



Instituto Universitário de Lisboa

Escola de Sociologia e Ciências Públicas
Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas

Autoridades Tradicionais, insegurança alimentar e gestão de recursos:
um estudo de caso no Reino Felupe de Suzana (Guiné-Bissau)

Lúcia Maria Teixeira Lopes do Rêgo Bayan

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Estudos Africanos:
Análise e Gestão do Desenvolvimento Social e Económico

Orientador:
Professor Doutor Eduardo Costa Dias

Novembro, 2010

Resumo

Os países africanos, com populações maioritariamente dependentes de uma agricultura de pequena escala persistentemente desvalorizada, têm sido incapazes de garantir a segurança alimentar das suas populações. Esta situação precária foi exponencialmente agravada com a recente crise dos cereais de 2007-2008.

Na tentativa de identificar e compreender as estratégias das sociedades rurais africanas para garantir a segurança alimentar e os problemas que à sua volta e em consequência desta crise dos cereais se fizeram e fazem sentir, tornou-se relevante tentar compreender o que está na sua génese, as suas consequências e as formas como as populações mais afectadas lidam com estes fenómenos, designadamente a sociedade Joola-felupe, escolhida como objecto de análise.

A maioria das populações rurais em África não participa nem se reconhece nos Estados africanos, modelo importado, ao contrário do que se verifica com as Autoridades Tradicionais. Presentes desde sempre nestas sociedades e tendo sido ao longo do tempo capazes de se adaptar às exigências do momento são, consequentemente, legitimadas pelas suas comunidades como responsáveis pela gestão e manutenção da segurança social comunitária e sua reprodução material e espiritual.

Pretende-se, pois, perceber se, na actual realidade, as Autoridades Tradicionais da sociedade em análise deterão ainda a capacidade necessária para gerir de forma sustentável o espaço e os indivíduos de maneira a garantir a segurança alimentar.

Palavras-chave: Segurança Alimentar, Soberania Alimentar, Autoridades Tradicionais, Sociedade Felupe, Orizicultura.

Abstract

African countries, with their populations largely dependent on the persistently undervalued small scale agriculture, have been unable to guarantee the food security of their populations. This precarious situation has been exponentially exacerbated by the recent 2007-2008' cereal crisis.

In an attempt to identify and understand the strategies of rural societies in Africa to ensure food security and the problems felt around them and as a result of this cereal crisis, it became important trying to understand what's in its genesis, its consequences and how those affected populations cope with these phenomena, in particular the Joola-felupe society, the object of analysis in this study.

Most rural populations in Africa don't review themselves in the African State, an imported model, contrary to what happens with the Traditional Authorities. Always present in these societies, they have been able to adapt to each moment in time and, therefore, are legitimated by their communities as responsible for the management and maintenance of the community's social security and its material and spiritual reproduction.

The aim is therefore to understand whether in the current situation and reality, the Traditional Authorities will hold the necessary capacity to sustainably manage the space and the individuals in order to ensure food safety.

Key words: Food Security, Food Sovereignty, Traditional Authorities, Felupe Society, Rice growing.

Resumen

Los países africanos, con poblaciones dependientes en gran parte de una agricultura de pequeña escala persistentemente desvalorizada, han sido incapaces de garantizar la seguridad alimentaria de sus poblaciones. Esta situación precaria se ha agravado exponencialmente con la crisis de los cereales de 2007-2008.

Intentando identificar y comprender las estrategias de las sociedades rurales africanas para garantizar la seguridad alimentaria y los problemas que le rodean, y como consecuencia de esta crisis de los cereales se produjeron y son patentes actualmente, se ha vuelto relevante intentar comprender lo que la origina, sus consecuencias, y las formas como las poblaciones más afectadas lidian con estos fenómenos, todo ello a través de la sociedad Joola-felupe, que se ha elegido como objeto de análisis.

La mayoría de las poblaciones rurales en África no participan ni se reconocen en los Estados africanos, modelo importado, al contrario de lo que pasa con las Autoridades Tradicionales. Siempre presentes en estas sociedades han sido a lo largo del tiempo capaces de adaptarse a las exigencias del momento siendo, consecuentemente, legitimadas por las comunidades como responsables por la gestión y manutención de la seguridad social comunitaria y su reproducción material y espiritual.

Se pretende entender si, en la realidad actual, las Autoridades Tradicionales de la sociedad en análisis tendrán la capacidad necesaria para gestionar de manera sostenible el espacio y los individuos de manera que garanticen la seguridad alimentaria.

Palabras Clave: Seguridad Alimentaria, Soberanía Alimentaria, Autoridades Tradicionales, Sociedad Felupe, Ricicultura.

Agradecimentos

Às inúmeras pessoas que contribuíram de forma decisiva para este trabalho os meus sinceros agradecimentos. O conhecimento e apoio de professores, colegas, amigos e familiares foram o pilar que me permitiram construir este estudo.

Ao Professor Doutor Eduardo Costa Dias, meu orientador e coordenador de Mestrado, a minha gratidão pelos ensinamentos, orientação, conselhos e incentivos dados para a realização deste trabalho e para o projecto em que ele se insere, *A sociedade Joola-felupe face à (in)segurança alimentar: dinâmicas e estratégias*, do qual é o coordenador científico.

Ao Doutor Jordi Tomàs pelo tempo que, durante as suas rápidas e atarefadas deslocações a Lisboa, me dispensou para partilhar comigo os seus profundos conhecimentos sobre a sociedade Joola, em particular o reino de Oussouye ou *Bubajum áai*.

Aos meus colegas e parceiros do projecto, Miguel Freitas, Sandra Mula, Ludmila Bolonha e Filipa Perestrello agradeço o apoio, críticas, sugestões, amizade e paciência presentes em todas as etapas deste nosso percurso. Reitero os meus agradecimentos ao meu querido colega Miguel Freitas pela sua constante disponibilidade e apoio, especialmente nos momentos mais difíceis. Ao meu colega e amigo Samba Tenem Camará pela amizade e apoio concedidos, em especial durante a realização do trabalho de campo na Guiné-Bissau.

Na Guiné-Bissau, os meus agradecimentos à ONG "Acção para o Desenvolvimento" (AD) como instituição de acolhimento. Em São Domingos, os meus agradecimentos a todos os que contribuíram para a boa realização do trabalho de campo, em especial ao Issa Indjai, *apaalom âmâk*, pela sua dedicação e valiosos conhecimentos sobre a sociedade Felupe. Jamais esquecerei a viagem a Suzana que os dois realizámos na sua mota. Em Suzana, os meus agradecimentos a todos os que connosco partilharam um pouco do seu conhecimento e experiência de vida. Às irmãs Yanina Cisneros Zegarra e Socorro Monsalve pela hospitalidade e apoio indispensáveis. Ao Padre Zé (Giuseppe Fumagalli) pelo seu acolhimento, boa disposição, energia e partilha dos seus valiosos conhecimentos da sociedade Felupe. Ao Francisco Fidel Bacula, nosso guia e amigo agradeço a paciência, esforço e tempo que nos dispensou na preparação e realização das entrevistas realizadas, assim como nas longas caminhadas efectuadas na tentativa de nos mostrar o mais possível durante o curto período que passámos em Suzana.

Ao meu companheiro José Reis

pelo apoio imprescindível para a execução deste meu projecto

e por me ajudar a encontrar horizontes que possam substituir as raízes perdidas.

Índice

Introdução.....	1
I – Segurança Alimentar, Soberania Alimentar, Autoridades Tradicionais.....	8
Segurança alimentar	8
Soberania alimentar.....	10
Segurança alimentar na Guiné-Bissau.....	12
Segurança alimentar na sociedade Felupe.....	14
Autoridades Tradicionais	15
Sociedade Joola: uma sociedade não centralizada	20
II – A Sociedade do Arroz.....	25
Os Joola.....	25
O <i>chão</i> Felupe	31
A sociedade Felupe	34
Organização social centrada no arroz.....	36
Sociedade organizada à volta de três estruturas fundamentais	38
As condicionantes do <i>emaan-ai</i>	40
O produto do <i>burok-abu</i>	43
<i>Emìt-ai</i> e o seu reino.....	45
III – Rei, régulo, comité e outras autoridades	50
Caroai, a tabanca real	51
Suzana, a "capital" dos Felupe	54

Ây, o detentor da "reinança"	56
A "reinança"	58
O régulo, o actual "segurante da reinança"	59
O régulo de Suzana	60
Para cada situação, cada profissional	62
Os "velhos" – <i>Iahan-âi</i>	65
"O" comité.....	66
"O" comité de Suzana.....	68
As contradições dos poderes ou as estratégias para limitar cada um	69
IV – As Autoridades Tradicionais felupe e a Segurança Alimentar: um papel limitado, condicionado pela sua própria natureza	72
Conclusão	82
Bibliografia.....	85
Anexos.....	93

Glossário

Kujamutai-aku / Felupe

A ortografia escolhida foi a utilizada por Giuseppe Fumagalli no seu *Dicionário Felupe* (Fumagalli, 1994).

<i>Ajamaat-au</i>	Aquele que compreende a linguagem; pessoa
<i>Alàk-au</i>	Sacerdote
<i>Âmak-âu</i>	Grande
<i>Amãñen-au</i>	Sacerdote responsável pelo rito de passagem; régulo
<i>Ankureŋ-au</i>	Redemoinho, turbilhão, <i>bakìn-abu</i>
<i>Annahan-au</i>	Ancião
<i>Awassen-au</i>	Religião tradicional joola
<i>At'emít</i>	Deus
<i>Ây</i>	Rei
<i>Bakìn-abu</i>	Ser espiritual e seu local de culto
<i>Bakìn eruŋun</i>	Altar da maternidade
<i>Bakìn kahañ</i>	Altar da ferraria
<i>Bakìn karahái</i>	Altar da fertilidade
<i>Bakìn katit</i>	Altar da chuva
<i>Bakìn kayaku</i>	Altar da "reinança"
<i>Bakìn sambun</i>	Altar do fogo
<i>Bujand-abu</i>	Ferramenta para lavrar as bolanhas; arado
<i>Bukut-âbu</i>	Cerimónia de iniciação
<i>Burok-abu</i>	Trabalho agrícola
<i>Emaan-ai</i>	Arroz em geral
<i>Emít-ai</i>	Deus
<i>Eñambi-âi</i>	Chapéu do rei
<i>Essuk-ai</i>	Tabanca, povoação
<i>Euwum-âi</i>	Totem, animal duplo do indivíduo
<i>Hank-ahu</i>	Morança, unidade de residência, concessão
<i>Huhlan-ahu</i>	Assembleia dos anciãos
<i>Hulang-ahu</i>	Iniciação
<i>Hulang âmâk-âu</i>	Iniciação de 3º grau, grande iniciação
<i>Hulang amumhm-au</i>	Iniciação de 2º grau
<i>Hulang ankureŋ-au</i>	Iniciação de 1º grau
<i>Hutilhl-ahu</i>	Altar familiar/linhageiro
<i>Iahan-âi</i>	Plural de <i>annahan-au</i>
<i>Iaròr-âi</i>	Princípio vital, espírito
<i>Kahañ-aku</i>	Forja, família e unidade de residência dos ferreiros
<i>Kahat</i>	Cerimónia de iniciação
<i>Kajand-aku</i>	Pá do arado (<i>bujand-abu</i>)
<i>Kareñ-aku</i>	Iniciação, circuncisão; mata sagrada
<i>Kasâb-âku</i>	Interrogatório ritual do morto
<i>Kassuumai-aku</i>	Paz, bem-estar, tranquilidade
<i>Keelum-aku</i>	Bairro

<i>Kujamaat</i>	Plural de <i>ajamaa-aut</i>
<i>Kujamutai-aku</i>	Idioma felupe
<i>Ñeñ-âi</i> ou <i>ñeey-ñeey</i>	Proibição, interdito, tabu
<i>Ukin</i>	Plural de <i>bakìn-abu</i>

Crioulo

A ortografia escolhida foi a utilizada por Luigi Scantamburlo no seu *Dicionário do Guineense* (Scantamburlo, s.d.).

<i>Bana-bana</i>	Pequeno comerciante senegalês.
<i>Bidera</i>	Vendedeira.
<i>Djorson</i>	Linhagem ou série de gerações de uma família; conjunto de ascendentes e de descendentes de uma pessoa.
<i>"Jambacosse" – Djambakus</i>	Banhum "djambakos" que designa o curandeiro ou o adivinho.
<i>Lumu</i>	Mercado itinerante.
<i>Moransa</i>	Morança, unidade de residência, concessão.
<i>Pam-pam</i>	Arroz de sequeiro.

Introdução

Min duyoke, mo dufoõne.
(É em proporção do teu cansaço que te satisfarás.)¹

Durante este ano de 2010 comemora-se o quinquagésimo aniversário da independência da grande maioria dos países africanos. Esta efeméride, ao contrário das expectativas da época, não pôde ser celebrada em plenitude uma vez que segundo o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) os países africanos constituem a quase totalidade dos países com baixo desenvolvimento humano.² Segundo a Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO),³ apesar de em 2010 o número de pessoas subnutridas no mundo ter diminuído (a primeira diminuição nos últimos quinze anos) a África Subsaariana ainda apresenta números assustadores: 239 milhões de pessoas subnutridas e a mais elevada taxa de prevalência de subnutrição (32%).

Uma das razões desta situação prende-se com as opções económicas assumidas pela maioria dos países africanos: exploração de recursos energéticos e minerais para exportação. O relegar a priorização da agricultura em países com populações maioritariamente dependentes de uma agricultura de pequena escala, em que a garantia de sobrevivência constitui o seu principal objectivo, tornou-a incapaz de acompanhar o ritmo de crescimento da população, provocando um défice alimentar que se tem tentado colmatar apenas com a crescente ajuda alimentar. Esta situação precária foi exponencialmente agravada com a recente crise dos cereais de 2007-2008. De acordo com a FAO,⁴ “a gravidade da actual crise alimentar é o resultado de 20 anos de subinvestimento na agricultura e negligência do sector”, pois, “directa ou indirectamente, a agricultura fornece os meios de subsistência para 70% dos pobres do mundo.”

Na tentativa de identificar e compreender as estratégias para garantir a segurança alimentar e os problemas que à sua volta e em consequência desta crise dos cereais se fizeram e fazem sentir foi elaborado um projecto de investigação – *A sociedade Joola-felupe face à (in)segurança alimentar: dinâmicas e estratégias* – do qual esta dissertação é parte integrante e, como tal, inclui pontualmente remissões e pequenas transcrições consideradas pertinentes.

¹ Provérbio felupe (Diatta, N., 1998:380).

² <http://hdr.undp.org/en/statistics/>.

³ http://www.fao.org/fileadmin/templates/publications/pdf/i1683e_flyer.pdf.

⁴ <http://www.fao.org/wsfs/world-summit/en/>.

“O aumento da produtividade agrícola e o reforço da sua importância, enquanto elemento essencial e estimulador do crescimento económico e social, são perspectivas abordadas e reforçadas no recente Relatório do Banco Mundial (2008b), como factores potenciais para atingir o objectivo de reduzir para metade o número de pessoas que vive em pobreza extrema. Com esta mudança de paradigma, igualmente defendida por várias agências da ONU e outros organismos internacionais (FAO, 2008b),⁵ pretende-se um maior recentramento na agricultura de pequena escala e com enfoque nas zonas rurais, cada vez mais desertas e abandonadas, tentando despertar as populações e governos para a necessidade de (re)tornar à terra, tornando os recursos mais eficazes à escala global e potenciando uma maior autonomia. O relatório do Banco Mundial afirma que nos países baseados na agricultura o sector agrícola é essencial para o crescimento global, redução da pobreza e segurança alimentar. A maioria desses países está na África Subariana.”⁶

“De facto, a insegurança alimentar em África aumentou fortemente, tendo já originado motins e instabilidade política que terão tendência para o agravamento. As crises, devidas a anos sucessivos de aumento dos preços combinados com períodos de seca e conflito, reduziram dramaticamente as reservas nacionais de alimentos e de dinheiro. As estratégias de combate das sociedades rurais foram esticadas ao ponto de se quebrarem; a sua resiliência desapareceu.”⁷

Dado que a insegurança alimentar é o resultado e consequência de diversos factores como as alterações climáticas, as migrações, a falta de mão-de-obra, a urbanização, o individualismo, entre outros, tornou-se imperioso tentar compreender o que está na sua génese, as suas consequências e as formas como as populações mais afectadas lidam com estes fenómenos, designadamente a sociedade Joola-felupe, escolhida como objecto de análise.

A sociedade Joola-felupe, “uma sociedade rural que apesar de localizada numa região fértil do continente africano e historicamente referenciada como sociedade “segura” em matéria alimentar, é hoje particularmente afectada pelas problemáticas referidas, bem como

⁵ Consultar também OXFAM (2008), UNEP/UNCTAD (2008), Anseeuw e Wambo (2008), entre outros.

⁶ Projecto de investigação “A sociedade Joola-felupe face à (in)segurança alimentar: dinâmicas e estratégias” disponível em: <http://estudosaffricanos.files.wordpress.com/2010/04/projectofinal.pdf>.

⁷ Idem.

pela crescente e constante degradação dos solos e dos *mangroves*⁸, essenciais à rizicultura em "bolanha"⁹. O arroz é a "cultura fetiche" e a bolanha o "centro" de todas as atenções dos Joola-felupe, com uma técnica de cultivo tradicional que requer, para além de muita mão-de-obra, o domínio de conhecimentos e práticas que permitam não só a gestão corrente das tarefas agrícolas ligadas ao cultivo do arroz, mas também a manutenção cuidada e permanente de um complexo sistema de canais de controlo de entrada e saída de água na bolanha. Associada a condições climáticas extremas e cada vez mais instáveis e à introdução no cultivo de novas espécies "não-tradicionais" de arroz, a não manutenção dos diques de protecção e dos canais de rega têm, nas últimas décadas, contribuído fortemente para a degradação crescente dos stocks alimentares e das outrora abundantes áreas cultivadas pelos Joola-felupe (Linares, 2002)".¹⁰

“Estando esta sociedade dependente de factores externos e internos com fortes implicações na (in)segurança alimentar, torna-se pois necessário compreender qual o peso dos factores externos e quais as reservas e instrumentos internos capazes de contrariar as causas e consequências cumuladas desses factores. Neste sentido, a questão central do projecto – *que meios e que estratégias para superar a actualmente recorrente situação de insegurança alimentar?* – foi observada, analisada e ponderada a partir de cinco dimensões de análise diferentes – o peso da degradação ambiental, as autoridades tradicionais como gestores sociais, o papel da mulher, os fluxos migratórios e a crescente urbanização – que se procurou, num segundo momento, cruzar e integrar numa análise final conjunta.”¹¹

Enquadrar esta investigação numa *pool* a "cinco mãos" permite uma melhor compreensão do problema em estudo porque, embora cada uma das dimensões em análise tenha sido trabalhada autonomamente em relação a cada uma das outras, todas elas só são totalmente passíveis de ser analisadas – e verdadeiramente compreendidas – quando relacionadas e integradas, uma vez que estão intimamente ligadas entre si.

Dentro deste quadro de investigação, este trabalho debruça-se sobre o papel das Autoridades Tradicionais, actor incontornável e presente desde sempre nas sociedades rurais

⁸ O *mangrove* é a 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.

⁹ As bolanhas são terrenos alagadiços de fertilidade variável, de tipo mangue. No Senegal e na Guiné-Bissau 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.

¹⁰ <http://estudosaffricanos.files.wordpress.com/2010/04/projectofinal.pdf>.

¹¹ Idem.

africanas enquanto garante da gestão e coesão social necessárias à obtenção da segurança alimentar.

Os Estados africanos têm-se confrontado, desde a sua génese, com grandes dificuldades em assegurar a segurança alimentar das suas populações. Uma das causas são as transformações sociopolíticas impostas pela necessidade de criação de um campo político próprio e de incorporar conceitos exógenos, como o de Estado-Nação, em espaços estatais formados por sociedades heterogéneas, frequentemente quartejadas e com diferentes experiências de coabitação com formas estatais centralizadas, alheias e perturbadoras. A incapacidade polarizadora dos Estados africanos tem impedido o controlo da totalidade do campo social levando a que cada espaço étnico seja gerido por chefias/autoridades próprias. Esta situação permitiu, ou induziu, a continuação do desenvolvimento da capacidade de adaptação das Autoridades Tradicionais às exigências conjunturais das diversas fases políticas da história recente dos países africanos. Num primeiro momento a incapacidade dos Estados africanos de reorganizarem as estruturas político-administrativas herdadas da dominação colonial manteve o dualismo existente, transvestindo-o apenas de "moderno" e "tradicional", continuando as populações rurais dependentes da gestão sociopolítica das suas Autoridades Tradicionais. Num segundo momento, as políticas de repressão, mais ou menos violentas, desenvolvidas contra as Autoridades Tradicionais pelos regimes autoritários de partido único, na sua ânsia de controlo territorial absoluto, funcionaram em sentido inverso reforçando os laços de dependência das populações rurais das suas chefias tradicionais. Com a emergência da democracia e a consciência da incapacidade dos Estados africanos se legitimarem sobre o todo dos seus espaços, os Estados e os diversos actores externos procuram "compreender" as especificidades das várias sociedades rurais, encarando as Autoridades Tradicionais como parceiros inevitáveis para assegurar a gestão do espaço social e fomentar a polarização desejada e imprescindível para a consolidação do Estado-Nação, condição indispensável para o controlo e gestão de todo o campo sociopolítico (Dias, 2010a).¹²

A boa resposta das Autoridades Tradicionais a estas diversas exigências de adaptação, impostas pela necessidade de manutenção da segurança social comunitária e sua reprodução material e espiritual, continuam, como desde sempre, a ser a razão da sua legitimação. Porém, estas diferentes necessidades de adaptação das Autoridades Tradicionais foram motivadas por factores externos aos seus espaços de acção, contrastando com as circunstâncias actuais. Na

¹² Consultar também Dias (2006), Dias (2010b) e Lourenço (2007).

verdade, desde a última década, as Autoridades Tradicionais encontram-se perante alterações internas novas, inquietantes e destruturantes: alterações climáticas que corrompem os ciclos agrícolas tradicionais; aumento da migração e do tipo de migrantes, ameaçando a capacidade produtiva das regiões nativas e alterando as estruturas de instalação e reprodução das populações; necessidade da alteração do papel tradicional da mulher devido à migração masculina, mas também motivada pela mais recente migração feminina que no seu retorno carrega influências externas trazidas pela globalização. A estas novas condicionantes, já de si factores propiciadores de insegurança alimentar, acresce a recente "crise dos cereais de 2007-2008", condição suficiente para quebrar as fragilizadas estratégias das sociedades rurais.

Nesta actual realidade e na região em estudo, uma sociedade dependente do arroz através de uma produção extremamente exigente de mão-de-obra, põe-se a questão *se as Autoridades Tradicionais deterão ainda a capacidade necessária para gerir de forma sustentável o espaço e os indivíduos de maneira a garantir a segurança alimentar? E, em caso afirmativo, que instrumentos simbólicos e estratégias adoptam?*

A resposta a estas questões impõe a necessidade de identificar as Autoridades Tradicionais do espaço Joola-felupe em estudo e analisar o seu funcionamento no quotidiano com vista a caracterizar as suas responsabilidades sociopolíticas actuais. Sendo o grupo em estudo parte integrante da sociedade guineense, por um lado, e da sociedade Joola-felupe, estabelecida no espaço de dois Estados, sul do Senegal e norte da Guiné-Bissau, por outro lado, impõe-se a análise das interacções políticas desenvolvidas interna (sociedade Joola-felupe) e externamente (administração guineense). A identificação das fórmulas jurídicas e institucionais presentes poderá permitir a identificação do papel atribuído pelo Estado guineense às Autoridades Tradicionais em estudo e o reconhecimento das relações sociopolíticas desenvolvidas actualmente com a restante sociedade possibilitará compreender a dimensão da coesão da sociedade Joola-felupe.

Sabendo-se que esta sociedade já não está isolada, torna-se necessário compreender também o grau de permeabilidade e de adaptação das Autoridades Tradicionais às inovações, para identificar e analisar as estratégias usadas para gerir os recursos de forma colectiva com vista a melhorar os níveis de subsistência e garantir a tão desejada segurança alimentar.

Neste sentido, para a formulação do quadro teórico e metodológico foi dada especial atenção às problemáticas relacionadas com os conceitos base deste trabalho – Segurança

Alimentar, Soberania Alimentar, Relações de poder e Autoridades Tradicionais – bem como às relacionadas com os sistemas agrários orizícolas. Para isso, recorreu-se à revisão bibliográfica e à pesquisa documental. O conhecimento teórico da sociedade Joola foi adquirido através da recolha bibliográfica centrada nos grupos estabelecidos na zona periférica da fronteira entre o Senegal e a Guiné-Bissau, particularmente no grupo objecto deste estudo, os Joola-felupe. Para o entendimento das questões formuladas foi realizado um trabalho de campo, em Novembro e Dezembro de 2009, entre o eixo Suzana e São Domingos, tendo a recolha da informação necessária sido obtida a partir da observação directa não participante, das conversas informais e da realização de entrevistas semi-estruturadas.

A apresentação deste trabalho inicia-se com uma Introdução que procura explicitar as razões da escolha do tema, a opção de um estudo integrado num conjunto a "cinco mãos", o problema em análise e a enunciação dos objectivos.

O primeiro capítulo, *Segurança Alimentar, Soberania Alimentar, Autoridades Tradicionais*, aborda os conceitos de Segurança Alimentar, Soberania Alimentar, Poder e Autoridade Tradicional segundo as concepções de alguns autores, mas tentando interpretá-los à luz da sociedade em estudo. Sendo conceitos apercebidos com alguma facilidade são, no entanto, mais complexos de formular por abrangerem campos diversos e que muitas vezes se confundem, como é o caso de Segurança Alimentar e Soberania Alimentar ou de Poder e Autoridade. Além disso, as definições dos conceitos abordados 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 nosso caso) também serem ocidentais ou formados no ocidente. Tome-se como exemplo a "estranheza", por quem com os Joola contactou, da sua organização política parcelada e não hierarquizada, frequentemente classificada como acéfala ou de anarquia, caracterização que segundo os valores ocidentais tem uma valoração negativa. Esta classificação deve-se à dificuldade (também por nós sentida) de bem definir uma organização política e um tipo de autoridade distintos das experienciadas pelas sociedades ocidentais. De facto, como descrever uma organização política parcelada e não hierarquizada que, durante muitos séculos, foi capaz de manter a coesão social, a identidade social, uma economia segura e resistir às tentativas externas de dominação?

No segundo capítulo, *A sociedade do Arroz*, é efectuado o enquadramento geográfico e histórico-social da sociedade Felupe no conjunto mais vasto da sociedade Joola e são

caracterizados os seus modos de organização social, cultural, política e religiosa. São também expostas a importância do arroz e as dinâmicas desenvolvidas em seu redor.

O terceiro capítulo, *Rei, régulo, comité e outras autoridades*, identifica e caracteriza os diferentes detentores de autoridade, as relações de poder desenvolvidas, a apropriação dos representantes das administrações externas (colonial, primeiro, e estatal, depois) no conjunto das autoridades felupe e o relacionamento desta sociedade com as instituições estatais da Guiné-Bissau.

No quarto capítulo, *As Autoridades Tradicionais felupe e a Segurança Alimentar: um papel limitado, condicionado pela sua própria natureza*, são descritas as estratégias utilizadas para combater a insegurança alimentar e manter a coesão social como garantes da continuidade do modelo de reprodução social tradicional.

I - Segurança Alimentar, Soberania Alimentar, Autoridades Tradicionais

Elob ajakut laan ano.

(A palavra está incompleta se é a de uma só pessoa.)¹³

Segurança alimentar

O conceito de Segurança Alimentar, surgido, inicialmente, na Europa após a I Guerra Mundial, tem sofrido alterações na tentativa de adaptação aos desafios trazidos por novas concepções de desenvolvimento. Inicialmente entendido como a capacidade de cada país produzir os seus próprios alimentos de forma a não ficar vulnerável a possíveis cercos, embargos ou boicotes de motivação política ou militar, o conceito de Segurança Alimentar revelava uma clara associação à segurança nacional visando a garantia da soberania dos países. A percepção da produção agrícola como requisito essencial da Segurança Alimentar manteve-se até à grave crise económica de 1972-74. Acreditava-se que a sua solução era o aumento significativo da produção agrícola, assegurado com o emprego maciço de insumos¹⁴ químicos. Mas a recuperação da produção mundial não acabou com a desnutrição e a fome, mostrando que a Segurança Alimentar dependia essencialmente da capacidade de acesso das populações aos alimentos (Maluf e Menezes, 2000).

Em 1983, a FAO considerou três factores como essenciais para a definição de Segurança Alimentar: (i) oferta adequada de alimentos, (ii) estabilidade da oferta e dos mercados de alimentos e (iii) segurança no acesso aos alimentos. Em 1986, o Banco Mundial definiu Segurança Alimentar como “o acesso constante de todos os indivíduos de uma população a quantidades de alimentos suficientes para uma vida activa e saudável” considerando mais três questões fundamentais para a sua existência: (i) a falta de poder de compra, (ii) a redistribuição do poder de compra e dos recursos económicos e (iii) a redução da pobreza. A insegurança alimentar é então entendida como a falta involuntária de alimentos devido aos constrangimentos económicos. Numa crescente tentativa de análise dos factores que poderão influenciar a obtenção de Segurança Alimentar são adicionadas, no início da

¹³ 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., 1998:57).

¹⁴ Combinação de factores de produção, directos (matérias-primas) e indirectos (mão-de-obra, energia, tributos), que entram na elaboração de certa quantidade de bens ou serviços.

década de 1990, as noções de (i) alimento seguro (elemento livre de contaminação biológica ou química), (ii) qualidade do alimento (nutricional, biológica, sanitária e tecnológica) e (iii) equilíbrio da dieta, da informação e das opções culturais (Sanches, 2003).

A necessidade de medidas para combater o aumento do número de indivíduos em situação de pobreza determinou a adopção da Declaração de Roma, na Cimeira Mundial da Alimentação, organizada pela FAO em Roma, em 1996. Esta Cimeira, ciente que a pobreza é a maior causa de insegurança alimentar e a sua erradicação necessária para alcançar a segurança alimentar, salientou que "fome" e "desnutrição" não são sinónimos de insuficiência alimentar, mas fases de uma escala complexa de factores que restringem o acesso dos agregados familiares a alimento suficiente. Deste conjunto de factores destacou a dificuldade no acesso aos alimentos, a insuficiência de rendimento a nível familiar e nacional para a compra de alimentos, a instabilidade na oferta e procura, as catástrofes naturais ou as causadas pelo homem e a instabilidade do ambiente político. Ficou também definido que “existe Segurança Alimentar quando as pessoas têm, a todo o momento, acesso físico e económico a alimentos seguros, nutritivos e suficientes para satisfazer as suas necessidades dietéticas e preferências alimentares, a fim de levarem uma vida activa e saudável.”¹⁵

Após a Cimeira de Roma de 1996 consolida-se também o conceito de segurança alimentar domiciliar onde, além das componentes de oferta e acesso à alimentação de qualidade, é incorporada a assistência básica à saúde (abastecimento de água, saneamento, saúde pública) e o cuidado no lar aos membros da família (carinho, atenção, preparo do alimento, aleitamento materno, estimulação psicossocial, informação, apoio educacional, etc.).¹⁶

Assim, pode-se dizer que actualmente o conceito de Segurança Alimentar é entendido como um conceito multifacetado, assente em três pilares e englobando três princípios. Estes são: (i) segurança alimentar e segurança nutricional são indissociáveis; (ii) segurança alimentar e nutricional só poderá ser assegurada com a participação conjunta do governo e da sociedade; (iii) o direito à alimentação e nutrição é um direito humano básico, pois é parte componente do direito à própria vida. De facto, o artigo 25 da Declaração Universal dos Direitos Humanos estabelece a segurança alimentar como um dos direitos fundamentais (Maluf e Menezes, 2000). Este direito deve ser garantido por políticas públicas e é da

¹⁵ FAO (1996), *Declaração de Roma sobre a Segurança Alimentar Mundial e Plano de Acção*, disponível em <http://www.fao.org/docrep/003/w3613p/w3613p00.HTM>.

¹⁶ Bock (2009), Sanches (2003), Sarmiento (2008).

responsabilidade do Estado a sua defesa (durante quebras de produção, calamidades naturais, desemprego, quedas de salários reais, deterioração das trocas, etc.) e a sua promoção (promover o aumento do poder da população sobre a sua própria vida, promoção da cidadania, da educação, da participação, da autonomia, etc.).¹⁷ Os três pilares em que assenta o conceito de Segurança Alimentar são: (i) a produção, que prevê a capacidade de produção e o combate à fome; (ii) o acesso, relacionado com a capacidade de comercialização e de distribuição dos alimentos produzidos; (iii) a utilização, que engloba a utilização correcta dos alimentos, o controlo da qualidade e a implementação de sistemas de higiene e segurança alimentar.¹⁸ O assegurar dos dois primeiros pilares da Segurança Alimentar é sinónimo de Soberania Alimentar, isto é, assegurar a produção e o acesso aos alimentos é deter o controlo sobre os sistemas de produção e de provisão do alimento.

Soberania alimentar

De acordo com a declaração política do Fórum de ONG/OSC para a Soberania Alimentar, realizado em Roma, em Junho de 2002, a soberania alimentar é entendida como “o direito dos povos, comunidades e países a definir as suas próprias políticas agrícolas, pastoris, laborais, de pesca, alimentares e da terra para que sejam ecológica, social, económica e culturalmente apropriadas às suas circunstâncias específicas. Isto inclui o direito real à alimentação e à produção de alimentos, o que significa que todos os povos têm direito a alimentos sãos, nutritivos e culturalmente apropriados, bem como aos recursos para a sua produção e à capacidade de se sustentarem a si mesmos e às suas sociedades.”¹⁹

O conceito de Soberania Alimentar foi inicialmente formulado pelo movimento internacional camponês "A Via Campesina"²⁰ e definido pela primeira vez, em Roma em 1996, no Fórum ocorrido em paralelo à Cimeira Mundial da Alimentação, organizado pela sociedade civil (reuniu mais de 1200 organizações provenientes de 80 países) para discutir a necessidade de implementar um modelo alternativo capaz de assegurar a segurança alimentar para todos. Em 2001, no Fórum Mundial sobre a Soberania Alimentar, realizado em Cuba, e

¹⁷ Bock (2009), Sanches (2003), Sarmiento (2008).

¹⁸ <http://www.anesaportugal.org/boletim-informativo-/453/entrevista-rdp-africa/>.

¹⁹ <http://www.grain.org/seedling/?id=329>.

²⁰ A Via Campesina é um movimento internacional de camponeses, nascido em Abril de 1992, politicamente complexo, pluricultural e congregando organizações camponesas de diversos países da América, Ásia, África e Europa.

em 2002 no Fórum seguinte, realizado também por diversas ONG e organizações da sociedade civil (OSC) paralelamente à segunda Cimeira Mundial da Alimentação de Roma, este conceito continuou a ser discutido e aprofundado em função e defesa das realidades e necessidades das comunidades locais. Em Fevereiro de 2007, realizou-se no Mali outro Fórum de Soberania Alimentar onde foi estabelecida uma agenda de debates e lutas em torno do tema, especialmente na progressiva ocupação pela produção de agro-combustíveis das superfícies agrícolas dedicadas à alimentação.

Este conceito, centrado na autonomia local, nos mercados locais e na acção comunitária, surge como reacção às políticas neoliberais que defendem que a importação de alimentos baratos é a melhor forma de obtenção de segurança alimentar. Políticas que tornam os países mais dependentes do mercado internacional e expulsam das suas terras os agricultores que não conseguem competir com as importações subsidiadas, empurrando-os para as cidades em busca de empregos que não existem. Além disso, a agenda neoliberal impõe uma política agrícola que exclui os pequenos agricultores e favorece as empresas transnacionais que, com o apoio das elites governamentais do Norte e do Sul, controlam a totalidade da cadeia alimentar, desde as sementes até à distribuição, processamento e venda dos alimentos, arremessando os agricultores para a pobreza, marginalização e fome.

Soberania alimentar pressupõe o direito das comunidades escolherem o que produzir e o que comer. O cultivo de alimentos é parte integral da cultura, independência e soberania das comunidades locais. É no espaço local que as comunidades locais, a partir das suas necessidades, crenças e tempos, criam autonomia. É nestes espaços que a soberania alimentar adquire o seu significado real, com sistemas agrícolas tradicionais desenvolvidos em função de princípios de cooperação, integração e diálogo com a natureza criando sistemas agroecológicos muito complexos ao contrário da agricultura industrial dedicada a monoculturas dependentes de poucas espécies e variedades, impermeáveis às culturas e populações locais. É nestes espaços que a experiência agrícola de milhares de anos permitiu aos agricultores tradicionais desenvolverem uma agricultura realmente baseada na biodiversidade ao contrário da agricultura industrial moderna baseada na cobiça, na ganância, na exclusão e na destruição. Foi nestes espaços que a agricultura tradicional teve capacidade de produzir alimentos para os milhões de pessoas do planeta ao contrário da agricultura

industrial que cada vez alimenta menos pessoas. São já, segundo a FAO,²¹ mais de 1020 milhões de pessoas famintas no mundo, ou seja, um sexto da população mundial.

Segurança alimentar na Guiné-Bissau

Apesar da constatação que a realidade definida pelo conceito de Segurança Alimentar é mais uma meta a atingir do que um retrato de uma situação actual, é necessária a compreensão dos desafios e dificuldades enfrentados pelas diferentes sociedades mundiais para a afirmação da sua Soberania Alimentar. De facto, enquanto nas sociedades ocidentais se encontram presentes os três pilares da segurança alimentar, as restantes sociedades debatem-se ainda, apesar de em medidas diferentes, com o estabelecimento dos dois primeiros pilares: a produção e o acesso. Este é o caso da Guiné-Bissau onde os esforços ainda se concentram no primeiro pilar: a produção.

A Guiné-Bissau tem na agricultura a sua principal actividade económica. Esta representa mais de 60% do PIB, emprega cerca de 82% da população activa e contribui com 90% para o total das exportações. O sistema produtivo assenta em pequenas unidades familiares que desenvolvem uma economia de subsistência condicionada por um vasto conjunto de ameaças e debilidades: baixo índice de fertilidade dos solos de planalto devido à intensificação da agricultura itinerante; fragilidade da orizicultura em bolanha salgada que representa cerca de 70% da produção local, mas muito dependente da quantidade de precipitação; utilização de técnicas tradicionais que têm uma capacidade produtiva reduzida e produzem níveis muito baixos de rendimento; elevada taxa de êxodo rural dos jovens para os centros urbanos ou países vizinhos diminuindo a força de trabalho nas famílias; o arreigado hábito alimentar do arroz, a base da alimentação guineense, que desaloja outras culturas locais como mandioca, batata-doce, milhos, etc.; debilidade ou falta de circuitos de comercialização e de armazenamento dos produtos agrícolas. A pecuária é complementar à agricultura praticada nas explorações familiares, mas tem um papel económico e alimentar muito reduzido porque a maioria dos animais (bovinos, caprinos, suínos e galinhas) destinam-se a sacrifícios em cerimónias de culto, a pagamento de impostos, a hóspedes especiais e o gado bovino a "capital de prestígio". Por sua vez, a pesca constitui uma importante fonte de alimento, mas mais de 40% do abastecimento dos mercados nacionais é assegurado pela pesca

²¹ http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/newsroom/docs/Press%20release%20june-en.pdf.

de subsistência praticada geralmente pelas mulheres nas bolanhas, rios e braços de mar. A colecta de moluscos e crustáceos é também assegurada pelas mulheres e destina-se essencialmente à economia doméstica com alguma venda ocasional nos mercados locais (Bock, 2009:11-14 e 80-99).

Estes factores, aliados à flutuação de produção e de rendimento, colocam a população guineense em situação de risco de insegurança alimentar, ou seja, em dificuldades de acesso a uma alimentação adequada em quantidade e em qualidade. Para colmatar a insuficiência da produção a Guiné-Bissau socorre-se da importação dos bens alimentares essenciais. A necessidade de importação de cerca de 50% dos cereais consumidos torna a Guiné-Bissau, como muitos outros países africanos, refém de pressões externas como as condições desiguais de troca entre as várias nações, o peso da dívida externa, as exigências das multinacionais e os condicionalismos da política agrícola mundial.

Nas últimas décadas a política agrícola da Guiné-Bissau tem sofrido alterações (impostas ou influenciadas pela política agrícola mundial, entre outras) que ameaçam cada vez mais a soberania alimentar da sua população. A primeira foi o deslocamento da produção agrícola de consumo local para uma cultura de renda, como é o caso do caju. Os bons resultados iniciais desta opção fomentaram a expansão da produção do caju em detrimento do arroz, a base da alimentação. Esta expansão além de encorajada pelo governo foi também alimentada por outros factores como a crescente migração rural para os centros urbanos, que diminui a mão-de-obra exigida pelo cultivo do arroz em bolanha, e a opção pela cultura de arroz de sequeiro em substituição do arroz de bolanha que, apesar das exigências de terra e de mão-de-obra deste tipo de orizicultura serem idênticas às do caju, não supre as necessidades orizícolas. Consequentemente, estes factores, adicionados aos favoráveis termos de troca do caju, alimentaram a confiança na importação de arroz conduzindo a Guiné-Bissau, que foi exportador de arroz, a importar cerca de 40% do seu consumo deste cereal, tornando este país dependente das flutuações do mercado mundial.

A segunda ameaça à soberania alimentar da Guiné-Bissau prende-se com a recente tendência que se tem vindo a observar de atribuição de terra a grupos internacionais com o intento de cultivo de produtos para combustíveis biológicos. O desenvolvimento desta política, que implica a redução do acesso dos camponeses a terra arável, poderá inviabilizar a garantia de segurança alimentar, especialmente se aliado ao aumento das culturas de renda, às

mudanças climáticas que afligem a região e ao aumento da já elevada taxa de crescimento demográfico.

Dependentes das forças do mercado mundial, as populações rurais da Guiné-Bissau encontram-se ainda mais fragilizadas perante a terceira e mais recente ameaça à sua segurança alimentar imposta pela recente especulação instalada nos mercados de futuro, como é o caso da recente crise dos cereais, ocorrida em 2007 e 2008.

Segurança alimentar na sociedade Felupe

O conceito de Segurança Alimentar atrás definido é uma construção ocidental, efectuada através da história, valores e características das populações ocidentais que deve ser adaptado às características específicas da sociedade em estudo. Nesta (a sociedade Joola), como na maioria das sociedades africanas, a unidade social e produtiva é a família. Esta tem o valor de uma unidade e o indivíduo é visto como um dos elementos dessa unidade, mas sem qualquer valor por si só. Ou seja, o conceito de indivíduo não faz parte dos valores destas sociedades. Não que a noção de indivíduo seja radicalmente ausente, pois qualquer pessoa tem um corpo distinto dos outros, um nome e define-se pela sua ligação ao antepassado. Mas o sistema africano privilegia a dependência do indivíduo e a sua diluição no grupo e interdita a sua distinção material e, fora de quadros específicos, simbólica em relação aos outros (Mappa, 1998:33-41). Além disso, a família restrita é considerada uma parcela da família alargada e esta uma parcela da linhagem. As obrigações e direitos pertencem a todos os membros sempre considerados como partes de um todo e nunca encarados individualmente.

A terra não é propriedade da família, existindo apenas o direito de a cultivar. A este direito está implícita a obrigação de cultivar os produtos de que se alimentam. Obrigação esta estendida a todos os membros da família que, por isso, detêm obrigações ajustadas à idade e sexo. Contudo, os membros da família que não participam da produção (situação apenas aceite por ausência ou doença) também têm direito ao usufruto do seu resultado, pois a unidade familiar (incluindo os ausentes) detém a propriedade da produção, apesar de só o chefe da família a poder alienar.

A família como unidade produtiva e social tem de bastar-se a si própria e precaver-se de situações adversas. Ou seja, a família tem a obrigação de auxiliar membros da família

ausentes ou estabelecidos em outras povoações que se encontrem em risco. Além disso, a família tem também de cumprir as obrigações tradicionais e religiosas, vistas como reguladoras das tensões e estimuladoras do equilíbrio. Daí que um celeiro farto tenha mais valor pelo seu sentido simbólico do que económico, pois é o comprovativo da qualidade do trabalho de produção e cumprimento das prescrições tradicionais e religiosas da família no geral, e do seu chefe em particular como gestor do agregado familiar.

Assim, pode-se tomar como garantido que para esta sociedade o alimento é aquele que é por ela produzido e tido como igualmente essencial para a alimentação em si, para a realização das cerimónias religiosas, para a distribuição aos familiares, para reservas destinadas a suprir as carências dos períodos entre plantação e colheita, e para reservas simbolizadoras de prestígio. Ou seja, esta sociedade detém Segurança Alimentar quando os seus elementos têm acesso físico e económico a alimentos seguros, nutritivos e suficientes para satisfazer as suas necessidades e preferências alimentares, religiosas, familiares e sociais, a fim de levarem uma vida activa e saudável.

Apesar do conceito assim formulado também ter implícitos os mesmos pilares e princípios do conceito universal de Segurança Alimentar, existe uma diferença substancial no entendimento de quais os elementos responsáveis pela procura da sua efectivação. O primeiro (o conceito universal) entende a sociedade e o Estado como co-responsáveis, esperando deste políticas alimentares, investimento objectivo, legislação e regulamentos, incentivos e condições para o investimento próprio, fiscalização das medidas implementadas, entre outras. Situação diferente a da sociedade Joola que, habituada à ausência da participação do Estado na procura e manutenção da segurança alimentar, continua a depender apenas da sua capacidade para desenvolver estratégias que lhe permita ultrapassar a insegurança alimentar e preservar a sua soberania alimentar.

Autoridades Tradicionais

A maneira como uma sociedade enfrenta os desafios, independentemente do tipo, depende da sua estrutura social, sendo esta constituída pelas formas de organização dos grupos sociais e das relações familiares, económicas e políticas desenvolvidas entre eles. A estrutura de uma sociedade e a sua organização são fruto de um longo processo de contínuas experiências, aprendizagens e inovações específicas de cada sociedade. A coordenação do

todo social, ou a regulação do modelo de reprodução social, depende, em primeiro lugar, da forma de organização política adoptada por cada sociedade.

O poder, definido por Max Weber (1944:43) como “a probabilidade de impor a vontade própria, dentro de uma relação social,²² mesmo contra toda a resistência e seja qual for o fundamento dessa probabilidade”, é universal e parte fundamental de todas as relações sociais. De facto, basta dois indivíduos para que se estabeleça uma relação de poder, visto que existe sempre a tendência para um influenciar a relação no sentido do seu interesse. Daí que o poder se vista de múltiplas naturezas: política, económica, religiosa, doméstica, pedagógica, etc. Contudo, apesar de parte integrante de todas as relações sociais, o poder é também uma ameaça permanente que necessita de ser controlado e contido. Para a concretização dos seus fins (a realização de objectivos e vontades), o poder, por um lado, serve-se das assimetrias existentes e acentua-as, estabelecendo hierarquias e ampliando as desigualdades sociais. Por outro, exige obediência com carácter de submissão e não de reconhecimento, pois procura impor uma vontade contra toda a resistência, podendo tornar-se autoritário. Os limites do poder são, como refere Florêncio (2005:32), controlados pela ambiguidade representada pelos seus sentidos simultâneos de coerção e de coesão. Coerção porque impõe a vontade dos que detêm o poder sobre os que a ele se submetem, e coesão porque a aceitação dessas vontades implica cooperação e unidade no conjunto dos que obedecem.

Sem carácter de imposição, o poder pode ser aceite por diferentes razões, “desde a habituação inconsistente até às considerações puramente racionais e intencionais”,²³ mas envolve sempre uma vontade mínima de obedecer ou de interesse para obedecer. Segundo Weber (1944:699), este tipo de relação, comando-obediência, ao contrário da relação dominação-submissão, só é estabelecida quando a vontade do(s) que manda(m) influi sobre os actos dos que obedecem para que estes adoptem o conteúdo dessa vontade (ordem) como máxima do seu agir. Este dever de obediência só pode ser assegurado através da autoridade.

Definida por Weber (1944:170) como “a probabilidade de encontrar obediência dentro de um determinado grupo a mandos específicos (ou para todo o tipo de mandos)”, a autoridade serve-se da legitimidade para obter o consentimento de quem obedece, consolidar a sua existência e determinar o tipo de dominação. Ou seja, é a legitimidade que permite que a autoridade de quem manda seja aceite por quem obedece, mas é também a legitimidade que

²² Weber (1944:21) define a relação social como “um comportamento de vários que, pelo sentido que encerra, se apresenta como reciprocamente referido, orientando-se para essa reciprocidade”.

²³ Weber (1944:170).

estabelece os parâmetros sociais, as responsabilidades de quem manda e a aceitabilidade de quem obedece. Segundo o mesmo autor, o tipo de obediência, o quadro administrativo para a garantir e o carácter do exercício da autoridade dependem do tipo de legitimidade por esta reclamada, fundamentada de três formas: legal ou racional, em virtude do estatuto; tradicional, devido à crença na santidade das disposições e nos poderes senhoriais existentes desde sempre; carismática, pela devoção afectiva à pessoa do senhor e aos seus dotes sobrenaturais, ou carisma (Weber, 1944:170-173; 706-707).

Na primeira, a autoridade legal, a de tipo mais puro é a exercida através de um quadro administrativo burocrático. Fundamenta-se na legalidade das normas estabelecidas e nos direitos de comando atribuídos, pelas mesmas normas, aos indivíduos que exercem a autoridade. Tem como base que qualquer direito pode ser criado e modificado através de um estatuto formalmente correcto. Não se obedece à pessoa em si, mas a ordens impessoais e objectivas legalmente instituídas e que estabelecem a quem e em que medida se deve obedecer. Quem manda também está sujeito à lei ou ao regulamento. O "superior" é quem manda e o seu direito de comando está legitimado por regras estatutárias. A obrigação de obedecer depende de uma hierarquia de cargos com a submissão dos inferiores aos superiores (Weber, 1944:173-180; 707-708).

A autoridade carismática, pelo contrário, está isenta de estatutos atendendo apenas a atributos pessoais. Baseia-se nas características extraordinárias de santidade, heroísmo, capacidade intelectual, capacidade oratória ou exemplaridade de um indivíduo e nas regras por ele criadas ou reveladas. Quem manda é o "chefe" que não é obedecido por deter uma posição estatutária, mas devido às suas qualidades excepcionais ou sobre-humanas e só enquanto estas lhe são atribuídas. Também o corpo administrativo é escolhido pela devoção pessoal e não pela sua qualificação profissional. Os tipos mais puros deste género de autoridade são a do profeta, do herói e do grande demagogo (Weber, 1944:193-197; 711-716).

Por sua vez, a autoridade tradicional alicerça-se na convicção da bondade das regras e normas herdadas desde tempos longínquos e na legitimidade dos escolhidos por essa tradição para exercer a autoridade. Ou seja, o poder não deriva de um cargo nem a obediência é devida a normas estatuídas, mas à pessoa do senhor, assim considerado pela tradição e vinculado a ela no círculo do que é consuetudinário. Desta forma, o soberano não é um "superior", mas um senhor pessoal. O seu quadro administrativo é constituído por elementos que dele dependem directamente (familiares) ou de parentes, amigos pessoais, vassallos que o servem

por fidelidade e não por dever objectivo do cargo. Os dominados são súbditos que também obedecem à pessoa determinada pela tradição e não a normas estatutárias. O tipo mais puro é a autoridade patriarcal. A criação de uma nova norma só é possível, ou legitimada, se considerada como "válida desde sempre" e reconhecida pela "sabedoria" tradicional. A vontade do senhor é legitimada por força da tradição, que determina o conteúdo das normas e a sua amplitude, e pelo seu livre arbítrio, cujo âmbito, apesar de demarcado pela tradição, permite-lhe dispensar ou retirar os seus favores segundo simpatias ou antipatias pessoais. No caso do senhor violar os limites tradicionais do poder os súbditos reagem contra ele, mas não contra o sistema em si (Weber, 1944:180-181; 708-711).

A tradição designa a recorrência a um conjunto de crenças e práticas organizadas numa forma idêntica ao longo de várias gerações. Ou como refere Georges Balandier (1986:105) a tradição é o “conjunto de valores, símbolos, ideias e constrangimentos que determina a adesão a uma ordem social e cultural justificada por referência ao passado, e que assegura a defesa desta ordem contra a obra das forças de contestação radical e de mudança.” Ou seja, a tradição permite evocar papéis sociais do mundo de ontem para legitimar uma ordem social 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.

Ainda segundo Weber (1944:181-185) na autoridade tradicional o senhor pode dominar com ou sem quadro administrativo. Os tipos de autoridade tradicional exercida sem quadro administrativo são o patriarcalismo e a gerontocracia. No primeiro, a autoridade é detida por uma só pessoa de acordo com determinadas regras hereditárias fixas. Na gerontocracia a autoridade é exercida geralmente pelos mais velhos (quer no sentido literal da palavra, quer simbolicamente), considerados como os melhores conhecedores da tradição. Não é raro estas duas formas de detenção da autoridade tradicional coabitarem na mesma sociedade porque se complementam apesar de diferentes: o patriarcalismo visa primeiramente a família e sua economia e a gerontocracia o conjunto da sociedade sem primazia pela economia. Esta complementaridade é ainda reforçada pelo facto dos dois poderes serem vistos pelos dominados como um direito tradicional do(s) que domina(m) e não de livre apropriação por estes.

Nas comunidades africanas o exercício do poder e da autoridade abrange um conjunto organizado e estruturado de normas e valores sociopolíticos e mágico-religiosos que se manifestam primeiramente na esfera familiar. Aqui é o chefe da família, tido como o

representante dos antepassados, que impõe a sua vontade aos membros da sua família, estendendo a sua autoridade aos campos social, político, judicial e religioso. Quando a família se expande os velhos substituem-no em determinadas funções, prolongando o mesmo exercício de autoridade para outras esferas de organização política e social através de formas individualizadas do poder (chefes de clã, tribo, etc.). Com o poder e a autoridade inseridos na tradição e através dela explicados o chefe continua e concretiza o poder dos antepassados, elementos sempre presentes na vida comunitária (Pascoal, 2003:21-22).

Como refere Sophia Mappa (1998:99-107) o poder recebido da tradição, seja o poder do rei, do chefe do clã ou do chefe da povoação, é considerado pelo grupo como sendo dado 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. Como tal, um clã estabelece a sua superioridade sobre outros e detém o poder evocando a superioridade dos seus antepassados, atribuída por uma divindade e pela força física do animal (totem²⁴) ao qual está associado o clã. O poder do chefe tradicional é hereditário, obrigatório, normalmente herdado e não passível de ser recusado. Por sua vez, o poder herdado da tradição é fortemente hierarquizado e com uma forte indiferenciação, confundindo-se os mundos visível e invisível, os mortos e os vivos, o divino e o humano, o natural e o sobrenatural, os poderes político, mágico, médico, judiciário e guerreiro. O poder tradicional é também 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.

É através do estabelecimento de laços de continuidade com este conjunto de valores, símbolos, ideias e constrangimentos herdados do passado que os elementos das sociedades tradicionais ou rurais africanas aceitam como legítimo o poder decisório de quem os governa. Ou seja, é através da invocação do passado que, no presente, um grupo de indivíduos, as autoridades tradicionais, obtém o consentimento para decidir sobre a organização da sociedade. O consentimento de quem é governado legitima esta forma de autoridade. Assim, e como refere Florêncio (2005:41), é estabelecida uma relação comando-obediência entre governantes e governados, na qual o poder decisório dos primeiros é aceite como legítimo pelos segundos, desde que contido dentro dos parâmetros sociais estabelecidos, de

²⁴ Objecto (raramente) ou ser vivo, geralmente animal, considerado como antepassado ou protector de um clã, que simboliza a unidade do grupo e actualiza algumas das características com que os membros do grupo sentem afinidade, e ao qual se vinculam por deveres sociais e religiosos.

responsabilidade política por parte de quem governa e de aceitabilidade por quem é governado. Esta forma de dominação legítima é, antes de mais, uma forma de poder político.

Os indivíduos e as instituições detentoras do poder político tradicional, as autoridades tradicionais, constituíram, no período pré-colonial, três formas de organização política: realeza, chefatura e anarquia.²⁵ Sujeitas, durante os períodos colonial e pós-colonial, a processos de transformação social, hoje assumem uma multiplicidade de formas como detentoras do poder local mantendo, no entanto, alguns traços em comum tais como: são guardiões da ordem social; são representantes da sociedade, tanto no plano interno como no externo; e detêm uma posição social ambígua. Esta acontece por que, por um lado, os Estados africanos, sendo incapazes de administrarem a maioria do seu território, socorrem-se das autoridades tradicionais, mas não as incluem no seu quadro de organização político-administrativa. Por outro, sendo os Estados africanos um modelo importado em que a maioria das populações africanas não se reconhece e não participa, estas identificam-se com as autoridades tradicionais reconhecendo-as como seus representantes e esperando delas (e não do Estado) segurança, justiça e bem-estar (Farré, 2008; Florêncio, 2005; Ventura, 2010).

Sociedade Joola: uma sociedade não centralizada

A sociedade objecto deste estudo (a sociedade Joola) tem sido caracterizada como uma sociedade acéfala ou de anarquia ordenada por não possuir autoridade centralizada, organização administrativa e divisões substanciais de estatuto ou riqueza. No entanto, é de notar que esta caracterização tem sido formulada por investigadores ocidentais, ou investigadores africanos formados no ocidente, imbuídos de um pensamento, mesmo que inconsciente, de universalidade, encarnada na modernidade ocidental. Ora, a história e a dinâmica em que ela se inscreve são diferentes dos sistemas culturais africanos. A sociedade ocidental é democrática, individual, técnica, económica, racional, expansiva. Cada um destes termos significa escolhas socioculturais, projectos, valores sociais, significados imaginários,

²⁵ Sociedades não hierarquizadas ou acéfalas, reguladas pela lei consuetudinária e religião, em que a ausência de diferenças sociais substanciais e a forte participação social dos seus membros na vida comunitária reduziam os conflitos, tornando desnecessária a imposição de obediência. Estas sociedades igualitárias eram formadas por famílias em que o mais velho do grupo, rodeado de outros velhos como conselheiros, deliberava para o bem do grupo. As relações entre anarquias eram fundamentadas no parentesco ou em alianças transitórias com fins económicos, fundamentalmente a caça, as colheitas e a pesca. Apesar de terem subsistido em regiões isoladas e protegidas (desertos, florestas e altas mesetas) a sua estrutura política, sem autoridade centralizada e difícil de abalar, podia passar por todas as dominações e influências sem deixar de existir (Pascoal, 2003:27-32).

instituições, estruturas específicas que são diferentes das sociedades africanas. Estas têm valores e significados imaginários próprios sobre o lugar do indivíduo no grupo, a inserção deste no mundo, as relações com o outro, o natural e o sobrenatural, a morte e a vida, etc., que apoiam o conjunto dos poderes instituídos como os de linhagem, povoação, clã, tribo, poder real. Como exemplo note-se que o ocidente entende a lei como igual para todos e esta noção está interiorizada como instituição não sendo sequer posta em causa. Em África a lei não é valor nem instituição. A linhagem, a povoação ou o clã são estruturados por interdições que, ao contrário da lei, não são percebidas como uma instituição humana que pode ser mudada, mas como sagradas e imutáveis, herdadas dos antepassados, e não são iguais para todos os membros do grupo, mas relativas dentro do grupo e nulas nas relações com os outros grupos. O mesmo se passa com o poder, visto pelo ocidente como resultado de uma competição pacífica e em África transmitido por herança ou conquistado pela força (Mappa, 1998:8-16).

Segundo Fortes e Evans-Pritchard, editores de uma pioneira e marcante colectânea de estudos sobre a natureza do poder em África,²⁶ as organizações políticas das sociedades africanas pré-coloniais diferenciavam-se pela existência ou não de governo. As sociedades com governo, os Reinos e as Chefaturas, detinham uma autoridade centralizada, um aparelho administrativo e instituições judiciárias. Por sua vez, as sociedades sem governo, sociedades acéfalas ou de anarquia, não detinham autoridade centralizada, aparelho administrativo, instituições judiciais, nem existiam divisões agudas de categoria, estatuto ou riqueza (Fortes e Evans-Pritchard, 1981:32).

Contudo, independentemente da forma de organização da autoridade, centralizada ou não, o poder político está presente em todas as sociedades. Ou seja, entendido como um poder que comanda um grupo é universal, mas as suas características são específicas de cada sociedade e profundamente enraizadas na sua história. Daí que as formas de poder político das sociedades africanas sejam diferentes das sociedades ocidentais. Nestas a referência a uma autoridade central e a uma lei, à qual mesmo o chefe ou soberano está sujeito, estão presentes desde a Idade Média. A anulação dos poderes herdados pela tradição e a subordinação progressiva dos poderes locais, inseridos num território delimitado, a um poder centralizado, o do rei, foram, através de um processo longo, substituídos pela acção crítica das sociedades sobre si próprias e sobre o modo de pensar e estabelecer os poderes, levando a que,

²⁶ *African Political Systems*, publicado em Londres, em 1940, pela Oxford University Press, para o International African Institute.

actualmente, o poder político seja expressamente instituído pela sociedade e sujeito à sua deliberação.

O percurso das sociedades africanas, e por inerência as suas formas de poder, foi diferente. As sociedades pré-coloniais desenvolveram um carácter largamente segmentário, ainda hoje muito presente nas sociedades rurais, motivado em grande parte pelas condições ecológicas que condicionaram a densidade e distribuição da população.

No seu estudo comparativo entre sociedades com Estado e sociedades sem Estado, Fortes e Evans-Pritchard (1981:32-62) referem que a grande dispersão das povoações é incompatível com uma autoridade centralizada e, apoiados pela constatação da unidade política nas sociedades sem organização estatal ser numericamente inferior à das sociedades com organização estatal, levantam a hipótese de o volume de uma população (não confundir com densidade da população) ser também condicionante da necessidade de uma organização estatal.

Segundo estes autores as sociedades sem organização estatal ou são 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, ou sociedades em que o sistema político é moldado por uma estrutura de linhagem, mas cada um permanece distinto e autónomo na sua própria esfera. A fronteira de cada unidade territorial destas sociedades é formada por uma teia de laços de linhagem e elos de cooperação directa e a categoria de membro adquirida por meio de laços genealógicos, reais ou fictícios. As relações políticas entre os vários segmentos territoriais são reguladas pelo sistema de linhagem segmentária (sistema segmentário de grupos de descendência unilinear e permanente). E é através de cerimónias periódicas que a solidariedade dos segmentos, e entre segmentos, é alimentada e as tensões são reguladas (Fortes e Evans-Pritchard, 1981:32-62).

Por outro lado, a existência de uma economia de subsistência com uma diferenciação rudimentar de trabalho produtivo levam a que a riqueza, quando acumulada, tome a forma de prestígio e artigos de consumo ou seja utilizada para sustentar os dependentes adicionais. Sendo dissipada rapidamente, a acumulação de riqueza não permite divisões de classe permanente, ou seja, as distinções de funções ou estatutos não estão dependentes de diferenças de riqueza. Também as funções políticas não trazem privilégios económicos, mas a posse de riqueza (ou capital de prestígio, representado na sociedade em estudo pela

acumulação de arroz e gado bovino) pode influenciar a atribuição dessas funções, pois depende da posição superior no sistema de linhagem e é vista como resultante de qualidades excepcionais de realizações (Fortes e Evans-Pritchard, 1981:32-62).

Desta forma, a estabilidade política é obtida através do equilíbrio entre segmentos, especialmente justapostos e estruturalmente equivalentes, definidos pela linhagem local, em que cada segmento tem os mesmos interesses que outros segmentos de uma ordem parecida. O conjunto de relações intersegmentárias que constitui a estrutura política é estabelecido por um compromisso de lealdades locais opostas e de laços rituais de linhagem divergente. Esta forma de organização leva a que os valores sociais não possam ser simbolizados por um único indivíduo, mas distribuídos por pontos cardeais da estrutura social e credenciados pela tradição. O poder recebido pela tradição é entendido pelo grupo como dado pelos antepassados, pelos espíritos e pela natureza (Fortes e Evans-Pritchard, 1981:32-62). Esta adesão da sociedade a uma ordem social e cultural justificada por referência ao passado é a forma, dessa mesma sociedade, se defender das forças de contestação radical e de mudança.

Este modelo de estrutura social favoreceu sempre mais a fragmentação e menos a centralização e os conflitos e as guerras entre linhagens raramente conduziram a poderes grandiosos e estáveis. Outro dos factores condicionadores é a percepção do poder tradicional. Ao nível da linhagem ou mesmo do clã²⁷ o chefe não partilha o poder, incorpora-o. Os conflitos no interior do grupo são regulados pelos interditos gerados pela tradição e religião e o papel do chefe é apenas de os apaziguar. A presença constante do mundo invisível, dos antepassados e de outras forças extra-terrenas suprime a necessidade de existência de poder coercivo. O poder político não se constitui como o único soberano e as alianças podem ser múltiplas e variáveis, mas sem graus hierárquicos. A lei consuetudinária e a religião regulam a vida social, fortalecem a coerência do grupo, fortificam a unidade e aniquilam qualquer tentativa de desagregação. As relações entre grupos fundamentam-se no parentesco ou em alianças transitórias com fins económicos como as colheitas, a caça e a pesca. O poder conquista-se pelas armas ou pela astúcia, ou pode transmitir-se por herança, e os poderes tradicionais, ou pelo menos alguns como o dos reis é hereditário e obrigatório, não podendo ser recusado.

²⁷ A linhagem repousa em princípios de consanguinidade, é uma “realidade concreta que toma a forma de organização”. O clã, por sua vez, é uma formação de linhagens cuja pertença “é uma relação putativa que se apoia em laços vagos e místicos, como a comunidade de um totem e nada mais” (Mafeje, 1992:238).

Esta concepção do poder tradicional, aliada à ausência de acção crítica da sociedade, também não favoreceu a centralização do poder. Como refere Sophia Mappa (1998:87-101), ao contrário do ocidente, onde ocorreu uma subordinação progressiva dos poderes locais a um poder central unificado num território, as sociedades africanas com chefes locais, que durante séculos foram detentores de um poder indiferenciado (acumulando poderes político, judicial, guerreiro e mágico-religioso) num espaço móvel e sem limites territoriais fixos, são obstativas à confirmação de um poder único e unificador.

No entanto, estas sociedades embora não detendo autoridade centralizada nem estruturas hierárquicas constituíram sistemas políticos equilibrados, estáveis, flexíveis e coerentes capazes de regular, desde o período pré-colonial, a organização do modelo de reprodução social, apesar das transformações impostas durante os períodos colonial e pós-colonial.

II – A Sociedade do Arroz

Etaam lañao.
(A terra é sagrada)²⁸

Os Joola

A sociedade objecto deste estudo – Joola – está estabelecida na região mais oeste de Casamança, Senegal, na área compreendida entre a Gâmbia e o rio Cacheu, na Guiné-Bissau. A sua origem é muito imprecisa apesar do seu extremo enraizamento confirmar a antiguidade da sua presença (Pélissier, P., 1966:657). Consideram-se vindos de leste e, provavelmente, terão chegado a esta região durante o século XI e XII (Asante, 2008). Documentos históricos confirmam esta população como a mais antiga na região depois dos Bainouk.²⁹ Os portugueses, no século XV, encontram os Joola quando fazem as suas primeiras incursões em Casamança. Inicialmente os Joola ter-se-ão instalado na zona fronteiriça ocidental do Senegal e Guiné-Bissau e depois expandido para norte, na Baixa Casamança até ao rio Gâmbia, e para sul, até ao rio Cacheu.

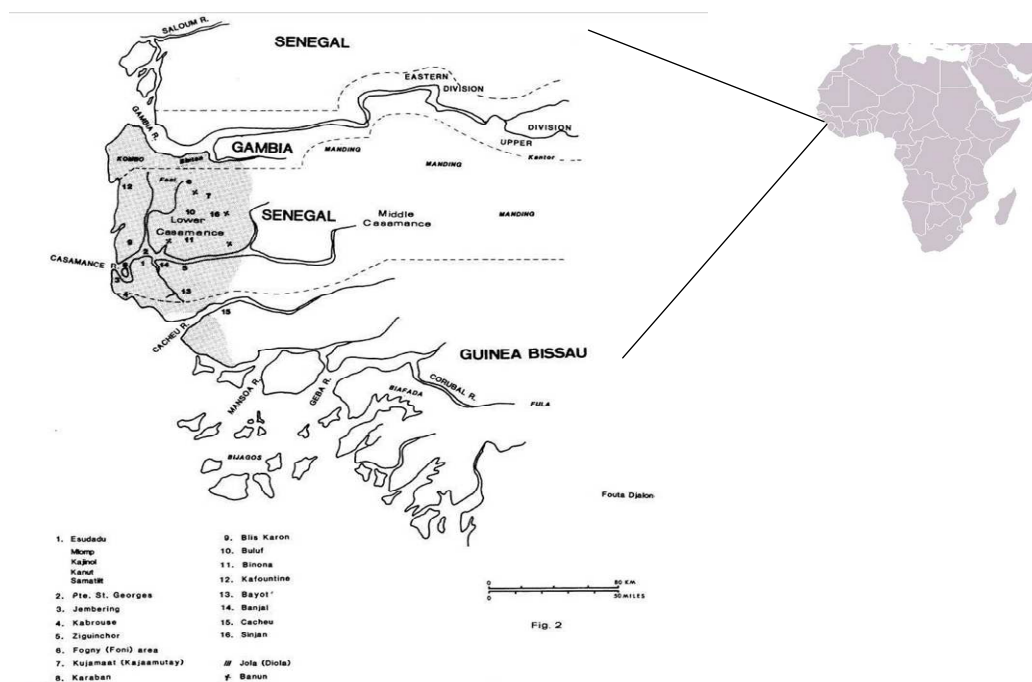


Figura 2.1: Espaço Joola³⁰

²⁸ Provérbio felupe. O carácter sagrado da terra baseia-se no facto desta, tal como o sangue, ser considerada o sacramento da vida (Diatta, N., 1998:367).

²⁹ Os Bainouk ou Banyuk 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 (Pélissier, Paul, 1966:651).

³⁰ Fonte: Linares (1987:123).

É na zona de implantação mais antiga deste povo que Valentim Fernandes³¹ situa o rei dos Joola, Mansa Falup, “*devido ao país que se chama Falup e Mansa que quer dizer rei*”.³² Segundo Paul Pélissier (1966:656-665), a sua fixação, caracterizada por um grande parcelamento geográfico e político, estará na origem das várias denominações dadas pelos exploradores europeus. 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 Casamança. Hoje, o nome Joola abrange toda esta sociedade. Todas as descrições dos Joola feitas pelos exploradores europeus, tal como refere Olga Linares (1987:127-128), são unânimes em os considerar um povo muito heterogéneo tendo em comum o facto de serem beligerantes, anárquicos e igualitários.

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 do Cabo Verde", assim chamada a região compreendida do Senegal à Serra Leoa.³³ Em 1446, Estêvão Afonso chega ao rio Gâmbia e Álvaro Fernandes à enseada de Varela, estabelecendo o primeiro contacto com os Felupe.³⁴ Uma década depois (1456) os navegadores Diogo Gomes e Cadamosto iniciam a exploração do rio Gâmbia e rio Grande³⁵ (Mota, 1954;II:9 e 1972:260-270). No fim deste século, Gomes Eanes de Zurara, na sua "Crónica dos feitos da Guiné", uma compilação de testemunhos, 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, 1972:221). Acrescenta ainda que os arrozais são uma marca característica da ocupação do terreno, reforçando a ideia da antiguidade do sistema orizícola e da presença Joola.

No início do século XVI, Duarte Pacheco Pereira (1505-1508), apesar de não referir os Felupe, indica que a duas léguas a sul do cabo Roxo ficava Fallolu, “*lugar muito abastecido de arroz e carnes*” (Mota, 1972:183 e 360). Na mesma altura (1507), Valentim Fernandes refere que os Falupos 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

³¹ Valentim Fernandes, *Description de la côte occidentale d'Afrique*, obra citada por Pélissier, Paul (1966:664).

³² Tomàs i Guilera (2005:87-97) levanta a hipótese deste reino *Mansa Falup* ser o reino húluf *Bubajum áai*.

³³ Consultar mapas no Anexo A.

³⁴ Apesar de Joola ser o nome actual da etnia aqui tratada optou-se, para uma melhor harmonização com as diversas fontes, manter a denominação utilizada pela fonte referida.

³⁵ Actual rio de Geba.

a circuncisão, passavam o tempo a pescar, cultivar, recolher vinho de palma e recusavam qualquer comércio com os portugueses, tendo mesmo durante 25 anos impedido a entrada destes na foz do rio Casamança (Linares, 1987:116).

A primeira feitoria³⁶ é constituída em 1588, em Cacheu, por Manuel Lopes Cardoso e, em 1594, André Alvares de Almada confirma a zona costeira entre os rios Gâmbia e Cacheu como o território dos Falupos, referindo que eram um povo caçado pelos Mandinga e hostis aos portugueses (Mota, 1972:131).³⁷ De facto, desde o século XV que a expansão mandinga formava um colar, desde a foz do rio Gâmbia ao canal do Geba, apertando os povos aí residentes de encontro ao litoral. A necessidade de defesa daí advinda reforçou ainda mais a aversão felupe a qualquer contacto com estranhos.

Meio século depois, o comércio efectuado sobretudo nos rios, dos quais se destacam os rios Casamança 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 e Farim. A instauração do sistema administrativo vai concentrar no feitor os poderes militares, judiciais, fiscais e comerciais (Mota, 1954;II:26-42). Na segunda metade deste século, Francisco de Lemos Coelho, nas suas duas descrições seiscentistas da Guiné,³⁸ confirma a localização do território Joola referindo que desde o rio Gâmbia até ao rio Cacheu “*toda a costa são falupos*”, mas refere que enquanto alguns grupos continuam a recusar qualquer trato comercial com os seus vizinhos outros desenvolvem, directamente ou através de intermediários Banyuk/Bainouk, um comércio florescente de cera e mel com os portugueses. Coelho menciona também o cultivo do arroz nas povoações Bosol, Usol e Sefunco, actuais Bolol, Ussor e Jufunco junto ao rio Cacheu. Na mesma altura, Jajolet de la Courbe assinala que os Joola não reconhecem nenhum soberano, vivem numa república governada pelos velhos, não desejam nenhum contacto com os brancos e estão permanentemente em guerra com os vizinhos (Linares, 1987:116-119).

A França, na sua tentativa de controlar o que alguns anos mais tarde se veio a chamar Baixa Casamança (Basse-Casamance), instala-se em Carabane, na foz do rio Casamança, em 1836, e no final da primeira metade do século XIX controla a quase totalidade da Casamança, apesar dos esforços de Honório Pereira Barreto, governador da Guiné que na tentativa de

³⁶ Entrepósitos comerciais, geralmente fortificados e instalados em zonas costeiras, para centralizar o comércio, apoiar a navegação, cobrar impostos e garantir o domínio português.

³⁷ Referido também por Linares (1987:115-116) e Mota (1954;II:25).

³⁸ Escritas em 1669 e 1684.

manter a influência portuguesa na Baixa Casamança aí comprou terrenos doando-os depois à coroa portuguesa. É também nesta altura (1840) que o início do comércio do amendoim impele comerciantes europeus a instalarem-se na região (Mota, 1954;II:29-32). Bertrand-Bocandé, o oficial francês responsável pelo posto de Carabane, descreve, em 1849 e 1856, o sistema agrícola Joola e o seu florescente comércio de arroz controlado por luso-africanos residentes em Ziguinchor, referindo que apesar de os Joola possuírem das melhores terras em África, tiveram muito trabalho para as tornar férteis, tornando-se um dos povos mais ricos do continente. Reconhece a grande diversidade de grupos descrevendo-os e esclarece que o nome Floop foi dado pelos portugueses, o nome Joola pelos marinheiros Wolof³⁹ da Gâmbia e de Gorée, e que eles próprios se intitulam Aiamat (Linares, 1987:122-124).⁴⁰

Na segunda metade do século XIX, a necessidade da definição e ocupação dos territórios leva a que, em 1886, sejam delimitadas as fronteiras entre a Guiné Portuguesa e a África Ocidental Francesa, passando a Casamança, e como tal a maior parte do "chão" Joola, para o controlo da França em troca da região de Cacine, no sul da Guiné (Mota, 1954;II:32-34). Com as fronteiras definidas iniciam-se as campanhas de pacificação com vista ao controlo efectivo das possessões. No entanto, os Joola, apesar de uma resistência fraccionada devido aos confrontos entre os diversos grupos, serão causa de aborrecimentos graves e a sua submissão será tardia e mal garantida. De facto, fazendo jus à reputação de sociedade hostil aos estrangeiros, estas "vespas invencíveis"⁴¹ recusam-se 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. Dito de outro modo, os poderes coloniais vão vencendo as sucessivas resistências, mas a ocupação territorial continua sendo ilusória.

Assim, o início do século XX é acompanhado por uma vaga de acções militares portuguesas contra os Joola enclausurados na Guiné Portuguesa, sendo que o vencedor nem sempre é o poder colonial: 1901 em Jufunco; 1903 em Arame; 1905 em Hernay, Basseor e Caroi; 1908 em Varela; 1911 em Suzana; 1912 em Suzana, Budjim e Edjatem; 1913 em Arame novamente; e 1918 de novo em Varela. O êxito português desta última expedição leva a que várias povoações – Catão, Edjatem, Budjim, Suzana, Sucujaque, Tenhate, Basseor, Elalabe, Bolor e Edjim – guiadas pelo rei dos reis, Fodé Kaba, declarem a aceitação da

³⁹ Note-se que Mota (1954;I:151) refere que o termo Djola “*seria a designação colectiva aplicada pelos Mandingas às populações do litoral*”.

⁴⁰ Pélissier, Paul (1966:656) apresenta explicação semelhante referida por H. Hecquard.

⁴¹ Expressão de Pélissier, René (1989;II:68).

"protecção" portuguesa. Contudo, a instauração, em 1924, do trabalho obrigatório para penalizar insubordinações faz tremer a pacificação até aí conseguida levando ao êxodo de tabancas⁴² inteiras para Casamança.

Anos mais tarde (1931), o descontentamento felupe, expresso por um chefe de Suzana – *“Vocês [os europeus] penetraram na nossa terra pela força e com as vossas armas superiores obrigaram-nos a pagar-vos impostos pelas terras que nos pertencem. Como são os mais fortes, temos de nos resignar a isso e pagamos contra nossa vontade... mas deixem-nos viver em paz, segundo os costumes dos nossos antepassados.”*⁴³ – é reforçado pelo aumento exagerado do imposto de palhota, as multas e as requisições de homens para trabalhos públicos (construção de estradas, pontes e alargamento da rede eléctrica) provocando novo êxodo felupe para Casamança, mas desta vez acompanhado por outras etnias: Papel, Manjaco e Mancanha. A tensão aumenta e, de 1933 a 1935, ocorrem novos confrontos entre Felupe e militares portugueses (Pélissier, R., 1989;II:68-248). De notar que os confrontos entre os Joola e os poderes coloniais, francês e português, foram sempre causa de tensões entre os últimos, pois, como seria de esperar, os Joola quando acoissados de um lado da fronteira mudavam-se para o outro, utilizando a fronteira colonial como forma de não submissão à autoridade que a impôs.

A instalação das estruturas coloniais na Guiné não interferiu grandemente nas organizações sociais locais, visto que este território foi constituído como colónia de intercâmbio comercial, e não de povoamento, não havendo por isso necessidade de espoliação de terras. Assim, as estruturas sociais pré-coloniais foram deixadas quase intactas, sendo o colonialismo sentido praticamente apenas pela obrigação do pagamento de impostos (Ferreira, 1977:299-306). Contudo, mesmo esta obrigação não era cumprida directamente, mas através de intermediários: os régulos, chefes locais subordinados ao "chefe de posto", o escalão inferior da organização administrativa colonial. Esta forma de ingerência diminuta do poder colonial aliada ao antagonismo dos Felupe a outros povos favoreceu a continuação do seu isolamento e, como tal, a manutenção da sua estrutura societal.

Com uma grande variedade dialectal a língua joola é classificada, pela SIL International (Sociedade Internacional de Linguística),⁴⁴ no subgrupo Bak, grupo Atlantic-Congo, do grande conjunto Níger-Congo, e é aparentada às línguas das populações mais antigas do

⁴² Povoação, aldeia.

⁴³ Pélissier, René (1989;II:219).

⁴⁴ Ethnologue, Languages of the World, <http://www.ethnologue.com/>.

Senegal. A característica principal deste povo é a sua dedicação ao cultivo do arroz e, neste sentido, o critério linguístico coincide com a realidade geográfica actual: os orizicultores⁴⁵ desta região são indivíduos que falam joola.

De facto, este povo de evidente diversidade regional, caracterizado por uma ligação quase sagrada à terra, detém uma identidade dupla: espacial e cultural. A primeira advém de uma adaptação específica e exímia ao meio, espelhada pela técnica de cultivo de arroz, que marca/influencia a organização social, religiosa, económica, cultural e política. A segunda justifica a primeira construindo toda a orgânica da sociedade em torno da cultura que melhor aproveita o meio, a orizicultura. A junção destas duas identidades, ou a intimidade desta população com o meio e a organização social daí resultante, é reconhecida no apelidar os Joola de a "sociedade do arroz".

Com a sua "expansão" os Joola desenvolveram diferenças na estrutura social, económica e religiosa podendo-se considerar três grandes grupos:⁴⁶

- Os instalados na margem norte do rio Casamansa e Gâmbia, islamizados, com uma organização social do trabalho assente no género e em classes de idade. Ao cultivo do arroz adicionaram o do amendoim, uma cultura de renda colonial e depois nacional.
- No leste de Casamansa, região de Kolda e norte da Guiné-Bissau, a leste de São Domingos, situam-se os joola "mandinguizados", assim designados por reivindicarem uma aculturação mandinga, apesar de continuarem a considerar-se joola. Dos Mandinga adoptaram o islão e uma forte hierarquização social que alterou a divisão do trabalho agrícola sendo o arroz cultivado apenas pelas mulheres e o amendoim pelos homens.
- Na margem sul do rio Casamansa até ao rio Cacheu, na Guiné-Bissau, a zona mais húmida e de difícil acesso, encontra-se o grupo da mais antiga implantação desta sociedade. Praticam uma orizicultura de origem africana, manual e eficiente, pedra base da religião e da organização social, assente em classes de idade e género com estatutos igualitários (Marzouk, 1993:485).

De notar que os três grupos mantêm em comum a orizicultura e a mesma tradição religiosa apesar da adopção do islão por dois dos grupos e do cristianismo por alguns indivíduos pertencentes sobretudo ao último grupo. A diversidade de organização

⁴⁵ Por orizicultor entenda-se o indivíduo que cultivava arroz, *oryza*.

⁴⁶ Linares (1992), Marzouk (1993), Dujarric (1994) e Journet-Diallo (2007).

sociopolítica e técnicas agrícolas, que aconselha a caracterização da sociedade Joola por zonas geográficas, ou melhor, pela sua adaptação ao meio, fez incidir este estudo sobre o último grupo referenciado.

O chã⁴⁷ Felupe

A região entre a margem sul do rio Casamança e o rio Cacheu é uma área, muito irrigada, com muitos mangues⁴⁸ e canais, um solo ferruginoso rico em matérias orgânicas, propício à cultura de arroz (orizicultura) em bolanha. Zona de baixa altitude, situada a meia distância entre o Equador e o Trópico de Câncer, com clima tropical, caracteristicamente quente e húmido, apresentando duas estações: uma chuvosa e quente, de Julho a Outubro, e outra seca e fresca, nos restantes meses. Área de difícil acesso facilitou o isolamento dos Joola e contribuiu para a sua oposição a uma autoridade externa e hierarquizada, independentemente dos seus agentes, colonial ou estatal, ganhando, devido a isso, o epíteto de sociedade hostil. A sua aparente falta de organização política levou a que fossem considerados como uma sociedade anárquica ou acéfala, sendo mesmo caracterizada como uma sociedade com um grande contraste entre a “*perfeição das técnicas de exploração da natureza*” em oposição à “*ausência de técnicas de organização do espaço*” (Pélissier, P., 1966:674). De facto, a optimização do aproveitamento do meio, conseguida através da orizicultura em bolanhas conquistadas ao mangue por meio de um sistema sofisticado de diques, contrasta com a invulgar organização política “estranhada” por todos os que com eles contactaram. A ausência de poder centralizado, o parcelamento da autoridade e o individualismo igualitário levou a que esta sociedade fosse descrita como “república sob o governo dos velhos” (Jajolet de la Courbe, século XVII), povo “sob o governo de nenhum chefe” (Moore, século XVIII), “ausência de governo organizado” (Heckard e Bertrand-Bocandé, século XIX), “povoações com rei ou magistrado com funções limitadas” (Lopes de Lima, século XIX).⁴⁹

⁴⁷ *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 *Emit-ai* (Deus).

⁴⁸ 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.

⁴⁹ Linares (1987:128).

Deste grupo Joola fazem parte os subgrupos húluf, esulaalu e ajamaat (Tomàs i Guilera, 2005:88). Os Joola-ajamaat, o objecto deste estudo, ocupam a ponta extrema do noroeste da Guiné-Bissau e uma faixa estreita do sudoeste de Casamança. Esta localização fez deste o grupo Joola que mais contacto estabeleceu com os portugueses. Devido a esse contacto a denominação Felupe, dada pelos portugueses, foi por eles assumida e é assim que aqui serão referidos.

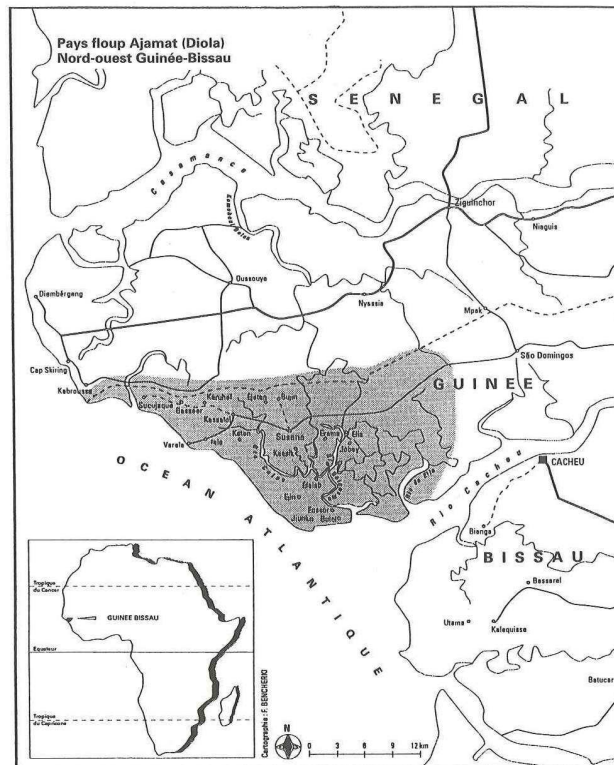


Figura 2.2: *Chão Felupe*⁵⁰

O *chão felupe*, de forma triangular, é delimitado a sudoeste pelo oceano Atlântico e pelo rio Cacheu, a leste por São Domingos e a norte por uma estreita faixa dentro do Senegal compreendendo as povoações de Kahéme, Efok e Youtou. A localização geográfica e as condições específicas do terreno, zona periférica dos dois países com muitos rios e canais dissuasores de explorações de estranhos, aliadas à grande hostilidade⁵¹ dos Felupe a qualquer ingerência externa e a toda a forma de organização política, permitiram-lhes um maior isolamento e, por isso, a manutenção da sua organização tradicional. Ocupando o chão da primeira implantação dos Joola, os Felupe consideram-se os descendentes directos dos que aqui chegaram em primeiro lugar.

⁵⁰ Fonte: Julliard (1994:130).

⁵¹ Veja-se, por exemplo, Pélissier, Paul (1966:876) ou Julliard (1994:133).

A fronteira entre o Senegal e a Guiné-Bissau, com a implicação inerente de línguas, cultura, administração e leis estatais diferentes, não tem, para eles, um efectivo significado de separação. Pelo contrário, o sentimento de pertença a um grupo transfronteiriço é reflectido pela existência de intensas relações de interdependência e de complementaridade desenvolvidas pelas 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, pelos diferentes "reinos" independentemente do lado da fronteira onde se situam. Com cerca de 25.000 indivíduos,⁵² os Felupe subdividem-se por sua vez em outros três pequenos grupos: os *kassikinai*, os *kajamutai* e os *kassukai*.⁵³ O primeiro grupo é constituído pelos Baiote que a si próprios se intitulam *kassikinai* e aos outros dois grupos apelidam de *ajamaat*. Para estes, os *kajamutai* e *kassukai*, *ajamaat* significa "membro da espécie humana, pessoa". Uma subdivisão idêntica entre Felupe e Baiote é assinalada por Teixeira da Mota (1954;I:144) referindo que apesar de serem todos Joola os Felupe apelidam-se *Cajamutaco* e os baiote *Caciquenei*. Refere também que os primeiros são, desde o século XV, já localizados, por Valentim Fernandes,⁵⁴ no espaço actual, assim como os Baiote, localizados por Francisco de Lemos Coelho.⁵⁵

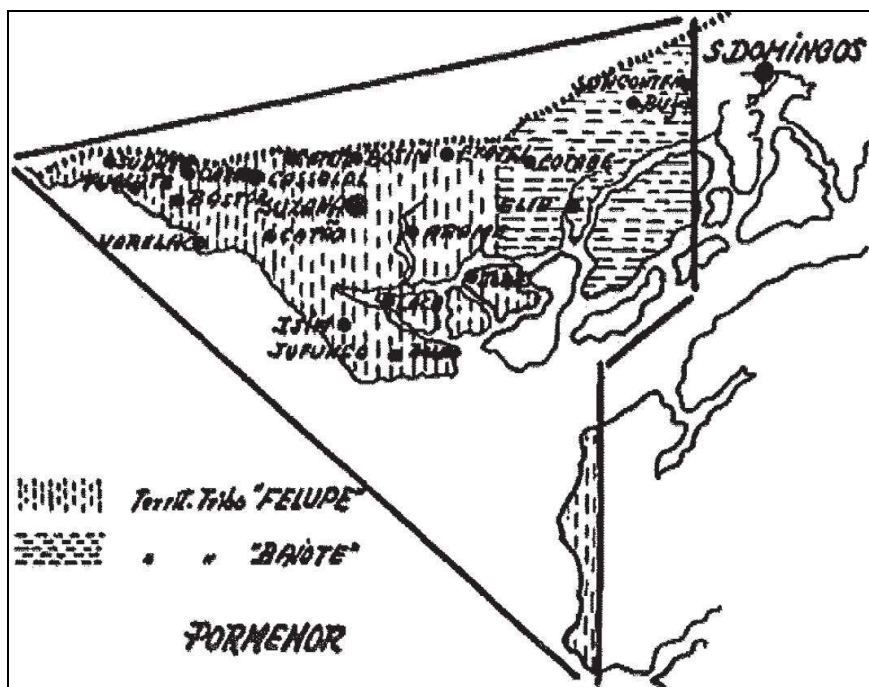


Figura 2.3: Subgrupos⁵⁶

⁵² Journet-Diallo (2000:82).

⁵³ Idem.

⁵⁴ Autor de *Description de la Côte occidentale d'Afrique (Sénégal au Cap de Monte)*.

⁵⁵ Autor de *Descrição da Costa da Guiné desde o Cabo Verde até à Serra Leoa* (1669).

⁵⁶ Fonte: Almeida (1955:619).

Os *kassikinai* (grupo baiote) ocupam o território formado pelas tabancas Caussum, Arame, Jobel, Elia, Colage e Nhambalam.⁵⁷ Os *kujamaat* (pl. de *ajamaat*) consideram-se *kajamutai* ou *kassukai* conforme a zona a que pertencem, uma área de cerca de 320 km² diferenciada pelo tipo de solo, vegetação e localização. *Kassukai* referencia as tabancas "insulares" ou do "deserto", a zona mais irrigada, com muitos mangues e também a parte mais austral da área geográfica felupe. A este território pertencem as tabancas Elalabe, Edjim, Jufunco, Oссор e Bolol. *Kajamutai* é o grupo das tabancas do mar: Suzana, Budjim, Edjatem, Cassolol, Hassouka (tabanca com cinco bairros muito dispersos: Sucujaque, Tenhate, Basseor e Caroi na Guiné-Bissau e Kahéme no Senegal), Varela, Ial e Catão. Este é o território com o maior número de tabancas e o que alberga as duas mais importantes: Caroi e Suzana.

A sociedade Felupe

A sociedade felupe, de dominante patrilinear (os filhos pertencem à etnia do pai) e patrilocal (os filhos pertencem à tabanca do pai), mas com reconhecimento do parentesco materno, é uma justaposição de famílias agrárias, procedentes de um mesmo antepassado, com o mesmo nome e totem e que podem ser geograficamente muito dispersas. As povoações são economicamente auto-suficientes e autónomas no domínio político e religioso (Eichelsheim e Dieme, 2007). Em algumas povoações, ou num conjunto delas normalmente fundadas por cisão da povoação mais antiga, existe um rei, de "tipo sagrado",⁵⁸ que desempenha as funções de culto exigidas pelo calendário agrícola e supervisiona a aplicação das regras, práticas e decisões tomadas pela assembleia da povoação. Esta – *huhlan-ahu* – é constituída pelo chefe de cada família da povoação, é isenta de qualquer tipo de hierarquia e representa a autoridade que governa a comunidade.

A família, constituída por todos os descendentes masculinos do pai, as suas mulheres e crianças e sob a autoridade do homem mais velho, representa a unidade social e económica básica. A coesão familiar é assegurada pela coabitação no seio quer de uma só grande casa colectiva, quer de várias casas contíguas reunidas em redor de um pátio central. Esta unidade

⁵⁷ A estas Journet-Diallo (2000:82) adiciona Egam e Niaban.

⁵⁸ Como "tipo sagrado" entenda-se a definição de "reino sagrado" de Adler (2000:12) – "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." – ajustada a esta sociedade em que o rei é escolhido e não é o único detentor de autoridade.

de residência – *hank-ahu* – é dotada de uma forte individualidade e representa também uma unidade no meio ritual (Journet-Diallo, 2000). Tradicionalmente, a coesão familiar assenta em dois factores: segurança, uma vez que a família constitui o único refúgio possível numa situação política inorgânica; e economia, pois todos os membros de uma mesma família participam em bens que continuam a ser comunitários.

A povoação – *essuk-ai* – é a principal unidade social e é formada por várias unidades de residência, agrupadas por afinidades e relações de parentesco em bairros. Cada bairro, *keelum-aku*, reúne três ou quatro linhagens e cada segmento de linhagem (agrupamento das famílias de um homem e de três ou quatro dos seus filhos) habita uma unidade de residência (Journet-Diallo, 2000). Cada chefe de família, e praticamente cada homem adulto, detém uma parte da autoridade que depende de dois elementos: a idade e a riqueza material.

Depositários da tradição, os velhos gozam de um grande poder vinculado sobretudo à sua experiência e à sua intimidade com as divindades. A riqueza confere também prestígio e autoridade e baseia-se na posse fundiária, na abundância de celeiros de arroz e na quantidade de gado bovino. Idade e riqueza são noções evolutivas, ligadas ao indivíduo, ao sucesso pessoal, e não dependem de categorias sociais impostas pelo nascimento. Nas povoações onde existe um rei⁵⁹ – *Ây* – a sua autoridade é praticamente limitada ao domínio religioso e a uma região bastante pequena (uma ou algumas povoações), não representando um factor de estratificação social para os Felupe nem para o conjunto do país Joola.

A coesão do grupo é assegurada por um conjunto de proibições e obrigações impostas pela tradição, pela religião e pelos mais velhos (Pélissier, P., 1966:389).⁶⁰ É sobretudo durante as cerimónias da circuncisão⁶¹ – *bukut* ou *kahat*⁶² – que o jovem felupe é iniciado pelos velhos nos mistérios da vida, nos segredos do grupo e nas obrigações em relação às divindades e ao outro. Nestas cerimónias, que ocorrem com intervalos de vinte e oito a trinta anos em cada povoação, todos os homens originários da povoação e nascidos depois da última

⁵⁹ Denominação inicial e erradamente atribuída pelos exploradores europeus. Apesar de ser o sacerdote máximo, detentor dos altares mais importantes e a sua figura ter um carácter sagrado e secreto, a sua autoridade é restrita.

⁶⁰ Veja-se também Tomàs (2001) e Tomàs i Guilera (2005). Refira-se que, apesar de nenhum destes investigadores se ter debruçado especificamente sobre o *chão* felupe e da existente e relevante heterogeneidade dos subgrupos Joola, são referências essenciais quanto às características comuns do grupo Joola.

⁶¹ Por cerimónia da circuncisão entenda-se o rito de passagem do jovem a adulto independentemente de existir ou não a circuncisão em si, pois esta não é obrigatória nem efectuada em todas as tabancas. Considera-se que a circuncisão terá sido induzida pela expansão do islão e deverá ter chegado a esta região na segunda metade do século XIX. Como exemplo da não obrigatoriedade do acto da circuncisão refira-se que em Cassolol é praticada e em Suzana e Caroi não.

⁶² Para a diferença entre as duas cerimónias consultar Tomàs i Guilera (2005).

cerimónia passam três meses no bosque sagrado sob a direcção dos chefes religiosos e dos velhos. No fim da cerimónia toda a comunidade festeja o nascimento dos novos homens com gigantescas libações para as quais os celeiros se esgotam e os bois são sacrificados.

Sendo independentes e hostis a qualquer forma de autoridade externa, 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 (Pélissier, P., 1966).

Organização social centrada no arroz

Cada povoação compreende diversas destas associações voluntárias com o objectivo de entreatada para os trabalhos agrícolas, especialmente para os grandes trabalhos de preparação das bolanhas. Estas associações, devido à especialização do trabalho, dividem-se em duas categorias, uma reservada aos homens e outra às mulheres. As associações de trabalho masculinas organizam-se por gerações, ou seja: uma associação de jovens rapazes entre os 10 e os 25 ou 30 anos e outra composta pelos homens da geração anterior, ou uma associação dos rapazes solteiros e outra dos homens casados.

Nas povoações importantes existem associações de cada tipo por bairro que, em ocasiões de grandes obras ou festejos, se agrupam numa associação única por bairro. Cada associação é dirigida por um dos seus membros, escolhido por todos devido à sua actividade, dinamismo, sentido de organização e dedicação ao trabalho. Durante a estação seca estas associações de trabalho estão adormecidas, mas no início da estação das chuvas, também início do calendário agrícola, os migrantes sazonais retornam e as associações reaparecem. As associações de jovens rapazes e homens dedicam-se ao arroteamento⁶³ das bolanhas e vigilância das plantações e as associações femininas fazem o transplante e a colheita do arroz. Nos casos de orizicultores ricos em terras ou cuja família seja insuficiente para as trabalhar estas associações podem ser contratadas para o trabalho necessário.

⁶³ O termo arroteamento designa a preparação de um terreno inculto para a prática de agricultura e pode incluir o abate de árvores em florestas virgens e eliminação das suas raízes ou a drenagem de pântanos. (<http://www.knoow.net/ciencterravida/geografia/arroteamento.htm>).

As zonas cultiváveis à volta das povoações são compartilhadas entre as famílias em domínios fundiários dos quais os chefes de família são os depositários e os gerentes. A família é que decide a afectação individual das parcelas. Em geral, quando uma zona cultivável fica muito tempo inexplorada recai no domínio familiar. Não existe um mercado fundiário, pois a terra é propriedade de Deus, as parcelas das linhagens e o homem só é proprietário da sua força de trabalho. A guerra era o único meio de apropriação da terra (Julliard, 2000b).

A exploração do solo é acompanhada de uma apropriação formal e inalienável pelas famílias das zonas cultiváveis e uma afectação em propriedade individual⁶⁴ dos arrozais cultivados. Só os homens têm direito à afectação individual da terra feita pelo pai ao filho, geralmente na data do casamento deste. A terra recebida é também parcelada para garantir o equilíbrio da colheita independentemente das flutuações da precipitação e da riqueza relativa dos solos, mas o direito de propriedade continua a pertencer à família.

As filhas normalmente não têm acesso à propriedade da terra, excepto em zonas de grande abundância de solos em que podem receber algumas parcelas também no seu casamento, mas sempre sob condição de retorno, na data da sua morte, destas parcelas à família (Pélissier, P., 1966). Em suma, a família felupe é uma unidade de trabalho e uma unidade económica na qual as tarefas do homem e da mulher são complementares e estritamente solidárias. Nas bolanhas, por exemplo, o homem tem a responsabilidade da preparação das terras e manutenção dos diques e a mulher o transplante e a colheita.

De facto, o controlo sobre a terra detém um papel primordial nas relações de autoridade das tabancas felupe. Por um lado, a terra tem valor simbólico e identitário, pois a terra é recebida do pai, como foi anteriormente recebida do avô e todos eles são enterrados na mesma terra que alimentou desde sempre a família. Por outro lado, o acesso à terra determina o acesso ao alimento, mas as condições para a obtenção do alimento exigem o cultivo intensivo do arroz, muita mão-de-obra para a construção dos diques, a intervenção de toda a população na produção e o investimento de muitas gerações na manutenção dos campos o que dá uma dimensão extra à terra, tornando os Felupe fortemente ligados às suas terras e à comunidade (Eichelsheim, 1991).

⁶⁴ Entenda-se "direito de exploração individual", pois os orizicultores felupe não são proprietários das suas terras, apenas detém o direito de as explorar.

Sociedade organizada à volta de três estruturas fundamentais

A organização da 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 entreaajuda na tabanca; e a ligação à terra-mãe que regula o social através de um complexo conjunto de ritos, interpretações e experiências tanto individuais como colectivas do Deus único – *Emít-ai* – e dos poderes intermédios (Julliard, 2000b). Esta organização caracteriza-se por três oposições sociais: a oposição dos velhos aos jovens, a oposição de sexo e a oposição entre autóctones e recém-chegados, sejam ou não da mesma etnia.

Na oposição dos velhos aos jovens, os termos "velhos" e "jovens" referem-se a categorias sociais e não biológicas, ou seja, os "velhos" são aqueles de quem dependem os "jovens". A autoridade dos "velhos" baseia-se no poder de determinar o acesso à terra (meios de produção raros) e na circulação da mão-de-obra entre as comunidades de produção. As mulheres são também consideradas como fazendo parte dos "jovens", o que permite aos "velhos" controlar toda a vida dos jovens, tornando-os dependentes para a sua própria reprodução. Os diferentes elementos de prestígio constituem o pilar deste ciclo de reprodução (Eichelsheim, 1991). Ou seja, os homens para serem considerados adultos devem passar os ritos de iniciação. Durante a cerimónia de iniciação o elemento de prestígio por excelência, gado bovino, é consumido em grandes quantidades, mas só os "velhos" podem dispor do excedente das bolanhas patrilineares para trocar por bovinos. Além disso, são também os "velhos" que escolhem a data destas cerimónias controlando, assim, a data de passagem a adulto dos jovens e conseqüentemente o seu acesso à terra (Pélissier, P., 1966).

A oposição de sexo é complementar e não hierárquica, ou seja, os homens possuem as bolanhas, mas as mulheres o arroz. A divisão estrita do trabalho da orizicultura – os homens trabalham a terra e as mulheres plantam e colhem – torna um dependente do outro no processo de produção (Eichelsheim, 1991). Esta dependência reflecte-se em todo o processo da produção do arroz. Ao homem, o único que tem acesso à terra, cabe a tarefa árdua da preparação das bolanhas e sua manutenção enquanto a mulher é responsável pela escolha das sementes da variedade de arroz apropriada para a obtenção da melhor colheita possível tendo em conta o tipo de bolanha, a mão-de-obra disponível e as condições climáticas esperadas. Após a colheita o arroz é guardado em celeiros no interior das habitações, dividido em função

do seu destino final. Uma parte, guardada sob a responsabilidade do homem, destina-se às cerimónias religiosas. De notar que este arroz é sempre da variedade africana – *oryza glaberrima*. Outra parte, guardada sob a responsabilidade da mulher, será utilizada na alimentação. Uma outra porção da colheita pertence à mulher para a sua sobrevivência em caso de divórcio. Na verdade, as regras de divórcio reflectem bem a complementaridade existente entre os dois géneros: a mulher é livre de se separar do marido excepto na altura do cultivo e colheita do arroz, momentos em que o seu trabalho é imprescindível; e para compensar a mulher da sua impossibilidade de acesso à terra ela tem então arroz guardado que garante a sua sobrevivência entre a separação do marido e o acesso a novas terras, sejam de um novo marido ou dos seus parentes (pais ou irmãos). Esta dependência está também presente na pesca e na produção de vinho de palma – os homens pescam e colhem o vinho e as mulheres salgam e fumam o peixe e vendem os dois produtos. A produção de vinho de palma, para além da grande importância religiosa e social, é bem remunerada, mas dependente do trabalho da mulher em levar o vinho até ao mercado mais próximo.

A oposição entre autóctones e recém-chegados advém do culto dos antepassados, uma vez que este está na base da relação hierárquica entre as famílias fundadoras de uma povoação e os que chegaram depois. A povoação é composta de várias patrilineagens e cada patrilineagem tem as suas próprias bolanhas, habita um domínio bem definido da tabanca – o bairro – e possui o seu próprio altar, sendo o altar da primeira família, gerido pelo chefe da primeira linhagem, o mais importante da povoação (Pélissier, P., 1966). Esta hierarquia entre linhagens é marcada pela atribuição característica da terra baseada nas relações de dependência centralizadas no chefe da linhagem. Este é o gestor das terras da linhagem e pode emprestar uma parte a uma família recém-chegada. Um imigrante, seja ou não da mesma etnia, que deseje instalar-se numa povoação deve obrigatoriamente dirigir-se a um chefe de linhagem que o alojará temporariamente e lhe emprestará campos. Entre hospedeiro e recém-chegado desenvolvem-se relações de dependência com uma forte noção de parentesco, ou seja, em troca de abrigo, mediação e acesso à terra o recém-chegado reconhece a superioridade social do seu hospedeiro (Eichelsheim, 1991). Esta relação diversa, complexa e múltipla reproduz-se também em meio urbano, embora sob uma forma adaptada dado que a terra, em meio urbano, se tornou economicamente valorizada. Os bairros periféricos em redor dos novos centros urbanos desenvolvem-se de acordo com estes critérios. Ou seja, a atribuição das terras desempenha um papel importante na organização social destes bairros repetindo o dinamismo das povoações, mas adaptados às condições do meio urbano.

As condicionantes do *emaan-ai*⁶⁵

Localizados em zonas de dunas, mangues e palmares, meio favorável à orizicultura, os Felupe fizeram do arroz o centro da sua sociedade: o arroz é a base da alimentação; riqueza e prestígio são sinónimos de posse de arrozais e de celeiros cheios de arroz; as cerimónias religiosas exigem a oferenda de arroz e vinho de palma; os mortos são enterrados com uma provisão de arroz; as manifestações sociais e as cerimónias religiosas dependem do calendário agrícola do arroz; a fixação da maior parte das tabancas dependeu da localização dos arrozais. Ou seja, o arroz é o corpo e a alma desta sociedade, é a base da alimentação e das estruturas social, cultural, política e simbólica. A dimensão da importância do arroz é espelhada pelas quinze designações diferentes que ele toma conforme o tipo de semente ou estado: plantado, acabado de colher, com ou sem casca, armazenado, cozinhado, etc.



Figura 2.4: Orizicultor com *bujand-abu* (esquerda) e plantação orizícola em bolanha (direita)⁶⁶

Na verdade, e como assinala Paul Pélissier em relação a todo o conjunto Joola, esta sociedade do arroz dedicou/empenhou a totalidade das suas ferramentas agrícolas, da sua experiência e do seu engenho ao serviço da orizicultura.⁶⁷ Esta dedicação possibilitou-lhes desenvolver um conjunto de saberes e técnicas – conquista e adaptação de parcelas de terra retiradas ao mangue; lixiviação dos solos; regulação das entradas e saídas de água salgada e/ou salobra através de diques que também permitem controlar a acidez e salinidade dos

⁶⁵ Termo genérico felupe para arroz.

⁶⁶ Fonte: Fotografias tiradas durante o trabalho de campo.

⁶⁷ “*Tout l'équipement technique des cultivateurs, toute leur expérience et toute leur science sont au service de la rizière*” (Pélissier, Paul, 1966:710).

solos; eficácia da lavoura praticada com o notável *bujand-abu*;⁶⁸ transplantação e adaptação exemplar de inúmeras variedades de arroz – que lhes permitiu garantir a sua segurança alimentar durante séculos. Facto este comprovado por todos os exploradores europeus que com eles contactaram.

Em 1955, Carlos Lehmann de Almeida, no seu "Inquérito etnográfico sobre a alimentação dos felupes", referia que “o *Felupe não tem dificuldades alimentares. Dispõe sempre dos componentes basilares das suas refeições – arroz, mariscos ou peixe.*” E reforçava afirmando que “*quantitativamente, a alimentação dos Felupes não sofre variações durante o ano*” e “*do ponto de vista qualitativo, verificam-se ligeiras variações condicionadas pela maior abundância de frutos e de batata-doce durante a estação seca e pelo predomínio da mandioca na estação pluviosa.*”⁶⁹ Situação corroborada por Artur Augusto da Silva (1960:38) ao relatar que “*não há uma família felupe digna desse nome que não tenha, no fim das colheitas, nos seus celeiros dentro de casa, uma suficiente reserva de arroz, bastante no geral, para alimentá-la durante dois anos.*”

Porém, nos anos seguintes, as duas maiores fragilidades deste sistema orizícola – dependência de mão-de-obra jovem e de um regime pluviométrico forte – alteram a estabilidade alimentar da sociedade felupe. A luta pela independência (1963 a 1974) diminuiu a mão-de-obra necessária para a preparação das bolanhas e para a manutenção dos diques e condicionou o acesso às bolanhas mais distantes das tabancas. Mesmo assim, um bom conhecedor da região⁷⁰ refere que quando chegou a Suzana, em 1968, em algumas casas ainda havia arroz de três, quatro e mesmo cinco anos. Em seguida, a independência da Guiné-Bissau trouxe o "ajuste de contas" entre antigos combatentes do PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde) e apoiantes de Portugal levando muitos orizicultores felupe a migrarem para o Senegal. Após a "reconciliação" trazida pelo golpe de

⁶⁸ Ferramenta felupe para lavar as bolanhas constituída por um cabo em madeira com cerca de 180 a 200 cm de comprimento e com uma pá – *kajand-aku* – bordejada por uma lâmina de ferro numa das extremidades. Esta ferramenta reflecte a importância da orizicultura: o pai confecciona o cabo do *bujand-abu* do filho, adaptado à sua idade, até este ser responsável pelas suas próprias terras. O cabo é personalizado e transmitido de geração para geração e a lâmina de ferro é fabricada exclusivamente por elementos da linhagem dos ferreiros, uma das linhagens mais prestigiadas.

⁶⁹ Almeida (1955:622).

⁷⁰ Padre Giuseppe Fumagalli, da congregação P.I.M.E., responsável pela missão católica de Suzana e entrevistado durante o trabalho de campo aí realizado em Novembro e Dezembro de 2009.

Estado de Nino Vieira⁷¹ os felupe libertados ou regressados do Senegal não retornam às suas tabancas de origem, preferindo instalarem-se em São Domingos e seus arredores.

No entanto, esta primeira geração de migrantes, na época da lavra, retorna à sua tabanca de origem continuando assim a contribuir, pelo menos em parte, para a manutenção da segurança alimentar da sua família. Opção diferente a da segunda geração que se considera urbana e só visita a tabanca da família na altura de cerimónias importantes. Além disso, no fim da década de 1960 e princípios dos anos 1970, a grande seca agravou os condicionalismos trazidos pela luta da independência à orizicultura felupe, uma vez que a alteração do regime pluviométrico, iniciada com a grande seca, condiciona a lixiviação correcta dos solos favorecendo a acumulação de sal. A deterioração das bolanhas e a diminuição do espaço de cultivo daí resultante contribuem também para o aumento e alongamento do êxodo rural. Estes dois factores, falta de mão-de-obra e diminuição do espaço de cultivo, obrigam a alteração das estratégias de exploração e de gestão do espaço.

No chão felupe não existem terras não apropriadas, isto é, não existem bolanhas sem "dono".⁷² Os terrenos foram apropriados por um antepassado fundador e os seus descendentes detêm o direito de propriedade, uma vez que a transmissão se faz de pai para filho aquando do casamento deste. Um emigrado não perde os seus direitos sobre a terra, mas o arroz delas proveniente só lhe pertence se o cultivar. Actualmente, com a monetarização do trabalho, pode pagar a associações de trabalho o cultivo dos seus terrenos. Devido a este tipo de transmissão as bolanhas são parceladas, frequentemente em unidades muito pequenas, intercaladas entre povoações. No entanto, os Felupe são favoráveis a esta dispersão que lhes permite repartir os riscos em função da diferente qualidade das terras. Contudo, a falta de mão-de-obra é, provavelmente, o factor mais condicionante pois a capacidade de trabalho de uma unidade de exploração, uma família, é tão determinante como a sua riqueza em terras (Chéneau-Loquay, 1994).

⁷¹ Em 14 de Novembro de 1980, Nino Vieira encabeçou um golpe de Estado que alterou as posições radicais até aí estabelecidas permitindo o regresso e a libertação da prisão de todos os guineenses que, durante a luta pela independência, tinham combatido nas fileiras do exército português.

⁷² Como já referido anteriormente, por "dono" entenda-se "direito de exploração", pois os orizicultores felupe não são proprietários das suas terras, apenas detêm o direito de as explorar.

O produto do *burok-abu*⁷³

Devido à falta de mão-de-obra as técnicas tradicionais apresentam deficiências como a negligência na manutenção dos diques, a insuficiência de fertilizantes, o transplante anárquico, a falta de vigilância no momento do amadurecimento do grão. A manutenção dos diques exige atenção contínua na estação seca, que era efectuada colectivamente pelos homens, mas actualmente a maior parte dos diques de cintura (os que protegem as bolanhas baixas das marés) foram deixados ao abandono levando a que as bolanhas baixas tivessem sido as primeiras a serem abandonadas (Chéneau-Loquay, 1994). Estas eram também as mais férteis devido à espessa camada de lodo formada pelos aluviões arrastados pelas chuvas e fixados pelas marés. Sem os diques e com a diminuição do regime pluviométrico esta fertilização natural não ocorre e as técnicas adicionais de fertilização – estrume do gado bovino e casca do arroz e conchas de marisco queimadas – não são suficientes para contrariar a salinização progressiva nem para bem enriquecerem os terrenos ainda trabalhados. Estas fragilidades visíveis do processo tradicional de produção, trazidas pela alteração da estrutura familiar, comprometem a segurança alimentar das famílias felupe.

Para combater estes dois constrangimentos, a escassez de mão-de-obra e as alterações climáticas, os Felupe socorrem-se de algumas estratégias como a substituição do arroz tradicional – *oryza glaberrima*, a variedade africana –, de ciclo mais curto, pela variedade asiática – *oryza sativa* –, uma espécie de ciclo mais longo e mais adaptada à duração reduzida de disponibilidade de mão-de-obra e de água (Chéneau-Loquay, 1994). Outra das estratégias é o cultivo, cada vez maior, do arroz de sequeiro, o *pam-pam*, pois apesar de ter um rendimento três vezes inferior ao arroz de bolanha, não exige muita chuva nem mão-de-obra especializada, sendo por isso cultivado pelas mulheres, e permite o acesso a alimentos no período de crise alimentar (Setembro) que antecede a colheita do arroz de bolanha (Dezembro). É de notar, no entanto, que para as cerimónias religiosas só é usada a variedade africana. O maior inconveniente destas duas estratégias é a concentração das colheitas num período mais curto, o que obriga a uma exigência maior de mão-de-obra, neste caso feminina, e que ocorre na mesma altura em que o calendário agrícola das mulheres está sobrecarregado com as culturas hortícolas (Chéneau-Loquay, 1994). Assim, a falta de mão-de-obra reduz as superfícies cultivadas e, por isso, uma exploração média, durante o curto período agrícola útil, não tem capacidade para cultivar mais do que o necessário à subsistência dos seus membros.

⁷³ *Burok-abu* significa trabalho agrícola em felupe.

Como tal, em anos de seca ou de más colheitas, a capacidade máxima de trabalho familiar não é suficiente para cobrir as suas necessidades alimentares. Para repartir os riscos, as estratégias dos agricultores baseiam-se em cultivar a maior superfície possível em função do tempo, da mão-de-obra disponível e do seu *know-how* (Chéneau-Loquay, 1994).

Sendo o arroz o centro da vida dos Felupe, pois além de ser a principal fonte de alimentação é também, como atrás destacámos, o elemento sempre presente e imprescindível em todas as cerimónias religiosas, o défice de arroz cultivado tem de ser colmatado com a compra de arroz. Para isso, os Felupe socorrem-se de outras culturas: legumes e frutos. Destes, o amendoim é o mais utilizado. Cultura de renda, apoiada primeiro pelo poder colonial e depois pela política estatal, apesar de o seu calendário ser coincidente com o do arroz, torna-se atractiva porque necessita de menos mão-de-obra e exige um trabalho menos longo e penoso. A outra cultura de renda, o caju, tem um calendário compatível com o do arroz, mas na utilização dos terrenos para cultivo concorre com o arroz de mato, o *pam-pam*, diminuindo a produção deste assim como o seu papel no equilíbrio da segurança alimentar, uma vez que o *pam-pam* serve de complemento ao arroz de bolanha, atenuando o tempo de escassez, pois a sua colheita dá-se antes da deste último.

A horticultura, praticada pelas mulheres, centra-se no tomate, cebola, batata-doce, mandioca, pimento e quiabo.⁷⁴ Com ciclos de cultura de Novembro a Março, as colheitas são durante a estação seca, na mesma altura da colheita do arroz.⁷⁵ Estes produtos hortícolas são cultivados essencialmente para troca ou venda. Os frutos – mangas, citrinos e, mais recentemente bananas – são cultivados pelos homens e destinam-se ao consumo e venda. A colheita de frutos selvagens é também uma actividade corrente e rentável. Destas a mais importante é a palmeira de dendém (*Elaeis guineensis*), porquanto o seu fruto é muito procurado pelos comerciantes senegaleses para o fabrico de óleo de palma. Da seiva da palmeira fazem o vinho de palma, também este, juntamente com o arroz, imprescindível nas cerimónias religiosas.

A pesca é uma actividade importante nas tabancas felupe, pois todas elas estão situadas junto ao mar, rio ou afluentes. No entanto, a pesca é sempre uma actividade complementar dado que todos os Felupe são orizicultores, mesmo que actualmente desenvolvam actividades noutras áreas como o ensino ou a saúde. A pesca é efectuada por ambos os sexos também de

⁷⁴ O quiabo (*Abelmoschus esculentus* (L.) Moench) é uma planta tropical, originária de África, da família da malva (Malvaceae).

⁷⁵ Ver calendário agrícola no Anexo B.

forma complementar, ou seja, os homens pescam e as mulheres secam e fumam. Peixe, camarões, moluscos e ostras, depois de secos ou fumados, são consumidos e vendidos nos mercados locais, *lumus*,⁷⁶ e também aos comerciantes senegaleses.

O gado – galinhas, suínos, caprinos e bovinos – é criado essencialmente para ser utilizado nas cerimónias religiosas. Para estas o gado bovino é o mais importante e, como tal, só é vendido em caso de extrema necessidade. O gado bovino pertence à família e constitui um sinal de riqueza e prestígio, mas só o chefe da família detém direitos sobre ele. Este não o cede aos filhos e quando da sua morte é confiado ao seu sucessor.

Apesar dos constrangimentos que perigam o equilíbrio da economia de subsistência dos Felupe o sistema técnico orizícola tradicional perpetua-se por permitir a coesão social (Chéneau-Loquay, 1994). A procura pela auto-suficiência alimentar através da produção do arroz e o investimento do excesso em bovinos para evitar uma diferenciação social são os dois pilares dum sistema social "tradicional" que se mantém vivo por se saber adaptar aos riscos económicos e políticos, continuando a ser uma referência protectora para o indivíduo, pois tal como refere Paul Péliissier (1966:396) "*La force du système social diola est de se fonder sur l'association de deux principes apparemment contradictoires: un climat d'étonnant individualisme égalitaire*".⁷⁷ Na realidade, a partir do arroz existe um equilíbrio complexo que funciona simultaneamente a nível ecológico, religioso e socioeconómico e que é posto em perigo pela modificação climática e pela atracção das cidades.

Emìt-ai e o seu reino

Terra e arroz são elementos sagrados e fundamentais da religião⁷⁸. Ambos foram dados por *Emìt-ai* (Deus) aos primeiros Felupe. É ele que envia a chuva e dá ao arroz a força para crescer. Todo o processo de cultivo do arroz é acompanhado de cerimónias religiosas e sacrifícios de oferta a *Emìt-ai* e seus assistentes para que concedam a fecundidade da terra, a chuva do céu e o perdão aos homens, pois um mau ano agrícola é o castigo pelos actos do indivíduo ou de toda a comunidade. Esta "religião da terra" é encabeçada por um Deus

⁷⁶ Termo crioulo que designa a feira popular itinerante que se realiza num lugar determinado conforme o dia da semana.

⁷⁷ A força do sistema social joola é basear-se na associação de dois princípios aparentemente contraditórios: um clima surpreendente de individualismo igualitário. (Tradução nossa).

⁷⁸ Sobre a religião Joola consultar Thomas (1958, 59), Thomas (1994), Tomàs i Guilera (2005) e Journet-Diallo (2007).

supremo e longínquo, *Emìt-ai*, que delega os seus poderes e manifesta a sua vontade a inúmeros espíritos que povoam as povoações, as bolanhas e as florestas. São divindades especializadas e hierarquizadas e o seu acesso é assegurado por sacerdotes,⁷⁹ que constituem uma categoria social e não uma classe (Pélissier, P., 1966). A influência dos sacerdotes e as prescrições religiosas ultrapassam largamente o domínio espiritual, pois a maior parte das obrigações ou proibições dirigem ou controlam a vida social e pessoal, asseguram a ordem e a moral e defendem os interesses materiais do grupo. Cada proibição é justificada pelo bem comum e apoia-se sobre uma prescrição religiosa e sobre o *bakìn-abu*⁸⁰ encarregado de a fazer respeitar. Assim, todo o faltoso ou criminoso tem de reparar a vítima, mas também o *bakìn* ou os *ukin* ofendidos.

A religião – *awassen-au* – opera como cimento social e influente ligação do homem ao meio. Pois como refere Jordi Tomàs (2008:334) “*the 'traditional' social organisation thought shrines is thus not only a matter of religion. Joola religion presents an interwoven system that includes aspects linked to territorial organisation, legislation, education, socio-political issues, knowledge organisation, etc.*”⁸¹ Para os Felupe a vida é uma simbiose do mundo espiritual e do mundo físico. O primeiro é poderoso e comanda todas as manifestações do segundo. Tal qual pai zeloso o mundo espiritual alimenta e cuida do mundo físico exigindo respeito e obediência às proibições impostas – *ñeñ-âi* ou *ñeey-ñeey*.

O nome do ser supremo – *Emìt-ai* – indica a sua dimensão: o "inconhecido" ou "não conhecível" (a palavra *emìt* é formada pelo verbo *mìr*, conhecer, e sufixo *-ut*, negação, que origina *mìrut*, não conhecido, inconhecível), ou seja, este ser supremo é Deus e tudo o que está por cima das palmeiras, aquilo que está lá em cima, tudo o que não é alcançável pelos homens (Julliard, 2000a:2-3). Também os Joola denominam Deus de "dono de tudo que está lá em cima", *At'emìt* (*ata-*, prefixo possessivo, e *emìt*, o que está lá em cima). Quando chove, *Emìt-ai elôbul*, Deus faz-se ouvir.

Este ser supremo é tão inalcançável que é surdo aos pedidos directos do homem (Mota, 1954;I:244). A ligação entre *Emìt-ai* e o homem é assegurada através de uma cadeia de

⁷⁹ Aqui sacerdote é 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.

⁸⁰ *Bakìn-abu* (*ukin* no pl.) 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, 2000 e 2007).

⁸¹ A organização social 'tradicional' através dos santuários [*ukin*] não é apenas uma questão de religião. A religião Joola apresenta um sistema entrelaçado que inclui os aspectos ligados à organização territorial, à legislação, à educação, às questões sociopolíticas, à organização do conhecimento, etc. (Tradução nossa).

intermediários. Na primeira linha encontram-se seres espirituais (referenciados como génios, espíritos, deuses, ...), criados por *Emìt-ai* e que só ouvem e só são ouvidos por sacerdotes. Estes, por sua vez, servem de intermediários entre os primeiros e o homem. Para cada tipo de ser espiritual – *bakìn-abu* – há um tipo de sacerdote especializado, revestido de funções e poderes específicos, e responsável por um local próprio de culto. Ou seja, cada tipo de ser espiritual e sacerdote constituem uma dupla responsável por uma necessidade específica da comunidade, como por exemplo a iniciação do jovem adulto, a colheita, a chuva, o fogo, a maternidade, etc.⁸² Não há uma hierarquia entre duplas. O poder de cada ser espiritual, tal como o poder do sacerdote responsável, existe e é dominante apenas quando a situação o exige. Há uma separação absoluta de funções como se de departamentos se tratassem.



Figura 2.5: Diversos *ukìn* (pl. de *bakìn-abu*)⁸³

Contudo, a vida de cada felupe não depende só das exigências deste Além distante, transcendente e "inconhecível" que impõe uma cadeia de intermediários. Há um outro Além perto, que se concretiza aqui na terra e que constitui uma espécie de mundo duplo (Journet-Diallo, 2000). Este mundo duplo é constituído por um animal parceiro, o gémeo, normalmente referenciado como o totem, *euwum-âi*. Mas este duplo é mais do que um totem, é a razão da existência de cada um, pois a palavra *euwum* significa "aquilo por causa do que existo". O animal parceiro é um animal selvagem, ligando o homem à natureza e ao seu meio ambiente. Esta ligação não é só simbólica, pois se o seu animal duplo, o seu *euwum-âi*, adoece ou morre o felupe acredita que ele próprio também adoece ou morre. Apesar desta união o felupe também precisa de um sacerdote como intermediário para contactar o seu gémeo. Ou seja, os sacerdotes fazem a ponte entre o mundo físico e os outros mundos.

⁸² Para uma lista detalhada dos *ukìn* (pl. de *bakìn-abu*) consultar Journet-Diallo (2007) e Thomas (1958, 59).

⁸³ Fonte: Fotografias tiradas durante o trabalho de campo.

Para além destes seres existem também os espíritos dos antepassados de cada família que são venerados num altar familiar, *hutilhl-ahu*, situado na varanda de cada casa. Não existe exactamente um culto aos antepassados, mas há respeito. O altar familiar além de ser uma referência aos antepassados e ao totem promove a coesão familiar.

Quando o felupe morre o seu princípio vital, o seu espírito, *iaròr-âi*, abandona o corpo e procura o caminho para a região dos mortos. Para que aí se mantenha e não incomode os vivos é necessário que lhe sejam feitas cerimónias (Mota, 1954;I:244-245). A região dos mortos é uma espécie de mundo paralelo, pois os mortos mantêm-se perto das suas famílias e é por isso normal as pessoas deixarem do lado de fora das casas potes de barro com água para satisfazer os seus mortos. Neste mundo dos mortos estes formam assembleias onde discutem os assuntos dos vivos e deliberam o que fazer (Silva, 1960:19). Um dia voltarão a viver porque para o felupe o homem está preso num círculo fechado e interminável: vida, morte, vida, ...

A cerimónia fúnebre é uma das mais importantes, pois para os Felupe os espíritos dos mortos podem ajudar os vivos ou vingarem-se quando descontentes. As causas do descontentamento resultam quando os ritos do funeral não são escrupulosamente observados, quando o túmulo é violado, quando os descendentes não satisfazem as necessidades materiais do espírito por meio de oferendas e libações e, principalmente, quando o assassino do seu corpo não foi punido (Mota, 1954;I:246-247). Daí a necessidade do interrogatório dos defuntos – *kasâb-âku* – para a averiguação das causas da morte. As cerimónias diferem conforme a idade e a função do morto. A morte de um homem idoso com filhos é uma cerimónia festiva onde a vida do defunto é representada, porque tal como o seu nome indica – *naryetaam-ai*, "comeu a terra" – esta morte é considerada a realização máxima. Caso o homem tenha sido um sacerdote as cerimónias duram vários dias devido à necessidade de desfazer todas as iniciações religiosas que o morto detinha. O oposto acontece quando o morto é um jovem: a cerimónia perde o carácter festivo e a dor sobrepõe-se aos "festejos". As manifestações de dor dependem da idade do jovem, ou seja, quanto mais velho o jovem maior a manifestação de dor pela não continuidade da vida do jovem e, por arrastamento, da família. Antigamente, esta dor era suplantada pela demonstração dos feitos do guerreiro através da exibição dos crânios dos inimigos mortos por ele. Hoje, além dos jovens já não serem guerreiros também esta cerimónia é proibida, restando apenas o choro.

Este conjunto de mundos e seres interferem diariamente na vida pessoal e na da comunidade. Para que tudo corra em harmonia é necessário equilíbrio e para isso os Felupe cumprem escrupulosamente as regras religiosas e sociais. Quando acontece um desequilíbrio – uma morte, uma doença ou uma desgraça – é necessário encontrar um culpado para que o equilíbrio retorne e a harmonia se estabeleça. Esta concepção de vida fechada e submetida a muitas tensões e medos faz com que os Felupe, apesar de um povo guerreiro e orgulhoso, valorizem a paz. O seu desejo de paz é expresso no vulgar cumprimento: *kassuumai*, que traduz desejo de paz, bem-estar, tranquilidade.

III – Rei, régulo, comité e outras autoridades

(Jílambaunju utookuujo) humulundungi leehuliil.

(Esta função não te pertence: o cabelo rapado não terá tempo de crescer)⁸⁴

A sociedade Felupe desenvolveu a sua organização a partir da tabanca. De facto, a comunidade Felupe é formada por habitantes com estatuto igualitário e organizada em duas esferas: a privada, referente à família, suas parcelas agrícolas, seu *hutilhl-ahu* (altar familiar) e atestada pelo *euwum-âi* (totem); e a esfera pública, expressa pelo espaço público e *ukin* (pl. de *bakìn-abu*). Ciosa da sua individualidade própria, cada tabanca constituiu-se como uma entidade que estabelecia alianças com outras tabancas. Normalmente estas alianças eram estabelecidas alternadamente garantindo a salvaguarda da retaguarda: a tabanca vizinha é inimiga, mas a sua vizinha é aliada. Este jogo de alianças, por um lado, levou a diferenças linguísticas partilhadas por tabancas aliadas e dificultou a reformulação das alianças estabelecidas. A partilha da mesma variante linguística reforçou o sentimento de unidade e manteve no tempo ligações que resistiram a alterações exógenas de grande peso como a constituição de uma fronteira dentro de um espaço aliado com o ónus de diferentes línguas (português e francês) ou de diferentes administrações coloniais, primeiro, e de Estados, depois. Este é o caso, por exemplo, de Budjim, na Guiné-Bissau, e Youtou, no Senegal ou Sucujaque (Guiné-Bissau) e Kabrousse (Senegal). Por outro lado, o mesmo jogo de alianças permitiu o equilíbrio de todo o conjunto felupe, num primeiro espaço restrito, e o equilíbrio de todo o conjunto joola, num espaço mais alargado. 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 pela Guiné-Bissau e Senegal partilhando relações familiares, económicas e religiosas.

Adversa a formas de centralização da autoridade, esta sociedade desenvolveu uma estrutura horizontal de poder, com a autoridade disseminada por diversas figuras que ocupam dois mundos que se interligam, entrelaçam e confundem: o material e o espiritual. Cada um destes mundos tem uma organização própria, mas não independente. O mundo espiritual tem uma autoridade centralizada, mais representativa que efectiva, o *ây* de Caroi, com extensões/representantes em várias tabancas: reis e régulos (ou vice-reis) coadjuvados por um

⁸⁴ Provérbio felupe citado para dissuadir quem pretende assumir uma responsabilidade a que não tem direito (Diatta, 1998:353).

conjunto de sacerdotes hierarquizados segundo o conhecimento dos preceitos religiosos. O mundo material, sem autoridade centralizada, detém uma organização idêntica, mas restrita a cada tabanca, numa repetição do mesmo modelo, sem qualquer dependência política entre tabancas. Este espaço é ocupado pelos representantes da administração estatal, os comités, e pelos representantes das linhagens presentes na tabanca, os chefes das famílias, percebidos como Homens Grandes. Se a área de actuação dos primeiros, os comités, é, pelo menos teoricamente, livre da influência religiosa, quanto aos segundos, os chefes das famílias, a delimitação da mesma área torna-se difícil de ser estabelecida, até porque são também sacerdotes, escolhem reis e régulos e são os seus conselheiros.

A unidade do conjunto Felupe é sintetizada numa única pequena tabanca: Caroai, a residência do *ây* supremo de todos os Felupe, rei de todos os reis das tabancas de um lado e outro da fronteira. Como símbolo da sua unidade e exclusividade e encarnação dos seus valores essenciais é também ele o principal representante, de todos e de cada um dos Felupe, junto de *Emit-ai*, o Ser Supremo, e de toda a plêiade de seres espirituais.

Caroai, a tabanca real

Entre Cassolol, na Guiné-Bissau, e Kabrousse, no Senegal, situa-se Hassouka, um conjunto de cinco aglomerados fortemente dispersos num lado e doutro da fronteira que separa os dois países: Caroai, Basseor, Tenhate e Sucujaque, no lado guineense, e Kahéme, em território senegalês⁸⁵. A distância existente entre os aglomerados leva as administrações estatais considerarem-nos tabancas, reconhecendo no entanto alguma relação entre eles, pois, no lado guineense, só há uma escola para todo o conjunto, a Escola de Hassouka. Esta unidade é reforçada por organizações populares como a equipa de futebol de Hassouka e a associação dos filhos de Hassouka. Segundo informações recolhidas no terreno e confirmadas por Hampa Djanuba, um Homem Grande de Suzana, os *kujamaat* entendem o conjunto como uma tabanca formada por cinco bairros.

A importância de Hassouka provém de dois factores. O principal deve-se a Caroai ser um dos seus bairros e aqui estar situado o mais importante *bakìn-abu* da "reinança" – *bakìn*

⁸⁵ O nome do conjunto (Hassouka) e sua constituição foi assim referido por todos os nossos informantes coincidindo com Julliard (2000b:103) e Journet-Diallo (2007:69). No entanto, esta última autora, que denomina este conjunto de Esuke, refere, na mesma obra e num texto anterior, Jirak (Djiraque), no Senegal, em vez de Sucujaque (Journet-Diallo, 2007:48 e 2000:82). Ver Anexo C.

Kayaku. Todos os outros *ukin* (pl. de *bakìn-abu*) de "reinança" existentes noutras tabancas são extensões deste e todos os outros reis só são "entronizados" pelo *ây* de Caroi. Este é o rei dos reis⁸⁶ e é em Hassouka que ele é nomeado. O outro factor é a existência em Hassouka de mais um *bakìn* de "reinança": o de Sucujaque, pertença do *ây* de Hassouka. Esta é uma situação peculiar, pois este espaço, Hassouka, detém dois reis dos quais um (o *ây* de Sucujaque) é o *ây* do espaço Hassouka e o outro (o *ây* de Caroi) é o *ây* de toda a sociedade Felupe, o guia espiritual supremo.

Como já referido, *bakìn-abu* e sacerdote constituem uma dupla inseparável que serve de intermediária entre *Emìt-ai* e o homem. Daí que sendo o *bakìn Kayaku* de Caroi o mais importante *bakìn* da "reinança", o seu parceiro da dupla, o *ây* de Caroi, é o sacerdote supremo e o guia de todas as duplas de "reinança". Segundo uma lenda recolhida pelo padre Giuseppe Fumagalli,⁸⁷ o *ây* de Caroi é o único que pode ir até ao centro da floresta sagrada onde numa pequena cavidade, protegida por um abrigo em palha, se encontram as sessenta pequenas ânforas que simbolizam os sessenta bairros que constituem as tabancas felupe. E é aqui, através da posição das ânforas, que este *ây* recebe as indicações de *Emìt-ai*. Estas instruções referem-se a comportamentos sociais como a violação de regras ou disputas entre bairros ou tabancas.

Outra das particularidades do *ây* de Caroi é a sua sucessão. Este é um cargo "hereditário" tendo em conta que nas sociedades patrilineares o sobrinho de um homem é considerado seu filho. Daí que a sucessão do *ây* de Caroi possa recair sobre um filho ou um sobrinho, mas sempre do mesmo segmento de linhagem e da geração seguinte da do *ây*.⁸⁸ A escolha deste *ây* é feita por *Emìt-ai* e transmitida pelo *bakìn-abu* da "reinança" – *Kayaku* – ao conjunto de todos os detentores do *hulang âmâk-âu*, sacerdotes especiais, reunidos para o efeito, que em altura apropriada a comunicam aos Homens Grandes de Hassouka. Quando o *ây* "se perde" ou "se vai", porque um *ây* nunca morre, a sua substituição não é imediata, mas depende da calendarização de determinadas cerimónias em que a sua presença é indispensável.

⁸⁶ Como já referido (ver nota 59) o "*ây*" foi inicial e erradamente denominado "rei" pelos exploradores europeus. Como refere Silva (1960:21) "Criou-se um mito de que o *tchina grande* [*ây* de Caroi], isto é, o chefe dos *tchinas*, era uma espécie de rei de feição política, com autoridade indiscutida sobre todos os Felupes. Nada mais falso: o *tchina grande* é o chefe de todos os *jambacoses* [sacerdotes] e ninguém pode exercer a profissão sem que primeiro tenha obtido dele licença para ir aprender com outro."

⁸⁷ Transcrição da lenda no Anexo D.

⁸⁸ Informação obtida no terreno e confirmada por Hampa Djanuba, Homem Grande de Suzana. Segundo ele "*em Caroi é diferente, há uma família detentora da "reinança" absoluta. Actualmente, o irmão do último ây é o comité de Caroi.*"

De facto, a morte de um *ây* exige um período dito de inter-reino⁸⁹ de pelo menos seis anos, período em que a morte não é falada e o *ây* é dado como desaparecido. Quando um *ây* adocece é levado pelos Homens Grandes para a mata sagrada – *kareñ-aku* – e aí mantido isolado de toda a comunidade até à sua morte. É aí enterrado, longe dos olhares dos seus "súbditos", e a notícia cuidadosa e lentamente transmitida. Excepcionalmente, esta situação não se verificou com a morte do último *ây* de Caroi, pois este foi vítima de doença prolongada, situação que permitiu que toda a comunidade se preparasse para a sua perda. Esta "anomalia" foi entendida por todos como mais uma das excepções "permitidas" a este *ây* devido à sua jovem idade e à sua condição de rei dos reis.

Caroi encontra-se em período de inter-reino desde 2002. No entanto, se durante este tempo não houve necessidade de um novo *ây*, segundo informações recolhidas em Suzana durante o trabalho de campo deste estudo, realizado em Novembro e Dezembro de 2009, em breve será anunciada a sua nomeação. A escolha já foi transmitida aos Homens Grandes e será anunciada antes de certa cerimónia muito secreta que se deverá realizar em breve. Devido ao tempo curto do trabalho de campo não foi possível apurar qual a cerimónia referida nem a sua data. No entanto, a informação que o período máximo de inter-reino em Caroi tem o limite de cerca de quinze anos permite a dedução que provavelmente esta cerimónia se realiza com um intervalo de quinze anos. Também nos foi facultada a informação que o próximo *ây* não será o filho "directo", um jovem com cerca de 25/27 anos de idade residente em Bissau, porque tem uma "falha secreta" que o impede de assumir este posto.

O poder do *ây* de Caroi é espelhado num número limitado de outros reis distribuídos por uma série de tabancas, como é o caso de Suzana, Sucujaque, Bulol, Jufunco ou Edjim. Cada um goza de uma grande independência apesar da existência de uma espécie de hierarquia devido às funções que podem desempenhar: o *ây* de Caroi sobrepõe-se ao de Suzana e este ao de Sucujaque. Em caso de impossibilidade do primeiro, o *ây* de Caroi, cabe ao segundo mais importante desta cadeia, o *ây* de Suzana, a responsabilidade de o substituir, excepto na entronização de outros reis, papel da responsabilidade exclusiva do *ây* de Caroi. No entanto, apesar de o *ây* de Suzana ser o segundo mais importante, a entronização do guia espiritual supremo, o *ây* de Caroi, é da responsabilidade do *ây* de Sucujaque, o terceiro da cadeia. Esta aparente "irregularidade" deve-se, segundo os nossos informantes, ao facto de Caroi ser também um dos bairros de Hassouka, espaço sob a responsabilidade do *ây* de

⁸⁹ Período que decorre entre a morte de um rei e a entronização do seu sucessor.

Sucujaque. No entanto, nos últimos 52 anos, a inexistência de *ây* em Suzana obrigou a alteração das regras e, por isso, o *ây* de Caroi tem sido substituído pelo *ây* de Sucujaque.

Suzana, a "capital" dos Felupe

Suzana,⁹⁰ a maior tabanca felupe, com cerca de 2.500 habitantes (Journet-Diallo, 2007:55), é, desde há várias décadas, o principal pólo agregador e social do *chão* Felupe, localizando-se muito próximo de Sabatul (Sabotul), o local onde, segundo a lenda, *Emit-ai* teria colocado o primeiro casal felupe (Taborda, 1950b:525). A este respeito refira-se que, em 1946, nas comemorações do V centenário da chegada dos portugueses à Guiné, foi edificado um marco no local onde supostamente teria sido construída a primeira habitação felupe. No entanto, o padre Giuseppe Fumagalli, numa entrevista dada à rádio de Suzana (a primeira rádio escolar dos PALOP), afirma que o marco foi colocado em local incorrecto porque os Felupe, apesar de conhecedores do local onde Sabatul outrora se situava e em reacção ao facto de terem sido obrigados a desmatar a floresta para aí acederem, terão propositadamente informado que o local procurado pelas autoridades portuguesas era aquele onde foi erigido o referido marco com a inscrição “Foi aqui que o primeiro casal felupe ergueu a sua casa”.



Figura 3.1: Suzana

⁹⁰ Esana para os Felupe.

A tradição oral descreve a formação de Suzana através de grandes episódios de absorção e fusão de pequenas povoações próximas ou pela guerra.⁹¹ Segundo René Pélissier (1989:233-247), nos arquivos coloniais Suzana é mencionada pela primeira vez no início do século XX e nos anos 30, deste século, é já um posto administrativo. Para o Estado guineense, Suzana é uma das quatro secções (as outras são Varela, São Domingos e Campada) do sector de São Domingos. Apesar da importância regional de Suzana as estradas que a ligam às outras secções e, nomeadamente, à cidade de São Domingos, de que dista 32 km, são totalmente intransitáveis durante a época chuvosa (Julho a Outubro) e em condições terríveis durante o resto do ano. Assim, o mau estado das estradas, por um lado, condiciona o acesso dos Felupe e dos seus produtos à cidade e, por outro lado, é dissuasor do acesso de outros indivíduos não felupe a Suzana, condicionando, por isso, a entrada na tabanca de uma maior quantidade de factores externos. Esta situação tem permitido que a organização de Suzana se tenha mantido razoavelmente fiel à tradição.

As Autoridades Tradicionais também em Suzana ocupam o mundo religioso e o mundo material e são constituídas por um régulo, um *alàk-au* do *hulang âmâk-âu*, várias duplas sacerdote-*bakìn*, uma série de comités de bairro liderados pelo comité dos comités, ou comité de Secção, e a assembleia de anciãos.

Embora Suzana seja uma tabanca com *bakìn* de "reinança", ou seja, tabanca onde deveria haver um *ây*, está em período de inter-reino desde 1958, data em que morreu o último. Apesar do tempo longo sem *ây* os habitantes de Suzana têm a certeza que no momento certo haverá *ây*. Este será escolhido de uma de quatro famílias, residentes em quatro bairros diferentes, mas todas pertencentes à linhagem da "reinança". Segundo nos informaram, o momento certo depende da calendarização de determinadas cerimónias. E as cerimónias importantes ocorrem com um tempo longo de intervalo. Como exemplo note-se que o intervalo entre as cerimónias da circuncisão, ou iniciação dos jovens, tem uma duração de cerca de trinta anos, devido ao tempo de rotação entre tabancas acrescido do intervalo necessário para o armazenamento dos bens (arroz, vinho de palma e gado bovino) imprescindíveis à sua realização. Para eles tudo tem o seu tempo próprio e é normal Suzana estar em período de inter-reino desde 1958. No entanto, a "reinança" tem sido "segurada" por um régulo e as cerimónias que só podem ser realizadas por um *ây* foram realizadas pelo de

⁹¹ Sobre a formação de Suzana consultar Julliard (2000) e Journet-Diallo (2007).

Caroai até à sua morte (relembre-se que Caroai também se encontra há oito anos em período de inter-reino) e depois disso pelo *ây* de Sucujaque.

Ây, o detentor da "reinança"

Ejangi álumeliit áii leejul: ñao.
(O cão não morde a perna do *ây*: é sagrada)⁹²

Como já referido, o *bakìn kayaku* de Caroai é o principal *bakìn* da "reinança" e os outros são apenas extensões deste, pois a importância do *ây* vem do *bakìn* que detém. O *bakìn* da circuncisão ou iniciação dos jovens – *kareñ-aku* – é o segundo mais importante e, por isso, só as tabancas que o detém é que têm *ây*. O *bakìn* da circuncisão tem como parceiro da dupla um tipo de sacerdote: *amãñen-au*. E é o *amãñen-au* que, nas tabancas que estão em período de inter-reino, desempenha o papel de vice-rei, ou régulo. Este no Senegal toma o nome de *arembeu*. A distinção de poder entre *ây* e régulo deve-se essencialmente ao *bakìn* que cada um possui e às cerimónias que um e outro podem realizar. Ambos são escolhidos pelo *bakìn*, a escolha escutada e anunciada pelos Homens Grandes da tabanca e, após isso, são iniciados no *bakìn* da "reinança", mas sujeitos a iniciações diferentes visto que o régulo apenas "segura a reinança" até à entronização de um novo *ây*. Apesar desta aparente igualdade de estatutos o *ây* “vem sempre primeiro”.

A sucessão de todos os reis, à excepção, como vimos, do *ây* de Caroai, não é hereditária, mas proveniente de uma única linhagem⁹³ em cada tabanca. O *ây* é escolhido de um número reduzido de famílias por tabanca, que podem residir em bairros diferentes, mas que são segmentos da mesma linhagem, pois todas estas famílias, ou segmentos de linhagem, de facto partilham o mesmo totem.⁹⁴ Para a manutenção do equilíbrio entre os segmentos desta linhagem, a escolha do sucessor recai sempre num segmento diferente do do *ây* anterior. O indivíduo escolhido é um homem "maduro",⁹⁵ ou seja, um homem iniciado, casado, com filhos e respeitado pela comunidade.

⁹² 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, 1998:352).

⁹³ Todos os nossos informantes utilizaram positivamente a palavra crioula *djorson* (linhagem ou série de gerações de uma família; conjunto de ascendentes e de descendentes de uma pessoa) para vincar este facto.

⁹⁴ Informação fornecida por diversos informantes e confirmada por Hampa Djanuba, Homem Grande de Suzana.

⁹⁵ Assim qualificado por todos os nossos informantes.

O *ây* usa sempre chapéu e veste vermelhos e tem com ele a sua pequena "vassoura" (simbolizando o ceptro) e o seu banco. A sua principal obrigação é assegurar que as regras religiosas e tradicionais são observadas, sendo ele o único que pode alterar ou anular prescrições religiosas, decidir a existência ou não de guerra, assim como só ele pode parar uma guerra, pois é dele a obrigação de procurar a paz no reino. O seu natural acesso a mordomias é ensombrado pela série de proibições a que está sujeito: não pode recusar a "reinança", cultivar arroz nem trabalhar em nenhuma actividade económica, deslocar-se às bolanhas, sair à rua quando chove, comer ou beber em público e só pode entrar na casa de outro *ây*. As suas bolanhas são lavradas pela população da tabanca e o arroz é pertença do *ây* e guardado por este para as cerimónias e festas dos seus casamentos. O *ây* pode também requisitar parcelas de bolanha de outros. Estas parcelas são trabalhadas pelos seus donos, mas o arroz é entregue ao *ây*. Quando este "se vai" ou "se perde" (morre) as parcelas requisitadas regressam aos seus donos.

Após a sua entronização tem de escolher uma, ou várias, raparigas solteiras para casar, mesmo já sendo casado. Não existe limite relativamente à quantidade de raparigas com quem pode casar e fá-lo sempre que queira e com quem quiser. Pode até casar com uma rapariga já noiva. Neste caso, para não motivar conflitos, proíbe a construção de casas, pois as raparigas, apesar de serem escolhidas quando crianças, só se tornam efectivamente noivas quando o respectivo noivo começa a construção da casa do casal. De facto, até ao início da construção da casa de um futuro casal o noivado pode ser quebrado por qualquer uma das partes.⁹⁶

Uma jovem escolhida pelo *ây* não pode recusar porque "*assim é que ser*".⁹⁷ Acreditam que a recusa trará a desgraça para elas e para as suas famílias. Na realidade, as poucas que se atrevem a recusar não conseguem casar com mais ninguém. O mesmo acontece às viúvas do

⁹⁶ De acordo com informações recolhidas durante o trabalho de campo, os rapazes felupe, por volta dos 14/15 anos de idade, deixam de apascentar o gado, recebem o seu *bujand-abu* para poderem iniciar a sua vida agrícola, tornam-se membros da associação dos jovens e escolhem noiva, uma menina com 7/9 anos de idade. Esta escolha limita-se a uma espécie de "reserva" da rapariga, pois os jovens prosseguem as suas vidas podendo namorar com outros/as. Quando o rapaz termina a progressão das classes de idade, com cerca de 26/27 anos de idade (nesta altura a rapariga escolhida tem cerca de 18/20 anos de idade), os dois decidem se querem realmente casar e, nessa altura, começam a construção da casa (sinal efectivo do noivado). O rapaz recebe uma parcela das bolanhas do seu pai, o arroz aí produzido é guardado em celeiro separado e trabalha também as terras do futuro sogro. A quebra do "compromisso" não implica nenhuma retribuição.

Esta forma enquadra-se bem na actual situação em que as raparigas vão trabalhar para a cidade muito cedo (para estudar ou ganhar dinheiro para a compra do enxoval) e, frequentemente, aí engravidam, não casando com o pai da criança. Os pais aceitam com naturalidade a gravidez das filhas e criam os netos que são deixados aos seus cuidados enquanto elas regressam à cidade. É também do agrado dos jovens, pois as raparigas podem recusar o noivo, caso ele não seja do seu agrado, e os rapazes só aceitam o passado da rapariga, e filhos, se quiserem.

⁹⁷ Expressão usada pelos nossos informantes para justificarem as regras impostas pela religião ou pela tradição.

ây. No entanto, para estas a proibição termina após seis anos,⁹⁸ mas exige que o novo casamento e a sua vida de casada decorram noutra tabanca. A única viúva do ây livre desta sanção é aquela que já era sua mulher antes deste ser entronizado, a dona da casa. Esta não é considerada rainha, ao contrário das que se tornam mulheres do ây após a sua entronização. As rainhas têm um estatuto diferente do da dona da casa: não trabalham nos campos, não cozinham, não vão buscar água. Todos estes trabalhos são feitos pela dona da casa que além de ter uma sobrecarga de tarefas e responsabilidades, por ser a mulher anterior à "reinança" do marido, também não se pode divorciar porque é a única que pode executar as numerosas tarefas de uma esposa felupe.

A "reinança"

As funções e autoridade do ây são hoje bem diferentes. Segundo Hampa Djanuba, Homem Grande de Suzana, *“antes do colonialismo os Felupe tinham uma hierarquia bem organizada. O ây geria politicamente a tabanca, mas não podia impor. Tinha uma parte do poder e outros tinham também as suas partes como os responsáveis pelo bakìn do fanado⁹⁹ ou do bakìn âmâk-âu. Não havia centralização do poder, cada família/departamento¹⁰⁰ tinha a sua responsabilidade e o poder de decisão em relação às suas funções. Cada qual tinha o seu papel e quando não havia acordo a decisão cabia ao ây. Em casos que afectavam toda a comunidade, como roubos, a decisão saía dos anciãos. Se estes não chegassem a acordo a questão era levada ao bakìn mais importante da tabanca. Se ainda assim a questão não ficasse resolvida era levada ao ây.”*

A sujeição ao governo colonial e ao Estado guineense suscitou adaptações à organização da sociedade Felupe. As "partes do poder" foram redistribuídas e ao ây coube-lhe um poder simbólico preenchido como guia religioso e conselheiro político. Como guia espiritual a sua presença só é necessária para algumas cerimónias como a entronização de um outro ây ou as exigidas pelo calendário agrícola. Como conselheiro político pode ser

⁹⁸ O número 6 é o operador básico do calendário e de todas as prescrições religiosas (Journet-Diallo, 2007:263). Exemplos: a semana felupe tem 6 dias; 6 são os anos de luto das viúvas dos reis ou o período em que não se fala da sua morte; 6 anos é o período de tempo necessário para a transladação de um *bakìn* após a morte do seu responsável.

⁹⁹ Termo crioulo para a cerimónia da iniciação dos jovens. Designa também a circuncisão e a excisão.

¹⁰⁰ Cada família/linhagem detém um *bakìn-abu* dedicado a uma função (departamento) específica para servir a comunidade como a da ferraria (*bakìn kahañ*), do fogo (*bakìn sambun*), da fertilidade (*bakìn karahái*), da maternidade (*bakìn eruñun*), da chuva (*bakìn katit*), etc. As especializações são muitas e, tal como as linhagens, não estão presentes em todas as tabancas.

substituído pelo régulo e a necessidade da sua palavra depende da vontade do comité ou da comunidade. Quando a decisão do comité não é aceite o *bakìn* delibera. A simbologia do papel do *ây* é ilustrada pelas palavras de Hampa Djanuba: “*O ây é sempre o poder supremo, mas não tem todos os poderes.*”

A hostilidade felupe à centralização do poder, isto é, a procura pela fragmentação da autoridade, é visível na atribuição das questões a "departamentos", na sua resolução por etapas da "hierarquia" e nas decisões provirem dos diferentes *ukin* (pl. de *bakìn-abu*). Esta hostilidade e a necessidade de individualização equilibram-se na unidade simbolizada pelo *ây*: o *ây* é o chefe supremo, mas não tem poder directo sobre a comunidade.

Hampa Djanuba refere que “*actualmente o ây não decide nada sobre a comunidade. Segura a realeza, mas o seu poder depende dos ukin [pl. de bakìn]. O ây não pode decidir sobre as questões que dependem de um bakìn específico que não o da realeza. Quem decide é o responsável por esse bakìn. O ây nem sequer tem de ser informado duma questão que não seja da sua responsabilidade. Ele depende dos outros ukin como qualquer pessoa. O ây não tem poder político, só religioso. As pessoas são livres.*” Note-se que a limitação da autoridade do *ây* é interpretada como ausência de condicionamentos à liberdade individual dos seus "súbditos".

O régulo, o actual "segurante da realeza"

O termo régulo designa, em pequenos reinos ou "chefaturas", o indivíduo detentor da autoridade para a resolução de questões de ordem social e judicial, como as referentes a conflitos resultantes da divisão de terras. Esta figura foi adoptada/criada e amplamente utilizada pelo governo colonial na administração territorial da Guiné. Subordinados ao "chefe de posto" eram o elemento mais próximo das populações locais e, como intermediários entre estas e a administração colonial, tinham a responsabilidade da recolha do "imposto de palhota" e recrutamento forçado de mão-de-obra. Recrutados localmente nem sempre a sua autoridade era legitimada pela população local, mas imposta pelo poder colonial (Carvalho, 2009).

Este foi o caso no *chão* felupe onde a inexistência de um chefe, ou representante da autoridade, foi ultrapassada com a nomeação de régulos (Mota, 1972:292). Adversos a esta

imposição externa os Felupe, como refere Amadeu Nogueira (1947:716), “*por ocasião da eleição de qualquer chefe de povoação, com raras exceções, o indivíduo escolhido era dos que nenhuma importância possuía. Sabia-se que a escolha era ditada pelo «jambacosse»,¹⁰¹ mas raramente se conhecia quem ele era.*” No entanto, a sociedade Felupe acabou por adoptar a figura do régulo, incorporando-a no seu conjunto de autoridades e, dando-lhe uma carga religiosa, agregou-a ao substituto do *ây*, o sacerdote com poderes para além dos religiosos, responsável pelo rito de passagem dos jovens.

O régulo felupe é um *amãñen-au*, um sacerdote da circuncisão, e é escolhido da linhagem responsável por este *bakìn*. Devido à importância deste *bakìn*, a família do régulo ou do *amãñen-au*, no caso das tabancas com *ây*, é a segunda mais respeitada depois da família do *ây*. O seu papel de substituto do *ây* é assinalado pelo uso, mas sem cariz de obrigatoriedade, de um dos símbolos da realeza, o chapéu vermelho – *eñambi-âi*.

O conjunto de proibições e regalias do *ây* não são extensíveis ao régulo. Os seus poderes religiosos, judiciais e políticos são muito idênticos, apesar de haver cerimónias que o régulo não pode fazer, assim como há decisões que só o *ây* pode tomar. No entanto, é normalmente o régulo que resolve os conflitos (sociais, familiares, religiosos) entre indivíduos da mesma povoação, assiste à divisão de terras entre herdeiros e de transmissão em caso de cedência/empréstimo, é mediador de conflitos ou disputas de terras e bolanhas, e como representante da comunidade é considerado interlocutor entre esta e as sociedades e os grupos exógenos e a administração estatal.

O régulo de Suzana

O régulo actual de Suzana, Albucaí Sanha, é um homem com cerca de 65 anos de idade,¹⁰² que não fala português nem crioulo, apenas felupe. Como todos os régulos pertence à linhagem responsável pelo *bakìn* da circuncisão, a única linhagem de onde pode ser escolhido o régulo. Em Suzana, há quatro famílias desta linhagem, espalhadas por três bairros, e a escolha do régulo, durante este longo período de inter-reino (52 anos), tem tocado

¹⁰¹ Denominação dada pelas autoridades portuguesas aos, por elas consideradas, curandeiros ou adivinhos, isto é, os sacerdotes.

¹⁰² Albucaí Sanha não sabe a sua idade. A data do seu registo (1947) foi decidida pelo administrador colonial que atribuiu a mesma data a crianças de diferentes idades. Por comparação com datas de acontecimentos marcantes (início da guerra pela independência e a independência) e idade de outros indivíduos concluímos que deverá ter cerca de 65 anos de idade.

a todas elas seguindo uma rotação ditada pelos seres espirituais. Albuncai Sanha foi escolhido já adulto para esta função e depois teve a respectiva iniciação para ocupar o cargo.

Albuncai Sanha confirmou que o seu *bakìn* é o mais importante depois do do *ây* e que só exercerá o cargo enquanto Suzana continuar em período de inter-reino. No entanto, apesar da importância do seu cargo, referiu que não tem autoridade sobre os outros *ukin* (pl. de *bakìn-abu*). “*Pode sentar-se neles, mas não são a sua pasta.*” Segundo Albuncai Sanha a importância não é da pessoa, mas da função, ou seja, do *bakìn*. Estas afirmações confirmam a imprescindível ligação de sacerdote e *bakìn*, tal como uma dupla, ou seja, o poder e a autoridade não pertence ao homem nem ao ser espiritual, mas ao conjunto dos dois. Por outras palavras, sacerdote e *bakìn* isoladamente não têm poder nem autoridade. Estes são conferidos por um ao outro numa reciprocidade absoluta, pois um depende do outro. Sem esta ligação o ser espiritual não era ouvido e o sacerdote não era legitimado.

A população felupe de Suzana, independentemente da religião,¹⁰³ considera que foi *Emít-ai* que escolheu Albuncai Sanha e respeita como decisiva a sua opinião, tendo-o como o elemento conciliador primordial, opinião também partilhada pela população não felupe. Devido ao longo período de ausência de *ây* os suzanenses já não fazem distinção entre este e o régulo, encarando Albuncai Sanha como a autoridade mais importante, chegando mesmo alguns a confundir as duas autoridades ao atribuir a Albuncai Sanha as duas funções: régulo e *ây*.

Para os suzanenses "o" comité relaciona-se com o governo e o régulo com a tabanca, considerando "o" comité como o porta-voz do régulo. Este olhar retrata, por um lado, a hostilidade felupe à ingerência externa e, por outro lado, a sua boa capacidade de adaptação a alterações impostas do exterior: no seu interior a sociedade felupe mantém a sua organização tradicional continuando a reconhecer o papel do régulo e para a sua relação com o exterior serve-se de "o" comité.¹⁰⁴

¹⁰³ De facto, os Felupe mesmo que professem uma das religiões do Livro não se desligam da religião e costumes tradicionais.

¹⁰⁴ Registe-se que "o" comité designa um indivíduo e não um grupo. Para uma melhor compreensão desta figura consultar página 65.

Para cada situação, cada profissional

Estando a religião entrelaçada com todos os rostos do mundo material afigura-se natural a existência de uma diversidade de sacerdotes. De facto, pode considerar-se dois grandes grupos de sacerdotes: um grupo que é submetido a iniciações que os prepara para gerir toda a comunidade e um outro grupo submetido a iniciações de gestão de problemas específicos ou "departamentais". Ao primeiro grupo pertencem o *ây*, o régulo (ou vice-rei) e o *amàñen-au*. Este tem dois papéis e iniciações diferentes. Uma é a iniciação para régulo, ou seja, para gerir os problemas que dizem respeito à comunidade, ou melhor dizendo, para certificar as decisões da comunidade e, através de cerimónias, garantir a boa vontade de *Emìt-ai*. A outra iniciação, a que o torna um *amàñen-au*, um sacerdote da circuncisão, permite-lhe preparar os jovens tornando-os adultos. É durante estas cerimónias – *bukut* ou *kahat* – que o *amàñen-au*, auxiliado pelos anciãos, transmite aos jovens as obrigações religiosas e sociais. O controlo deste rito de passagem concede-lhe o respeito e poder necessários para poder aceder à iniciação da "reinança" e desempenhar o cargo de vice-rei ou régulo, isto é, ser o "segurante da reinança" em período de inter-reino.

Os sacerdotes do grupo submetido a iniciações de gestão de problemas específicos ou "departamentais" além de terem iniciações religiosas diferentes das do grupo anterior são também escolhidos de forma diferente, pois são "apanhados". Estes sacerdotes, intitulados *alàk-au*, são intermediários entre os homens e os mundos espirituais e acedem ao cargo após uma aprendizagem prolongada, uma iniciação de início idêntica e que se vai particularizando, e hierarquizando, conforme o tipo de *bakìn-abu* que serão responsáveis. O cargo confere respeito e autoridade, mas exige dedicação absoluta e não depende de escolha própria. A autoridade do sacerdote varia conforme a iniciação recebida e a necessidade dos outros, indivíduo ou toda a comunidade, propiciarem o *bakìn* sob a sua responsabilidade. Tal qual um "departamento", cada parcela da vida quotidiana e da natureza tem um *bakìn* próprio e depende de uma linhagem específica a que pertence o sacerdote responsável. Assim, o *bakìn* da ferraria (*bakìn kahañ*), por exemplo, está sob a responsabilidade de um sacerdote membro de uma linhagem, a dos ferreiros (*kahañ-aku*¹⁰⁵), que tradicionalmente tem assegurado a continuação deste *bakìn*. A escolha de qual membro da linhagem terá este encargo é feita pelo ser espiritual e é anunciada através de uma doença grave ou desgraça que só pode ser tratada através da iniciação.

¹⁰⁵ A forja, a família dos ferreiros, a unidade de residência (*hank-ahu*, em felupe, e *moransa*, em crioulo) e o *bakìn* têm a mesma designação – *kahañ*.

Estas iniciações são um processo de aprendizagem com três graus. Para a primeira iniciação, *hulang ankureŋ-au*,¹⁰⁶ são escolhidos homens casados e mulheres com 37 a 40 anos de idade. Com esta iniciação o iniciado obtém o conhecimento das plantas medicinais e, no campo religioso, é considerado como tendo um grau superior aos não iniciados devido a já possuir alguns poderes. Estes permitem-lhe ser responsável por um *bakìn* para prestar os serviços religiosos de primeira linha à comunidade: curandeiro, prever o futuro, explicar acontecimentos, defender e salvar almas presas, aconselhamento do *bakìn-abu* a consultar, etc. No entanto, com esta iniciação o indivíduo é livre de aceitar, ou não, o *bakìn*. São estes os iniciados que se deslocam às diversas diásporas felupe espalhadas pelo mundo.

A segunda iniciação, *hulang amumhm-au*, é o passo seguinte para alguns dos iniciados de primeiro grau e, tal como a primeira, a escolha não depende do indivíduo, mas dos seres espirituais. Uma doença grave ou desgraça continua a ser o sinal da escolha. Com esta iniciação o eleito passa a ser parte da dupla sacerdote-*bakìn*, posição que lhe confere respeito e autoridade. Para as mulheres termina o seu processo iniciático e tornam-se responsáveis por "departamentos" femininos como o *bakìn* da maternidade ou da fecundidade. Para os homens esta iniciação pode, ou não, ser a última. Sendo a última, o sacerdote, *alàk-au* do *amumhm-au*, torna-se responsável por um *bakìn*, mas um de "categoria" superior ao da iniciação de primeiro grau, um *bakìn* de departamento,¹⁰⁷ e executa muitas das cerimónias religiosas.

A última iniciação, *hulang âmâk-âu*, é a grande iniciação. Para esta só alguns são escolhidos, exige uma longa preparação e só é feita por homens muito adultos. Na cerimónia de consagração desta iniciação o iniciado finge-se morto e apanha uma valente sova sem reagir para comprovar a "morte" do homem e renascer como *alàk-au* do *hulang âmâk-âu*, um indivíduo com "*poderes superiores aos humanos*". Com esta iniciação os indivíduos ganham grande respeito, pois são considerados muito sábios e podem realizar todas as cerimónias, excepto as realizadas pelo *ây*, apesar de mesmo para estas a sua presença ser obrigatória. A iniciação do *hulang âmâk-âu* é considerada a mais profunda e geradora de um conhecimento superior porque é o acesso ao controlo do sobrenatural. Devido a isso, estes sacerdotes são tidos como os protectores da tabanca e, segundo Hampa Djanuba, Homem Grande de Suzana, "*no campo religioso são os detentores do poder supremo, superior ao do ây e do régulo*". São os conselheiros do *ây* e participam do processo da sua escolha. Só eles

¹⁰⁶ *Ankureŋ-au* é o nome do ser espiritual e do seu local de culto. Significa também redemoinho, turbilhão.

¹⁰⁷ Sobre o sentido do termo departamento ver nota 100.

conhecem as palavras secretas que encerram as cerimónias feitas no *bakìn* da "reinança". No entanto, “*o ây vem sempre primeiro*”. O número destes sacerdotes é muito reduzido e raramente existe mais de um por tabanca. Nas cerimónias que reúnem vários sacerdotes com esta iniciação o mais velho é o que detém mais autoridade e é também o responsável pelo *bakìn* da iniciação *hulang âmâk-âu*. Ou seja, cada um destes sacerdotes tem um *bakìn* muito importante, mas só um deles é que detém o *bakìn* onde é feita esta iniciação.

Os sacerdotes com as várias iniciações do *hulang-ahu* detêm poder exclusivamente religioso e não podem desempenhar as funções de *ây*. Contudo, é necessário ter presente que todos os sectores da sociedade e todas as necessidades da comunidade são consideradas dependentes de *Emit-ai* e dos seus diversos intermediários, os *ukin* (pl. de *bakìn*). E, como já referido, estes são uma simbiose entre sacerdote e ser espiritual. A consagração do primeiro ao segundo estabelece uma "identidade" entre ambos, isto é, o sacerdote torna-se, por assim dizer, o espírito do *bakìn*. Esta relação é retratada pelo provérbio felupe “*an aneimu bakìn*”¹⁰⁸ (fala-se de uma pessoa quando se fala de um *bakìn*). Assim, para cada necessidade – doença, morte, má colheita, falta ou nascimento de filhos, necessidade ou excesso de chuva, protecção da família, da tabanca, das bolanhas, dos pescadores, etc. – há uma dupla sacerdote-*bakìn* específica.

A autoridade dos sacerdotes está directamente ligada à função do *bakìn* sob a sua responsabilidade. Cada sacerdote só tem autoridade sobre os assuntos que dependem do seu *bakìn*, e não podem interferir nas decisões dos outros sacerdotes nem decidir sobre outros assuntos. Ou como os próprios Felupe explicam, “*conforme os encargos que os sacerdotes têm, possuem a autoridade de tomar decisões em relação a assuntos que lhes dizem respeito. Para as decisões que dizem respeito a toda a tabanca os anciãos juntam toda a tabanca no local da iniciação.*”

¹⁰⁸ Diatta (1998:43).

Os "velhos" – *Iahan-âi*

Hukim anahaan áyooliit tiyan.
(A palavra do velho não dorme)¹⁰⁹

Como referido, a presença constante e actuante da religião limita, nas questões decisivas, o campo de acção fora do espaço religioso. Este, apesar de sempre interligado com o primeiro, é regido por um conjunto de proibições e obrigações impostas pela tradição. Ora, sendo esta uma recorrência contínua a estruturas de comportamento e padrões de crenças ao longo de várias gerações, torna-se espectável que sejam os mais velhos os seus mandatários. São os guardiães da tradição, da cultura e da história da sociedade, mas também são eles que, ao fazerem a ligação entre o passado e o presente, asseguram o prolongamento no futuro do modo de vida da sociedade.

O poder dos velhos está vinculado à sua idade, encarada como sinónimo de sabedoria e, sobretudo, ao controlo que detêm sobre os meios de produção. São peça fundamental em toda a cadeia da organização social e, como tal, detentores de autoridade nas esferas privada e pública. Na primeira, a família, o chefe é o depositário e o gerente dos seus domínios fundiários e o único detentor de direitos sobre o gado bovino. Ele é o único elemento da família que pode dispor do excedente das bolanhas (o arroz sagrado) para trocar por gado ou trocar este por arroz para alimentação. Também é ele que atribui a terra em parcelas aos filhos. É este controlo do acesso à terra e ao gado, isto é, o acesso ao alimento, que lhe confere a autoridade sobre a família. Quando da sua morte o seu papel de promotor da ordem estabelecida pela tradição é exaltado numa cerimónia com carácter festivo que celebra a sua vida e onde são representados os episódios mais importantes.

Na esfera pública, a autoridade do ancião – *annahan-au* – constitui o reconhecimento do seu papel como gestor da unidade social e económica básica, a família. Como gestor das terras da sua linhagem pode emprestar uma parte a uma família recém-chegada, controlando assim a instalação e/ou permanência de forasteiros na comunidade e a hierarquia entre linhagens. O conjunto dos chefes das famílias da tabanca constitui a assembleia – *huhlan-ahu* – que, isenta de qualquer tipo de hierarquia e através de consensos, decide a aplicação de regras, práticas e decisões necessárias para assegurar a coesão da tabanca. De entre elas salienta-se a escolha da data da cerimónia de iniciação dos jovens e o seu papel de formadores

¹⁰⁹ Provérbio felupe (Diatta, 1998:395).

durante a mesma que lhes permite, por um lado controlar o acesso dos jovens ao mundo dos adultos, e consequentemente o seu acesso à terra e à circulação de mão-de-obra entre as associações de produção, e por outro, reforçar o respeito dos jovens garantindo, assim, a continuação da sua autoridade. Esta é também reforçada pelo seu papel religioso, uma vez que são também eles, como sacerdotes, que detêm a autoridade religiosa.

"O" comité

Após a independência o governo da Guiné-Bissau, considerando as manifestações de identidade local como expressões de "tribalismo" (e de "feudalismo") e os régulos como colaboradores das autoridades coloniais portuguesas, ignorou as chefias tradicionais e instaurou uma nova estrutura administrativa regional, transpondo o modelo de gestão local aplicado às zonas controladas pelo PAIGC durante a luta de libertação. Com esta organização são instaurados, por ordem hierárquica, os Comités de Região, Comités de Sector, Comités de Secção e Comités de tabanca (Carvalho, 2009:25). Em cada tabanca foram também criados comités de bairro, que reportavam aos comités de tabanca, com a inovação da inclusão obrigatória de mulheres no seu conjunto e eleições com uma periodicidade de dois anos.

Os Felupe, apesar de nunca terem admitido qualquer autoridade externa, tiveram de aceitar os comités encarando estes representantes do novo Estado como uma continuação da situação colonial, mas o comité de tabanca não substituiu o régulo sendo apenas repartida a responsabilidade deste. Assim, ao régulo coube o papel de substituto do *ây* (ou vice-rei), uma função essencialmente interna, e ao comité o papel de intermediário entre o mundo felupe e o governo central, atributo do régulo durante a administração colonial.

No início da década de 1990, as alterações induzidas pelo fim do partido único e pela necessidade de apoio das populações rurais em contexto de eleições multipartidárias conduziram à renovação do quadro administrativo regional e à reabilitação das autoridades tradicionais permitindo a estas assumirem cargos directivos no poder local. No entanto, a instabilidade política nascida no fim da mesma década não permitiu a construção formal de uma nova estrutura administrativa regional e a figura do Comité continuou a existir de facto apesar de oficialmente não ser reconhecida. Esta informalidade é confirmada pela ausência de salário e documentos de certificação de cargo ou função, apesar de os comités se

apresentarem, e também pelas populações serem considerados, como representantes do Estado.

Esta situação informal-formal é retratada pelo deputado Henrique Djatchumpul Lewal¹¹⁰: *“Actualmente a sociedade Felupe tem uma carga a mais porque está sujeita a duas chefias: a estatal, constituída pelos comités de base que se reúnem no comité de secção e no de sector; e a tradicional, constituída pelo rei e régulo. O Estado está representado nas tabancas através dos comités e quando há uma mensagem a difundir à tabanca é o comité que o faz. O comité não impede o contacto directo de outros sectores do Estado. A sociedade tradicional Felupe tem uma organização mais abrangente que a organização estatal. A sociedade Felupe faz o que tradicionalmente sempre fez e só recorre ao Estado para determinados assuntos.”*

A aparentemente boa aceitação da "chefia estatal" é explicada por António Noma Correia, "comité" dos "comités do Sector de São Domingos": *“a autoridade do comité foi retirada ao rei e régulo, porque a terra agora não pertence à tradição, mas pertence ao Estado e é a autoridade moderna que está representada pelo comité.”*

No entanto, a "autoridade moderna" foi adaptada à estrutura tradicional sofrendo, por isso, algumas alterações: o nome "comité" foi atribuído ao indivíduo; o cargo passou a ser concedido apenas aos homens e mulheres "maduros" tal como os outros cargos tradicionais, continuando a não permitir aos jovens o acesso a decisões da comunidade; adquiriu cariz vitalício, excepto se o seu representante desapontar a comunidade, caso em que é substituído; e é mais um cargo de prestígio do que de acção efectiva.

Efectivamente, nas tabancas a população prefere resolver as suas contendas através dos métodos tradicionais, das duplas sacerdote-*bakìn*, recorrendo muito pouco aos comités. A sua procura é mais notória na cidade de São Domingos onde a dispersão imposta pelo mundo urbano e a convivência com outras etnias, aliadas à fragilidade do poder estatal, facilitam os conflitos. Aqui, se por um lado a própria polícia encaminha os habitantes para os comités, por outro lado, o valor das custas judiciais, aliado à desconfiança da decisão do juiz ser influenciada pela pertença étnica, também faz do comité a opção escolhida, uma vez que há sempre um comité felupe.

¹¹⁰ Único deputado felupe da Assembleia Nacional da Guiné-Bissau, representante do sector de São Domingos e Cacheu, natural de Suzana, engenheiro agrónomo e dono de uma propriedade nos arredores de São Domingos.

A sociedade Felupe, tendo aparentemente aprovado a partilha de poder entre régulo e comité, integrou este na sua estrutura organizativa tradicional como mais um elo entre a organização Felupe e o Estado. Ao contrário da intenção da criação do comité, a organização da tabanca afasta-se ainda mais das estruturas estatais. Seja habilidade felupe para afastar a interferência externa, incapacidade do Estado guineense em chegar às suas comunidades ou a súpula das duas, a verdade é que o Estado continua a ser visto como um estrangeiro, referido ainda hoje como "o branco".

"O" comité de Suzana

Hermano Djimissé Jedju, um homem com cerca de 57 a 60 anos de idade,¹¹¹ é o actual comité dos comités de Suzana, ou comité de secção. Foi escolhido pela associação de Suzana para substituir o anterior comité, Pedro Bunira, devido à sua avançada idade. Segundo Hermano Jedju, o comité faz a ligação entre a população e o Estado. *“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.”* Em relação ao régulo considera que têm ambos a mesma função. O régulo é o chefe tradicional, mas os dois entendem-se, o que um fala o outro também fala, combinam, porque o comité é o porta-voz do régulo.

Os problemas que surgem são resolvidos pelo régulo ou pelo comité conforme a sua natureza ou a escolha dos interessados. Os conflitos originados por diferenças étnicas ou religiosas são resolvidos pelo régulo. As questões da terra e os roubos são resolvidas pelo régulo ou pelo comité conforme a decisão dos indivíduos envolvidos. Caso recorram ao comité e não aceitem a sua decisão recorrem então ao método tradicional, ou seja, ao *bakìn* responsável pela questão. Nas questões que envolvem cristãos ou outras etnias o comité é sempre o primeiro interveniente para tentar resolver qualquer questão. As autoridades estatais são consideradas o último recurso. Muito dificilmente o problema não é ultrapassado no comité, não sendo por isso necessária a intervenção da polícia ou outra autoridade estatal. A excepção são os casos de morte que exigem a intervenção do Estado.

¹¹¹ Hermano Djimissé Jedju também não sabe a sua data de nascimento e, tal como Aluncai Sanha, tem 1947 como data do seu registo, apesar de aparentar ser bem mais novo que este. A sua idade foi calculada da mesma forma.

A descrição das funções e responsabilidades do comité de Suzana relatadas por Hermano Jedju comprovam o exposto anteriormente em relação à absorção felupe das figuras impostas por governos exógenos. No entanto, em São Domingos e nas tabancas dos seus arredores a figura do comité supre também a ausência, ou fraqueza, do Estado: são consultados pela polícia e pelo tribunal nas questões de acesso à terra; nos casos de violação da lei a polícia informa o comité esperando deste a resolução do caso ou a entrega do infractor; a autoridade remete os queixosos para o comité; o comité é considerado como a primeira instância para a resolução de conflitos, apesar de a sua decisão não ser vinculativa, ou seja, as pessoas podem sempre recorrer ao tribunal, o que raramente acontece; e sob o pretexto do desconhecimento da cultura felupe, as autoridades permitem que o comité crie as leis/medidas necessárias para o bom funcionamento da ordem pública.

Um bom exemplo foi-nos relatado pelo comité de São Domingos: a existência de muitos roubos na cidade levou o comité António Noma a acusar os jovens. Estes para provar a sua inocência, e apesar de professarem diversas religiões, propuseram a utilização do "uso tradicional" felupe. Proposta aceite e os jovens vigiaram a zona afectada. Apanharam o ladrão a quem impuseram a pena de um saco de arroz (50 kg), 50.000 francos CFA (para a compra de uma cabra), 10 litros de óleo e 20 litros de cana (aguardente). A multa paga foi entregue ao sacerdote do *bakìn* das leis para uma cerimónia de agradecimento pela sua ajuda na descoberta do ladrão, comprovando a inocência dos jovens. A lei/medida foi adoptada por várias tabancas dos arredores de São Domingos, inclusive por tabancas de outras etnias, isto é, manjaco, cobiana e balanta.

As contradições dos poderes ou as estratégias para limitar cada um

A estrutura horizontal de poder desenvolvida pelos Felupe, sustentada em hierarquias dependentes do grau de conhecimento da religião e da ordem de chegada das famílias com consequente apropriação/apossamento da terra, impede a diferenciação social inerente à hierarquia existente numa sociedade com autoridade centralizada. Indiferenciação que, por um lado, é alimentada por estas hierarquias não serem nem rígidas nem permanentes, mas mutáveis, porque dependentes das necessidades do momento. E por outro, permite-lhes manter o seu característico individualismo igualitário. Contudo, o parcelamento da autoridade conseguido revela aparentes contradições que funcionam como estratégias para limitar o

poder ou mecanismos para regular tensões que o parcelamento de autoridade poderia produzir.

Um destes mecanismos de limitação do poder encontra-se na cadeia hierárquica existente no grupo dos reis. Como já referido, no topo desta cadeia situa-se o *ây* de Caroi (o rei dos reis), seguido do *ây* de Suzana e em terceiro o *ây* de Sucujaque, apesar deste ser *ây* de Hassouka, a tabanca onde se localiza Caroi. Como segundo *ây* mais importante o *ây* de Suzana substitui o de Caroi, em período de inter-reino, realizando todas as cerimónias da responsabilidade do rei dos reis, mas é o *ây* de Sucujaque, o terceiro na escala hierárquica, e não o *ây* de Suzana, que entroniza o *ây* de Caroi.

Outra das estratégias prende-se com a sucessão dos reis. Apesar de a sucessão de todos os reis ter em comum ser proveniente de uma linhagem específica para cada um, há uma diferença entre a sucessão do rei dos reis e a dos outros reis. A sucessão do primeiro, o *ây* de Caroi, é "hereditária", ou seja, é proveniente do mesmo segmento de linhagem. Já a dos outros reis, apesar de também proveniente de uma única linhagem, salta de segmento em segmento sem nenhuma regra estabelecida, colocando todos os candidatos em situação de igualdade, mantendo assim o equilíbrio entre os diversos segmentos.

A escolha do *ây* é escutada pelos Homens Grandes. Destes, os mais respeitados são os sacerdotes detentores da iniciação mais completa, *hulang âmâk-âu*, considerados detentores de "*poderes superiores aos humanos*". São credenciados para realizarem todas as cerimónias à excepção das do *ây*, mas nestas a sua presença é imprescindível porque só estes sacerdotes conhecem as palavras secretas que encerram as referidas cerimónias. Ou seja, ao não poderem realizar as cerimónias do *ây* estes sacerdotes têm o seu poder limitado, mas em contrapartida a exclusividade do *ây* para as suas cerimónias também é limitada porque exige a presença destes sacerdotes.

A assembleia dos velhos decide sobre as regras e práticas necessárias para assegurar a coesão da tabanca, mas as suas decisões quando questionadas têm de ser validadas pelos sacerdotes que são os mesmos indivíduos, enquanto elementos da assembleia, que as instituíram.

O sacerdote *amâñen-au* pertence à segunda linhagem mais importante, o processo para a sua sucessão é idêntico ao do *ây* (em cada tabanca só há um destes sacerdotes escolhido de um dos segmentos de uma linhagem própria), realiza uma das principais cerimónias – a

iniciação dos jovens –, é o único que pode substituir o *ây* e é, enquanto régulo, o representante da comunidade perante o Estado e o mundo exterior. No entanto, esta primazia é contrabalançada no espaço felupe com a secundarização da sua posição em relação ao *ây* e ao *alàk-au* do *hulang âmâk-âu* e como vice-rei é visto apenas como "segurante da realeza", ou seja, como detentor temporário do cargo.

Deter um grau de iniciação e ser parte da dupla sacerdote-*bakìn* é também deter poder ou parte do poder, no entanto o seu acesso não é sempre exclusivo de determinada linhagem como no caso dos reis e dos régulos (ou *amâñen-au*, o sacerdote da circuncisão). Existem *ukin* (pl. de *bakìn-abu*) que são pertença de linhagens ou há linhagens com funções específicas, como a linhagem dos ferreiros que detém o *bakìn kahañ*, mas há também uma igualdade de oportunidade no acesso aos graus de iniciação e, como tal, na obtenção da *hulang âmâk-âu*, a iniciação superior. De facto, independentemente da linhagem de pertença só faz iniciação aquele (ou aquela) que é "apanhado" (escolhido) pelos seres espirituais. E são estes que escolhem, grau a grau de iniciação, os que serão *alàk-au* do *hulang âmâk-âu*.

Estes mecanismos de limitação e dispersão do poder entrelaçam os diversos actores tornando-os dependentes uns dos outros. De facto, cada um dos elementos que compõem as autoridades ditas tradicionais felupe (rei, régulo, sacerdotes, anciãos, comité) detém um poder direccionado, mas não exclusivo, para uma determinada necessidade, não sendo nenhuma parcela a responsável por um qualquer assunto ou necessidade. O melhor exemplo são as descrições, feitas pelos próprios felupe, do poder do *ây* e do sacerdote mais graduado: “o *ây* vem sempre primeiro, mas não pode decidir sobre as questões que dependem de um *bakìn* que não o da realeza” e “o *âmâk-âu* tem poderes superiores aos humanos, por vezes tem mais poder que o *ây*, mas o *ây* vem sempre primeiro.”

IV – As Autoridades Tradicionais felupe e a Segurança Alimentar: um papel limitado, condicionado pela sua própria natureza

Muri ábujeliiti: ñúñú.
(Não se destrói o alimento: é sagrado)¹¹²

Segurança alimentar vista pelo conceito da FAO – acesso físico e económico constante a alimentos seguros, nutritivos e suficientes para satisfazer as suas necessidades dietéticas e preferências alimentares, a fim de levarem uma vida activa e saudável – nada diz aos Felupe. Inserida na Guiné-Bissau, um país cujas estruturas são insuficientes, inadequadas ou de funcionamento irregular para garantirem a produção e o acesso aos alimentos, a sociedade Felupe depende essencialmente da sua capacidade produtiva para assegurar as suas necessidades alimentares, religiosas e de valor de prestígio. Para tal a sociedade Felupe socorre-se de um sistema de produção vocacionado principalmente para a produção de culturas alimentares para auto-consumo e de pequenos excedentes escoados através de uma economia de troca, aliado à produção em pequena escala das culturas comerciais, e complementado pela pesca.

A principal cultura alimentar da sociedade Felupe, o arroz, é tradicionalmente complementada pela mandioca e batata-doce para suprir a necessidade do arroz sentida no período anterior à sua colheita. O valor simbólico do arroz impede a sua venda e obriga que o arroz produzido seja primeiramente usado nas cerimónias religiosas e guardado como valor de prestígio e só o excedente possa ser consumido. O consumo do arroz guardado só é efectuado quando existe a impossibilidade económica de comprar arroz que, devido à insuficiente produção guineense, é importado actualmente do Vietname, Tailândia e Brasil.



Figura 4.1: Arroz importado¹¹³

¹¹² Provérbio felupe (Diatta, N., 1998:330).

¹¹³ Fonte: Fotografias tiradas durante o trabalho de campo.

Como anteriormente exposto, a orizicultura da variedade africana deste cereal – *oryza glaberrima* – (domesticada há cerca de 2.000 ou 3.000 anos pelos povos residentes nas zonas do delta do rio Níger sujeitas a inundações¹¹⁴ e, segundo a tradição Joola, oferecida por *Emit-ai* aos seus antepassados), realizada essencialmente em bolanha de água salgada através de engenhosas técnicas agrárias, exigentes de mão-de-obra numerosa e estável e dependentes de um regime pluviométrico forte e prolongado, permitiu, até meados do século XX, garantir uma produção que satisfazia as necessidades desta sociedade. Mas a conjugação de um conjunto de condicionantes, como a alteração progressiva do regime pluviométrico, a falta de mão-de-obra resultante do êxodo rural, a baixa fertilidade dos solos, a salinização progressiva das terras, a acidificação e a erosão, o micro parcelamento, os maus equipamentos agrícolas e os incentivos das políticas de deslocamento da produção agrícola de consumo local para culturas de renda, fragilizaram o sistema agrário tradicional, alterando o equilíbrio da segurança alimentar até então conseguido, levando-os a adoptarem algumas estratégias que permitissem colmatar o défice de produção.

Recorrem à variedade asiática de arroz – *oryza sativa* – (introduzida pelos comerciantes Mandinga e pelos portugueses, em meados do século XVI¹¹⁵) que, apesar de ter um ciclo mais longo, é mais produtiva e de melhor qualidade alimentar e comercial, mas mantêm porções da variedade africana (a variedade sagrada) para o cumprimento das obrigações religiosas. Aumentam a exploração do arroz de sequeiro – *pam-pam* –, um complemento tradicional ao arroz de bolanha em período de *soudure*,¹¹⁶ que necessita de menos chuva, mão-de-obra em menor quantidade e menos especializada, podendo ser cultivado pelas mulheres, mas tem um terço do rendimento do arroz de bolanha.¹¹⁷

A adopção das culturas de renda (mancarra¹¹⁸ e caju) permite colmatar a falta de mão-de-obra e o acesso aparentemente mais facilitado a rendimentos, mas altera o equilíbrio da dieta alimentar felupe. É o caso, por exemplo, da plantação do caju que concorre, na utilização dos terrenos de cultivo, com o arroz de sequeiro, diminuindo a produção deste assim como o seu papel no equilíbrio da segurança alimentar. Além disso, o acesso ao vinho

¹¹⁴ Linares (2002:16360).

¹¹⁵ Idem (16360-16363).

¹¹⁶ Período entre o início da estação das chuvas (que coincide com o início dos trabalhos agrícolas) e o início das primeiras colheitas. Durante este período de tempo, que pode durar de algumas semanas a dois ou três meses, o mundo agrícola deve viver com as reservas restantes da colheita do ano precedente. Quando as colheitas do ano precedente foram más e as colheitas do ano em curso demoram a vir, pode ocorrer um grave "défice alimentar".

¹¹⁷ Linares (2002) e Schwarz (2008).

¹¹⁸ Mancarra é o nome dado ao amendoim na Guiné-Bissau.

de caju no tempo das chuvas provoca turbulências na lavoura do arroz de bolanha, situações não sentida uma vez que a bebida alcoólica tradicional – o vinho de palma – só era produzido e consumido na estação seca. Por outro lado, a produção do caju e da mancarra deixa-os muito dependentes das directivas do governo guineense impostas pelas flutuações bruscas de preço e de mercado. Contornam as leis guineenses e vendem a mancarra no Senegal por melhor preço, mas em pequenas quantidades dependentes da capacidade individual de transporte. Estratégia difícil de adoptar para o caju porque durante a sua campanha o exército guineense é colocado na fronteira.

Diversificam a produção frutícola e hortícola para consumo e para venda. Dos produtos hortícolas os mais cultivados são a cebola e o tomate. A venda da cebola é feita à medida das necessidades do produtor e adapta-se às difíceis condições de acesso aos mercados, mas a fragilidade do tomate condiciona a sua venda. Segundo os nossos informantes, a venda destes produtos *“fez a vida actual nas tabancas melhor”*, mas não tem o rendimento desejado devido à debilidade ou falta de circuitos de comercialização, transporte e armazenamento. Como refere Henrique Djatchumpul: *“não há estradas para escoar os produtos. As chuvas danificam as estradas o que faz, por exemplo, parar a comercialização do tomate. A falta de estradas ou a má condição dificultam o trabalho das mulheres que vão buscar o peixe para vender no mercado central de Bissau e também o tomate que é produzido em grande escala na zona de Catão e Edjim. A produção de manga não é bem explorada e as mangas apodrecem no chão. O cultivo da castanha de caju não é produtivo por falta de estruturas.”* De facto, a comercialização é muito precária porque encontra-se limitada pelo acesso a pé das mulheres felupe aos mercados das tabancas mais próximas. O acesso aos mercados de São Domingos e Bissau, assim como o acesso de comerciantes externos (de Bissau ou Senegal), está condicionado pelo estado das estradas que durante a estação das chuvas se encontram praticamente intransitáveis. O mau estado das estradas, a consequente falta de transportes e a inexistência de centros de armazenamento impedem o desenvolvimento da produção comercial e obrigam os Felupe a aceitarem termos de troca extremamente desfavoráveis, tendo no caju o melhor exemplo: 1 kg de caju é trocado pelo mesmo peso de arroz.

A inserção e adaptação de "o" comité no conjunto das autoridades também atribuíram a estas funções que salvaguardam a produção. De facto, é "o" comité que, no início da estação das chuvas e início da lavoura, estabelece um prazo, difundido pela rádio local, para que as

alimárias sejam fechadas num cercado. Findo o prazo dado, os jovens são livres de se apropriarem dos animais soltos que possam ameaçar a produção agrícola. As vacas são entregues pelos jovens ao comité que as devolve aos seus donos mediante o pagamento de uma multa. Os outros animais tornam-se pertença dos jovens. O agricultor lesado (aquele a quem o animal alheio estragou as culturas) não é ressarcido pelos seus prejuízos e caso seja este a apanhar os animais tem de os entregar aos jovens. Os jovens utilizam os animais apanhados para um repasto, sem carácter religioso, em que participa toda a população da tabanca, inclusive o agricultor lesado e o(s) dono(s) dos animais.

Tradicionalmente, as bolanhas, mesmo que abandonadas, só podem ser trabalhadas pelos elementos da família a que pertencem. Contudo, o crescente êxodo rural deixa bolanhas abandonadas que, por falta de manutenção dos seus diques, põem em perigo as bolanhas vizinhas. Esta situação, aliada à ausência de bolanhas e terras não apropriadas, adaptou a tradição e, actualmente, as bolanhas abandonadas que representam risco para as bolanhas vizinhas são resgatadas e trabalhadas pela população da tabanca. Além disso, apoiados pelas Escolas de Verificação Ambiental (EVA), uma estrutura de uma ONG guineense (AD – Acção para o Desenvolvimento), os Felupes empenham-se no repovoamento dos mangues como tentativa de recuperação das bolanhas deterioradas pela salinização.

Algumas outras estratégias não podem ser utilizadas porque ainda interditas pela tradição ou religião como é o caso da cultura do milho (o segundo cereal mais consumido na Guiné-Bissau); o consumo de ovos e leite, apesar da criação de galinhas e gado bovino e caprino; a utilização do gado bovino como animal de tracção de equipamentos agrícolas ou de transporte; a venda do arroz cultivado.

As culturas interditas como o milho começam a ser produzidas por indivíduos felupe residentes em São Domingos. Situação possível devido à diminuição da interferência familiar imposta pela distância da tabanca de origem e por influência de diversas ONG aí existentes. Este é o caso de Marcelo Malafi Sambú, um agricultor natural de Budjim que tem uma propriedade em Alto-Fresco, um bairro de São Domingos. Além do arroz apenas para consumo, cultiva produtos para consumo e venda e outros exclusivamente para venda como o milho. Vende os seus produtos aos pequenos comerciantes senegaleses (*bana-bana*¹¹⁹) ou às comerciantes locais, na maioria mulheres (*bideras*¹²⁰).

¹¹⁹ Termo crioulo.

¹²⁰ Idem.

A migração é de facto um dos maiores entraves ao sucesso das técnicas orizícolas tradicionais, exigentes de mão-de-obra numerosa e forte/jovem. Mas os fluxos migratórios para São Domingos têm uma vertente favorável. Alguns destes migrantes tornam-se comerciantes e estabelecem redes comerciais entre São Domingos e as suas tabancas de origem. A constituição destas redes permite escoar melhor os produtos das tabancas onde também facilita a introdução de novos produtos da cidade. Esta é a actividade de Mussa, um jovem agricultor e comerciante, natural de Budjim e residente em Três Quilómetros, uma tabanca dos arredores de São Domingos. Na sua propriedade Mussa cultiva arroz, caju, manga, mancarra, laranja, limão e banana. No *lumu*¹²¹ de São Domingos vende os produtos por si cultivados e os que traz de Budjim por troca dos artigos da cidade. Além disso, a sua casa em Três Quilómetros serve também de alojamento aos habitantes de Budjim, especialmente aos jovens que vão estudar para São Domingos. Desta forma, Mussa apesar de residir fora de Budjim continua a ser parte da tabanca e, por isso, pode ter um pé dentro e outro fora do mundo felupe. Como tal participa, sem penalização, em apenas algumas das cerimónias de Budjim, mas comparticipa sempre com produtos e dinheiro.

As tabancas que como Budjim se situam junto à linha da fronteira e que têm ligações fortes com tabancas do outro lado (Youtou no caso de Budjim) também desenvolveram redes comerciais que permitem vender os produtos no lado contrário da fronteira onde são produzidos, apesar do forte policiamento aí existente devido às movimentações dos rebeldes do MFDC (Mouvement des Force Démocratiques de la Casamance).¹²² Esta permuta transfronteiriça melhora a vida das populações não só pelo melhor rendimento obtido, mas também porque permite o acesso a uma maior diversidade de produtos.

No entanto, se tradição e religião são condicionantes da demanda pela auto-suficiência alimentar são também reguladores da insegurança alimentar transitória. É o caso, por exemplo, das cerimónias religiosas onde o arroz e o vinho de palma são exigidos, primeiro, para as libações ao *bakìn* reverenciado e, depois, para alimentar a população da tabanca. Esta partilha não só reforça os laços estabelecidos entre as diversas famílias aí residentes como permite alimentar quem necessita. O funeral e a cerimónia da iniciação masculina são as cerimónias mais importantes e ambas exigem quantidades enormes de alimentos, especialmente arroz, carne (geralmente gado bovino) e vinho de palma, para alimentar,

¹²¹ Mercado itinerante em crioulo.

¹²² Movimento independentista joola responsável por conflitos periódicos na Baixa-Casamança, especialmente entre 1982 e 2004.

durante uma semana ou mais, a população local inteira assim como os visitantes de outras tabancas. As festas tradicionais como a da luta também asseguram de alguma forma a segurança alimentar. A luta faz parte do processo de crescimento dos jovens e é o desporto de excelência dos Felupe com campeonatos que durante a estação seca percorrem todas as tabancas. Cada tabanca onde se realiza uma destas provas tem de fornecer a comida para todas as pessoas que aí acorrem. A rotatividade das cerimónias religiosas e das festas tradicionais compensa o esforço dos habitantes da tabanca anfitriã ao torná-los posteriormente convidados, como é retratado pelo provérbio felupe citado no final das cerimónias: “*hubalamañahu hútinkoe hulaañ booluul*” (a grande panela inclina-se para o vosso lado).¹²³ Ou seja, esta rotatividade além de reforçar a unidade do conjunto Felupe permite também um equilíbrio no acesso ao alimento, principalmente em período de *soudure*.

A divulgação da morte de um *ây* (não esquecer que a divulgação oficial ocorre seis anos após a sua morte efectiva) exige um luto de um ano, período que duram as cerimónias e festas fúnebres e durante o qual os seus "súbditos" não podem cultivar as suas próprias bolanhas. Esta festa/penalização pode ser superada através de uma multa que consiste numa cerimónia onde é sacrificado um número elevado de bois e consumido o arroz do *ây*. Durante o período de inter-reino as terras sagradas não são cultivadas. Ora, sendo o arroz produzido nestas terras, assim como o arroz que cada família na época das colheitas é obrigada a entregar ao rei, guardado no celeiro deste para prover às cerimónias e festas dos seus casamentos, mas também para empréstimo a quem necessita,¹²⁴ um longo período de inter-reino pode aumentar gravemente a vulnerabilidade alimentar do reino.

Já o régulo, apesar de considerado uma espécie de vice-rei, não tem os mesmos privilégios nem as mesmas obrigações do *ây*. O arroz do celeiro do régulo é proveniente apenas das suas bolanhas e também por ele cultivado. Pode pedir a ajuda dos jovens, mas o pedido não tem carácter de obrigatoriedade e tem de os alimentar durante o tempo de trabalho. Pode emprestar arroz a alguém que não tenha devido a um acidente ou má colheita, mas o empréstimo depende apenas da sua vontade.

O casamento funciona também como uma estratégia para assegurar a segurança alimentar. Estando ligado à questão fundiária e dependendo a produção da

¹²³ Diatta, N. (1998:57).

¹²⁴ Este empréstimo tem de ser liquidado na época das colheitas seguintes. No entanto, este empréstimo, apesar de relatado pelos nossos informantes e também referido por Almeida (1955:622), não deve existir actualmente devido aos longos períodos de inter-reino. Veja-se o caso de Suzana em período de inter-reino desde 1958.

complementaridade do trabalho dos dois elementos do casal, o casamento continua a ser um dos mais estáveis da Guiné-Bissau, evitando a vulgar instabilidade alimentar das famílias chefiadas por mulheres. Além disso, em caso de separação as regras de armazenamento do arroz salvaguardam a subsistência, mesmo que temporária, da mulher.¹²⁵

As diversas associações foram constituídas com o objectivo de entreatajuda para os trabalhos agrícolas, especialmente para os grandes trabalhos de preparação das bolanhas. Devido à especialização do trabalho as associações organizam-se, como vimos, por género e idade. Actualmente, estas associações 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 de Suzana como as festas, ordenados dos professores, construção de equipamentos e empréstimos.

Este é o caso do infantário de Suzana. Construído pela associação de mulheres, o infantário recebe as crianças de idade pré-escolar até depois do almoço. O salário das educadoras e o almoço das crianças é também pago pela associação das mulheres. Com as manhãs libertas das crianças as mulheres podem dedicar-se ao seu trabalho agrícola, cada vez mais exigente devido à falta de mão-de-obra masculina e ao aumento de trabalho trazido pelas culturas hortícolas e pelo incremento do cultivo do arroz de sequeiro.



Figura 4.2: Infantário de Suzana¹²⁶

Também fruto das associações, femininas e masculinas, são as escolas e os centros de saúde primários. Quanto às escolas, em todas as tabancas o ensino é assegurado até à sexta classe por professores pagos maioritariamente pelas associações da tabanca. Para isso, cada

¹²⁵ As regras de armazenamento do arroz são explicadas na página 39.

¹²⁶ Fonte: Fotografias tiradas durante o trabalho de campo.

família paga um valor anual fixo independentemente de ter ou não filhos a frequentar a escola. Depois da sexta classe os jovens têm de se deslocar para São Domingos ou Bissau, onde existem os graus seguintes de ensino. Para reduzir os esforços que esta deslocação acarreta e tentar travar o êxodo dos jovens está a ser construído em Suzana, através da contribuição dos suzanenses, um liceu que assegurará o ensino até à décima primeira classe. Contudo, esta opção tem dois resultados distintos: por um lado, a oferta em Suzana do ensino liceal poderá reter os jovens na região por um período mais prolongado favorecendo mesmo a constituição de novas famílias o que poderia diminuir o êxodo rural e melhorar a produtividade das bolanhas. Por outro lado, o costume (ou obrigação) tradicional de toda a família receber na sua morança¹²⁷ os seus familiares residentes noutra tabanca, que pelos mais diversos motivos necessitam de algum tipo de assistência, obriga as famílias suzanenses a hospedarem jovens vindos de outras tabancas sobrecarregando as necessidades alimentares dos hospedeiros. Actualmente, esta entreatajuda familiar já agrava as carências das famílias suzanenses e, por isso, começa a ser torpedeada. Os casais jovens constroem casas pequenas, deixando de ter espaço para receber hóspedes, e os chefes das famílias compram ostensivamente arroz (acto dantes feito às escondidas porque considerado prova da sua incompetência, preguiça ou vadiagem), mesmo não tendo necessidade, para dissuadir pedidos de familiares.

Em relação aos cuidados de saúde a população de Suzana construiu, no início deste século, um centro de saúde primário. Segundo os nossos informantes a necessidade do centro de saúde foi influenciada pelo aumento de doenças trazidas pelo consumo do arroz importado. Esta informação foi repetida por informantes adultos, apesar de idades variadas, que atribuíram também ao arroz importado o aumento de mortes precoces assim como a diminuição da longevidade.

Junto ao centro de saúde foi posteriormente construída, pelo colectivo feminino, uma maternidade para uma assistência de melhor qualidade às parturientes, mas mantendo o costume tradicional. Segundo este, as mulheres passam o período menstrual numa casa de acesso proibido aos homens, construída longe das outras casas e cercada por uma paliçada que a afasta dos olhares curiosos. Era nesta mesma casa que, antes da construção da maternidade, as mulheres davam à luz e aí residiam até à queda do cordão umbilical do bebé. A alimentação é da responsabilidade das utentes, mas para as parturientes necessitadas o

¹²⁷ Unidade de residência, conjunto de casas em que numa aldeia habita uma só família. *Hank-ahu* em felupe.

arroz, que segundo Almeida (1955:630) era retirado do celeiro colectivo da tabanca, é hoje fornecido pela associação das mulheres.

Em casos de necessidade, como os motivados por doença, as associações também concedem empréstimos aos seus associados. Estes empréstimos são feitos apenas pelas associações de bairro e concedidos exclusivamente aos seus associados. O valor dos empréstimos tem sempre de ser devolvido à associação.¹²⁸

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 entreajuda para as mais diversas situações. Desta forma, os jovens Felupe estudantes em Bissau criaram a AOFISS – Associação Onenoral¹²⁹ dos Filhos da Secção de Suzana – com o objectivo de interligar as associações dos jovens de cada tabanca, apoiar os estudantes deslocados nas cidades, combater o analfabetismo e incentivar as raparigas a estudar. Actualmente a AOFISS reúne várias associações locais e tem representações em Bissau, São Domingos, Ziguinchor (Senegal) e na Gâmbia. De notar que os Felupe valorizam a formação escolar e asseguram a existência de uma diferença desfavorável de escolaridade entre os Felupe e as outras etnias, atestada pela existência de um único deputado felupe na Assembleia Nacional. Acreditam na necessidade de educar os jovens para que estes possam ocupar cargos governamentais e administrativos como forma de defesa das suas causas.

O sentimento de pertença a um conjunto fez da entreajuda um dos principais factores para combater a insegurança alimentar. Reconhecida pelos mais velhos como Henrique Djatchumpul: *“O felupe tem sempre alguma coisa guardada por causa do amanhã. Se a casa do vizinho queimar os outros levam-lhe os paus e a palha. Se o fogo queimar o arroz as famílias ajudam. Ao forasteiro que chega à tabanca dão-lhe terra para cultivar como se fosse da família. Um hóspede é tratado como família. Este é um costume secular.”* É também valorizada pelos jovens como atestam as palavras de Isaac Aguessuen, um jovem suzanense de 26 anos de idade que estudou em Bissau e é professor na escola e presidente da associação dos jovens de Suzana: *“Existe uma solidariedade entre a população toda, não só da associação dos jovens. Todas as associações têm forma de intervir em caso de necessidade. Por exemplo, em caso de incêndio de uma casa (bastante comum) ou doença toda a*

¹²⁸ Possivelmente as associações terão começado a efectuar estes empréstimos devido ao longo período de inter-reino de Suzana. Veja-se a nota 124.

¹²⁹ Segundo membros da AOFISS, *onenoral* significa, em felupe, "ajudemo-nos uns aos outros".

comunidade ajuda. Em Bissau não existe uma rede de solidariedade organizada desta maneira. Não existe uma ajuda do governo. Esta organização é feita pela população.”

A diversificação dos produtos agrícolas e a adaptação das normas tradicionais retratadas não permitem a recuperação do equilíbrio perdido, mas ajudam a sociedade Felupe a evitar uma situação de insegurança alimentar crónica atestada pela sua perplexidade perante as notícias de povos em situação de fome: *“Há gente que morre de fome? Então são mais pobres do que nós. Nós vamos ao mato e há sempre qualquer coisa para comer!”*

Desta forma, a segurança alimentar – entendida pelos Felupe como a capacidade de produção de bens alimentares para satisfazer as suas necessidades religiosas, constituir reservas simbolizadoras de prestígio e acesso físico e económico constante a alimentos suficientes para satisfazer as suas necessidades dietéticas, preferências alimentares e obrigações familiares de forma a levarem uma vida activa e saudável – é ainda parcialmente conseguida, apesar de períodos de insegurança alimentar transitória, como a época anterior à colheita do arroz, devidos essencialmente à insuficiência de reservas para suprir as carências deste período.

Conclusão

Búik átijut.
(As calamidades existirão sempre)¹³⁰

Durante séculos a sociedade Felupe rejeitou toda a espécie de poderes externos fosse através da fuga e exílio, caso da expansão Mandinga e das *jihades* islâmicas, ou através de revoltas, caso dos impérios coloniais. Mas, com a constatação da não existência de novos espaços para onde se deslocar e da força superior dos governos colonial e estatal, os Felupe tornaram-se exímios em assimilar as figuras impostas adaptando-as à sua organização. Ciosos da sua identidade e da horizontalidade da sua organização social apropriaram-se e incorporaram no seu conjunto de autoridades a figura imposta de "o" comité, tal como no passado o fizeram à do régulo, invertendo o seu sentido primordial: interlocutores do exterior são hoje elementos da organização interna, ou seja, ontem elementos de fora para dentro, hoje de dentro para fora.¹³¹

Com uma autoridade parcelada, incorporando limites bem definidos e controlados através de um conjunto de estratégias, a sociedade Felupe construiu uma sociedade com alguma hierarquia social, mas sem hierarquia de poder. “*Adoptam um chefe [ây] que, por mais sabedor, é ao mesmo tempo o que pode falar com Deus (Emitai) [...] e orientador de todos os actos sociais ou políticos do agrupamento.*”¹³² Secundado por sacerdotes que “*intervêm em todos os actos da vida, desde a gestação, pois a mulher quando se sente pejada vai-lhe pedir que torne o parto feliz, fazendo com que o feto se crie no seu ventre de maneira normal e saia fisicamente robusto. O mancebo, depois de construir a casa onde há-de viver com a sua primeira mulher, não entra nela sem que o «jambacosse» [sacerdote] proceda às cerimónias rituais; e assim até à morte.*”¹³³

A ocupação étnica do seu *chão* é caracterizada pela individualização de cada tabanca e

¹³⁰ Provérbio felupe (Diatta, N., 1998:330).

¹³¹ A resistência felupe à administração colonial é bem retratada por Amadeu Nogueira (1947:715-716): “Não tenho dúvidas que eles – os «jambacosse» [sacerdotes] – foram os orientadores da maioria das revoltas dos Felupes, como não tenho relutância em afirmar [...] que eles são os grandes responsáveis [...] por contrariarem as ordens emanadas das autoridades, aconselhando aquela resistência passiva mais difícil de vencer que a rebeldia.”

¹³² Idem (1947:714).

¹³³ Idem.

pelas ligações estabelecidas entre elas: circulação de ritos idênticos (iniciações, entronizações, lutas), onde cada cerimónia ritual testa a qualidade das relações estabelecidas, e partilha de um mesmo calendário. Extremamente dependentes dos "humores" de *Emít-ai*, empenham todas as suas energias para manterem a cultura do produto que ele lhes deu: o arroz.

Nesta organização, com uma equidade absoluta entre todos, a segurança alimentar depende de um conjunto de esforços da comunidade. Perdida a antiga estabilidade alimentar e cientes, por um lado, da incapacidade do Estado guineense para instalar equipamentos e serviços sociais e de segurança e, por outro, de compreender as suas especificidades culturais e económicas, esta sociedade procura adaptar-se e encontrar novas estratégias para combater a insegurança alimentar sem prescindir da sua identidade. Para isso empenham-se em preservar e recuperar os seus espaços de cultivo, introduzem novas culturas, tentam retirar algum benefício da migração através de redes comerciais estabelecidas pelos migrantes, adaptam regras tradicionais aos condicionalismos inerentes à migração, aproveitam o espírito de entreatajuda das associações para a obtenção/construção dos equipamentos necessários e para apoio aos jovens deslocados nas cidades.

Esta capacidade dos Felupe de adaptação, ou superação, aos condicionalismos actuais é, como vimos, também partilhada pelas suas Autoridades Tradicionais que, por isso, continuam a ser legitimadas como responsáveis pela gestão e manutenção da segurança social comunitária e sua reprodução material e espiritual.

De facto, o sistema de gestão religioso-tradicional felupe, através da manutenção de uma continuidade com um passado valorizado e justificado pela sobrevivência milenar desta sociedade, continua a ser capaz de garantir a sua segurança social. E a segurança social é a pedra basilar da segurança alimentar.

Bibliografia

- Abreu, Alexandre (2010), “Threats to food sovereignty in Guinea-Bissau”, *IPRIS Lusophone Countries Bulletin*, March, pp.2-3.
- Adler, Alfred (2000), *Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire: essais d'ethnologie comparative*, Paris, Albin Michel.
- Almeida, Carlos Lehmann de (1955), “Inquérito etnográfico sobre a alimentação dos felupes”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, X (40), pp.617-634.
- ALTERNAG e CIDAC (2002), *Atelier de Descentralização e Poder Local (DEPOL)*, s.l., s.n.
- Anseeuw, Ward e Augustin Wambo (2008), “Le volet agricole du Nouveau partenariat pour le développement de l’Afrique (NEPAD) peut-il répondre à la crise alimentaire du continent?”, *Hérodote*, (131), pp.40-57.
- Arborio, Anne-Marie e Pierre Fournier (2008), *L'Observation Directe*, s.l., Armand Colin.
- Asante, Molefi Kete (2008), “Diola”, *Encyclopedia of African Religion*, SAGE Publications, (Online), disponível em: <http://sageereference.com/africanreligion/Article_n135.html>.
- Balandier, Georges (1986), *Sens et puissance. Les Dynamiques sociales*, Paris, PUF.
- Barbier-Wiesser, François-George (1994), *Comprendre la Casamance*, Paris, Karthala.
- Bock, Augusto João (2009), *Segurança Alimentar – potencialidade dos recursos na Guiné-Bissau e política alimentar*, tese de doutoramento em Engenharia Agronómica, Lisboa, ISA-UTL.
- Bohle, Hans G., Thomas E. Downing e Michael J. Watts (1994), “Climate change and social vulnerability. Toward a sociology and geography of food insecurity”, *Global Environmental Change*, 4 (1), pp.37-48.
- Calame, Matthieu (2008), *La tourmente alimentaire. Pour une politique agricole mondiale*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer.
- Cannon-Brown, Willie (2008), “Jola”, *Encyclopedia of African Religion*, SAGE Publications, (Online), disponível em: <http://sageereference.com/africanreligion/Article_n225.html>.
- Carvalho, Clara (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.
- Chéneau-Loquay, Annie (1994), “Demain, encore le riz? Fin d’une civilisation?”, em François-George Barbier-Wiesser (coord.), *Comprendre la Casamance. Chronique d’une intégration contrastée*, Paris, Karthala, pp.351-383.
- Cormier-Salem, M. C. (1994), “Environmental changes, agricultural crisis and small scale fishing development in the Casamance region, Senegal”, *Ocean & Coastal Management*, (24), pp.109-124.

- Courade, Georges (2009), *Geopolitique de la Faim en Afrique Subsaharienne*, CEAN – Centre d'Etude d'Afrique Noire.
- Darbon, Dominique (1988), *L'administration et le paysan en casamance*, Paris, Editions A. Pedone.
- Davidson, Joanna (2007), *Feet in the Fire. Social Change and Continuity among the Diola of Guinea-Bissau*, tese de doutoramento em Filosofia, Faculty of the Graduate School of Emory University, Atlanta, Georgia.
- Diarra, Mamadou Moussa (2008), *Mécanisme de Transmission de la Hausse des Prix des Céréales depuis les Marchés Mondiaux vers les Marchés du Mali et du Sénégal*, rapport de stage de fin de formation de Master 2 Professionnel «Etudes du Développement», Fondation pour L'agriculture et la Ruralité dans le Monde.
- Dias, Eduardo Costa (2000), “Espaço político africano, espaço político colonial: confrontos de entendimentos no antigo Kaabu (Guiné-Bissau), 1900-1930”, em Maria Emília Madeira (dir.), *A África e a instalação do sistema colonial (c.1885-c.1930): III Reunião Internacional de História de África - actas*, Lisboa, IICT, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, pp.301-310.
- Dias, Eduardo Costa (2001), “Estado, Política e Dignitários Político-religiosos: O caso senegâmbiano”, *Cadernos de Estudos Africanos*, (1), pp.27-51.
- Dias, Eduardo Costa (2006), “Regulado do Gabú, 1900-1930: a difícil compatibilização entre legitimidades tradicionais e a reorganização do espaço colonial”, *Áfricana Studia*, (9), pp.99-126.
- Dias, Eduardo Costa (2010a), “Do Estado colonial ao Estado pós-colonial”, *Janus*, (13), pp.118-119.
- Dias, Eduardo Costa (2010b), “Reinvenção do Estado pós-colonial em África”, *Janus*, (13), pp.120-121.
- Diatta, Christian-Sina (1996), “L'esprit et la force dans la culture jola”, em *Peuples du Sénégal*, Saint-Maur, Éditions Sépia, pp.11-38.
- Diatta, Christian-Sina (1998), *Parlons Jola. Langue et culture des Diolas*, Paris, L'Harmattan.
- Diatta, Nazaire (1998), *Proverbes jóola de Casamance*, Paris, Karthala.
- Dilley, Maxx e Tanya E. Boudreau (2001), “Coming to terms with vulnerability: a critique of food insecurity definition”, *Food Policy*, (26), pp. 229-247.
- Dujarric, Patrick (1994), “L'habitat diola: Famille, ferme et grenier”, em François-George Barbier-Wiesser (coord.), *Comprendre la Casamance, Chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Éditions Karthala, pp.153-167.
- Eichelsheim, John Lucas (1991), “Formation d'État et particularisme en Afrique: les relations des Diola au sud du Sénégal avec le pouvoir central à Dakar”, *Afrika Focus*, 7 (3), pp.193-221, disponível em: <<http://www.ideecasamance.org/histoire.htm>>.

- Eichelsheim, John Lucas e Khady Dieme (2007), “The discrepancy between the local perception of tenure security and modern legalities: Private or Popular land property in the city of Ziguinchor”, 1ª publicação em *The Netherlands Review of Development Studies*, 3, 1990/1991, IMWOO/Nuffic, disponível em: <<http://www.ideecasamance.org>>.
- Esteves, Maria Luísa (1988), *A Questão do Casamansa e a Delimitação das Fronteiras da Guiné*, Lisboa, IICT-INEP.
- FAO (2008a), “Crop Prospects and Food Situation”, *GIEWS: global information and early warning system on food and agriculture*, (2).
- FAO (2008b), “The State of Food Insecurity in the World: High Food Prices and Food Security – threats and opportunities”, (Online), disponível em: <<http://www.fao.org/publications/sofi>>.
- FAO (2009), “The State of Food Insecurity in the World: Economic crises – impacts and lessons learned”, (Online), disponível em: <<http://www.fao.org/publications/sofi>>.
- FAO (2010), “The State of Food Insecurity in the World: Addressing food insecurity in protracted crises”, (Online), disponível em: <<http://www.fao.org/publications/sofi>>.
- FAO-EBRD (2008), *Fighting food inflation through sustainable investment*, Londres.
- Farré, Albert (2008), “Estado y autoridad tradicional: La importancia y los limites del pluralismo”, *Experiências Locais de Gestão de Conflitos*, Soronda, revista de estudos guineenses, (nº especial), INEP, pp.91-112.
- Fernandes, Raul Mendes (1993), “Partido único e Poderes Tradicionais”, *Soronda*, revista de estudos guineenses, (16), INEP, pp.39-50.
- Ferreira, Eduardo de Sousa (1977), *África Austral – o passado e o futuro*, Lisboa, Seara Nova.
- Florêncio, Fernando (2005), “Sobre a autoridade tradicional em África”, em *Ao Encontro dos Mambos. Autoridades tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*, Lisboa, ICS, pp.31-57.
- Florêncio, Fernando (2008) “Autoridades tradicionais vaNdau de Moçambique: o regresso do indirect rule ou uma espécie de neo-indirect rule?”, *Análise Social*, XLIII (2), pp.369-391.
- Fortes, M. e E. E. Evans-Pritchard (1981 [1940]), *Sistemas políticos africanos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Fumagalli, Giuseppe (1994), *Dicionário Felupe*, manuscrito dactilografado.
- Fumagalli, Giuseppe (1995), *Apontamentos de Gramática da Língua Jòla Felup falada em Suzana*, manuscrito dactilografado.
- GRAIN (2006), “Soberanía Alimentaria y Sistema Alimentario Mundial”, *Biodiversidad*, (47).
- GRAIN (2008), “Main basse sur les terres agricoles en pleine crise alimentaire et financière”, (Online), disponível em: <<http://www.grain.org/go/mainbasse>>.

- Guillaume, M. François (2004), *Rapport d'Information sur l'agriculture et les pays en développement à l'Organisation mondiale du commerce*, déposé par la délégation de l'Assemblée Nationale pour l'Union Européenne.
- Hesseling, Gerti (1994), “La terre, à qui est-elle? Les pratiques foncières en Basse-Casamance”, em François-George Barbier-Wiesser (coord.), *Comprendre la Casamance, Chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Éditions Karthala, pp.243-262.
- Jao, Mamadú et al (s/d), *Estudo Diagnóstico e Socio-económico nas Zonas de Intervenção da ADRA – Norte da Guiné-Bissau*, Bissau, INEP.
- Journet-Diallo, Odile (2000), “Le peuplement joola de la région frontalière”, *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*, Cahiers lillois d'économie et de sociologie, (n° spécial), L'Harmattan, pp.81-92.
- Journet-Diallo, Odile (2007), *Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Jóola de Guinée-Bissau)*, s.l., Brepols.
- Julliard, André (1994), “Droit du sol en Guinée-Bissau”, em François-George Barbier-Wiesser (coord.), *Comprendre la Casamance, Chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Éditions Karthala, pp.129-152.
- Julliard, André, (2000a), “Quand Dieu souffle.”, *Archives de sciences sociales des religions*, (Online), (111), disponível em: <<http://assr.revues.org/index20217.html>>.
- Julliard, André (2000b), “Regards ethnographiques sur le peuplement Felup-ajamat”, *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*, Cahiers lillois d'économie et de sociologie, (n° spécial), L'Harmattan, pp.93-113.
- Labonia-Arnon, Mónica (2005), “Pacificación y retorno de los desplazados joola-ajamaat: el rol del rey-sacerdote (arambeu) de Youtou, Casamancia, Senegal”, comunicação apresentada no V Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico – *África: compreender trajectos, olhar o futuro*, 4 a 6 de Maio, Covilhã.
- Lei da Terra, *Boletim Oficial da República da Guiné-Bissau*, 17 de Abril de 1998.
- Linares, Olga 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, Olga F. (1992), *Power, Prayer and Production: the Jola of Casamance, Senegal*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- Linares, Olga F. (2002), “African rice (*Oryza glaberrima*): History and future potential”, *PNAS*, 99 (25), pp.16360-16365.
- Linares, Olga F. (2005), “Jola Agriculture at a Crossroads”, *Canadian Journal of African Studies*, 39 (2), pp.230-252.
- Lombard, Jacques (1967), *Autorités Traditionnelles et Pouvoirs Européens en Afrique Noire*, Paris, Armand Colin.

- Lourenço, Vítor Alexandre (2007), “Do Conceito de Campo Político em África: contornos teóricos e exercícios empíricos”, *Cadernos de Estudos Africanos*, (13/14), pp.49-80.
- Mafeje, Archie (1992), “Agregados e Perspectivas de Relançamento da Agricultura na África ao sul do Saara”, em Thandika Mkandawire, *Ciências Sociais em África - Alguns Projectos de Investigação*, Dakar, CODESRIA, pp.233-281.
- Maluf, Renato S. e Francisco Menezes (2000), *Caderno 'Segurança Alimentar'*, Paris, FPH.
- Mappa, Sophia (1998), *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique*, Paris, Karthala.
- Marzouk, Yasmine (1993), “Du côté de la Casamance: pouvoirs, espaces et religions”, *Cahiers d'Études africaines*, 33 (131), pp.483-491.
- Marzouk-Schmitz, Yasmine (1984), “Instruments aratoires, systèmes de culture et différenciation intra-ethnique”, *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences Humaines, XX (3-4), pp. 399-425.
- Montoroy, J. P. et al (1992), “Rehabilitation of rice fields in the acid sulphate soils of Lower Casamance, Senegal”, Selected Papers of the HO Chi Minh City Symposium on Acid Sulphate Soils, Edição D.L Dent e M.E.F. van Mesnvoort, Ho Chi Minh, Vietnam.
- Mota, A. Teixeira da (1946), “A descoberta da Guiné”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, I (1, 2, 3), pp.11-68, 273-326, 457-509.
- Mota, A. Teixeira da (1954), *Guiné Portuguesa*, Vol. I e II, Agência Geral do Ultramar.
- Mota, A. Teixeira da (1972), *Mar, Além Mar*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- Nogueira, Amadeu (1947), “O «Irã» na Circunscrição de S. Domingos”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, II (7), pp.711-716.
- OXFAM International (2009), “Investing in Poor Farmers Pays: Rethinking how to invest in agriculture”, (Online), disponível em: <<http://www.oxfam.org.uk/resources/policy/trade/investing-in-agriculture.html>>.
- Pascoal, Domingos (2003), *Relacionamento entre o Estado e as Autoridades Tradicionais em Angola: caso da Lunda-Sul (1975-1992)*, dissertação de mestrado em Estudos Africanos, Desenvolvimento Social e Económico em África: Análise e Gestão, Lisboa, ISCTE.
- Pélissier, Paul (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>.
- Pélissier, Paul (1966), *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Saint-Yrieix, Fabrègue, Version électronique préparée par Charles Becker em 2008, Dakar, UCAD, disponível em: <http://www.histoire-ucad.org/archives/index.php?option=com_remository&Itemid=60&func=select&id=22>.
- Pélissier, René (1989), *História da Guiné: portuguesas e africanos na Senegâmbia (1841-1936)*, Vol. I e II, Lisboa, Editorial Estampa.

- Perestrello, Filipa, Lúcia Bayan, Ludmila Bolonha, Miguel Freitas e Sandra Mula (2009), *A sociedade Joola-felupe face à (in)segurança alimentar: dinâmicas e estratégias*, projecto de investigação conducente à elaboração de cinco dissertações de mestrado em Estudos Africanos no ISCTE-IUL, disponível em: <<http://estudosafricos.files.wordpress.com/2010/04/projectofinal.pdf>>.
- Pirotte, Sébastien (s.d.), “La riziculture en Basse-Casamance et l’impact des oiseaux déprédateurs”, (Online), disponível em: <<http://www.senepphoto.net/riziculture.html>>.
- Pirotte, Sébastien (s.d.), “Les Mangroves en Basse-Casamance”, (Online), disponível em: <<http://www.senepphoto.net/mangrove.html>>.
- Quivy, Raimond e Luc Van Campenhoudt (1995), *Manual de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa, Gradiva.
- Sanches, Ana Paula Rodrigues, António Cittadino e Mário Artuso (2003), *Conversão de terras em solos urbanos, Bissau (Guiné-Bissau), 1989-1997. Análise pela salvaguarda de agricultura urbana e periurbana e pela segurança alimentar*, Working Paper n.1 do Projecto de Formação em Gestão de Recursos Naturais e Segurança Alimentar, Torino, Centro Città del Terzo Mondo, Politecnico di Torino.
- Sarmiento, Francisco (2008), *Condicionantes históricas da construção da segurança alimentar no Atlântico: o caso de Angola e São Tomé e Príncipe*, tese de doutoramento em Desenvolvimento, agricultura e sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
- Scantamburlo, Luigi (s.d.), *Dicionário do Guineense*, s.l., Edições Faspebi.
- Schwarz, Carlos (2008), *Os desafios da orizicultura guineense*, s.l., s.n.
- Shils, Edwards (1992), “Tradição”, em *Centro e Periferia*, Lisboa, Difel, pp.293-341.
- Silva, Artur Augusto da (1960), “Usos e costumes jurídicos dos Felupes da Guiné”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, XV (57), pp.7-52.
- Taborda, A. Cunha (1950a), “Apontamentos etnográficos sobre os felupes de Suzana” (1ª Parte), *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, V (18), pp.187-223.
- Taborda, A. Cunha (1950b), “Apontamentos etnográficos sobre os felupes de Suzana” (2ª Parte), *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, V (20), pp. 511-561.
- Thomas, Louis-Vincent (1958), *Les Diola, essai d’analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, Première Partie, Dakar, IFAN.
- Thomas, Louis-Vincent (1959), *Les Diola, essai d’analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, Deuxième Partie, Dakar, IFAN.
- Thomas, Louis-Vincent (1962), “Étude sur la vie pulsionnelle du Diola (Basse-Casamance)”, *Bulletin de l’Institut Français d’Afrique Noire*, série B, Sciences Humaines, XXIV (1-2), Janvier-Avril, Dakar, pp.105-154.

- Thomas, Louis-Vincent (1966), “L’initiation a la royauté chez les flup (Cérémonie Ewāg)”, *Notes Africaines*, série B, (109), Janvier, Université de Dakar-IFAN, Dakar, pp.10-19.
- Thomas, Louis-Vincent (1967), “L’Africain et le Sacré”, *Bulletin de l’Institut Fondamental d’Afrique Noire*, série B, Sciences Humaines, XXIX (3-4), Juillet-Octobre, Dakar, pp.619--677.
- Thomas, Louis-Vincent (1972), “Les "rois" Diola hier, aujourd’hui, demain”, *Bulletin de l’Institut Fondamental d’Afrique Noire*, série B, Sciences Humaines, XXXIV (1), Janvier, Dakar, pp.151-174.
- Thomas, Louis-Vincent (1994), “Les Diola d'antan”, em François-George Barbier-Wiesser (coord.), *Comprendre la Casamance, Chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Éditions Karthala, pp.71-96.
- Tomàs, Jordi (2001), “La Reialesa d'Ussuy: la Vessant Sagrada de la Identitat entre els Joola-kassa”, *Studia Africana*, (12), pp.131-142.
- Tomàs, Jordi (2005a), “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*, 39 (2), pp.414-441.
- Tomàs, Jordi (2005b), “Sibilumbay: el rey que trajo la paz. El proceso de pacificación y las celebraciones reales del Húmabal en Oussouye, Casamance (2002-2005)”, comunicação apresentada no V Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico – *África: compreender trajetos, olhar o futuro*, 4 a 6 de Maio, Covilhã.
- Tomàs, Jordi (2006a), “Paz en Casamance: caminos y horizontes”, *Nova Africa*, (19), pp.25-58.
- Tomàs, Jordi (2006b), “The traditional Authorities cross the colonial border: opposing views on the role of the religious leaders of the jola huluf and ajamaat of the lower Casamance (1886-1909)”, *Africana Studia*, (9), pp.73-97.
- Tomàs, Jordi (2008), “Religion, Peace and Conflict Resolution: a Sacred King among the Joola-húluf of Casamance in the 21th Century”, *Soronda*, (nº especial), pp.329-349.
- Tomàs, Jordi (2009), “Un rey sagrado en el siglo XXI? La realeza joola de Oussouye revisitada”, *Autoridades Tradicionais em África: um universo em mudança*, Caderno de Estudos Africanos, (16/17), pp.71-87.
- Tomàs i Guilera, Jordi (2005), *La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)*, tesi doctoral, Departament d'Antropologia Social i Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, disponible em: <http://www.tesisexarxa.net/TESIS_UAB/AVAILABLE/TDX-1109106-120149//jtg1de1.pdf>.
- UNEP/UNCTAD CBTF (2008), *Organic Agriculture and Food Security in Africa*, New York-Geneva, UN.
- Ventura, Albert Farré (2010), “El poder y las autoridades tradicionales africanas”, *Janus*, (13), pp.128-129.

Weber, Max (1944 [1922]), *Economia y Sociedad*, Cidade do México, Fondo de Cultura Economica.

Weber, Max (2005), “Três Tipos Puros de Poder Legítimo”, *LusoSofia*, Biblioteca On-line de Filosofia, disponível em: <<http://www.lusosofia.net>>.

Weber, Max (2010), “Conceitos Sociológicos Fundamentais”, *LusoSofia*, Biblioteca On-line de Filosofia, disponível em: <<http://www.lusosofia.net>>.

World Bank (2008a), “Double Jeopardy: Responding to High Food and Fuel Prices”, (Online), disponível em: <<http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/NEWS/0,,contentMDK:21827681~pagePK:64257043~piPK:437376~theSitePK:4607,00.html>>.

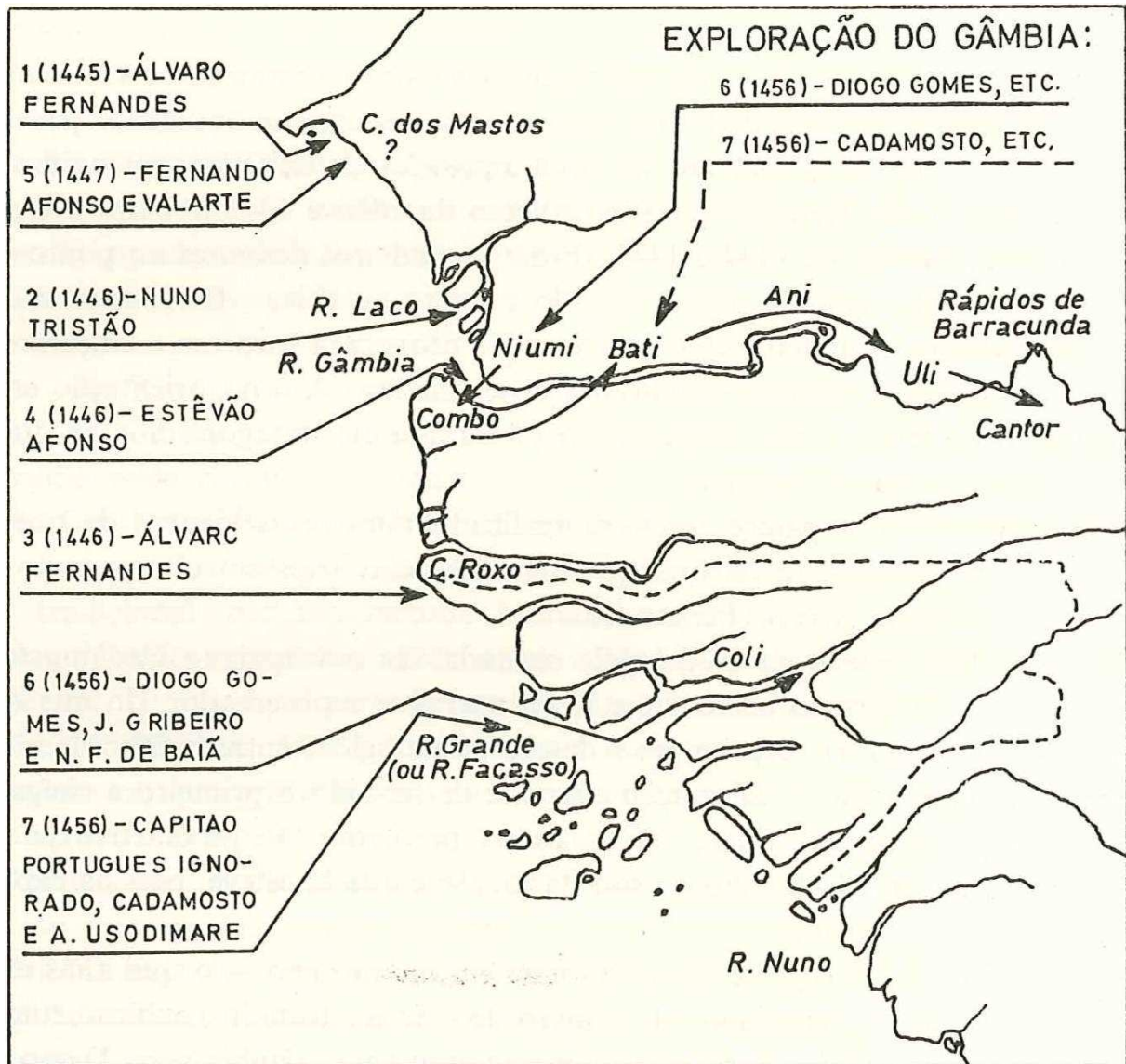
World Bank (2008b), “World Development Report: Agriculture for Development”, Washington, (Online), disponível em: <<http://go.worldbank.org/ZJIAOSUFU0>>.

ANEXOS

ANEXO A.1

Lugares atingidos pelas expedições de 1445 a 1456.

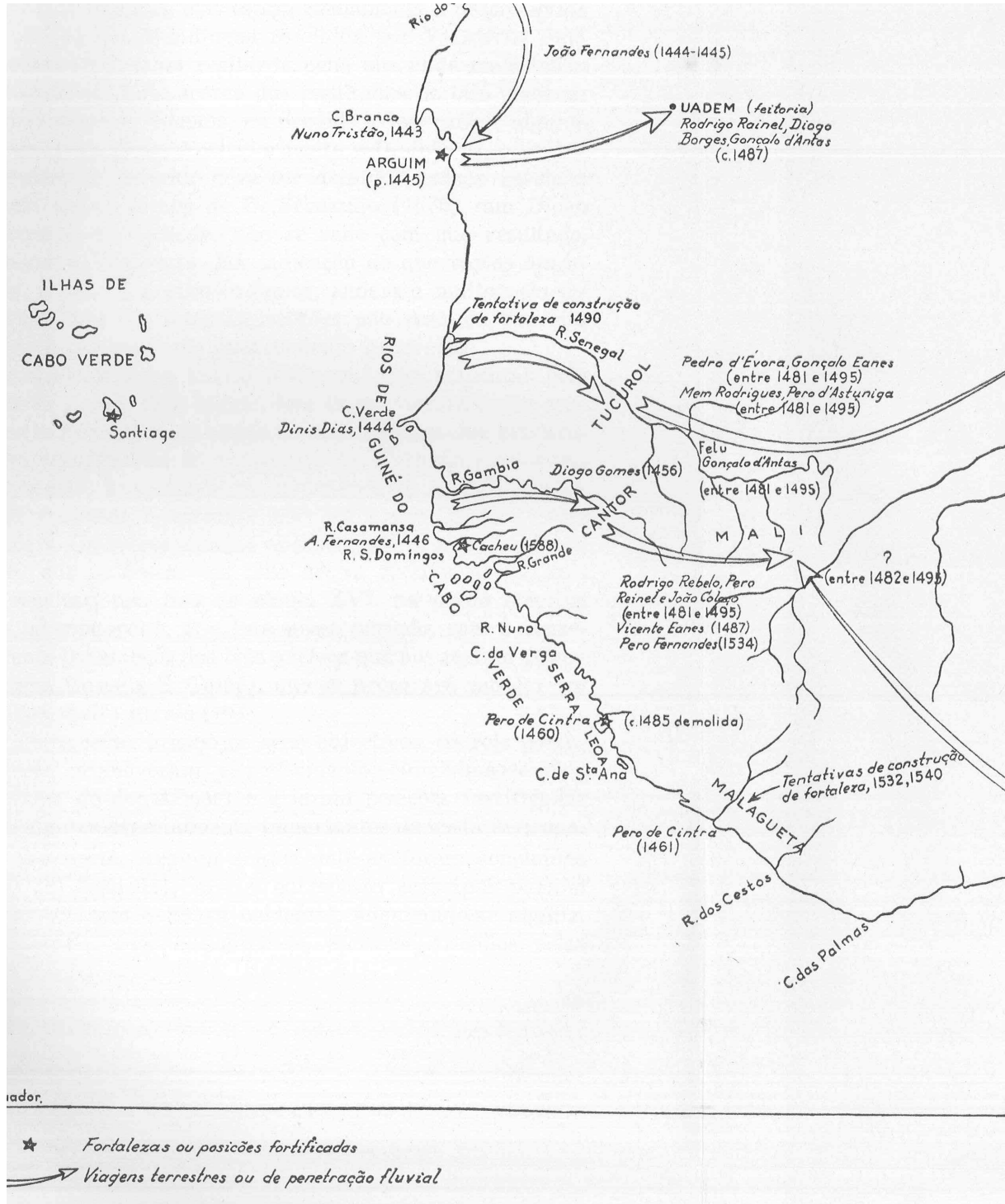
(Os números iniciais representam a sua ordem mais provável)



Fonte: Mota (1972: 203)

ANEXO A.2

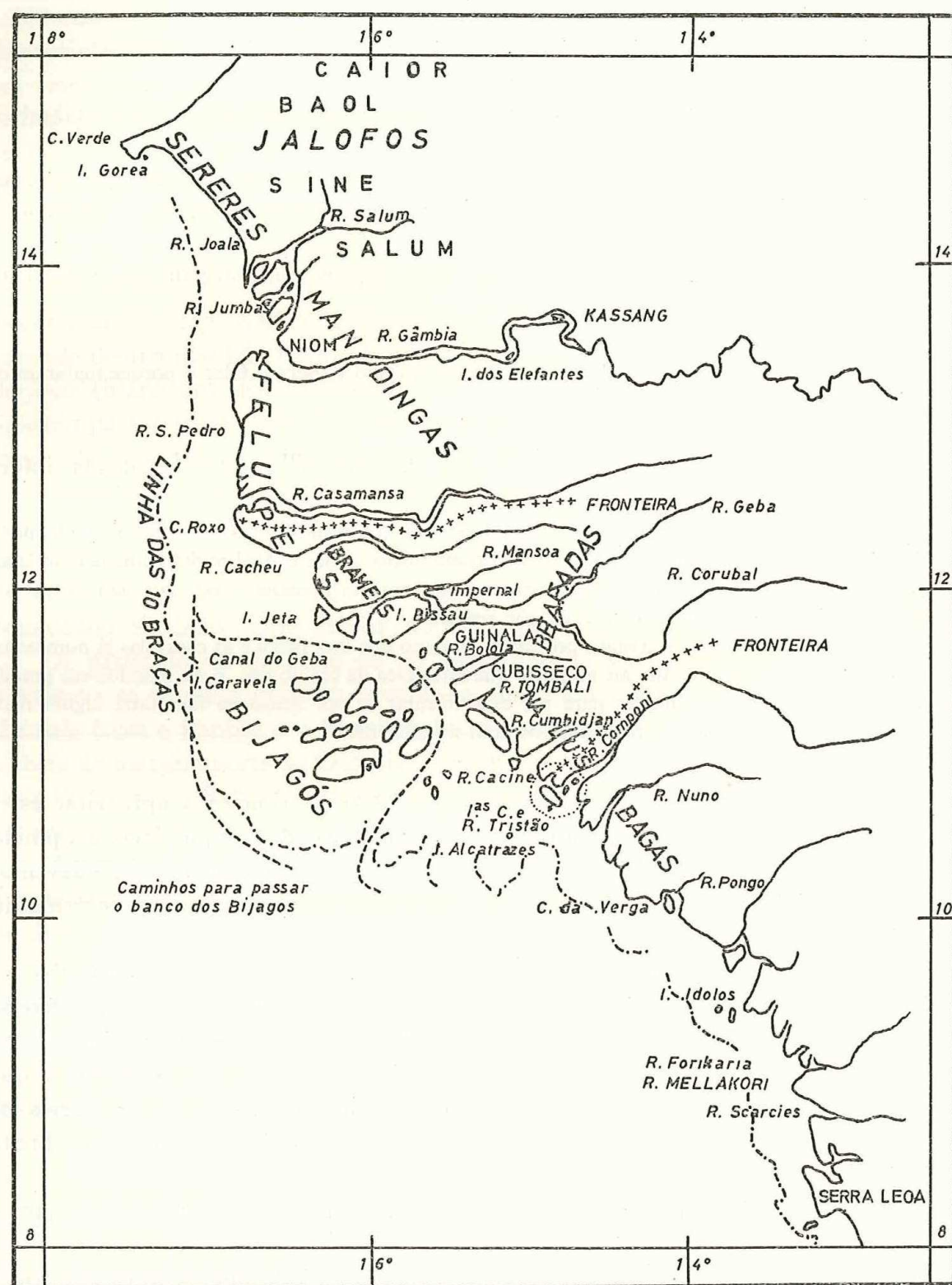
Explorações portuguesas nos séculos XV e XVI



Fonte: Mota (1954)

ANEXO A.3

Distribuição aproximada das etnias litorálicas nos séculos XV e XVI



Fonte: Mota (1972: 133)

ANEXO A.5

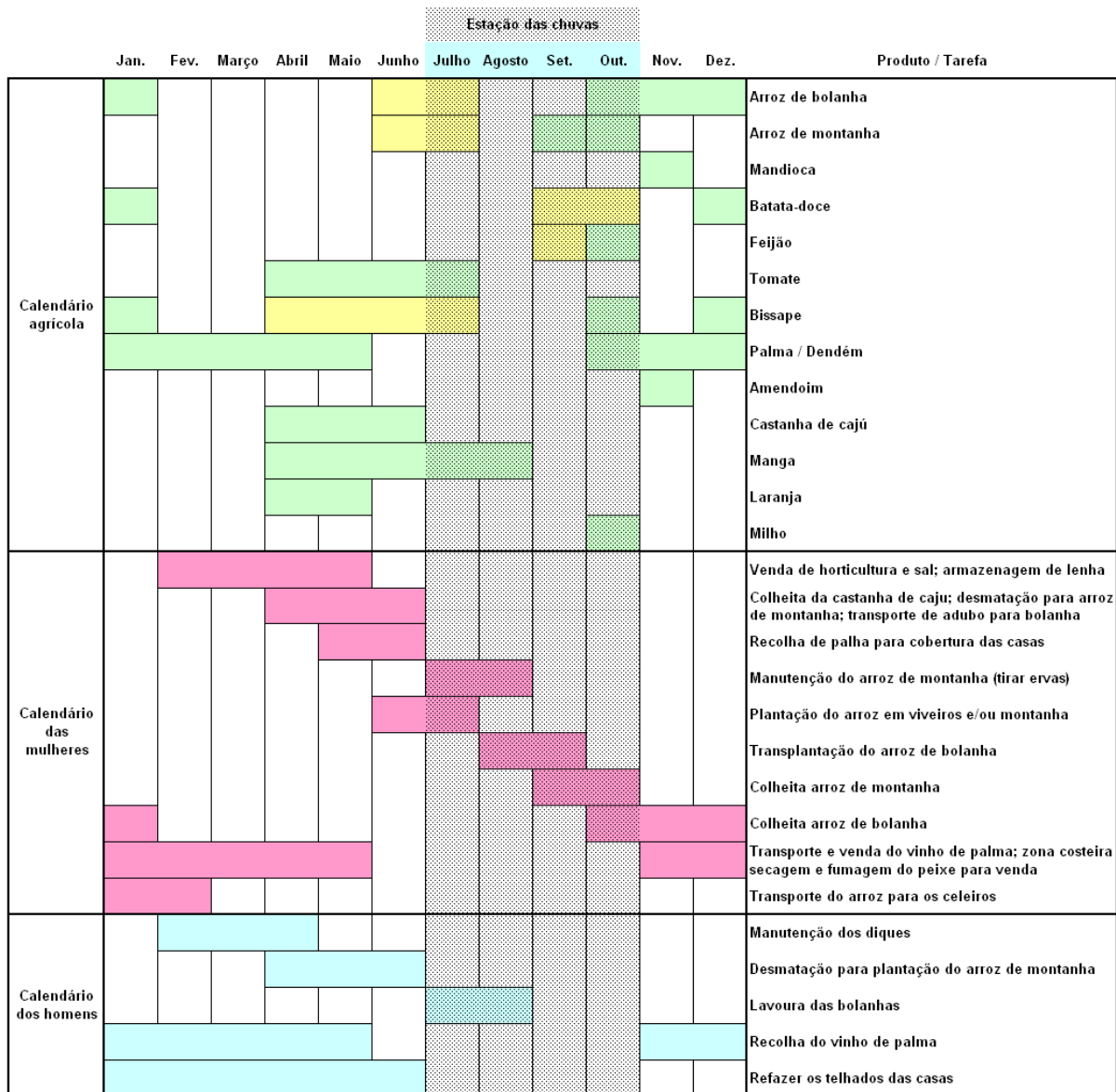
Carta de Lopes de Lima e A. Brás, 1862



Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal

ANEXO B

Calendários agrícola e das actividades femininas e masculinas (elaborados com informações recolhidas no terreno)



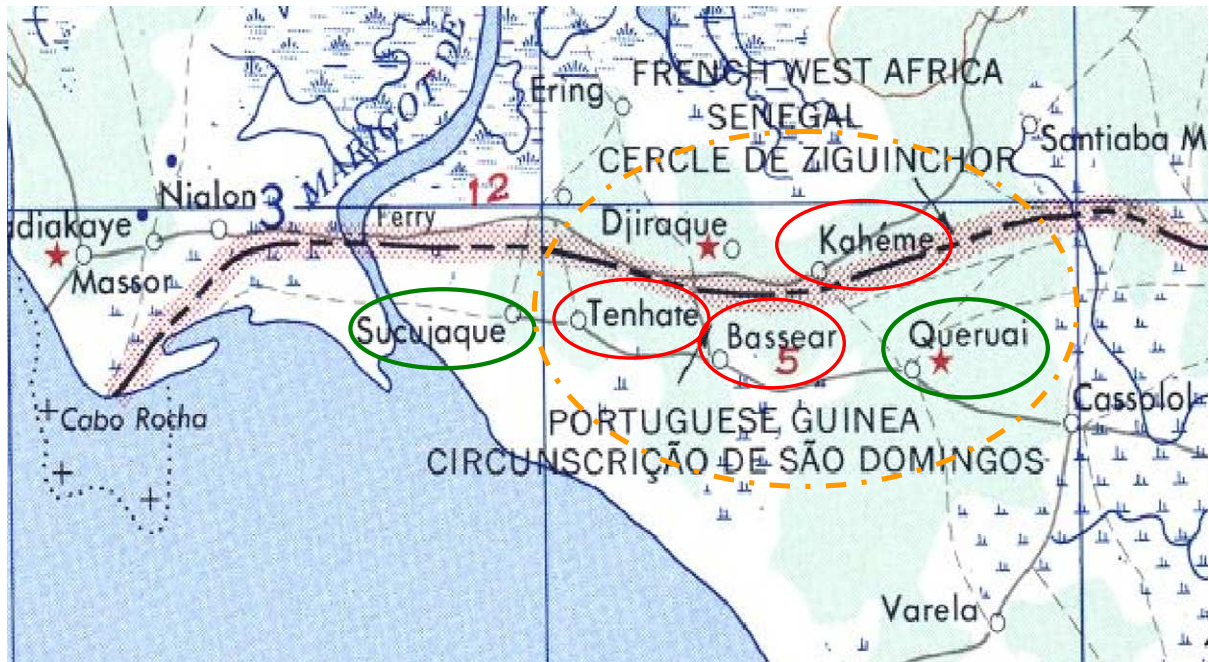
Legenda calendário agrícola:

	Plantação
	Colheita

ANEXO C

Hassouka / Esuke

Tenhate, Basseor, Queruai (Caroai), Kahéme e Sucujaque (ou Djiraque ?)



(mapa elaborado com informações recolhidas no terreno)

Foi este o nome do conjunto – Hassouka – e sua constituição – Sucujaque, Tenhate, Basseor, Caroai e Kahéme – referido por todos os nossos informantes, coincidindo com Julliard (2000b:103) e Journet-Diallo (2007:69). No entanto, esta última autora, que denomina este conjunto de Esuke, refere, na mesma obra e num texto anterior, Jirak (Djiraque), no Senegal, em vez de Sucujaque (Journet-Diallo, 2007:48 e 2000:82).

ANEXO D

Lenda recolhida pelo padre Giuseppe Fumagalli

A lenda da concha de Caroi faz parte do “ciclo de Ambona”, o herói mítico que destruiu Sabatul, a primeira povoação felupe.

«Sabatule morria. Dos seus habitantes, alguns, poucos, fugiram. Os outros, muitos, tinham sido mortos por Ambona na sua incursão nocturna. Só uma cabana, um pouco escondida entre as plantas, ainda estava de pé. Nela habitava uma pequena família. Na última noite Ambona veio fulminante como um leopardo: mata o pai, mata os filhos. Mas não se encaminhou para a mãe que conseguiu sair da cabana e correr pela floresta. Esta mulher, sabendo ser a última sobrevivente da aldeia, dirigiu-se ao lugar sagrado no qual estava guardada a concha que o Ser Supremo tinha dado aos primeiros homens. Com temor superou os limites e entrou no lugar sagrado. Apanhada a concha, saiu correndo. Correu até chegar a Suzana (a seis quilómetros de distância). Ali se fechou e partiu em duas a concha com uma pancada seca sobre um tronco. Mas as duas partes não eram iguais: uma era maior do que a outra. A mais pequena confiou-a ao homem que saiu da cabana acordado pelo golpe na concha. Este foi feito rei de Suzana. A mulher retomou apressadamente a corrida pela floresta dirigindo-se a Caroi. Ali encontrou muitas pessoas porque a aldeia estava acordando. A eles deixou a outra parte da concha, a maior. É por isso que Caroi tem o rei que manda sobre todos os Felupe».

Descrição do padre Giuseppe Fumagalli

«O rei de Caroi é o sacerdote ministro de um lugar sagrado que é o fulcro espiritual e moral da vida dos Felupe. A área deste lugar sagrado é protegida por um tabu extremamente pesado e inviolável. No caminho que penetra na floresta e que conduz a ele encontra-se primeiro um lugar reservado à confissão dos pecados. Só podem vir aqui os Felupe circuncidados. Ninguém pode continuar para além, no caminho, excepto o grande rei. Só ele pode penetrar na clareira, no mais denso da floresta, que alberga o lugar sagrado. Ali, protegida por um abrigo em palha sustido por estacas, há no terreno uma cavidade de oitenta

centímetros de diâmetro e de quarenta centímetros de profundidade. No fundo da cavidade há cerca de sessenta minúsculas ânforas que simbolizam cada um dos cerca de sessenta bairros que constituem as aldeias felupe.

Quando um bairro é "impuro" porque um seu membro violou um tabu, a ânfora correspondente inclina-se. O rei manda, então, chamar o mais idoso do bairro "impuro" e diz-lhe: "O Espírito está zangado com o teu bairro. Alguém fez mal". O chefe do bairro volta à aldeia, reúne todos os membros do bairro, expõe a situação e faz-se um exame público, um "tribunal do povo" para descobrir o culpado. Identificados a culpa e o culpado, este é convidado a efectuar um sacrifício expiatório. Também todo o bairro faz sacrifícios expiatórios para tirar a impureza provocada pela presença no seu seio de um indivíduo impuro.

O chefe do bairro regressa a Caroi para saber se o Espírito que fez inclinar a ânfora ainda está irritado. O rei pega numa grande ânfora cheia de vinho de palma, dirige-se ao lugar sagrado e de pé, tendo-a um pouco alta, inclina a ânfora e faz cair um fio de vinho na ânfora inclinada que está no fundo da cavidade. O vinho, caindo daquela altura, abana e faz estremecer a ânfora. Se ela não se endireita é sinal que o Espírito ainda está irado e o velho volta ao seu bairro sobre o qual recai ainda o peso de uma culpa desconhecida. Retomam-se os processos, repetem-se os sacrifícios expiatórios. Depois o velho volta a Caroi para confirmar o êxito. Quando finalmente a ânfora se endireita o velho volta ao bairro a anunciar a recuperação do perdão do Espírito.

Se uma ânfora, inclinando-se, toca uma outra ânfora é sinal que uma luta está em curso ou começará em breve entre os bairros correspondentes. Os chefes dos dois bairros chamam o rei que faz de mediador para que se reconciliem ou não fomentem questões que levarão à luta.»

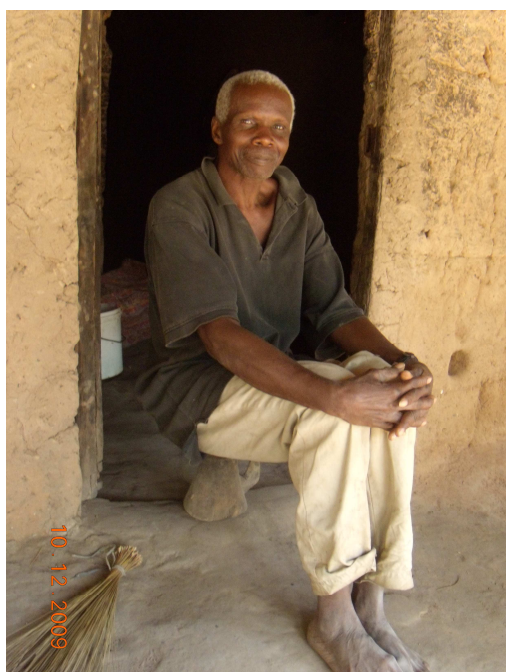
ANEXO E



Albuncai Sanha
(régulo de Suzana)



Hermano Djimissé Jedju
(comité de Suzana)



Hampa Djanuba
(Homem Grande de Suzana)



Isaac Aguessuen
(Presidente da Associação de Jovens)



Os nossos guias: Issa Indjai (esquerda) e Francisco Bacula (direita)



Equipa do projecto de investigação “A sociedade Joola-felupe face à (in)segurança alimentar: dinâmicas e estratégias”

