma estrutura política com uma pluralidade de hierarquias pertencentes aos vários papéis sociais e religiosos, que podem ser desempenhados por um «prêtre-chef» ou um «patriarche-prête» (1959, p. 338).

Paul Pélissier refere que a sociedade Joola tradicional “ne comporte aucune structure d’ordre politique, militaire ou social; de même qu’aucun pouvoir coutumier ne s’est jamais imposé à l’ensemble du peuple diola, de même les familles qui, juxtaposées, forment les agglomérations que nous appelons villages, n’ont jamais toléré qu’aucune d’entre elles s’assure de l’autorité. Pas plus qu’elle ne comporte de chefs, la société diola ne connaît d’ailleurs de catégories inférieures, castes ou esclaves” (1958, p. 20).

Para Pélissier, a sociedade Joola é constituída por homens socialmente livres e alheios a qualquer organização política costumeira. O traço fundamental e persistente que caracteriza esta sociedade é “l’extraordinaire contraste qui oppose la perfection des «techniques d’exploitation de la nature» à l’absence de «techniques d’organisation de l’espace»” (1966, p. 674). Para este autor, os Joola são essencialmente produtores de arroz, com uma adaptação particular e notável ao ambiente em que vivem e Pélissier considera que, para a sua análise, esta intimidade com o ambiente é mais importante do que a organização social muito elementar ou o passado histórico altamente incerto desta sociedade (1966, p. 655).

O mesmo autor nota que os Joola não são um povo homogéneo, que a sua individualidade étnica não se baseia em nenhuma unidade histórica e que nem sequer têm um denominador

¹⁶ Thomas define *hukin* como “l’ensemble des familles apparentées qui, parfois portant le même nom” (1959, p. 338). Alerta ainda para não confundir *hukin* (conjunto de famílias e local onde vivem) com *ukin* (plural de *boekin*, “l’intercesseur entre Dieu et le fidèle par l’intermédiaire du prêtre”) (1959, p. 239).

comum, pois a denominação Joola é recente¹⁷. Segundo este autor, antes da penetração europeia, cada conjunto de povoações tinha um nome próprio e terá sido por isso que os exploradores, do fim do século XIX e princípio do século XX, identificaram um grande número de grupos Joola. Além desta particularidade, a fixação dos Joola, caracterizada por um grande parcelamento geográfico e político, também poderá estar na origem das várias denominações dadas pelos exploradores europeus. Ou seja, para Pélissier, as diferentes tentativas de classificação servem apenas para reconhecer o grande parcelamento desta população, a variedade dos seus dialectos e a dificuldade de determinar a localização precisa de cada grupo. No entanto, apesar das particularidades das povoações, os Joola têm uma consciência profunda de constituírem um conjunto social e cultural distinto dos Mandinga, Balanta ou outros (1966, pp. 655-663).

A ideia de Thomas sobre a distribuição anárquica das povoações é também partilhada por Paul Pélissier. Sem estrutura interior, as povoações eram formadas por concessões familiares agrupadas em bairros, que nunca aceitaram que um dos habitantes detivesse a autoridade (Pélissier P. , 1958, pp. 4-20). Em algumas povoações existe um indivíduo, que é o mais alto na hierarquia dos “prêtres fétichistes” e é qualificado de "rei". Contudo, apesar de ter certos poderes temporais, nunca originou nenhuma verdadeira organização política, pelo que as povoações onde existe um "rei" são tão anárquicas como as outras (1958, pp. 20-23).

No entanto, a influência dos “prêtres fétichistes” e das prescrições religiosas vai muito além do domínio puramente espiritual como a maioria das obrigações ou proibições que dirigem ou controlam a vida social e a vida pessoal, assegurando a ordem e a moral, ou defendendo os interesses materiais do grupo. Desta forma, Pélissier entende que a religião Joola é ao mesmo tempo “un puissant ciment social et un précieux trait d’union entre l’homme et le milieu”, pelo que considera indispensável o estudo da religião Joola para compreender que esta sociedade “n’est pas anarchique” (1966, pp. 706-708).

Pélissier refere ainda que a confusão permanente entre sagrado e profano, social e religioso, explica a submissão dos indivíduos à disciplina da povoação, às cerimónias tradicionais e à persistente contradição entre a demanda por independência pessoal e a submissão ritualista que governa as manifestações da vida quotidiana. Além disso, também ajuda a explicar a

¹⁷ Até ao fim do século XIX, a população da Baixa Casamança foi denominada unanimemente Felupe; o termo Yola (transformado primeiro em Diola e depois em Joola) era aplicado apenas aos habitantes da margem norte do rio Casamansa. Hoje, o nome Joola abrange toda esta sociedade.

permanência das instituições Joola, por mais básicas que sejam, e talvez até a longevidade deste grupo étnico, aparentemente fragmentado e vulnerável (1966, pp. 706-707).

O etnólogo Jean Girard partilha da opinião de Thomas e Pélissier que a sociedade Joola é acéfala e que as relações humanas antes de se tornarem políticas eram de ordem sagrada. Para este autor, a primeira marca de apropriação territorial colectiva são os *ukin*, o termo genérico para santuários (1969, p. 359).

A povoação (*essuk-ei*) não tem um centro de gravidade, mas é uma simples justaposição de bairros, cada um deles funcionando como um todo autónomo, possuindo a sua própria terra, arrozais, mata e, especialmente, as suas florestas sagradas. Pertencer a um *keelum-aku* ou bairro confere direitos sobre todo o seu património (Girard, 1969, pp. 76-78).

Em todos estes locais (casa do chefe da família, *keelum-aku*, povoação, terra, arrozais, mata, florestas sagradas) existem diversos *ukin*, com funções sociais determinadas, estando ligados à implantação territorial, à agricultura e ao seu ritual de aproximação, justapondo os homens como garantes da ordem e as mulheres como instrumentos de fertilidade. A organização sócio-religiosa Joola assenta assim numa hierarquia, que muitas vezes toma a forma de uma filiação sobrenatural e é a partir da pluralidade, diversidade, interacção e emaranhado dos *ukin* que é construída uma estrutura de carácter estatal (Girard, 1969, pp. 20-33).

Nas décadas seguintes, surgiram novos trabalhos sobre os Joola, mas agora centrados num subgrupo e/ou num tema específico, de autores como Olga Linares, Peter Mark, Robert Baum ou Jordi Tomàs.

Olga Linares debruçou-se sobre as transformações sociopolíticas e agrícolas induzidas pela conversão ao Islão e pela adopção da cultura do amendoim entre os Joola do Senegal. Apesar de não se ter debruçado sobre a organização política desta sociedade, esta autora considera que os Joola são um exemplo clássico de um grupo acéfalo, sem estruturas socialmente estratificadas e politicamente centralizadas, tendo mesmo uma longa tradição de oposição a governos centralizados, independentemente do seu tipo (1992, p. 220).

Para esta autora, a religião *Awassen-au* é um sistema de organização social em que “the rights and opportunities to perform public rituals confer power on individuals”, pelo que “political and religious roles overlap” (1988, p. 480).

Robert Baum, que se tem dedicado à história religiosa e social dos Joola, especialmente do subgrupo Joola-esulalu, estabelecido na margem sul do rio Casamansa, refere que as instituições religiosas são a forma primordial de organização das relações sociais e da vida ritual da sociedade Joola (1999, p. 13).

Segundo este autor, foi durante o período do comércio de escravos (século XVII) que este sistema de governo, através de santuários (*ukin-aku*) e responsáveis masculinos e femininos que neles realizam rituais, substituiu formas de governo mais centralizadas (2009, p. 41).

Neste sistema, que na margem sul do rio Casamansa perdura até hoje, uma multiplicidade de santuários (*ukin-aku*) e de grupos de responsáveis asseguram que a maioria dos adultos (homens e mulheres) casados têm uma função religiosa e um papel no governo da comunidade (Baum R. M., 1999, p. 60). Desta forma, os “*ukin* became the primary institutions of community life, regulating such diverse activities as slave trading and community labor relations”. O controlo de *ukin-aku* importantes atribui ao indivíduo influência na sociedade, contudo, a acumulação de poder por parte de um indivíduo é impedida por um complexo sistema de *checks and balances*. Assim, e na ausência de instituições políticas formais, os *ukin-aku* e as iniciações “became a major source of cultural continuity” (Baum R. M., 1999, p. 174).

Philippe Meguelle também considera que a sociedade Joola tem uma concepção muito particular da autoridade, pois “ne reconnaissant que la puissance religieuse des rois-prêtres, le pouvoir collégial des anciens et le commandement de certains guerriers en période de conflit. Le "chef", en tant que détenteur de l'autorité politique et unique représentant de la communauté, n'existait pas au sein de la société diola "traditionnelle” (2008, pp. 129-130).

Jordi Tomàs tem centrado a sua investigação no "reino" Anaclufayi ou "reino" de Oussouye, dos Joola-huluf, instalado na margem sul do rio Casamansa (Senegal) e com fortes ligações sociais, religiosas e políticas com o "reino" de Caroi, dos Felupe da Guiné-Bissau. Para este autor, a caracterização generalizada da sociedade Joola como acéfala, sem governo centralizado e marcada por um forte individualismo, subestima a grande importância dos santuários tradicionais (*ukin-aku*) (2005b, p. 430).

A religião *Awassen-au* constitui o principal sistema de organização da sociedade Joola, sendo impossível separá-la da vida social como se tratasse de um simples elemento de fé ou de determinadas práticas rituais (Tomàs, 2009a, p. 132). Os santuários Joola, mais do que locais de culto, são um “*systeme de représentation du monde et un systeme de relation entre le sacré et le politiquee*”, ou seja, os *ukin-aku* são um lugar de decisão política e social, um centro de discussão do político e das leis Joola (Tomàs, 2005b, pp. 430-431), constituindo a estrutura religiosa e sociopolítica através da qual se organiza grande parte da "coisa pública" da sociedade Joola (Tomàs, 2009a, p. 133).

Existe uma pluralidade de *ukin-aku* que em nenhum caso se organiza de forma piramidal. Portanto, o poder nunca é centralizado e, em alguns casos, nenhuma pessoa, nem sequer o "rei", caso exista, pode falar em nome de toda a comunidade (Tomàs, 2014, p. 169). Pelo contrário,

esta pluralidade de santuários são causa e consequência da pluralidade de poderes, pelo que Tomàs não considera a sociedade Joola acéfala, mas sim pluricéfala (2009a, p. 133).

1.3. Felupe – Termos do debate

Em relação aos Joola da Guiné-Bissau, os Joola-ajamaat ou Felupe, a bibliografia é muito mais limitada e não existem trabalhos dedicados especificamente às estruturas de poder desta sociedade, apesar de todos abordarem a religião tradicional, mesmo não sendo o tema central.

A maioria dos trabalhos efectuados sobre esta sociedade incidem em Suzana, a principal povoação e "capital" económica Felupe, e foram desenvolvidos em duas épocas distintas: durante a época colonial, por funcionários da administração colonial, e após a independência da Guiné-Bissau, por investigadores que se debruçaram sobre questões específicas.

Os primeiros realizaram pequenos trabalhos sobre os santuários Felupe (Nogueira, 1947), apontamentos etnográficos sobre os habitantes de Suzana, com recolha de alguns contos (Taborda, 1947a; Marcador Posição 12), e trataram temas como a alimentação (Almeida, 1955) e o direito costumeiro (Silva, 1960).

Os segundos debruçaram-se sobre o direito do solo (Julliard, 1994), a história de Suzana, a "capital" económica Felupe (Journet-Diallo, 2000; Julliard, 2000b), religião tradicional, iniciações e rituais (Journet, 1993; 2007; 2008; Journet & Julliard, 1989), conflitos religiosos (Davidson, 2003; Julliard, 2000a; 2009), constituição de territórios (Journet-Diallo, 2000; 2010a), sistema agrícola e identidade (Davidson, 2007; 2009; 2010; 2012a), conflito de Casamansa e refugiados (Labonia M., 2005; 2012; 2014), saúde (Costa, 2010; 2012) e direito costumeiro (Djedjo, s/d).

Para André Julliard, a sociedade Felupe é uma sociedade acéfala, relativamente igualitária entre os sexos e com um sistema religioso hedonístico, isto é, um sistema religioso que define o bem como aquilo que proporciona prazer e que preconiza que a satisfação dos desejos é a finalidade da vida humana e o fundamento da vida moral. Esta relação constrói-se sobre três elementos: a memória comum de um deus único (*Emít-ai*), a história da povoação e o local onde a criação divina se manifesta ao homem (*bakìn-abu*) (1994, p. 129).

Quanto à organização social, Julliard refere que assenta em três estruturas fundamentais: (i) a divisão sexual das tarefas, que assegura a eficácia da força de trabalho constituída pela família; (ii) as classes de idade, que governam a educação e aprendizagem das crianças, a identidade social dos adultos e a entreajuda na povoação; e (iii) o culto do deus único e dos

seres espirituais intermediários, *ukin-aku*, que regulam o social através de um complexo conjunto de ritos, tanto individuais como colectivos (2000a, p. 14; MarcadorPosição2p. 94). O papel de intermediário dos *ukin-aku* é apenas uma das suas componentes, pois se na paisagem são santuários, na sociedade têm também uma função educacional e são reguladores sociais (1994, p. 137).

Monica Labonia, que tem centrado o seu trabalho nas dinâmicas de cooperação das instituições tradicionais de Youtou (Senegal) para a pacificação do conflito de Casamansa, refere que, de acordo com a tipologia de J. Lombard (1967), a sociedade Felupe é considerada "acéfala" na medida em que os poderes políticos são partilhados por colectividades como o conselho dos anciãos, as classes de idade e os indivíduos com prestígio. No entanto, no seu entender, este poder repartido deve ser entendido como poder multicentrado e, por isso, considera que a sociedade Felupe oscila entre um governo multicentrado (poder disperso) e um governo centralizado (poder concentrado). No primeiro caso, o poder é multicentrado porque as povoações gozam de larga autonomia. O representante do *Áy* em cada povoação (*Arambeu*) deve-lhe obediência, mas o seu poder é um contrabalanço do poder central, mostrando em certas alturas vontade de independência do poder central. No segundo caso, o poder é centralizado no *Áy*, pois quando se trata de questões relacionadas com a totalidade do "reino" Ajamaat, as decisões são tomadas em Caroai, pelo *Áy* e sua corte (2010, pp. 8-9).

Para esta autora, na sociedade Felupe todo o comportamento social está impregnado de religiosidade, pelo que é impossível conceber a organização social em compartimentos estanques (2005, p. 9). Por isso, Labonia alerta que as tentativas de distinguir o aspecto religioso do aspecto político não devem "deificar" o universo religioso. Isto porque a preponderância do aspecto religioso iria minimizar a dimensão do aspecto político, esquecendo que este contribui para a estruturação da sociedade Felupe e motivando a interpretação de ausência de poder centralizado. Labonia defende que o "reino" Joola está assente no poder político do *Áy*, o qual pode coincidir apenas com uma povoação (caso de Kalobone) ou, pelo contrário, estender-se até quinze povoações, com mais de 10.000 pessoas (caso de Oussouye) (2005, p. 10)

Odile Journet-Diallo e Joanna Davidson são os autores com mais trabalhos sobre a sociedade Felupe. Journet-Diallo dedica-se há longos anos ao estudo da sociedade Felupe, visando perceber o que permite uma sociedade, desprovida de instituições políticas e/ou religiosas centralizadas, implementar e manter a coesão social. Esta autora tem-se dedicado ao estudo dos rituais, especialmente os femininos, e às características das unidades territoriais criadas por algumas instituições que, na ausência de poder político centralizado, implementam

a coesão social. Joanna Davidson tem abordado a identidade e a mudança social baseada no arroz como "um fato social total", na acepção de Mauss do termo.

Para Joanna Davidson a descrição generalizada da sociedade Joola como acéfala e sem estruturas políticas centralizadas “does not accurately portray the many layers of political and religious authority and institutions extending from the neighbourhood to intervillage networks” (2006, pp. 62-63). Davidson considera que a estrutura política Joola “involves a combination of religious and administrative positions with varying degrees of authority” (2007, pp. 43-45).

Odile Journet-Diallo considera que as sociedades sem Estado, como a Joola, são frequentemente qualificadas como segmentárias mais por comodidade que por adequação à definição dada por Evans-Pritchard (1940). Esta autora também considera muito difícil classificar a sociedade Joola num dos três modelos de sociedade acéfalas – linhageira, aldeã, classes de idade – desenhados por John Middleton e David Tait (2007, pp. 9-10).

Para Journet-Diallo, a sociedade Felupe é desprovida de unidade política e territorial, sendo constituída por um conjunto de vários territórios, “autant de territoires que de villages.”

“Chaque territoire villageois est défini par des limites précises. Les prédicats sur lesquels se fonde le territoire villageois ne renvoient ni à un récit de fondation, ni à une architecture lignagère, mais à une série de dispositifs qui organisent l’espace autour d’éléments et de principes remarquablement fixes dans le temps, quel que soit l’état du bâti qui, lui, se transforme en permanence” (Journet-Diallo, 2010a, pp. 27-28).

Estes territórios são quadriculados por santuários (*ukin-aku*), que “circonscrivent finement l’espace social et symbolique”, ligados por “rituels qui circulent de village en village”. Contudo, “cette circulation, qui s’inscrit dans un calendrier commun, ne suppose aucunement que les villageois en question se rattacheraient à un même culte, voire à un même lieu de culte. Ce qui fait lien, c’est le mouvement d’échanges mis en branle par la circulation de rites collectifs identiques à l’intérieur d’une chaîne de villages” (Journet-Diallo, 2010a, p. 45).

Esta autora considera ainda que na sociedade Felupe não existem “institutions fédératives d’ordre politique, religieux, social ou administratif à l’échelle de la région”, mas existe uma “unité supravillageoise, celle de la royauté de Keruey [Caroai]” (2010a, p. 42).

No entanto, apesar de colocado no topo da hierarquia dos cultos, de responsável pela entronização dos seus homólogos em cada aldeia Felupe e presidindo a grandes eventos entre aldeias, as funções políticas do "rei" de Caroai eram estritamente limitadas ao seu poder de arbitragem para iniciar ou parar uma guerra. Hoje, actua apenas como um instrumento ritual para assegurar a chegada das chuvas e a alternância das estações do ano. Na aldeia que o fez "rei", tem pouco poder para além de iniciar e organizar a realização de ritos agrários e de

convocar os aldeões, através dos seus tocadores de tambores, quando um perigo ameaça a comunidade (Journet-Diallo, 2010a, p. 42).

CAPÍTULO 2

A sociedade Felupe da Guiné-Bissau

Bulonñ afaali bulonñgi.

(A vida do teu próximo é a tua própria vida.)¹⁸

Os Felupe da Guiné-Bissau constituem um subgrupo Joola, denominado Joola-ajamaat. Os Joola estão estabelecidos na Senegâmbia, na região mais oeste de Casamansa, Senegal, na área compreendida entre o rio Gâmbia, na Gâmbia, e o rio Cacheu, na Guiné-Bissau.

A Senegâmbia constitui a região geográfica situada entre o vale do rio Senegal, ao norte, o rio Kolonté, na fronteira entre a Guiné e a Serra Leoa, ao sul, os contrafortes orientais do maciço do Futa Djalon, a leste, e o oceano Atlântico, a oeste (fig.2.1).



Figura 2.1: Senegâmbia¹⁹.

¹⁸ Provérbio Felupe que refere que quem não quer que o *bakin-abu* lhe faça mal, deve respeitar a vida do seu semelhante (Diatta N. , 1998, p. 388).

¹⁹ Fonte: Guillaume de L'Isle, 1707. Disponível em: <https://www.loc.gov/resource/g8220.ct001447/>.

Até ao século XV, a Senegâmbia foi percorrida por diferentes populações do Sahel e do Sudão (Wolof, Pullo, Tukuleur, Mandinga, Serer, Soninkê, Sosso, Joola, Nalu, Baga, Beafada, Bainuk, Basari, etc.) que aí procuravam estabelecer-se (Barry, 1988, p. 25).

A partir do século XII, a Senegâmbia caiu progressivamente na dependência do Império do Mali e, apesar da grande diversidade de povos, conheceu uma certa unidade. A organização económica, política e social destes povos foi fortemente marcada pela influência do Império do Mali e do Islão. Esta influência foi determinante na passagem das sociedades com organização política linhageira à organização estatal, de vocação monárquica, e da inserção da Senegâmbia no circuito do comércio de longa distância, ao norte para o Saara, a leste pelo circuito do Níger e a sul pelo mangue até à floresta.

Além desta diversidade de populações existe também uma certa diversidade geográfica motivada pela diferença entre a Senegâmbia setentrional e a Senegâmbia meridional, separadas pelo rio Gâmbia, que constitui local de convergência das suas populações (Barry, 1988, p. 27).

A Senegâmbia meridional, que se estende do rio Gâmbia à floresta guineense, é constituída pelas "Rivières du Sud"²⁰ e o maciço montanhoso do Futa Djalon. Os portugueses denominaram esta região de "Rios de Guiné", "Rios de Guiné do Cabo Verde" ou mesmo "Rios do Cabo Verde". Denominações que, de forma geral, designavam toda a área marítima ou fluvial navegável, ou seja, o espaço frequentado por portugueses e seus descendentes luso-africanos (Horta, 2005).

Os Rios de Guiné são uma zona de mangue²¹, de difícil acesso, onde se refugiaram populações empurradas pela expansão Mandinga em direcção ao oceano Atlântico. Uma expansão que dominou a região da Baixa Casamansa até ao século XVIII (Baum R. M., 1999, p. 78).

Com uma organização política linhageira do tipo *lamanal*²², estes povos partilhavam características comuns: ligação estreita entre o sistema político e o sistema social, assentes sobre uma economia doméstica de auto-suficiência; grande fragmentação política, explicada em grande parte pela precariedade do território de refúgio; agricultores de arroz com uma admirável

²⁰ O termo "Rivières du Sud" foi criado pelos franceses, a partir da sua posição no Senegal, e corresponde à designação "Upper Guinea Coast" usada pelos ingleses, a partir da sua posição na Serra Leoa (Barry, 1988, p. 47).

²¹ Associação de plantas arborescentes e arbustivas, caracterizada por adaptações morfológicas e/ou fisiológicas, que lhes permite sobreviverem num meio instável influenciado periodicamente pelas águas salobras ou marinhas.

²² Organização política linhageira, em que o poder da terra e o poder político ou religioso estão associados sob a autoridade de um chefe de território, que assume, simultaneamente, as funções de chefe da comunidade ou *Laman* (Barry, 1988, p. 57).

adaptação ao meio natural, que contrasta vivamente com a ausência de um vasto conjunto político; ausência que também contrasta com a dinâmica incomparável das actividades económicas e comerciais, favorecidas pela existência dos rios; sociedades agrícolas, igualitárias, com a povoação como unidade base, mas onde a consciência colectiva é reforçada pela importância da religião; sistemas de iniciação que constituem um forte cimento social e um precioso traço de união entre o homem e a natureza.

Devido ao parcelamento geográfico e à pressão dos povos vizinhos, o estado era muitas vezes reduzido à escala de uma ou algumas povoações. De acordo com Barry, as populações, Joola, Bainuk, Balanta, Felupe, Beafada, Nalu, Landuma e Baga apresentavam uma organização estatal, mesmo que reduzida à sua expressão mais simples. Estas sociedades organizavam-se tendo por base as classes de idade, com escolas de iniciação, que reflectiam, antes de mais, o papel principal da religião, como elemento de coesão do grupo (1988, pp. 57-58).

Para Barry, o mangue e as dificuldades das comunicações nas alturas do Futa Djalon, explicam em grande parte a ausência de vastas entidades políticas e a compartimentação desta região da Senegâmbia até aos séculos XV e XVI (1988, pp. 45-48).

No séc. XV, com a chegada dos Portugueses, a Senegâmbia mudou profundamente. Abriu-se para a costa atlântica, tornou-se polo de penetração da dominação económica e política do Ocidente e adquiriu características de povoamento, economia, organização política e social que manteve até à conquista colonial no fim do século XIX (Barry, 1988, p. 25).

Na segunda metade do século XVI, Portugal perdeu o monopólio do comércio com a chegada à costa da Senegâmbia de Holandeses, Ingleses e Franceses. Da segunda metade do século XVII a parte do século XIX, o tráfico negreiro, efectuado por Inglaterra, França, Portugal e Holanda, determinou largamente a evolução dos Estados e das sociedades da Senegâmbia. As populações dos Rios de Guiné foram as primeiras vítimas do tráfico negreiro. Devido a isso, na região do mangue, onde a natureza é propícia ao refúgio, intensificou-se a tendência ao isolamento, especialmente dos Joola (Barry, 1988, pp. 80-101).

No fim do século XIX, a Senegâmbia meridional mantinha-se sob a obediência do Império do Mali e era partilhada por diversas entidades políticas de dimensões variáveis, constituindo o Gabu (Kaabu) a principal formação política de grande envergadura ao lado das sociedades linhageiras constituídas pelas populações Joola, Tenda, Bajaranke, Nalu, Baga, Jalonke e Cocoli ao sul da Gâmbia. No plano político, estas sociedades eram organizadas tendo por base a linhagem e o princípio da hereditariedade das funções detidas por cada família linhageira (Barry, 1988, pp. 34-68).

2.1. Os Joola – Um grupo étnico do Gâmbia ao Cacheu

Os Joola estão estabelecidos na margem sul do rio Gâmbia, nas duas margens do rio Casamansa, na margem norte do rio Cacheu e duas povoações na embocadura da margem sul deste rio (Bertrand Bocandé, 1849, p. 320), ocupando assim uma área actualmente distribuída por três países: Gâmbia, Senegal e Guiné-Bissau (fig.2.2). A sua origem é muito imprecisa apesar do seu extremo enraizamento confirmar a antiguidade da sua presença (Pélissier P. , 1966, p. 657).

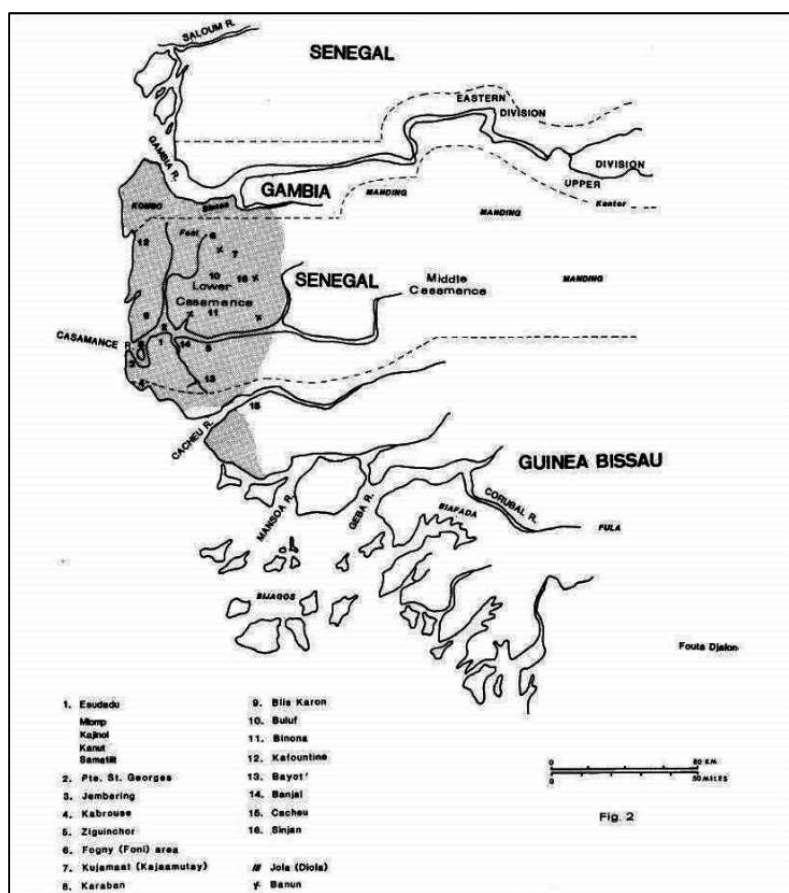


Figura 2.2: Espaço Joola²³.

Os Joola instalaram-se na Casamansa no final de um longo movimento migratório, de sul para norte e de leste para oeste, partilhado por Manjacos, Mancanhas e Balantas. Pensa-se que os Joola e estes povos fariam parte de um mesmo grupo étnico que, instalado na Casamansa, se terá separado e adquirido características próprias. De facto, estes povos e os Baynunk²⁴, o

²³ Fonte: Linares (1987, p. 123).

²⁴ Os Baynunk (também grafado como Bainuk, Baïnouk, Bainuque) são a etnia mais antiga nesta região. Perdeu-se a memória da sua origem, mas acredita-se que já estariam nesta zona muito antes de os Joola aqui chegarem e terão sido assimilados por estes e pelos Mandinga (Pelissier, 1966, p. 651).

primeiro povo a ocupar a Casamansa, têm tradições semelhantes e pertencem ao mesmo caldeirão cultural das bacias dos rios Gâmbia, Casamansa e Cacheu.

Registos históricos e arqueológicos sugerem que a região entre a margem sul do rio Casamansa e a margem norte do rio Cacheu constitui o berço dos Joola, que, nos séculos XV a XVII, ter-se-ão expandido para norte e ocupado a área actual (Journet-Diallo, 2010a, p. 13; Linares, 1981, p. 577).

Segundo Peter Mark (1985), esta expansão está ligada ao acesso a maiores quantidades de ferro, que permitiu o desenvolvimento de técnicas de cultivo mais eficientes, como o reforço, com uma lâmina de ferro, do *kadjand*, a ferramenta agrícola tradicional, e o fabrico de armas mais eficazes.

No final da primeira metade do século XV, navegadores e exploradores sob a ordem da coroa portuguesa iniciam a exploração da costa dos Rios de Guiné e, em 1446, Estêvão Afonso chega ao rio Gâmbia e Álvaro Fernandes à enseada de Varela, estabelecendo o primeiro contacto com os Joola, denominando-os Felupe.

Valentim Fernandes²⁵, em 1506, na sua “Description de la côte occidentale d’Afrique”, refere que o rei dos Joola chama-se Mansa Falup, “devido ao país que se chama *Falup* e *Mansa* que quer dizer rei”²⁶. Francisco de Lemos Coelho, nas suas duas descrições seiscentistas da Guiné (1669 e 1684), refere que desde o rio Gâmbia até ao rio Cacheu “toda a costa são falupos”. No fim do século XVII, Gomes Eanes de Zurara, na sua “Crónica dos feitos da Guiné”, também refere que desde a margem sul do rio Gâmbia até ao rio Cacheu é “o domínio dos Felupes, que com os Balantas e os Bagas são os povos de melhor e mais remota técnica orizícola, nas áreas conquistadas ao mangal” (Mota, 1972, p. 221).

Até ao início do século XIX, os Felupe não aceitaram fazer comércio com os ocidentais, usando apenas intermediários africanos e constituíram um obstáculo feroz a qualquer incursão estrangeira, tornando impossível a penetração pelo rio Casamansa, que, por isso, era efectuada mais a sul, através do rio Cacheu. Devido a isso, foram cuidadosamente evitados por viajantes e comerciantes (Journet-Diallo, 2010a, p. 20).

Até ao fim deste século, a população da Baixa Casamansa foi denominada unanimemente Felupe, um termo que designa os antepassados dos Joola (Mark & Horta, 2016, p. 311). A denominação Yola, um termo primeiro transformado em Diola e depois em Joola, era aplicado

²⁵ Citado por Pélissier, P. (1966, p. 664).

²⁶ Tomàs levanta a hipótese deste reino *Mansa Falup* ser o reino húluf *Bubajum áai*, de Oussouye, no Senegal (2005a, pp. 87-97), Journet-Diallo refere que este era um reino Cassanga, um subgrupo dos Baynunk (2010a, p. 16).

apenas aos habitantes da margem norte do rio Casamansa. Actualmente, o nome Joola abrange toda esta sociedade.

Bertrand Bocandé, oficial francês responsável, de 1849 a 1857, pelo posto de Carabane, em Casamansa, refere que o nome Felupe foi dado pelos portugueses, o nome Joola pelos marinheiros Wolof da Gâmbia e de Gorée e eles próprios intitulam-se Ajamaat (1849, p. 327), que significa "membro da espécie humana, pessoa". Para Teixeira da Mota o termo Joola "seria a designação colectiva aplicada pelos Mandingas às populações do litoral" (1954, p. 151).

As descrições dos Joola, feitas pelos exploradores europeus, são unânimes em os considerar um povo muito heterogéneo, tendo em comum o facto de serem beligerantes, anárquicos e igualitários (Linares, 1987, pp. 127-128).

Os Joola dedicam-se à cultura do arroz, com um sistema produtivo assente em pequenas unidades familiares, que desenvolvem uma economia de subsistência, e à criação de gado bovino, utilizado apenas para fins religiosos. A sua fixação é caracterizada por um grande parcelamento geográfico e político e agrega diversos subgrupos muito heterogéneos. Thomas (1959) e P. Péliissier (1966) desenharam uma tipologia, que se mantém até hoje e que distingue três grandes grupos Joola: (i) os instalados a norte do rio Casamansa, com uma organização social do trabalho assente no género e em classes de idade, adoptaram o islão e a cultura do amendoim; (ii) os estabelecidos à volta deste grupo, numa coroa noroeste-sudeste, designados Joola "mandiguizados", por reivindicarem uma aculturação mandinga, apesar de continuarem a considerar-se Joola; e (iii) os estabelecidos na margem sul do rio Casamansa, o grupo da mais antiga implantação desta sociedade, mantêm a religião tradicional (*Awassen-au*) e a organização tradicional, assente em classes de idade e género com estatutos igualitários.

Os Joola-ajamaat fazem parte deste último grupo instalado entre o rio Casamansa e o rio Cacheu. Este grupo é constituído por diversos subgrupos, como os Bandial, os Brin, os Felupe e os Her ou Er. Por sua vez, os Felupe são constituídos pelos Esulalu e os Huluf, no Senegal, e os Ajamaat e os Baiote, na Guiné-Bissau (Journet-Diallo, 2007, p. 19; Thomas, 1959, p. 12; Tomàs, 2001, p. 131).

Estes subgrupos encontram-se instalados numa área geográfica de difícil acesso e situada na periferia do mundo Mandinga, o que facilitou o seu isolamento e contribuiu para a sua oposição a uma autoridade externa e hierarquizada, pelo que mantêm ainda hoje a organização tradicional assim como muitas das tradições ancestrais.

2.2. Os Felupe – Um subgrupo Joola na Guiné-Bissau

A sociedade Joola-ajamaat foi quem mais contactos estabeleceu com os portugueses e, por isso, a denominação Felupe, dada por estes, fixou-se, foi assumida por ela e pelos guineenses e é assim que aqui serão referidos.

Segundo Journet-Diallo, o etnónimo Felupe, também grafado como "falupos", "feloupes", "flup" ou "felup", terá sido construído a partir do radical *luup* ou *luuf*, que significa "lama, pântano" (2010a, p. 6). Bühnen também refere que o termo Felupe provavelmente deverá a sua origem a "Diola fa-lup" (povo do pântano), formado pelo prefixo "fa/fu/hu- for the plural of persons", e a palavra "-luflup" (lama, lamaçal, pantanoso), descrição apropriada da zona de mangues em que habita esta população (1992, p. 73).

A sociedade Felupe está estabelecida maioritariamente na ponta noroeste da Guiné-Bissau, na Secção de Suzana, Sector de São Domingos, Região de Cacheu. Com uma área de cerca de 320 km², o *chão*²⁷ Felupe está limitado a oeste pelo oceano Atlântico, a sul pelo rio Cacheu, a leste pelos rios Defename e Diullo²⁸ e a norte, por uma estreita faixa, situada a norte e muito próxima à linha fronteira que separa a Guiné-Bissau do Senegal, estando situadas nesta faixa três povoações: Efoc, Kahème e Youtou (fig.2.3).

Com cerca de 25.000 indivíduos (Journet-Diallo, 2000, p. 82), a sociedade Felupe é constituída por catorze povoações, doze na Guiné-Bissau (Hassuka, Budjim, Bolol, Cassolol, Catão, Djufunco, Elalab, Edjatem, Edjim, Iale, Oссор e Suzana) e duas no Senegal (Efoc e Youtou).

²⁷ *Chão* designa o espaço onde, historicamente, uma etnia habita e, sobretudo no passado, exercia preferencialmente as suas actividades sociais, políticas, culturais e económicas. É um lugar de identificação e representa um dos fundamentos da identidade étnica. Para os Felupe este espaço foi-lhes atribuído por *Emít-ai*, o deus Felupe.

²⁸ Assim chamado pela população. Este curso de água não é um verdadeiro rio, mas um canal que liga o afluente Kajinol (também referido como Kamaboul Bolon) do rio Casamansa, no Senegal, ao rio Defename, na Guiné-Bissau. O Google Maps não apresenta o seu nome, mas poderá ser o Apertado, descrito por Bertrand Bocandé (1849, pp. 281-284) e também referenciado em mapas antigos, como, por exemplo, na "Carte de la Casamance et de la région Nord de la Guinée Portugaise", desenhada, em 1890, por Brosselard-Faidherbe e disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b7759080s/fl.item>>.



Figura 2.3: Território Felupe ou Joola-ajamaat

As povoações Felupe são autónomas no domínio político e religioso e economicamente auto-suficientes. Existem redes de parentesco e afinidades entre elas, mas não existe cooperação de conjunto na maioria das actividades. O conjunto das povoações é ligado pela estrutura ritual, com a circulação de ritos idênticos e a partilha de um mesmo calendário e, ocasionalmente, pela estrutura política.

A capital sagrada e política Felupe é Hassuka, um conjunto de cinco agrupamentos populacionais, fortemente dispersos num lado e doutro da fronteira, que separa os dois países, constituído por Caroai²⁹, Basseor, Tenhate e Sucudjaque, no lado guineense, e Kahème, em território senegalês (fig.2.4).

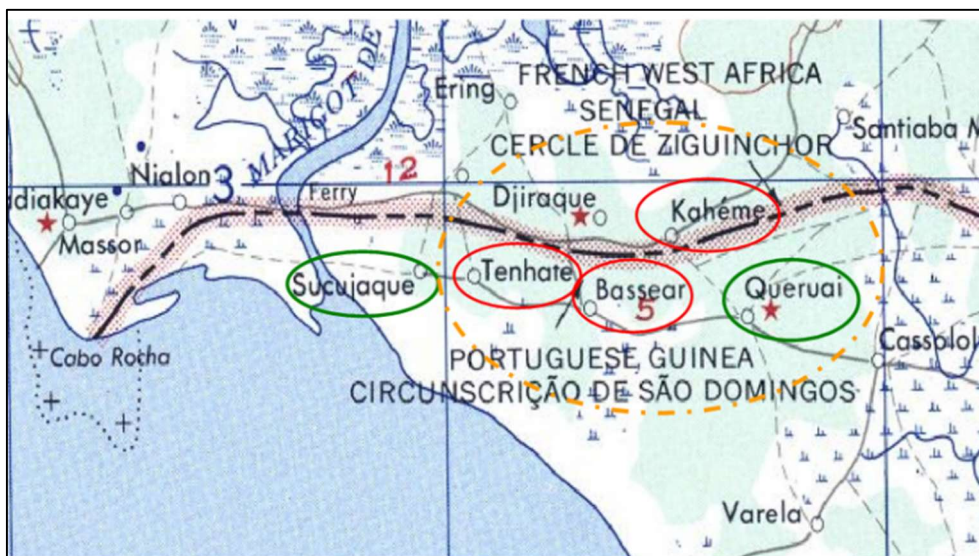


Figura 2.4: Hassuka³⁰

²⁹ Caroai surge grafada como Queruai na figura 2.4.

³⁰ Fonte: West Africa, Series G504, U.S. Army Map Service, 1955, disponível em: https://maps.lib.utexas.edu/maps/ams/west_africa/txu-oclc-6595921-nd28-13.jpg.

A distância de alguns quilómetros entre estes aglomerados conduziu as administrações, primeiro coloniais e depois estatais, a considerá-los povoações. No entanto, para os Felupe, Hassuka é uma povoação (*essuk-ei*) constituída por cinco bairros (*uhelum-ahu*), idêntica a outras povoações, até porque algumas também têm *uhelum-ahu* distantes uns dos outros, como é o caso de Cassolol e Catão³¹.

2.3. Os “mitos fundadores” dos Felupe

Apesar da antiguidade dos Felupe, a sua origem é muito imprecisa. Ocupando o chão da primeira implantação dos Joola, os Felupe consideram-se os descendentes directos dos que aqui chegaram em primeiro lugar, estando enraizados nesta região desde o século XI ou XII (Asante, 2008).

As histórias contadas pelos Felupe são difíceis de datar. Muitas vezes identificam uma história como tendo acontecido antes da chegada dos portugueses, sem mais indicações que permitam identificar se esse tempo corresponde ao século XVI, altura em que Portugal instalou uma feitoria em Cacheu (1588), ou ao século XIX, período em que aumentou a presença portuguesa no território Felupe.

Thomas refere que os Joola não têm uma noção da história, estritamente falando. Têm respeito pelo passado, mas as várias tradições que utilizam, sem questionar a sua origem, são mais folclóricas e religiosas do que históricas (1959, pp. 492-493).

Sobre as suas origens, os Felupe contam duas histórias diferentes, cada uma com algumas variações. Na primeira, consideram-se vindos do Egipto, junto com os seus irmãos Serer. Depois da morte do faraó (não sabem qual), desceram o rio Nilo e foram para o Darfour. Daí seguiram para o rio Níger e encontraram o império do Mali. Como sempre recusaram a submissão a poderes externos, seguiram para oeste e refugiaram-se no seu *chão* actual. A favor desta origem, Christian Sina Diatta refere que a língua Joola tem muitas semelhanças com “l’égyphtien ancien de l’époque pharaonique, le swahili, le wolof, le manding, et de manière encore plus remarquable avec le mankagn et le manjak” (1998, p. 17).

No segundo mito, os Felupe dizem-se descendentes de um casal que *Emít-ai* lançou em Sabotul (Sabatule)³², uma povoação que existiu perto de Suzana, e depois espalharam-se pelo

³¹ Ver mapas em Anexo B.

³² Em 1946, nas comemorações do V centenário da chegada dos portugueses à Guiné, foi edificado um marco, com a inscrição “Foi aqui que o primeiro casal felupe ergueu a sua casa”, no local onde supostamente foi construída a primeira habitação Felupe. No entanto, o padre Giuseppe Fumagalli

território actual. Sabotul foi destruída por Ambona, um herói mítico de Suzana. Os habitantes fugiram, mas uma mulher, a última sobrevivente de Sabotul, foi ao *bakìn-abu* onde estava guardada uma concha que *Emìt-ai* deu aos primeiros homens e levou-a consigo. Correu até chegar a Suzana e aí partiu a concha em duas. Mas as duas partes não eram iguais: uma era maior do que a outra. A mulher entregou a parte da concha mais pequena a um homem que acordou com o barulho do golpe na concha. Este homem foi feito *Áy* de Suzana. A parte maior da concha a mulher levou-a para Caroi e entregou-a a um homem, que foi feito *Áy* de Caroi. É por isso que o *Áy* de Caroi é o *Áy* de todos os Felupe.

Em Hassuka, a capital religiosa e política, não reconhecem Sabotul. Dizem que é coisa de Suzana e consideram-se vindos de leste. Assentaram primeiro em Kassu, local onde *Emìt-ai* lançou os primeiros *ukin-aku* (santuários), e depois, para protegem os *ukin-aku* da jihad mandinga, mudaram-se para Caroi, um dos aglomerados de Hassuka.

Na zona costeira, especialmente em Sucudjaque, Iale e Djufunco dizem-se descendentes de Budjoi, uma ilha situada ao largo de Iale, que terá sido destruída pela curiosidade de uma mulher. Segundo este mito, em Budjoi existia um homem, um mágico, que na sua casa tinha um poço de onde, todos os dias, retirava peixe para satisfazer as necessidades da população. Só ele sabia as palavras mágicas que abriam e fechavam o poço. Um dia, este homem teve de viajar e avisou a sua mulher para não mexer no poço. Esta, que tinha ouvido as palavras que abriam o poço, curiosa foi abrir o poço e os peixes e a água começaram a sair. Tentou fechar o poço, mas não sabia as palavras mágicas para o fechar e a água não parou de sair. Saiu tanta água que a ilha desapareceu. Os sobreviventes refugiaram-se primeiro em Iale e depois espalharam-se ao longo da costa, instalando-se, na Guiné-Bissau, de Sucudjaque a Djufunco e, no Senegal, de Kabrousse a Djembering. Existem algumas variantes desta história, mas é reconhecida por todos, sendo mesmo os descendentes apelidados de "gente de Budjoi".

2.4. As relações dos Felupe com o poder colonial

Os Felupe estabelecem o primeiro contacto com os portugueses com a chegada de Estevão Afonso à enseada de Varela, em 1446 (Mota, 1954; 1972).

(da congregação P.I.M.E., responsável pela missão católica de Suzana), numa entrevista dada à rádio de Suzana, referiu que o marco foi colocado em local incorrecto, porque os Felupe, apesar de conhecerem o local onde Sabotul outrora se situava e em reacção ao facto de terem sido obrigados a desmatar a floresta para aí acederem, informaram propositadamente que o local, procurado pelas autoridades portuguesas, era aquele onde foi erigido o referido marco.

Em 1506, Valentim Fernandes refere que os Felupe eram um povo guerreiro, temido pelos vizinhos, mas menos "civilizado" que os seus vizinhos Mandinga, pois vestiam peles de cabra ou folhas de palmeira, rejeitavam a circuncisão, passavam o tempo a pescar, cultivar, recolher vinho de palma e recusavam qualquer comércio com os portugueses, tendo mesmo durante vinte e cinco anos impedido a entrada destes na foz do rio Casamansa (Linares, 1987, p. 116).

Em 1588 é constituída, por Manuel Lopes Cardoso, a primeira feitoria³³ em Cacheu e, em 1594, André Álvares de Almada refere que os Felupe eram um povo caçado pelos Mandinga e hostis aos portugueses (Mota, 1954, p. 25; 1972, p. 131; Linares, 1987, pp. 115-116).

Meio século depois, o comércio efectuado nos rios Casamansa e Cacheu é franqueado a todos os portugueses e, em 1642, Cacheu é constituída Capitania sob as ordens de Gonçalo Gamboa Ayala, que funda Ziguinchor, em Casamansa. Na segunda metade deste século, Francisco de Lemos Coelho, nas suas duas descrições seiscentistas da Guiné, refere que alguns grupos Felupe continuam a recusar qualquer comércio, mas outros desenvolvem, directamente ou através de intermediários Baynunk, um comércio florescente de cera e mel com os portugueses. Coelho menciona também o cultivo do arroz junto ao rio Cacheu, nas povoações Bolol, Oссор e Djufunco (Linares, 1987, pp. 116-119).

Em 1836 a França instala-se em Carabane, na foz do rio Casamansa, na tentativa de controlar o que alguns anos mais tarde se veio a chamar Baixa Casamansa. No final da primeira metade do século XIX, a França controla a quase totalidade da Casamansa.

Em 1886 são delimitadas as fronteiras entre a Guiné Portuguesa e a África Ocidental Francesa, ficando a maior parte do *chão* Felupe sob o controlo de Portugal. Depois das fronteiras definidas iniciam-se as campanhas de pacificação com vista ao controlo efectivo das possessões. Fazendo jus à reputação de sociedade hostil aos estrangeiros, os Felupe recusam obedecer ao poder colonial, tanto francês como português, pagando o imposto por estes exigido apenas quando a isso são obrigados por grupos militares, que para tal fazem razias nas suas povoações.

No início do século XX, são desenvolvidas acções militares portuguesas contra os Felupe, sendo que o vencedor nem sempre é o poder colonial: 1901 em Djufunco; 1903 em Arame; 1905 em Basseor e Caroai; 1908 em Varela; 1911 em Suzana; 1912 em Suzana, Budjim e Edjatem; 1913 em Arame novamente; e 1918 de novo em Varela. Esta última expedição leva várias povoações – Sucudjaque, Tenhate, Basseor, Catão, Edjatem, Budjim, Suzana, Elalab,

³³ As feitorias eram entrepostos comerciais, geralmente fortificados e instalados em zonas costeiras, para centralizar o comércio, apoiar a navegação, cobrar impostos e garantir o domínio português.

Edjim e Bolor –, guiadas pelo Áy Fodé Kaba, a declarem a aceitação da "protecção" portuguesa (Pélissier R. , 1989, pp. 67-215).

No entanto, anos mais tarde (1931), o descontentamento Felupe, reforçado pelo aumento exagerado do imposto de palhota, multas e requisições de homens para trabalhos públicos (construção de estradas, pontes e alargamento da rede eléctrica), provocou novo êxodo para Casamansa, mas desta vez acompanhado por outras etnias: Papel, Manjaco e Mancanha. A tensão aumentou e, de 1933 a 1935, ocorreram novos confrontos entre Felupe e militares portugueses (Pélissier R. , 1989, pp. 233-248). Note-se que os confrontos entre os Felupe e os poderes coloniais, português e francês, foram sempre causa de tensões entre os últimos, pois, como seria de esperar, os Felupe, quando acossados de um lado da fronteira, mudavam-se para o outro, utilizando a fronteira colonial como forma de não submissão à autoridade que a impôs.

Os confrontos directos terminaram em 1935, mas os Felupe mantiveram sempre uma resistência passiva à administração colonial, mais difícil de vencer que a rebeldia (Nogueira, 1947, p. 716).

A instalação das estruturas coloniais na Guiné não interferiu grandemente nas organizações sociais locais. As estruturas sociais pré-coloniais foram deixadas quase intactas, sendo o colonialismo sentido praticamente apenas pela obrigação do pagamento de impostos (Ferreira, 1977, pp. 299-306). A ingerência diminuta do poder colonial aliada ao antagonismo dos Felupe favoreceu a continuação do seu isolamento e, como tal, a manutenção da sua estrutura societal.

Em 1942, a igreja católica chegou ao *chão* Felupe com a instalação de uma missão de franciscanos em Suzana. Em 1944, a missão foi fechada e, em 1952, foi reaberta pela congregação do Pontifício Instituto para as Missões Estrangeiras (P.I.M.E). Em 1968, esta missão construiu um complexo com três residências: padres, freiras e auxiliares leigos; duas escolas com seis salas de aula e um pequeno salão; um dispensário com quatro quartos; uma sala de cinema transformada em capela; água corrente e luz eléctrica, produzida por um gerador. Este complexo foi construído em terras atribuídas pela administração colonial portuguesa. No entanto, nesse local encontrava-se uma mata sagrada onde estava plantado um *bakin Karahayaku*. A destruição desta mata e a evangelização da população motivou conflitos e tensões entre católicos e não católicos. Para proteger os primeiros, a missão constrói em Suzana um bairro católico, denominado Santa Maria.

Ao longo dos anos, a este bairro seguiram-se outros em povoações à volta de Suzana, como Catão e Edjim. Foram também construídas igrejas nestas povoações e em Budjim, Cassolol e Elalab. No entanto, a presença da igreja católica e as tensões e conflitos entre católicos e não

católicos não se estenderam ao resto do território Felupe, estando totalmente ausentes em Hassuka.

Durante a luta pela libertação da Guiné (1963 a 1974), os Felupe dividiram-se. As povoações mais perto da fronteira apoiaram, primeiro, a Frente de Libertação e Independência Nacional da Guiné (FLING)³⁴ e, depois, o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC)³⁵. As outras povoações apoiaram o exército português, especialmente Suzana, onde estava instalado um quartel deste exército. Da mesma forma, muitos Felupe refugiaram-se em Casamansa, no Senegal e outros em São Domingos, na Guiné-Bissau.

A luta de libertação condicionou o acesso às bolanhas mais distantes das povoações e contribuiu para a diminuição da mão-de-obra necessária para a preparação das bolanhas e para a manutenção dos diques. Factores que contribuíram para a salinização de muitas bolanhas e redução da produção orizícola.

2.5. As relações dos Felupe com o Estado pós-colonial

Após a independência, o "ajuste de contas"³⁶ entre antigos combatentes do PAIGC e apoiantes de Portugal obrigou muitos Felupe a migrarem para o Senegal. Em 1980, a "reconciliação" trazida pelo golpe de Estado de Nino Vieira, libertou os Felupe presos e permitiu o regresso dos que se tinham refugiado no Senegal. No entanto, a maioria destes Felupe não retornou à sua povoação de origem, preferindo instalar-se em São Domingos e seus arredores.

A deterioração das bolanhas e a diminuição do espaço de cultivo daí resultante aliadas à atracção pelo mundo urbano e à procura de melhores condições de vida também levou muitos Felupe a migrarem para São Domingos, assim como para Bissau. Esta primeira geração de migrantes, na época da lavoura retorna à sua povoação de origem, continuando assim a contribuir, pelo menos em parte, para a manutenção do seu sistema orizícola³⁷ e social. A

³⁴ A FLING resultou da fusão de vários movimentos independentistas. Foi fundada em 1962, por François Mendy, e instalada no Senegal, actuou no norte da Guiné-Bissau. Foi dissolvida em 1969.

³⁵ O PAIGC foi fundado em 1956 por Amílcar Cabral. Iniciou a luta armada em 1961 e, em 1973, proclamou a independência da Guiné-Bissau.

³⁶ Após a independência o PAIGC prendeu e matou os militares que apoiaram o exército português. Os Felupe foram especialmente afectados.

³⁷ Actualmente, a produção de arroz já não é suficiente para satisfazer as necessidades dos Felupe. A diminuição de mão-de-obra, a deterioração de muitas bolanhas, as mudanças climáticas (o *chão* Felupe é especialmente afectado), as difíceis condições de comercialização e a inexistência de políticas e de programas governamentais agravaram gravemente a produção de arroz (Davidson, 2012b).

segunda geração, que se considera urbana, já só visita a povoação da família na altura de cerimónias importantes (Bayan, 2010, pp. 42-43).

Na administração territorial do novo Estado, o *chão* Felupe foi incorporado na Secção de Suzana. Esta encontra-se numa área isolada da Guiné-Bissau, com o acesso condicionado pelo estado das estradas que durante a estação das chuvas se encontram praticamente intransitáveis.

A contínua instabilidade política na Guiné-Bissau, o mau estado das estradas e a consequente falta de transportes dificultam o acesso dos Felupe a organismos estatais, pelo que os Felupe consideram que «a *sociedade tradicional Felupe tem uma organização mais abrangente que a organização estatal*», daí que «*faz o que tradicionalmente sempre fez e só recorre ao Estado para determinados assuntos*» (E.01³⁸).

A fronteira que atravessa o *chão* desta sociedade, com o ónus de diferentes línguas (português e francês) ou de diferentes administrações coloniais, primeiro, e de Estados, depois, não impediu as relações de interdependência e complementaridade, desenvolvidas por actividades económicas e sociais, como trocas comerciais muito fortes, casamentos recorrentes entre pessoas de um e outro lado da fronteira, circulação de pessoas e bens sem entraves, etc., e, no plano político e simbólico, entre os diferentes "reinos". Um jogo de alianças que permitiu o equilíbrio de todo o conjunto Felupe. Este equilíbrio e a partilha da mesma religião, e como tal de uma organização social muito idêntica, permitem ainda hoje a continuação de um sentimento de pertença e de identificação, a todo um conjunto que se espalha pelo norte da Guiné-Bissau e parte do Senegal, partilhando relações familiares, económicas e religiosas.

Os Felupe desenvolveram um sentido profundo de solidariedade e uma forte tendência para a formação de associações com cariz igualitário. Estas características, visíveis nas relações tecidas entre indivíduos da mesma família, da mesma povoação e da mesma classe de idade, permitem-lhes enfrentar os grandes trabalhos agrícolas, os acidentes climáticos, a doença, ou a infiltração das exigências do mundo externo (Pelissier, 1966).

Cada povoação compreende diversas destas associações voluntárias com o objectivo de entreatajuda. Além de se quotizarem para as obras necessárias para a comunidade também prestam serviço a troco de dinheiro, que reverte para um fundo de cada associação. Este fundo é utilizado para custear as necessidades da povoação como as festas, ordenados dos professores, construção de equipamentos e empréstimos. Cada associação é dirigida por um dos seus membros, escolhido por todos. Nas povoações maiores existem associações de cada tipo por

³⁸ Leia-se Entrevista 01. Ver lista de entrevistas em Anexo A.

bairro que, em ocasiões de grandes obras ou festejos, se agrupam numa associação única por bairro.

Os resultados obtidos com as associações não só desenvolveram um sentido profundo de solidariedade como a tendência para a formação de associações como solução de entreatajuda para as mais diversas situações. Desta forma, os jovens Felupe estudantes em Bissau criaram uma associação, denominada AOFISS – Associação Onenoral dos Filhos da Secção de Suzana –, com o objectivo de interligar as associações dos jovens de cada povoação, apoiar os estudantes deslocados nas cidades, combater o analfabetismo e incentivar as raparigas a estudar. A AOFISS reúne várias associações locais e tem representações em Bissau, São Domingos, Ziguinchor (Senegal) e na Gâmbia.

Recentemente, a AOFISS alterou a sua denominação para AOFASS – Associação Onenoral dos Filhos e Amigos da Secção de Suzana – e actualmente faz parte das organizações da sociedade civil, desenvolvendo muitas acções em defesa do *chão* Felupe.

2.6. Organização espacial da povoação Felupe

A organização Felupe tem como unidade de residência a *hank-ahu* (*kank-aku*, no plural). A *hank-ahu* corresponde a um segmento de linhagem que agrupa as famílias de um homem e de três ou quatro dos seus filhos, sendo assim constituída por um conjunto de casas de vários agregados familiares, com ou sem relação de parentesco, que se encontra sob a autoridade do patriarca (Journet-Diallo, 2000, pp. 84-87). A *hank-ahu* é dotada de uma forte individualidade e constitui uma unidade económica, uma unidade de propriedade, uma unidade social, uma unidade religiosa e uma unidade política básica (Thomas, 1959, p. 257).

Duas ou mais *kank-aku* constituem o *hon-ahu* (*kon-aku* no plural), habitado pelos membros da mesma linhagem. Os *kon-aku* estão marcados geograficamente pela existência de um largo, denominado *hukul-ahu* (*bantabá* em crioulo), onde se realizam as reuniões da população, os encontros, as festas, os jogos desportivos, etc. Os *kon-aku* podem estar organizados como unidade económica e unidade ritual, mas não constituem uma unidade política.

Dois ou mais *kon-aku* constituem o *keelum-aku* (*uhelum-ahu* no plural), habitado por três ou quatro linhagens, que cooperam na maioria das actividades (Journet-Diallo, 2000, pp. 84-87). O *keelum-aku* constitui uma unidade social, uma unidade ritual e uma unidade política autónoma, que estabelece as suas próprias relações com outros *uhelum-ahu* da mesma povoação ou de outras povoações.

Vulgarmente referido como "bairro" (do francês *quartier*), o *keelum-aku*, ao contrário deste, detém uma organização social, económica, religiosa e política própria. No passado era frequente existirem conflitos armados entre *uhelum-ahu* da mesma povoação (Baum R. M., 1999, p. 26). Actualmente, por vezes ainda surgem conflitos, muitas vezes com raízes em conflitos do passado. No entanto, hoje em dia a maioria dos conflitos não envolve armas.

Dois ou mais *uhelum-ahu* constituem uma povoação, denominada *essuk-ei* (*sissuk-assu*, no plural). A *essuk-ei* (fig.2.5) compreende uma comunidade, constituída por um conjunto de *uhelum-ahu*, vinculada pela residência comum e por uma rede de parentesco e laços de afinidades. As relações entre grupos sociais fundamentam-se no parentesco ou em alianças transitórias com fins económicos como as colheitas, a caça e a pesca. Para Palmeri, a realidade territorial das povoações Felupe tomou forma com a colonização (1995, p. 54).

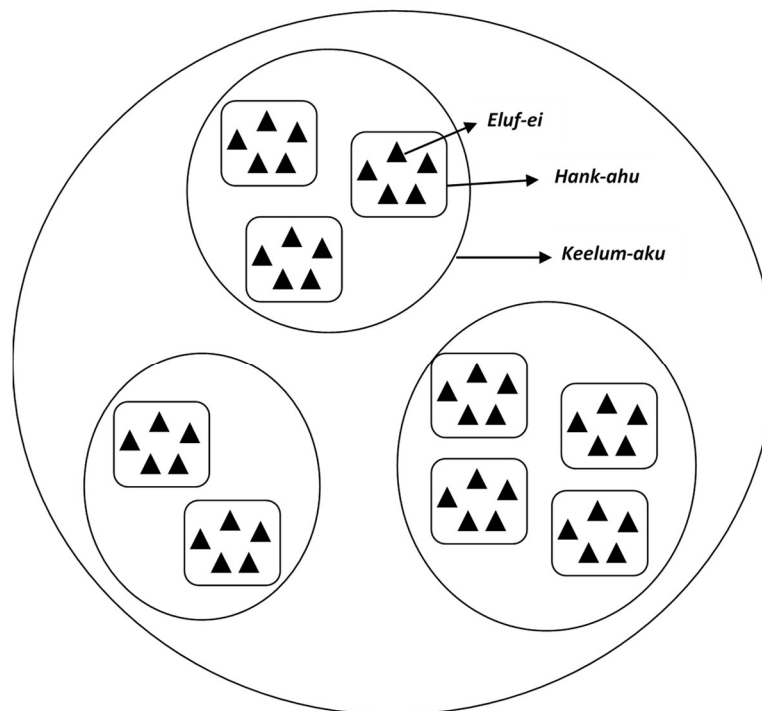


Figura 2.5: *Essuk-ei*

Composta por várias unidades rituais e várias unidades políticas que cooperam na maioria das actividades, a *essuk-ei* constitui a unidade social e ritual mais afirmada, que se mostra periodicamente, durante os grandes rituais colectivos, a entronização de novos responsáveis de culto, ou a iniciação masculina (Journet-Diallo, 2000, pp. 84-87). Ocasionalmente, a *essuk-ei* é também uma unidade política (Journet-Diallo, 2007; Thomas, 1959).

2.7. Organização da sociedade Felupe

A sociedade Felupe é uma sociedade agrária dedicada à orizicultura em bolanhas³⁹, retiradas ao mangue por meio de um sofisticado sistema de diques, que regulam as entradas e saídas de água salgada e/ou salobra e permitem controlar a salinidade e acidez dos solos.

O *chão* Felupe é constituído por dois espaços geográficos, diferenciados pelo tipo de solo, vegetação e localização: a norte, uma zona de floresta de palmeiras, denominada *Kadjamutai* (gente do mato), e a sul, a zona mais irrigada, com muitos mangues, denominada *Kassukai* ou *Ekinkai* (gente do mar). Estas variantes geográficas reflectem-se na produção dos produtos para venda. Desta forma, à cultura do arroz, a população do norte, ou *Kadjamutai*, adiciona como cultura de renda a produção de caju e de vinho de palma e a população do sul, ou *Kassukai*, a cultura do tomate e a pesca.

Bem-adaptados ao meio e detentores de um conjunto de saberes e técnicas que, durante séculos, lhes permitiu assegurar as suas necessidades alimentares, religiosas e de valor de prestígio, os Felupe mantêm ainda hoje muitas das suas características tradicionais.

2.7.1. Organização social

As povoações Felupe são economicamente auto-suficientes e autónomas no domínio político e religioso. A povoação é composta de várias patrinhagens e cada uma tem as suas próprias bolanhas, habita um domínio bem definido da povoação – o *keelum-aku* – e possui o seu próprio santuário, sendo o santuário da primeira família, gerido pelo chefe da primeira linhagem, o mais importante da povoação (Pélissier P. , 1966). Entre as povoações existem redes de parentesco e afinidades, mas não existe cooperação de conjunto na maioria das actividades. As povoações estão ligadas pela estrutura ritual, com a circulação de ritos idênticos e a partilha de um mesmo calendário e, ocasionalmente, pela estrutura política.

A organização desta sociedade assenta em três estruturas fundamentais: a divisão sexual das tarefas agrícolas, artesanais e domésticas, que garante a eficácia da ferramenta e da força de trabalho, constituída pela família; as classes de idade, que regem o ensino e aprendizagem das crianças, a identidade social dos adultos e a entajuda na povoação; e a ligação à terra mãe, que regula o social através de um complexo conjunto de ritos, interpretações e experiências

³⁹ As bolanhas são terrenos alagadiços, de fertilidade variável, protegidos por ouriques (diques).

tanto individuais como colectivas do deus único (*Emít-ai*) e dos poderes intermédios (*ukin-aku*) (Julliard, 2000b).

A divisão sexual do trabalho está associada às classes de idade. Estas são constituídas por agrupamentos de indivíduos, geralmente do sexo masculino, segundo uma ordem crescente de idades. Os seus objectivos são sociais e o ingresso em cada classe está dependente de ritos. Como refere Carreira, os objectivos das classes de idade são: “a definição dos direitos e obrigações dos indivíduos em relação ao agregado; o estabelecimento da posição que ocupa; a orientação e ensino quanto a praxes, usos e costumes, morais e sociais, e tradições, com vista a imprimir, no interior de cada parcela do agregado, um forte sentimento de solidariedade e de coesão” (1961, p. 665).

Carreira identificou sete classes de idade para ambos os sexos: crianças até aos 5 anos (*djinelâdjo*), dos 6 aos 12 anos (*apuréu*), dos 13 aos 18 anos (*arontchocáu*), dos 19 aos 23 anos (*adjàdjáu*), dos 24 aos 28 anos (*atêpucáu*), dos 29 aos 50 anos (*eanei*) e com mais de 50 anos (*ealenái*) (1961, pp. 667-668).

Davidson refere a existência, em Suzana, de quatro classes de idade: crianças dos 11 aos 12 anos (*apurau*), dos 13 aos 20 anos (*aruntchikau*), dos 21 aos 29 anos (*adjadjau*) e com mais de 30 anos (*assubangilau*) (2012b, pp. 371-374). Note-se que as idades dos limites de cada classe de idade não são fixas, mas apenas indicativas.

As classes de idade identificadas em Hassuka são sete e idênticas às referidas por Carreira. As classes de idade são marcadas por adornos⁴⁰, usados em reuniões colectivas, como festas, danças e campeonatos de luta, e as mudanças de classe de idade são ritualizadas.

Na primeira classe de idade (*djinel-adju*) as crianças não têm obrigações e estão ao cuidado da mãe ou de irmãos mais velhos. Na classe de idade seguinte (*apur-au*) as crianças dos 6 aos 12 anos de idade, independentemente do sexo, têm a tarefa de vigiar as bolanhas, enxotando os pássaros atraídos pelo amadurecimento do arroz. Nesta classe de idade os rapazes usam nas costas, pendurado à cintura, um penacho colorido de fios de algodão (*adjeng-au*), e um adorno de cabelo, constituído por pequenas conchas cosidas em estrela no cabelo, na parte de trás da cabeça.

A classe de idade *aruntchik-au*, que inclui jovens dos 13 aos 18 anos de idade, é constituída por três etapas. Na primeira, que inclui os mais jovens, inicia-se a separação de géneros. As meninas iniciam a aprendizagem da plantação do arroz em viveiro e seu transplante para a bolanha. Os meninos apascentam o gado bovino das suas famílias. Usam também um penacho

⁴⁰ Sobre a simbologia destes adornos consultar Davidson (2012b).

de fios de algodão (*adjeng-au*) à cintura, mas branco (fig.2.6). O adorno de cabelo modifica-se, as conchas são substituídas por botões espalhados na parte de trás da cabeça, enegrecida com cinza e óleo de palma (*badjolidjol-abu*).

Na etapa seguinte, as raparigas têm mais responsabilidades na execução das tarefas domésticas. Os rapazes deixam de pastorear o gado, recebem o seu primeiro *budjand-abu* (ferramenta agrícola para lavar o arroz) e iniciam-se nos trabalhos agrícolas⁴¹. Nesta etapa, o penacho à cintura mantêm-se branco e no cabelo os botões brancos são cosidos em forma de estrela (*ebong-ai*). Na última etapa, os rapazes escolhem noiva e tornam-se membros da associação de jovens. Estas associações de jovens lavram bolanhas e fazem trabalho comunitário, como a construção de escolas, a troca de dinheiro ou alimárias. O penacho à cintura continua branco e no adorno de cabelo são adicionados dois botões à estrela (*kugab-aku*).



Figura 2.6: Classe de idade *aruntchik-au*.

A classe de idade seguinte, *adjadj-au*, inclui jovens dos 19 aos 23 anos de idade. Nesta fase iniciam-se os preparativos para o casamento. Os rapazes constroem a casa e as raparigas

⁴¹ Davidson refere que, devido à falta de mão-de-obra, os rapazes iniciam-se cada vez mais cedo nos trabalhos agrícolas (2012b, p. 373).

migram para a cidade em busca de um trabalho que lhes permita comprar o equipamento da cozinha. Esta classe é constituída por duas etapas. Na primeira, os rapazes usam à cintura um pano branco (*adjidj-au*) feito de fios de algodão e um penacho vermelho (fig.2.7). O adorno de cabeça, primeiro, cobre a cabeça inteira com três ou quatro botões em fila em cada parte da estrela (*bapend-abu*) e, depois, os botões são substituídos por um pedaço de metal semelhante ao cobre, que é cosido ao cabelo também cobrindo a cabeça toda (*hungom-ahu*).



Figura 2.7: 1ª etapa da classe de idade *adjadj-au*.

Na segunda etapa, usam um pano preto (*angandj-au*), também de fio de algodão, sem penacho e a cabeça é toda coberta com conchas cosidas ao cabelo (*ehendjekur-ai*) (fig.2.8).



Figura 2.8: 2ª etapa da classe de idade *adjadj-au*.

Nas classes de idade *apur-au*, *aruntchik-au* e *adjadj-au*, ou seja, dos 11 aos 23 anos, os jovens, independentemente do sexo, praticam a luta tradicional e participam em campeonatos de luta, denominados *kakudj-aku* ou *ehuagan-ai* (fig.2.9).



Figura 2.9: Campeonato de luta em Sucudjaque, em 2012.

Na classe de idade dos 24 aos 28 anos, *assubangil-au*, os jovens deixam a luta tradicional, casam e constituem família. Casados e com o rito de passagem realizado, passam a ser considerados adultos e podem então, homens e mulheres, ser escolhidos para integrarem linhas iniciáticas. A classe de idade seguinte, *ean-ei*, é constituída por homens e mulheres dos 29 aos 50 anos de idade. A última classe, *ealen-ai*, inclui os mais velhos, ou seja, os indivíduos com mais de 50 anos de idade.

2.7.2. Organização política

Os Felupe caracterizam-se pela sua concepção muito particular da autoridade, reconhecendo apenas o poder religioso de "sacerdotes", o poder colegial dos anciãos e o comando de certos guerreiros em tempos de conflito. Ou seja, não existe um "chefe" detentor da autoridade política, nem divisões substanciais de estatuto ou riqueza (Meguelle, 2008, pp. 129-130).

Sem autoridade centralizada nem estruturas hierárquicas, a sociedade Felupe tem sido gerida por um sistema religioso-político, sustentado numa cadeia iniciática complexa, que escolhe, prepara e legitima os detentores de autoridade.

A religião Felupe (*Awassen-au*) é um forte marcador identitário e, como conjunto interligado de dimensões relacionadas com a organização territorial, legislação, educação, organização do conhecimento, questões sociopolíticas, etc., constitui o principal sistema de organização da sociedade (Baum R. M., 1999; Journet-Diallo, 2007; Thomas, 1959; Tomàs, 2005a).

A religião *Awassen-au* baseia-se na crença em um deus criador, *Emìt-ai*, que se serve de intermediários especializados, *ukin-aku*⁴², para comunicar com os homens. Os *ukin-aku* são lugares sacralizados, com responsáveis preparados por linhas iniciáticas para desempenharem funções de "interesse geral" (Baum R. M., 1986), i.e. para gerirem a "coisa pública" (Tomàs, 2009a). Existe um grande número de *ukin-aku*, cada um com funções específicas para atender todas as necessidades sociais desta sociedade.

Cada *bakìn-abu* (singular de *ukin-aku*) tem a sua própria história, um fundador, regras, códigos de conduta e é administrado por um "sacerdote" e vários conselheiros que, "moldados" e legitimados por graus de diferentes linhas de uma complexa cadeia iniciática, são responsáveis pelas decisões respeitantes aos assuntos que competem ao seu *bakìn-abu*, não podendo interferir nas questões de outros *ukin-aku* (Davidson, 2007; Journet-Diallo, 2007; Tomàs, 2005a; 2009a).

O controlo e gestão de um *bakìn-abu* exige um conhecimento superior ou oculto obtido através de um complexo processo iniciático. Este, presente em todas as vertentes da estrutura social, escolhe, prepara e legitima os indivíduos quer para gerirem a comunidade, como é o caso do *Áy* e do *Aramb-âu*, quer para organizarem o rito de passagem dos jovens a adultos, ou até para assumirem ofícios como os de ferreiro ou de parteira.

Os iniciados são socialmente reconhecidos como exclusivos detentores de certas competências específicas na gestão da sociedade. A autoridade do iniciado varia conforme a iniciação recebida e a necessidade dos outros, indivíduo ou toda a comunidade, propiciarem o *bakìn-abu* sob a sua responsabilidade.

Existe uma diversidade de iniciações, com diferentes regras de acesso: restritas a homens ou mulheres, como são exemplo as iniciações dos responsáveis pelos ritos de passagem masculino e feminino; exclusivas de famílias/linhagens específicas, como as iniciações do *Áy* e do *Aramb-âu*; ou mais abertas, como a do *Hulang Amâk-âu*, conselheiro do *Áy* e "sacerdote" indispensável em todas as cerimónias por ele efectuadas. Contudo, o acesso a qualquer tipo de

⁴² *Ukin-aku* é o plural de *bakìn-abu*, um termo polissémico que designa ao mesmo tempo a entidade propiciada, o santuário e os elementos materiais que o compõem (Journet-Diallo, 2000; 2007).

iniciação, mesmo as específicas de famílias/linhagens, não depende da vontade do indivíduo, mas do facto de serem escolhidos e não poderem recusar essa escolha.

Desta forma, o poder é regulado por uma cadeia iniciática complexa em que cada iniciação, através de conhecimentos específicos, treina/ensina maneiras de fazer particulares para, no jogo político, defender os interesses particulares de cada linha iniciática. O poder tem, assim, uma estrutura horizontal sustentada em hierarquias dependentes do grau de conhecimento da religião e da ordem de chegada das famílias, com conseqüente apropriação da terra, que impede a diferenciação social inerente à hierarquia existente numa sociedade com autoridade centralizada.

A autoridade é, por isso, parcelada, baseia-se no grau e tipo de iniciação, depende da circunstância, da conjuntura e da necessidade do momento ou situação, não tendo uma continuidade. Desta forma, nesta sociedade detém autoridade o indivíduo com o grau e tipo de iniciação adequada para atender à necessidade do momento e apenas durante o tempo necessário para esse efeito.

Com os *ukin-aku* como pilares da organização social, as linhas iniciáticas são responsáveis pela organização da sociedade, pelas relações sociais e pela reprodução da sociedade. Desta forma, a estrutura política da sociedade Felupe é constituída por representantes das linhas da sua cadeia iniciática: *Ay-âu*, *Aramb-âu*, *Amangñen-au* e *Hulang Amâk-âu*.

O *Ay-âu* é uma figura masculina, “orientador de todos os actos sociais ou políticos” (Nogueira, 1947, p. 714), existente apenas em Caroi e Sucudjaque, duas povoações situadas muito perto da fronteira. Com carácter sagrado e secreto, o *Ay-âu* é o líder espiritual da sociedade Felupe, responsável por zelar pela paz e coesão social e é, também, símbolo da unidade e exclusividade da estrutura social e iniciática desta sociedade, mas com autoridade restrita. A singularidade desta figura é assim explicada pelos Felupe: “o *Ay-âu* é sempre o poder supremo, mas não tem todos os poderes”.

O *Aramb-âu* é assessor do *Ay-âu* e seu representante em cada povoação. Esta figura, também exclusivamente masculina, tem como função supervisionar a aplicação das regras, práticas e decisões tomadas pela assembleia da povoação, mediar os conflitos e as disputas, testemunhar a divisão de terras entre herdeiros e a sua transmissão em caso de cedência ou empréstimo.

O *Amangñen-au*, figura masculina e feminina, é responsável pelo rito de passagem de jovem a adulto. A este rito são submetidos indivíduos de ambos os sexos, mas em processos totalmente distintos, sendo o rito de passagem masculino um processo longo (cerca de trinta anos) e muito visível.

O *Hulang Amâk-âu* é um regulador religioso. Esta figura, exclusivamente masculina, é detentora do conhecimento completo das regras religiosas, dos processos iniciáticos de todas as linhas iniciáticas e cerimónias e está presente em todas as cerimónias que envolvem o conjunto da população.

PARTE II

CAPÍTULO 3

Cadeia iniciática Felupe – Conceitos, termos e lógicas

An aneimu bákiin.

(Fala-se de uma pessoa quando se fala de um *bakiin*.)⁴³

A organização religiosa, social e política da sociedade Felupe tem como pilares um conjunto de *ukin-aku*, no singular *bakìn-abu*, vulgarmente denominados santuários, e são eles que estabelecem o campo de autoridade dos seus responsáveis, genericamente denominados *amangñen-au*, no singular, e *bumangñen-abu*, no plural.

3.1. *Bakìn-abu*

*Bakìn-abu*⁴⁴ tem sido definido como um termo polissémico, com o significado simultâneo de: ser espiritual, intermediário entre os homens e *Emìt-ai*, o deus da religião *Awassen-au*; santuário ou lugar sacralizado onde, através de "sacerdotes"⁴⁵, os Felupe comunicam com o ser espiritual; e altar onde são feitas as libações, de vinho de palma ou sangue (Journet-Diallo, 2000; 2007; Pelissier, 1966; Thomas, 1959). No entanto, esta é uma definição muito restrita, pois, como veremos, os *ukin-aku* não são apenas santuários, nem são utilizados exclusivamente para funções religiosas, mas são também os pilares da organização política da sociedade Felupe.

Existe uma grande diversidade de *ukin-aku*⁴⁶, cada um com nome próprio e alguns diminutivos, como, por exemplo, o *bakìn-abu* da iniciação feminina, denominado *Karahay-aku*, tem o diminutivo *Erah-ai*.

Os *ukin-aku* são "plantados"⁴⁷ na floresta, num bosque, junto de uma grande árvore ou numa pequena casa, na varanda ou num quarto de uma casa. Apresentam diversas formas e tamanhos, desde construções feitas em adobe, a espaços cercados por uma vedação de palha

⁴³ Provérbio Felupe que afirma que o *bakìn-abu* não tem poderes. O olhar e o meio de acção do *bakìn-abu* é o homem (Diatta N. , 1998, pp. 43-44).

⁴⁴ Também grafado *boekin*, *báciin*, *bákiin-abu* respectivamente por Thomas (1959), Tomàs (2005a) e Journet-Diallo (2007).

⁴⁵ Relembre-se que "sacerdote" é aqui entendido como ministro autorizado de uma deidade que, em nome do povo Felupe, oficia os ritos, agindo como mediador entre a deidade e os indivíduos.

⁴⁶ Para uma lista detalhada dos *ukin-aku* consultar Journet-Diallo (2007) e Thomas (1959).

⁴⁷ Os Felupe utilizam o termo *kagiten* que significa plantar uma árvore e também um *bakìn-abu*.

(fig.3.1). No interior encontra-se o altar ou "boca", que consiste num buraco cavado, onde é derramado o vinho de palma ou o sangue do animal sacrificado. Os *ukin-aku* mais importantes têm ainda no seu interior diversos instrumentos rituais, como potes em barro (*ebeg-ai*) e grandes conchas de búzios (*kassend-aku*) para as libações, panelas de barro (*ebir-âi*) para cozinhar os animais sacrificados, troncos longos para os participantes se sentarem, mandíbulas e chifres dos animais sacrificados, que mostram a importância e antiguidade do *bakìn-abu*, assim como instrumentos rituais de responsáveis já falecidos (Journet, 1993).



Figura 3.1: Diversos *ukin-aku*.

A maioria dos *ukin-aku* é tutelada por linhagens específicas e tem uma estrutura limitada, com um "sacerdote", responsável pelo santuário e suas cerimónias, e um conselho restrito (*huhlan-ahu*), constituído por membros da linhagem. Nos *ukin-aku* mais importantes, a estrutura é mais complexa, sendo constituída por um "sacerdote", vários adjuntos e conselheiros, “con una estructura piramidal en la que en cada segmento, cada vez más amplio, hay más gente representada con sus deberes y sus derechos, vinculados al báciin” (Tomàs, 2009b, p. 77). Nestes casos, o número de elementos do *huhlan-ahu* depende da importância do

bakìn-abu, pelo que alguns têm indivíduos de grande parte das linhagens da zona, embora com diferentes graus de responsabilidade (Tomàs, 2009b, p. 77; 2014, p. 169; 2015, p. 234).

Cada *bakìn-abu* tem "une histoire et un ensemble de pratiques et de connaissances spécifiques relatives à la façon de fonctionner, d'organiser les tâches, d'hériter des postes de prêtre, d'adjoint" (Tomàs, 2007, p. 121). Os *ukin-aku* estão, assim, sujeitos a normas e leis específicas, ou um conjunto de prerrogativas e de interditos, denominados *ñeey-ñeey* (Tomàs, 2013).

Os *ñeey-ñeey* constituem um conjunto de normas e proibições consideradas sagradas, mas que ultrapassam largamente o domínio espiritual. A maior parte dos *ñeey-ñeey* dirigem ou controlam a vida social e pessoal, asseguram a ordem e a moral e defendem os interesses materiais do grupo, regulando assim a sociedade Felupe (Tomàs, 2005a, p. 344).

Os *ñeey-ñeey* são justificados pelo bem comum e apoiam-se sobre o *bakìn-abu* encarregado de os fazer respeitar. Cada *bakìn-abu* tem os seus *ñeey-ñeey* e alguns são comuns a vários *ukin-aku*. Certos *ñeey-ñeey* são do conhecimento restrito dos iniciados e outros conhecidos por todos os adultos da comunidade (Tomàs, 2005a, p. 270). Estes estabelecem, por exemplo, que os homens só podem participar em cerimónias com a cabeça coberta, i.e., com boné, gorro ou *chéchia* e as mulheres não podem entrar nas matas onde estão plantados *ukin-aku* masculinos, ou o mesmo em relação aos homens e aos *ukin-aku* femininos.

Os *ñeey-ñeey* são muitos e difíceis de classificar. Thomas agrupou os *ñeey-ñeey* em sexuais, alimentares, de lugar, de indivíduos e sensoriais. Os primeiros referem-se a comportamentos sexuais e estabelecem que são proibidas relações sexuais com mulheres grávidas ou a amamentar e com mulheres menstruadas. Estas, para respeitar este *ñeey-ñeey*, mudam-se para uma casa específica durante seis dias. Casos amorosos com certas responsáveis de alguns *ukin-aku*, especialmente o das mulheres (*Karahay-aku*), constitui uma infracção grave e susceptível de ser punida com a morte do culpado. O incesto constitui também um destes *ñeey-ñeey* (1959, pp. 637-640).

Os *ñeey-ñeey* alimentares estabelecem que nenhum Felupe pode comer carne de golfinho, assim como cada indivíduo não pode comer carne de um animal igual ao seu *euhum-ai*, animal duplo ou gémeo⁴⁸. Os alimentos que fazem parte de uma cerimónia só podem ser comidos pelos responsáveis e iniciados do *bakìn-abu* em que foi efectuado o sacrifício. A carne de vaca é exclusiva de grandes cerimónias colectivas, como, por exemplo, o rito de passagem masculino

⁴⁸ Os Felupe consideram que cada indivíduo tem um animal como seu duplo. Ambos nascem na mesma altura e qualquer problema que atinja o *euhum-ai* reflecte-se no indivíduo que lhe está associado.

de jovem a adulto (*Bukut-abu*), e de cerimónias de empossamento dos responsáveis de alguns *ukin-aku*. As mulheres não podem comer alimentos de cerimónias masculinas, assim como os homens não podem comer alimentos de cerimónias femininas (Thomas, 1959, p. 640).

Os *ñeey-ñeey* de lugar regulam as deslocações e Thomas considerou dois tipos: os de deslocação e os de penetração. Os primeiros estabelecem, por exemplo, que o *Áy* não pode atravessar rios. Os de penetração regulam o acesso aos *ukin-aku* e às florestas sagradas onde alguns *ukin-aku* estão instalados e os lugares que os participantes ocupam durante a realização de uma cerimónia (1959, pp. 641-642). Nos *ukin-aku* mais importantes, apenas o seu responsável e os iniciados podem entrar no seu recinto. Existem graus de interdição nos *ñeey-ñeey* de penetração. Por exemplo, a maioria das mulheres não se podem aproximar da mata sagrada onde é realizado o *Bukut-abu*, mas as iniciadas da linha iniciática *Amangñen-au* podem aceder ao seu limite. Os homens podem penetrar nesta mata desde que tenham realizado o *Bukut-abu*.

Os *ñeey-ñeey* de indivíduo referem-se a pessoas e actos de pessoas, que estabelecem, por exemplo, que durante o rito de passagem de jovem a adulto, os iniciados não podem ver as mulheres, nem estas os primeiros, ou que ninguém pode ver o *Áy* comer, beber ou realizar outros actos fisiológicos (1959, pp. 642-643).

Os *ñeey-ñeey* sensoriais referem-se à visão, à audição, à fala e ao tacto, que, de certa forma, resumem a totalidade das proibições. Certos lugares, certos ritos, certas pessoas só podem ser vistos por iniciados e em circunstâncias específicas. Assim como certos cantos e certas palavras rituais também só podem ser ditas e ouvidas por iniciados e em circunstâncias específicas. Quanto ao tacto, também não é permitido tocar nos objectos rituais deixados nos *ukin-aku* (1959, pp. 637-644).

Entre os *ukin-aku* são estabelecidos vínculos. Uns partilham laços de filiação existentes “entre un sanctuaire principal et ses multiples annexes”. Outros partilham “liens de filiation existant entre un *bákiin* «mère», implanté en brousse ou en forêt et ses «enfants» plantés dans le village” (Journet-Diallo, 2010b, pp. 205-206).

E como “tout accès au savoir en matière de pratiques rituelles et religieuses est *a priori* subordonné à l’initiation au culte qui les organise” (Journet-Diallo, 2007, p. 23), os *ukin-aku* são também centros de formação onde, através de iniciações próprias, os seus responsáveis e assessores são preparados para desempenhar os seus cargos.

No entanto, nestes locais sacralizados, onde os "sacerdotes" comunicam com *Emít-ai*, não se tratam apenas questões religiosas, mas são também locais onde se discutem "questões de interesse geral" (Baum R. M., 1986), ou se debatem os "problemas da coisa pública" (Tomàs, 68

2009a). Neste sentido, existem *ukin-aku* “pour discuter, décider et prier sur la royauté, sur les conflits fonciers, sur l’initiation masculine, sur la fécondité, sur la famille, sur la guerre, sur la santé, sur les crimes et délits de sang, etc.” (Tomàs, 2009b, p. 77). Existem também *ukin-aku* familiares e de linhagens que se dedicam às necessidades familiares e às cerimónias do ciclo vital, como nascimentos, casamentos e funerais (Tomàs, 2009b, p. 77).

Os *ukin-aku* estão separados por género. Ou como refere Journet, “tout ce qui se rapporte aux initiations, à la royauté, au droit villageois, à l’histoire lignagère, est sous la tutelle d’*ukin* réservés aux hommes; tout ce qui touche à la procréation et à la fertilité dépend des *ukin* réservés aux femmes” (1993, p. 21).

Com autoridade limitada a decisões sociais e políticas específicas, ou com um domínio de jurisdição específico, os *ukin-aku* são espaços de discussão e decisão que, como refere Tomàs, desempenham funções de centro de discussão política de assuntos comunitários, como conflitos de terras, guerra, relações entre povoações, delitos, crimes de sangue, etc. (2007, p. 121).

Os *ukin-aku* são também centros de justiça, “soit au niveau de la création des lois (dans ce cas, à travers le roi et les interdictions appelées *ñeey-ñeey*), soit au niveau de l’application de ces lois, liées à chaque autel” (Ki-Zerbo, 1997).

Alguns *ukin-aku* têm representações ou extensões, que, por não terem um responsável directo, Thomas denominou de pseudo-*bakìn* (1959, p. 604). Estas extensões ou pseudo-*ukin* são colocados como sinais de interdição ou de protecção. Os primeiros interditam o acesso a locais específicos ou produtos armazenados ao ar livre (fig.3.2). Os segundos indicam que determinados espaços, como escolas, hortas, construção de casas (fig.3.3), estão sob a protecção de um *bakìn-abu* específico.



Figura 3.2: Sinais de interdição.



Figura 3.3: Sinais de protecção.

Além destas valências, os *ukin-aku* são também centros de educação onde, através de iniciações, os jovens aprendem a história das povoações, das linhagens, a religião, as regras da sociedade, a cultura local, ou seja, centros de educação onde a tradição é transmitida (Tomàs, 2007, p. 121).

Outra das valências dos *ukin-aku* é a sua função como instrumento de integração regional, que não se limita a povoações de um subgrupo Joola, mas que, através de “une fonction de liaison rituelle régionale très vaste”, se estende a outros subgrupos Joola (2007, p. 121).

Os *ukin-aku* e as iniciações foram também, durante séculos, forma da sociedade incorporar pessoas vindas de fora e também de novas ideias (Baum R. M., 1999, p. 13), como são exemplos a existência, nos arredores de Dakar, de *ukin-aku* ligados à migração e também a possível existência, em Oussouye, de um "catholic shrine" dos Joola católicos (Tomàs, 2008, p. 335)⁴⁹. Para Baum, a adopção de novos *ukin-aku*, em muitos casos, “reflects important changes in a community’s concepts of power, ritual activity, and the role of ritual specialists” (1999, p. 13).

Assim, o *bakìn-abu* além de um espaço religioso é também um centro de formação e de educação, um centro de debate e decisão e um centro de justiça. Ou seja, o *bakìn-abu* além de um espaço religioso é também um espaço de poder e de exercício de autoridade, i.e., um centro político, em que o acto religioso "sacraliza" ou legitima as decisões ou acordos estabelecidos durante a cerimónia (Tomàs, 2014, p. 169).

Os *ukin-aku* têm sido agrupados em diversas tipologias. Uma valorizam o seu aspecto físico, hierarquias e especialização funcional (Thomas), outras consideram os laços familiares

⁴⁹ Na sociedade Felupe também houve adaptação de novos *ukin-aku* e adopção de novas cerimónias para "limpar" militares, médicos e enfermeiros do delito de sangue, uma questão tratada no capítulo 9.

dos seus responsáveis e espaço de autoridade, classificando-os em clânicos, linhageiros e de *keelum-aku*⁵⁰, segundo uns (Girard; Roche), ou de povoação, segundo outros (Journet-Diallo).

Thomas (1959, pp. 602-612) distingue os *ukin-aku* pela sua localização, duração, hierarquia, especialização funcional e número de elementos responsáveis. Girard (1969, pp. 20-25) agrupa os *ukin-aku* em "clânicos", "linhageiros de culto dos antepassados" e de "*keelum-aku* com funções sociais determinadas". Os primeiros correspondem aos que têm actividades iniciáticas interlinhageiras. Os segundos aos específicos das famílias e os últimos aos linhageiros, mas de interesse público.

Por sua vez, Journet-Diallo (1981, p. 100) distingue os *ukin-aku* por critérios de "extensão", "divisão sexual" e "especialização funcional". Os *ukin-aku* clânicos, linhageiros e de povoação correspondem ao primeiro grupo. Os reservados às mulheres e os reservados aos homens ao segundo grupo. Os *ukin-aku* com especialização funcional incluem os dedicados à resolução de litígios, doença, iniciação, maternidade, etc.

Jordi Tomàs (2007, p. 121) não agrupa os *ukin-aku* por laços familiares (o critério de "extensão" de Journet-Diallo) nem por espaços de autoridade, até porque alguns são geridos por mais do que uma linhagem. Além disso, ainda que o parentesco seja fundamental, o cruzamento das formas de parentesco de sangue e de aliança têm também um papel importante na organização e estrutura dos *ukin-aku*. Assim, Tomàs caracteriza os *ukin-aku* pelas suas valências: autoridade sobre decisões políticas e sociais, instrumentos de integração regional, centros de educação e de justiça, etc.

Todas estas caracterizações são válidas, apesar da dificuldade em integrar os *ukin-aku* em apenas uma destas tipologias e, também, identificar correctamente linhagens e clãs. No entanto, para uma melhor compreensão da complexa estrutura política da sociedade Felupe, optou-se por agrupar os *ukin-aku* pelo tipo de público-alvo a que se destinam as cerimónias neles realizadas. Até porque o tipo de público-alvo está directamente ligado à especialização funcional do *bakìn-abu* e esta à orgânica da linha iniciática a que pertence. É importante referir que as cerimónias não se restringem ao campo religioso, mas são também espaços de discussão e decisão e que a participação dos habitantes varia em função do tipo de cerimónia, do género, da idade, da etapa iniciática, etc.

Pela tipologia escolhida – público-alvo a que se destinam as cerimónias – os *ukin-aku* podem ser agrupados em colectivos, restritos e privados. Note-se que em todos os *ukin-aku*,

⁵⁰ Relembre-se que *keelum-aku* designa um conjunto de *kank-aku*, com uma organização social, económica, religiosa e política própria. Dois ou mais constituem uma povoação.

mesmo os colectivos, podem ser realizadas cerimónias a pedido de indivíduos para pedir ou agradecer graças concedidas.

Os *ukin-aku* privados são específicos de famílias, como o *Hutilhl-ahu* da *hank-aku*, ou o *Kuhulung-aku* da linhagem. As cerimónias efectuadas nestes *ukin-aku* são restritas aos elementos da família ou da *hank-ahu* e visam o ciclo de vida (nascimentos, casamentos, mortes), a gestão das necessidades familiares e o reforço das relações de parentesco. A história e a especificidade de cada um são transmitidas aos mais novos pelos mais velhos. Estes *ukin-aku* estão instalados na varanda da casa do seu responsável (fig.3.4), no quintal na *hank-ahu*, protegidos por um pequeno telheiro (fig.3.5), ou dentro de uma casa muito pequena (fig.3.1). No entanto, os *ukin-aku* privados não estão envolvidos na gestão social e política da povoação, pelo que não serão aqui tratados.



Figura 3.4: *Bakìn Hutilhl-ahu*, em Basseor.



Figura 3.5: *Bakìn Kuhulung-aku*, em Kabrousse.

Os *ukin-aku* restritos dedicam-se a actividades destinadas ao indivíduo. Ou seja, as cerimónias neles efectuadas são realizadas a pedido de indivíduos ou famílias e destinam-se a problemas pessoais, como doença, desgraça, conflitos familiares ou entre indivíduos. Estes *ukin-aku* podem ser linhageiros, como, por exemplo, o *bakìn Sambun-assu*, dedicado ao fogo e à cura da sarna, e o *Kahanh-aku*, dos ferreiros e da cura da lepra, ou não estar restrito a relações familiares, como o *bakìn Ankureng-au*, dedicado à adivinhação, o *Amumhm-au* do curandeiro, e o *Djekulak-adju* do registo das crianças. Os primeiros estão plantados na *hank-ahu* do seu responsável, ou na mata da *hank-ahu* a que pertencem. Os segundos são instalados na varanda, ou num pequeno quarto (*hubol-ahu*), da casa do seu titular, com porta directa para a rua (fig.3.6). Os responsáveis destes *ukin-aku* são preparados através de iniciações específicas e complexas, que, em alguns casos, são numerosas e onerosas.



Figura 3.6: *Bakìn Ankureng-au*, em Tenhate.

Os *ukin-aku* colectivos dedicam-se a questões sociais de interesse público, ou seja, a questões que dizem respeito à comunidade, como a coesão social, a escolha e empossamento das principais autoridades, os ritos de passagem (masculino e feminino), a fertilidade e a procriação (mulheres estéreis, grávidas, parturientes e recém-nascidos).

As cerimónias efectuadas nestes *ukin-aku* são direccionadas ao colectivo, mas com algumas limitações, como a participação exclusiva de adultos e a divisão sexual. Muitas destas cerimónias são realizadas de acordo com uma calendarização fixa, estabelecida pela religião e pela tradição. Além disso, as iniciações em alguns destes *ukin-aku*, especialmente o *bakìn*

Kareñg-aku, onde é realizado o rito de passagem masculino, são obrigatórias para poder participar em iniciações e cerimónias nos *ukin-aku* mais importantes.

Inseridos numa cadeia hierárquica, estabelecida por antiguidade e origem, estes *ukin-aku* podem ser linhageiros ou clânicos. Os primeiros (*Djiremb-adju*, *Kareñg-aku*, *Karahay-aku*, etc.) estão instalados em matas do *keelum-aku* e visam a sua comunidade e a da povoação. Os segundos (*Kay-aku*, *Kaldunt-aku*, etc.) desenvolvem actividades interlinhageiras, são tutelados pelo *Áy*, a principal autoridade da sociedade Felupe, estão plantados exclusivamente na sua mata sagrada, e visam a população do seu território, i.e., da sociedade Felupe.

Como referido anteriormente, os "sacerdotes", ou responsáveis pelos *ukin-aku*, e os seus adjuntos são preparados através de processos iniciáticos. A complexidade dos processos iniciáticos acompanha a importância e poder do *bakìn-abu* a que pertencem, pois, como se compreende, o conhecimento das práticas rituais e religiosas de um *bakìn-abu* familiar é mais restrito e a sua transmissão exige uma preparação menos complexa do que a de um *bakìn-abu* colectivo. Do mesmo modo, também as valências de um *bakìn-abu* estão directamente relacionadas com a estrutura da linha iniciática a que pertence.

3.2. Iniciação

O termo "iniciação" provém do latim *initiatione* e significa "acto ou efeito de iniciar", "introdução ao conhecimento de coisas secretas". Tem também o significado de cerimónia de admissão de um indivíduo a um conhecimento superior ou oculto. A iniciação é um rito que marca a transição de um status social para outro, tal como os ritos de passagem destinados a introduzir certos candidatos a um novo estatuto, sempre no sentido mais elevado.

O conceito "rito de passagem" foi definido, em 1909, pelo etnólogo francês Arnold Van Gennep. De acordo com este investigador, os ritos de passagem comportam três etapas: (i) a etapa preliminar, em que o sujeito é afastado do seu campo social anterior, com o propósito de chamar a atenção para as normas, os valores e as crenças necessárias para a sua permanência no novo campo. O indivíduo é assim separado do grupo e da sua posição na sociedade. Esta etapa constitui o rito de separação, presente sobretudo nas cerimónias fúnebres; (ii) a fase liminar (do latim *limen*, limiar), que corresponde à aprendizagem das normas, valores e crenças referentes ao novo status do sujeito, bem como aos comportamentos e habilidades necessárias para tal, reforçando a assimilação de uma nova identidade. O indivíduo é afastado, isolado num lugar sagrado e é formado para um novo modo de ser, sendo frequentemente confrontado com

a sua própria morte simbólica, ocorrida na fase anterior. Esta fase constitui o rito de margem ou transição, que pode constituir uma secção importante, por exemplo, na gravidez, no noivado, na iniciação, ou reduzir-se ao mínimo na adopção, no segundo parto, no novo casamento, etc.; e (iii) a fase pós-liminar, que consiste nas acções de conclusão da passagem, isto é, quando de facto há o reconhecimento pelo grupo e a absorção pelo sujeito do seu novo estatuto. O indivíduo regressa, assim, à comunidade com um novo estatuto, frequentemente através de um renascimento simbólico. Constitui o rito de agregação ou incorporação, presente sobretudo nas cerimónias de casamento. Na prática, esta compartimentação revela-se demasiado rígida, pois muitos casos integram características de vários, ou de todos estes tipos.

Em 1958, Mircea Eliade tipificou as iniciações, distinguindo-as entre: iniciações tribais, as obrigatórias, sexualmente diferenciadas, geralmente colectivas e organizadas de forma cíclica, como os ritos de passagem à idade adulta; iniciações religiosas, os ritos de acesso a um estatuto de especialista ritual e de futuro oficiante; e iniciações opcionais, que não são obrigatórias e dependem apenas do desejo pessoal do indivíduo, como as iniciações de sociedades secretas.

Uma década depois, o antropólogo britânico Victor Turner aprofundou os estudos de Gennep, com especial enfoque na fase liminar. Para este investigador, a fase liminar corresponde a um estado fronteira entre dois mundos, caracterizado por grande ambiguidade e incerteza, no qual se verificam a humilhação, as provas e a privação de liberdade a uma comunidade em que todos os indivíduos são iguais.

No entanto, a iniciação é mais do que um simples rito de transição. Como refere Cantarella, a iniciação, com os seus ritos, desempenha um papel fundamental enquanto instituição que se encarrega de informar e formar o indivíduo (2013, p. 98). A iniciação é um rito de formação, com uma linguagem, um simbolismo e saberes que lhe são próprios e aplicáveis apenas no seu campo de acção, diferenciando os "de dentro", os iniciados, dos "de fora", os não-iniciados. O conhecimento transmitido outorga privilégio e poder, regulado por normas próprias, concedendo autoridade e legitimidade aos seus iniciados.

Na sociedade Felupe, a iniciação, além de rito de transição, é também um rito de formação, que prepara indivíduos para gerir os *ukin-aku*, outorgando ao responsável autoridade num domínio de jurisdição específico. Uma grande diversidade de *ukin-aku* impõe uma grande diversidade de linhas iniciáticas, cada uma com uma especialização, uma função simbólica, religiosa, social e política específicas e uma estrutura hierárquica interna preparadas para responder às suas necessidades e legitimar a autoridade dos seus iniciados.

3.3. Linha iniciática vs. Instituição

As linhas iniciáticas Felupe têm regras de acesso, maioritariamente estabelecidas por pertença a linhagens específicas, e são responsáveis pela organização territorial, a legislação, a justiça, as questões sociopolíticas, a produção económica, a educação, a organização do conhecimento, etc. (Tomàs, 2008, p. 334).

Cada linha iniciática detém um conjunto próprio de regras, preceitos, códigos, estatutos, protocolos, cerimónias, ou seja, uma norma própria que estabelece categorias sociais, códigos de comportamento e "linguagens de poder". Desta forma, a linha iniciática constitui uma entidade social especializada, regulada por interditos (*ñeey-ñeey*), legitimada pela religião e colectivamente reconhecida.

As linhas iniciáticas são, assim, entidades sociais, reguladas por leis e possuem as cinco características identificativas de uma instituição: (i) a sua existência não depende da vontade do indivíduo; (ii) são colectivamente reconhecidas; (iii) obrigam os indivíduos a cumprirem as suas regras; (iv) legitimam as represálias impostas a quem viola as suas regras; e (v) existem antes do nascimento do indivíduo e vão continuar a existir depois da sua morte, apesar de apresentarem modificações históricas motivadas pela própria sociedade (Berger & Berger, 2004, pp. 165-168).

Os *ukin-aku*, enquanto edificação, são espaços ambivalentes: religioso e político. São santuários, espaços sagrados, onde são efectuados ritos a um ser espiritual, e são também espaços de discussão e decisão política. Desta forma, o termo *bakìn-abu* não tem uma significação apenas religiosa, mas é também uma representação de uma instituição e um símbolo de uma organização sociopolítica, baseada e legitimada pela religião.

As instituições são concebidas para realizar uma actividade social particular e com um objectivo específico e claramente definido (Bobbio, Matteucci, & Pasquino, 1998). Na sociedade Felupe, as linhas iniciáticas correspondem a instituições que asseguram (ou tentam assegurar) a coesão social, a identidade social e a manutenção do seu sistema político.

A análise destas linhas iniciáticas, denominadas *di Kay*, *Buramb-abu*, *Amangñen-au* e *Hulang-ahu*, e sua interligação é fundamental para compreender a complexa estrutura social, religiosa e política da sociedade Felupe.

Estas quatro linhas iniciáticas apresentam características distintas, podendo ser agrupadas pela tipologia dos seus *ukin-aku*. Deste modo, três linhas iniciáticas, *di Kay*, *Buramb-abu* e

Amangñen-au, são detentoras de *ukin-aku* colectivos e a linha iniciática *Hulang-ahu* é detentora de *ukin-aku* restritos, mas tem obrigações colectivas.

As primeiras são de acesso linhageiro e os seus *ukin-aku* também são pertença de linhagens. Estes *ukin-aku* são fixos e estão plantados ao ar livre, ou seja, em florestas, bosques, junto a grandes árvores, etc. Estas linhas iniciáticas têm como campo de intervenção a organização social, pelo que nos seus *ukin-aku* são realizadas cerimónias periódicas que, visando o conjunto dos habitantes da povoação ou da sociedade, incluem também grandes festividades, que podem durar vários dias.

Além destas cerimónias, estas linhas iniciáticas realizam também cerimónias internas, como as da preparação dos seus iniciados, e cerimónias particulares, efectuadas a pedido de indivíduos para louvar, rogar ou agradecer aos *ukin-aku*.

O acesso à linha iniciática *Hulang-ahu* não depende de linhagens e os seus *ukin-aku* são propriedade dos seus responsáveis. Estes podem ser mudados de local, embora com algumas restrições, e são instalados nas varandas ou em quartos das casas dos seus titulares. A *Hulang-ahu* opera no campo das relações sociais (doença, roubo, acidentes, conflitos, incêndios, assassinatos, etc.), pelo que nos seus *ukin-aku* apenas são efectuadas cerimónias a pedido de um indivíduo ou de uma família e cerimónias internas da própria linha iniciática, como as da formação dos seus iniciados.

Odile Journet (1993) identificou esta diferenciação e atribuiu a estes dois grupos de linhas iniciáticas a denominação de um dos atributos emblemáticos do estatuto dos seus responsáveis: o "bastão"⁵¹, usado pelos responsáveis dos *ukin-aku* aqui denominados colectivos; e o "arpão"⁵², usado pelos responsáveis dos *ukin-aku* restritos.

Como refere Journet, o bastão e o arpão identificam “une partition générale des domaines traités par les *ukin*. Tandis que les *ukin* « à bâton » sont surtout impliqués dans tout ce qui touche à la division sexuelle et à la succession des saisons, les *ukin* « à harpon » opèrent dans le champ des relations sociales et des conflits jamais épuisés” (1993, p. 17). No entanto, Journet alerta que esta oposição “ne peut [se] réduire ni à la division fonctionnelle, ni à une quelconque hiérarchie des cultes” (1993, p. 23).

⁵¹ Bastão de madeira com cerca de 150 cm de comprimento, denominado *hudjurub-ahu*.

⁵² Bastão em forma de arpão, todo em ferro ou com cabo em madeira e ponta em ferro, também com cerca de 150 cm de comprimento, denominado *hudjokoss-ahu*.

CAPÍTULO 4

Linha iniciática *di Kay* – A linha iniciática da "realeza"

Ejangi álumeliit áii leejul: ñao.

(O cão não morde a perna do *ây*: é sagrada.)⁵³

A linha iniciática *di Kay* é a principal, a mais importante e também a mais secreta linha iniciática da sociedade Felupe. Esta linha iniciática estabelece e regula as obrigações e os interditos da religião tradicional Joola (*Awassen-au*), tendo como objectivo zelar pela paz, promover a identidade social e assegurar a coesão social da sociedade Felupe.

Esta linha iniciática detém um conjunto de características muito específicas, que a diferenciam das outras linhas iniciáticas. A sua estrutura está radicada apenas em Hassuka⁵⁴, a capital religiosa e política, mas detém autoridade sobre a totalidade do *chão* Felupe. Além disso, a linha iniciática *di Kay* desenvolve a sua actividade em parceria com outra linha iniciática, denominada *Buramb-abu*⁵⁵, que se encontra presente em todas as povoações.

A linha iniciática *di Kay* tem como base da sua estrutura e legitimidade o *bakìn-abu* mais importante desta sociedade, denominado *Kay-aku*. Este *bakìn-abu* tem como seu titular a principal autoridade religiosa, simbólica e política desta sociedade, i.e., o *Ay-âu*.

O acesso à linha iniciática *di Kay* é restrito a indivíduos de um grupo de *kank-aku*⁵⁶, referidas pelos Felupe como *bukana kata Kay-aku* (comunidade do *Kay*) ou *Assang-au*. Os elementos masculinos desta comunidade realizam um rito de passagem de jovem a adulto próprio (*Kundutz*) e diferente do realizado pelo resto da sociedade Felupe (*Bukut*).

A linha iniciática *di Kay* realiza três tipos de cerimónias: internas e exclusivas dos seus elementos, como as das formações dos iniciados; cerimónias particulares, efectuadas a pedido de indivíduos, que pretendem louvar, pedir ou agradecer ao *bakìn-abu*; e cerimónias colectivas, realizadas com uma periodicidade definida.

⁵³ Provérbio Felupe utilizado para indicar que o *Ây* está acima de todos. É o chefe supremo e todos se devem dobrar à sua decisão. Ninguém tem o direito de o julgar (Diatta N. , 1998, p. 352).

⁵⁴ Relembre-se que Hassuka é constituída por cinco *uhelum-ahu*: Basseor, Caroi, Sucudjaque e Tenhate, na Guiné-Bissau e Kahème, no Senegal.

⁵⁵ A linha iniciática *Buramb-abu* é analisada no capítulo 5.

⁵⁶ Plural de *hank-ahu*. Relembre-se que *hank-ahu* designa uma unidade de residência, que agrupa vários agregados familiares, com ou sem relação de parentesco, e que constitui também uma unidade económica, ritual e de representação política (Journet-Diallo, 2000; 2007; Thomas, 1959).

4.1. *Kay-aku*

O *Kay-aku*⁵⁷ é o principal *bakìn-abu* desta linha iniciática e o mais importante da sociedade Felupe. O *Kay-aku* é titulado por um elemento desta mesma linha iniciática, denominado *Áy*, o iniciado mais importante da sociedade Felupe. O termo *kay-aku* exprime esta ligação, pois, é formado pela contracção do pronome possessivo *kata* (dele) e do substantivo *Áy*, com o significado de “do *Áy*”.

O *Kay-aku* é um *bakìn-abu* fixo, i.e., que não pode ser mudado de local. O *Kay-aku* encontra-se plantado numa mata, considerada sagrada, ambos propriedade de uma linhagem específica e de acesso restrito a um pequeno grupo de indivíduos.

O *Kay-aku* está plantado em muito poucas povoações, normalmente a povoação principal, ou capital, de um subgrupo Joola. Actualmente, o *Kay-aku* encontra-se plantado apenas em Hassuka, na Guiné-Bissau, e em Essaout, Kalobone e Oussouye, no Senegal.

«Temos o mesmo Kay-aku. Kay-aku que tem aqui há em Oussouye e, como estamos a dizer, em Kalobone e Essaout, mas há outros bakìn-abu que sempre está ao lado de Kay-aku, da comunidade di Kay. Mas esses outros, a forma como nós chamamos e eles são diferentes, são outros diferentes conosco. Kandung-aku é um bakìn-abu também daqui, mas lá tem nomes assim que não consigo mesmo saber. São diferentes. Só Kay-aku que temos aqui e eles também têm, mas do resto... Há outros bakìn-abu, mas são diferentes os nomes deles. Temos só em comum o Kay-aku» (E.63).

Em Hassuka, estão plantados dois *Kay-aku*, um em Caroai⁵⁸ e outro em Sucudjaque. O *Kay-aku* de Caroai pertence à linhagem *Yây*⁵⁹ e o *Kay-aku* de Sucudjaque é titulado pela linhagem Saló.

Para os Felupe, o *Kay-aku* de Caroai foi o primeiro *bakìn-abu* a ser plantado em Hassuka e o *Kay-aku* de Sucudjaque é seu "filho", pelo que o primeiro é o *Kay-aku* mais importante desta sociedade.

Como foi referido, um dos vínculos existentes entre os *ukin-aku* (pl. de *bakìn-abu*) são de tipo "parental", estabelecidos pela pertença linhageira e pela ordem da sua implantação. Ou seja, inicialmente, os *ukin-aku* foram plantados numa povoação e, com a expansão da sociedade, foram também plantados em outras povoações, como "filhos" dos da povoação de origem, estabelecendo-se entre os *ukin-aku* uma hierarquia de tipo "parental".

⁵⁷ Também grafado *Koeyi* e *Káyák*, respectivamente por Thomas (1966) e Journet-Diallo (2007).

⁵⁸ Caroai surge também grafada como Kerouhey, Keruey ou Karuay.

⁵⁹ De notar a aparente relação etimológica das palavras *Áy*, *Yây*, *Kay*, *Kay-aku* e *Karuay* (de Caroai).

De acordo com informações recolhidas em Hassuka, o primeiro *Kay-aku* foi "lançado na terra" por *Emít-ai*, o deus Felupe, em Essin⁶⁰, uma povoação Baiote⁶¹ situada na zona entre Kaguite, no Senegal, e Kassu, na Guiné-Bissau. Tendo sido plantado por *Emít-ai*, o *Kay-aku* não podia ser movido para outro local⁶², mas a necessidade de o proteger da guerra de islamização Mandinga do século XIX, obrigou a quebrar este interdito e o *Kay-aku* foi levado para uma zona mais distante, para Caroi. Esta mudança salvou o *Kay-aku* da destruição, mas não Essin, a sua povoação natal (E.65).

No entanto, a versão mais corrente da origem do primeiro *Kay-aku* é Kassu, uma povoação localizada na actual linha fronteiriça entre o Senegal e a Guiné-Bissau, muito perto do marco fronteiro nº 173⁶³. Uma origem também referida por Jordi Tomàs (2010, p. 3) e Journet-Diallo (2010b, p. 203). Esta autora refere ainda que a transferência do *Kay-aku* de Kassu para Caroi foi devido a uma guerra provocada por conflitos entre Kassu e povoações vizinhas.

“Le premier *bákiin* à avoir été « planté » dans la région est *káyák* (*bákiin* de la royauté). Son sanctuaire principal est aujourd’hui installé à Keruey (quartier d’un village frontalier à une quinzaine de kilomètres à l’ouest de Esana), mais il vient du village de Kesu (à une huitaine de kilomètres à l’est). À l’époque, lorsqu’ils voyaient une femme portant de la paille sur la tête, les gens de Kesu s’amusaient à y mettre le feu en empêchant la femme de déposer la paille. C’est pourquoi les autres villages leur ont fait la guerre et ont emporté *káyák*” (Journet-Diallo, 2010b, p. 203).

Informações recolhidas em Kassu, confirmam que o *Kay-aku* de Caroi saiu desta povoação, mas por um motivo diferente. Actualmente, Kassu tem três *uhelum-ahu*⁶⁴ (Nhakulê, Kussino e Badjam), mas nessa altura, Kassu tinha apenas o *keelum-aku* Nhakulê, situado sobre a linha fronteiriça, do lado da Guiné-Bissau. O titular do *Kay-aku* era o *Áy* de todos os Joola.

⁶⁰ Bertrand-Bocandé, em 1849, na sua descrição sobre os “Floups ou Jolas”, refere a existência de uma pequena povoação Baiote, denominada Himsi e localizada “sur le canal qui va de la Casamance à Cacheo, avant l’Apertado; on y va par un marigot” (Marcador Posição 1p. 330), ou seja, localizada na área referida acima. Cerca de 30 anos depois, em 1882, num mapa de Brosselard-Faidherbe, Essin é mencionada como Essigne (1882, p. 7).

⁶¹ Os Baiote são um subgrupo Joola, vizinho dos Felupe e também instalado na zona fronteiriça entre o Senegal e a Guiné-Bissau.

⁶² Sobre a mobilidade dos *ukin-aku* consultar Journet-Diallo (2010b, p. 213).

⁶³ A localização de Kassu nos mapas varia muito. Na maioria dos mapas francófonos aparece em território senegalês e nos mapas lusófonos em território guineense, grafada como Caussum ou Cassu. Na realidade, os dois tipos de mapas estão correctos, pois Kassu situa-se em ambos os lados da fronteira, tendo um *keelum-aku* no Senegal e outros dois na Guiné-Bissau. A confusão é motivada pela característica distância entre os *uhelum-ahu* das povoações Joola.

⁶⁴ Plural de *keelum-aku*. Relembre-se que *keelum-aku* designa um conjunto de unidades familiares que constituem uma unidade social e económica. Dois ou mais *uhelum-ahu* constituem uma povoação.

À medida que os Joola se foram espalhando pela Casamansa e fundando novas povoações, a responsabilidade do *Áy* aumentou. Sentindo a necessidade de um assessor, o *Áy* atribuiu um *Kay-aku* a uma *hank-ahu* de Kussino, outro *keelum-aku* de Kassu que entretanto tinha surgido, mas do lado do Senegal, e dividiu territórios: o *Áy* de Nhakulê ficou responsável pelo *chão* dos Felupe e o *Áy* de Kussino pelo *chão* dos Baiote. Contudo, «o *Kay-aku* de Nhakulê é maior, porque o *Kay-aku* de Caroi saiu deste e o *Kay-aku* de Kussino também» (E.69). Desta forma, o *Áy* de Nhakulê continuava a ser o *Áy* principal, o *Áy* dos Joola, e o *Áy* de Kussino era seu assessor e *Áy* dos Baiote.

Mais tarde, o *Áy* de Nhakulê e dos Joola «foi expulso de função porque não estava a exercer as suas funções, estava a governar mal. Foi para Arame⁶⁵», onde ainda hoje residem os seus descendentes (E.69).

Como consequência deste acontecimento e também devido à necessidade de o proteger das investidas dos Mandinga, o *Kay-aku* de Nhakulê foi levado para Caroi e aí iniciada uma nova "reinação".

Em Caroi, as informações recolhidas confirmam a expulsão do *Áy* de Nhakulê, mas também não foi possível saber o verdadeiro motivo. Este e o nome do *Áy* é segredo, não pode ser falado, é *ñeey-ñeey*.

Ao contrário das anteriores, nesta narrativa de Kassu a fundação do "reino" de Caroi, não se deve apenas a uma guerra ou um conflito, mas também ao comportamento inadequado de um *Áy* que, devido à sua gravidade, «foi expulso de função». Identificar o motivo deste acontecimento e o nome do respectivo *Áy* é *ñeey-ñeey*, interdito, um segredo do conhecimento exclusivo de apenas algumas pessoas.

Actualmente, os dois *Kay-aku* de Kassu mantêm-se plantados nos mesmos *uhelum-ahu*, ou seja, «Nhakulê tem *Kay-aku* e outro em Kussino». O *Kay-aku* de Nhakulê continua desactivado, mantendo-se apenas o santuário do *bakìn-abu*⁶⁶, que «ficou lá, só», mantendo-se sob o cuidado da *hank-ahu* Eldotzio (E.69).

O *Kay-aku* de Kussimo ainda se manteve activo algum tempo, «tinha *Áy*, mas desapareceu⁶⁷ e até agora não tem mais *Áy*, porque só tem *Amangñen-au*⁶⁸» (E.69). Neste caso, também não foi possível saber a causa do desaparecimento do *Áy* de Kussimo e dos Baiote,

⁶⁵ Arame é uma povoação Baiote, situada ao sul de Kassu.

⁶⁶ Relembre-se que *bakìn-abu* é um termo polissémico que designa o santuário, o altar e o ser espiritual.

⁶⁷ Em relação ao *Áy*, "desapareceu" significa "faleceu", porque nunca pode ser dito que o *Áy* morreu.

⁶⁸ *Amangñen-au* é o nome genérico dos titulares de *ukin-aku* e também a denominação de uma linha iniciática, analisada no capítulo 6.

nem porque não foi substituído. Actualmente, o *Kay-aku* de Kussimo também se encontra desactivado e o santuário sob o cuidado de familiares do *Áy* desaparecido (E.69).

Os *ñeey-ñeey* impediram aprofundar estas informações. No entanto, Kassu é uma povoação muito fechada e isolada da restante sociedade. Segundo informações recolhidas em Caroi, o isolamento deve-se à expulsão do *Áy*. «*Kassu expulsou o Áy. Por isso agora eles não podem. Estão isolados. Não têm direito de correr com o Áy. Então estão isolados. Ainda não há consenso*» (E.73).

Kassu não participa em nenhuma festa ou cerimónia das outras povoações, nem ninguém de fora vem às suas. Segundo informações recolhidas em Kassu, «*só o Áy de Caroi é que vem aqui. Vem aqui para fazer a conclusão, a última cerimónia. Só o Áy de Caroi é que vem. O Áy de Sucudjaque não vem aqui, não*» (E.69).

Os habitantes de Kassu dizem-se Baiote, mas "súbditos" do *Áy* de Caroi. Reforçam esta afirmação referindo que «*quando o novo Áy, que é de Caroi, qualquer Áy que se vai empossar em Caroi, depois para concluir a sua cerimónia tem que chegar aqui mesmo no Kay-aku de Nhakulé para fazer a conclusão, a última cerimónia*» (E.69). De facto, durante o processo da sua entronização, o *Áy* de Caroi efectua cerimónias em algumas povoações e Kassu é uma delas.

Esta passagem por Kassu, durante o processo de entronização do *Áy*, foi também referida por diversos informantes de Hassuka, apesar de a maioria desconhecer o seu motivo. Em Caroi também foi referida obrigatoriedade idêntica em relação a outros percursos iniciáticos como, por exemplo, o percurso iniciático da titular do *bakìn-abu* da iniciação feminina (*Karahay-aku*). Aparentemente, os titulares dos principais *ukin-aku* fixos, instalados em Caroi, terminam o seu processo iniciático em Kassu. Contudo, estas cerimónias são muito secretas e restritas aos elementos necessários à sua realização, pelo que não foi possível confirmar.

Além destes casos particulares, nenhum elemento das comunidades Felupe e Baiote participa em cerimónias de Kassu, assim como os habitantes de Kassu também não participam em nenhuma festa ou cerimónia das outras povoações, excepto em duas situações distintas: Kassu participa, em Catão (povoação Felupe), na cerimónia *Ekin-ei* (fanado de *djambatutu*)⁶⁹, realizada antes do rito de passagem dos jovens a adultos (*Bukut-abu*); e o *Aramb-âu*⁷⁰ de Kassu realiza a sua *Eharen-âi* em Arame (povoação Baiote). A *Ekin-ei* é uma cerimónia antiga que

⁶⁹ Expressão em crioulo que significa "rito de passagem de pombo pequeno". A *Ekin-ei* é uma cerimónia de preparação do rito de passagem masculino (*Bukut-abu*).

⁷⁰ O *Aramb-âu* é o principal iniciado da linha iniciática *Buramb-abu*, analisada no capítulo seguinte.

caiu em desuso, sendo actualmente realizada apenas em Catão, pelos jovens destas duas povoações. A *Eharen-âi* faz parte do processo iniciático do *Aramb-âu* obrigando, por isso, a participação de vários destes iniciados.

O isolamento de Kassu ultrapassou as fronteiras das povoações vizinhas, levando ao esquecimento da sua existência. Actualmente, a existência de Kassu é desconhecida pela grande maioria dos Felupe não iniciados, mas também dos guineenses em geral. Este desconhecimento (ou esquecimento?) aumenta na proporção da distância de Kassu, pelo que, nas povoações Felupe mais distantes, como, por exemplo, Djufunco ou Bolol, o número de pessoas que conhecem ou sabem da existência de Kassu é muito diminuto. Nas outras povoações guineenses, o conhecimento da existência de Kassu restringe-se, praticamente, a indivíduos que, por alguma razão, como trabalho ou relação familiar, mantêm relações com esta povoação.

Esta situação foi testada e confirmada em São Domingos (a cidade guineense e pluriétnica mais próxima de Kassu, a cerca de 30 km) e também em Bissau. Nestas duas cidades, a pergunta “Sabe onde fica a tabanca⁷¹ Kassu?” foi colocada a indivíduos de ambos os sexos, com diferentes idades, grau académico e ocupação. A maioria das respostas foi negativa. Em São Domingos, as respostas positivas restringiram-se quase exclusivamente a funcionários de ONG que trabalham na zona, embora algumas pessoas reconhecessem o nome, apesar de desconhecerem a sua localização. Em Bissau, o nome da povoação praticamente não foi reconhecido e o número de respostas afirmativas foi muitíssimo reduzido.

Para os Felupe, o *Kay-aku* de Caroai não é "filho" do *Kay-aku* de Kassu, mas é o próprio. Isto porque o ser espiritual do *Kay-aku* de Kassu foi levado para Caroai, mantendo-se em Kassu apenas o *Kay-aku* santuário. Desta forma, os Felupe consideram que todos os outros *Kay-aku*, mesmo os plantados na Casamansa, são "filhos" do *Kay-aku*, que actualmente se encontra em Caroai. Ou melhor, os Felupe consideram os *Kay-aku* de Essaout e de Kalobone "filhos" do *Kay-aku* de Oussouye e este "filho" do *Kay-aku* de Caroai.

«Aqui é primeiro, aqui de Caroai. Esse [Kay-aku] daqui é o máximo porque saiu daqui para pôr lá na zona do Senegal. Vieram pedir Kay-aku aqui para levar para Oussouye. É o de Oussouye que está a controlar lá. Lá o principal é de Oussouye. Essaout foi também para Oussouye para tomar Kay-aku» (E.63).

Além do *Kay-aku*, fazem parte da linha iniciática *di Kay* um conjunto de *ukin-aku*, todos fixos e plantados apenas na mata do *Kay-aku*. Esta mata sagrada é também a residência do *Áy* e constitui o espaço de representação e de legitimação da sua autoridade.

⁷¹ Designação, utilizada na Guiné-Bissau, para "povoação", "aldeia".

Para permitir o acesso de mulheres aos *ukin-aku* desta linha iniciática, um deles, denominado *Kandung-aku*, está plantado à entrada da mata sagrada.

4.2. Iniciados

A linha iniciática *di Kay* prepara apenas dois tipos de iniciados – *Ay-âu* e *Akutz-au* – totalmente distintos e que nunca coexistem. Ou seja, esta linha iniciática prepara apenas um destes iniciados de cada vez, para exercer o seu cargo intercaladamente. A estes iniciados é exigida exclusividade, não podendo ingressar em outras linhas iniciáticas.

4.2.1. *Ay-âu*

O *Ay-âu*, ou apenas *Ây*, é o iniciado mais importante da sociedade Felupe e titular do *Kay-aku*, o *bakìn-abu* mais importante desta linha iniciática e também desta sociedade.

O *Ây* é o representante supremo da religião tradicional Joola (*Awassen-au*) e de *Emìt-ai*, o deus Felupe. Com carácter sagrado e secreto, o *Ây* é um intermediário entre o mundo visível (os humanos, a povoação, a natureza, os fenómenos naturais, etc.) e o mundo invisível (deus, os antepassados, etc.) (Tomàs, 2015, p. 234), um líder espiritual, com função simbólica de unidade e exclusividade da sociedade Felupe e incarnação dos seus valores essenciais. Ou, como refere Thomas, o *Ây* “est simultanément le grand prêtre que officie et le symbole de l’unité collective” (1966, p. 14).

O *Ây* foi erradamente denominado "rei" pelos exploradores europeus, que com ele contactaram⁷². Uma denominação que acabou por se fixar. No entanto, apesar de pode ser entendido como um rei de "tipo sagrado", de acordo com a definição de "reino sagrado" de Adler⁷³, o *Ây* não é o único detentor de autoridade.

Como líder espiritual, o *Ây* é responsável por assegurar que as regras religiosas e tradicionais são observadas, sendo ele o único que pode criar, alterar ou anular as prescrições ou interditos (*ñeey-ñeey*).

⁷² Yves Person refere que os navegantes portugueses que, na segunda metade do século XV, chegaram a esta costa não encontraram vastos reinos, mas chamaram reis aos patriarcas ou chefes de clã, apesar destes terem um poder muito limitado (2010, p. 343).

⁷³ “Forma de governo que assenta sobre o princípio monárquico, ou seja, sobre a primazia de um indivíduo reconhecido pelo seu nascimento ou promovido, devido a certas qualidades (visíveis e/ou invisíveis, físicas e/ou morais), detentor único de autoridade legítima suprema sobre um determinado conjunto social” (Adler, 2000, p. 12).

Como representante dos Felupe, o *Áy* é responsável por assegurar a paz e a coesão social da sociedade, resolver conflitos entre povoações, entre estas e os povos vizinhos e escolher e empossar os iniciados seus assessores.

«O Áy é que tem uma função mais alta. Então, faz quê? Em termos da comunidade própria de Hassuka tem muitas funções, porque ele é que faz cerimónias para haver sossego. Sossego no trabalho e sucessos produtivos; organizar festas; nomear chefes como eu. Em relação a outras tabancas fora de Hassuka, através de representantes que ele tem, pode ir fazer cerimónias, ou delegar nesses como eu, para ir quando ele não pode. Delega os seus elementos, como Aramb-âu⁷⁴, para ir fazer cerimónias» (E.43).

No entanto, o *Áy* está sujeito a um conjunto muito rígido de restrições e obrigações. O *Áy* não pode recusar o cargo e tem de estar sempre disponível para atender os seus "súbditos", pelo que não pode sair da povoação onde reside, excepto para a realização e/ou participação em cerimónias específicas, como o empossamento de outras autoridades.

Não pode ter a cabeça descoberta, comer ou beber em público⁷⁵, nem andar na rua quando chove. Quando sai de casa tem de usar os seus trajes vermelhos, transportar o seu banco, o único onde se pode sentar, e só pode entrar em casas de um número muito restrito de famílias, como as de outros *Áy* ou das famílias envolvidas no seu empossamento. Ao contrário dos Felupe, que são maioritariamente monogâmicos, o *Áy* tem de casar com várias mulheres, sendo quatro o número "ideal"⁷⁶, e tem de residir sozinho na mata sagrada, junto dos seus *ukin-aku*, afastado da residência das suas mulheres e dos seus filhos⁷⁷.

O *Áy* não pode deslocar-se às bolanhas, cultivar arroz, recolher vinho de palma, nem exercer qualquer actividade económica⁷⁸ e também não pode participar na política estatal, na administração pública ou fazer parte de um partido político.

Nada pode separar os pés do *Áy* da terra, nem sapatos, bicicleta, motorizada ou automóvel. Também não pode adoptar adereços "modernos", como relógio ou óculos de sol. As

⁷⁴ O *Aramb-âu* é assessor do *Áy* e principal iniciado da linha iniciática *Buramb-abu*, analisada no capítulo seguinte.

⁷⁵ Para não violar este interdito, em 1903, o *Áy* Sihalebé Diatta, de Oussouye, morreu de inanição numa prisão colonial francesa.

⁷⁶ Quando é empossado, o *Áy* normalmente já é casado com uma mulher, mas após o seu empossamento tem de efectuar mais três casamentos, que atribuem, a estas esposas, o estatuto de "rainhas". Esta obrigatoriedade deve-se às regras de sucessão do *Áy* e às funções que as suas mulheres desempenham.

⁷⁷ Para uma descrição da residência do *Áy* consultar Thomas (1959, pp. 647-648).

⁷⁸ As bolanhas do *Áy* são lavradas pela população. O arroz é pertença do *Áy* e por ele armazenado para as suas cerimónias, festas dos seus casamentos e distribuir pelos habitantes necessitados. Caso necessite, o *Áy* pode ainda requisitar parcelas de bolanha, que são trabalhadas pelos seus donos e o arroz entregue ao *Áy*. Quando este "se vai" ou "se perde" (morre) as parcelas requisitadas regressam aos seus donos.

deslocações do *Áy* são condicionadas pela proibição de atravessar rios ou utilizar caminhos ou estradas principais, sendo obrigado a servir-se de caminhos secretos no mato. Além disso, o *Áy* também não pode viajar para fora do seu "reino", excepto para a participação em algumas cerimónias efectuadas por outros *Áy*.

Como refere Robert Baum, este conjunto de interditos e obrigações fazem do *Áy* “a man who is both sacred and slave, all-powerful and yet a prisoner of his power” (1990, p. 375). No entanto, alguns dos últimos *Áy* têm tentado alterar algumas destas restrições. Por exemplo: o *Áy* Sibilumbaye Diédhiou, de Oussouye, tem tido, desde a sua entronização, em 2000, uma intervenção política muito forte e com muito sucesso no processo de pacificação do conflito de Casamansa⁷⁹ (Tomàs, 2005b; 2008).

No campo simbólico, a autoridade religiosa e política do *Áy* é permanente, mas o seu exercício só se dá a ver quando solicitado. Ou, como refere um ancião, «*Ay-âu é sempre o poder supremo, mas não tem todos os poderes, não pode decidir sobre as questões que dependem de um bakin específico que não o da realeza. Quem decide é o responsável por esse bakin. O Áy nem sequer tem de ser informado duma questão que não seja da sua responsabilidade. Ele depende dos outros ukin como qualquer pessoa*» (E.17).

4.2.2. *Akutz-au*

O *Akutz-au* (pl. *Bukutz-abu*) é um representante religioso do *Áy*, com autoridade mais simbólica do que efectiva e de cariz temporário. O seu cargo transitório visa assegurar a realização de cerimónias, nos *ukin-aku* desta linha iniciática, durante o tempo de inter-reino, ou seja, durante o período que medeia a morte de um *Áy* e a entronização do seu sucessor.

Escolhido, preparado e empossado uns anos após a morte do *Áy*, o *Akutz-au* tem como função «*atender as necessidades da comunidade Felupe*» (E.63) até à entronização de um novo *Áy*.

«Depois de ser empossado, os responsáveis que me puseram no trono disseram que devo fazer cerimónias enquanto ainda não está o Áy mesmo. Não vou ser o futuro Áy, mas tenho que assistir, fazendo as cerimónias, esperando sempre a informação que os

⁷⁹ Conflito travado entre o exército senegalês e o Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance (MFDC), devido às pretensões independentistas deste último. Este conflito teve o seu início em 1982 e ainda perdura, apesar de o seu ponto forte se ter desenrolado entre 1990 e 2005. Para mais informações consultar Vincent Foucher (2005) e Jean-Claude Marut (1999).

mais velhos disseram de que posso segurar, é para segurar, segurar o bakìn-abu até quando houver aquele que normalmente deve ser o futuro Áy» (E.63).

O *Akutz-au* é titular do *Kandung-aku*, um *bakìn-abu* plantado à entrada da mata sagrada do *Kay-aku*, para permitir o acesso a homens e mulheres adultos. No *Kandung-aku* apenas são efectuadas cerimónias privadas, a pedido de indivíduos, para louvor, agradecimento ou súplica.

O *Akutz-au* é também responsável pela manutenção dos restantes *ukin-aku* desta linha iniciática, mas não seu titular.

Em algumas cerimónias, efectuadas em *ukin-aku* de outras linhas iniciáticas, o *Akutz-au* pode participar como representante do *Áy*, mas não pode realizar cerimónias. No entanto, apesar destas limitações, durante as cerimónias efectuadas pelo *Akutz-au*, este deve ser tratado por *Áy*.

Após a entronização do novo *Áy*, as funções do *Akutz-au* terminam e este é destituído de todas as responsabilidades e regalias adquiridas durante a vigência do seu mandato. Desta forma, o *Akutz-au* não representa verdadeiramente o *Áy*, mas a sua ausência.

4.3. Acesso à linha iniciática *di Kay*

O acesso à linha iniciática *di Kay* é limitado a elementos masculinos da comunidade *di Kay* ou *Assang-au*, instalada em Hassuka, que já tenham realizado o rito de passagem de jovem a adulto, também específico desta comunidade, e que sejam casados.

A selecção dos iniciados é efectuada pelos "mais velhos" da comunidade *di Kay* ou *Assang-au*, em reuniões secretas, acompanhadas de vinho de palma, realizadas na mata sagrada desta comunidade, e respeitando regras específicas de cada etapa desta linha iniciática.

O *Áy* de Caroi é um elemento da linhagem *Yây* e a sua sucessão é hereditária e patrilinear. Depois de empossado, o *Áy*, mesmo já sendo casado, tem de casar com mais três mulheres. O seu sucessor é o filho homem mais velho dessas mulheres. Geralmente, este é filho da primeira mulher com quem o *Áy* casou. No entanto, também pode ser um meio-irmão do anterior *Áy*, ou seja, filho do mesmo pai, mas de mãe diferente.

«Para escolher deve ser filho, até porque os filhos do Áy já estão crescidos. Normalmente, o primeiro filho da primeira mulher do rei é obrigatório logo. Ele é que é, mas às vezes os velhos admitem que quem é que é melhor em termos de... Pode ser irmão do Áy, pode ser quando é o mesmo pai, mas mãe diferente. É essa a regra» (E.43).

O *Áy* de Sucudjaque é um elemento da linhagem *Saló*. A sucessão passa de avô para neto, impondo saltar uma geração da mesma família, ou de tio para sobrinho, determinando uma

rotação entre *kank-aku* da linhagem Saló, como normalmente acontece com a maior parte dos iniciados.

A selecção do *Akutz-au* não tem regras precisas, podendo ser escolhido qualquer elemento masculino das *kank-aku* pertencentes à comunidade *di Kay* ou *Assang-au*.

4.4. Formação dos iniciados

A linha iniciática *di Kay* prepara apenas um iniciado de cada vez e com um grande intervalo de tempo. Os iniciados desta linha iniciática são formados pelos "mais velhos" da comunidade *di Kay* ou *Assang-au*. As outras linhas iniciáticas preparam vários indivíduos ao mesmo tempo, que são formados por iniciados das próprias linhas iniciáticas, ou seja, os iniciados são também formadores.

Depois de escolhido, o futuro iniciado é levado para uma barraca construída, propositadamente para o efeito, na mata sagrada onde se encontra o *bakìn Kay-aku*. A partir daqui, a formação de cada iniciado é diferente.

O indivíduo escolhido para *Akutz-au* mantém-se na mata sagrada durante uma semana Felupe⁸⁰, onde é preparado, pelos "mais velhos" da comunidade *di Kay* ou *Assang-au*, para desempenhar as suas futuras funções. Ao fim desse tempo, o *Akutz-au* é empossado e apresentado à população, que o recebe com festejos.

O processo iniciático do *Áy* de Sucudjaque é semelhante ao do *Áy* de Oussouye, descrito por Jean Girard.

“L’initiation royale qui dure quinze jours à lieu dans le bois sacré placé sous la garde du quartier de Battefos en raison de sa qualité de premier occupant de la terre. Au terme de cette retraite, on rase le crâne du roi en laissant seulement subsister sur la nuque une mèche qui ne sera jamais coupée. Enfin, Guiaoul le grand féticheur d’*Elenkin* place sur la tête royale le bonnet rouge, signe extérieur de sa puissance. [...] Après cette intronisation, Guiaoul présente le roi au village: «Voici le roi. Son nom est X ...» En effet, l’identité de la personne royale était jusqu’alors supposée inconnue” (Girard, 1969, pp. 36-37).

⁸⁰ A semana felupe é constituída por seis dias, cinco de trabalho e um para descanso (Thomas, 1959, p. 477). Nesta sociedade, o número seis é o operador básico do calendário e de todas as prescrições religiosas (Journet-Diallo, 2007, p. 263). Exemplos: a semana felupe tem seis dias; seis são os anos de luto das viúvas dos *Áy* ou o período em que não se fala da sua morte; seis anos é o período de tempo necessário para a transladação de um *bakìn-abu* após a morte do seu responsável; seis são os anos de intervalo entre a realização da importante cerimónia *Eharen-âi*, efectuada pelo principal *Aramb-âu* da povoação; etc.

4.5. "Vestir a camisa"

A iniciação do *Áy* de Caroi, o *Ay-âu*⁸¹ da sociedade Felupe, é muito diferente e rodeada de grande secretismo. Este processo iniciático é constituído por um conjunto de cerimónias realizadas, através de um percurso fixo, em povoações onde estão instalados determinadas *kank-aku*. Isto porque «*essas famílias são pessoas que têm os mesmos antepassados. Estão também em Hassuka. Aquelas famílias têm de contribuir, fazer alguma coisa para a preparação do Áy*» (E.43).

As *kank-aku* que participam no processo iniciático do *Áy* de Caroi denominam-se Ebôl, Butzame, Bamai e Eldotzio e estão instaladas em Cassolol, Catão, Bolol e Kassu, respectivamente.

Cada uma destas *kank-aku* tem funções específicas, sendo uma delas a entrega ao *Áy* de objectos que o simbolizam, como, por exemplo, a túnica vermelha (*baan-abu*), o barrete vermelho (*edjambi-ai*) ou o ceptro (*bussik-abu*).

A *hank-ahu* Butzame, de Catão, é responsável pelo fornecimento do vinho de palma e arroz necessários para as cerimónias do percurso iniciático do *Áy* de Caroi.

Os "mais velhos" da *hank-ahu* Ebôl, de Cassolol, participam da escolha do futuro *Áy* e são também eles que lhe transmitem a história da sociedade Felupe, o conhecimento das linhagens e das regras tradicionais e religiosas.

«Em Cassolol está uma família que vai ensinar ao Ay-âu tudo sobre as famílias Joola, a história toda. Tem que instruir tudo. Essa família tem que instruir, dizer tudo até hoje. Tem que estar ao lado do Ay-âu para acompanhá-lo sempre, sempre para que isso não perde, para que essa informação não perde. Esse conhecimento é dado lá. A instrução é dada lá e estão lá, essa família» (E.43).

Depois de Cassolol, o futuro *Áy* e os seus iniciadores seguem para sul, para Bolol. Em Bolol, o *Áy* é empossado ou, como referem os Felupe, o *Áy* "veste a camisa" numa cerimónia realizada num *bakìn-abu* tutelado pela *hank-ahu* Bamai.

«Há uma morança⁸² em Bolol, e até tem bakìn-abu lá. Não é Kay-aku. O bakìn-abu não é Kay-aku, mas é o Áy que deve fazer cerimónias lá. Então é lá que ele é empossado. Ele faz cerimónias lá, quando é preparado aqui até ser Áy. Ele é que deve fazer as cerimónias no bakìn-abu em Bolol, numa morança que tem laços com essa aqui. Os

⁸¹ A junção do prefixo *âu* (o) ao substantivo *Áy* (chefe religioso) atribui a *Ay-âu* o sentido de "o" *Áy* absoluto, o mais alto representante da sociedade Felupe, o *Áy* dos *Áy*.

⁸² Morança é uma palavra crioula que designa *hank-ahu*.

antepassados, havia um que saiu desta morança [Yây] para lá. No tempo antigo» (E.63).

«O nome do bakìn-abu de Bolol não sei. É difícil de dizer porque não é um nome que toda a gente tem que conhecer. É um bakìn-abu que relaciona com coisas de Áy, muito importante mesmo. É mesmo diferente, não tem mais nesta zona, quer dizer área Felupe. É lá que o Áy toma a camisa. É lá mesmo. Quando sai de lá, pronto, está empossado. É por causa do teu trabalho, mas se fosses Felupe não te ia dizer isso» (E.73).

Apesar do secretismo, em Bolol foi possível entrevistar o responsável pelo *bakìn-abu* onde o Áy é empossado e saber o seu nome, *Andolól*. De facto, este *bakìn-abu* é fisicamente muito diferente de todos os outros *ukin-aku*. O *bakìn Andolól* está plantado numa praia, muito perto da água, uma área que durante a maré cheia é alagada pelo mar, deixando este *bakìn-abu* meio submerso (fig.4.1).



Figura 4.1: *Bakìn Andolól*, em Bolol.

Depois de empossado em Bolol, o novo Áy tem de efectuar o mesmo itinerário, mas em sentido inverso, e realizar cerimónias em Catão, Cassolol, Caroai e Kassu.

«Vai sair de Bolol para vir até cá [Caroai]. Tem que dar uma escala em Catão. De Bolol vai a Catão para regressar a Caroai. Tem de passar em Catão, numa certa família. Há uma família em que ele deve ser esperado para chegar lá. Depois vai a Cassolol. Kassu é último. De Bolol vai a Catão, Cassolol, Caroai e Kassu. Kassu já é último. Tem que regressar aqui [Caroai], concluir algumas cerimónias e depois, no último, ir até Kassu fazer cerimónia lá» (E.43).

Na passagem por Caroi, o *Ay-âu* já empossado participa numa cerimónia realizada num *bakìn-abu* plantado na mata sagrada do *Kay-aku*, denominado *Kaldunt-aku* e que pertence à linha iniciática *Amangñen-au*⁸³. Nesta cerimónia o titular do *Kaldunt-aku* entrega ao *Ay-âu* uma pulseira (*kañalank-aku*) de metal amarelo, um dos seus símbolos iniciáticos, que o *Ay-âu* passa a usar no pulso esquerdo.

O titular do *bakìn Kaldunt-aku* é um homem da *hank-ahu* Eból, de Cassolol, a mesma que transmite os conhecimentos ao futuro *Ây* e é empossado no início do processo iniciático do *Ay-âu*, expressamente para a realização desta cerimónia. Esta é realizada apenas uma vez e depois dela, o titular do *bakìn Kaldunt-aku* torna-se um conselheiro do novo *Ây* de Caroi.

Segundo um informante, «ao nível dos Felupe só há um *bakìn Kaldunt-aku*. Só em Caroi. Esse *bakìn-abu* é muito importante na parte do *Kareñg*⁸⁴ e também na parte do *Ây*. É intermediário. Está aqui em Caroi mesmo» (E.78).

A linha iniciática *Amangñen-au* é responsável pela realização do rito de passagem de jovem a adulto, denominado *Bukut-abu*. Este rito de passagem é muito diferente do realizado pelo *Ây* de Caroi, denominado *Kundutz*. Além disso, a linha iniciática *Amangñen-au* não apresenta nenhuma relação directa com a linha iniciática *di Kay*. Questões suficientes para não ser espectável que um *bakìn-abu* da linha iniciática *Amangñen-au* esteja plantado na mata sagrada do *Kay-aku* e faça parte do processo iniciático do *Ay-âu*⁸⁵.

Em Kassu, o *Ây* de Caroi é recebido pela *hank-ahu* Eldotzio, responsável pela manutenção do *Kay-aku* desta povoação que, como foi referido, foi o primeiro *Kay-aku* da sociedade Felupe. No entanto, apesar de actualmente o *Kay-aku* de Kassu estar desactivado, o *Ây* de Caroi tem de aí realizar a última cerimónia do seu processo iniciático. A *hank-ahu* Eldotzio, de Kassu, tem também de oferecer ao *Ây* de Caroi palha para o telhado da sua casa.

«Kassu é depois de ser *Ây*. Vai passar para concluir cerimónia. A morança Eldotzio de Kassu fornece a palha para a casa do *Ây*. Temos uma relação mesmo forte. Eles dão uma contribuição grande de palha» (E.73).

De acordo com informações recolhidas, o processo iniciático do *Ây* de Caroi é efectuado através deste itinerário «porque o *Ây* é de todas as tabancas. Então, escolheram, desde antepassado, aquelas tabancas para servir o *Ây*. De forma que, para preparar o *Ây* tem que tocar nessa zona sul. Aliás, aquelas tabancas têm que contribuir, fazer alguma coisa para a preparação dele mesmo» (E.43).

⁸³ A linha iniciática *Amangñen-au* é analisada no capítulo 6.

⁸⁴ O *Kareñg-aku* é o principal *bakìn-abu* da linha iniciática *Amangñen-au*, analisada no capítulo 6.

⁸⁵ Devido ao prolongado período de inexistência do *Ây*, não foi possível obter mais informações.

4.6. Identificação dos iniciados

O *Ây* veste uma túnica comprida vermelha (*baan-abu*) e usa na cabeça um barrete alto, tipo fez, também vermelho (*edjambi-ai*). Numa mão transporta uma espécie de ceptro (*bussik-abu*), constituído por uma pequena vassoura que, de acordo com Thomas, é um “symbole à la fois de pureté (le balai nettoie) et de puissance (il est un moyen de se procurer des femmes)” (1966, p. 13). Noutra mão transporta um pequeno banco circular (*etzum-ai*), o único em que se pode sentar. Em situações protocolares, o banco é transportado por um seu assessor e o *Ây* leva um bastão de madeira (*hudjurub-ahu*), com cerca de 1,50 m e com desenhos esculpidos (fig.4.2).



Figura 4.2: O *Ây* de Sucudjaque (de vermelho vivo) numa apresentação protocolar, em 2012.

No *Akutz-au*, o carácter transitório do seu cargo e a limitação da autoridade são marcados pela ausência de insígnias e proibição de usar peças de vestuário vermelhas. No entanto, como todos os iniciados, tem de ter a cabeça coberta, com um barrete ou chapéu à sua escolha (fig.4.3).



Figura 4.3: O *Akutz-au* de Caroi (à esquerda) numa apresentação protocolar, em 2015.

4.7. Estrutura da linha iniciática *di Kay*

A linha iniciática *di Kay* tem como seu pilar o *bakin Kay-aku*, plantado apenas em Hassuka. A organização do *Kay-aku* é constituída por um conselho secreto, denominado *huhlan-ahu*, e um corpo, digamos, executivo, composto por alguns iniciados. O *huhlan-ahu* é constituído por elementos de um conjunto de *kank-aku* ligadas a esta linha iniciática, instaladas em Caroi e também em outras povoações. O *huhlan-ahu* detém autoridade na gestão e organização da linha iniciática, prepara e aconselha o *Ây* e monitoriza o seu comportamento. O corpo executivo é constituído pelo *Ây*, os seus assessores e conselheiros (*Buramb-abu*)⁸⁶ e por dois tocadores de tambores (*Buimp-abu*).

As reuniões do *Ây* e do *huhlan-ahu* são efectuadas na mata sagrada do *Kay-aku*, onde o *Ây* também reside⁸⁷. Nas cerimónias realizadas pelo *Ây* no *Kay-aku*, só podem participar elementos do *huhlan-ahu*, o *Aramb-âu* de Caroi, o *Aramb-âu* de Sucudjaque e o *Hulang Amâk-âu*⁸⁸ de Hassuka.

Segundo informações recolhidas no terreno, o *Ây*, para gerir o seu "reino", tem na sua mata sagrada um conjunto de ânforas ou potes, *sebeg-assu* (*ebeg-ai* no singular), que simbolizam as povoações Felupe. Estes potes encontram-se numa pequena cavidade protegida por um abrigo

⁸⁶ Plural de *Aramb-âu*, principal iniciado da linha iniciática *Buramb-abu*, analisada no capítulo 5.

⁸⁷ Para uma descrição da mata sagrada e da casa do *Ây* consultar Thomas (1966).

⁸⁸ Principal iniciado da linha iniciática *Hulang-ahu*, analisada no capítulo 7.

em palha e é através da posição que as ânforas tomam, após despejar vinho de palma sobre elas, que o *Áy* recebe as indicações de *Emít-ai*. Estas instruções referem-se a comportamentos sociais como a violação de regras ou disputas entre povoações ou *uhelum-ahu*.

«O *Kay-aku* está num mato sagrado em que não pode entrar qualquer. No *Kay-aku* tem *ebeg-ai*. Cada *ebeg-ai* representa uma tabanca que o *Áy* controla. Representa uma tabanca. É tabanca. Não sei quantos estão lá, são muitos. Cada *ebeg-ai* representa uma tabanca, mas quantos não sei. São muitos, mas não contei nunca. Representam mesmo os *Felupe*. Cada tabanca *Felupe* está lá representada. Não sei se representa as tabancas do Senegal, não sei se ultrapassou os limites do Senegal, mas... pode representar pelo menos até chegar a *Oussouye*. Em *Oussouye* pode também ter outros *ebeg-ai* das tabancas daquela zona” (E.43).

4.8. Cerimónias do *Áy*

Além das cerimónias realizadas no *Kay-aku*, o *Áy* é o único iniciado que pode executar cerimónias em *ukin-aku* de outra linha iniciática, mais especificamente no *Djiremb-adju*, o *bakìn-abu* dos seus assessores, iniciados da linha iniciática *Buramb-abu*.

Depois de empossado, o *Áy* de Caroi realiza a sua primeira cerimónia colectiva. Estas cerimónias são acompanhadas de grandes festividades que visam reforçar a legitimidade do *Áy* e a unidade da sociedade *Felupe*. Exemplos destas cerimónias são a *Ewãg*⁸⁹ e a *Húmabal*⁹⁰, ambas efectuadas pelo *Áy* de *Oussouye*.

De acordo com Thomas (1966, p. 15), a cerimónia *Ewãg* é realizada uma única vez durante o cargo do *Áy* e envolve todos os indivíduos do sexo masculino com mais de oito anos de idade. A cerimónia *Húmabal* é realizada todos os anos e, segundo Jordi Tomàs, “el *Húmabal*, la celebración real por excelencia, tiene una alta carga simbólica. El rey asume su rol tradicional de garante de la paz no sólo a través de libaciones en los altares tradicionales – en su función estrictamente religiosa –, sino que también lo hace en actos multitudinarios en el marco de sus celebraciones tradicionales” (2006, p. 12).

Estas cerimónias não são realizadas em Caroi. No entanto, o *Áy* de Caroi também realiza cerimónias que visam reforçar a sua legitimidade e a unidade da sociedade. Devido ao longo período de tempo (desde 2003) de inexistência de *Áy* em Caroi, não foi possível saber o nome nem pormenores destas cerimónias.

O *Áy* de *Sucudjaque*, sendo assessor do *Áy* de Caroi, não realiza cerimónias colectivas.

⁸⁹ Sobre esta cerimónia consultar Thomas (1966).

⁹⁰ Sobre esta cerimónia ver Tomàs (2006).

4.9. Iniciados de Hassuka

Como foi referido, Hassuka é a capital religiosa da sociedade Felupe. Ou como referem os Felupe «*Hassuka é a tabanca real. É a tabanca que está por cima de todas as tabancas da comunidade Felupe*» (E.63).

Em Hassuka estão plantados dois *Kay-aku*, em Caroai e Sucudjaque (fig.4.4).

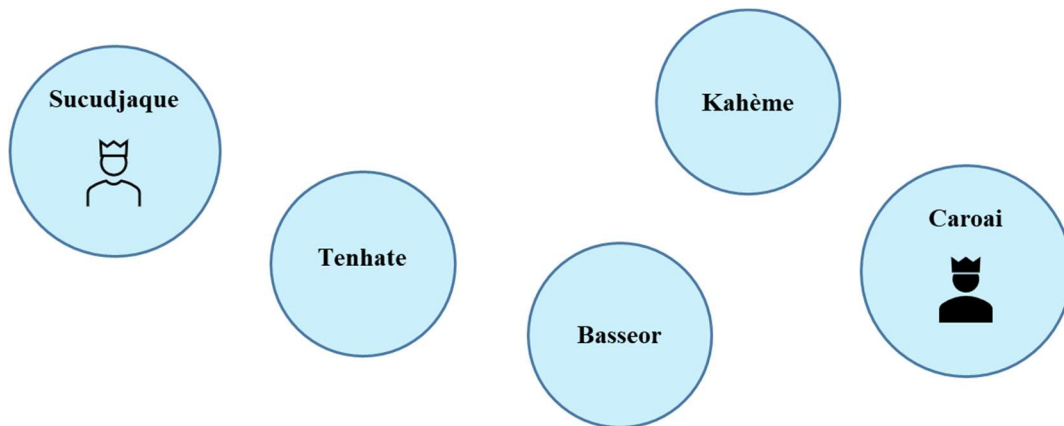


Figura 4.4: Distribuição do *Kay-aku* em Hassuka.

O *Kay-aku* de Caroai é considerado o mais importante de todos, sendo os outros *Kay-aku* seus “filhos”. Esta hierarquia entre os *Kay-aku* estende-se aos seus titulares, pelo que o *Áy* de Caroai, titular do *Kay-aku* de Caroai, é considerado superior ao *Áy* de Sucudjaque e também aos *Áy* do Senegal.

Jordi Tomàs refere que, tanto na Casamansa como na Guiné-Bissau, Caroai é considerada como origem histórica da "realeza" Felupe (2010, p. 3). Para Thomas, “le plus puissant de tous ces grands prêtres est, en réalité, le roi de Kérouhey qui est censé commander tout l’animisme diola” (1966, p. 14).

Em Caroai, um elemento da linha iniciática *di Kay* explica que «*aqui é o Áy superior. É aqui que saíram os outros. Aqui na zona da Guiné, o segundo é Sucudjaque. No Senegal, o primeiro é Oussouye, o segundo é Essaout e depois Kalobone*» (E.63).

O *Aramb-âu* do *keelum-aku* Mossor, em Kabrousse, no Senegal, partilha a mesma opinião: «*o Áy de Caroai é superior ao de Oussouye, é o mais alto, é o Áy dos Áy*» (E44). Ainda no Senegal, em Youtou, um *Aramb-âu* refere que «*é difícil dizer que os Áy são iguais, O que é certo é que o de Caroai é superior ao de Oussouye. Só que é difícil falar assim. Se não fosse esse teu trabalho, não podia expressar assim. O Áy de Oussouye tem muito respeito no Senegal*» (E.45).

4.9.1. *Áy* de Caroi e *Ay-âu* de Hassuka

Na sociedade Felupe o *Áy* principal é o *Áy* de Caroi, o *Ay-âu* de Hassuka. Este pertence à linhagem *Yây* e é titular do *bakìn Kay-aku*. Estes factores, pertença linhageira e responsabilidade pelo *Kay-aku*, e a pertença à linha iniciática *di Kay* legitimam a autoridade do *Áy*.

Actualmente, esta sociedade encontra-se em período de inter-reino, ou seja, o último *Áy* de Caroi faleceu em 2003 e ainda não foi empossado um novo *Áy*. Este período não tem limite de duração e pode ser muito longo. Durante este período, o *Áy* de Sucudjaque constitui-se *Áy* de Hassuka *ad interim*. No entanto, esta posição não lhe permite empossar nenhum iniciado, nem realizar cerimónias colectivas, tendo apenas uma função simbólica.

O primeiro *Áy* de Caroi chamava-se Danka Djata. Este *Ay-âu* foi o primeiro titular do *Kay-aku* vindo de Kassu. Danka Djata terá sido *Ay-âu* provavelmente em meados do século XIX.

O sucessor de Danka Djata e segundo *Áy* de Caroi foi Uri Kaba. Este *Ay-âu* foi contemporâneo da guerra de islamização Mandinga do século XIX e da instalação da administração colonial. No início do século XX, Uri Kaba lutou fortemente contra o poder colonial português e francês, adoptando o nome de Fodé Kaba, o nome de um chefe Mandinga islamizado que, no século XIX, se evidenciou durante a *jihad* Mandinga.

Em 1887, este Fodé Kaba invadiu o Fogny, submetendo os Joola às suas ordens e fazendo dos prisioneiros escravos que vendeu aos Mandiga. Em 1893, Fodé Kaba abandonou o Fogny, em troca de uma renda anual de 5.000 francos (Thomas, 1972, p. 162). Após um curto período de acalmia, Fodé Kaba terá sido morto, em 1901, num ataque comandado pelo coronel Rouvel, do exército francês (Roche, 1970; 1971).

No entanto, em 1904, o administrador de Casamansa reportou ao governador de Saint-Louis, que um militar francês e os seus homens tinham sido atacados por Fodé Kaba e homens de Caroi (Roche, 1970, p. 110). Em 1905, Fodé Kaba envolveu-se em conflito com a equipa franco-portuguesa que estabelecia no terreno a delimitação da fronteira entre as suas colónias (Esteves, 1988, pp. 262-277). Em 1908, o "rei" Fodé Kaba foi derrotado pelos portugueses em Varela e refugiou-se no Senegal. Em 1918, Fodé Kaba aceitou a protecção portuguesa (Pélissier R. , 1989, pp. 95-97, 189-190).

Ora, o Fodé Kaba Mandinga foi derrotado pelos franceses em 1901 e este Fodé Kaba é mencionado em 1904, pelo que, o mais provável foi que, devido aos conflitos com as administrações coloniais portuguesa e francesa, que decorreram até 1936 (Pélissier R. , 1989,

pp. 246-248), o *Ay-âu* Uri Kaba tenha adoptado o nome deste guerreiro Mandinga, como refere Christian Roche (1971, p. 458).

De acordo com informações recolhidas no terreno, foi o *Ay-âu* Uri Kaba que concedeu o *bakìn Kay-aku* à linhagem Saló de Sucudjaque. Esta cedência é justificada por Uri Kaba necessitar de um assistente para gerir os conflitos com as administrações coloniais portuguesa e francesa. O *Ây* de Caroi «*não podia ocupar de tudo. Cedeu uma parte*» (E.73). «*Tem que ter outro Ây em Sucudjaque porque em caso do Ây de Caroi não estar disponível, de atender pessoas que vêm às cerimónias, ter um substituto, o outro Ây de Sucudjaque faz as cerimónias*» (E.63). No entanto, o *Ây* de Sucudjaque é apenas assessor do *Ây* de Caroi, «*pode fazer algumas cerimónias, mas não as grandes e não pode sentar-se na cadeira do Ây de Caroi*» (E.73).

A escolha da linhagem Saló para atribuição do *Kay-aku* é explicada pela existência de uma grande amizade entre esta linhagem e a linhagem *Yây*, a que pertence o *Ây* de Caroi, e também por a linhagem Saló ser descendente da população de Budjoi, uma povoação mítica, instalada ao largo de Iale e que, algures no passado, terá sido inundada pelo mar⁹¹.

Com a atribuição do *Kay-aku* à linhagem Saló, o *Ay-âu* Uri Kaba, provavelmente no último quartel do século XIX, dividiu também o seu território⁹², atribuindo ao *Ây* de Sucudjaque jurisdição sobre as povoações onde se instalaram os descendentes de Budjoi. O *Ây* de Caroi ficou com as restantes povoações, mas conservando a sua jurisdição sobre todo o território e mantendo-se *Ay-âu* da sociedade Felupe.

O sucessor de Uri Kaba e terceiro *Ây* de Caroi, chamava-se Sikaku Sell. Este *Ây* foi contemporâneo da guerra de independência da Guiné-Bissau e, por isso, refugiou-se no Senegal. Aí foi preso pelo PAIGC⁹³ e levado para a Guiné-Conacri, onde Amílcar Cabral⁹⁴ o tentou convencer a aderir à luta pela independência. Sikaku Sell recusou a proposta de Cabral.

Em Abril de 1965, Sikaku Sell regressou à Guiné-Bissau e a Caroi (Thomas, 1966, pp. 15-19). Mais tarde, foi preso por Spínola⁹⁵, que o levou para Bissau e garantiu o seu apoio a Portugal, durante a luta pela independência. Pouco depois, em 1969, Sikaku Sell faleceu (Braga Dias J. , 1974, p. 113).

⁹¹ Os sobreviventes de Budjoi instalaram-se ao longo da costa, na Guiné-Bissau, de Sucudjaque a Djufunco e no Senegal, do *keelum-aku* Mossor, em Kabrousse ao *keelum-aku* Kahengha, em Diembereng. Sobre esta lenda consultar Julliard (2000b) e Taborda (1950).

⁹² Esta questão é tratada no capítulo 8.

⁹³ O PAIGC, ou Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo-Verde, foi fundado em 1956, iniciou a luta armada em 1961 e, em 1973, proclamou a independência da Guiné-Bissau.

⁹⁴ Amílcar Cabral foi fundador e líder do PAIGC.

⁹⁵ Spínola foi governador militar da então Guiné-Portuguesa, entre 1968 e 1973.

O quarto e último *Ây* de Caroi chamava-se Sumbokane ou Abdu Djata (fig.4.5) e faleceu, em 2003, com cerca de 40 a 45 anos de idade, devido a doença prolongada.



Figura 4.5: *Ay-âu* de Hassuka, Sumbokane Djata.

Sumbokane foi empossado em 1979 e foi *Ây* durante 24 anos. Era um homem da cidade, com alguns hábitos considerados *ñeey-ñeey*, que não agrada a uma parte da sociedade Felupe. Sumbokane usava relógio e deslocava-se de motorizada, teve ligações partidárias e alterou algumas coisas da tradição, como poder casar com mulheres adultas e já com filhos. Tudo graves violações de *ñeey-ñeey* que, por não serem aceites por alguns, alimentam rumores que Sumbokane não morreu de causas naturais, mas por envenenamento.

Sumbokane teve três mulheres, duas foram "rainhas". Antes de ser empossado casou com Madelene Djata, de Basseor. Deste casamento Sumbokane teve nove filhos, dois rapazes (Blesse e Lamini) que, de acordo com as regras de sucessão, não podem ser seus sucessores.

Após ser empossado, Sumbokane casou com Nené Sambú, de Suzana, a primeira "rainha", com quem teve oito filhos, mas apenas um rapaz (Matchu), nascido em 1994. A segunda "rainha" foi Auá Djata, de Caroi, com quem Sumbokane teve também oito filhos, dos quais três rapazes (Upá, Baciro e Carlos), nascidos em 1987, 1993 e 2002 (fig.4.6).

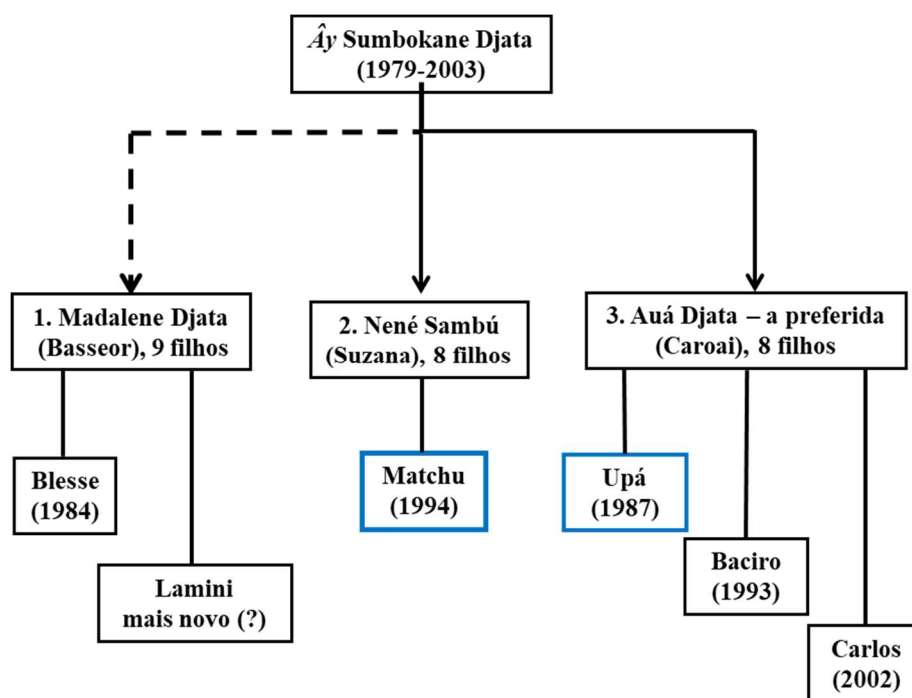


Figura 4.6: Sucessão do Áy de Caroai

As regras de sucessão ditam que o sucessor de Sumbokane deve ser «o primeiro filho da primeira mulher do rei. Ele é que é. Normalmente, é obrigatório logo, mas às vezes os velhos admitem que quem é que é melhor em termos de... Pode ser irmão do Áy, pode ser quando é o mesmo pai, mas mãe diferente. É essa a regra» (E.43).

Os "velhos" não podem escolher um irmão de Sumbokane, porque o seu único irmão, Sibé-yay Djata, é irmão de pai e mãe e, além disso, em 2013, foi empossado *Akutz-au* de Caroai, findando qualquer possibilidade de suceder ao seu irmão Sumbokane.

O sucessor de Sumbokane deve ser um seu filho. O *Aramb-âu* de Caroai refere que «*agora tenho garantias que para escolher deve ser filho até porque os filhos do Áy já estão crescidos*» (E.43). Ou seja, o sucessor de Sumbokane deve ser Matchu, filho de Nené Sambú, a primeira mulher com quem casou depois de ser empossado. No entanto, Matchu foi criado em Bissau onde ainda reside, longe dos "velhos", pelo que poderá não ser escolhido para suceder a seu pai Sumbokane.

De acordo com informações recolhidas em Hassuka, o primeiro filho do Áy pode não ser filho da sua primeira mulher. Neste caso, o primeiro filho homem de Sumbokane é Upá, filho de Auá Djata, a última mulher com quem Sumbokane casou.

Aparentemente, a escolha dos "velhos" recaiu sobre Upá, que tem vindo a ser preparado para suceder a seu pai Sumbokane. No entanto, este é um processo longo e que depende de muitas circunstâncias. Em 2012, numa cerimónia, denominada *Eharen-âi*, realizada em

Sucudjaque, Upá, sempre ladeado pelo *Aramb-âu* de Caroi, participou no campeonato de luta, concluindo o primeiro ano da última etapa do percurso das classes de idade. No ano seguinte, numa *Eharen-âi* realizada em Caroi, Upá concluiu o percurso das classes de idade, etapa necessária para se poder casar. Porém, nessa altura, Upá era um jovem muito irascível e conflituoso, que necessitava da passagem de alguns anos para acalmar. Ainda não casou e a preparação do seu processo iniciático também não parou, i.e., Upá continua a «*ser instruído com conselhos dos mais velhos. É muita responsabilidade. Tem de fazer muitas cerimónias. Tem de ser instruído. Até eu não sei que idade deve ter... porque toda a coisa tem limites. Os mais velhos é que vão decidir*» (E.20).

Dois anos depois, em 2015, Djikendjul, um elemento da *hank-ahu* Ebôl, do *keelum-aku* Tanham, de Cassolol, foi empossado titular do *Kaldunt-aku*, um *bakìn-abu* que, como referido, é exclusivamente activado para o processo iniciático do *Áy* de Caroi. Facto que fez correr a ideia de que o empossamento de um novo *Áy* de Caroi não tardaria.

Contudo, em 2020, faleceu um iniciado imprescindível nas cerimónias do processo iniciático do *Áy* de Caroi, o *Hulang Amâk-âu*⁹⁶ de Hassuka. A substituição deste iniciado é um processo muito longo que, obrigatoriamente, atrasa o processo iniciático do futuro *Áy* de Caroi. Um processo ainda em aberto e que não deverá terminar a curto prazo.

4.9.2. *Áy* de Sucudjaque

Em Sucudjaque, actualmente também não existe *Áy*. O último chamava-se Djinoutte Diatta e faleceu em 2012.

O primeiro *Áy* de Sucudjaque chamava-se Djamucó e foi empossado por Uri Kaba, o segundo *Áy* de Caroi e *Ay-âu* de Hassuka. O sucessor do *Áy* Djamucó e segundo *Áy* de Sucudjaque, chamava-se Siahotzime e foi contemporâneo de Sikaku Sell, o terceiro *Ay-âu* de Hassuka. O último e terceiro *Áy* de Sucudjaque foi, como já referido, Djinoutte Diatta (fig.4.7).

Djinoutte pertencia à *hank-ahu* Bonhai, da linhagem Saló, era sobrinho do *Áy* seu antecessor, Siahotzime, e foi empossado, em 2000, pelo *Áy* de Caroi Sumbokane Djata. No entanto, Djinoutte não era bem aceite pela população. Nasceu num acampamento onde o seu pai se refugiara do recrutamento forçado para a II Guerra Mundial, efectuado por França, na Casamansa. Este acampamento, denominado Koren, situava-se junto à fronteira com a Guiné-Bissau e os seus habitantes não eram bem vistos. Além disso, Djinoutte tinha dupla

⁹⁶ Este iniciado e a linha iniciática a que pertence, *Hulang-ahu*, são analisados no capítulo 7.

nacionalidade (senegalesa e bissau-guineense), situação também mal-aceite pela população. A rejeição de Djinoutte era visível, sendo publicamente desrespeitado pela população⁹⁷.



Figura 4.7: *Áy* de Sucudjaque, Djinoutte Diatta.

A relação entre Sumbokane, o *Áy* de Caroai, e Djinoutte também não era boa, existindo muitos relatos de discussões públicas de ambos. Após a morte de Sumbokane, em 2003, Djinoutte constituiu-se *Áy* de Hassuka *ad interim* e a rejeição da comunidade agravou-se. Djinoutte também faleceu prematuramente, em 2012. Durante doze anos foi *Áy* de Sucudjaque e durante nove anos foi *Áy* de Hassuka *ad interim*.

4.9.3. *Akutz au* de Caroai

Como foi referido, só existe *Akutz-au* durante o período que medeia a morte de um *Áy* e a entronização do seu sucessor. O último *Áy* de Caroai faleceu em 2003 e o *Akutz-au* de Caroai foi empossado em 2013.

O actual *Akutz-au* de Caroai chama-se Sibé-yay Djata (fig.4.8) e era irmão, de pai e mãe, do *Áy* de Caroai, Sumbokane Djata.

⁹⁷ Em 2012, três meses antes da sua morte, pude assistir a um pequeno grupo de jovens a desafiarem publicamente o *Áy* Djinoutte, durante uma cerimónia protocolar, realizada em Sucudjaque.



Figura 4.8: *Akutz-au* de Caroai, Sibé-yay Djata.

Sibé-yay foi empossado dez anos após a morte do seu irmão, o *Áy* de Caroai, e um ano após a morte do *Áy* de Sucudjaque. No entanto, Sibé-yay é apenas representante do *Áy* de Caroai.

Sibé-yay é o quarto *Akutz-au* em Caroai. O seu antecessor era seu tio e chamava-se Simeldore. Este foi *Akutz-au* durante o período entre a morte do terceiro *Áy* de Caroai, Sikaku Sell, e a entronização do *Áy* Sumbokane (E.52 e E.63).

O *Akutz-au* anterior a Simeldore, chamava-se Djikinhenko e foi o segundo *Akutz-au* de Caroai. Djikinhenko foi *Akutz-au* durante o intervalo entre a morte do segundo *Áy* de Caroai, Uri Kaba, e o terceiro, Sikaku Sell.

Não foi possível saber o nome do primeiro *Akutz-au*, que terá existido no período entre a morte do primeiro *Áy* de Caroai, Danka Djata, e a entronização de Uri Kaba, o segundo *Áy* de Caroai.

CAPÍTULO 5

Linha iniciática *Buramb-abu* – A linha de iniciação dos assessores e representantes do *Áy*

Ahan-bákiin lañao.

(O responsável de um santuário é sagrado.)⁹⁸

Esta linha iniciática não tem um nome específico, sendo os seus elementos referidos como "aqueles do *Djiremb-adju*", o nome do seu principal *bakìn-abu*. Para uma melhor identificação e por sugestão de alguns destes iniciados, esta linha iniciática é aqui denominada *Buramb-abu*.

A linha iniciática *Buramb-abu* tem a sua sede em Hassuka e representações em todas as povoações e também em alguns dos seus *uhelum-ahu* (pl. de *keelum-aku*).

Esta linha iniciática é de acesso exclusivo a homens de determinadas *kank-aku* e prepara assessores e representantes do *Áy* em cada povoação, desenvolvendo a sua actividade em parceria com a linha iniciática *di Kay*. A ligação entre estas duas linhas iniciáticas, *di Kay* e *Buramb-abu*, é tão estreita que, frequentemente, são confundidas ou tidas como sendo a mesma linha iniciática.

No entanto, estas duas linhas iniciáticas apresentam importantes diferenças estruturais. O *Kay-aku*, principal *bakìn-abu* da linha iniciática *di Kay*, está plantado apenas em Caroi e Sucudjaque, dois *uhelum-ahu* de Hassuka, enquanto o *Djiremb-adju*, o *bakìn-abu* desta linha iniciática, está presente em todas as povoações. O acesso à linha iniciática *di Kay* é exclusivo das linhagens *Yây*, de Caroi, e *Saló*, de Sucudjaque. Já à linha iniciática *Buramb-abu* podem aceder elementos de várias *kank-aku*, instaladas em todas as povoações.

A linha iniciática *Buramb-abu* é responsável pela organização e realização da cerimónia colectiva *Eharen-âi*. Esta cerimónia é realizada com uma periodicidade definida, acompanhada de grandes festejos. A vertente social desta cerimónia inclui um campeonato de luta, denominado *Ehuagan-ai*, em que participam, separadamente e agrupados por classes de idade, rapazes e raparigas solteiros da maioria das povoações.

⁹⁸ Provérbio Felupe que indica que o "sacerdote" é sagrado porque ele é a vida da própria povoação. Ele é a vida, é a povoação e cada pessoa em particular, nos seus respectivos dinamismos (Diatta N. , 1998, pp. 365-366).

5.1. *Djiremb-adju*

A linha iniciática *Buramb-abu* tem como seu pilar o *bakìn Djiremb-adju*⁹⁹ (fig.5.1). O *Djiremb-adju* é um *bakìn-abu* fixo, plantado numa mata fechada, propriedade de uma *hank-ahu*, também responsável pela sua gestão, e de acesso exclusivo a indivíduos do sexo masculino, que já realizaram o rito de passagem (*Bukut-abu*).

Ninguém sabe onde foi plantado o primeiro *Djiremb-adju*, que, de acordo com estes iniciados, «*existe desde sempre, desde a existência da comunidade*» (E.53). Outro iniciado esclarece que o *Djiremb-adju* «*é uma representação do Kay-aku, o bakìn-abu do Áy-âu*» (E.67).



Figura 5.1: *Bakìn Djiremb-adju*, à esquerda, em Edjatem e à direita, em Bolol.

O *Djiremb-adju* está plantado em todas as povoações e, em algumas, mais do que um. A implantação de cada *Djiremb-adju* depende da instalação do local de residência de determinadas famílias e não do número de *uhelum-ahu* da povoação, como explica o *Aramb-âu* de Tenhate: «*não é um Djiremb-adju em cada tabanca. Depende da tabanca, como organizaram. Porque, às vezes, as tabancas, duas podem juntar com outros. Tem alguns bakìn-abu que juntam, outros fazem assim, embora na mesma tabanca. É complicado*» (E.58).

De facto, não foi possível encontrar um padrão para a distribuição da implantação dos *Djiremb-adju*. Por exemplo, Cassolol, que é formada por quatro *uhelum-ahu* (Catétia, Eine, Indiame e Tanham), tem apenas um *Djiremb-adju*. No entanto, Catão, que também é constituída por quatro *uhelum-ahu* (Butame, Calenquim, Cassica e Edjoninque)¹⁰⁰, tem plantados dois

⁹⁹ Também grafado como *Jirãm-áju* e *Jiremb*, respectivamente por Journet-Diallo (2007) e Labonia (2012).

¹⁰⁰ Nesta povoação existe ainda um bairro católico, denominado Santa Maria, onde, como é natural, não existem *ukin-aku*.

Djiremb-adju. Em Iale, constituída por cinco *uhelum-ahu* (Bumébane, Buinte, Canina, Huodjoke e Uhaladje), existem dois *Djiremb-adju*, um no *keelum-aku* Huodjoke e outro no *keelum-aku* Uhaladje. Em Hassuka estão plantados cinco *Djiremb-adju*, um em cada *keelum-aku* (Basseor, Caroai, Kahème, Sucudjaque e Tenhate). No entanto, Hassuka é uma excepção pois, como refere um iniciado, «*Hassuka é diferente. É tabanca que tem Áy. É a primeira de todas as tabancas. Então, tem que ter esses Djiremb-adju*» (E.43).

Nas povoações em que existem vários *Djiremb-adju*, um deles é considerado como o principal da povoação. Em Hassuka, esta hierarquia estabelece o *Djiremb-adju* de Caroai como mais importante, seguido dos *Diremb-adju* de Sucudjaque, de Basseor, de Tenhate e de Kahème.

Os principais *Djiremb-adju* das povoações estão inseridos numa hierarquia, do tipo "parental", estabelecida pela pertença linhageira e pela ordem da sua implantação. Ou seja, as povoações foram fundadas por indivíduos que abandonaram a sua povoação de origem em busca de novas áreas de cultivo. Nas novas povoações, os *ukin-aku* foram plantados como "filhos" dos da povoação de origem, estabelecendo-se entre eles uma ligação do tipo "parental". Por exemplo, Djufunco foi fundada por indivíduos de Iale, pelo que o seu *Djiremb-adju* é "filho" do *Djiremb-adju* de Iale. Esta hierarquia estende-se aos seus titulares. Assim, o responsável pelo *Djiremb-adju* de Iale é superior ao responsável pelo *Djiremb-adju* de Djufunco. Este é um elemento de uma *hank-ahu* desta povoação, onde também exerce o seu cargo, mas é empossado no *Djiremb-adju* de Iale, do *keelum-aku* Huodjoke, e também é aí sepultado.

No *Djiremb-adju* são realizados três tipos de cerimónias: internas e exclusivas da linha iniciática *Buramb-abu*, como as das formações dos seus iniciados; cerimónias particulares, efectuadas a pedido de indivíduos, que pretendem louvar, pedir ou agradecer ao *bakìn-abu*; e cerimónias colectivas, denominadas *Eharen-âi*, que visam a coesão social da povoação.

Em relação às cerimónias particulares, um iniciado refere que «*qualquer coisa pode pedir lá no Djiremb-adju. Pode pedir coisas diferentes. Normalmente as pessoas fazem um percurso entre vários bakìn-abu até chegarem no Djiremb-adju. O seu filho pode ter problema de saúde e assim. Pode acontecer que um bakìn-abu está a dificultar a sua família. Então passa num outro bakìn-abu, pode ser do Ankureng-au, esses do Hulang-ahu*¹⁰¹, *que vai indicar que tem de passar no bakìn-abu de Aramb-âu para fazer cerimónia para salvar a sua família*» (E.44).

¹⁰¹ *Hulang-ahu* é uma linha iniciática analisada no capítulo 7.

Pertence ainda a esta linha iniciática um outro *bakìn-abu*, denominado *Kubar-aku*, plantado à entrada da mata do *Djiremb-adju*, numa zona mais perto das casas, para permitir o acesso às mulheres (fig.5.2). No *Kubar-aku* apenas são realizadas cerimónias particulares, efectuadas a pedido de homens ou mulheres, que pretendem louvar, pedir ou agradecer ao *bakìn-abu*.



Figura 5.2: *Bakìn Kubar-aku* em Tenhate.

5.2. Iniciados

A linha iniciática *Buramb-abu* prepara dois tipos de iniciados – *Aramb-âu* e *Agan-au* – com níveis distintos de responsabilidade e autoridade. O acesso a estas formações depende da pertença a *kank-aku* específicas e da capacidade económica destas, para suportar as despesas de empossamento. Apesar de independentes, estas formações estão incorporadas numa escala hierárquica que atribui ao *Aramb-âu* autoridade sobre o *Agan-au*.

5.2.1. *Aramb-âu*

O *Aramb-âu* (*Buramb-abu*, no plural) é o iniciado mais importante desta linha iniciática e responsável pelo *Djiremb-adju*. Este iniciado, quando morre é sepultado junto ao *Djiremb-adju* em que foi empossado.

O *Aramb-âu* é representante do *Ây* nas povoações e também seu assessor. Como representante do *Ây*, o *Aramb-âu* é responsável por zelar pela paz e pela coesão social na sua

povoação e marcar as datas de todas as cerimónias colectivas¹⁰². Ou, como refere um destes iniciados, o *Aramb-âu* é responsável por «*tentar conciliar a gente para deixar confusão, deixar problema. Se for possível poder dizer “olha, tens culpa, tem que parar com isso”. Quando houver problema, tem que ser avisado para resolver isso. Vai dar orientações como resolver problema*» (E.66).

O *Aramb-âu* é assim responsável por mediar conflitos e disputas, entre famílias e entre povoações, dividir as bolanhas pelas diferentes famílias, autorizar a instalação na povoação de novos indivíduos, testemunhar a divisão de terras entre herdeiros e a sua transmissão em caso de cedência ou empréstimo.

No entanto, um outro iniciado refere que «*problemas de terras não é de Aramb-âu. Esse problema é decidido pelas famílias. Mas qualquer problema, Aramb-âu tem de estar lá para ouvir. O Aramb-âu pode intervir em qualquer circunstância, decidir, não tem limites. Em algumas circunstâncias vai ter com outros, que ficam a coordenar*» (E44).

Responsável por zelar pela paz e pela coesão social da sua povoação o *Aramb-âu* é um representante do *Ây* ou, como refere Labonia, “cada *arambeu* sigue siendo el *ayi* en su aldea en la medida que ejerce su poder político por delegación del *ayi*” (2012, p. 12).

No entanto, «*Aramb-âu e Ay-âu são diferentes*», esclarece o *Aramb-âu* de Caroi. «*Ay-âu tem Aramb-âu como representante, mas às vezes lá na tabanca onde está é considerado como Ây, mas não é. Como é representante do mais alto, vamos respeitar como se fosse Ây também, mas não é, é Aramb-âu*» (E.43).

Um outro iniciado explica ainda que «*Kay-aku e Djiremb-adju não é a mesma coisa. Djiremb-adju é uma representação do Kay-aku, o bakìn-abu do Ây-âu. Por isso a tabanca diz que é Kay-aku, mas Kay-aku é só em Hassuka, um em Caroi e outro em Sucudjaque. Acabou. O resto são Djiremb-adju que estão a dizer que é Kay-aku*» (E.67).

De facto, geralmente, os habitantes de cada povoação referem-se ao seu *Aramb-âu* como *Ây* e ao seu *Djiremb-adju* como *Kay-aku*, o *bakìn-abu* do *Ây*, que, como já foi referido, está plantado exclusivamente em Hassuka.

¹⁰² Monica Labonia refere que “el *arambeu* de Youtou o jefe de los *ukin* es la autoridad dominante y el único encargado de asegurar el orden dentro del territorio limitado de su pueblo en el cual se interrumpe su influencia. Según, el derecho consuetudinario ajamaat, es él quien asume la organización de los rituales de la colectividad. De igual forma, este personaje tiene por función establecer la paz zanjando los conflictos suscitados entre los pobladores” (2005, p. 11).

O *Aramb-âu* constitui, assim, um representante do *Ây* que, por delegação deste, exerce o seu poder para assegurar a paz e a coesão social na sua povoação, o território à qual está limitada a sua autoridade.

Além das cerimónias para a resolução de litígios e assegurar a concórdia, o *Aramb-âu* tem também a obrigação de organizar e realizar três grandes cerimónias colectivas, denominadas *Eharen-âi*. Estas cerimónias realizam-se com um intervalo de seis anos, sendo a primeira obrigatoriamente realizada seis anos após o *Aramb-âu* ser empossado.

5.2.2. *Agan-au*

O *Agan-au* (*Bugan-abu*, no plural) é um elemento de *kank-aku* ligadas a esta linha iniciática e ajudante do *Aramb-âu*. Como refere um destes iniciados, «*a morança de Agan-au é sempre assessor de Aramb-âu. Não é, não pode escolher mesmo Aramb-âu. É assim. Só o assessor. Sempre, sempre assim*» (E.61). Um outro iniciado explica que «*o Agan-au vai no Djiremb-adju porque é servente do Aramb-âu. Faz quase tudo, mas é trabalhador do Aramb-âu. É preparado para conhecer as coisas, como se fazem. Faz certas coisas, é ele que diz à gente, em tal dia vamos fazer a cerimónia. É só servente do Aramb-âu*» (E.43).

O *Agan-au* é, assim, ajudante do *Aramb-âu* e não tem nenhum *bakìn-abu* sob a sua responsabilidade, nem pode realizar cerimónias. Como assistente do *Aramb-âu*, as suas principais funções são cozinhar os animais sacrificados e o arroz, servir o vinho de palma (*bunuk-abu*) a quem está presente na cerimónia e, após esta, lavar as panelas e tijelas e devolver todo o material que foi pedido para a realização da cerimónia, como, por exemplo, os bidons do vinho de palma.

O *Agan-au* só pode realizar estas suas obrigações nas cerimónias efectuadas no *bakìn Djiremb-adju* em que foi empossado, mas pode assistir a cerimónias realizadas em outros *Djiremb-adju*. Já no *bakìn* do *Ay-âu*, o *Kay-aku*, não pode entrar nem assistir a cerimónias aí realizadas.

5.3. Acesso à linha iniciática *Buramb-abu*

O acesso a esta linha iniciática é condicionado à pertença a *kank-aku* específicas e só é permitido a indivíduos do sexo masculino, casados e que já realizaram o rito de passagem (*Bukut-abu*).

Nos *uhelum-ahu*, em que está plantado um *bakìn Djiremb-adju*, existem algumas *kank-aku* que detêm a obrigação e o direito de escolherem elementos seus para integrar a linha iniciática *Buramb-abu*. Integrar uma linha iniciática confere autoridade aos elementos da *hank-ahu*, no entanto, devido às exigências impostas aos iniciados, actualmente, este direito é entendido apenas como obrigação.

A pertença a umas *kank-aku* dá acesso à formação para *Aramb-âu* e a pertença a outras à formação para *Agan-au*. Normalmente, das primeiras são duas *kank-aku* e várias das segundas.

De acordo com iniciados desta linha iniciática, as *kank-aku* que dão acesso à formação para *Aramb-âu* «*não são da mesma família, são diferentes. É assim a tradição, mas as famílias têm de ter alguma ligação. As famílias que têm Aramb-âu têm sempre alguma ligação. Por exemplo, a família do Aramb-âu de Basseor tem ligação com a família do Aramb-âu de Cassolol e aqui [Youtou] é a mesma família. Tem de ser assim. Não apanham um qualquer. Mas aqui há duas famílias*» (E.45).

Em Basseor (Hassuka) existem oito *kank-aku*, duas delas, denominadas Bahandiamé e Cafiotzo, têm a obrigação e o direito de acesso à formação para *Aramb-âu*. Destas, a *hank-aku* Cafiotzo detém um estatuto superior porque, segundo estes iniciados, «*é da djorson*¹⁰³ *daquele bakìn-abu Djiremb-adju. Embora o bakìn-abu é de toda a tabanca, mas há uma djorson, uma família que é responsável máximo*» (E.43). Assim, esta hierarquia estabelece o iniciado da *hank-ahu* Cafiotzo como *Aramb-âu* principal e o iniciado da Bahandiamé como seu assessor.

Os elementos da linha iniciática *Buramb-abu* são escolhidos após a morte de um dos iniciados ou antes da realização de uma cerimónia que exija a sua presença. A selecção é da inteira responsabilidade das *kank-aku* ligadas a esta linha iniciática. No entanto, não existe prazo para escolher um substituto, pelo que, devido ao custo elevado das cerimónias de empossamento, a selecção é, frequentemente, retardada. Devido a isso, é normal encontrarem-se *ukin-aku* sem responsáveis ou com falta de iniciados.

A selecção dos iniciados é efectuada pelos "mais velhos" das *kank-aku*, em reuniões secretas, acompanhadas de vinho de palma, realizadas no *Djiremb-adju*. A selecção tem regras precisas e são privilegiadas algumas qualidades, como confiança e honestidade. No caso do *Aramb-âu*, a sucessão passa de avô para neto, impondo saltar uma geração, ou de tio para sobrinho, quando existem duas *kank-aku* ligadas ao mesmo *Djiremb-adju*, impondo uma rotação entre ambas.

¹⁰³ *Djorson* é uma palavra crioula, que significa "linhagem ou série de gerações de uma família; conjunto de ascendentes e de descendentes de uma pessoa" (Scantamburlo, p. 152).

«Não é possível ser um irmão directo de pai e mãe. Por exemplo, se eu vier a desaparecer fisicamente, não é o meu filho directo que vai tomar conta de bakìn-abu. Bakìn-abu tem que ficar lá, mas outro, uma outra pessoa de outra família fica responsável daquele outro. Sabe, como o filho directo não pode tomar o bakìn-abu, então devo ficar lá até o meu filho ter outros filhos. Tem de mudar para outra família em que está um Aramb-âu. O avô morreu, mas o bakìn-abu não pode ser dado logo para os filhos, uma vez que quando morreu tem um outro responsável, de uma outra família, que deve tomar o bakìn-abu. Não são da mesma família, mas há duas famílias, duas morança e passa de uma para outra. Só que estas famílias não são da mesma família, são diferentes» (E.45).

Geralmente, é escolhido um indivíduo com cerca de 25 a 30 anos de idade e a sua selecção é submetida a aprovação do *Áy*. Depois, como explica um *Aramb-âu*, «o chefe da família vai dizer àqueles do *Hulang-ahu*. Então, o chefe dos *Hulang*, o *Hulang Amâk-âu* delega nos *Bugan-abu*. São os *Bugan-abu* que depois vão apanhar» (E.44).

Em *Hassuka* é diferente. De acordo com o *Aramb-âu* de *Caroai*, o futuro *Aramb-âu* «é o *Áy* que vai nomear, vai escolher dentro daquela linhagem, tal filho, tal fulano ele é que deve ser, porque não pode ser escolhido qualquer alguém para preparar. Pode ser uma criança ou quê. Se acharem que é melhor esperar a criança até crescer, ter idade para apanhar, vai ter um tempo, vamos permitir, deixar que nós pomos confiança. O *Ay-âu* é que vai escolher». (E.43)

No caso do *Agan-au*, a selecção deve recair no sobrinho mais novo, reforçando assim a sua posição de subserviente do *Aramb-âu*. A decisão é comunicada ao *Aramb-âu* responsável que, depois de a aprovar, manda os *Bugan-abu* "apanhar" o indivíduo escolhido.

"Apanhar" (*utzohi*) os iniciados é a expressão utilizada pelos *Felupe* para designar a forma como é comunicada ao futuro iniciado a sua selecção para a linha iniciática. *Utzohi* significa apanhar ou segurar no sentido de prender/aprisionar/raptar e os indivíduos escolhidos são literalmente apanhados ou raptados. Geralmente, ninguém deseja assumir as responsabilidades de um iniciado e, caso este saiba ou suspeite que foi seleccionado, pode fugir. Para evitar a fuga, os indivíduos escolhidos são, assim, surpreendidos e raptados.

O rapto dos iniciados, como refere *Journet*, "donne fréquemment lieu à des situations tragiques ou rocambolesques, les éventuels pressentis, particulièrement ceux qui ont émigré en ville ou dans d'autres régions, cherchant à échapper à ceux qui viennent les enlever. Mais ils peuvent tout aussi bien être pris dans un village voisin" (1993, p. 22).

Esta recusa pela iniciação e respectivo cargo é relativamente recente. Como explica um destes iniciados, «dantes não fugiam, mas agora os jovens e outros não querem. Querem uma vida moderna porque, para ficarem lá, não devem viajar tanto. Têm de ficar. Mas dantes não queriam ir embora. Iam para onde?» (E.44).

A crescente incompatibilidade entre a melhoria das condições de vida e as obrigações inerentes à iniciação, especialmente em relação às deslocações, à alimentação e às actividades económicas, afasta os jovens das iniciações. Ou seja, as linhas iniciáticas impõem sérias restrições às deslocações dos iniciados, exigindo a sua permanência na povoação, às actividades que podem desenvolver e limitam o tempo dedicado à produção de arroz e colheita de vinho de palma.

Além disso, até grande parte da era colonial, o acesso a uma melhor alimentação, especialmente a carne, era um privilégio dos iniciados. Para a realização de cerimónias privadas, as pessoas têm de entregar uma alimária (vaca, cabra, porco, galinha ou pato) que é cozinhada juntamente com arroz e consumida pelo responsável do *bakìn-abu* onde é efectuada a cerimónia e pelos indivíduos que nela participam.

Actualmente, o acesso à carne e a uma melhor e mais diversificada alimentação já não é exclusivo dos iniciados, mas depende da capacidade económica de cada indivíduo. A capacidade económica dos iniciados é grandemente afectada pelas restrições às suas deslocações, às actividades que podem desenvolver e ao tempo que podem dedicar à produção agrícola. Desta forma, o acesso a melhores condições de vida já não é um privilégio dos iniciados, restando-lhes apenas a autoridade e o prestígio outorgados pela linha iniciática a que pertencem.

Quando o indivíduo é apanhado, é colocado no seu pescoço, um "colar" feito de *cibe*¹⁰⁴ que este não pode tirar.

«O cibe é um símbolo de Áy. É cibe, é folha de cibe preparada lá no bakìn-abu. Fazer toda a cerimónia e depois levar. Preparam a folha de cibe numa forma para pôr na garganta tipo medalha, para dizer que o Áy é que nos mandou nomear, já estás apanhado. E ele não pode tirar. Basta dizer o Áy é que mandou fazer. Acabou. Não há alternativa. Não pode tirar. Não pode. Senão a família dele tem problema. O bakìn-abu vai se zangar. Isso nunca aconteceu, mas é muito grave mesmo. Não pode tirar o símbolo do Áy, não pode» (E.43).

¹⁰⁴ O *cibe* é uma palmeira (*Borassus aethiopum*) de tronco esguio e direito, cuja madeira é muito forte e pesada, sendo por isso usada para fazer as traves das casas e dos telhados. O "colar" é feito de uma folha desta palmeira.

5.4. Formação dos iniciados

Depois de apanhado, o futuro iniciado é imediatamente levado para a mata sagrada, para uma barraca construída, propositadamente para o efeito, junto do *bakìn Djiremb-adju*, dando-se início à sua formação ou iniciação.

Durante três dias, o noviço é preparado para as suas futuras obrigações pelos *Buramb-abu*, *Bugan-abu* e *Hulang Amâk-âu*¹⁰⁵ da povoação. Ao quarto dia é realizada uma cerimónia, denominada *Becin-abu*, que atesta a integração do indivíduo nesta linha iniciática. De seguida, o grupo sai da mata e o novo iniciado recebe da família uma série de presentes, veste roupa nova e com a sua mulher organiza uma festa, em que participam pessoas da povoação, a que pertence o *keelum-aku*, e de outras povoações, com quem a família do iniciado tem relações de família e/ou de amizade. Para esta festa, cada casa da *hank-aku* do novo iniciado fornece um porco ou galinhas.

Depois da cerimónia *Becin-abu*, o noviço tem um período de até um ano, para se preparar para o seu empossamento e arranjar um porco que irá sacrificar no *Djiremb-adju*. Tem também de arranjar comida e bebida para os habitantes da povoação e convidados de outras povoações que irão festejar o seu empossamento.

Esta cerimónia, denominada *Buganen-abu*, tem também a duração de três dias. No primeiro dia, denominado *djenadju djala Aramb-âu*, é efectuado o sacrificio do animal (porco). No segundo e terceiro dias, o *Aramb-âu* e restantes iniciados mantêm-se na mata do *Djiremb-adju*. No quarto dia, denominado *buissap bala Aramb-âu*, o iniciado é empossado, simbolizado com a colocação, pelo *Áy*, da *chéchia* vermelha (*eñambi-âi*) na cabeça do novo *Aramb-âu*, e é realizada uma festa para os habitantes da povoação e convidados, organizada e custeada pelo novo iniciado.

O *Aramb-âu* é empossado pelo *Ay-âu* ou, em caso da sua inexistência, por um outro *Aramb-âu*. Neste caso, o *Aramb-âu* empossado apenas "segura o lugar" até que um novo *Áy* confirme o seu empossamento. O *Agan-au* é empossado pelo *Aramb-âu* com quem irá trabalhar.

Depois de empossado, o iniciado se for solteiro, tem de casar. A mulher é escolhida pelo próprio e não pode recusar. O *Aramb-âu* tem ainda de organizar e realizar, pelo menos, três grandes cerimónias colectivas, denominadas *Eharen-âi*, com um intervalo de seis anos. No entanto, esta progressão iniciática só pode ser efectuada pelo principal *Aramb-âu* da povoação, ou seja, a *Eharen-âi* só pode ser realizada pelo *Aramb-âu* que representa o *Áy*.

¹⁰⁵ O *Hulang Amâk-âu* faz parte da linha iniciática *Hulang-ahu*, analisada no capítulo 7.

O número destas cerimónias realizadas estabelece, entre os *Buramb-abu*, uma hierarquia exclusivamente iniciática e independente da hierarquia estabelecida pelo *Djiremb-adju* de cada um. Por exemplo, em Hassuka, a hierarquia entre os *Djiremb-adju* institui o *Aramb-âu* de Caroi como principal, seguido do de Sucudjaque e de Tenhate. No entanto, a progressão iniciática, estabelecida pelo número de cerimónias *Eharen-âi* efectuadas, atribui uma ordem hierárquica diferente aos seus responsáveis. O *Aramb-âu* de Caroi tem três *Eharen-âi* realizadas e o *Aramb-âu* de Sucudjaque também, mas, apesar de terem o mesmo nível iniciático o *Aramb-âu* de Caroi é "superior" ao *Aramb-âu* de Sucudjaque.

Actualmente, o *Aramb-âu* Felupe com maior progressão iniciática é Eduard Boma, do *keelum-aku* Mossor, de Kabrousse¹⁰⁶ (Senegal), que, em 2019, realizou a sua sétima *Eharen-âi*.

Eduard Boma é um homem com cerca de 70 anos de idade. Não sabe a data do seu nascimento, mas tem o ano de 1953 no seu bilhete de identidade. Os homens da sua geração e que foram iniciados ao mesmo tempo, já faleceram todos. Eduard já sabe quem o deve substituir, quando falecer.

Eduard Boma é descendente de uma família sobrevivente de Budjoi, uma ilha ou povoação que em tempos existiu ao largo de Iale e que foi tragada pelo mar. De acordo com os Felupe, os sobreviventes refugiaram-se, primeiro, em Iale e depois, espalharam-se ao longo da costa. Na Guiné-Bissau, instalaram-se desde Sucudjaque a Djufunco, povoação que fundaram. No Senegal, espalharam-se pela zona entre o *keelum-aku* Mossor, em Kabrousse, e o *keelum-aku* Kahenga, em Diembering, ambos fundados por esta comunidade.

A *hank-ahu* de Eduard Boma é responsável pelos *ukin Djiremb-adju*, desta linha iniciática, e *Erungñun-ei*, da linha iniciática *Amangñen-au*¹⁰⁷. Eduard Boma foi apanhado para *Aramb-âu* com cerca de 21/23 anos de idade e já organizou e realizou sete *Eharen-âi*, pelo que é *Aramb-âu* há, pelo menos, 48 anos.

Eduard Boma refere que em Mossor ele é «*Aramb-âu, o mais alto, tenho o bakin-abu Djiremb-adju. Mossor tem um Hulang Amâk-âu*¹⁰⁸, *Amangñen-au de homens e de mulheres, tem Erungñun-ei, maternidade tradicional. Sou o mais alto e só respondo a Caroi*».

De acordo com Eduard Boma, «*os keelum-aku de Her [Kabrousse] tinham uma organização conjunta, mas nos tempos mais anteriores, antigos, acabou a boa relação, então tiveram que separar. Mossor fica no seu lado e Kadja Kaye permanece com Nhialu. Mossor fica sozinho, independente, mas tem ligação com Caroi*».

Eduard Boma considera que, apesar de ser o *Aramb-âu* Felupe com maior número de *Eharen-âi* realizadas e, por isso, a nível iniciático, ser «*o mais alto*», o *Aramb-âu* de Caroi «*está acima porque Her pertence ao reino de Caroi. O Ây de Caroi é superior ao Ây de Oussouye, é o mais alto, é o Ây dos Ây*» (E.44).

¹⁰⁶ O *keelum-aku* de Mossor, em Kabrousse, tem forte ligação com Hassuka.

¹⁰⁷ Esta linha iniciática é analisada no capítulo seguinte.

¹⁰⁸ Principal iniciado da linha iniciática *Hulang-ahu*, analisada no capítulo 7.

5.5. Identificação dos iniciados

Um iniciado não pode nunca ter a cabeça descoberta, ou seja, sem chapéu, boné ou gorro. No entanto, para o *Aramb-âu* esta obrigação é mais rígida, pois este, mesmo a dormir, tem de ter a cabeça coberta. Caso não cumpra, o *Aramb-âu* «*tem de levar no Djiremb-adju uma vaca. Uma vaca grande, touro, só por erro ou qualquer coisa de sair o chapéu*» (E.58).

Em situações protocolares, o *Aramb-âu* usa um gorro vermelho (*eñambi-âi*), tipo *chéchia* e uma túnica vermelha (*baan-abu*) e transporta uma pequena vassoura (*bussik-abu*), um pequeno banco de madeira (*etzum-ai*) e um bastão também de madeira (*hudjurub-ahu*), com cerca de 1,50 m, com desenhos esculpidos. Ou seja, as insígnias do *Aramb-âu* são muito idênticas às do *Ay-âu*, espelhando assim a ligação existente entre os dois.

A diferença entre as insígnias do *Ay-âu* e do *Aramb-âu* é essencialmente estabelecida pelo tipo de barrete, que no *Aramb-âu* é curto e agarrado à cabeça, tipo *chéchia*, e no *Ay-âu* é alto, tipo fez. Antigamente existia também uma diferença nas túnicas, a do *Ay-âu* era comprida, e a do *Aramb-âu* curta. No entanto, tem-se estado a difundir o uso da túnica comprida e com alterações de formato, sendo cada vez mais idêntica às túnicas dos muçulmanos (fig.5.3).



Figura 5.3: *Aramb-âu* de Djufunco, à esquerda, e *Aramb-âu* de Sucudjaque, à direita.

O *Agan-au* não tem insígnias e o chapéu "pode sair", tendo de ter a cabeça coberta apenas nas cerimónias, assim como todos os indivíduos presentes. Em situações protocolares, o *Agan-au* segue sempre atrás do *Aramb-âu*.

5.6. Estrutura da linha iniciática *Buramb-abu*

A linha iniciática *Buramb-abu* tem uma estrutura hierárquica complexa, assente no *bakìn Djiremb-adju* de Caroi e que abrange todo o território Felupe, com uma organização a nível territorial, regional e de povoação.

A organização de cada *Djiremb-adju* é constituída por um conselho e um corpo executivo, composto por um número variável de iniciados. O conselho, denominado *huhlan-ahu*, é constituído por elementos das *kank-aku*, geralmente duas, adstritas a esta linha iniciática e detém autoridade na organização e gestão da linha iniciática. O corpo executivo é constituído por indivíduos formados por esta linha iniciática e é composto por dois *Buramb-abu* (pl. de *Aramb-âu*), sendo um o principal, e vários *Bugan-abu* (pl. de *Agan-au*).

Em cada povoação existe um *Djiremb-adju* e, em algumas mais do que um, geralmente dois, à excepção de Hassuka que tem cinco. Nestes casos, a ligação linhageira estabelece um dos *Djiremb-adju* como principal da povoação e o *Aramb-âu* seu titular como representante do *Ây* e hierarquicamente superior aos restantes *Buramb-abu* da povoação.

Esta hierarquia é também espelhada nas cerimónias. Os iniciados "inferiores" têm de participar nas cerimónias realizadas pelos iniciados "superiores", mas estes não são obrigados a participar nas cerimónias realizadas pelos primeiros. Além disso, só o *Aramb-âu* "superior" pode realizar a cerimónia *Eharen-âi*.

Durante a realização das cerimónias, a autoridade detida por cada um dos participantes define o lugar que ocupa, o tipo de intervenção e de acesso à carne sacrificada. O tipo de animais sacrificados está também directamente ligado à importância da cerimónia, o *bakìn-abu* em que é efectuada e o iniciado que a realiza. Assim, o *Aramb-âu* representante do *Ây*, pode sacrificar todo o tipo de animais, enquanto os restantes *Buramb-abu* não podem sacrificar animais de grande porte, como a vaca ou o touro.

Os *Djiremb-adju* das povoações estão inseridos numa estrutura regional, chefiada pelos *Buramb-abu* de Caroi e de Sucudjaque. Estes, por sua vez, estão inseridos numa hierarquia, que institui o *Aramb-âu* de Sucudjaque subordinado do *Aramb-âu* de Caroi¹⁰⁹. O conselho dos

¹⁰⁹ Esta questão é analisada no capítulo 8.

Djiremb-adju de Caroi e Sucudjaque é constituído por elementos das *kank-aku* adstritas a esta linha iniciática e também pelo *Áy* e elementos da sua comunidade.

A ligação, ou assessoria, entre as linhas iniciáticas *Buramb-abu* e *di Kay* também está presente nas questões tratadas nas cerimónias. Assim, as cerimónias, que visam, por exemplo, mediar disputas entre famílias ou entre membros da mesma família, são realizadas pelo *Aramb-âu*, assistido por *Bugan-abu*, e certificadas pelo *Hulang Amâk-âu*. Nas cerimónias colectivas, como a *Eharen-âi* ou as efectuadas para solucionar conflitos de grande envergadura, como, por exemplo, conflitos entre povoações, é também necessária a presença do *Áy*, que «fica a assistir como presidente, a orientar como deve fazer» (E.53).

A subordinação da linha iniciática *Buramb-abu* à linha iniciática *di Kay* estabelece que os *Buramb-abu* são empossados pelo *Áy* e na sua falta, i.e., em períodos de inter-reino, são empossados pelo *Aramb-âu* de Caroi ou pelo *Aramb-âu* de Sucudjaque. Neste caso, o empossamento fica condicionado à aprovação de um novo *Áy*. Enquanto isso, estes *Buramb-abu* tem carácter *ad interim*, ou seja, podem apenas "segurar o lugar" até serem confirmados por um novo *Áy*. Durante este período, estes *Buramb-abu* têm algumas limitações no tipo de cerimónias que podem realizar e, como tal, das questões que podem tratar.

Actualmente, e devido ao longo período de inter-reino (cerca de dezanove anos), a maioria dos *Buramb-abu* não foram empossados pelo *Áy*, pelo que apenas "seguram o lugar". Empossados pelo *Áy*, existem apenas cinco *Buramb-abu*: Alekisse Djata em Caroi, Sirumbaia Bokune em Sucudjaque, Fara Badji em Tenhate, Nicola Djata em Djufunco e Victor Djata em Edjim.

5.7. *Eharen-âi*

A linha iniciática *Buramb-abu* realiza uma grande cerimónia colectiva, denominada *Eharen-âi*. Como referido, esta cerimónia faz parte do percurso iniciático do *Aramb-âu*, que tem de organizar e realizar três, com um intervalo de seis anos, sendo a primeira obrigatoriamente realizada seis anos após ser empossado.

A *Eharen-âi* é organizada e realizada apenas pelo principal *Aramb-âu* da povoação, titular do principal *Djiremb-adju* e representante do *Áy* e, como todas as cerimónias colectivas, é composta por uma vertente religiosa e outra social.

A cerimónia religiosa é de acesso reservado a iniciados e é efectuada, pelo *Aramb-âu*, no *Djiremb-adju* principal. Nesta cerimónia, participam todos os *Buramb-abu* da sociedade Felupe

e o *Ây*, que, como foi referido, «fica a assistir». Ou seja, esta cerimónia é uma reunião que, periodicamente, permite ao *Ây* e aos *Buramb-abu* analisarem as turbulências e conflitos existentes e discutirem e articularem estratégias para manter ou reforçar a coesão social.

A vertente social é constituída por festejos colectivos, que incluem um campeonato de luta, denominado *Kakudj-aku*, ou Festa do Luto¹¹⁰ em crioulo, e em que participam, separadamente, rapazes e raparigas solteiros, da maioria das povoações, agrupados por classes de idade (fig.5.4).



Figura 5.4: *Kakudj-aku*, campeonato de luta, em Sucudjaque, em 2012.

A abertura dos festejos é marcada por um desfile protocolar dos iniciados desta linha iniciática, encabeçado pelo *Ây* e pelo *Aramb-âu* responsável pela realização da *Eharen-âi*. Por exemplo: na *Eharen-âi* realizada pelo *Aramb-âu* de Sucudjaque, em 2012, participaram o *Ây* de Sucudjaque e os *Buramb-abu* dos cinco *uhelum-aku* de Hassuka e de algumas povoações, como Edjim e Djufunco (fig.5.5).

A festa colectiva promove o convívio entre povoações, o comércio, a troca de informações, namoros e casamentos, reforça laços familiares ou de amizade, suaviza disputas, atenua ou resolve conflitos, celebra a juventude, incentiva o bem-estar físico e fortalece a cultura e a identidade social, promovendo e reforçando a coesão social.

Para os jovens, o campeonato de luta é parte obrigatória da sua progressão nas classes de idade, constituindo marcadores dessas classes. Para o *Aramb-âu*, estas cerimónias fazem parte do seu processo iniciático e, por isso, são também factores de legitimação da sua autoridade.

¹¹⁰ Para a descrição destas lutas rituais consultar Journet-Diallo (2007, pp. 68-72).

Desta forma, a *Eharen-âi* constitui a estratégia por excelência, da linha iniciática *Buramb-abu*, para promover, reforçar e/ou assegurar a coesão social.



Figura 5.5: Desfile protocolar da *Eharen-âi*, em Sucudjaque, em 2012.

5.8. Iniciados de Hassuka

Em Hassuka estão plantados cinco *Djiremb-adju*, um em cada *keelum-aku*, sendo o mais importante o *Djiremb-adju* de Caroi. No entanto, a organização destes cinco *Djiremb-adju* estabelece que o *Djiremb-adju* de Sucudjaque é independente, o *Djiremb-adju* de Tenhate é subordinado do *Djiremb-adju* de Basseor e o *Djiremb-adju* de Kahème subordinado do *Djiremb-adju* de Caroi. Desta forma, os cinco *Djiremb-adju* constituem três polos distintos (fig.5.6).

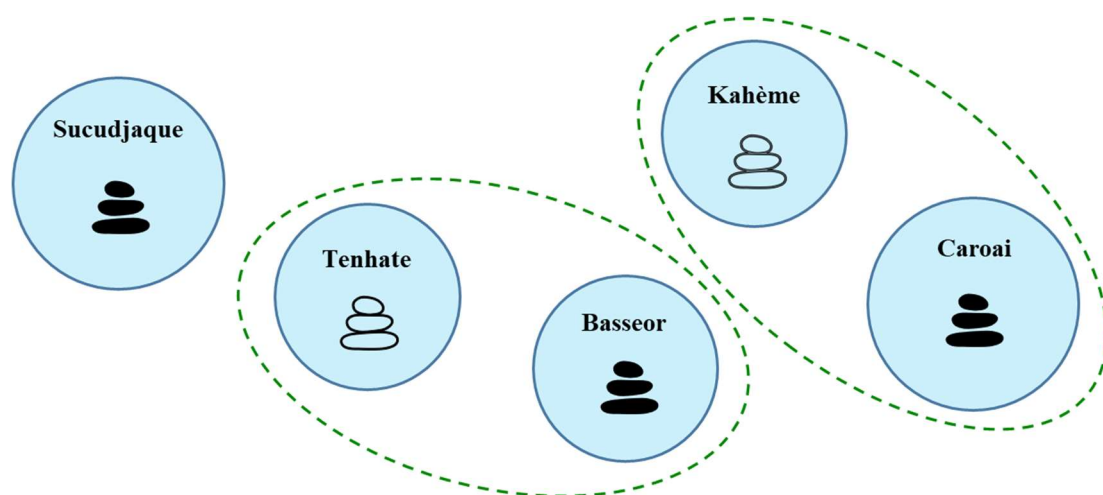


Figura 5.6: Distribuição do *Djiremb-adju* em Hassuka.

A estrutura dos *Djiremb-adju* estende-se aos seus *Buramb-abu*, pelo que os *Buramb-abu* de Tenhate e de Kahème são assessores, respectivamente, dos *Buramb-abu* de Basseor e de Caroai. Como assessores, os *Buramb-abu* de Tenhate e de Kahème não podem realizar a *Eharen-âi* e nos seus *Djiremb-adju* só podem efectuar cerimónias a pedido de indivíduos.

Actualmente, os *Djiremb-adju* de Basseor e Kahème não têm um iniciado responsável, ou seja, um *Aramb-âu*. Assim, existem apenas três *Buramb-abu* em Hassuka, em Caroai, Sucudjaque e Tenhate. O *Aramb-âu* de Caroai pertence à *hank-ahu* Djitzssó, o *Aramb-âu* de Sucudjaque à *hank-ahu* Bokune e o *Aramb-âu* de Tenhate à *hank-ahu* Badji.

O *Aramb-âu* de Caroai, Alekisse Diatta, é assessor e conselheiro do *Ây* de Caroai e «*tem que estar sempre ao lado do Ây, não é como qualquer pessoa. É especial*» (E.53). Por isso, o *Aramb-âu* de Caroai é hierarquicamente superior a todos os *Buramb-abu* de Hassuka e da sociedade Felupe.

O *Aramb-âu* de Sucudjaque, Sirumbaia Bokune, é assessor e conselheiro do *Ây* de Sucudjaque. Na estrutura da linha iniciática *Buramb-abu*, uns *Djiremb-adju* dependem do *Djiremb-adju* de Caroai e outros do *Djiremb-adju* de Sucudjaque, mesmo este sendo hierarquicamente inferior ao primeiro. Da mesma forma, apesar do *Aramb-âu* de Caroai ser superior a todos os *Buramb-abu* da sociedade Felupe, uns *Buramb-abu* dependem do *Aramb-âu* de Caroai e outros do *Aramb-âu* de Sucudjaque.

Na organização religiosa, a progressão do *Aramb-âu* está directamente ligada com o número de *Eharen-âi* realizadas. Em Hassuka, o *Aramb-âu* de Caroai e o *Aramb-âu* de Sucudjaque realizaram três *Eharen-âi*, estando assim em pé de igualdade. Actualmente, o *Aramb-âu* Felupe com maior progressão iniciática é o *Aramb-âu* Eduard Boma, do *keelum-aku* Mossor, de Kabrousse (Senegal), que, em 2019, realizou a sua sétima *Eharen-âi*.

5.8.1. *Aramb-âu* de Caroi

O *Aramb-âu* de Caroi chama-se Alekisse Djata (fig.5.7) e pertence à *hank-aku* Djitzssó, que significa "aquele que define os limites". Alekisse deverá ter nascido na década de quarenta do século passado, pelo que, actualmente, deverá ter cerca de 73 a 75 anos de idade.



Figura 5.7: *Aramb-âu* de Caroi, Alekisse Djata.

Quando começou a luta pela independência da Guiné-Bissau (1963), Alekisse refugiou-se no Senegal. Nessa altura, Alekisse era pano branco, nas classes de idade, e já tinha feito a *Ekuen-ei*, a cerimónia para escolher noiva, realizada por rapazes com 17/18 anos de idade.

Alekisse foi empossado *Aramb-âu* em 1985, pelo último *Ay-âu*, Sumbokane Djata. Foi apanhado para substituir o seu tio Djigamia, que tinha sido o principal assessor do penúltimo *Ay-âu*, Sikaku Sell.

Em 1991, Alekisse realizou a sua primeira *Eharen-âi*, a segunda em 1997 e a terceira em Abril de 2013.

Depois da morte do *Ay-âu* Sumbokane, em 2002, Alekisse assessorou o *Ây* de Sucudjaque, Djinoutte Diatta, até à morte deste, em 2012. Sem a existência de *Ây*, Alekisse tornou-se a principal autoridade Felupe.

Alekisse é casado com Nhadjibaió Djata, uma iniciada da linha iniciática *Amangñen-au*¹¹¹, responsável por um *bakìn-abu* denominado *Enkur-ei*, dedicado às mulheres. Nhadjibaió é de Basseor, da *hank-ahu* Cafiotzo.

¹¹¹ Esta linha iniciática é analisada no capítulo seguinte.

Uma filha de Alekisse é casada com o irmão do último *Ay-âu*, Sumbokane Djata, e um sobrinho de Nhadjibaió, a mulher de Alekisse, é casado com uma filha do último *Ay-âu*. Estas relações familiares, estabelecidas entre três *kank-aku* (Yây, Djitzsó e Cafiotzo, respectivamente do *Ay-âu*, do *Aramb-âu* de Caroai e da família da mulher deste), envolvem elementos de três linhas iniciáticas distintas: *di Kay*, *Buramb-abu* e *Amangñen-au* (E.21, E.43, E.65 e E.73).

5.8.2. *Aramb-âu* de Sucudjaque

O *Aramb-âu* de Sucudjaque chama-se Sirumbaia Bokune (fig.5.8). Ao contrário de grande parte dos Felupe, que adoptaram como apelido o nome Djata, Sirumbaia escolheu o nome da sua *hank-ahu* (Bokune) para apelido e orgulha-se desta decisão.

Sirumbaia é o *Aramb-âu* mais jovem da sociedade Felupe, com cerca de 47/48 anos de idade. Foi empossado *Aramb-âu*, pelo *Ay-âu* Sumbokane, em 12-05-1997, data que tem registada num papel bem guardado. Sirumbaia também já realizou três *Eharen-âi*, a primeira em 2001, a segunda em 2006 e a terceira em 2012.

Sirumbaia foi apanhado muito jovem. Ainda não tinha cumprido as etapas todas das classes de idade e não as terminou. Estudou até à 7ª classe, pelo que fala crioulo guineense e um pouco de português.



Figura 5.8: *Aramb-âu* de Sucudjaque, Sirumbaia Bokune.

Sirumbaia foi apanhado para substituir o seu tio Similó, mas como tem irmãos mais velhos, nunca suspeitou que poderia ser escolhido para *Aramb-âu*. «*Se eu sabia vou fugir*», refere Sirumbaia, «*porque apanharam-me muito cedo. Não dava para fazer nada. Nem estudos podia fazer! Ou procurar bens para casamento que devia fazer*» (E.53).

Sirumbaia é casado com Mamadjai Morai, originária de Basseor, e tem sete filhos pequenos, três raparigas e quatro rapazes. Uns estudam em Sucudjaque e outros em Kahème, em casa de um irmão. Os rapazes fizeram o rito de passagem (*Bukut-abu*) em 2015 (E.19, E.53, E.66 e E.71).

A *hank-ahu* de Sirumbaia é titular do *Djiremb-adju* e dos *ukin Karahay-aku* e *Ekub-ei*, da linha iniciática *Amangñen-au*. Estes *ukin-aku* estão sob a responsabilidade de uma cunhada e de um irmão.

5.8.3. *Aramb-âu* de Tenhate

O *Aramb-âu* de Tenhate chama-se Fara Badji (fig.5.9) e foi empossado em 2003. Fara foi escolhido pela sua *hank-ahu* e foi apanhado por dois *Bugan-abu*, um de Caroai e outro de Sucudjaque. Fara foi empossado pelo *Aramb-âu* de Sucudjaque, Sirumbaia Bokune, pelo que apenas "segura o lugar".



Figura 5.9: *Aramb-âu* de Tenhate, Fara Badji.

Fara sucedeu ao seu irmão mais velho, Sinimi Badji, e este ao seu avô Kuiufosso Badji. O sucessor de Fara deverá ser um sobrinho, filho do seu irmão Sinimi.

Fara não pode realizar nenhuma *Eharen-âi*, porque o seu *Djiremb-adju* está subordinado ao *Djiremb-adju* de Basseor. Por isso, no seu *Djiremb-adju*, Fara apenas realiza cerimónias particulares, ou seja, a pedido de indivíduos. Actualmente, o *Djiremb-adju* de Basseor encontra-se sem *Aramb-âu*, pelo que Fara também realiza algumas cerimónias neste *Djiremb-adju*, desde que autorizadas pelo *Aramb-âu* de Sucudjaque. Nestas cerimónias ele só pode sacrificar pequenos animais, como galinhas (E.58).

CAPÍTULO 6

Linha iniciática *Amangñen-au* – A linha iniciática de suporte aos ritos de passagem

Maame, mulet musanjóolaai.

(Não se pode falar sobre isto na praça pública.)¹¹²

A linha iniciática *Amangñen-au* é uma linha autónoma, sem ligação directa com as outras linhas iniciáticas ou, como explica um seu elemento: «*não tem nada a ver com o Áy, com Aramb-âu, nem com os Hulang*¹¹³» (E.62). Tal como a linha iniciática anterior, também esta está presente em todas as povoações. No entanto, esta linha iniciática não tem uma estrutura territorial. Ou seja, a estrutura desta linha iniciática é idêntica em cada povoação, mas, ao contrário da linha iniciática anterior (*Buramb-abu*), a estrutura de cada povoação é autónoma e independente das estruturas das outras povoações.

A linha iniciática *Amangñen-au* é responsável pela organização e realização de uma das mais importantes cerimónias da sociedade Felupe: o rito de passagem de jovem a adulto, efectuado por homens (*Bukut-abu*) e por mulheres (*Bugñom-abu*).

Nesta sociedade, os termos "jovem" e "adulto" referem-se a categorias sociais e não biológicas pois, tal como em muitas sociedades africanas, a idade dos indivíduos não se baseia no número de anos de vida, mas em outros critérios que estabelecem a idade social e, conseqüentemente, o lugar/posição social do indivíduo (Sardan, 1994).

Na sociedade Felupe estes critérios são estabelecidos pelas classes de idade, pelos ritos de passagem e pelo sistema de aliança e de filiação. As classes de idade, presentes no espaço da povoação, um espaço público, constituem um circuito obrigatório e ritualizado, composto por fases precisas que atribuem funções sociais determinadas. O rito de passagem “*divise les hommes en classes d’âge: les vieux, les adultes, les adolescents et les enfants non circoncis*” (Girard, 1969, p. 78). No sistema de aliança e de filiação, presente no espaço familiar alargado, o verdadeiramente adulto é o patriarca. Os elementos da família e os seus filhos, mesmo que casados e pais, mantêm-se sempre sob a dependência do patriarca.

¹¹² Provérbio Felupe que indica que os acontecimentos não devem ser gritados ao vento (Diatta N. , 1998, pp. 51-52).

¹¹³ Os *Hulang* são elementos da linha iniciática *Hulang-ahu*, analisada no próximo capítulo.

A senioridade em África, como refere Olivier de Sardan, “ne règle pas simplement les relations lignagères, les relations au sein de la communauté domestique ou, pour une part, les relations entre différents lignages au sein de l'espace villageois ou entre lignages aristocratiques au sein de l'espace de l'unité souveraine (les relations dynastiques), mais elle sert aussi à penser l'ensemble des relations sociales” (1994, pp. 131-132).

Na sociedade Felupe, um indivíduo (masculino ou feminino) só é considerado adulto e membro pleno desta sociedade após a realização do rito de passagem. Este destina-se a transmitir aos jovens Felupe a história da sua *hank-ahu*, os segredos do grupo e da sociedade e as suas obrigações em relação às divindades e ao outro. Esta transmissão aos jovens das obrigações religiosas e sociais constitui uma dupla separação e integração: separação das crianças e integração nos adultos, separação dos "outros" não Felupe e plena integração na identidade Felupe.

Com este rito tornado adulto, o indivíduo pode entrar nos *ukin-aku*, participar em cerimónias e em reuniões, conhecer alguns segredos, partilhar informações e, principalmente, ingressar numa linha iniciática, que lhe concede algum tipo de autoridade. Assim, o rito de passagem constitui, como refere Jean Girard, “le passage de la classe d'âge à la promotion initiatique” (1969, p. 91).

Além destas cerimónias colectivas, esta linha iniciática realizada também cerimónias internas e exclusivas para os seus elementos, como as das formações dos iniciados, e cerimónias particulares, efectuadas a pedido de indivíduos, que pretendem louvar, rogar ou agradecer ao *bakìn-abu*.

A linha iniciática *Amangñen-au* é constituída por duas vertentes, uma feminina e outra masculina. No entanto, a denominação geral dos elementos desta linha iniciática é *Amangñen-au*, no singular, e *Bumangñen-abu*, no plural, independentemente do sexo e da iniciação, como explica um iniciado: «*Amangñen-au* é o nome geral que pode ser *Amangñen-au de mulheres*, *Amangñen-au de homens*» (E.54). A distinção entre sexos pode ser feita com a adição do substantivo identificativo do género: *Amangñen an-au* refere o responsável pela vertente masculina e *Amangñen annár-au* a responsável pela vertente feminina.

Cada vertente tem uma organização própria, independente uma da outra. No entanto e como veremos mais à frente, os *ukin-aku* de ambas as vertentes pertencem às mesmas famílias.

6.1. Vertente masculina da linha iniciática *Amangñen-au*

6.1.1. *Kareñg-aku*

O pilar da vertente masculina desta linha iniciática é o *Kareñg-aku*¹¹⁴, um *bakìn-abu* fixo onde é realizado o rito de passagem, denominado *Bukut-abu*. O *Kareñg-aku* também terá sido trazido de Kassu.

Este *bakìn-abu* encontra-se plantado numa mata fechada, considerada sagrada e que partilha a mesma denominação (*Kareñg-aku*), sendo ambos propriedade de uma *hank-ahu*. A vegetação desta mata não pode ser cortada e nela só podem entrar os indivíduos que já fizeram o *Bukut-abu*, assim como só estes podem comer os frutos aí produzidos. Já o vinho de palma, recolhido das palmeiras desta mata, pode ser bebido por toda a gente.

Em cada povoação estão plantados vários *Kareñg-aku*, geralmente um por *keelum-aku*. No entanto, como *bakìn-abu* linhageiro, a sua implantação depende da instalação de famílias titulares deste *bakìn-abu*, pelo que o número de *Kareñg-aku* plantados pode, ou não, coincidir com o número de *uhelum-ahu* da povoação. Por exemplo, Catão é constituída por quatro *uhelum-ahu* (Butame, Calenquim, Edjonique e Cassica), mas tem apenas três *Kareñg-aku*, plantados nos três primeiros *uhelum-ahu*. Um deles, o *Kareñg-aku* de Edjonique, serve os habitantes deste *keelum-aku* e de Cassica.

Além do *Kareñg-aku*, pertencem a esta linha iniciática os *ukin Ekub-ei*, *Hukalang-ahu* e *Kaldunt-aku*. Nos dois primeiros também são realizadas cerimónias do *Bukut-abu*. Existem diversos *Ekub-ei*, uns plantados no interior da mata do *Kareñg-aku* e outros na sua entrada. É junto a um *Ekub-ei*, plantado no interior da mata sagrada, que são montadas as barracas onde, durante três meses, ficam os "jovens" que fazem o *Bukut-abu*.

Os *ukin Ekub-ei*, plantados na entrada da mata (fig.6.1), numa zona mais perto das *kank-aku*, são de acesso permitido às mulheres, que, de acordo com elementos desta linha iniciática, nestes *ukin-aku* «podem tomar parte em algumas cerimónias. Até comem carne de coisas sacrificadas... porque às vezes as mulheres vão lá pedir qualquer coisa. No *Kareñg* não podem. Então *Ekub-ei* fica fora da mata sagrada» (E.54).

Estas são cerimónias particulares, realizadas a pedido de indivíduos, que visam a boa graça do *bakìn-abu* aos seus pedidos ou agradecimento aos concedidos. A escolha do *bakìn-abu* está

¹¹⁴ Também grafado *Kanhonheiako*, *Carem*, *Karem* ou *Kareñ-aku*, respectivamente por Simões (1935), Tabora (1947b), Thomas (1965) e Journet-Diallo (2007).

apenas sujeita à preferência própria dos indivíduos e os pedidos ao *Ekub-ei* podem ser sobre qualquer assunto, excepto referentes à saúde. A realização destas cerimónias é "paga", com alimárias (cabras, porcos ou galinhas), após a concretização do pedido e o "pagamento" depende do tipo de pedido e da dimensão da graça recebida.



Figura 6.1: *Bakìn Ekub-ei* na entrada da mata do *Kareñg-aku* de Kahème.

O *bakìn Hukalang-ahu* (fig.6.2) está situado na povoação, na *hank-ahu* a que pertence o responsável pelo *Kareñg-aku*, e é junto dele que, todas as noites durante um ano, são preparados os "jovens" que vão fazer o *Bukut-abu*. É também no *Hukalang-ahu* que o responsável pelo *Bukut-abu* realiza cerimónias para protecção destes "jovens".



Figura 6.2: *Bakìn Hukalang-ahu*, à esquerda do *Areng-au* de Basseor e à direita do *Areng-au* de Tenhate.

O *Kaldunt-aku* é um *bakìn-abu* fixo e invulgar e existe apenas um que, apesar de pertencer a esta linha iniciática e o seu titular ser um indivíduo de uma *hank-ahu* de Cassolol, está plantado na mata do *Ay-âu*, em Caroai, e nele são realizadas cerimónias do seu processo de entronização. Este estatuto de intermediário entre os *ukin Kareñg-aku* e *Kay-aku* constitui uma ligação importante entre esta linha iniciática e a da "realeza".

6.1.2. Iniciados

A vertente masculina da linha iniciática *Amangñen-au* forma dois tipos de iniciados – *Areng-au* e *Akub-au* – com níveis distintos de responsabilidade e autoridade. Estas formações não dependem da progressão iniciática dos iniciados, mas da *hank-ahu* a que pertencem. Assim, os indivíduos que acedem à formação de *Akub-au* não podem integrar a de *Areng-au* e vice-versa. Apesar de independentes, estas formações são parte de uma escala hierárquica que atribui ao *Areng-au* autoridade sobre o *Akub-au*.

a) *Areng-au*

O *Areng-au* (*Bureng-abu*, no plural), nas palavras de um deles, «*tem bakìn-abu de Kareñg-aku, por isso é Areng-au. Tem de organizar Bukut e fazer outras cerimónias, Eran-âi, Essang-ai e aquelas cerimónias que as pessoas pedem*» (E.62).

O *Areng-au* é assim o elemento mais importante desta linha iniciática. Titular do *Kareñg-aku*, o principal *bakìn-abu* desta linha iniciática, o *Areng-au* é responsável pela organização e realização do rito de passagem masculino (*Bukut-abu*), uma das mais importantes cerimónias desta sociedade. Respeitando as prescrições tradicionais e religiosas e adaptando-as aos condicionalismos do momento, estes iniciados determinam o calendário e percurso das diversas cerimónias que compõem o rito de passagem, assim como o *bakìn Kareñg-aku* da povoação em que é realizado e preparam também os jovens para o rito a que se irão submeter. Em suma, durante o rito de passagem, a reordenação da vida da colectividade é organizada e realizada sob a autoridade do *Areng-au*.

O *Areng-au* pode realizar cerimónias em todos os *ukin-aku* da vertente masculina desta linha iniciática, mas apenas nos plantados na sua povoação.

b) Akub-au

O *Akub-au* (*Bukub-abu*, no plural) é assessor do *Areng-au* e, nas palavras de um destes iniciados, «*Akub-au é responsável de Ekub-ei*» (E.62), um *bakìn-abu* menos "poderoso" que o *Kareñg-aku* e alguns de acesso permitido às mulheres.

No entanto, e apesar de titular do *bakìn Ekub-ei*, o *Akub-au* não pode realizar cerimónias no *Kareñg-aku*, nem pode substituir o *Areng-au*, ou, nas palavras de um *Akub-au*, «*não pode exercer as duas funções, porque o Kareñg-aku é de família diferente*» (E.54). Tal como o *Areng-au*, também o *Akub-au* não pode realizar cerimónias em outras povoações.

Os iniciados que se encontram em processo de formação, i.e., que fizeram a primeira cerimónia (*Becin-abu*), mas ainda não realizaram a cerimónia de conclusão (*Buganen-abu*), actuam como ajudantes do *Areng-au* e/ou do *Akub-au*.

6.1.3. Acesso à vertente masculina da linha iniciática *Amangñen-au*

O acesso à vertente masculina desta linha iniciática é condicionado à pertença a *kank-aku* específicas e, como em todas as linhas iniciáticas, só é permitido a adultos, i.e., indivíduos casados e que já realizaram o rito de passagem, organizado e realizado por esta mesma linha iniciática.

Nos *uhelum-ahu*, em que está plantado um *bakìn Kareñg-aku*, existem diversas *kank-aku* que detêm o direito e a obrigação de escolherem elementos seus para integrar a linha iniciática *Amangñen-au*. A pertença a umas *kank-aku* dá acesso à formação para *Areng-au* e a pertença a outras à formação para *Akub-au*. Das primeiras há uma que, por ser detentora do *bakìn Kareñg-aku*, possui um estatuto superior, sendo a única cujos elementos podem ser titulares deste *bakìn-abu*.

Algumas destas *kank-aku* são também titulares de *ukin-aku* da linha iniciática *Buramb-abu* e têm também a obrigação e o direito de escolher elementos seus para a integrar, existindo, assim, uma ligação entre estas duas linhas iniciáticas, *Amangñen-au* e *Buramb-abu*. Por exemplo, em Basseor, a *hank-ahu* Bahandiame é titular do *bakìn Kareñg-aku*, pelo que um dos seus membros é *Areng-au*. Um outro membro desta *hank-ahu* é *Agan-au*, um elemento da linha iniciática *Buramb-abu*. Em Sucudjaque, a *hank-ahu* Bokune é titular do *bakìn Djiremb-adju*, da linha iniciática *Buramb-abu*, e é também titular do *bakìn Ekub-ei*, pelo que um dos seus elementos é *Aramb-âu* e outro *Akub-au*.

Normalmente, a *hank-ahu* escolhe diferentes elementos seus para integrar as duas linhas iniciáticas. No entanto, em ocasiões especiais, pode ser um mesmo indivíduo a integrar as duas linhas iniciáticas, como explica um *Akub-au*: «*se o responsável maior do bakìn-abu Djiremb-adju [da linha iniciática Buramb-abu] vem a falecer e se outro não está para tomar conta, podem apanhar um como a mim [da linha iniciática Amangñen-au] para responsabilizar*» (E.45).

Este iniciado foi apanhado para *Akub-au* em 1982 e concluiu a sua iniciação em 1983. Um ano depois, participou nas cerimónias de preparação do *Bukut-abu (Eran-âi)* e, em 1985, no próprio *Bukut-abu*. Por volta de 1988, foi apanhado pela linha iniciática *Buramb-abu*, assumindo a posição de *Agan-au*, i.e., auxiliar do *Aramb-âu*, o responsável desta linha iniciática.

Entretanto, os ataques militares a Youtou, provocados pelo conflito de Casamansa¹¹⁵, obrigaram este iniciado a abandonar a sua povoação, em 1994, e a refugiar-se, primeiro em Tenhate, na Guiné-Bissau, e depois em Kabrousse, no Senegal.

Em 2010, com a paz estabelecida em Casamansa, regressou a Youtou. Depois disto e devido à necessidade de reactivar os *ukin-aku* de Youtou¹¹⁶ e à inexistência de iniciados, mortos durante o conflito ou o exílio, assumiu a titularidade do *bakìn Djiremb-adju* do *keelum-aku* Kagar, acumulando assim as funções de *Aramb-âu* e *Akub-au*. Esta irregularidade foi permitida porque este iniciado não é responsável pelo principal *Djiremb-adju* de Youtou (E.45).

No entanto, mesmo nestes casos, um mesmo indivíduo não pode ser responsável pelo *bakìn-abu* principal das duas linhas iniciáticas, i.e., não pode ser responsável pelos *ukin Kareñg-aku* e *Djiremb-adju*.

O indivíduo, que irá ser iniciado, é escolhido, em segredo, pelos homens das *kank-aku* ligadas a esta linha iniciática. O segredo é essencial porque, como referido anteriormente, há indivíduos que não querem ser iniciados e fogem.

A selecção do indivíduo está sujeita a regras precisas: a sucessão passa de tio para sobrinho e o indivíduo deve ser detentor de algumas qualidades como confiança e honestidade, como explica um elemento desta linha iniciática: «*Quando um responsável falecer, deve ser substituído por outro filho da mesma hank-ahu. O mais velho de lá, da hank-ahu, é que vai fazer análise, com os seus irmãos também que estão na hank-ahu, tentar escolher um deles que acham que é honesto, ou assim, para ficar*» (E.54).

¹¹⁵ Neste conflito, que grassa desde 1982, Youtou foi especialmente afectada durante os anos 1992 e 1993.

¹¹⁶ Sobre os ataques a Youtou, abandono e regresso da sua população e reformulação da sua organização social e política consultar Labonia M. (2012).

Depois de escolhido, o indivíduo é literalmente apanhado, ou raptado, pelos *Bumagñen-abu* da povoação, sendo-lhe colocado ao pescoço um colar feito de cibe, que não pode tirar, e levado para a mata do *Kareñg-aku*. Como refere o mesmo iniciado: «*Agora está lá e não pode tirar. Ó pá, não pode! Então lá, a partir de lá, não entras mais na casa... vais para a mata directamente. Levam para lá, para a mata do Kareñg. Os homens estão lá sentados à tua espera. Afinal, o caso estava combinado tudo. Chegou e pronto*» (E.54).

6.1.4. Formação dos iniciados

Durante três dias, o grupo mantém-se na mata sagrada, onde o noviço é preparado, por elementos desta linha iniciática, para desempenhar as suas futuras funções. Ao fim deste tempo, é realizada uma cerimónia, também denominada *Becin-abu*, que atesta a integração do indivíduo nesta linha iniciática. A informação alastra a toda a povoação e, após a cerimónia, o grupo sai da mata sagrada. O novo *Amangñen-au* é recebido em festa e, como explica um destes iniciados, «*recebe muitos presentes. Dão roupas, chapéu novo, mandam coisas.... É bom! Naquele dia vestiu bem limpo, tem roupas, coisas belas assim. Muito bonito mesmo!*» (E.54).

Depois da cerimónia *Becin-abu*, os iniciados têm um ano para se prepararem e arranjam as alimárias – o *Areng-au* uma vaca e o *Akub-au* um porco e um galo – que irão sacrificar no *bakìn-abu* a que ficarão ligados, *Kareñg-aku* e *Ekub-ei* respectivamente. De acordo com o *Areng-au* de Basseor, estes sacrifícios servem «*para receber orientações de como se faz a cerimónia daquele bakìn-abu. Lá é que as lições se fazem, para contar como é que pode lidar com bakìn-abu*» (E.62). Esta cerimónia, também denominada *Buganen-abu*, tem a duração de três dias e finaliza o processo de formação do iniciado.

A exigência de fornecer alimárias, comida e vinho para as cerimónias de formação dos iniciados e a obrigação de dar presentes ao novo iniciado constituem, para as *kank-aku* destes, exigências económicas que condicionam o calendário de escolha de um novo elemento e/ou do seu empossamento. Este condicionalismo, por um lado, possibilita a frequente inexistência, em cada *keelum-aku*, da quantidade "ideal" destes iniciados. No dia-a-dia, esta falta é ultrapassada por elementos do *Kareñg-aku* de outro *keelum-aku*. Por outro lado, quando são realizadas cerimónias que exigem o número "ideal" de elementos, como o *Bukut-abu*, podem ser iniciados elementos de *kank-aku* com capacidade para cumprir as exigências económicas, em detrimento da tradicional rotação entre elas.

6.1.5. Identificação dos iniciados

Como símbolos de identificação o *Areng-au* usa, diariamente, uma *chéchia* vermelha (*eñambi-âi*) e uma pequena vassoura (*bussik-abu*). Em ocasiões protocolares, usa a mesma *chéchia* vermelha, mas com três penas, também vermelhas, uma túnica branca e um bastão em madeira (*hudjurub-ahu*), com cerca de 1,50m, idêntico ao do *Aramb-âu* (fig. 6.3 e 6.13).

O *hudjurub-ahu* faz parte das insígnias do *Áy*, do *Aramb-âu* e do *Areng-au* e simboliza o relacionamento destes responsáveis com os seus *ukin-aku* e as áreas das suas intervenções: a coesão social, a organização social e a divisão sexual. Confiado ao responsável na altura do seu empossamento, o *hudjurub-ahu* é um elemento do *bakìn-abu* e só pode ser transportado ou tocado pelo seu titular (Journet, 1993).

O *Akub-au* usa, apenas em ocasiões protocolares, a mesma *chéchia* vermelha com três penas, também vermelhas (fig. 6.3 e 6.4). Os iniciados, que ainda se encontram em processo de formação, não têm insígnias.



Figura 6.3: Iniciados *Areng-au* e *Akub-au* nas festividades do *Bukut-abu* de Hassuka, em 2015.



Figura 6.4: *Akub-au* de Caroai, Massi Djata.

6.1.6. Estrutura da linha iniciática *Amangñen-au* masculina

A estrutura da vertente masculina da linha iniciática *Amangñen-au* tem como base o *bakìn Kareñg-aku*. A organização do *Kareñg-aku* é constituída por um conselho, também denominado *huhlan-ahu*, e um corpo executivo, composto por um número variável de iniciados. O *huhlan-ahu* é constituído por elementos das *kank-aku* adstritas a esta linha iniciática e detém autoridade na organização e gestão desta linha iniciática. O corpo executivo é constituído por indivíduos formados por esta linha iniciática e é composto, no mínimo, por um *Areng-au*, um ou dois *Bukub-abu* e um número muito variável de iniciados, que ainda não completaram a sua iniciação.

A organização de cada *Kareñg-aku* é autónoma, mas inserida numa cadeia hierárquica, estabelecida pela antiguidade da sua implantação na povoação e "grandeza" ou "poder", que institui um deles como principal da povoação. Neste é realizado o rito de passagem (*Bukut-abu*), de acordo com um calendário fixo.

A ligação entre as povoações Felupe é efectuada através de uma rotação fixa do calendário de realização do *Bukut-abu*, que, provavelmente, também estará ligada à antiguidade de implantação do *Kareñg-aku* principal de cada povoação e à sua pertença linhageira.

6.1.7. *Bukut-abu*, o rito de passagem masculino

O *Bukut-abu* é a maior e mais importante cerimónia colectiva da sociedade Felupe, embora não seja efectuada pelo *Ay-âu* e pela sua comunidade. Como foi referido, tanto o *Ây* de Caroi, como o *Ây* de Sucudjaque e as suas comunidades realizam um outro rito de passagem, denominado *Kundutz*. Este rito de passagem é também realizado pelo subgrupo Joola-huluf, do "reino" de Oussouye ou *Anaelufayi*¹¹⁷, com a designação de *Kahat*.

O *Bukut* e o *Kahat* são ritos de passagem distintos. O *Kahat* é uma iniciação masculina ortodoxa (Tomàs, 2005a, p. 198), “publique, statique et communion à l’intérieur du groupement héréditaire” (Girard, 1969, p. 90). O *Bukut* é uma cerimónia de circuncisão masculina (Tomàs, 2005a, p. 473), que “renforce l’aspect masculine de l’initiation, laquelle devient secrète, ésotérique e exclusive” (Girard, 1969, p. 90).

O *Kahat* realiza-se a cada cinco ou seis anos e constitui um prelúdio para o casamento. O *Bukut-abu* é realizado com uma periodicidade de cerca de trinta anos, por todos os indivíduos do sexo masculino nascidos depois da realização do último, incluindo crianças muito pequenas, desde que já desmamadas. Isto significa que, normalmente, o *Bukut-abu* é efectuado por indivíduos com idades compreendidas entre 2/3 anos e 32/33 anos de idade. Este espaço temporal de intervalo é equivalente a uma geração e a sua realização consolida os laços no interior dessa mesma geração, fazendo do *Bukut-abu* um marcador de gerações (Baum R. M., 1999, p. 101).

Bukut e *Kahat* estão presentes nos subgrupos Joola situados ao sul do rio Casamansa. A maioria pratica o *Bukut*, sendo o *Kahat* praticado apenas no "reino" de Oussouye, no Senegal (Tomàs, 2005a, pp. 472-473). No entanto, a realização de cada um destes ritos de passagem não está subordinada a subgrupos ou "reinos", mas a linhagens ou grupos populacionais. Assim, a maioria da população do "reino" de Oussouye realiza o *Kahat*, mas a população de algumas povoações e de alguns *uhelum-ahu* efectua o *Bukut* (Tomàs, 2005a, p. 198). Da mesma forma, a maioria da sociedade Felupe efectua o *Bukut*, à excepção do *Ay-âu* de Caroi, do *Ây* de Sucudjaque e das comunidades de ambos, que realizam o *Kahat*.

O *Kahat* é considerado anterior ao *Bukut* (Girard, 1969; Mark, 1985; Baum R. M., 1999; Tomàs, 2005a). Segundo informações recolhidas no terreno, o *Kahat* é um rito muito antigo, nascido em Kassu, a povoação onde foram plantados os primeiros *ukin-aku*, e daí espalhado pelos outros grupos Joola. Jordi Tomàs também refere Kassu como possível origem do *Kahat*,

¹¹⁷ Sobre este "reino" consultar Tomàs (2005a).

indicando Caroi como outra possibilidade, mas sendo a sua origem na Guiné-Bissau (2005a, p. 198).

O *Bukut* terá surgido no fim do século XIX ou início do século XX, induzido pela expansão mandinga e a implantação da administração colonial. Assim, o *Bukut*, ao contrário do *Kahat*, foi adoptado primeiro no norte da Casamansa, espalhando-se depois para sul. Para Jean Girard (1969, p. 89), a adopção do *Bukut* na totalidade do país Joola islamizado confirma esta informação. No entanto, alguns investigadores defendem que o *Bukut* terá surgido cerca de um século antes, por volta de 1800, para Peter Mark (1985), e em 1820, para Robert Baum (1999).

De acordo com informações recolhidas no terreno, na sociedade Felupe, o *Bukut* foi realizado apenas três ou quatro vezes em cada povoação, pelo que deverá ter chegado a esta sociedade, no final do século XIX. Aparentemente, o primeiro *Bukut-abu* terá sido realizado, por volta de 1897, em Cassolol, uma povoação muito perto da fronteira com o Senegal. Nesta povoação foram realizados mais três *Bukut-abu*, em 1927, 1957, 1987, e o próximo e quinto está agendado para 2022. Em Suzana o *Bukut* foi realizado em 1938, 1968 e 1998.

A Hassuka, provavelmente por ser a povoação sagrada, chegou mais tarde, pois o primeiro foi realizado em 1956, organizado pelo *Areng-au* de Sucudjaque, apenas para "jovens" deste *keelum-aku* e de Basseor. Em 1959, o *Areng-au* de Tenhate organizou o *Bukut* para os "jovens" dos outros *uhelum-ahu*: Tenhate, Caroi e Kahème.

O segundo *Bukut-abu* foi realizado em 1982 e neste participaram os "jovens" de todos os *uhelum-ahu* de Hassuka. Organizado pelo *Areng-au* de Kahème, a cerimónia foi efectuada no *Kareñg-aku* deste *keelum-aku*, mas quem derramou o vinho foi o *Areng-au* de Tenhate.

O terceiro e último *Bukut-abu* de Hassuka foi realizado em 2015 e também devia envolver todos os *uhelum-ahu* de Hassuka, mas, de acordo com o *Areng-au* de Tenhate, «os velhos de Sucudjaque viram que devem fazer também cerimónia lá no Kareñg deles. Então avisaram que não vamos poder vir fazer no mesmo bakìn, já que o nosso Kareñg-aku também já tem feito um» (E.76). Desta forma, realizaram-se em simultâneo dois *Bukut-abu*, um organizado pelo *Areng-au* de Sucudjaque, para os "jovens" deste *keelum-aku*, e outro organizado pelo *Areng-au* de Tenhate, para os "jovens" dos outros quatro *uhelum-ahu* de Hassuka. Neste foi o *Areng-au* de Kahème que realizou a cerimónia, i.e., derramou o vinho no *Kareñg-aku* de Tenhate.

Esta não é uma situação invulgar, pois também em outras povoações o *Bukut-abu* é organizado em conjunto e realizado em separado, como, por exemplo, em Catão. Esta povoação é constituída por quatro *uhelum-ahu* (Butame, Calenquim, Cassica e Edjonique) e o *Bukut-abu* é realizado na mesma altura, mas apenas em três dos seus *uhelum-ahu* (Butame, Calenquim e Edjonique). Outro exemplo, é Kabrousse (Her), que tem três *uhelum-ahu* (Kadia Kaye, Mossor

e Nialon), cada um com o seu próprio *Kareñg-aku*. No entanto, devido a conflitos antigos entre os *uhelum-ahu*, cada um realiza o seu *Bukut-abu* em separado.

Na sociedade Felupe, o *Kahat*, efectuado apenas pela "realeza" e sua comunidade, tende a desaparecer, pois actualmente é cada vez maior o número de jovens desta comunidade que opta por realizar o *Bukut*, apesar de o fazerem em segredo numa povoação distante de Hassuka.

Em 2014, presenciei um destes casos, pois acompanhei o regresso a Sucudjaque de um jovem da comunidade *di Kay* que tinha efectuado "secretamente" o *Bukut* em Budjim. Na realidade, o segredo é apenas simbólico pois, durante a viagem de regresso a Sucudjaque, o jovem foi acompanhado por conterrâneos e recebido em festa. Mais tarde, foi-me explicado que os jovens das comunidades *di Kay* de Caroai e Sucudjaque adoptam esta opção para não se sentirem isolados, pois ao não o fazerem não consolidam as relações estabelecidas pelas classes de idade e, por isso, são de alguma forma penalizados.

O *Bukut* é um forte factor de consolidação da relação desenvolvida pelos jovens durante o seu percurso pelas classes de idade, criando uma intensa lealdade uns aos outros (Baum R. M., 1999, p. 101). Além disso, como nas linhas iniciáticas apenas podem ingressar indivíduos que realizaram o *Bukut-abu*, este constitui também a passagem da classe de idade à promoção iniciática (Girard, 1969, p. 91).

Durante o período de intervalo da realização do *Bukut-abu* são realizadas várias cerimónias, denominadas *Essang-ai*, que visam apanhar o *staff* necessário para os *ukin-aku*, deixados vagos pela morte do seu titular. A *Essang-ai* tem a duração de seis dias e é realizada de seis em seis anos, pelo que entre dois *Bukut-abu* são efectuadas quatro destas cerimónias (Journet-Diallo, 2007, pp. 234-235).

A primeira *Essang-ai* é realizada um ano antes do *Bukut-abu* e visa, por um lado, empossar os iniciados necessários para a sua realização e, por outro lado, calcular o número de indivíduos que, no ano seguinte, farão o rito de passagem. O conhecimento desse número é fundamental para a organização do *Bukut-abu*, pois dele depende a quantidade de barracas que serão construídas na mata sagrada para albergar os "jovens", que serão submetidos ao rito de passagem, assim como a quantidade de comida e de bebida que deverá ser armazenada. Além disso, é também um alerta para população da necessidade de iniciar os preparativos para a cerimónia principal, que exigirá a todos um enorme esforço económico.

Em Hassuka, estas duas vertentes da *Essang-ai* correspondem a duas cerimónias, realizadas em datas distintas. Assim, a *Essang-ai* destina-se exclusivamente a apanhar o *staff* necessário para a realização do *Bukut-abu* e é realizada dois ou três anos antes deste. Durante o intervalo de tempo entre a realização destas duas cerimónias, estes indivíduos são preparados e

empoados nos cargos de *Areng-au* e *Akub-au*. O cálculo do número de indivíduos que farão o *Bukut-abu* é efectuado numa cerimónia denominada *Eran-âi*, também com a duração de seis dias. O número de vezes que esta cerimónia é realizada depende de cada *keelum-aku*. Por exemplo, em Tenhate, a *Eran-âi* é realizada apenas uma vez, mas em Kahème é realizada duas vezes. No entanto, todos os *uhelum-ahu* realizam a última *Eran-âi* na mesma data e um ano antes da cerimónia do *Bukut-abu*.

Em Catão e Kassu é realizada ainda uma outra cerimónia, denominada *Ekin-ei*, que abre o processo de preparação do *Bukut-abu*. De acordo com informações recolhidas no terreno, antigamente esta cerimónia era realizada em mais povoações, como Caroai, Cassolol e Youtou, mas actualmente esta cerimónia é realizada apenas em Catão e Kassu.

Durante a realização da *Essang-ai* (*Eran-âi* em Hassuka) são efectuadas cerimónias em todos os *Kareñg-aku* da povoação e definido aquele em que será realizado o *Bukut-abu*. Nestes dias, os candidatos ao *Bukut-abu* dançam e cantam nos seus *uhelum-ahu*. No último dia é efectuada a contagem do número de candidatos ao *Bukut-abu*. Para isso, cada *keelum-aku* da povoação junta os seus candidatos ao rito de passagem e, com estes alinhados em duas filas paralelas, dançando ao som de música específica desta cerimónia, encaminha-os para a praça ou largo (*hukul-ahu*) do *keelum-aku* onde terá lugar o *Bukut-abu*. À medida que os candidatos dos diversos *uhelum-ahu* chegam ao largo vão, sempre alinhados em duas filas paralelas, fazendo círculos concêntricos. O número destes círculos permite aos *Burang-abu* (pl. de *Areng-au*) calcular quantos "jovens" farão o rito de passagem. A comparação, do número destes círculos com os do *Bukut-abu* anterior, indica se o *Bukut-abu* actual terá mais ou menos "jovens". Informação que possibilita avaliar as taxas de natalidade e de adesão/reprodução da organização tradicional.

Em Hassuka, esta cerimónia, realizada em Maio de 2014, permitiu prever que o *Bukut-abu* de 2015 teria mais candidatos que o anterior e assim foi, pois, um ano depois, este rito de passagem foi realizado por seiscentos e sete indivíduos (fig.6.5).



Figura 6.5: *Bukut-abu* de Hassuka, em 2015.

A *Essang-ai* (*Eran-âi* em Hassuka) dá também início à preparação dos futuros iniciados. Uma preparação que decorre todas as noites, durante o ano anterior à realização do *Bukut-abu*, junto ao *Hukalang-ahu*, um *bakìn-abu* desta linha iniciática, plantado junto à casa do *Areng-au* responsável pela realização do *Bukut-abu*.

A preparação dos futuros iniciados visa desenvolver a sua resistência e obediência e abrange três vertentes: física, os "jovens" dançam todas as noites para ficarem em boa forma física; psicológica, os "jovens" são preparados para não temerem a circuncisão e obedecer ao *Areng-au*; e religiosa, os "jovens" participam em cerimónias realizadas no *bakìn Hukalang-ahu*. Durante este período, a maioria dos futuros iniciados permanece na povoação, especialmente os mais jovens, muitos deles interrompendo os estudos.

O *Bukut-abu* tem uma duração de cerca de três meses e envolve a povoação inteira. Os habitantes da povoação que se encontram fora regressam para participar, assim como os familiares que residem em outras povoações. Durante a realização do *Bukut-abu*, não pode ser efectuada nenhuma outra cerimónia na povoação, nem os seus habitantes podem efectuar cerimónias em outras povoações, assim como todas as disputas e conflitos ficam suspensos.

As despesas necessárias à realização do *Bukut-abu* como, por exemplo, a alimentação dos habitantes e dos visitantes, a alimentação dos iniciados e as suas vestes, são da responsabilidade dos habitantes da povoação. A realização desta cerimónia constitui, assim, um enorme esforço económico para as famílias e exige o consenso e contribuição da totalidade da povoação. Para enfrentar este esforço económico, actualmente, as povoações Felupe têm contas bancárias, constituídas especialmente para amealhar dinheiro para este fim. Desta forma, durante o intervalo de realização do *Bukut-abu*, a população contribui para esta conta com um valor definido em conjunto e estabelecido todos os anos.

O *Bukut-abu* começa com a entrada dos "jovens" na mata do *Kareñg-aku*, onde se mantêm durante cerca de três meses. Normalmente, o *Bukut-abu* realiza-se antes das chuvas, ou seja, durante os meses de Abril a Junho. Durante este período, os "jovens" que realizam o *Bukut-abu* não podem sair da mata. Desta forma, os que são estudantes faltam à escola, comprometendo o ano escolar.

Os preparativos da entrada na mata sagrada do *Kareñg-aku* duram três dias. No primeiro dia, é rapado o cabelo aos "jovens" com mais de 8 anos que vão realizar o *Bukut-abu*. No segundo dia é rapado o cabelo às crianças com menos de 8 anos e os mais velhos entram na mata sagrada, agrupados por idades: primeiro entram os mais novos, entre 8 e 10 anos de idade, depois os adolescentes entre 10 e 15/16 anos de idade, seguidos dos jovens com mais de 16 anos de idade e, por último, os indivíduos casados. No terceiro dia, entram na mata sagrada as crianças com menos de 8 anos de idade.

Após a entrada na mata sagrada, os "jovens" são imediatamente circuncidados. Além desta ordem de entrada, os "jovens" são também circuncidados de acordo com uma hierarquia de pertença. Ou seja, os filhos dos responsáveis de *ukin-aku* são ordenados de acordo com a importância do *bakìn-abu* dos seus pais e circuncidados primeiro. Após a circuncisão, esta desigualdade desaparece, ficando todos os circuncidados em pé de igualdade (Thomas, 1965).

Durante a estada na mata, os iniciados desenvolvem várias actividades: cantos, danças, banhos nos rios (à noite para não serem vistos), provas diversas "pour affirmer la personnalité" e recebem instruções dos mais velhos sobre os mistérios da vida, a sexualidade, os segredos do *bakìn-abu*, o significado dos rituais, a história das linhagens, da fundação das povoações, etc. Além disso, os iniciados são submetidos a humilhações, à dor e aprendem a submissão total às ordens dos mais velhos. Submetidos a uma educação viva, orgânica, emocionalmente estruturada e experiencial e deliberadamente costumeira, os iniciados desenvolvem laços sólidos que perduram até à morte (Thomas, 1965).

O *Bukut-abu* constitui assim um rito de passagem de essência religiosa, que integra um sistema de educação orientado para a perfeita integração do indivíduo no grupo, definindo sem ambiguidades o seu estatuto e papel.

Durante a realização do *Bukut-abu*, as mulheres não podem ver ou falar com os iniciados, mas são elas que preparam as suas refeições. Para isso, são instaladas cozinhas comunitárias e é criado um horário rotativo para confeccionar as refeições (fig.6.6). A comida é levada aos iniciados por jovens que já realizaram o *Bukut-abu* e, geralmente, vindos de outras povoações.



Figura 6.6: Cozinha comunitária em Basseor.

Os "jovens" que realizam o *Bukut-abu* são mantidos isolados na mata do *Kareñg-aku* durante doze semanas Felupe, ou setenta e dois dias que, no calendário gregoriano, correspondem a cerca de dois meses e meio. Depois deste tempo e durante uma semana Felupe, os agora adultos, fazem saídas da mata, controladas e temporárias. Assim, a saída definitiva da mata e termo do *Bukut-abu* acontece treze semanas Felupe depois da entrada na mata, ou setenta e oito dias que, no calendário gregoriano, correspondem a doze semanas.

Este foi o caso, por exemplo, do último *Bukut-abu* realizado em Budjim, em 2014. Os candidatos a este rito de passagem entraram na mata no dia 31/03/2014 e a primeira saída foi realizada doze semanas Felupe depois, em 11/06/2014. A saída definitiva foi seis dias mais tarde, em 17/06/2014. Também o *Bukut-abu* de Hassuka, realizado em 2015, teve a duração de treze semanas Felupe. A entrada na mata realizou-se a 17/03/2015, a primeira saída em 28/05/2015 e a saída definitiva em 3/06/2015.

Um ano depois do *Bukut-abu* é realizada a última cerimónia, também denominada *Essang-ai*. Durante esta cerimónia os indivíduos, que realizaram o *Bukut-abu*, são levados para a floresta do *Kareñg-aku*, onde, durante uma semana, lhes são lembrados os ensinamentos recebidos. A *Essang-ai* fecha, assim, este longo processo iniciático, ou seja, esta cerimónia termina um ciclo iniciático e também geracional e dá início a um novo ciclo. Esta reordenação periódica da vida da colectividade é organizada e realizada sob a autoridade do *Areng-au*.

O último *Bukut-abu* de Hassuka realizou-se em 2015, com um atraso de cerca de três anos, devido ao conflito de Casamansa e à inexistência do *Ay-âu*. O conflito de Casamansa obrigou

ao abandono de Kahème, um dos seus *uhelum-ahu* e, conseqüentemente, à inactividade dos seus *ukin-aku*, necessários para a realização do *Bukut-abu*.

Perto de Kahème (Senegal) existiu um quartel do exército senegalês que, em 1991, foi atacado pelo MFDC, apoiado pela maioria dos homens desta povoação. Em retaliação, o exército senegalês destruiu Kahème, matando e prendendo muitos dos seus habitantes. Um incidente que levou ao abandono de Kahème e que tem marcado fortemente a vida da população de Hassuka. Os sobreviventes fugiram para Caroi, Sucudjaque e Tenhate, onde muitos se mantiveram até 2012. Neste ano e devido à exigência da realização do rito de passagem masculino, *Bukut-abu*, iniciaram o regresso a Kahème e nos anos seguintes foram empossados os responsáveis em falta.

O retorno da população a Kahème e activação dos *ukin-aku* era uma decisão do *Ay-âu*, inexistente desde 2003. Sem *Ay-âu*, levar a população a regressar a Kahème era uma tarefa difícil para o *Aramb-âu* de Caroi. Este problema foi resolvido com o empossamento do "substituto" do *Ay-âu*, o *Akutz-au* de Caroi, e, em 2012, a população de Kahème iniciou o seu regresso.

Um ano mais tarde, foi realizada a *Essang-ai*, (cerimónia para apanhar o *staff* necessário para a realização do *Bukut-abu*) e, em Maio de 2014, a *Eran-âi* (cerimónia de apresentação dos "jovens" candidatos ao *Bukut-abu*). O *Bukut-abu* decorreu de 16 de Março a 9 de Junho de 2015 e a cerimónia de fecho deste processo, *Essang-ai*, foi realizada um ano depois, em Maio de 2016.

Em Hassuka, a povoação sagrada, os novos adultos têm também de ser apresentados ao *Ay-âu*, pelo que o *Bukut-abu* tem a duração de mais uma semana Felupe. Assim, no último *Bukut-abu*, realizado em 2015, os "jovens" entraram na mata no dia 17/03/2015 e, setenta e dois dias depois, em 28/05/2015, fizeram a primeira saída. A saída definitiva seria seis dias depois, mas a necessidade de os iniciados serem apresentados ao *Ay-âu*, adiciona mais uma semana Felupe à duração do *Bukut-abu*.

Desta forma, a cerimónia de apresentação ao *Ay-âu* foi realizada em 7/06/2015 e, devido à inexistência do *Ay-âu*, teve como seus representantes o seu filho mais velho e o *Akutz-au* de Caroi. Dois dias depois, em 9/06/2015, foi efectuada a saída definitiva da mata, tendo assim o *Bukut-abu* de Hassuka durado catorze semanas Felupe.

A cerimónia de apresentação ao *Ay-âu* foi seguida por um desfile protocolar dos iniciados e das iniciadas da linha iniciática *Amangñen-au*, encabeçado pelos representantes do *Ay-âu*, o seu filho mais velho e o *Akutz-au* de Caroi, ladeados pelos *Bureng-abu* (pl. de *Areng-au*) de Sucudjaque e de Tenhate (fig.6.7).



Figura 6.7: Desfile protocolar no *Bukut-abu* de Hassuka, em 2015.

Neste desfile protocolar, depois dos representantes da linha iniciática *Amangñen-au*, seguiam os representantes da linha iniciática *Buramb-abu*. Depois dos homens, ou seja, no final do desfile protocolar, seguiam as representantes da vertente feminina da linha iniciática *Amangñen-au*.

Como foi referido, existe em cada povoação uma hierarquia entre os *ukin Kareñg-aku*, estabelecida pela antiguidade das suas implantações, que institui uma rotação na realização do *Bukut-abu*. A realização deste em todas as povoações Felupe também está submetida a uma rotação precisa, que poderá estar ligada à data de fundação de cada povoação e/ou à data de implantação dos seus *Kareñg-aku*.

Não foi possível verificar esta hipótese, nem identificar a rotação da realização do *Bukut-abu*, mas as informações recolhidas (no terreno, através de pesquisa bibliográfica e de pequenos vídeos no *Youtube*) permitem, pelo menos, esboçar a sua calendarização (fig.6.8). Assim, temos que Cassolol, Bolol, Budjim, Youtou, Hassuka, Edjatem e Catão realizaram o *Bukut-abu* nas décadas de 1980 e 2010; Edjim, Djufunco, Oссор e Suzana na década de 1990; e Arame, Elalab, Iale, Kassu e Kabrousse¹¹⁸ na década de 2000. Cassolol e Elalab realizaram a

¹¹⁸ Kassu e Kabrousse não fazem parte do "reino" de Caroi, mas foram aqui incluídas devido às relações existentes. Kassu faz parte do processo de entronização do *Ay-âu*. Kabrousse (pelos Felupe denominada Her ou Er), uma povoação situada muito perto do cabo Roxo, no Senegal, mantém antigas e fortes ligações com Hassuka.

cerimónia *Essang-ai* em Julho de 2021, pelo que deverão realizar o próximo *Bukut-abu* em 2022.

Datas de realização do *Bukut-abu* no reino de Caroi

| | Anos anteriores | 1950 | 1960 | 1970 | 1980 | 1990 | 2000 | 2010 | 2020 |
|------------------|-----------------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| Cassolol | 1897 e 1927 | 1957 | | | 1987 | | | | 2022 |
| Bolol | | | | | | | | 2010 | |
| Budjim | | | | | | | | 2014 | |
| Youtou | | | | | 1985 | | | 2014 | |
| Hassuka | | 1956 | | | 1982 | | | 2015 | |
| Edjatem | | | | | 1983 | | | 2016 | |
| Catão | | | | | 1988 | | | 2018 | |
| Ossor | | | | | | 1995 | | | |
| Edjim | | | | | | 1996 | | | |
| Suzana | 1938 | | 1968 | | | 1998 | | | |
| Jfunco | | | | | | 1999 | | | |
| Elalab | | | | | | | 2002 | | 2022 |
| Iale | | | | | | | 2004 | | |
| Kassu | | | | | | | 2005 | | |
| Arame | | | | | | | 2008 | | |
| Kabrousse | | | | | | | 2009 | | |
| Efoc | | | | | | | | | |

Figura 6.8: Calendário do *Bukut-abu*.

6.2. Vertente feminina da linha iniciática *Amangñen-au*

A vertente feminina da linha iniciática *Amangñen-au* tem sob a sua alçada os *ukin-aku* dedicados à maternidade, fertilidade e procriação. As iniciadas desta vertente «*têm o mesmo nome dos homens: Amangñen-au*» (E.74) e são responsáveis pela organização e realização do rito de passagem das raparigas a mulheres, denominado *Bugñom-abu*, e de cerimónias colectivas para pedir chuva e agradecer as colheitas, denominadas *Kassarah-aku*. Esta cerimónia foi criada por Aline Sittoe Diatta, uma profetisa de Kabrousse, no Senegal, que durante a II Guerra Mundial criou um importante movimento de resistência ao governo colonial francês, tornando-se um símbolo nacional, especialmente em Casamansa¹¹⁹.

¹¹⁹ Sobre esta cerimónia criada por Aline Sittoe Diatta consultar Journet-Diallo (2007). Sobre a vida desta profetisa e o seu movimento de resistência ao governo colonial francês consultar Toliver-Diallo (2005).

6.2.1. *Karahay-aku*

O principal *bakìn-abu* da vertente feminina desta linha iniciática denomina-se *Karahay-aku*¹²⁰. Em outros subgrupos Joola, o *Karahay-aku* tem sido referido com a denominação de *Ehugna* ou *Ewña* (Baum R. M., 1999; Girard, 1969).

O *Karahay-aku* é um *bakìn-abu* fixo, plantado numa mata, pertença de uma linhagem, e de acesso exclusivo a mulheres, que já realizaram o rito de passagem, denominado *Bugñom-abu*, efectuado neste mesmo *bakìn-abu*.

Dedicado à fertilidade e procriação, actualmente, o *Karahay-aku* tem também sob a sua jurisdição a protecção da educação moderna das crianças, ou seja, a escola. Desta forma, no exterior das escolas Felupe foram plantadas extensões ou representações deste *bakìn-abu* (fig.6.9), denominadas pseudo-*bakìn* por Thomas (1959, p. 604).



Figura 6.9: Extensão do *bakìn Karahay-aku*, na escola de Tenhate.

Além do *Karahay-aku*, também fazem parte desta linha iniciática os *ukin Enkur-ei* e *Erungñun-ei*. O *Enkur-ei* está associado ao *Karahay-aku* e plantado na mesma mata. Nele são efectuadas cerimónias do processo do *Bugñom-abu* e cerimónias particulares ou a pedido de mulheres, que desejam as suas graças. Como em todas as cerimónias deste tipo, a sua realização

¹²⁰ Também grafado *Karabaôko*, *Caracú*, *Kalahay* ou *Karaay*, respectivamente por Simões (1935), Tabora (1947b), Thomas (1959) e Journet-Diallo (2007).

é "paga" com alimárias (cabras, porcos ou galinhas), após a concretização do pedido efectuado, e o seu valor depende do tipo de pedido e da graça recebida.

Karahay-aku e *Enkur-ei* estão presentes em todas as povoações, normalmente um em cada *keelum-aku*. No entanto, como *ukin-aku* linhageiros, a sua implantação depende da instalação de *kank-aku* suas titulares, pelo que o seu número pode, ou não, coincidir com o número de *uhelum-ahu* da povoação.

O *bakìn-abu Erungñun-ei*¹²¹ é dedicado à maternidade, partilhando ambos a mesma denominação, e está plantado na *hank-ahu* da sua titular. Este *bakìn-abu* está presente em todos os *uhelum-ahu*, podendo existir mais do que um em cada *keelum-aku*. Na realidade, é aqui, neste santuário-maternidade¹²², que tem início a passagem das mulheres à promoção iniciática, pois o parto é condição de acesso ao rito de passagem.

6.2.2. Iniciadas

A vertente feminina da linha iniciática *Amangñen-au* prepara três tipos de iniciadas – *Amangñen-au*, *Amák-au* e *Agoror-au* –, com níveis distintos de responsabilidade e autoridade. Tal como na vertente masculina, estas formações também não dependem da progressão iniciática das iniciadas, mas da *hank-ahu* a que pertencem. Apesar de independentes, estas formações são parte de uma escala hierárquica que atribui à *Amangñen-au* autoridade sobre a *Amák-au* e esta sobre a *Agoror-au*.

a) *Amangñen-au*

De acordo com algumas destas iniciadas, «*Amangñen-au é aquela que tem irã*¹²³, *que derrama lá na cerimónia*» (E.77). Assim, a *Amangñen-au* (*Bumangñen-abu*, no plural) é responsável pelos *ukin-aku* *Karahay-aku*, *Enkur-ei* e *Erungñun-ei*. A *Amangñen-au* do *Karahay-aku* é também responsável pela organização e realização do rito de passagem feminino, *Bugñom-abu*, e das cerimónias colectivas para pedir chuva, *Kassarah-aku*, efectuadas no *bakìn-abu* com o mesmo nome. A *Amangñen-au* do *Enkur-ei* é responsável por cerimónias do processo do rito

¹²¹ Também grafado *Erunumai* e *Erúngun*, respectivamente por Simões (1935) e Journet-Diallo (2007).

¹²² Sobre a maternidade consultar Journet (1981).

¹²³ De acordo com Scantamburlo (p. 236), *irã* (*iran* em crioulo) é o termo comum para indicar vários símbolos e seres da religião tradicional africana, distintos do ser supremo. Na verdade, na Guiné-Bissau, *irã* designa o ser espiritual e também o seu santuário, significado idêntico de *bakìn-abu*, pelo que estas duas palavras são usadas como sinónimo.

de passagem feminino. A *Amangñen-au* do *Erungñun-ei*, de acordo com estas iniciadas, é também responsável por «cerimónia grande. Quando num ano a colheita foi boa tem cerimónia para agradecer, como *Kassarrah-aku*» (E.74). Ou seja, esta *Amangñen-au* é responsável pela organização e realização de cerimónias colectivas de agradecimento das colheitas, também denominadas *Kassarrah-aku* e efectuadas no *bakìn-abu* com o mesmo nome.

Desta forma, a cerimónia *Kassarrah-aku* para pedir chuva, i.e., a fertilidade das terras, é realizada pela *Amangñen-au* responsável pelo *Karahay-aku* e a *Amangñen-au* do *Erungñun-ei*, responsável pela maternidade, efectua a cerimónia *Kassarrah-aku* para agradecer as boas colheitas.

b) *Amák-au*

A *Amák-au* (*Bumak-abu*, no plural) é assessora da *Amangñen-au*, mas não a pode substituir. Nas palavras destas iniciadas, «*Amák-au* é aquela que traz vinho de palma lá no *bakìn-abu*, para aquela que tem *bakìn-abu* derramar lá na cerimónia» (E.77). Esta iniciada não pode realizar cerimónias.

c) *Agoror-au*

A *Agoror-au* (*Bugoror-abu*, no plural) é auxiliar das anteriores. Como refere uma iniciada, «*Agoror-au* é aquela que trabalha lá na cerimónia, é aquela que cozinha, é aquela que acata a água, cedinho, aquela que põe o vinho, tudo... é trabalhador lá» (E.77).

6.2.3. Acesso à vertente feminina da linha iniciática *Amangñen-au*

O acesso das mulheres a esta linha iniciática não é directo, mas feito através do casamento com indivíduos das *kank-aku* detentoras destes *ukin-aku*. Como em todas as linhas iniciáticas, o acesso a esta linha iniciática só é permitido a adultos, i.e., mulheres que já realizaram o rito de passagem, *Bugñom-abu*, organizado e realizado por esta mesma linha iniciática.

Nesta sociedade patrilinear e patrilocal, a mulher na família, na *hank-ahu*, no *keelum-aku* e na povoação do marido é tida como "forasteira" com direito de permanência temporário, dependente da duração do seu casamento, pois a mulher viúva ou separada regressa à *hank-ahu* da sua família. No entanto, no caso destas iniciadas e nas palavras de uma delas, «é a partir daí que a dança funciona, porque quando o marido morrer a mulher não regressa à sua *hank-ahu*,

fica lá. Os velhos têm que ver qual dos irmãos do marido para casar com ela, mas se não tiver outro homem ela não pode, não pode regressar à sua hank-ahu. A mulher não pode voltar, fica» (E.72).

O acesso a esta linha iniciática atribui, assim, a estas iniciadas a obrigação vitalícia de permanência na povoação do marido, mas, em contrapartida, concede-lhe autoridade na povoação de residência, na de nascença e, de forma geral, em todo o *chão* Felupe.

O casamento com indivíduos de *kank-aku* ligadas a esta linha iniciática dá a umas mulheres acesso à formação para *Amangñen-au* e a outras à formação para *Amák-au* e *Agoror-au*. Das primeiras, há uma *hank-ahu* que, por ser detentora do *bakìn Karahay-aku*, detém um estatuto superior, sendo a única cujas mulheres podem ser responsáveis deste *bakìn-abu*.

De acordo com estas iniciadas, «onde há *Karahay-aku* tem que ter *Amangñen-au* dos homens. *Kareñg-aku* e *Karahay-aku* andam sempre juntos na mesma *hank-ahu*. Não é obrigatório, mas normalmente coincidem» (E.72). Ou seja, as *kank-aku* responsáveis pelos *ukin-aku* masculinos, *Kareñg-aku* e *Ekub-ei*, são também responsáveis pelos *ukin-aku* femininos, *Karahay-aku* e *Enkur-ei*.

No entanto, existem algumas estratégias para impedir que os responsáveis pelos *ukin-aku* principais das duas vertentes sejam elementos da mesma *hank-ahu*. Assim, um *Areng-au* e uma *Amangñen-au* do *Karahay-aku* não podem pertencer à mesma *hank-ahu*. Contudo, a mesma *hank-ahu* pode, por exemplo, ser titular dos *ukin Karahay-aku* e *Ekub-ei*, como é o caso da *hank-ahu* Bokune, de Sucudjaque.

Com o *bakìn-abu Erungñun-ei* esta situação não se coloca, pois as *kank-aku* responsáveis por este *bakìn-abu* não têm sob a sua responsabilidade nenhum *bakìn-abu* da vertente masculina desta linha iniciática.

Em cada povoação, existem diversas *kank-aku* que detêm a obrigação e o direito de escolherem uma das mulheres dos seus elementos para integrarem a vertente feminina desta linha iniciática. Em Hassuka as regras são mais restritivas, pois de acordo com estas iniciadas «só mulher de Hassuka é que pode ter responsabilidade de *bakìn-abu*. Não é qualquer mulher de Suzana ou Cassolol que vai trazer aqui. Em Sucudjaque, Basseor, Caroai, Kahème e Tenhate só mulher de Hassuka» (E.72). Desta forma, em Hassuka, só podem aceder a esta linha iniciática as mulheres nascidas em um dos seus *uhelum-ahu* e casadas com indivíduos de *kank-aku* ligadas a esta linha iniciática.

Como referido, algumas das *kank-aku* desta linha iniciática estão também ligadas à linha iniciática *Buramb-abu*, podendo escolher elementos seus para a integrar, mas mantendo sempre as estratégias para impedir a acumulação, na mesma *hank-ahu*, de responsáveis pelos principais

ukin-aku, especialmente os masculinos. Por exemplo, a já referida *hank-ahu* Bokune, de Sucudjaque, titular dos *ukin Karahay-aku* e *Ekub-ei*, é também titular do *bakìn Djiremb-adju*, da linha iniciática *Buramb-abu*. Outro exemplo, a *hank-ahu* Djitzissó, de Caroi, é titular dos *ukin Enkur-ei* e *Djiremb-adju* e os seus responsáveis (*Amangñen-au* e *Aramb-âu*, respectivamente) são casados.

As futuras iniciadas são escolhidas pelos mais velhos das *kank-aku* titulares dos *ukin-aku* desta linha iniciática, que, como referido, são também titulares dos *ukin-aku* masculinos. Geralmente, a escolha recai sobre mulheres já casadas, mas «às vezes não esperam até quando casar. Podem apanhar uma noiva para levar ao *Erah-ai* e ocupar aquele lugar. *Erah-ai* é o mesmo que *Karahay-aku*¹²⁴. E casar depois é obrigatório. Se é apanhado é obrigatório» (E.72). Além de casar, a mulher terá de ser mãe e efectuar o rito de passagem feminino (*Bugñom-abu*), pois, como já referido, só depois deste poderá iniciar o seu processo iniciático.

De acordo com estas iniciadas, depois da noviça escolhida, «há diferença na forma de apanhar. No *Karahay-aku*, o *Ay-âu* manda os *Bugan-abu* apanhar. *Enkur-ei* é como *Karahay-aku*, *Enkur-ei* está ligado com *Karahay-aku*. No *Erungñun-ei* qualquer alguém, qualquer pessoa pode apanhar¹²⁵» (E.74). Note-se que o *Ay-âu* está envolvido neste processo apenas em Hassuka. Nas outras povoações Felupe, é substituído pelo *Aramb-âu*. Os *Bugan-abu* (pl. de *Agan-au*) são assessores do *Aramb-âu*, elementos da linha iniciática *Buramb-abu*, pelo que neste processo de selecção, da futura responsável pelo *bakìn-abu Karahay-aku*, estão envolvidas as linhas iniciáticas *Amangñen-au* e *Buramb-abu* e em Hassuka também a linha iniciática *di Kay*.

Depois das futuras iniciadas apanhadas, uns e outros «trazem e entregam as mulheres às mulheres que já são empossadas. Elas é que tomam conta pra fazer cerimónia de empossamento» (E.72). De seguida, as noviças são levadas para a mata, onde estão plantados os *ukin Karahay-aku* e *Enkur-ei*, e aí se mantêm durante uma semana Felupe.

6.2.4. Formação das iniciadas

O período de preparação das iniciadas tem, como nas outras iniciações, a duração de três dias, terminando com a *Becin-abu*, cerimónia que marca o fim do período limiar deste rito iniciático.

¹²⁴ *Erah-ai* é o diminutivo de *Karahay-aku*.

¹²⁵ Refira-se que a expressão “qualquer alguém, qualquer pessoa” refere-se a homens adultos, i.e., que já realizaram o *Bukut-abu*.

Depois de incorporada na linha iniciática, a iniciada será preparada, durante um ano, para assumir as suas futuras responsabilidades. Durante este período tem também de preparar as alimárias necessárias para a sua cerimónia de empossamento.

Ao fim desse tempo é realizada a *Buganen-abu*, cerimónia de empossamento, com a duração também de três dias e na qual é sacrificado um animal, fornecido pela iniciada. Este animal é específico para cada tipo de iniciação. Assim, a *Amangñen-au* do *bakìn-abu Karahay-aku* tem de sacrificar um boi grande e a *Amák-au* uma vaca. A *Amangñen-au* do *Enkur-ei* e do *Erungñun-ei* sacrifica um porco e a *Amák-au* deste último sacrifica uma galinha. A *Agoror-au* dos três *ukin-aku* não sacrifica nenhum animal, pois esta é uma auxiliar que não pode realizar cerimónias.

Em Hassuka, a *Amangñen-au* do *Karahay-aku* e a do *Enkur-ei* são empossadas pelo *Ay-âu*, pelo que em período de inter-reino estas mulheres não podem ser empossadas. Neste caso, é a *Amangñen-au* do mesmo *bakìn-abu*, mas de outro *keelum-aku*, que realiza as cerimónias nos *ukin-aku* vagos ou sem *Amangñen-au*. Esta substituição não é arbitrária, mas bem definida e regulada.

6.2.5. Identificação das iniciadas

As mulheres iniciadas não estão sujeitas à obrigação de tapar a cabeça. No entanto, em cerimónias e em ocasiões protocolares, a *Amangñen-au* e a *Amák-au* usam na cabeça, como insígnia, a metade de uma cabaça grande e decorada (*kahem-aku*), cheia de vinho de palma (fig.6.10).



Figura 6.10: *Bumangñen-abu* de Hassuka.

6.2.6. Estrutura da linha iniciática *Amangñen-au* feminina

A vertente feminina da linha iniciática *Amangñen-au* tem uma organização idêntica à vertente masculina, com uma estrutura em cada povoação, replicada em todas as povoações Felupe, mas independentes umas das outras. No entanto, a estrutura base da vertente feminina é mais complexa, pois cada um dos *ukin Karahay-aku*, *Enkur-ei* e *Erungñun-ei* tem uma organização própria. Ou seja, o conselho, ou *huhlan-ahu*, é constituído por elementos das *kank-aku* adstritas a esta linha iniciática e é o mesmo para todos os seus *ukin-aku*.

O corpo executivo é específico de cada *bakìn-abu*. De acordo com mulheres desta linha iniciática, o «*Karahay-aku tem Amangñen-au, Amák-au e Agoror-au. Enkur-ei pertence a Karahay-aku. Tem responsável principal Amangñen-au e Agoror-au, não tem Amák-au, porque Enkur-ei é trabalho quase de um só. Erungñun-ei tem Amangñen-au, tem Amák-au, tem Agoror-au*» (E.74). O número de iniciadas de cada *ukin-aku* varia de acordo com a importância de cada um e da calendarização das cerimónias colectivas, efectuadas pelas suas responsáveis.

Em cada povoação estão plantados vários de cada um destes *ukin-aku*, podendo ou não o seu número coincidir com o número de *uhelum-ahu*. O *Karahay-aku*, pilar desta linha iniciática, está inserido numa cadeia hierárquica, estabelecida pela antiguidade da sua implantação, que institui um deles como principal da povoação, atribuindo à *Amangñen-au* sua responsável autoridade sobre as outras iniciadas.

Em Hassuka, os *ukin Karahay-aku*, *Enkur-ei* e *Erungñun-ei* estão plantados em todos os seus cinco *uhelum-ahu*, embora a sua distribuição e actividade não sejam uniformes. Assim, o *bakìn-abu Erungñun-ei*, que é também maternidade, está presente em todos os *uhelum-ahu*, existindo mais do que um em alguns deles, como Basseor que tem dois.

Os *ukin Karahay-aku* e *Enkur-ei* também estão presentes em todos os *uhelum-ahu* de Hassuka. No entanto, em Basseor, estes *ukin-aku* estão desactivados há muito tempo. Tanto que já ninguém se lembra das últimas responsáveis, nem por que razão não voltou a haver mais nenhuma. Talvez seja por isso que, de acordo com iniciadas de Caroi, «*Basseor não organiza Bugñom-abu. Basseor tem Karahay-aku, mas não organiza. Kahème é mesma coisa, tem, mas não organiza*» (E.74). De facto, Kahème não é a mesma coisa, pois embora não organize a *Bugñom-abu*, os seus *ukin Karahay-aku* e *Enkur-ei* normalmente têm responsáveis. Quando estes *ukin-aku* não têm responsáveis, como aconteceu durante vários anos em Kahème devido ao conflito com o MFDC, as cerimónias privadas não deixam de ser realizadas, sendo as suas responsáveis substituídas por outras, de acordo com a escala hierárquica em que estão inseridos

os seus *ukin-aku*. Por exemplo, durante este período, estas cerimónias foram efectuadas em Basseor pela *Amangñen-au* de Tenhate e em Kahème pela *Amangñen-au* de Caroai.

6.2.7. *Bugñom-abu*, o rito de passagem feminino

O rito de passagem feminino, *Bugñom-abu*, constitui a principal cerimónia colectiva da vertente feminina desta linha iniciática e, ao contrário do *Bukut-abu*, é efectuado por todas as mulheres ou, como refere uma destas iniciadas, «*as mulheres da comunidade do Áy fazem. Nas mulheres não há separação. Vão todas*» (E.77). Assim, o *Bugñom-abu*, ao contrário do *Bukut-abu*, é também efectuado pelas mulheres da comunidade *di Kay*,

O *Bugñom-abu* é realizado, no *bakìn-abu Karahay-aku*, por mulheres que já tiveram filhos, mesmo que estes não tenham sobrevivido. O parto é tido como idêntico à circuncisão masculina, pois, tal como nesta, há o corte de um elemento dos órgãos reprodutores e o sangramento da mesma área. O corte representa a mudança de estatuto, i.e., a transformação de criança/jovem em adulto, e o sangramento, que deverá escorrer para o solo, simboliza a ligação à terra. Depois do *Bugñom-abu* efectuado, a mulher poderá ser escolhida para integrar uma linha iniciática aberta às mulheres como, por exemplo, esta mesma linha iniciática.

As mulheres que não conseguem engravidar, levar a gravidez até ao fim ou perdem várias crianças, submetem-se a um penoso e longo percurso ritual, com duração de três a quatro anos, denominado *Kañalen-aku*. Este rito é praticado em todos os grupos Joola e também pelos Baynunk (Journet-Diallo, 2007, p. 211).

Apesar da esterilidade ou a perda de filhos não ser sistematicamente imputada à mulher, como refere Journet, “c'est toujours elle néanmoins, qui est appelée à entreprendre les longues démarches et les rituels appropriés pour «gagner son enfant»” (1981, p. 106).

A iniciação *Kañalen-aku*, pormenorizadamente descrita por Journet-Diallo (1981; 2008; 2007), obriga as mulheres a mudarem-se para uma povoação distante, onde adoptam uma nova identidade e permanecem até terem um filho e este completar três ou quatro anos de idade. Depois disso regressam a casa do seu marido. Estas mulheres, denominadas *buñalen-abu* (*añalen-au*, no singular), não podem integrar nenhuma linha iniciática feminina e nos festejos apresentam-se como uma espécie de bobo da corte, sendo ridicularizadas pela população. Em festejos e cerimónias colectivas vestem calças¹²⁶, usam como chapéu metade de uma cabaça,

¹²⁶ As calças, usadas pelos homens, simbolizam a incapacidade masculina de engravidar.

decorada com contas, colares de sementes cruzados no peito e um pequeno bastão de madeira, também decorado, preso no pulso (fig.6.11).



Figura 6.11: *Añalen-au*.

Journet-Diallo refere que em Suzana a *Bugñom-abu* é realizada cerca de seis anos antes do rito de passagem masculino e, como este, com uma periodicidade de cerca de trinta anos (2007, p. 185). No entanto, as informações recolhidas no terreno indicam um intervalo de realização mais curto e flexível, dependente do número de mulheres que, em cada povoação, reúne as condições necessárias para efectuar esta cerimónia.

Perante a estranheza da grande diferença de calendarização da realização da *Bugñom-abu*, o *Aramb-âu* de Caroi explica que «*Hassuka é o centro dos reis e há muitas coisas que fazem aqui e não fazem nas outras tabancas. Bugñom-abu dantes não havia nas outras tabancas, só em Suzana. Em Suzana foi em 1992*» (E.43).

Iniciadas de Hassuka referem que nesta povoação «*normalmente fazem Bugñom-abu todos os anos*» (E.72), obedecendo a uma rotação precisa. «*A ordem começou de Caroi. Primeiro*

é Caroi, depois Sucudjaque, depois Tenhate. Basseor tem Karahay-aku, mas não organiza. Kahème é a mesma coisa, não organiza» (E.74). No entanto, a *Bugñom-abu* não pode ser efectuada nos anos em que se realizam cerimónias colectivas organizadas pela vertente masculina desta linha iniciática, como *Bukut-abu*, *Eran-âi* ou *Essang-ai*. Por este motivo, a realização da *Bugñom-abu* esteve suspensa entre 2013 e 2017. Neste ano, a *Bugñom-abu* de Hassuka foi organizada pela *Amangñen-au* Nhassicumagnhe Sambú e efectuada no *Karahay-aku* de Tenhate.

Note-se que, aparentemente, a *Bugñom-abu* terá sido recentemente adoptada pelo Baiotes, um outro subgrupo Joola, vizinho dos Felupe. De acordo com informações recolhidas no terreno, a *Bugñom-abu* não era efectuada nas povoações Baiote instaladas na Guiné-Bissau. No entanto, em Maio de 2012, a *Bugñom-abu* foi realizada pela primeira vez em Elia, uma destas povoações, com a ajuda das mulheres de Bolol (povoação Felupe), que, para isso, terão plantado, em Elia, um *bakìn Karahay-aku*.

6.2.8. Iniciados de Hassuka

Em Hassuka estão plantados quatro *ukin Kareñg-aku* em Basseor, Kahème, Tenhate e Sucudjaque. Em Caroi não existe nenhum *Kareñg-aku*, porque a grande maioria da população faz parte da comunidade do *Ay-âu*, que, como foi referido, não realiza o *Bukut-abu*, mas um outro rito de passagem, denominado *Kundutz*. No entanto, em Caroi estão plantados outros *ukin-aku* desta linha iniciática, como o *Ekub-ei* e o *Kaldunt-aku*, único em todo o território Felupe e que é activado apenas para a entronização do *Ay-âu*.

Os *Kareñg-aku* de Basseor e de Tenhate estão ligados, sendo o primeiro subordinado do último, e por isso, a cerimónia principal do *Bukut-abu* não pode ser realizada no *Kareñg-aku* de Basseor. Note-se que em relação ao *Djiremb-adju* a situação é inversa, ou seja, o *Djiremb-adju* de Tenhate é subordinado do *Djiremb-adju* de Basseor.

Apesar de o *Bukut-abu* não ser efectuado no *Kareñg-aku* de Basseor, o *Areng-au* seu titular é responsável pela preparação dos indivíduos deste *keelum-aku* que são submetidos ao rito de passagem e também realiza as cerimónias anteriores (*Eran-âi*) e posteriores (*Essang-ai*) ao *Bukut-abu*.

A população de Caroi, que não pertence à comunidade do *Áy*, realiza o *Bukut-abu* no *Kareñg-aku* de Kahème. Desta forma, em Hassuka apenas três *Kareñg-aku*, de Sucudjaque, Tenhate e Kahème, podem realizar a cerimónia do *Bukut-abu*. A organização dos *Kareñg-aku* constitui assim três polos distintos e idênticos aos formados pelos *Djiremb-adju* (fig.6.12).

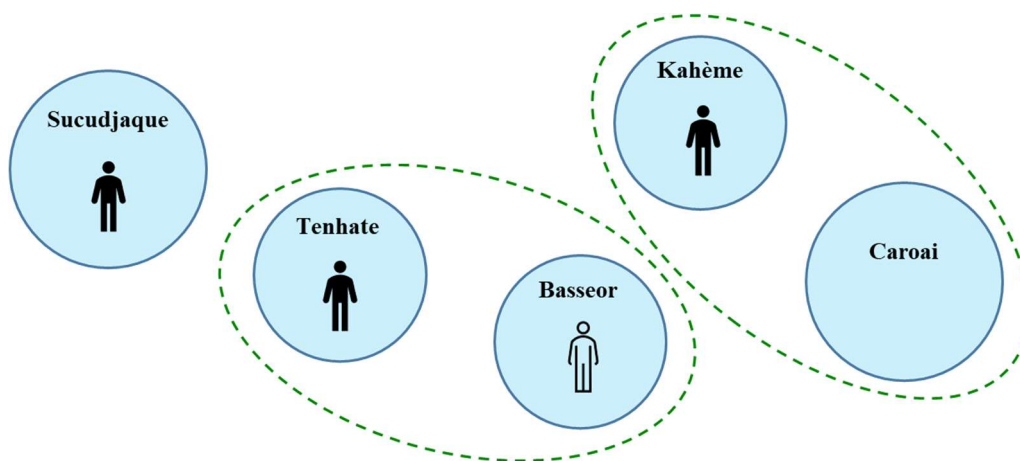


Figura 6.12: Distribuição do *Kareñg-aku* em Hassuka.

Os *ukin* femininos desta linha iniciática estão plantados em todos os *uhelum-ahu* de Hassuka e todas as mulheres, mesmo as da comunidade do *Áy*, realizam o rito de passagem feminino (*Bugñom-abu*). Contudo, esta cerimónia só é realizada nos *ukin Karahay-aku* de Sucudjaque, Tenhate e Caroai. Isto porque os *Karahay-aku* de Basseor e de Kahème dependem, respectivamente, dos *Karahay-aku* de Tenhate e de Caroai. Desta forma, também os *Karahay-aku* constituem três polos distintos (fig.6.13).

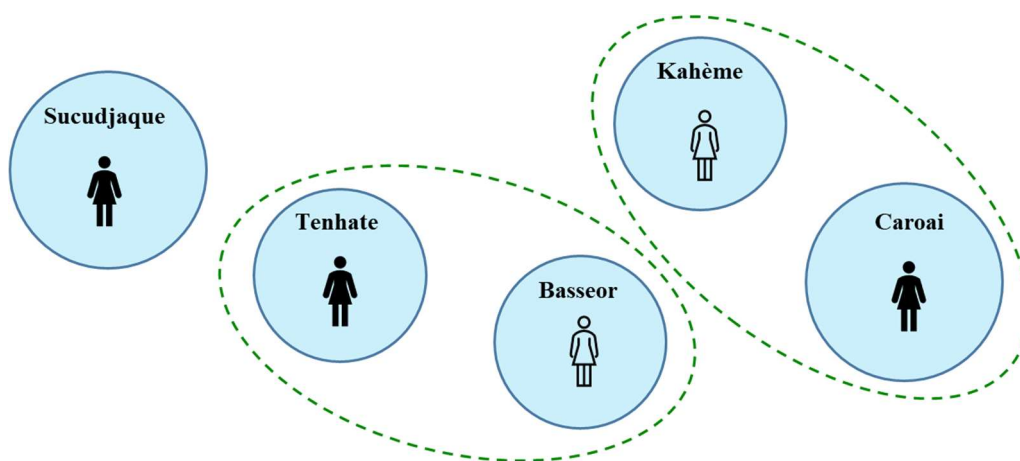


Figura 6.13: Distribuição do *Karahay-aku* em Hassuka.

Assim, Tenhate e Sucudjaque realizam o *Bukut-abu* e o *Bugñom-abu*, Kahème apenas o *Bukut-abu* e Caroai apenas o *Bugñom-abu*. Basseor não realiza nenhuma destas cerimónias, porque os seus *ukin Kareñg-aku* e *Karahay-aku* são subordinados dos mesmos *ukin-aku* de Tenhate. No entanto, o *Kareñg-aku* de Basseor tem um *Areng-au* responsável, que realiza algumas cerimónias, mas o *Karahay-aku* de Basseor nunca tem uma responsável. Uma iniciada

de Tenhate, com cerca de 50 anos, referiu que «*desde pequena nunca ouviu que o Karahay-aku de Basseor tinha Amangñen-au até agora*» (E.77), tendo sido apoiada por outras iniciadas. Desta forma, quem realiza as cerimónias neste *Karahay-aku* é a *Amangñen-au* do *Karahay-aku* de Tenhate.

a) *Areng-au* de Tenhate

O *Areng-au* de Tenhate chama-se Ambarim Sengor (fig.6.14). Ambarim não sabe o seu ano de nascimento. Era criança pequena quando, em 1956, fez o *Bukut* no *Kareñg-aku* de Tenhate.



Figura 6.14: *Areng-au* de Tenhate, Ambarim Sengor.

Ambarim e Sumbokane, o último *Ay-âu* de Hassuka, fizeram juntos o percurso das classes de idade, pelo que eram «*da mesma geração, colegas da mesma classe, dizemos buy-abu* [classe de idade]». Ambarim foi apanhado para fazer a iniciação para *Areng-au*, em 1979, alguns meses antes do *Ay-âu* de Hassuka ser empossado.

O pai de Ambarim era *Areng-au* e preparou-o para aceitar o mesmo cargo. Por isso esperou «o dia para ser apanhado. Então não foi obrigado». Depois fez a iniciação e, em 1980, foi empossado *Areng-au* do *Kareñg-aku* de Tenhate.

No segundo *Bukut-abu* de Hassuka, realizado em 1982, no *Kareñg-aku* de Kahème, Ambarim foi o *Areng-au* responsável pela organização e realização das cerimónias preparatórias, efectuadas em Tenhate e em Basseor. Este *Bukut-abu* foi organizado pelo *Areng-au* Gissumoti de Kahème (já falecido) e a cerimónia foi efectuada no *Kareñg* deste *keelum-aku*, mas foi Ambarim quem derramou.

No último *Bukut-abu* de Hassuka, realizado em 2015, no *Kareñg-aku* de Tenhate, Ambarim foi o *Areng-au* responsável pela sua organização e quem derramou foi o *Areng-au* de Kahème, Denise Bugalembum. Para bem realizar este *Bukut-abu*, Ambarim ouviu os conselhos, informações e orientações dos «velhos da tabanca que existem aqui em Tenhate» (E.76).

b) *Areng-au* de Basseor

O *Areng-au* de Basseor chama-se Cussengute Djata e nasceu em 1951(fig.6.15). Cussengute pertence à *hank-ahu* Bahandiame.



Figura 6.15: *Areng-au* de Basseor, Cussengute Djata.

Cussengute fez o *Bukut-abu* em 1956, com apenas 5 anos de idade. Quando era jovem e participava nos campeonatos de luta, Cussengute era um campeão e, por isso, ganhou a alcunha de Calibiane, atribuída a grandes lutadores.

Cussengute foi escolhido para substituir o seu avô, o *Areng-au* Agande Djata, e foi empossado em 1981. A *hank-ahu* de Cussengute tem a obrigação e o direito de escolher elementos seus para duas linhas iniciáticas distintas: *Amangñen-au* e *Aramb-âu*. Na altura em que Cussengute foi escolhido para *Areng-au*, o seu irmão mais velho, Silabagúui Djata, era *Aramb-âu*.

A escolha de Cussengute foi efectuada, em segredo, pelos homens da sua *hank-ahu* e foi o *Areng-au* de Tenhate que o empossou, um ano antes da realização do *Bukut-abu* de 1982, em Kahème. Neste *Bukut-abu*, Cussengute participou como assistente do *Areng-au* de Basseor, o seu avô Agande Djata. Após a morte deste, Cussengute tornou-se *Areng-au*.

Cussengute não pode realizar a cerimónia do *Bukut-abu*, porque o seu *Kareñg-aku* é subordinado do *Kareñg-aku* de Tenhate (E.62), mas no *Bukut-abu* de 2015, Cussengute organizou e dirigiu o processo iniciático em Basseor, tendo sido ele que preparou os "jovens" deste *keelum-aku*.

c) *Akub-au* de Kahème

Sibali Diatta é *Akub-au* de Kahème (fig.6.16). Sibali nasceu neste *keelum-aku* de Hassuka e era um homem adulto, casado e com família constituída quando, em 22 de Agosto de 1991, foi obrigado a mudar-se para Caroi, devido ao conflito de Casamansa, que nesta data foi especialmente violento na zona de Kahème.

Em 2012, Sibali regressou a Kahème e, nos finais de Fevereiro de 2013, foi apanhado para *Akub-au*. Em 3-03-2013, efectuou a *Becin-abu* e, em 27-04-2014, realizou a *Buganen-abu*, a sua cerimónia de empossamento, e assumiu o *bakìn Ekub-ei*, plantado na entrada da mata do *Kareñg-aku* de Kahème (fig.23).

Nas mesmas datas, foram também empossados, em Kahème, o *Areng-au* Dounise Bugalembum e o *Akub-au* Edgar Kudjamo.

Entre 8 e 10 de Maio de 2014, Sibali participou, como *Akub-au*, na realização da *Eran-âi* e, em 2015, fez parte da organização e realização do *Bukut-abu* de Hassuka (E.54).



Figura 6.16: *Akub-au* de Kahème, Sibali Diatta.

CAPÍTULO 7

Linha iniciática *Hulang-ahu* – A linha de iniciação dos "certificadores e conselheiros"

Hulim anahaan áḡooliit tíyan.

(A palavra do velho não dorme.)¹²⁷

Hulang-ahu tem o significado de “consagração de sacerdote” e, tal como o nome indica, é a linha iniciática de maior cariz religioso. Vocacionada para as relações sociais (doença, roubo, acidentes, casa ardida, vingança, conflitos, etc.), a *Hulang-ahu* apresenta características muito diferentes das linhas iniciáticas *di Kay*, *Buramb-abu* e *Amangñen-au*.

Ao contrário destas, a *Hulang-ahu* não é linhageira, pelo que o seu acesso não está sujeito à pertença linhageira e é permitido a homens e a mulheres, mas com algumas restrições para estas, até porque, como refere um destes iniciados, «os homens estão mais acima nas mesmas coisas. Para mulheres é mais simples» (E.78).

A *Hulang-ahu* dedica-se a interpretar e solucionar a causa de doenças e desgraças, como protecção, adivinhação, roubo, assassinato, vingança, fogo, quedas, doença, loucura, ferimentos, picadas de cobra, etc. (Journet, 1993, p. 22), que afectam indivíduos ou famílias, pelo que nos seus *ukin-aku*, além das cerimónias internas e exclusivas da linha iniciática, como as da formação dos seus iniciados, apenas são realizadas cerimónias a pedido de um indivíduo ou de uma família. Ou seja, nos seus *ukin-aku* a *Hulang-ahu* não organiza, nem realiza cerimónias colectivas periódicas. No entanto, um dos seus iniciados realiza uma cerimónia colectiva, denominada *Eharen-âi*, acompanhada de festas que envolvem a população da povoação e também de povoações vizinhas. Esta cerimónia tem a mesma denominação da cerimónia efectuada pela linha iniciática *Buramb-abu*, embora com características distintas.

¹²⁷ Provérbio Felupe que indica que o que um ancião diz e prevê tarde ou cedo realiza-se (Diatta N. , 1998, p. 395).

7.1. *Ukin-aku*

Os *ukin-aku* da *Hulang-ahu*, ao contrário das linhas iniciáticas linhageiras, são pertença dos seus responsáveis, podem ser mudados de local e são de acesso permitido a toda a população, mesmo aos que não realizaram o rito de passagem.

Enquanto santuários, os *ukin-aku* da *Hulang-ahu* são sempre instalados na casa dos seus responsáveis, em quartos, varandas ou pequenas casas construídas no quintal, existindo alguns que, como refere Journet, “survivent à la mort de leur détenteur et sont alors transportés dans la maison du nouveau propriétaire” (1993, p. 34).

A relação entre o ser espiritual dos *ukin-aku* e o seu responsável (o iniciado) também é muito diferente. Nas linhas iniciáticas linhageiras, o iniciado comunica com o ser espiritual apenas no seu santuário e é nele que é exercida a sua autoridade. Esta encontra-se, assim, confinada ao espaço/território da linha iniciática a que pertence. Na *Hulang-ahu*, a comunicação entre o iniciado e o ser espiritual não está limitada ao santuário e a autoridade dos seus iniciados pode mesmo ser exercida em cerimónias de outras linhas iniciáticas.

7.2. Iniciados

A *Hulang-ahu* é constituída por três iniciações distintas – *Amâk-âu*, *Ankureng-au* e *Amumhm-au* – que, segundo estes iniciados, «*não são etapa. É separado mesmo. Hulang Amâk-âu só homens. Ankureng-au e Amumhm-au pode ser mulheres e homens*» (E.60). Apesar de distintas e independentes, estas iniciações atribuem ao *Amâk-âu* autoridade sobre o *Ankureng-au* e o *Amumhm-au*.

Cada uma destas iniciações tem ainda uma especialização, que partilha a mesma denominação: *Huban-ahu*. Esta estabelece uma diferenciação entre os iniciados, expressa na forma de os designar: *Alang-au* (pl. *Bulang-abu*) para os iniciados sem a *huban-ahu*; e *Alák-au* (pl. *Bulák-abu*) para os detentores desta especialização.

As iniciações da *Hulang-ahu* exigem aos seus iniciados uma progressão longa, avaliada através de cerimónias muito onerosas. Apesar de longas, onerosas e distintas, um mesmo indivíduo pode ser iniciado em mais do que uma das iniciações da *Hulang-ahu*.

7.2.1. *Amâk-âu*

A iniciação *Amâk-âu* é permitida apenas a indivíduos do sexo masculino e concluída por um número muito reduzido de homens em idade avançada. Esta iniciação é a mais importante da *Hulang-ahu*, pelo que o seu iniciado é sempre denominado *Hulang Amâk-âu*.

Este iniciado é tido como protector da povoação e é também responsável pela apresentação e introdução das crianças na sociedade, uma espécie de "registo civil" dos novos elementos da povoação. Este "registo civil" é constituído por duas cerimónias. A primeira, denominada *Djatziu-adju*, é realizada poucas semanas após o nascimento da criança e visa identificar o seu *euhum-ai* (animal duplo ou gémeo) e proteger ambos.

O *euhum-ai* é um totem pessoal, sem ligações a clãs, linhagens ou famílias, ou seja, não representa divisões sociais. Cada indivíduo tem o seu *euhum-ai*. Ambos nascem na mesma altura e qualquer problema que atinja o *euhum-ai* reflecte-se no indivíduo que lhe está associado. Se o *euhum-ai* for ferido o seu duplo humano sofrerá o mesmo ataque no mesmo local do corpo. Se o *euhum-ai* morrer o indivíduo também morre, a menos que seja efectuada uma cerimónia específica e rápida.

Entre os Felupe, há animais que podem ser *euhum-ai*, como, por exemplo, elefantes, leões, leopardos, búfalos, antílopes, hipopótamos (a espécie mais referida), grous coroados (*Balearica pavonica*) e peixes grandes, como o peixe-serra. Outros animais, como, por exemplo, macacos, hienas, ratos, cobras, peixes pequenos e insectos não são *euhum-ai*¹²⁸.

Na cerimónia para identificar o *euhum-ai* da criança (*Djatziu-adju*), o *Hulang Amâk-âu* efectua o sacrifício de um ovo e enterra no seu *bakìn-abu* um pequeno pote (*ebeg-ai*) de barro, que identifica a criança como um novo elemento da comunidade.

A segunda cerimónia, intitulada *Djassimen-adju*, completa o "registo civil" da criança e exige o sacrifício de uma galinha. Esta cerimónia é efectuada por volta dos dois anos de idade da criança, altura em que esta já tem dentes para comer a galinha, participando assim, pela primeira vez, numa cerimónia¹²⁹.

Apesar da iniciação *Hulang Amâk-âu* ser vedada a mulheres, são as mulheres dos indivíduos com esta iniciação, que auxiliam o marido no desempenho das suas funções.

¹²⁸ Para mais detalhes consultar Journet-Diallo (1998).

¹²⁹ Journet descreve este "registo civil", referindo que, em Suzana, é efectuada no *bakìn Bulampan-abu* (1993, p. 20).

7.2.2. Ankureng-au

De acordo com informações recolhidas no terreno, antigamente a iniciação *Ankureng-au* era efectuada apenas por homens e a *Amumhm-au* por mulheres, mas esta situação alterou-se e, actualmente, estas duas iniciações são permitidas, sem distinção, a homens e mulheres. No entanto, ainda se mantém uma prevalência de separação de género, sendo que a iniciação *Ankureng-au* é efectuada maioritariamente por homens e a *Amumhm-au* por mulheres.

Doenças e desgraças que se abatem sobre um indivíduo ou família é entendida pelos Felupe como sinal de punição dos *ukin-aku* ou de *Emit-ai*, por um erro, intencional ou não, por uma falta social, ou pela violação dos valores da sociedade e da religião. Devido a isso, como refere um destes iniciados, «quando a gente tem algum problema ou está doente é no *Ankureng-au* que vai. *Ankureng-au* é que vai dizer 'olha tens problema tal, tens doença tal ou tens relação com um *bakìn-abu*, tens que fazer cerimónia para te deixar ou alguma coisa acontece na família'» (E.59).

O *Ankureng-au*¹³⁰ (pl. *Bunkureng-abu*) é, assim, quem identifica as causas de doenças e de desgraças (adivinho) e indica a forma de as tratar, que, normalmente, se traduz em consultar um dos muitos *ukin-aku* com atribuições específicas, como, por exemplo, o *Sambun-assu* (fig.7.1) dedicado ao fogo e à sarna, o *Bulak-abu* que trata de picadas de cobra e fracturas, o *Ugonk-ahu* vocacionado para o roubo, etc. Estas cerimónias (ou "consultas") são "pagas" no seu início, com vinho de palma e/ou arroz, que são utilizados na sua realização.



Figura 7.1: *Bakìn Sambun-assu*, em Basseor.

¹³⁰ Por Journet-Diallo (2007) grafado como *Ākuren-aw*.

7.2.3. *Amumhm-au*

O *Amumhm-au*¹³¹ (pl. *Bumumhm-abu*) dedica-se à protecção e à medicina tradicional (curandeiro) e, em parte, é um complemento do *Ankureng-au*, pois, caso este identifique uma doença como causa dos problemas do indivíduo ou da família, encaminha-os para o primeiro, que fabrica e fornece os remédios tradicionais para o seu tratamento. As cerimónias efectuadas pelo *Amumhm-au* são "pagas", após o "tratamento" recomendado por este iniciado, e o seu "custo" depende do sucesso do tratamento.

As técnicas utilizadas pelos iniciados *Ankureng-au* e *Amumhm-au* são, como refere Journet, “particulièrement à chaque responsable et peuvent être, au gré de chacun, perfectionnées ou empruntées à l'extérieur” (1993, p. 26). O resultado destas técnicas determina o prestígio e a autoridade destes iniciados e quanto mais sucesso têm, mais visitados e requisitados são. Desta forma, as cerimónias (ou "consultas") realizadas por estes iniciados não estão restritas aos habitantes da sua povoação, mas directamente relacionadas com o seu sucesso.

7.3. Acesso à linha iniciática *Hulang-ahu*

O acesso à *Hulang-ahu* só é permitido a homens e mulheres adultos e casados que, devido à onerosidade desta iniciação, geralmente, têm mais de 40 anos de idade. Como acima referido, o acesso à *Hulang-ahu* não é definido pela linhagem, nem está dependente de uma *hank-ahu*, «*Esse aqui não é como os outros que pertencem a uma morança*» (E.59), mas depende da vontade dos seres espirituais dos *ukin-aku*. Como explica um detentor desta iniciação, «*bakìn-abu de Hulang escolhe quem vai servir. Sim, escolhe. Há sinais que dão que a gente entende que bakìn-abu está atrás de mim, tenho que fazer cerimónia*» (E.59). Estes sinais da escolha do indivíduo são manifestados através de doença prolongada ou desgraça, como descreve Journet:

“Le *bëkin*, sous son apparence anthropomorphe ou animale, lui est apparu, lors d'un déplacement solitaire en brousse, ou lors d'un rêve. Ou bien, il l'a "saisi", dans une crise, un évanouissement, une maladie spécifique ; il s'acharne à le tourmenter par des ennuis répétés. Une consultation divinatoire va indiquer quel est le *bëkin* qui réclame ainsi son *amañen*. C'est donc par une tournée sacrificielle particulièrement fournie en sang et en vin de palme que le futur détenteur attirera le *bëkin* génie dans le sanctuaire qu'il va reprendre ou planter auprès de sa maison” (1993, p. 21).

¹³¹ Grafado como *Amum-áw* por Journet-Diallo (2007).

São também os seres espirituais dos *ukin-aku* da *Hulang-ahu* que, de acordo com estes iniciados, decidem a iniciação (*Amâk-âu*, *Ankureng-au* ou *Amumhm-au*) que o futuro iniciado irá integrar, porque «*não há uma ordem. O primeiro bakin-abu que pedir, que escolher trata isso*» (E.60).

Geralmente, os homens fazem primeiro a iniciação *Ankureng-au* e depois a *Amâk-âu* e alguns deles completam também a *huban-ahu* destas duas iniciações. As mulheres fazem primeiro a iniciação *Amumhm-au* e algumas fazem depois a *Ankureng-au*. A *huban-ahu* é feita apenas por mulheres com a iniciação *Amumhm-au*.

A selecção dos iniciados é interpretada por indivíduos com a iniciação *Ankureng-au*. Para a iniciação *Amâk-âu*, geralmente, são seleccionados indivíduos que já têm a iniciação *Ankureng-au*. Contudo, a sua selecção tem de ser confirmada por detentores da iniciação *Amâk-âu*. Ou seja, os iniciados da *Hulang-ahu* são escolhidos por detentores desta linha iniciática e esta escolha não está, pelo menos aparentemente, sob a tutela de *kank-aku* ou linhagens.

Expressa por doença ou por uma qualquer desgraça do indivíduo e/ou da sua família, a selecção do *bakin-abu* pode, assim, recair sobre qualquer elemento da população, mesmo sobre iniciados de outras linhas iniciáticas. Um indivíduo pode acumular as iniciações *Amâk-âu* e *Ankureng-au*, ou esta e a *Amumhm-au*, sendo, desta forma, titular de dois distintos *ukin-aku* da *Hulang-ahu*.

Por vezes, os elementos de um mesmo casal são iniciados da *Hulang-ahu*, ou seja, o homem tem a iniciação *Amâk-âu*, ou *Ankureng-au*, ou ambas e a sua esposa tem a iniciação *Amumhm-au*, ou esta e a *Ankureng-au*. Nestes casos, os *ukin-aku* de ambos são instalados no mesmo local (fig.7.2).

Podem também ser seleccionados elementos de famílias ligadas às linhas iniciáticas *Buramb-abu* ou *Amangñen-au*. Neste caso, normalmente a selecção nunca recai sobre responsáveis de *ukin-aku* destas linhas iniciáticas, como, por exemplo, o *Aramb-âu*, da linha iniciática *Buramb-abu*, ou o *Areng-au*, da linha iniciática *Amangñen-au*. Ou seja, um iniciado da *Hulang-ahu* pode integrar outras linhas iniciáticas, mas não pode ser responsável por *ukin-aku* de outras linhas iniciáticas.

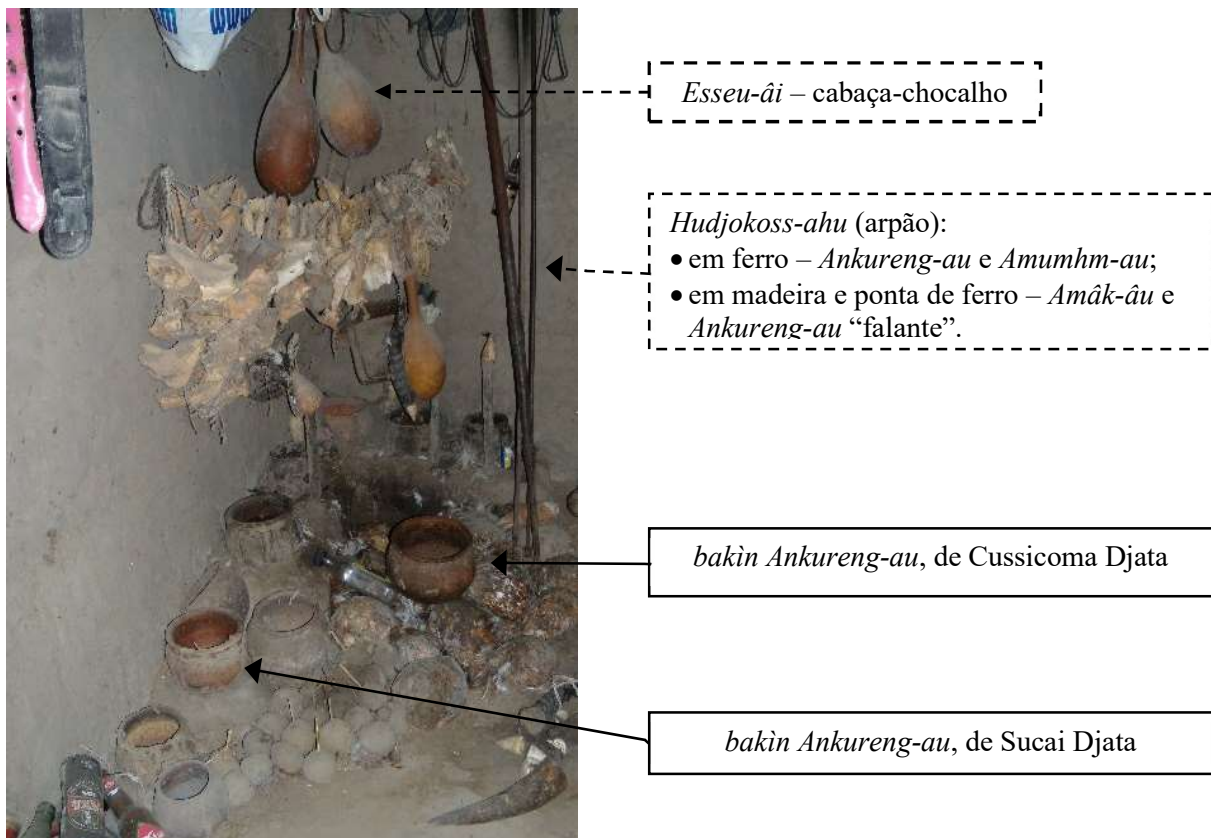


Figura 7.2: *Ukin-aku* de *Ankureng-au*, em Tenhate.

7.4. Formação dos iniciados

Como foi referido, os *ukin-aku* da *Hulang-ahu* são de acesso público, pelo que estão instalados dentro da povoação. Desta forma, a formação dos iniciados da *Hulang-ahu* é efectuada numa casa de palha (fig.7.3), construída no *hukul-ahu* (largo, praça) de um *keelum-aku*, expressamente para a realização das cerimónias de formação e empossamento.



Figura 7.3: Casa para formação de iniciados da *Hulang-ahu*, em Budjim.

A formação dos candidatos a *Ankureng-au* e *Amumhm-au*, permitida a homens e mulheres, é efectuada em conjunto, sem distinção de sexo (fig.7.4).



Figura 7.4: Cerimónia de iniciados da *Hulang-ahu*, em Bolol.

As iniciações da *Hulang-ahu* são longas e exigem cerimónias muito onerosas. O processo iniciático da *Hulang Amâk-âu* é o mais oneroso, exigindo numerosas cerimónias com avultadas exigências económicas, que o tornam um processo iniciático também muito longo. De acordo com informação recolhida no terreno, as muitas cerimónias que estes iniciados têm de realizar exigem o sacrifício de duas vacas, quinze porcos, vinte galinhas, muito arroz e muitos litros de vinho de palma (E.59). Em Suzana, Journet recolheu informação um pouco diferente: “au minimum un chien, cinq porcs, un bœuf, une chèvre, de nombreux poulets et une ou plusieurs centaines de litres de vin de palme” (1993, p. 21).

Estas exigências económicas condicionam o número de indivíduos que conclui esta iniciação, pelo que raramente existe mais do que um *Hulang Amâk-âu* em cada povoação, existindo mesmo povoações em que não há nenhum.

Depois da iniciação concluída, o novo iniciado pode assumir um *bakìn-abu* já instalado ou fundar um novo. Apesar de acesso público, estes *ukin-aku* têm de ser instalados de maneira a salvaguardar a privacidade de quem os consulta. Assim, o *bakìn-abu* de *Amumhm-au* (fig.7.5) é instalado no quintal da casa do seu responsável, que maioritariamente são mulheres.

Os *ukin-aku* do *Ankureng-au* (fig.7.2), maioritariamente de homens, e do *Hulang Amâk-âu* (fig.7.6), exclusivamente de homens, são instalados num quarto (*hubol-ahu*), da casa do seu responsável, mas com porta para a rua.



Figura 7.5: *Bakìn* de *Amumhm-au*, em Basseor.



Figura 7.6: *Bakìn* de *Amâk-âu*, em Tenhate.

7.5. *Huban-ahu*

Como foi referido, os iniciados da *Hulang-ahu* podem efectuar uma especialização denominada *Huban-ahu*. Apesar da denominação comum, a *huban-ahu* constitui uma especialização específica de cada iniciação. A *huban-ahu* das iniciações *Amâk-âu* e *Ankureng-au* são efectuadas apenas por homens e a *huban-ahu* da *Amumhm-au* apenas por mulheres.

A *huban-ahu* é uma iniciação longa e que exige a realização de cerimónias muito onerosas, pelo que são poucos os indivíduos que a conseguem completar, especialmente a *huban-ahu* da iniciação *Amâk-âu*, que, de acordo com Journet, exige “entre autres le sacrifice de cinq taureaux” (1993, p. 22).

A cerimónia de conclusão da *huban-ahu* é efectuada exclusivamente por um *Hulang Amâk-âu* detentor desta especialização, pelo que quando na povoação do iniciado não existe nenhum, é um de outra povoação que se desloca para esse efeito.

A conclusão da *huban-ahu* reflecte-se nos *ukin-aku* dos iniciados. O *Hulang Amâk-âu* com *huban-ahu* ganha um novo *bakìn-abu*, denominado *Djekulak-adju*¹³² (fig.7.7), que instala na varanda da sua casa.



Figura 7.7: *Bakìn Djekulak-adju*, em Tenhate.

¹³² Journet descreve um *bakìn-abu* idêntico em Suzana, mas com a denominação de *Bulampan-abu* (1993, p. 20).

Para o *Ankureng-au* e o *Amumhm-au*, a *huban-ahu* altera a relação destes iniciados com os seres espirituais dos seus *ukin-aku*, pois estes ganham "voz" e, durante as cerimónias, "falam" com os seus responsáveis. O *bakìn-abu* do *Amumhm-au* comunica "emitindo" ruídos, que são interpretados pelo seu responsável. O *bakìn-abu* do *Ankureng-au* "fala" com o seu responsável. Esta forma de comunicação foi descrita por Louis-Vincent Thomas.

“Après le sacrifice rituel qui a pour fin de provoquer le *boekin*, le prêtre [...] mouille légèrement les fibres du minuscule tam-tam, les frotte pour les échauffer et, au bout de quelques instants, il en tire des notes nasillardes : la voix de l'esprit. [...] Un véritable dialogue s'engage alors entre le prêtre et son dieu et le fidèle attend, non sans angoisse, le résultat de ce colloque d'où le prêtre sort toujours grandi” (1959, p. 759).

O formato do santuário do *bakìn-abu* também se transforma. O altar, local do *bakìn-abu* onde é derramado o vinho de palma ou o sangue dos animais sacrificados, mantem-se no quarto (*hubol-ahu*), onde está localizado o *bakìn-abu*, e num canto do quarto é construído um pequeno compartimento, onde, longe de olhares humanos, se encontra o ser espiritual "falante". A comunicação entre este e o iniciado é efectuada através de uma pequena abertura de ligação. A relação do *Ankureng-au* com *huban-ahu* com o ser espiritual "falante" do seu *bakìn-abu* tem ainda outra particularidade: quando este iniciado viaja, o ser espiritual pode acompanhá-lo, dentro de um saco que o primeiro usa a tiracolo.

Nas cerimónias realizadas pelos iniciados com *huban-ahu*, denominados *Bulák-abu*, a hierarquia de género também está presente, pois, como explica um destes iniciados, «é possível as mulheres fazer *huban-ahu* de *Amumhm-au*, mas não derrama. Não faz a cerimónia, sempre o homem é que faz. O que fez *huban-ahu* de *Ankureng-au* é que vem» (E.78). Ou seja, nas cerimónias dos *Bulák-abu* (iniciados com *huban-ahu*), as mulheres, apesar de também terem esta iniciação, estão impedidas de derramar na "boca" dos *ukin-aku* o vinho de palma ou o sangue dos animais sacrificados.

Com a *huban-ahu*, os iniciados, homens e mulheres, adquirem conhecimento sobre as regras das cerimónias e dos processos iniciáticos das linhas iniciáticas *di Kay*, *Buramb-abu* e *Amangñen-au*, pelo que têm de participar em todas as cerimónias colectivas para comprovar que estas respeitam as regras iniciáticas e religiosas.

Desta forma, as mulheres da iniciação *Amumhm-au* com *huban-ahu* "certificam" as cerimónias exclusivas das mulheres, como o rito de passagem feminino (*Bugñom-abu*). Os indivíduos *Hulang Amâk-âu* também com *huban-ahu* "certificam" as cerimónias exclusivas dos homens, como o rito de passagem masculino (*Bukut-abu*) e as efectuada pelo *Aramb-âu*, de quem também se tornam conselheiros.

A *huban-ahu* concede assim aos seus detentores autoridade em espaços que não o seu *bakìn-abu*, sendo mesmo a participação do *Hulang Amâk-âu* com *huban-ahu* uma exigência para a realização das cerimónias colectivas.

Entre os iniciados com *huban-ahu*, i.e., os *Bulák-abu*, existe uma hierarquia encimada pelo *Hulang Amâk-âu*, que geralmente também tem esta especialização da *Ankureng-au*. Além disso, o *Hulang Amâk-âu* com *huban-ahu* pode ainda efectuar mais uma etapa no seu processo iniciático, constituída pela organização e realização de uma cerimónia colectiva, denominada *Eharen-âi*.

Esta cerimónia colectiva realizada pelo *Hulang Amâk-âu* partilha a designação da cerimónia realizada pelo *Aramb-âu*, é realizada no *bakìn-abu* deste, ou seja, no *Djiremb-adju*, e com o mesmo formato: festividades com a duração de uma semana Felupe, que incluem a realização da Festa da Luta. Durante estas celebrações, a comida e bebida da população e dos visitantes é custeada pelo *Hulang Amâk-âu*, exigência que condiciona ainda mais o número destes iniciados que conseguem realizar a totalidade desta iniciação.

Após realizar esta última etapa, este iniciado tem a iniciação completa ou a grande *Hulang-ahu*.

«Esse Hulung Amâk-âu é quem tem o maior poder religioso, superior ao do régulo e do rei. São conselheiros do rei e do régulo. Tem mais poder religioso que o rei e o régulo porque tem iniciações maiores e mais profundas que lhe dão um conhecimento superior. Por vezes é mais importante que o rei, segundo o papel que joga, porque é quem protege a tabanca e os Felupe, mas o rei vem sempre primeiro» (E.17).

Com o processo iniciático completo, este *Hulang Amâk-âu* passa a "certificar" as cerimónias realizadas pela linha iniciática *di Kay*, inclusive as do processo de entronização do *Ay-âu*, de quem também se torna conselheiro. De acordo com informações recolhidas no terreno, *«não há cerimónia que vai realizar que Hulung Amâk-âu não toma parte. Vamos esperar, quando ele vier, começar a fazer cerimónia» (E.59)*. Assim, em todas as cerimónias colectivas, mesmo as efectuadas pelo *Ay-âu*, este iniciado *«tem que estar para terminar as cerimónias. Tem que dizer as últimas palavras. Só ele sabe» (E.59)*.

A *huban-ahu* atribui assim aos iniciados da *Hulang-ahu* um estatuto diferente. Na estrutura das suas linhas iniciáticas são eles que empossam os novos iniciados. Na estrutura da cadeia iniciática certificam que as cerimónias colectivas respeitam as regras iniciáticas e religiosas e tornam-se conselheiros do *Aramb-âu* (o *Hulang Amâk-âu*) e do *Áy* (o *Hulang Amâk-âu* com *Eharen-âi* realizada). Ou seja, a *huban-ahu* alarga o espaço de autoridade dos seus detentores a cerimónias realizadas em *ukin-aku* de outras linhas iniciáticas e, conseqüentemente, aos seus

responsáveis. Desta forma, a *huban-au* atribui ao *Hulang Amâk-âu*, principal elemento da linha iniciática não linhageira *Hulang-ahu*, autoridade sobre os principais responsáveis das linhas iniciáticas linhageiras *di Kay*, *Buramb-abu* e *Amangñen-au*.

7.6. Identificação dos iniciados

Os iniciados *Hulang Amâk-âu* usam, diariamente, uma pulseira (*kañalank-aku*) de metal amarelo e ao pescoço um colar (*balak-abu*), com contas brancas e azuis e com um búzio com cerca de 4/5 cm. A pulseira é usada no braço esquerdo e a ponta do búzio também é virada para este lado. Em situações protocolares, estes iniciados transportam um bastão (*hudjokoss-ahu*), com cerca de 1,50 m, com cabo de madeira e ponta em ferro, com a forma de um arpão (fig.7.8).



Figura 7.8: *Hulang Amâk-âu* com *huban-ahu*.

Os iniciados *Ankureng-au* e *Amumhm-au* também usam, no dia-a-dia, uma pulseira (*kañalank-aku*), mas de metal branco: o *Ankureng-au* no braço esquerdo e a *Amumhm-au* no braço direito. Usam também um colar de fio liso, com um pequeno búzio (*efatz-ai*), com cerca

de 2 cm. A posição do búzio faz a distinção entre as duas iniciações: o *Ankureng-au* (fig.7.9) usa a ponta bicuda do búzio virada para a sua esquerda; a *Amumhm-au* (fig.7.10) com a ponta do búzio virada para a sua direita. Em ocasiões protocolares transportam também um arpão (*hujokoss-ahu*), mas todo em ferro.



Figura 7.9: *Ankureng-au*.



Figura 7.10: *Amumhm-au*.

O *hujokoss-ahu* simboliza o relacionamento destes iniciados com os seus *ukin-aku* e as área das suas intervenções: as relações sociais. Apesar da sua forma (arpão), o *hujokoss-ahu* não é usado como arma contra pessoas ou animais, mas contra os feiticeiros (*assai-au* no singular, *kussai-aku* no plural). Para os Felupe algumas doenças são causadas por uma "má pessoa" (*assai-au*) tomar conta do coração para o transformar em animal ou comer. É com o *hujokoss-ahu* que estes iniciados atacam a "má pessoa" para libertar o coração roubado (Journet, 1993).

Os iniciados *Hulang Amâk-âu* e *Ankureng-au* detentores da *huban-ahu* usam ainda a tiracolo, um colar (*ebamb-âi*), composto por uma tira de pano com um grande búzio, com cerca de 10/12 cm (fig.7.8).

7.7. Estrutura da linha iniciática *Hulang-ahu*

A já referida particularidade da linha iniciática *Hulang-ahu* estende-se também à sua estrutura. Como foi referido, esta linha iniciática não é linhageira, pelo que os seus *ukin-aku* não são propriedade de um colectivo, mas dos seus responsáveis.

As iniciações da *Hulang-ahu* são independentes umas das outras, mas inseridas numa escala hierárquica, que, confere a seguinte ordem decrescente: *Amâk-âu*, *Ankureng-au* e *Amumhm-au*. Cada uma destas iniciações tem uma organização independente, encimada pelo iniciado com *huban-ahu*.

Desta forma, a estrutura da *Hulang-ahu* é constituída pelos *ukin-aku* desta linha iniciática instalados na povoação. O conselho, ou *huhlan-ahu*, da *Hulang-ahu* é constituído pelos iniciados, desta linha iniciática, detentores do grau *huban-ahu*.

Assim, geralmente, em cada *keelum-aku*, existem vários iniciados *Amumhm-au* com os seus *ukin-aku*, um *Ankureng-au* com o seu *bakìn-abu* e um *Amâk-âu* também com o seu *bakìn-abu*. Todos estes *ukin-aku* podem ser mudados de local e, geralmente, são mudados para a casa do novo responsável. A mudança exige a realização de uma cerimónia, com o sacrificio de um porco, na dos primeiros, e de uma vaca, na do *Amâk-âu*. Os *ukin-aku* de *Ankureng-au* e de *Amâk-âu* não podem ser mudados de *keelum-aku*, nem de povoação. A mudança do *bakìn-abu* de *Amumhm-au* não tem restrições de localização.

A *huban-ahu*, concluída por um número muito reduzido de iniciados e proporcional ao estatuto hierárquico da sua iniciação, atribui aos seus iniciados novos *ukin-aku* e o estatuto de certificador religioso. No passado, cada um destes *ukin-aku* tinha um responsável, mas, actualmente, devido ao número reduzido de indivíduos que completa esta iniciação, raramente estão todos activos, especialmente o *bakìn-abu* do *Hulang Amâk-âu* com *huban-ahu*.

Quanto à certificação religiosa, a *Amumhm-au* com *huban-ahu* atesta as cerimónias de empossamento das responsáveis pelos *ukin-aku* da vertente feminina da linha iniciática *Amangñen-au* e também a do rito de passagem feminino (*Bugñom-abu*). O *Hulang Amâk-âu* com *huban-ahu* certifica as cerimónias de empossamento dos responsáveis pelos *ukin-aku* da vertente masculina da mesma linha iniciática e a cerimónia do rito de passagem masculino (*Bukut-abu*), assim como as cerimónias de empossamento do *Aramb-âu* e a cerimónia *Eharen-âi*, da linha iniciática *Buramb-abu*. As cerimónias da linha iniciática *di Kay* são certificadas por um *Hulang Amâk-âu* com a totalidade da iniciação, ou seja, com *huban-ahu* e também com a cerimónia colectiva *Eharen-âi* realizada.

A realização do último *Bukut-abu* de Hassuka, em 2015, mostrou o papel deste iniciado. De acordo com informantes, «com a ausência de Cussicoma¹³³ era impossível organizar fanado

¹³³ Cussicoma Djata era o único *Hulang-Amâk-âu* de Hassuka com a iniciação totalmente completa. Nasceu em Tenhate, em 1953, fez a *huban-ahu* das iniciações *Ankureng-au* e *Amâk-âu* e, em 2007, realizou a *Eharen-âi*. Infelizmente, faleceu em 2020.

[*Bukut-abu*]. *Se não havia um homem como o Cussicoma, não era possível organizar fanado de Hassuka».*

Como já referido, este *Bukut-abu* realizou-se com alguns anos de atraso devido à inexistência do *Ay-âu* e ao conflito de Casamansa, que tinha obrigado a desactivação dos *ukin-aku* de Kahème. O impasse foi resolvido com a reocupação deste *keelum-aku* e a activação dos *ukin-aku* necessários para a realização do *Bukut-abu*.

O primeiro *bakìn-abu* a ser activado foi, em 2012, o *Kaldunt-aku*, da linha iniciática *Amangñen-au*, instalado na mata *di Kay*, em Caroi. Para isso, as *kank-aku* ligadas à linha iniciática *Amangñen-au* escolheram um indivíduo (denominado Djikendjul) da *hank-ahu* Eból, do *keelum-aku* Tanham, de Cassolol. Este foi apanhado e levado para a mata *di Kay* pelo *Hulang Amâk-âu* de Tenhate, que também participou nas cerimónias do seu empossamento.

Depois do *bakìn Kaldunt-aku* activado, o *Hulang Amâk-âu* de Tenhate certificou as cerimónias realizadas antes do *Bukut-abu* – a *Essang-ai*, em 2013, e a *Eran-âi*, em 2014 – a do próprio *Bukut-abu*, em 2015, e ainda a cerimónia de encerramento deste processo, realizada em 2016. Ou seja, sem o *Hulang Amâk-âu* de Tenhate não teria sido possível realizar o *Bukut-abu* de Hassuka.

A exigência de participação deste iniciado em cerimónias de outras linhas iniciáticas e o número reduzido destes iniciados condiciona o calendário de realização das cerimónias colectivas. Desta forma, as características deste iniciado constituem uma ligação entre a *Hulang-ahu* e as linhas iniciáticas linhageiras e uma estratégia de controlo da autoridade dos responsáveis destas.

7.8. *Eharen-âi da Hulang-ahu*

Como referido, também a *Hulang-ahu* é responsável pela realização de uma cerimónia colectiva, com muitos festejos, denominada *Eharen-âi*.

Esta cerimónia partilha a denominação da cerimónia colectiva realizada pela linha iniciática *Buramb-abu*, porque é realizada no *bakìn-abu* desta linha iniciática, o *Djiremb-adju*, e também muitas das suas características: a sua organização e realização fazem parte do processo iniciático do responsável principal, exige o sacrifício de um boi grande ou touro, tem a duração de uma semana Felupe e os festejos incluem a Festa da Luta, com a participação da população das povoações vizinhas.

Na linha iniciática *Buramb-abu*, a *Eharen-âi* faz parte do processo iniciático do *Aramb-âu* e, por isso, é este que derrama, na boca do *Djiremb-adju*, o vinho de palma e o sangue do boi sacrificado. Na *Hulang-ahu*, a *Eharen-âi* faz parte do processo iniciático do *Hulang Amâk-âu*, pelo que é este que derrama, no *Djiremb-adju*, o vinho de palma e o sangue do boi sacrificado.

O *Aramb-âu*, da linha iniciática *Buramb-abu*, para completar a sua iniciação, deve realizar esta cerimónia três vezes, com um intervalo de seis anos. O *Hulang Amâk-âu* deve realizar a *Eharen-âi* apenas uma vez e seis anos após completar a *huban-ahu*.

A *Eharen-âi* constitui assim a única cerimónia realizada no mesmo *bakìn-abu* (*Djiremb-adju*) por elementos de duas linhas iniciáticas distintas: a linhageira *Buramb-abu* e a não linhageira *Hulang-ahu*.

7.9. Iniciados de Hassuka

Em Hassuka, existem vários iniciados *Ankureng-au* e *Amumhm-au*, três *Ankureng-au* com *huban-ahu* e um *Hulang Amâk-âu*. Até 2020, existia apenas um *Hulang Amâk-âu* com a iniciação completa, ou seja, com *huban-ahu*. Chamava-se Cussicoma Djata (fig.7.11) e residia em Tenhate. Não sabia a sua idade, mas o seu bilhete de identidade indicava 1953 como ano do seu nascimento, pelo que terá falecido com cerca de 67 anos.

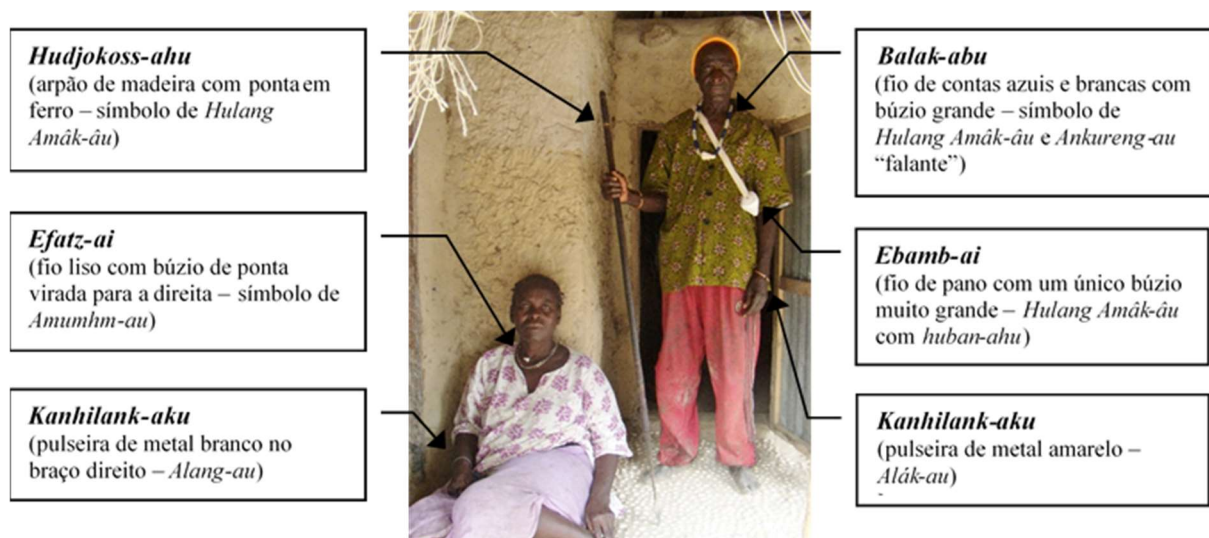


Figura 7.11: Cussicoma e Sucai à porta do seu *hubol-ahu*.

Cussicoma tinha as iniciações *Ankureng-au* e *Amâk-âu* e também a *huban-ahu* das duas e era casado com Sucai Djata, que tem as iniciações *Amumhm-au* e *Ankureng-au*. Era o único

Hulang Amâk-âu com *huban-ahu* existente em Hassuka e um dos poucos da sociedade Felupe, com a *Eharen-âi* realizada.

Cussicoma foi escolhido ainda jovem para servir os seres espirituais da *Hulang-ahu*, mas durante muito tempo recusou. Não tinha possibilidades para adquirir os animais exigidos, para sacrificar durante o processo iniciático.

Após o seu casamento com Sucai teve vários filhos, mas todos viveram pouco tempo. Esta "desgraça" levou Cussicoma a consultar o *bakìn Ankureng-au* e depois um outro *bakìn-abu* fora de Hassuka. Em ambos foi-lhe dito que a "desgraça" devia-se à sua recusa em integrar a linha iniciática *Hulang-ahu* e assim iria continuar até a integrar.

Com este veredicto Cussicoma fez primeiro a iniciação *Ankureng-au* e depois a *Amâk-âu*, tendo concluído também a *huban-ahu* das duas iniciações, pelo que detinha os *ukin-aku Ankureng-au* "falante", *Amâk-âu* e *Djekulak-adju* (fig.7.12).

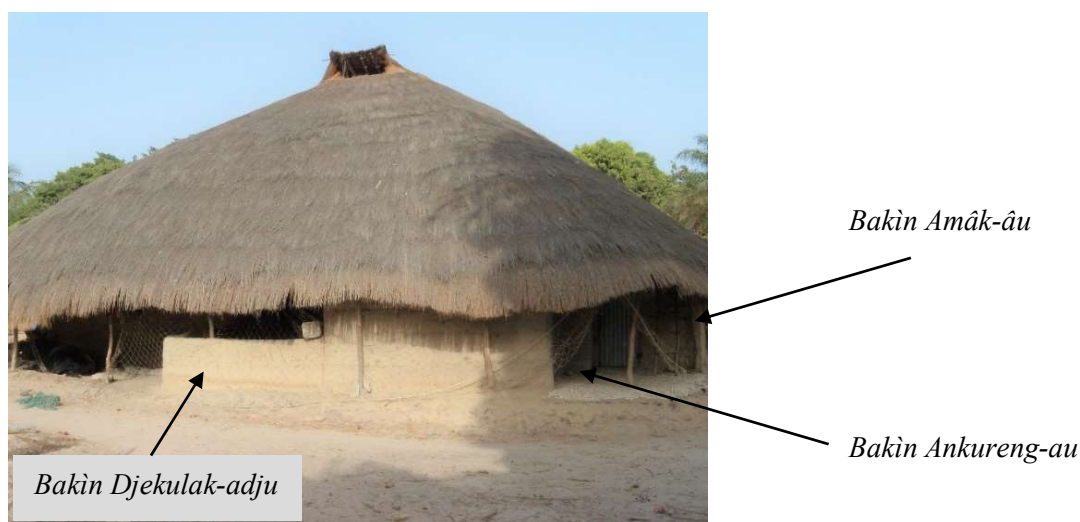


Figura 7.12: Casa de Cussicoma, em Tenhate.

Durante o seu processo iniciático não havia em *Hassuka* nenhum *Hulang Amâk-âu*, pelo que Cussicoma foi preparado e empossado pelo *Hulang Amâk-âu* de Cassolol. O seu processo iniciático foi muito longo e terminou, em 2007, com a realização da cerimónia *Eharen-âi*.

Cussicoma foi imprescindível para a realização do último *Bukut-abu* de Hassuka, em 2015. Foi ele quem "certificou" o empossamento do *Akutz-au* de Caroai. Depois, levou Djikendjul, da *hank-ahu* Ebôl, do *keelum-aku* Tanham, de Cassolol, para a mata *di Kay*, em Caroai. Aí, Cussicoma "certificou" o empossamento de Djikendjul como responsável pelo *bakìn Kaldunt-aku*, da linha iniciática *Amangñen-au*. Depois disso, Cussicoma "certificou" as cerimónias do processo do *Bukut-abu*, que decorreram de 2012 a 2016 (E.59 e E.78).

PARTE III

CAPÍTULO 8

Estrutura política – Uma estrutura funcional organizada segundo a lógica de pesos, contrapesos e interdições

Huhaane látijootijoo.
(O poder tem os seus limites.)¹³⁴

Como foi referido nos capítulos anteriores, a cadeia iniciática Felupe é constituída por quatro grandes linhas iniciáticas: *di Kay*, *Buramb-abu*, *Amangñen-au* e *Hulang-ahu*. As três primeiras são linhageiras e regem a organização social, como a gestão da povoação e do território, a inclusão, a fertilidade e a reprodução.

As decisões colectivas tomadas por estas linhas iniciáticas são fiscalizadas e certificadas pelo *Hulang Amâk-âu*, que não infringem nenhum *ñeey-ñeey*, i.e., cumprem os critérios religiosos e tradicionais. O *Hulang Amâk-âu* faz parte da linha iniciática *Hulang-ahu*, que não é linhageira e rege as relações sociais, como o registo das crianças, a doença, o roubo, a vingança, o assassinato, o fogo, etc.

Esta separação entre linhas iniciáticas linhageiras e não linhageiras e os seus distintos campos de actuação (organização social e relações sociais, respectivamente), acrescida da função de certificadora das segundas sobre as primeiras, promovem o ordenamento e a coesão social da sociedade.

Estas quatro linhas iniciáticas têm as suas estruturas sediadas nas povoações e, através de uma complexa rede de relações, instituem cada povoação como uma unidade religiosa e política independente. A ligação entre as povoações é estabelecida pela relação entre as linhas iniciáticas *di Kay* e *Buramb-abu* e pela circulação dos mesmos ritos.

As linhas iniciáticas *di Kay* e *Buramb-abu* estão interligadas e são responsáveis pela resolução de conflitos e a garantia da paz e da coesão social a nível local, ou da povoação, e a nível territorial. Como responsável pela identidade social a linha iniciática *di Kay* tem também a seu cargo as relações com os vizinhos Baiote, Huluf e Her. Para Thomas (1966), o *Áy* de Caroai é o mais poderoso e "comanda" estes subgrupos Joola. Para os Felupe o *Áy* de Caroai também é o *Áy* dos *Áy*.

¹³⁴ Provérbio Felupe que lembra que cada um deve limitar-se ao seu campo (Diatta N. , 1998, p. 395).

8.1. Gestão da povoação – Uma gestão, em simultâneo, aberta e controlada

A povoação Felupe é uma unidade sociocultural, económica e política. As questões da comunidade, são tratadas pela assembleia da povoação. Esta, denominada *huhlan-ahu*, é constituída pelo chefe de cada família da povoação, é isenta de qualquer tipo de hierarquia e representa a autoridade que administra a comunidade.

As questões do indivíduo, como a doença, o roubo, o assassinato, a vingança, etc., são geridas pela(o) *Amumhm-au* e pelo(a) *Ankureng-au*, da linha iniciática *Hulang-ahu*. As questões do colectivo, como a fertilidade e a reprodução, são tratadas pelo *Areng-au* e pela *Amangñen-au annár-au*, ambos da linha iniciática *Amangñen-au*, e a coesão social, a paz, a identidade social, são geridas pelo *Aramb-âu*, da linha iniciática *Buramb-abu*.

O *Aramb-âu* constitui um representante do *Áy* na povoação e, perante este constitui um representante da povoação, no entanto, não é o chefe da povoação, mas apenas responsável por garantir a paz e a coesão social. As decisões tomadas por estes iniciados são fiscalizadas e certificadas pelo *Hulang Amâk-âu*.

Desta forma, pode-se considerar o *Aramb-âu*, o *Areng-au*, a *Amangñen-au annár-au* e o *Hulang Amâk-âu* como autoridades da povoação (fig.8.1), apesar de a autoridade de cada um não ser permanente e se encontrar confinada a domínios específicos.

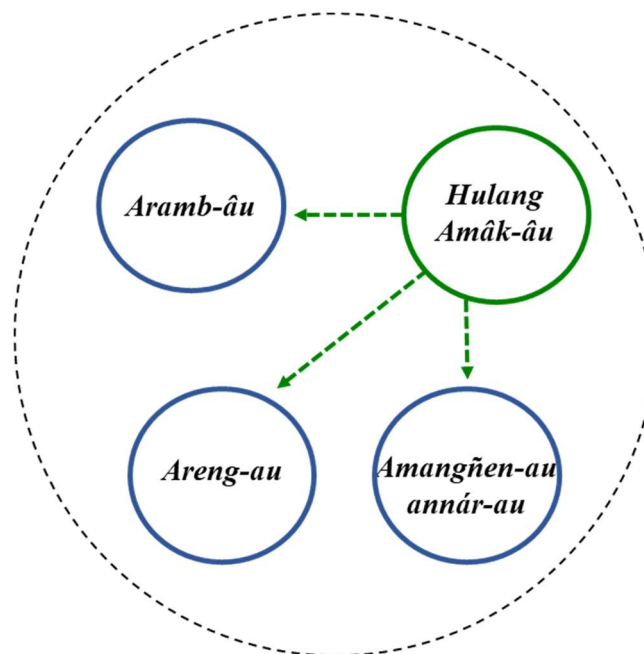


Figura 8.1: As autoridades da povoação.

As povoações Felupe constituem, assim, unidades socioculturais, económicas e políticas independentes, agregadas pela rede/cadeia estabelecida pelas linhas iniciáticas.

Em Hassuka, a capital religiosa e política da sociedade Felupe, a organização das linhas iniciáticas é mais complexa. As linhas iniciáticas *Buramb-abu* e *Amangñen-au* estão presentes nos cinco *uhelum-ahu* de Hassuka, mas constituem três polos ou centros iniciáticos distintos: um formado por Sucudjaque, outro por Tenhate e Basseor e o último constituído por Kahème e Caroi (fig.8.2).

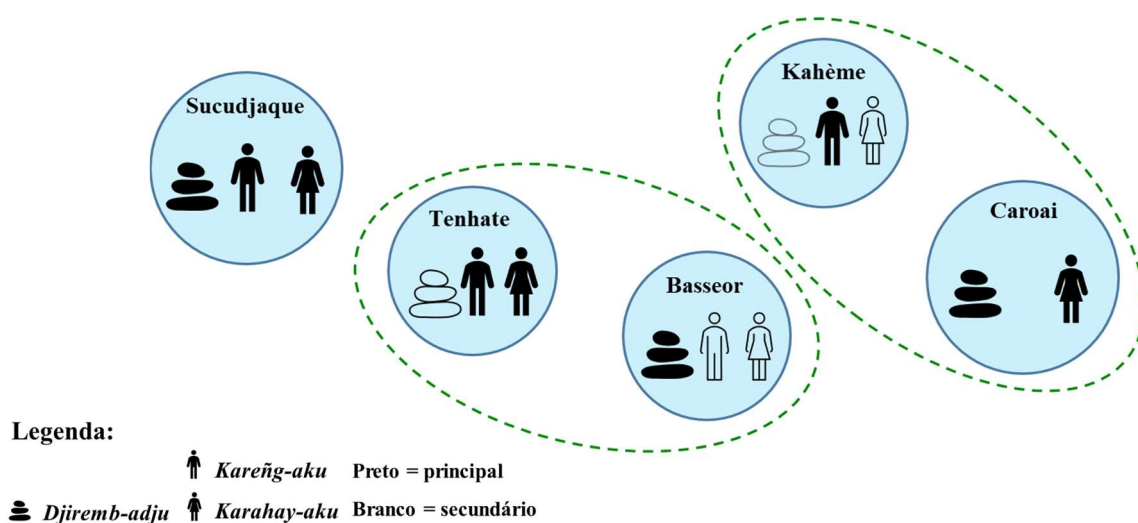


Figura 8.2: Estrutura das linhas iniciáticas *Buramb-abu* e *Amangñen-au* em Hassuka.

Em Sucudjaque, as linhas iniciáticas *Buramb-abu* e *Amangñen-au* são independentes das suas congéneres instaladas nos outros *uhelum-ahu* de Hassuka, assim como os seus principais *ukin-aku*: *Djiremb-adju*, *Kareñg-aku* e *Karahay-aku*, respectivamente. Nestes são realizadas as cerimónias colectivas específicas de cada um: *Eharen-âi*, *Bukut-abu* e *Bugñom-abu*, respectivamente.

No polo constituído por Tenhate e Basseor, a linha iniciática *Buramb-abu* tem a sua sede em Basseor, onde está plantado o seu *Djiremb-adju* principal, e a linha iniciática *Amangñen-au* tem a sua sede em Tenhate, onde estão plantados os seus *ukin-aku* principais, *Kareñg-aku* e *Karahay-aku*. Desta forma, a *Eharen-âi* é realizada apenas pelo *Aramb-âu* de Basseor e as cerimónias *Bukut-abu* e *Bugñom-abu* são realizadas em Tenhate.

No grupo formado por Kahème e Caroi, a linha iniciática *Buramb-abu* tem a sua sede em Caroi, onde está plantado o seu *Djiremb-adju* principal, e a linha iniciática *Amangñen-au* tem a sede das suas vertentes, masculina e feminina, em *uhelum-ahu* separados. A vertente masculina está instalada apenas em Kahème, onde está plantado o seu *Kareñg-aku*. A vertente

feminina está instalada em ambos *uhelum-ahu*, tendo a sua sede em Caroi, onde está plantado o *Karahay-aku* principal. Assim, as cerimónias *Eharen-âi* e *Bugñom-abu* são realizadas apenas em Caroi e o *Bukut-abu* apenas em Kahème.

Este jogo de relações e hierarquias, existente entre os principais *ukin-aku* das linhas iniciáticas *Buramb-abu* e *Amangñen-au* dos cinco *uhelum-ahu* de Hassuka, estende-se também à linha iniciática *di Kay*, presente exclusivamente em Hassuka.

Assim, esta linha iniciática institui dois conjuntos: um formado por Sucudjaque e outro pelos restantes *uhelum-ahu* de Hassuka (fig.8.3).

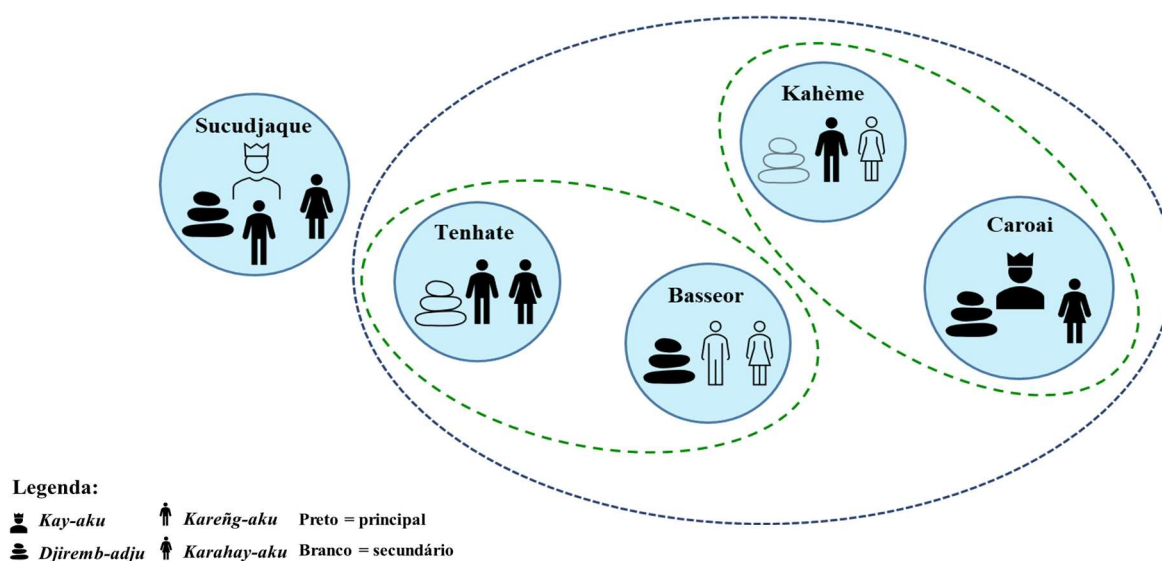


Figura 8.3: Estrutura das linhas iniciáticas *di Kay*, *Buramb-abu* e *Amangñen-au* em Hassuka.

A existência exclusiva dos *Kay-aku*, a hierarquia entre eles e a rotação da realização das cerimónias do *Bukut-abu* e do *Bugñom-abu* estabelecem a unidade dos dois conjuntos, constituindo Hassuka, como povoação e como capital religiosa e política da sociedade Felupe.

De notar que em Hassuka, as linhagens ligadas às linhas iniciáticas *di Kay* e *Buramb-abu* também se interligam através de casamentos. Por exemplo: um irmão do falecido *Áy* de Caroi, que é o actual *Akutz-au* de Caroi, encontra-se casado com uma filha do *Aramb-âu* de Caroi e uma sua irmã encontra-se casada com o *Aramb-âu* de Sucudjaque. Outro exemplo: a mulher do *Aramb-âu* de Caroi é irmã do falecido *Aramb-âu* de Basseor e o filho deste é casado com uma filha do falecido *Áy* de Caroi.

Estes casamentos, por um lado, estabelecem ligações entre a linhagem *Yây*, do *Áy* de Caroi, e as linhagens *Djitzssó*, *Bokune* e *Cafiotzo*, respectivamente do *Aramb-âu* de Caroi, do *Aramb-âu* de Sucudjaque e do *Aramb-âu* de Basseor. Por outro lado, reforça elos entre as linhas iniciática *di Kay* e *Buramb-abu*.

8.2. Gestão do território – Uma gestão em rede protagonizada, no importante, pelos membros de duas linhas iniciáticas de todas as povoações

O modelo de organização da povoação, referido acima, é reproduzido em todas as povoações. Estas são interligadas e a identidade territorial do *chão* Felupe é estabelecida pela ligação existente entre as linhas iniciáticas *di Kay* e *Buramb-abu*.

O *Aramb-âu* é empossado pelo *Ây* para, por delegação e em representação deste, exercer a sua autoridade para assegurar a ordem e a paz na sua povoação. O *Aramb-âu* tem a sua autoridade limitada à povoação, assim como o *Areng-au* e a *Amangñen-au*.

A linha iniciática *di Kay* detém autoridade mais lata e mais abrangente que as outras linhas iniciáticas, pois é a única linha iniciática em que o exercício da autoridade incide sobre a totalidade do *chão* Felupe e está sempre presente, embora com algumas limitações e flutuações temporais e espaciais.

A linha iniciática *di Kay*, existente apenas em Hassuka, estabelece e regula as obrigações e os interditos da religião *Awassen-au*, tendo como objectivo zelar pela paz, promover a identidade social e assegurar a coesão social da sociedade Felupe como um todo.

Para o exercício da sua autoridade, a linha iniciática *di Kay* serve-se da linha iniciática *Buramb-abu* que, apesar de existir em todas as povoações, tem a sua sede em Hassuka.

A ligação entre o *Ây* e os *Buramb-abu* das povoações é estabelecida através de uma hierarquia entre estes e o *Aramb-âu* principal de Hassuka. Este é também um conselheiro e assessor do *Ây* e intermediário entre este e os *Buramb-abu* das povoações (fig.8.4).

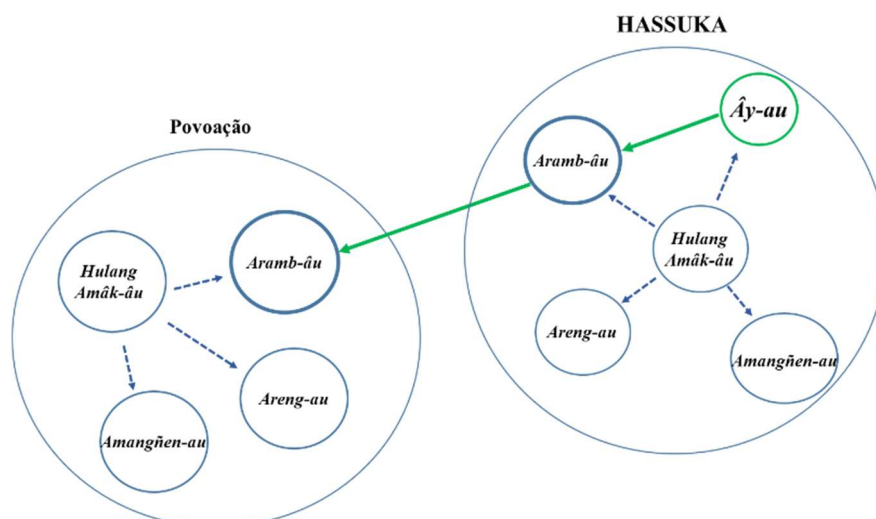


Figura 8.4: Estrutura da linha iniciática *Buramb-abu*.

O território Felupe é assim gerido por uma rede estabelecida entre as linhas iniciáticas *di Kay* e *Buramb-abu*. Nesta rede, os *Buramb-abu* das povoações são subordinados do *Aramb-âu* de Hassuka e este do *Ây* (fig.8.5).

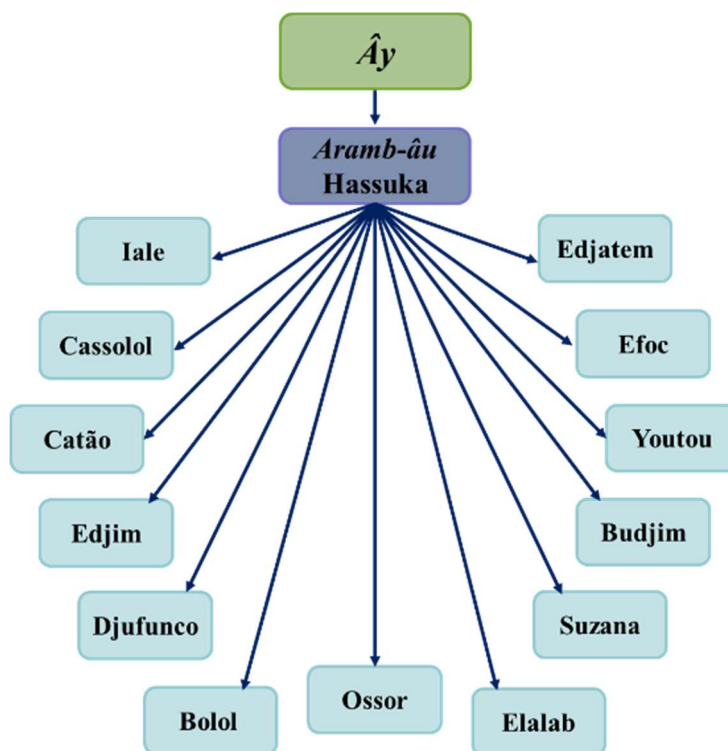


Figura 8.5: Estrutura dos *Buramb-abu*.

No entanto, algures no passado, provavelmente no último quartel do século XIX, um *Ây* desta sociedade, possivelmente Uri Kaba, atarefado com os conflitos com a administração colonial portuguesa e francesa e necessitando de um assistente para gerir o seu território concedeu o *bakin Kay-aku* à linhagem Saló de Sucudjaque.

Esta linhagem faz parte dos sobreviventes de Budjoi, uma povoação mítica, instalada ao largo de Iale e que, algures no passado, terá sido tomada pelo mar¹³⁵. Estes sobreviventes instalaram-se ao longo da costa, para norte até Sucudjaque e para sul até Djufunco. Alguns terão mesmo atravessado o rio Cacheu e instalado em *chão* Manjaco.

«Há uma comunidade que se chama Budjoi, que espalhou assim, nessa zona, até Djufunco. Há muitos nessa zona aqui [Caroai], em Iale e em Djufunco. Outros estão do outro lado do rio Cacheu. Muita gente dessa comunidade. Essa comunidade de Budjoi é que tem esse [Ây] de Sucudjaque que controla. Então foi o Ây daqui [Caroai] que lhe cedeu aquelas outras» (E.73).

¹³⁵ Sobre esta lenda consultar Julliard (2000b) e Taborda (1950).

Com a atribuição do *Kay-aku* à linhagem Saló, o *Ay-âu*, ou *Ây* de Caroai, empossou o primeiro *Ây* de Sucudjaque, provavelmente Djamucó, constituindo este *Ây* como seu assessor. Além disso, o *Ây* de Caroai como «*não podia ocupar de tudo, cedeu uma parte*» (E.73) do seu território ao *Ây* de Sucudjaque.

«*Divisão. Nós faz divisão. Aramb-âu de Sucudjaque tem responsabilidades de fazer cerimónias de Hassuka, depois aqui [Sucudjaque], em Yale, Cassolol, Catão, até Djufunco e Bolol. O Alekisse [Aramb-âu de Caroai] tem a outra parte de Edjatem, Suzana, Youtou, Budjim, dessa parte até Arame*» (E.53).

O *chão* Felupe foi assim dividido em dois espaços, separados pelo rio Cole. Relembre-se que o *chão* Felupe é delimitado a norte por uma faixa, situada a norte e muito próxima à linha fronteira que separa a Guiné-Bissau do Senegal, estando situadas nesta faixa duas povoações (Efoc e Youtou) e um *keelum-aku* (Kahème); a oeste pelo oceano Atlântico; a sul pelo rio Cacheu; e a leste pelos rios Defename e Diullo¹³⁶.

Assim, a área costeira, entre o oceano Atlântico e o rio Cole, foi denominada *Kayon-muldo*, ou comunidade da água salgada. A área compreendida entre o rio Cole, a oeste, e o rio Diullo, a leste, foi denominada *Kayon-budjal*, ou comunidade do mato (fig.8.6).



Figura 8.6: *Chão* Felupe.

¹³⁶ Assim chamado pela população. Este curso de água não é um verdadeiro rio, mas um canal que liga o afluente Kajinol (também referido como Kamaboul Bolon) do rio Casamansa, no Senegal, ao rio Defename, na Guiné-Bissau. O Google Maps não apresenta o seu nome, mas poderá ser o Apertado, descrito por Bertrand Bocandé (1849, pp. 284-284).

Kayon-muldo engloba oito povoações (Bolol, Cassolol, Catão, Djufunco, Elalab, Edjim, Iale e Oссор) e ficou sob a jurisdição do *Ây* de Sucudjaque. *Kayon-budjal* engloba cinco povoações (Budjim, Edjatem e Suzana, na Guiné-Bissau, e Efoc e Youtou, no Senegal) e manteve-se sob a jurisdição do *Ây* de Caroi, que se conservou *Ay-âu* da sociedade Felupe.

Esta divisão territorial gerou em Hassuka os dois centros da linha iniciática *di Kay* (fig.8.3) constituídos, um por Sucudjaque e outro por Basseor, Caroi, Kahème e Tenhate. Assim, Hassuka está localizada em *Kayon-muldo*, mas a sua jurisdição encontra-se dividida: Sucudjaque está sob a alçada do *Ây* de Sucudjaque e Basseor, Caroi, Kahème e Tenhate sob a autoridade do *Ây* de Caroi.

Desta forma, Sucudjaque constitui a capital do espaço *Kayon-muldo*, titulado pelo *Ây* de Sucudjaque, que tem como assessor o *Aramb-âu* de Sucudjaque. Caroi constitui a capital do espaço *Kayon-budjal*, titulado pelo *Ây* de Caroi, que tem como assessor o *Aramb-âu* de Caroi (fig.8.7).

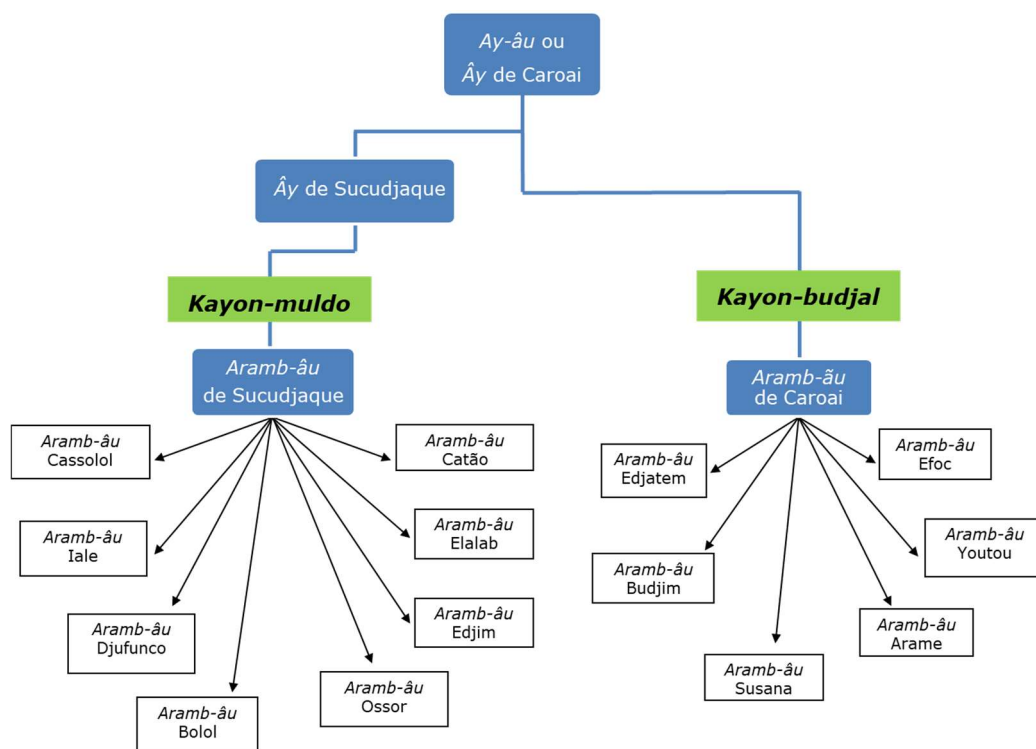


Figura 8.7: Gestão do território Felupe.

A relação existente entre o *Ây* de Caroi e o *Ây* de Sucudjaque estabelece que o primeiro constitui o *Ay-âu* da sociedade Felupe e o segundo seu assessor. Ou seja, o *Ây* de Caroi é o representante supremo dos dois espaços, *Kayon-muldo* e *Kayon-budjal* e o *Ây* de Sucudjaque

representante do espaço *Kayon-muldo*. Esta ligação faz de Hassuka a capital da sociedade Felupe.

No entanto, nas sociedades tradicionais africanas um indivíduo é chefe de um grupo populacional e não de uma área geográfica bem delimitada. Ou seja, o *Áy* de Caroi representa a população Felupe e o *Áy* de Sucudjaque é o representante da população de Budjoi. Desta forma, a área geográfica *Kayon-muldo* também tem residentes que não fazem parte da comunidade de Budjoi, especialmente Iale que já era povoada antes do acidente de Budjoi.

Esta condicionante torna ainda mais complexa as ligações entre as linhas iniciáticas *di Kay* e *Buramb-abu*. Daí que a vertente da linha iniciática *Buramb-abu* subordinada ao *Áy* de Caroi também esteja presente em Iale. Ou seja, na povoação de Iale estão plantados dois *Djiremb-adju* que pertencem a redes distintas: num *Djiremb-adju*, plantado no *keelum-aku* Huodjoke, o *Aramb-âu* seu titular é empossado pelo *Áy* de Sucudjaque e noutro *Djiremb-adju*, plantado no *keelum-aku* Uhaladje, o *Aramb-âu* seu titular é empossado pelo *Áy* de Caroi. Assim, o primeiro *Aramb-âu* faz parte da rede de *Kayon-muldo* e o segundo da rede de *Kayon-budjal*.

As regras religiosas e tradicionais ditam que, quando existe *Áy*, é este que escolhe e empossa os *Buramb-abu* seus representantes nas povoações. Desta forma, o *Áy* de Caroi empossa *Buramb-abu* no seu território, *Kayon-budjal*, nas povoações Basseor, Budjim, Caroi, Edjatem, Iale, Suzana e Tenhate, na Guiné-Bissau, e Efoc, Kahème e Youtou, no Senegal. O *Áy* de Sucudjaque empossa *Buramb-abu* no seu território, *Kayon-muldo*, em Bolol, Cassolol, Catão, Djufunco, Edjim, Elalab, Iale, Oссор e Sucudjaque.

Em período de inter-reino, este papel é desempenhado pelo *Aramb-âu* assessor do *Áy*. Neste caso, os escolhidos para *Aramb-âu* devem ser indivíduos detentores desta iniciação e que assistiam o *Aramb-âu* falecido.

«Bom, em causa de ausência do rei, o *Aramb-âu* pode escolher, mas se o rei está é o *Áy* que vai dizer a esses aqui [*Buramb-abu*] que em tal geração, tal filho, tal fulano ele é que deve ser» (E.43).

No entanto, os *Buramb-abu* empossados pelo *Aramb-âu* assessor do *Áy* têm carácter *ad interim*, ou seja, "seguram o lugar" até que o seu empossamento seja confirmado pelo novo *Áy*. Durante este período, estes *Buramb-abu* têm limitações nas cerimónias que podem realizar e, conseqüentemente, na sua autoridade.

Como foi referido, Hassuka encontra-se em período de inter-reino desde 2003, data em que faleceu o último *Áy* de Caroi, Sumbokane Djata. Em 2012, faleceu também o *Áy* de Sucudjaque, Djinoutte Diatta.

Nesta sociedade é normal um tão longo período de inter-reino. Veja-se, por exemplo, o caso do "reino" de Oussouye (Anaelufayi), onde o último destes períodos teve uma duração de quinze anos, de 1985 a 2000 (Tomàs, 2005b). No entanto, este longo período impeditivo de reprodução do sistema religioso poderá propiciar uma crise de autoridade indutora de conflitos sociais, que poderão questionar as formas e processos de legitimação do poder.

Actualmente, existem poucos *Buramb-abu* com autoridade plena, i.e., empossados pelo *Áy* de Caroai ou pelo *Áy* de Sucudjaque. Pelo primeiro, existe apenas o *Aramb-âu* de Caroai e pelo segundo, apenas os *Buramb-abu* de Djufunco, Edjim e Sucudjaque.

Os outros *Buramb-abu* existentes foram empossados após a morte do *Áy*, pelo que detêm carácter *ad interim*. Nalguns casos foram empossados indivíduos que faziam parte da linha iniciática *Amangñen-au*, como é o caso atrás referido do *Aramb-âu* de Youtou Djabala Diatta¹³⁷, ou do *Aramb-âu* de Suzana Albucaí Sanha, ou ainda do *Aramb-âu* de Bolol Kebo Djedjo.

Desta forma, a maioria dos *Buramb-abu* detêm carácter *ad interim*, com autoridade limitada, o que enfraquece a rede estabelecida entre as povoações e Hassuka.

8.3. Coesão social – Responsabilidade primeira na promoção, responsabilidades partilhadas na aplicabilidade

O *Áy* é um chefe religioso e um chefe político, com autoridade sobre a totalidade do território, embora ela nem sempre se dê a ver. No entanto, a autoridade não se encontra centralizada no *Áy*, pois, como explicam os Felupe, «o *Áy* é sempre o poder supremo, mas não tem todos os poderes. O *Áy* nem sequer tem de ser informado duma questão que não seja da sua responsabilidade» (E.17).

O *Áy* constitui um importante elemento agregador da sociedade Felupe e factor de identidade social desta sociedade. Uma das funções do *Áy* é zelar pela paz, sendo a capacidade de mediação um dos atributos da linha iniciática *di Kay*. Mediação entre famílias e povoações, entre comunidades étnicas e religiosas e entre povoações da sociedade Felupe e povoações vizinhas, confrontados por problemas de todo o tipo. A mediação é também um dos atributos dos seus assessores, os *Buramb-abu*, responsáveis pela coesão social das povoações.

A linha iniciática *Buramb-abu* encontra-se ligada à linha iniciática *Amangñen-au* através de laços familiares existentes entre os iniciados.

¹³⁷ Ver Capítulo 6.

A linha iniciática *Amangñen-au* é responsável por assegurar a inclusão e a reprodução social. Como responsável pelos ritos de passagem de jovens a adultos, periodicamente reordena a vida da povoação. O facto destes ritos terem lugar na mesma data para toda a povoação constitui um factor essencial de unidade (Girard, 1969, pp. 78-79). A rotação periódica da realização dos ritos de passagem em todas as povoações é também promotora da identidade e da coesão social.

Aos iniciados, os ritos de passagem dão acesso à sua plena integração na sociedade, com possibilidade de ingressar numa linha iniciática, assegurando assim a continuidade do sistema religioso e político. Ou seja, é a partir destes ritos que os indivíduos passam a ter voz na sociedade e possibilidade de acesso ao poder.

Controlar e gerir um tão longo processo iniciático e o seu próprio carácter é também uma forma de controlar e gerir a população. O rito de passagem constitui, assim, uma estratégia, controlada e gerida pela linha iniciática *Amangñen-au*, para gerir e renovar o potencial de futuros elementos das linhas iniciáticas, i.e., futuros detentores de autoridade.

Estas três linhas iniciáticas estão ligadas à linha iniciática *Hulang-ahu* através da especialização funcional do *Hulang Amâk-âu*. Este é responsável pelo registo dos novos elementos da sociedade e pela fiscalização e certificação das cerimónias realizadas pelos representantes das outras linhas iniciáticas. Além disso, ao contrário destas linhas iniciáticas, a *Hulang-ahu* não depende de linhagens, mas detém autoridade sobre as cerimónias mais importantes das linhas iniciáticas linhageiras.

A separação entre linhas iniciáticas linhageiras e não linhageiras e os seus campos de actuação, respectivamente organização social e relações sociais, contribui para o ordenamento da sociedade. A interligação das linhas iniciáticas e a reprodução de um mesmo modelo em todas as povoações fomentam a pertença e a identificação a uma mesma sociedade e contribuem para a identidade social e para a coesão social.

8.4. Relações entre vizinhos – Relações simétricas/relações assimétricas, relações ausentes/relações em suspenso

Caroai tem sido referida como a origem histórica da "realeza" Joola. No entanto, em Caroai há memória da existência de apenas quatro *Áy*, que coincide com a chegada do *Kay-aku* de Caroai, vindo de Kassu, provavelmente em meados do século XIX. De acordo com a história oral, a genealogia das linhagens reais de Oussouye remonta ao século XVII (Tomàs, 2010), pelo que

a "realeza" de Oussouye seria mais antiga que a de Caroi. Desta forma, ou se perdeu a memória da existência de outros *Ây* em Caroi, ou a origem histórica da "realeza" Joola poderá ser Kassu.

Kassu, além de origem do *Kay-aku* de Caroi, faz também parte das povoações envolvidas no processo de entronização do *Ây* de Caroi e, possivelmente, também no processo de empossamento de outros iniciados de Hassuka. No entanto, Kassu é uma povoação Baiote, mas que considera como seu o *Ây* de Caroi.

Hassuka tem fortes ligações com Kabrousse, ou Her, sendo que a população das duas povoações participa nos festejos de ambas. A organização de Kabrousse é idêntica à das povoações Felupe, mas não tem *Ây*. De acordo com o *Aramb-âu* de Caroi, «*Her faz parte do Ây de Caroi, mas sabe, tem um rio e o Ây não pode atravessar. Quando é preciso ir fazer qualquer coisa lá tem de dar a volta para não sentar na canoa. Mas faz parte do território do Ây de Hassuka. Quando há cerimónias em Hassuka eles vêm cá*» (E.43).

No entanto, ainda de acordo com este *Aramb-âu*, «*houve um problema com Her. Dantes havia uma representação de Caroi lá, mas havia problemas. O antigo Ây, o pai do Abdu [Sumbokane], teve um problema com Her. Porque em Her há um keelum-aku, de nome Kadjia Kaye. É o keelum-aku de Her que dizem que é o primeiro antes de Her se espalhar assim. Lá tem representação. Havia uma representação, mas houve um problema, por isso, bom..., mas tradicionalmente tem representação*» (E.43).

Em Kabrousse, o *Aramb-âu* do *keelum-aku* Mossor, explica que «*dantes, os keelum-aku de Her tinham uma organização conjunta, mas nos tempos mais anteriores, antigos, acabou a boa relação, então tiveram que separar. Então Kadjia Kaye junta, permanece com Nhialu e Mossor fica sozinho, independente. Mas Her pertence ao reino de Caroi*» (E.44).

As relações entre os *Ây* é espelhada pela presença de uns nas cerimónias mais importantes de outros. Em Hassuka, a presença de um *Ây* em cerimónias efectuadas pelo outro *Ây* está ligada à hierarquização iniciática existente entre o *Ây* de Caroi e o *Ây* de Sucudjaque. Este é empossado pelo *Ây* de Caroi e tem um estatuto inferior, como bem explicitam as palavras do *Aramb-âu* de Caroi: «*o Ây de Sucudjaque é segundo Ây, é vice-Ây, pode fazer algumas cerimónias, mas não as grandes e não pode sentar na cadeira do Ây de Caroi*» (E.21). Assim, o *Ây* de Sucudjaque participa em cerimónias efectuadas pelo *Ây* de Caroi, mas este não participa em cerimónias efectuadas pelo primeiro.

De acordo com informações recolhidas no terreno, os *Ây* do Senegal (Essaout e Kalobone) dependem do *Ây* de Oussouye e este depende do *Ây* de Caroi. Pelo que este mantém relações apenas com o *Ây* de Oussouye.

A presença do *Áy* de Caroi em cerimónias efectuadas pelo *Áy* de Oussouye foi referida por Thomas (1966). Em 2000, o *Áy* Sumbokane de Caroi participou na cerimónia de empossamento do *Áy* Sibilumbay de Oussouye. Depois da morte do *Áy* Sumbokane de Caroi, a sua família continua a estar presente em cerimónias efectuadas pelo *Áy* Sibilumbay de Oussouye, como explica o *Aramb-âu* de Caroi:

«Quando o Áy de Oussouye organiza o Húmabal lá, todos os familiares do Áy de Caroi têm que ir lá, preparar aquela cerimónia antes do Húmabal ser feito. O Francisco é o irmão mais novo do Abdu [Áy Sumbokane] e também vai lá para preparar isso. Até a Titina que é filha vai também. São pessoas que vão estar activo para preparar coisas. Não é cargo, é de família» (E.43).

O *Áy* de Sucudjaque também participa em cerimónias efectuadas pelo *Áy* de Oussouye, especialmente na cerimónia real do Húmabal, realizada anualmente em Setembro (Tomàs, 2010, pp. 10-11). Contudo, o *Áy* de Oussouye não participa em cerimónias efectuadas pelo *Áy* de Sucudjaque.

Informantes de Jordi Tomàs referiram que “el rey de Oussouye no tiene ninguna obligación ritual en dicha zona [Sucudjaque], especialmente porque el reino al cual está estrictamente vinculado Oussouye es Kerouhey [Caroi], que tras el fallecimiento del último *ayi* [*Áy*] está ahora en un periodo de inter-reino a la espera de la proclamación de un nuevo monarca” (2010, p. 11). Aparentemente, esta situação deve-se ao estatuto do *Áy* de Sucudjaque de assessor do *Áy* de Caroi, i.e., de vice-*Áy*.

O *Áy* de Caroi é tido como o mais poderoso ou influente de todos os *Áy*. Thomas refere que “le plus puissant de tous ces grands prêtres est, en réalité, le roi de Kérouhey qui est censé commander tous l'animisme diola. Puis, théoriquement, vient après lui le roi d'Oussouye, parce que ses fétiches ont pour origine la Guinée portugaise” (1966, p. 14). No entanto, não existem registos da presença do *Áy* de Oussouye em Caroi. Se o *Áy* de Caroi é «o *Áy dos Áy*», como também foi referido no terreno, pressupõe-se que o *Áy* de Oussouye devia participar em cerimónias efectuadas pelo *Áy* de Caroi.

Actualmente, devido à inexistência do *Áy* de Caroi, não é possível verificar as relações entre este *Áy* e o *Áy* de Oussouye, assim como com os seus vizinhos, Kassu e Kabrousse.

CAPÍTULO 9

Estratégias de adaptação – Novas condições sociais, novos processos de produção identitária

An, di matfelool.

(Cada um tem a sua própria forma de fazer vasos.)¹³⁸

As funções das Autoridades Tradicionais foram sofrendo diferentes modificações ao longo do tempo. No entanto, a sua capacidade de adaptação tem-lhes permitido moldar os seus papéis de acordo com a “relação de forças que, nos diferentes contextos e conjunturas, estabelecem com o Estado” (Costa Dias, 2011, p. 148).

Nalguns casos, as estruturas das sociedades tradicionais incorporaram diferentes intermediários criados ou eleitos pelos vários Estados, como é o caso, por exemplo, da figura do Régulo criada pelo governo colonial português na então denominada Guiné Portuguesa.

Noutros casos, o investimento das Autoridades Tradicionais em garantir e reforçar o seu papel (ou a sua legitimação) no espaço local tem sido alargado com sucesso a outros campos e actores, como, por exemplo, o papel de mediação do *Áy* de Oussouye no conflito de Casamansa¹³⁹ (Tomàs, 2005a, 2005b, 2014).

As Autoridades Tradicionais Felupe também sofreram modificações ao longo do tempo e a sua capacidade de adaptação permitiu moldar os seus papéis e as suas linguagens de poder aos condicionalismos políticos externos, impostos pelos governos colonial e estatal, e aos fluxos e condicionalismos inerentes às dinâmicas da globalização, nomeadamente os insumos trazidos de "fora", pelos jovens e não só.

Os Felupe foram sempre um povo guerreiro e hostil a poderes externos. No entanto, os confrontos com os poderes coloniais português e francês obrigaram os Felupe a trocar os confrontos directos por uma “resistência passiva mais difícil de vencer que a rebeldia”

¹³⁸ Provérbio Felupe que indica que todos somos diferentes, mas todos precisamos uns dos outros (Diatta N. , 1998, p. 61).

¹³⁹ Desde a sua entronização, em 2000, que este *Áy*, quer através das suas funções religiosas, quer encorajando encontros entre as partes envolvidas, promovendo o regresso dos combatentes às suas casas e organizando cerimónias "reais" onde todos os Joola são bem-vindos, incluindo combatentes do MFDC e soldados senegaleses, tem desempenhado um papel importante na consolidação da paz no "reino" de Oussouye (Tomàs, 2014).

(Nogueira, 1947, p. 716). A “resistência passiva” permitiu «a sociedade Felupe fazer o que tradicionalmente sempre fez» (E.01), i.e., perante novas condições sociais, criar novos processos de produção identitária.

9.1. O Régulo – Criação colonial, incorporação posterior como autoridade tradicional

Na época colonial, a sociedade Felupe viu o seu território incorporado em duas diferentes divisões político-administrativas coloniais, portuguesa e francesa. Estas, para melhor controlarem o território, integraram na base do seu aparelho administrativo Autoridades Tradicionais, criadas ou eleitas, que usavam como intermediários entre eles e as sociedades tradicionais (Costa Dias, 2011).

Para a administração territorial da Guiné, o governo colonial português adoptou ou criou a figura do "Régulo". O Régulo é, em pequenos reinos ou "chefaturas", o indivíduo detentor de autoridade para a resolução de questões de ordem social e judicial, como as referentes a conflitos resultantes da divisão de terras. Subordinado ao "chefe de posto"¹⁴⁰, o Régulo era o elemento mais próximo das populações locais e, como intermediário entre estas e a administração colonial, tinha a responsabilidade da recolha do "imposto de palhota" e angariação de mão-de-obra. Recrutados localmente, nem sempre a sua autoridade era legitimada pela população, mas imposta pelo poder colonial (Carvalho, 2009).

Como foi referido em capítulos anteriores, as povoações Felupe são autónomas e independentes. Cada povoação é uma unidade sociocultural, económica e política, que, no entanto, não tem um chefe. Existe o *Aramb-âu*, que representa o *Áy* na povoação e representa a povoação perante o *Áy*, mas não é de modo nenhum chefe da povoação.

Desta forma, todos os regulados do *chão* Felupe foram criação portuguesa (Braga Dias J. M., 1974). Quando era necessário escolher um chefe de povoação, a administração colonial portuguesa procurava saber quem era “o *jambacosse*¹⁴¹ da povoação”, para o nomear Régulo (Nogueira, 1947, p. 716).

Obrigados a indicar um seu representante às autoridades coloniais portuguesas, os Felupes designaram o *Amangñen-au*, responsável pela realização da cerimónia com mais visibilidade,

¹⁴⁰ Chefe de posto corresponde ao cargo mais baixo da administração territorial da então denominada Guiné Portuguesa.

¹⁴¹ Jambacosse significa, em crioulo da Guiné-Bissau, curandeiro, adivinho.

o *Bukut-abu*. Para suprir a autoridade restrita, apesar de muito visível, do *Amangñen-au* e cumprir os requisitos coloniais, foi-lhe atribuído parte dos atributos "não-religiosos" do *Aramb-âu*: resolver conflitos entre indivíduos da mesma povoação, assistir à divisão de terras entre herdeiros e de transmissão em caso de cedência/empréstimo, mediar conflitos ou disputas de terras e bolanhas.

Esta solução, por um lado, possibilitou que o *Amangñen-au* tornado Régulo cumprisse as exigências da administração colonial e, como representante da comunidade, era considerado interlocutor entre esta e a administração colonial e as sociedades e os grupos exógenos. Por outro lado, permitiu à sociedade Felupe continuar a manter oculta do poder colonial a estrutura da sua organização político-religiosa.

9.2. O Comité – De membro dos colectivos de representação local do Estado pós-colonial, entre meados dos anos 1970 a meados dos 1990, a, na actualidade, colaborador do *Aramb-âu*

Após a independência, o governo da Guiné-Bissau rejeitou e ignorou as chefias tradicionais e instaurou uma nova estrutura administrativa regional, transpondo o modelo de gestão local aplicado às zonas controladas pelo Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo-Verde (PAIGC) durante a luta de libertação.

Com esta organização foi instaurado o Comité de Estado de Tabanca, composto por cinco pessoas eleitas pela população – dois "membros efectivos" do PAIGC, uma mulher, um jovem e um homem grande¹⁴² – e presidido por um dos "membros efectivos" do PAIGC (Carvalho, 2009, p. 25). Desta forma, «a autoridade do Comité foi retirada ao *Ây e Régulo*, porque a terra agora não pertence à tradição, mas pertence ao Estado e é a autoridade moderna que está representada pelo Comité» (E.04).

Assim, a sociedade Felupe redistribuiu as funções do Régulo. Este deixou de ser responsável pela povoação, retornando às suas funções tradicionais de *Amangñen-au*, e ao Comité coube o papel de intermediário entre o mundo Felupe e o governo central.

Na década de 1990, deu-se o fim do partido único e a administração regional até então vigente foi anulada, devido à necessidade da sua adequada reformulação ao sistema de

¹⁴² Assim designados os representantes das linhagens presentes na povoação.

multipartidarismo. Os Régulos ganharam um novo olhar e foram efectuadas diversas campanhas de mobilização dos chefes tradicionais.

No entanto, a instabilidade política, que desde o fim da mesma década tem grassado na Guiné-Bissau, não permitiu a implementação de uma nova estrutura administrativa regional. Os órgãos institucionais oficialmente extintos mantêm-se activos e as populações adaptam as suas formas de poder local mediante os ditames do governo em exercício.

No *chão* Felupe, este vazio foi apropriado pela estrutura política desta sociedade. O papel de Régulo deslocou-se do *Amangñen-au* para o principal *Aramb-âu* da povoação. Este, tradicionalmente considerado principal representante do *Áy*, assumiu para o exterior o papel de chefe tradicional da povoação. O Comité continuou a existir de facto, apesar de oficialmente não ser reconhecido e de ter sofrido algumas alterações: o nome "Comité" foi atribuído a um indivíduo, normalmente sem nenhuma iniciação ou com apenas um grau "inferior" de iniciação; gradualmente os jovens e as mulheres foram deixando de ter acesso ao cargo; apesar de eleito, adquiriu cariz vitalício, excepto se o seu detentor desapontar a comunidade, caso em que é substituído; e no interior da sociedade Felupe tornou-se mais um cargo de prestígio do que de acção directa (Bayan, 2010).

Apesar de oficialmente não reconhecido, este representante informal, mas efectivo do Estado, não auferir qualquer remuneração, nem tem documentos de certificação de cargo ou função e é utilizado pela administração regional como elo de ligação entre esta e a povoação.

«O Comité é o elemento principal da tabanca. Quando, por exemplo, o administrador ou alguém superior quer falar com a tabanca é o Comité que é responsável. Vai casa a casa comunicando à população que amanhã vamos para o Comité de Estado ouvir o que o nosso presidente tem para nos dizer» (E.01).

Para os Felupe, *«a sociedade tradicional Felupe tem uma organização mais abrangente que a organização estatal. Assim é uma carga a mais porque está sujeita a duas chefias: a estatal, constituída pelos Comités, e a tradicional, constituída pelo rei e Régulo» (E.01).*

Aprovada a partilha de poder entre o Régulo e "o" Comité, a sociedade Felupe integrou-o na sua organização tradicional. Comité e Régulo trabalham em conjunto, sendo o primeiro porta-voz do segundo. Os conflitos são resolvidos pelo Régulo ou pelo Comité conforme a sua natureza ou a escolha dos interessados. Quando a escolha recai sobre "o" Comité e a decisão não agrada aos intervenientes, estes recorrem então ao método tradicional, ou seja, ao *bakìn-abu* responsável pela questão.

Nas questões que envolvem cristãos ou outras etnias "o" Comité é sempre o primeiro interveniente para tentar resolver a situação. Desta forma, as autoridades estatais são

consideradas o último recurso e muito dificilmente o problema não é ultrapassado no Comité, não sendo por isso necessária a intervenção da polícia ou outra autoridade estatal.

Gradualmente, as Autoridades Tradicionais Felupes foram recuperando o seu espaço tradicional, o termo "Régulo" foi-se tornando apenas uma identificação do *Aramb-âu* para o exterior e a definição e separação entre a legitimidade tradicional e legal do Comité foi diminuindo. Este de eleito tornou-se escolhido ou nomeado, a decisão da sua escolha deixou de depender exclusivamente da população, assim como a duração do seu mandato deixou de estar sujeita apenas ao seu julgamento.

9.3. Estratégias dos jovens para acesso ao poder político

Este novo modelo do Comité, cada vez mais idêntico ao das Autoridades Tradicionais, provocou o descontentamento dos jovens. Insatisfeitos com esta forma de actuação, excluídos do processo de escolha do Comité e considerando-se melhor preparados para o exercício desta autoridade, os jovens exigiram o retorno ao modelo anterior, aquele em que "o" Comité era tido como representante da "autoridade moderna", ou seja, "o" Comité era escolhido pela população, informava a população, participava das decisões e os jovens podiam aceder ao cargo.

Em algumas povoações, como, por exemplo, Catão e Varela, esta exigência dos jovens foi parcialmente bem-sucedida: apesar de ainda nomeado e não eleito, o cargo de Comité foi atribuído a jovens e apenas aos que frequentaram a escola.

No entanto, as Autoridades Tradicionais, para manterem o seu controlo e/ou influência, trataram rapidamente de incluir no seu seio estes jovens Comités, "apanhando-os" para integrarem uma das linhas iniciáticas. Um bom exemplo é o caso de Catão, uma das primeiras povoações a instituírem um jovem como Comité, que, um ano depois, foi empossado *Amangñen-au*.

Deste modo, actualmente o Comité já raramente está isento de uma iniciação, apesar de a maioria ter apenas um grau "secundário" de uma das linhas iniciáticas. Esta ligação entre poder local e tradicional chegou mesmo à linha iniciática *di Kay*, pois, o actual *Akutz-au* de Caroi é também Comité.

Em 2012, após o Golpe de Estado, a necessidade de encontrar apoios internos levou o governo de transição a desenvolver o "Projecto de Decreto sobre Estatutos das Autoridades Tradicionais", que pretendia recuperar a figura do Régulo. Esta tentativa foi iniciada, ainda em 2012, com a oferta de motorizadas ao *Aramb-âu* de cada povoação. Em 2013, foram atribuídos

cartões de identificação de Régulo aos *Buramb-abu* e a diversos elementos das Autoridades Tradicionais. Foram também realizados dois encontros nacionais com os Régulos já institucionalizados e diversas reuniões com os Régulos institucionalizados da sociedade Felupe (Bayan, 2015).

Esta legitimação dos Régulos não reduziu a tradicional desconfiança da sociedade Felupe pelas autoridades estatais – «*o poder tradicional não é respeitado pelo governo da Guiné. Só estes últimos anos estamos a ver, estão a sensibilizar, a tentar chamar os Grandes para ouvir também a voz de tradição*» (E.65) –, mas reforçou o papel do *Aramb-âu*, identificando-o como Régulo.

Desta forma, actualmente, para o mundo exterior o *Aramb-âu* é identificado como Régulo da povoação. Para desempenhar este seu novo papel de interlocutor entre a população da povoação e o mundo exterior, o *Aramb-âu* é assessorado por um conjunto de indivíduos, cada um preparado para tratar de um campo específico. Por exemplo, o *Aramb-âu* tem um assessor para a educação, outro para a cultura, para a saúde, etc.

As funções do Comité também se adaptaram e, actualmente, é também um assessor do *Aramb-âu*. Desta forma, nas povoações Felupe, o poder legal encontra-se cada vez mais interligado com o poder tradicional.

9.4. Areias de Varela – Luta protagonizada por jovens, onde se entrecruzaram, no plano do acesso ao poder por parte destes, tradição e modernidade

Para os jovens, com maior acesso à educação e às novas tecnologias, especialmente os que vivem na cidade, Régulos e Comités são "líderes tradicionais"¹⁴³. Procurando o seu espaço de poder, estes jovens organizam-se e, munidos de conhecimento do direito legal, participam na resolução de conflitos, tentando conciliar direito legal e tradicional.

Em 2013, o governo da Guiné-Bissau assinou um contracto com a empresa russa POTO SARL, para exploração de areias pesadas no *chão* Felupe. As areias pesadas permitem a extracção de minerais duros, usados em várias indústrias tecnológicas, incluindo o sector

¹⁴³ Veja-se, por exemplo, a publicação no Facebook da Associação Onenoral Filhos e Amigos da Secção de Suzana, de 12/12/2019, sobre “um encontro com os líderes tradicionais (régulos e comités) da secção de Suzana” para resolução de um conflito de terras, entre as povoações Elia, Arame, Djobel, Kassu e Colage, disponível em: <https://www.facebook.com/aofass.suzana/>.

aeronáutico e das telecomunicações. Com este contrato a POTO teve acesso a uma parcela (a número 12), com uma área de 3,5 km², que engloba as povoações de Basseor, Caroai, Catão, Nhiquim, Tenhate, Sucudjaque e Varela (fig.9.1).

Nesta parcela, a POTO previa extrair quatro metais: ilmenite, leucoxene, rútilo e zircão. A extracção da areia seria feita por drenagem. Seriam processados 1,7 milhões de toneladas de areia em quatro anos, das quais apenas 119 mil toneladas, ou 5%, seriam minerais. O escoamento destes minerais seria feito em contentores transportados por camião até Bissau, prevendo-se o escoamento de 80 toneladas por dia, transportadas em dois camiões.



Figura 9.1: Exploração de areia pesada em Varela

Esta exploração mineira exigia a destruição de uma povoação (Nhiquim) e de algumas matas sagradas, entre elas a mata do *Kareñg-aku* de Tenhate, onde é realizado o rito de passagem masculino. A exploração trazia ainda como impactos negativos a alteração do estado natural do solo, tornando-o vulnerável à acção da erosão eólica e hídrica; a modificação do perfil da praia e aceleração da erosão costeira; a contaminação do solo pelo vazamento de produtos petrolíferos provocado pelo uso de equipamento e máquinas; a contaminação das águas subterrâneas; a destruição da vegetação e da fragilidade dos ecossistemas e seus serviços, como a retenção do carbono; a perda de terras cultiváveis e de pastagens; o provável aumento de doenças respiratórias associadas a fontes de emissão de gases poluentes provenientes da exploração e ao pó provocado pela circulação dos camiões.

Em contrapartida, a POTO comprometeu-se a: atribuir uma compensação aos habitantes de Nhiquim; contratar residentes para 70% dos postos de trabalho; voltar a plantar as zonas que desmatar; realizar um controlo regular da qualidade da água potável; construir uma ponte sobre o rio Cole, na estrada entre Suzana e Cassolol; reparar a estrada (de terra) que liga São Domingos a Varela; e construir hospitais e escolas.

Um ano depois, a população encontrava-se descontente com a exploração mineira, que lhe dava mais problemas que benefícios. A POTO tinha reparado a estrada que liga São Domingos a Varela e construído uma ponte no rio Cole, mas a passagem dos camiões tinha degradado novamente a estrada e a ponte estreitava o rio provocando cheias na altura das chuvas. A dragagem da areia tinha provocado a infiltração de água salgada em algumas bolanhas, provocando a perda da produção de arroz, e também em lençóis freáticos, destruindo poços. As plantações de caju situadas ao longo da estrada de São Domingos a Varela foram afectadas pela passagem dos camiões, o pó levantado tapou as flores dos cajueiros, impedindo o nascimento do fruto, perdendo-se assim a produção desse caju (fig.9.2). Além disso, em vez de contratar locais, a POTO trouxe indivíduos do Vietname, não aumentando o emprego e promovendo a prostituição.



Figura 9.2: Estrada São Domingos a Varela

Entretanto, a Associação Onenoral dos Filhos e Amigos da Secção de Suzana (AOFASS), uma associação dos jovens Felupe com sede em Bissau, que tinha constituído uma comissão de acompanhamento da exploração mineira, denunciou a situação e levou o descontentamento da população aos organismos estatais, reivindicando a suspensão da exploração mineira.

A contestação aumentou e a população decidiu parar a exploração mineira. Os habitantes das populações envolvidas realizaram diversas reuniões, foram efectuadas algumas cerimónias e o assunto foi entregue às mulheres do *bakìn Karahay-aku*. Estas organizaram-se e efectuaram

uma peregrinação até ao local da exploração, onde realizaram uma cerimónia e colocaram diversos símbolos rituais de proibição, junto das máquinas e nos camiões (fig.9.3).



Figura 9.3: Símbolo de proibição instalado na POTO.

Esta manifestação provocou a paragem da exploração mineira e as reivindicações da AOFASS foram ouvidas pela Comissão de Recursos e Resolução de Litígios da Autoridade de Regulação dos Concursos Públicos da Guiné-Bissau, que ordenou a suspensão dos trabalhos. Depois disto, a POTO recorreu aos tribunais, mas a exploração mineira em Varela não voltou a trabalhar.

Desta forma, unindo jovens e adultos e modernidade e tradição, a sociedade Felupe reforçou a sua coesão social.

9.5. "Limpeza de sangue" – Um (excelente) exemplo de adaptação às novas condições sociais

Entre os Felupe os delitos de sangue são muito graves, assim como causar, mesmo que involuntariamente, derrame de sangue em outro indivíduo, especialmente das etnias que consideram irmãs, como os Serer, Manjaco ou Bijagós.

O crime de sangue, mesmo o homicídio cometido em contexto da guerra, exige a realização de uma cerimónia no *bakin Eling-ai*, seguida de cerimónias em outros *ukin-aku*, para "limpar"

esta violação do *ñeey-ñeey* desrespeitado¹⁴⁴. Devido a isso, os Felupe que fazem parte das forças militares ou policiais, quando se envolvem em situações com derrame de sangue, têm de efectuar o mesmo tratamento ritual.

No entanto, não existia forma de "limpar", nem *bakìn-abu* para compensar, o derrame de sangue involuntário, mas expectável, originado por um médico, ou outro profissional da saúde, no exercício da sua profissão. Esta situação, por um lado, constituía um entrave para os jovens Felupe escolherem estas profissões e, por outro lado, os que as escolhiam eram malvistas e afastados.

Perante o descontentamento dos jovens, líderes religiosos e linhageiros, reuniram-se, realizaram cerimónias em Caroi e outras povoações, e, após alguns anos (penso que cerca de quatro anos, mas não foi possível confirmar detalhes), foi encontrada uma solução para "limpar" estes profissionais. Solução que, devido à actual inexistência do *Áy* de Caroi, ainda não se encontra totalmente legitimada, mas já permite aos jovens a escolha destas profissões e acalma as ânsias dos seus pais e da comunidade.

*

No passado, a sociedade Felupe fazendo «*o que tradicionalmente sempre fez*» (E.01), i.e., desenvolvendo estratégias de adaptação e moldando o seu sistema de gestão, conseguiu adaptar-se, incorporando na sua estrutura social, religiosa e política diferentes intermediários criados pelos diferentes Estados, e manter a sua identidade e coesão social.

Nas últimas décadas, face à inoperância e inexistência do Estado guineense, agravadas desde 2012, a sociedade Felupe deixou de estar «*sujeita a duas chefias: a estatal, constituída pelos Comités, e a tradicional, constituída pelo rei e Régulo*» (E.01). Este vazio foi apropriado pela estrutura religiosa e política desta sociedade, que adaptando-se, interligou o poder legal com o poder tradicional.

Perante a interferência das dinâmicas externas e a progressiva influência destas no processo e no grau de homogeneidade das redefinições identitárias, a sociedade Felupe moldou as suas linguagens de poder e renovou e/ou criou novos processos de produção identitária. Utilizando o conhecimento "moderno" dos jovens, como as novas tecnologias, as redes sociais, o direito legal, etc., a sociedade Felupe reinventou-se, uniu modernidade e tradição, e reforçou a sua coesão e identidade social.

¹⁴⁴ Sobre o crime de sangue e o homicídio consultar Journet-Diallo (2010b).

Com uma estrutura social de sistemas acoplados muito resilientes e uma estrutura política funcional organizada segundo a lógica de pesos, contrapesos e interdições, a sociedade Felupe desenvolveu mecanismos que impedem a usurpação e a centralização do poder, evidenciando que este sistema político não é hierarquizado nem centralizado por questões de desenvolvimento, mas porque esta sociedade assim o deseja.

Referências Bibliográficas

- Adler, A. (1980). Fazedores de chuva, fazedores de ordem. Em J. Lizot, P. Clastres, A. Adler, & M. Gauchet, *Guerra, Religião e Poder* (pp. 91-115). Lisboa: Edições 70.
- Adler, A. (2000). *Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire: essais d'ethnologie comparative*. Paris: Albin Michel.
- Aguessy, H. (1977). Visões e percepções tradicionais. Em A. I. Snow, O. Balogun, H. Aguessy, & P. Diagne, *Introdução à cultura africana* (pp. 95-135). Lisboa: Edições 70.
- Akindès, F. (2003). Le lien social en question dans une Afrique en mutation. Em J. B.-A. (eds), *Souverainetés en crise*. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Almeida, C. L. (1955). Inquérito etnográfico sobre a alimentação dos felupes. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, X(40), pp. 617-634.
- Asante, M. K. (2008). Diola. Em *Encyclopedia of African Religion*. SAGE Publications, (Online). Disponível em http://sageereference.com/africanreligion/Article_n135.html
- Barry, B. (1988). *La Sénégambie do XVe au XIXe siècle: traite négrière, Islam et conquête coloniale*. Paris: L'Harmattan.
- Batterbury, S. (2007). Rural populations and agrarian transformations in the global South. (CICRED, Ed.) *CICRED Policy Paper*(5).
- Baum, R. M. (1986). *A religious and social history of the Diola-Esulalu in Pre-colonial Senegambia*. Yale: Yale University Press.
- Baum, R. M. (1990). The Emergence of a Diola Christianity. *Africa*, 60(3), pp. 370-398.
- Baum, R. M. (1999). *Shrines of the slave-trade. Diola religion and society in precolonial Senegambia*. New York: Oxford University Press.
- Baum, R. M. (2009). Concealing authority: Diola priests and other leaders in the French search for a suitable chefferie in colonial Senegal. *Caderno de Estudos Africanos*(16/17), pp. 33-51.
- Bayan, L. (2010). *Autoridades Tradicionais, insegurança alimentar e gestão de recursos: um estudo de caso no Reino Felupe de Suzana (Guiné-Bissau)*. Dissertação de Mestrado: ISCTE-IUL.
- Bayan, L. (2015). Régulo e Comité: Acertos e divergências na Secção de Suzana. *Cadernos de Estudos Africanos*(30), pp. 167-185. doi:DOI: 10.4000/cea.186.
- Beattie, J. (1959). Checks on the Abuse of Political Power in Some African States: A Preliminary Framework for Analysis. *Sociologus*(9), pp. 97-15.
- Berger, P. L., & Berger, B. (2004). O que é uma instituição social? Em M. Foracchi, & J. Martin, *Sociologia e sociedade: leituras de introdução à sociologia* (pp. 163-168). Rio de Janeiro: LTC.
- Bernard, P. (1999). La cohésion sociale: critique dialectique d'un quasi-concept. *Lien social et Politiques*(41), pp. 47-59.
- Bertrand Bocandé, M. (1849). Notes sur la Guinée Portugaise ou Sénégambie Méridionale. *Bulletin de la Société de Géographie, Troisième Série, Tome XI*, pp. 265-350.
- Bobbio, N., Matteucci, N., & Pasquino, G. (1998). *Dicionário de política*. Brasília: Universidade de Brasília.
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, 12(3), pp. 295-334.
- Bourdieu, P. (1989). *O poder simbólico*. Lisboa: Difel.
- Braga Dias, J. (1974). *Mudança sócio-cultural na Guiné Portuguesa*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina.
- Braga Dias, J. M. (1974). *Mudança sócio-cultural na Guiné Portuguesa*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina.

- Brosselard-Faidherbe, H. F. (1882). *Casamance et Mellacorée. Pénétration au Soudan*. Paris: Librairie Illustrée.
- Brown, P. (1951). Patterns of Authority in West Africa. *Africa*, 21(4), pp. 261-278.
- Bühnen, S. (1992). Place Names as an Historical Source: An introduction with examples from Southern Senegambia and Germany. *History in Africa*(19), pp. 45-101. doi:10.2307/3171995.
- Cantarella, A. G. (2013). Traços do proprium cultural africano e sua relação com o sagrado. *Horizonte*, 11(29), pp. 88-108.
- Carreira, A. (1961). Organização social e económica dos povos da Guiné Portuguesa. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, XVI(64), pp. 641-736.
- Carvalho, C. (2009). La legitimidad de la palabra. La historia de los régulos poscoloniales en Guinea Bissau". *Procesos de Reconciliación Posbélica en África Subsahariana. Revista CIDOB d'Afers Internacionals*(87), pp. 17-38.
- Castells, M. (1999). *L'ère de l'information: Le pouvoir de l'identité* (Vol. 2). Paris: Fayard.
- Coelho, F. L. (1990). *Dois descrições seiscentistas da Guiné; manuscritos inéditos com introdução e anotações históricas de Damião Peres*. Lisboa: Academia Portuguesa da História.
- Costa Dias, E. (2011). 50 Anos de independências africanas: Estado e Autoridades Tradicionais. Em E. M. Carneiro, & M. E. Ferreira (coord.), *África Sub Sahariana: meio século depois (1960-2010)* (pp. 145-165). Lisboa: Colibri.
- Costa, L. M. (2010). *Mato, Lepra e Leprosaria. Cosmovisão, Doença e Cura entre os Felupes da Guiné-Bissau*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Coimbra, Coimbra.
- Costa, L. M. (2012). Ventos do mal: sopro da cura: cosmovisão, doença e cura entre os Felupes da Guiné-Bissau. *Antropologia Portuguesa*(29), pp. 25-48.
- Davidson, J. (2003). Native Birth: Identity and Territory in Postcolonial Guinea-Bissau, West Africa. *European Journal of Cultural Studies*, 6(1), pp. 37-54.
- Davidson, J. (2006). Rotten Fish: Polarization, Pluralism and Migrant-Host Relations in Guinea-Bissau. Em D. L. Donham, & E. Bay (eds), *States of Violence: Contemporary Conflicts in the African Subcontinent* (pp. 58-93). Charlottesville: University of Virginia Press.
- Davidson, J. (2007). *Feet in the Fire. Social Change and Continuity among the Diola of Guinea-Bissa*. Tese de Doutoramento, Faculty of the Graduate School of Emory University., Atlanta, Georgia.
- Davidson, J. (2009). «We Work Hard»: Customary Imperatives of the Diola Work Regime in the Context of Environmental and Economic Change. *African Studies Review*, 52(2), pp. 119-141. doi:10.1353/arw.0.0179.
- Davidson, J. (2010). Cultivating knowledge: Development, dissemblance, and discursive contradictions among the Diola of Guinea-Bissau. *American Ethnologist*, 37(2), pp. 212-226.
- Davidson, J. (2012a). Basket Cases and Breadbaskets: Sacred Rice and Agricultural Development in Postcolonial Africa. *Culture, Agriculture, Food and Environment*, 34(1), pp. 15-32.
- Davidson, J. (2012b). Of Rice and Men: Climate Change, Religion, and Personhood among the Diola of Guinea-Bissau. *Journal For The Study Of Religion, Nature & Culture*, 6(3), pp. 363-381. doi:10.1558/jsrnc.v6i3.363
- Deaux, K., Reid, A., Mizrahi, K., & Ethier, K. A. (1995). Parameters of social identity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68(2), pp. 280-291.
- Deschamps, H. (1952). *L'Éveil Politique Africain*. Paris: PUF.
- Diatta, C. S. (1998). *Parlons Jola. Langue et culture des Diolas*. Paris: L'Harmattan.
- Diatta, N. (1998). *Proverbes jóola de Casamance*. Paris: Karthala.

- Diedhiou, P. (2002). *Le processus de construction de l'identité joola. Analyse socio anthropologique des conflits en milieu ajamat (Casamance, Sénégal)*. Tese de Doutoramento: Université de Franche Comté.
- Djedjo, C. (s/d). *Direito Costumeiro Felupe*. Bissau: Monografia não publicada.
- Dozon, J.-P. (2008). *L'Afrique à Dieu et à Diable: États, ethnies et religions*. Paris: Ellipses.
- Duarte, R. (2002). Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. *Cadernos de Pesquisa*(115), pp. 139-154. doi:10.1590/S0100-15742002000100005
- Eisenstadt, S. N. (1954). African Age Groups: A Comparative Study. *Africa*, 24(2), pp. 100-113.
- Eliade, M. (1958). *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*. New York: Harper & Row.
- Ellis, S., & Gerrie, t. H. (1998). Religion and Politics in Sub-Saharan Africa. *The Journal of Modern African Studies*, 36(2), pp. 175-201.
- Ellis, S., & Gerrie, t. H. (2005). *Mundos de poder. Pensamiento religioso y práctica política en África*. Barcelona: Bellaterra.
- Esteves, M. L. (1988). *A Questão do Casamansa e a Delimitação das Fronteiras da Guiné*. Lisboa: IICT-INEP.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1981). Os Nuer do Sul do Sudão. Em M. Fortes, & E. E. Evans-Pritchard, *Sistemas políticos africanos* (pp. 469-508). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Fernandes, V. (1951). *Description de la côte occidentale d'Afrique (Sénégal au Cap de Monte, Archipels) (1505-1510)*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- Ferreira, E. d. (1977). *África Austral – o passado e o futuro*. Lisboa: Seara Nova.
- Florêncio, F. (2005). *Ao Encontro dos Mambos. Autoridades tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*. Lisboa: ICS.
- Fortes, M. (1945). *The dynamics of clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.
- Fortes, M., & Evans-Pritchard, E. E. (1981). *Sistemas políticos africanos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Foucher, V. (2005). La guerre des dieux? Religions et séparatisme en Basse Casamance. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines*, 39(2), pp. 361-388. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/25067488>
- Fumagalli, G. (1994). *Dicionário Felupe-Português*. Monografia não publicada.
- Fumagalli, G. (1995). *Apontamentos de Gramática da Língua Jòla Felup falada em Suzana*. Monografia não publicada.
- Gennep, A. v. (2011). *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.
- Giddens, A. (1989). *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Girard, J. (1969). *Genèse du Pouvoir Charismatique en basse Casamance (Sénégal)*. Dakar: IFAN.
- Hamel, J. (1997). *Précis d'épistémologie de la sociologie, Montréal, L'Harmattan*. Montréal: L'Harmattan.
- Horta, J. S. (2005). 'O nosso Guiné': representações luso-africanas do espaço guineense (sécs. XVI-XVII). *Actas do Congresso Internacional "Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades"*. Lisboa.
- Journet, O. (1981). La quête de l'enfant: représentation de la maternité et rituels de stérilité dans la société diola de Basse-Casamance. *Journal de la Société des Africanistes*, 51(1-2), pp. 97-117. Disponível em https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1981_num_51_1_2020

- Journet, O. (1993). Le harpon et le bâton (Joola-Felup, Guinée-Bissau). *Systèmes de pensée en Afrique noire* (12), pp. 17-38.
- Journet, O., & Julliard, A. (1989). Interrogatoire du mort en pays joola felup. *Systèmes de pensée en Afrique noire*(9), pp. 135-153.
- Journet-Diallo, O. (1998). Un monde diffracté. Théories joola du double animal. *Systèmes de pensée en Afrique noire* (15), pp. 203-230. Disponible en <http://journals.openedition.org/span/1598>
- Journet-Diallo, O. (2000). Le peuplement joola de la région frontalière. Em G. Gaillard (org.), *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes* (pp. 81-92). Paris: L'Harmattan.
- Journet-Diallo, O. (2007). *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*. Turnhout: Brepols.
- Journet-Diallo, O. (2008). L'initiation mise en dérision. *Systèmes de pensée en Afrique noire*(18), pp. 165-192.
- Journet-Diallo, O. (2010a). *À propos des modes de construction du territoire en pays joola: sources écrites, traditions villageoises et matériaux ethnographiques*. doi:<https://doi.org/10.4000/afriques.845>
- Journet-Diallo, O. (2010b). Guerres des Hommes, Guerres de Dieux en Pays Joola Jamaat (Sénégal/Guinée-Bissau). *Incidence*(6), pp. 203-237.
- Julliard, A. (1994). Le droit du sol en Guinée-Bissau. Em F.-G. Barbier Wiesser (coord.), *Comprendre la Casamance, Chronique d'une intégration contrastée* (pp. 129-152). Paris: Karthala.
- Julliard, A. (2000a). Quand Dieu souffle. *Archives de sciences sociales des religions*(111). Disponible en Archives de sciences sociales des religions: <http://assr.revues.org/index20217.html>
- Julliard, A. (2000b). Regards ethnographiques sur le peuplement Felup-ajamat. Em G. Gaillard (org.), *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes* (pp. 93-113). Paris: L'Harmattan.
- Julliard, A. (2009). Vouloir construire une mosquée en pays Jola-Ajamat (Guinée Bissau, 1990-2000). *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*(125), pp. 123-142. Disponible en <http://remmm.revues.org/6218>
- Ketele, J.-M., & Roegiers, X. (1999). *Metodologia da Recolha de Dados*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Ki-Zerbo, F. (1997). *Les sources du droit chez les Diola du Sénégal*. Paris: Kartahala.
- Kuper, A. (1973). *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-1972*. London: Allen Lane.
- Labonia, M. (2005). Pacificación y retorno de los desplazados joola-ajamaat: el rol del rey-sacerdote (arambeu) de Youtou. Casamancia, Senegal. *Comunicação apresentada no V Congresso Ibérico de Estudos Africanos (CIEA-5), 4 a 6 de Maio*. Covilhã.
- Labonia, M. (2010). En torno al concepto de poder. *Comunicação apresentada no VII Congresso Ibérico de Estudos Africanos (CIEA7)*.
- Labonia, M. (2012). La realeza joola-ajamaat: gestión del conflicto casamancés y acción pacificadora. *Comunicação apresentada no VIII Congresso Ibérico de Estudos Africanos (CIEA-8), 14 a 16 de Junho*. Madrid.
- Labonia, M. (2014). *Les dynamiques locales de coopération des institutions « traditionnelles » pour la pacification des conflits dans l'Afrique-Noire : l'exemple des joola-ajamaat de la Basse-Casamance (Sénégal)*. Nice: Université Nice Sophia Antipolis.
- Labouret, H. (1950). *Histoire des Noirs d'Afrique*. Paris: PUF.
- Linares, O. F. (1981). From Tidal Swamp to Inland Valley: On the Social Organization of Wet Rice Cultivation Among the Diola of Senegal. *Africa*, 51(2), pp. 557-595.

- Linares, O. F. (1987). Deferring to Trade in Slaves: The Jola of Casamance, Senegal in Historical Perspective. *History in Africa, African Studies Association*(14), pp. 113-139. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3171835>.
- Linares, O. F. (1988). Kuseek and Kuriimen: Wives and Kinswomen in Jola Society. *Canadian Journal of African Studies*, 22(3), pp. 472-490.
- Linares, O. F. (1992). *Power, Prayer and Production: the Jola of Casamance, Senegal*. Cambridge-New York: Cambridge University Press .
- Lombard, J. (1967). *Autorités Traditionnelles et Pouvoirs Européens en Afrique Noire*. Paris: Armand Colin .
- Lonsdale, J. (1989). African Pasts in Africa's Future. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 23(1), pp. 126-146.
- Mappa, S. (1998). *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique*. Paris: Karthala.
- Mark, P. (1985). *A Cultural, Economic, and Religious History of the Basse-Casamance since 1500*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Mark, P., & Horta, J. S. (2016). Market Networks and Warfare: A Comparison of the Seventeenth Century Blade Weapons Trade and the Nineteenth Century Firearms Trade in the Casamance. Em J. Knörr, & C. Kohl (eds.), *The Upper Guinea Coast in Global Perspective* (pp. 299-314). New York: Oxford Berghahn Books.
- Marut, J.-C. (1999). *La question de Casamance (Sénégal). Une analyse géopolitique*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Mazrui, A. A. (2002). Who killed Democracy in Africa? Clues of the Past, Concerns of the Future. *Development Policy Management Network Bulletin*, IX(1), pp. 15-23.
- Mbembe, A. (2001). *On the Postcolony*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- Mbembe, A. (2004). Essai sur le politique en tant que forme de la dépense. *Cahiers d'Études Africaines*, 44(173/174), pp. 151-192.
- Mbembe, A. (2015). O tempo que se move. *Cadernos de Campo*(24), pp. 369-397.
- Meguella, P. (2008). *Politique indigène du colonisateur Français dans les pays diola de Basse Casamance (1828-1923), Tese de Doutorado*. Dakar: UCAD.
- Middleton, J., & Tait, D. (1970). *Tribes Without Rulers. Studies in African Segmentary Systems*. New York: Humanities Press.
- Moine, A. (2006). Le territoire comme un système complexe: un concept opératoire pour l'aménagement et la géographie. *L'Espace géographique*, 35, pp. 115-132. Obtido em 21 de 07 de 2012, de www.cairn.info/revue-espace-geographique-2006-2-page-115.htm
- Monnet, J. (1998). *La symbolique des lieux: pour une géographie des relations entre espace, pouvoir et identité*. Obtido em 21 de 07 de 2012, de Cybergeog: European Journal of Geography: <http://cybergeog.revues.org/5316>
- Mota, A. T. (1954). *Guiné Portuguesa*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Mota, A. T. (1972). *Mar, Além Mar*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Muiu, M. w., & Martin, G. (2009). *A new paradigm of the African State*. New York: Palgrave Macmillan.
- Nieuwaal, E. A. (1996). State and Chiefs: Are Chiefs Mere Puppets? *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* (37/38), pp. 39-78.
- Nogueira, A. (1947). O «Irã» na Circunscrição de S. Domingos. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, II(7), pp. 711-716.
- Nwaubani, C. (2000). Acephalous Societies. Em T. Falola (ed.), *Africa: African History before 1885*. (Vol. I, pp. 275-294). Durham: Carolina Academic Press.
- Palmeri, P. (1995). *Retour dans un village Diola de Casamance*. Paris: L'Harmattan.

- Paoletti, G. (2004). La théorie durkheimienne du lien social à l'épreuve de l'éducation morale. *Revue européenne des sciences sociales*, XLII(129), pp. 275-288. Disponível em <http://ress.revues.org/426>
- Pélissier, P. (1958). Les Diloa: étude sur l'habitat des riziculteurs de Basse-Casamance. *Les Cahiers d'Outre-Mer*(44), pp. 334-388. Disponível em http://www.histoire-ucad.org/archives/index.php?option=com_remository&Itemid=60&func=select&id=23
- Pelissier, P. (1966). *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*. Saint-Yrieix: Fabrègue. Disponível em http://www.histoire-ucad.org/archives/index.php?option=com_remository&Itemid=60&func=select&id=22
- Pélissier, P. (1966). *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*. Saint-Yrieix: Fabrègue. Disponível em http://www.histoire-ucad.org/archives/index.php?option=com_remository&Itemid=60&func=select&id=22
- Pélissier, R. (1989). *História da Guiné, portuguesas e africanos na senegâmbia 1841-1936* (Vol. II). Lisboa: Estampa.
- Person, Y. (2010). Os povos da costa – primeiros contatos com os portugueses – de Casamance às lagunas da costa do Marfim. Em D. T. Niane (ed), *África do século XII ao XVI* (pp. 337-359). Brasília: UNESCO.
- Pocinho, M. (2014). *Metodologia de Investigação e Comunicação do Conhecimento Científico*. Lisboa: Lidel.
- Ray, D. I., & Reddy, P. S. (2003). *Grass-Roots Governance?: Chiefs in Africa and the Afro-Caribbean: Case Studies*. Calgary: University of Calgary Press.
- Richards, A. (1960). *East African Chiefs. A study of political development in some Uganda and Tanganyika tribes*. Londres: Faber & Faber.
- Roche, C. (1970). Les trois Fodé Kaba. *Notes Africaines, Série B*(128), pp. 107-111.
- Roche, C. (1971). Portraits de chefs casamançais du XIXe siècle. *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 58(213), pp. 451-467.
- Roche, C. (1985). *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance: 1850-1920*. Dakar: Karthala.
- Sardan, J.-P. O. (1994). Séniorité et citoyenneté en Afrique pré-coloniale. *Communications* (59), pp. 119-136.
- Scantamburlo, L. (s.d.). *Dicionário do Guineense*. s.l.: Edições Faspebi.
- Schuerkens, U. (. (2004). *Global Forces and Local Life-Worlds: Social Transformations*. London: Sage.
- Silva, A. A. (1960). Usos e costumes jurídicos dos Felupes da Guiné. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, XV* (57), pp:7-52., XV(57), pp. 7-52.
- Simões, L. (1935). *Babel Negra: etnografia, arte e cultura dos indígenas da Guiné*. Porto: Landerset Simões.
- Smith, M. G. (1956). On Segmentary Lineage Systems. *Journal of the Royal Anthropological Institute*(86), pp. 39-80.
- Southall, A. W. (1956). *Alur Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taborda, A. C. (1947a). Contos Felupes. *Boletim cultural da Guiné Portuguesa, II*(8), pp. 1009-1020.
- Taborda, A. C. (1947b). Felupes de Suzana. *Boletim cultural da Guiné Portuguesa, II* (5), pp. 276-277.
- Taborda, A. C. (1950). Apontamentos etnográficos sobre os felupes de Suzana. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, V*(18 e 20), pp. 187-223 e 511-561.
- Temudo, M. P., & Schiefer, U. (2003). Disintegration and Resilience of Agrarian Societies in Africa - the Importance of Social and Genetic Resources: a case study on the reception of urban war refugees in the south of Guinea-Bissau. *Current Sociology*, 51(3/4), pp. 393-416.

- Thomas, L.-V. (1959). *Les Diola, essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Dakar: IFAN.
- Thomas, L.-V. (1965). Le Búkut chez les Diola de Niomoun. *Notes Africaines*(108), pp. 106-112.
- Thomas, L.-V. (1966). L'initiation a la royauté chez les flup (Cérémonie Ewãg). *Notes Africaines, série B*(109), pp. 10-19.
- Thomas, L.-V. (1972). Les "rois" Diola hier, aujourd'hui, demain. *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, série B, XXXIV*(1), pp. 151-174.
- Thomas, L.-V. (1994). Les Diola d'antan. Em F.-G. B.-W. (coord.), *Comprendre la Casamance, Chronique d'une intégration contrastée* (pp. 71-96). Paris: Karthala.
- Toliver-Diallo, W. J. (2005). "The Woman Who Was More Than a Man": Making Aline Siteo Diatta into a National Heroine in Senegal. *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines, 39*(2), pp. 340-362.
- Tomàs, J. (2001). La Reialesa d'Ussuy: la Vessant Sagrada de la Identitat entre els Joola-kassa. *Studia Africana*(12), pp. 131-142.
- Tomàs, J. (2005a). *La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Tomàs, J. (2005b). "La parole de paix n'a jamais tort." La paix et la tradition dans le royaume d'Oussouye (Casamance, Sénégal). *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines, 39*(2), pp. 414-441. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/25067490>
- Tomàs, J. (2006). Sibilumbay: el rey que trajo la paz. El proceso de pacificación y las celebraciones reales del Húmabal en Oussouye, Casamance (2002-2005). *CIEA-5 - V Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico*. Covilhã: Centro de Estudos Sociais da Universidade da Beira Interior.
- Tomàs, J. (2007). Commerce, religions et relations inter-éthniques dans un royaume joola. Une approche ethnohistorique. *Mande Studies, 9*, pp. 117-133. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/44080898>
- Tomàs, J. (2008). Religion, peace and conflict resolution: a sacred king among the Joola-húluf of Casamance in the 21st century. *Soronda*(especial), pp. 329-348.
- Tomàs, J. (2009a). "Identidad, "resistencia" y religión tradicional entre los joola del sur del rio Casamance. Em A. Aixelà, L. Mallart, & J. Martí, *Introducción a los Estudios Africanos* (pp. 131-144). Barcelona: CEIBA.
- Tomàs, J. (2009b). Un rey sagrado en el siglo XXI? La realeza joola de Oussouye revisitada. *Caderno de Estudos Africanos*(16/17), pp. 71-87.
- Tomàs, J. (2010). Pourquoi un rey joola cruza la frontera y el otro no? Pinceladas sobre una investigación en curso en la frontera entre Guinea-Bissau y Senegal. Lisboa: CIEA-7 - VII Congresso Ibérico de Estudos Africanos.
- Tomàs, J. (2013). Les «fétiches» joola, les soulèvements en Casamance et l'État. Em F. Iniesta, *Tradition et démocratie en Afrique: la frontière ambiguë* (pp. 283-298). Paris: L'Harmattan.
- Tomàs, J. (2014). Resolución de «pequeños» conflictos en zonas de «grandes» conflictos. Una aproximación desde la antropología a las nociones endógenas de paz en Casamance (Senegal). *Vegueta*(14), pp. 155-184.
- Tomàs, J. (2015). Religión tradicional y colonización: una aproximación a la visión francesa sobre la sociedad tradicional de los joola de la Baja Casamance. *Anuário Antropológico, 40*(2), pp. 231-249.
- Trotha, T. v. (1994). Administrative Chieftainship: Historical and Sociological Perspectives of the Development of Modern Chieftainship. *Conference on the Contribution of Traditional Authority to Development, Human Rights and Environmental Protection: Strategies for Africa*. Accra and Kumasi, Ghana.

- Turco, A. (2006). Mythos e techne: a função intercultural do território na África subsaariana. *Novos Cadernos NAEA*, 9(1), pp. 5-24.
- Turco, A. (2009). *Governance, culture, sviluppo*. Milano: FrancoAngeli.
- Turco, A. (2010). *Configurazioni della territorialità*. Milano: FrancoAngeli.
- Turner, V. (1974). *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.
- Vaughan, M. (1991). *Curing their ills: colonial power and african illness*. Stanford: Stanford University Press.
- Weber, M. (1944). *Economia y Sociedad*. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica.
- West, H. (2009). *Kupilikula: o Poder e o Invisível em Mueda*. Lisboa: ICS.
- Zezeza, P. T. (2006). The Inventions of African Identities and Languages: The Discursive and Developmental Implications. Em O. F. Arasanyin, & M. A. Pemberton (Ed.), *Selected Proceedings of the 36th Annual Conference on African Linguistics* (pp. 14-26). Somerville, MA, USA: Cascadilla Proceedings Project.

ANEXOS

ANEXO A

Lista de entrevistas

| Cód. | Data | Local | Nome do Informante | Função |
|-------------|-------------|----------------------|---------------------------|---|
| E.01 | 17/11/2009 | São Domingos | Henrique Djatchumpul | Deputado |
| E.02 | 22/11/2009 | São Domingos | Issa Indjai | Coordenador ONG e intérprete |
| E.03 | 24/11/2009 | São Domingos | Issa Indjai | Coordenador ONG e intérprete |
| E.04 | 25/11/2009 | São Domingos | Noma Correia | Comité |
| E.05 | 25/11/2009 | Budjim | Mussa | Agricultor |
| E.06 | 27/11/2009 | São Domingos | Issa Indjai | Coordenador ONG e intérprete |
| E.07 | 29/11/2009 | Budjim | Malafi Sambú | Agricultor |
| E.08 | 30/11/2009 | Budjim | Família Sambu | Agricultores |
| E.09 | 01/12/2009 | Suzana | José Fumagalli | Padre do PIME, da missão católica de Suzana |
| E.10 | 03/12/2009 | Suzana | José Fumagalli | Padre do PIME, da missão católica de Suzana |
| E.11 | 04/12/2009 | Suzana | Pedro Buniré | Ancião, cristão |
| E.12 | 04/12/2009 | Suzana | José Fumagalli | Padre do PIME, da missão católica de Suzana |
| E.13 | 05/12/2009 | Suzana | Albuncai Sanha | <i>Aramb-âu</i> de Suzana |
| E.14 | 05/12/2009 | Suzana | Grupo de homens | Colaboradores de ONG |
| E.15 | 05/12/2009 | Suzana | Carolina Manga | Empregada doméstica de uma ONGD, cristã |
| E.16 | 05/12/2009 | Suzana | André Bacula | Professor primário |
| E.17 | 10/12/2009 | Suzana | Ampa Djanuba | Ancião, ex-enfermeiro colonial, cristão |
| E.18 | 06/04/2012 | Hassuka - Basseor | Gaspar Djata | Comité |
| E.19 | 08/04/2012 | Hassuka - Sucudjaque | Sirumbaia Bokune | <i>Aramb-âu</i> de Sucudjaque e assessor do <i>Ây</i> de Sucudjaque |
| E.20 | 08/04/2012 | Hassuka - Basseor | Titina Djata | Filha preferida do <i>Ây</i> de Caroai |
| E.21 | 13/04/2012 | Hassuka - Caroai | Alekisse Djata | <i>Aramb-âu</i> de Caroai e assessor do <i>Ây</i> de Caroai |
| E.22 | 19/04/2012 | São Domingos | Issa Indjai | Coordenador ONG e intérprete |
| E.23 | 23/04/2012 | Suzana | Maria Sipalunto | Agricultora, chefe das mulheres de Suzana (faleceu em 2020) |

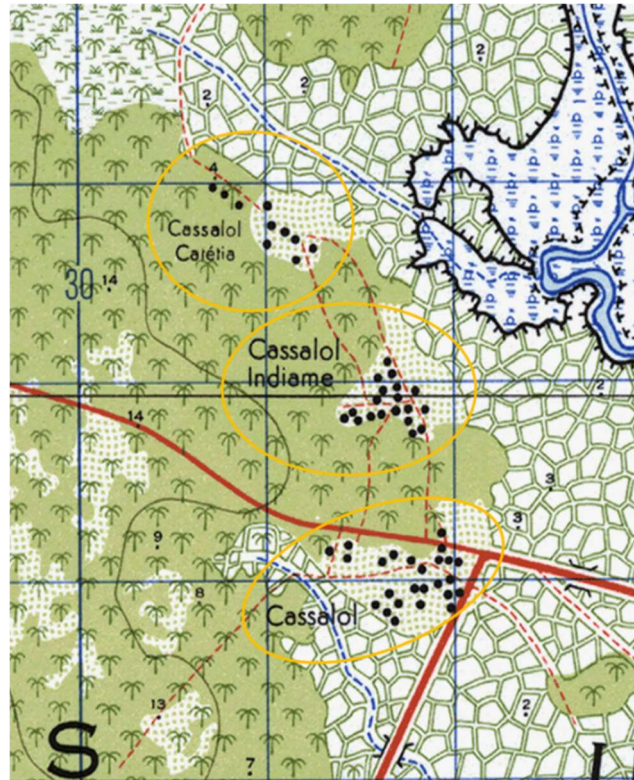
| Cód. | Data | Local | Nome do Informante | Função |
|-------------|-------------|-------------------|--------------------------------|---|
| E.24 | 24/04/2012 | Suzana | Grupo de mulheres | Agricultoras |
| E.25 | 25/04/2012 | São Domingos | Issa Indjai | Coordenador ONG e intérprete |
| E.26 | 01/05/2012 | Suzana | José Fumagalli | Padre do PIME, da missão católica de Suzana |
| E.27 | 02/05/2012 | Suzana | Pedro Buniré | Ancião, cristão |
| E.28 | 05/05/2012 | Suzana | Domingos Ambona | Ancião, cristão |
| E.29 | 31/01/2013 | Catão | Carlitos Djedjo | Advogado e Prof. na faculdade de direito de Bissau |
| E.30 | 02/02/2013 | Catão | Carlitos Djedjo | Advogado e Prof. na faculdade de direito de Bissau |
| E.31 | 06/02/2013 | Catão | Carlitos Djedjo | Advogado e Prof. na faculdade de direito de Bissau |
| E.32 | 12/02/2013 | São Domingos | Issa Indjai | Coordenador ONG e intérprete |
| E.33 | 16/02/2013 | Suzana | Zacarias Sipalunto | Professor primário |
| E.34 | 18/02/2013 | Suzana | Grupo de mulheres | Agricultoras |
| E.35 | 19/02/2013 | Cassolol | Grupo de homens e de mulheres | Agricultores |
| E.36 | 21/02/2013 | Catão | Grupo de homens | Agricultores |
| E.37 | 23/02/2013 | Hassuka - Basseor | Gaspar Djata | Comité |
| E.38 | 25/02/2013 | Budjim | Grupo de homens | Agricultores |
| E.39 | 27/02/2013 | Suzana | Domingos Ambona | Ancião, cristão |
| E.40 | 05/03/2013 | Bolol | Grupo de homens | Agricultores |
| E.41 | 06/03/2013 | Djufunco | Nicola Djata e grupo de homens | <i>Aramb-âu</i> de Djufunco e outros iniciados |
| E.42 | 11/03/2013 | Elalab | Grupo de homens | Agricultores |
| E.43 | 12/03/2013 | Hassuka - Caroai | Alekisse Djata | <i>Aramb-âu</i> de Caroai e assessor do <i>Ây</i> de Caroai |
| E.44 | 16/03/2013 | Kabrousse | Eduard Boma | <i>Aramb-âu</i> do <i>keelum-aku</i> Mossor, de Kabrousse |
| E.45 | 23/03/2013 | Youtou | Djabala Diatta | <i>Aramb-âu</i> do <i>keelum-aku</i> Kagar, de Youtou |
| E.46 | 15/03/2014 | Hassuka - Basseor | Leon Djata | Professor primário e intérprete |
| E.47 | 23/03/2014 | Budjim | Malafi Sambú | Agricultor |
| E.48 | 10/04/2014 | Hassuka - Basseor | Leon Djata | Professor primário e intérprete |
| E.49 | 12/04/2014 | São Domingos | Issa Indjai | Coordenador ONG e intérprete |

| Cód. | Data | Local | Nome do Informante | Função |
|-------------|-------------|----------------------|---------------------------|---|
| E.50 | 16/04/2014 | Budjim | Malafi Sambú | Agricultor |
| E.51 | 22/04/2014 | Hassuka - Basseor | Leon Djata | Professor primário e intérprete |
| E.52 | 23/04/2014 | Hassuka - Caroai | Sibé-yay Djata | <i>Akutz-au</i> e Comité |
| E.53 | 24/04/2014 | Hassuka - Sucudjaque | Sirumbaia Bokune | <i>Aramb-âu</i> de Sucudjaque e assessor do <i>Áy</i> de Sucudjaque |
| E.54 | 25/04/2014 | Hassuka - Kahème | Sibali Diatta | <i>Akub-au</i> de Kahème |
| E.55 | 27/04/2014 | Hassuka - Basseor | Grupo de mulheres Anhando | Jovens agricultoras |
| E.56 | 27/04/2014 | Hassuka - Tenhate | Professores | Professores da escola de Tenhate |
| E.57 | 29/04/2014 | Hassuka - Basseor | Leon Djata | Professor primário e intérprete |
| E.58 | 30/04/2014 | Hassuka - Tenhate | Fara Badji | <i>Aramb-âu</i> de Tenhate |
| E.59 | 30/04/2014 | Hassuka - Tenhate | Kussicoma Djata | <i>Hulang Amâk-âu</i> de Hassuka (faleceu em 2020) |
| E.60 | 30/04/2014 | Hassuka - Tenhate | Sukai Djata | <i>Amumhm-au</i> |
| E.61 | 01/05/2014 | Hassuka - Basseor | Sidjoranke Djata | <i>Agan-au</i> de Basseor (faleceu 8/2021) |
| E.62 | 01/05/2014 | Hassuka - Basseor | Cussengute Djata | <i>Areng-au</i> de Basseor |
| E.63 | 02/05/2014 | Hassuka - Caroai | Sibé-yay Djata | <i>Akutz-au</i> e Comité |
| E.64 | 02/05/2014 | Hassuka - Basseor | Gaspar Djata | Comité |
| E.65 | 03/05/2014 | Hassuka - Caroai | Alekisse Djata | <i>Aramb-âu</i> de Caroai e assessor do <i>Áy</i> de Caroai |
| E.66 | 03/05/2014 | Hassuka - Sucudjaque | Sirumbaia Bokune | <i>Aramb-âu</i> de Sucudjaque e assessor do <i>Áy</i> de Sucudjaque |
| E.67 | 04/05/2014 | Iale | Tamas Djata | <i>Hulang Amâk-âu</i> |
| E.68 | 15/05/2014 | Hassuka - Basseor | Leon Djata | Professor primário e intérprete |
| E.69 | 16/05/2014 | Kassu | Sikoko Sanha | <i>Aramb-âu</i> de Kassu |
| E.70 | 24/05/2015 | Hassuka - Basseor | Leon Djata | Professor primário e intérprete |
| E.71 | 27/05/2015 | Hassuka - Sucudjaque | Sirumbaia Bokune | <i>Aramb-âu</i> de Sucudjaque e assessor do <i>Áy</i> de Sucudjaque |
| E.72 | 27/05/2015 | Hassuka - Sucudjaque | Grupo de mulheres | <i>Amangñen-au</i> |
| E.73 | 29/05/2015 | Hassuka - Caroai | Alekisse Djata | <i>Aramb-âu</i> de Caroai e assessor do <i>Áy</i> de Caroai |
| E.74 | 29/05/2015 | Hassuka - Caroai | Grupo de mulheres | <i>Amangñen-au</i> |
| E.75 | 04/06/2015 | Hassuka - Basseor | Gaspar Djata | Comité |

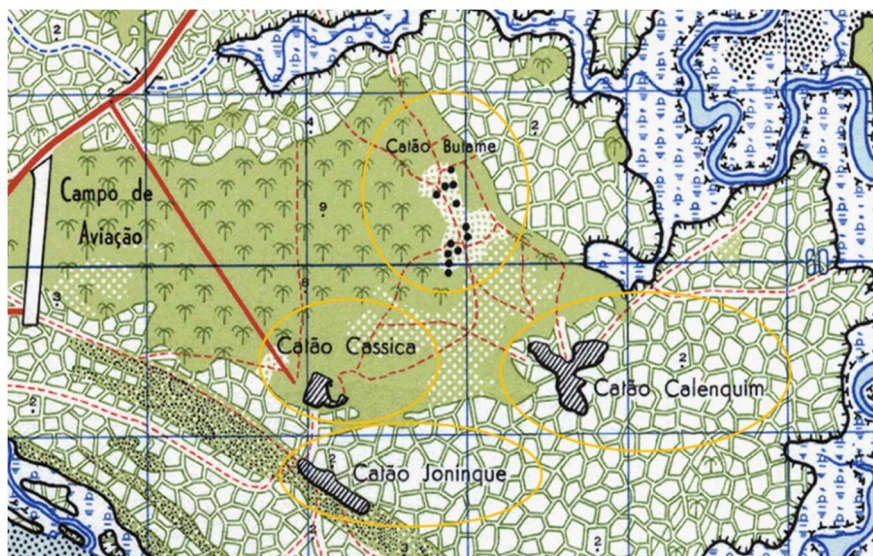
| Cód. | Data | Local | Nome do Informante | Função |
|-------------|-------------|-------------------|---------------------------|--|
| E.76 | 08/06/2015 | Hassuka - Tenhate | Ambarim Sengor | <i>Areng-au</i> de Tenhate |
| E.77 | 08/06/2015 | Hassuka - Tenhate | Grupo de mulheres | <i>Amangñen-au</i> |
| E.78 | 08/06/2015 | Hassuka - Tenhate | Kussicoma Djata | <i>Hulang Amâk-âu</i> de Hassuka (faleceu em 2020) |

ANEXO B

Mapas de Cassolol e Catão



Cassolol¹⁴⁵



Catão¹⁴⁶

¹⁴⁵ Fonte: Carta dos Serviços Cartográficos do Exército (1961), disponível em: https://www.ensp.unl.pt/luis.graca/guine_guerracolonia163_mapa_Varela.html.

¹⁴⁶ Idem.