

PENYAKAHA

Fábio Leite

Centro de Estudos Africanos da USP

A questão da real condição histórica dos ancestrais e das práticas sociais com eles relacionadas tal como se configuram na estruturação e dinâmica das civilizações negro-africanas envolve conceitos controvertidos, pouco explorados e mesmo adotados sem fundamentações justificadas e reveladoras da explicação proposta pela sociedade. O resultado, em linhas gerais, tem sido a ausência do estabelecimento de relações entre fenômenos e a consequente análise periférica, da qual emerge um dado marcante: o insistente relacionamento dos ancestrais com práticas ligadas à religiosidade — certamente uma das instâncias da questão, mas não a única nem a mais importante — com o que a problemática é esvaziada em sua abrangência.

Em trabalho anterior (Leite, 1982) chegamos a proposições diversas, obtidas em bibliografia progressista e na pesquisa de campo em território africano, tendo sido possível indicar a existência de uma dimensão ancestral negro-africana das práticas históricas que se consubstancia em tipos de ancestralidade para os quais as sociedades tendem menos ou mais significativamente. Dentro dessa perspectiva materialista definimos então a ancestralidade negro-africana como a síntese produzida pela interação histórica estabelecida diferencialmente entre a massa ancestral (divindades e ancestrais históricos) referida a grupos sociais específicos e a massa de relações e instituições sociais desses grupos que sejam dotadas de substância ancestral. Quando tal síntese é captada em sua concretude, dinâmica e pluralidade de ações possíveis, a questão ancestral negro-africana ganha a qualidade material de valor civilizatório da qual se reveste. Já a eliminação desse fator de análise, ao contrário, reduz o alcance da explicação e oferece resultados extremamente parciais.

O objetivo deste texto é o de apresentar alguns dados de realidade vitalmente relacionados com o conceito de ancestralidade antes enunciado

do qual oferece um exemplo, dados esses referidos aos Senufo, uma civilização agrária negro-africana.

A sociedade Senufo estende-se sobre um território africano que cobre áreas da Costa do Marfim, do Mali e do Burkina-Faso (ex-Alto Volta), ocupando ainda o Gana de maneira menos significativa. Os limites geográficos dessa ocupação, com exceção do Gana, são estabelecidos ao norte pela localidade de Koutiala — abrangendo o Burkina-Faso e o Mali — ao sul por Katiola, a leste por Bondoukou e a oeste por Odiene, localidades estas situadas na Costa do Marfim. É possível citar a maioria de seus grupos: 'Dyamala*', 'Falafolo', 'Folo' ('Folonbele'), 'Gbato', 'Gimini', 'Gonzoro', 'Kadie', 'Kafinbele', 'Koroboro', 'Kasse', 'Kofolo', 'Kulele', 'Minianka', 'Nanergue', 'Nafara', ('Nafana', 'Nafanbele'), 'Nohwu', 'Nyarhofolo', 'Palanka', 'Pomporo', 'Sankem', 'Sye', 'Tafire', 'Tagba', 'Tagwana', 'Teneure', 'Tudugu', 'Tyembara', (Kiembara', Kiembara', também chamados por 'Tyebabele'), 'Tyefo', e 'Yoli'. Quanto ao número de indivíduos, somente no Departamento de Korhogo (Costa do Marfim) — área localizada nas savanas onde realizamos prioritariamente nossas pesquisas de campo entre os Senufo — eles são quase 300.000¹, mas não temos condições de fixar o número de pessoas que constituem seu conjunto.

Alguns fatores definem fortemente ainda hoje a identidade histórica Senufo. Origens ancestrais comuns é um deles, assim como a ocupação de um território bem configurado. 'Senari', a língua Senufo, é elemento unificador de seus grupos, não obstante suas variações regionais. A sociedade optou pelo modo agrário de produção que exige a sacralização da terra e estabelece sua não apropriação na conformidade das normativas ancestrais. Não existe venda da força de trabalho e os recursos básicos da produção são obtidos dentro da própria sociedade. Não há centralização jurídico-administrativa que abranja o conjunto da sociedade, inexistindo as figuras do Estado e de um mandatário único que o represente². Outro fator é a organização matrilinear do parentesco, o que constitui a mulher na única fonte legitimadora de ascendências e descendências. Os Senufo criaram um mecanismo disciplinador das práticas sociais — o 'Poró' — que atinge todo o complexo, o qual, no dizer de Ouattara (1979), estabelece "... os direitos e deveres de cada um dos habitantes..." No 'Poró' são encontrados, por exemplo, as regras que orientam os processos de sociali-

* Para não correr risco de utilização errada, temos preferido não usar sinais gráficos indicativos da entonação das palavras africanas, salvo quando se trata de eventuais transcrições de autores.

1 Cf. Coulibaly, 1978.

2 Com o aparecimento da dominação colonial e depois do Estado, os países configurados então sob os moldes ocidentais criaram figuras centralizadoras e regionais da administração oficial, como por exemplo os cantões e departamentos. Mas os Senufo, enquanto grupo étnico, não possuem esses aparatos, que lhes foram impostos.

zação e as formas de inserção dos indivíduos na sociedade segundo valores extremamente precisos. Outro elemento marcante da identidade desses voltaicos é o 'Sizanga' (comumente conhecido por bosque sagrado e crucialmente ligado ao 'Poró'), formação florestal localizada nas adjacências das aldeias, que sintetiza e reproduz os principais valores Senufo e sua organização social. A importância do 'Poró' e do 'Sizanga' é tão significativa que a comunidade porventura desprovida de um 'Sizanga' sacralizado não é dotada de autonomia, sendo chamada de 'Vogo' (acampamento) e não de 'Kaha' (aldeia) não obstante a antiguidade que possa ter em determinado local, permanecendo subordinada ao bosque sagrado de um núcleo originário do qual se desdobrou.

Não falaremos aqui sobre esses elementos reveladores da identidade Senufo. Desejamos abordar uma outra característica fundamental dessa civilização, que é encontrada na organização espacial da sociedade. De fato, os Senufo ocupam seu território através das 'Kaha' (aldeia), unidades comunitárias auto-suficientes, detentoras dos fatores estruturais da produção e da organização jurídico-administrativa³.

Inúmeras são as questões que envolvem tal enunciado. Iremos entretanto reter aqui, dentro dos objetivos deste trabalho, algumas das instâncias ancestrais dessas unidades comunitárias.

Não existe um consenso estabelecido entre os estudiosos da civilização Senufo quanto à época do aparecimento das aldeias, mas há concordância de que seriam os primeiros ocupantes do atual território. Holas (1957) nega que sejam autóctones e situa sua chegada à região de Korhogo no final do século 16. Rougerie acredita que começaram a ocupar a área "no primeiro milênio de nossa era" (1977:77), à qual teriam chegado por vagas. Coulibaly (1978) adota a tese de que foram os primeiros habitantes da região, nela se fixando após movimentos migratórios ocorridos em etapa da época em que viviam da coleta. Ouattara (1979), ele mesmo um Senufo, considera que se tratam dos primeiros habitantes da região, oferecendo alguns dados para defender essa posição, dos quais parece que devem ser considerados os mais relevantes a ausência de lendas ligadas à conquista da terra pela força e a referência contínua e mesmo ritual aos ancestrais-fundadores dos primeiros núcleos. Esses dois últimos autores situam em 1320 a chefia de Korhogo exercida por Nanguem Soro. Os números apresentados para chegar a essa data indicam entretanto que existem, antes de Nanguem Soro no mínimo 8 chefias e no máximo 33, o que estabelece um período aproximadamente de 4 a 14 séculos antes de 1320, calculando-se a média de duração de cada chefia em 40 anos.

De qualquer maneira, autóctones ou não, a antiguidade dos Senufo em seu território é reconhecida pelos autores, importando realçar que o

3 Cf. Leite, 1982 e 1984.

aparecimento das 'Kaha' parece ter suas raízes históricas no processo de passagem à sedentarização e opção pela agricultura como modo de produção. É o que afirma Ouattara (1979): "Alguns etnólogos pensam que essas formas são posteriores à civilização paleonegrítica. Mas no caso que nos concerne, parece que a emergência das formas de aldeias Senufo está ligada à adoção da agricultura, se nos referimos às modalidades de criação de uma aldeia Senufo."

Na verdade a fundação de um núcleo, que dá origem à aldeia, ocorre basicamente quando uma família ocupa determinada área após efetivação de um pacto celebrado com a terra pelo patriarca-fundador, chefe dos que então se instalam. A necessidade de realização do pacto decorre da condição mágica e sagrada atribuída à terra pelos Senufo por ser ela tomada em si mesma como uma divindade, já que é dotada de forças vitais diferenciais — ligadas inclusive à problemática da fertilidade — e guardada por seres elementais cujas ações podem ser imprevisíveis e extremamente negativas. Para esses voltaicos somente o pacto pode dar origem a uma aliança entre as partes envolvidas, estabelecendo em consequência uma relação histórica e legitimando a ocupação. O pacto dispõe sobre os direitos e deveres de ocupação — nisso incluída a exigência de não apropriação da terra — gerando a primazia da exploração da terra pela família pactuada, bem como, a possibilidade de cessão de algumas de suas partes que entretanto não podem ser desvinculadas da área total abrangida pela aliança. Importa notar que o pacto, uma vez realizado, continua existindo no tempo e no espaço, passando a integrar a jurisprudência ancestral.

Dessa forma, o aparecimento de uma aldeia Senufo tem como um de seus elementos organizatórios as relações estabelecidas por uma família com a terra, fator de produção e autonomia da comunidade. Os demais agentes sociais — mesmo outras famílias — que se integram na 'Kaha' fundada pela família pactualmente ligam-se a esta também pela terra, na medida em que podem obter daquela sub-áreas para exploração. É nessa relação estabelecida entre a família pactuante e a terra que se encontram fundamentos decisivos da configuração da aldeia, que se confunde com a problemática da ocupação e dos consequentes processos de produção. Trata-se de uma relação vital existente entre a terra e o homem, nascida da sacralização que o pacto estabelece para essa relação.

O fato de que o aparecimento da aldeia emerge de uma aliança com a terra, parece confirmar que a sedentarização correspondeu à opção pela agricultura como modo de produção entre os Senufo. Tal opção, que originou a sociedade Senufo atual — uma civilização agrária, como afirmado anteriormente — permite identificar ainda na atualidade certas instâncias ancestrais que fundamentam alguns aspectos não negligenciáveis da organização social desses negro-africanos. Essas instâncias, no que interessa reter aqui, ligam-se essencialmente à configuração da família e à administração das 'Kaha', com sua manutenção histórica no tempo e no espaço.

20. A célula básica da sociedade Senufo é a 'Nerigbaa'²⁴ (família extensa, no sentido de ascendência, descendência e seus desdobramentos), composta fisicamente pela família-matriz, que é a família do chefe da 'Nerigbaa', e pelas famílias conjungais, as 'Kpaa' (casa, habitação), todas ligadas pelo sangue. A 'Nerigbaa' em termos de sua estrutura de pessoas, engloba o chefe da família extensa, o 'Nerigbaafolo' — que é o patriarca mais velho da 'Nerigbaa' e representante institucional do ancestral-fundador — sua esposa ou esposas e filhos, seus irmãos, mulheres e filhos, suas irmãs, tias e sobrinhas solteiras ou viúvas assim como os filhos destas últimas. Já cada 'Kpaa' é formada pelo esposo, o 'Kpaafofo', esposa ou esposas e respectivos filhos.

Os laços uterinos de sangue são os elementos constitutivos que mais caracterizam a 'Nerigbaa' em suas relações de parentesco. Sob esse aspecto, a organização da sociedade Senufo é matrilinear, como já indicado. O estabelecimento dessa instituição parece decorrer da necessidade histórica de plena configuração de um grupo social segundo as proposições de seus indivíduos acerca da legitimidade do parentesco, supondo-se que tenha ocorrido em época longínqua, não identificada, provavelmente em períodos de adaptação a novos territórios, sedentarização e constituição de agrupamentos, quando nasceram as primeiras aldeias. Coulibaly afirma que "... em uma época de semi-itinerância, foi absolutamente indispensável encontrar um critério que permitisse reconhecer os seus... Os mais seguros dos critérios foi aquele da consaguinidade, da descendência em linha matrilinear. A oportunidade da adoção de um tal critério pode explicar-se também pelo fato de que, constituindo-se a mulher em um capital genético, tornava-se necessário encontrar uma regra intangível, ligando de maneira indefectível sua progenitura à sua célula social." (1978:123) É assim que para os Senufo toda criança "... qualquer que seja, tem obrigatoriamente sangue de sua mãe em suas veias. Ao contrário, nada prova que ela o tenha de seu pai." (Coulibaly, 1978:123) Tais princípios deram origem às descendências femininas — 'Neriga' — que se encontram no interior da 'Nerigbaa'.

Dessa forma, a família extensa Senufo configura-se e legitima-se pelos laços uterinos de sangue e em sua origem encontra-se uma ancestral-mulher, aquela que deu início às descendências femininas de uma 'Nerigbaa' mesmo que eventualmente nenhum de seus filhos tivessem sido gerados por seu esposo. Essa ancestral-mulher é a fonte primeira da identificação genética do grupo e de legitimação da família extensa, pois que a 'Nerigbaa' engloba "... todos os descendentes de uma ancestral comum." (Coulibaly, 1978:122). Considerando-se que a 'Nerigbaa' encontra-se vitalmente relacionada com os processos de produção, a mulher transmite às suas descendências, além da identidade, o ordenamento jurídico correspondente às esferas de sua atuação histórica.

4 'Nerigbaa': o mesmo que 'Narigboa'.

Os fatores ligados a esses aspectos da organização matrilinear dos Senufo foram mantidos. A estruturação clássica da 'Nerigbaa' tendeu a modificar-se, sendo acrescida de outros elementos humanos, antigos deslocamentos, dizimações em tempos de guerra, dissidências no interior de família, fatos que provocaram a necessidade do estabelecimento de novas alianças. De acordo com Ouattara (1981), a 'Nerigbaa' pode constituir-se, além dos descendentes de uma ancestral-mulher comum, daqueles indivíduos pertencentes a outras descendências, dos descendentes de cativos e de pessoas pertencentes a outros complexos culturais, que se filiam a uma aldeia em busca de cessão de terra para cultivo⁵.

A 'Nerigbaa' sofreu portanto alterações substanciais, ganhando dinâmica diversa e seu alargamento permitiu a emergência de núcleos mais amplos, portadores de maior força de trabalho. A mutação entretanto ocorreu segundo regras precisas, nascidas do pacto selado com a terra, que submetem as pessoas integradas às normas ancestrais regentes das relações e instituições estruturadoras do núcleo receptor: qualquer que seja o número de pessoas integradas à 'Nerigbaa', somente a família pactuada detém os direitos de administração da terra e, assim, os de cedê-la, em parte, para a exploração de terceiros mas garantindo o caráter de não apropriação estabelecido pela aliança celebrada pelo ancestral-fundador.

Face à sua estruturação básica e à dinâmica estabelecida pela sua possibilidade de expansão a 'Nerigbaa' — que no seu sentido mais abrangente transcende o espaço físico⁶ — pode ser considerada como a própria aldeia. Ou seja, cada aldeia Senufo é o espaço físico onde reside a família extensa pactuada com a terra, com sua organização matrilinear, parentesco de sangue e desdobramentos, detentora dos fatores básicos da produção. É nesse sentido sintetizante que chamamos a 'Nerigbaa' de família-aldeia. Na sua base encontra-se a núcleo fundador da comunidade que a legitima e é legitimado, em instâncias decisivas, pelas ascendências e descendências referidas à mulher.

Tal conjunto de fatores históricos explica o grande respeito e mesmo a sacralização dos princípios que orientam a organização familiar dos Senufo e o papel social da mulher. A sacralização dos elementos feminino exterioriza-se concretamente na mulher mais idosa da 'Nerigbaa', conhecida e chamada por 'Katyaleo' ou 'Tyeleo' (mulher idosa, Tia) sobre a qual Ouattara (1979) afirma que "... tem por dever principal a conservação da 'Nerigbaa'. Ela é o chefe espiritual."

5 Registra-se entre os Senufo uma forte presença dos Diula, pertencentes ao complexo cultural Manding que abrange, sob esse nome, também os Bambara e os Malinke.

6 Tratando-se de descendência sanguínea, membros de uma 'Nerigbaa' podem residir em outras aldeias.

7 'Narigboa': o mesmo que 'Nerigbaa'.

Essa venerável figura sintetiza os princípios matrilineares que definem a família com suas ascendências e descendências, representa o início e a continuidade do grupo assim como sua configuração ancestral legitimadora da principal célula da sociedade, a 'Nerigbaa', vitalmente ligada à terra pelo pacto e, em consequência, aos processos de produção. As 'Nerigbaa' e portanto as 'Kaha', com suas ancestrais-mulheres das quais as 'Katyaleo' são as representantes, constituem-se em elementos estruturadores que integram significativamente a organização social Senufo, sem os quais esse complexo cultural não poderia manifestar-se tal como existe. E esses elementos são material e historicamente ancestrais.

Uma outra instância ancestral que define a noção Senufo de comunidade é dada pela fundação da aldeia, sua manutenção e continuidade ao longo da história, bem como pela sua administração. Para apreciar alguns fatores ancestrais dessa instância, torna-se necessário abordar ainda uma vez a configuração das 'Nerigbaa' em suas relações com a terra.

Como vimos, as 'Nerigbaa' pactuadas configuram — concomitantemente com sua condição de matrizes geradoras de descendências e de identidade — unidades básicas de produção cujas origens remontam ao seu próprio aparecimento e em sua fusão com a terra: o pacto permite a ocupação e exploração da área conferida à 'Nerigbaa' e esta, devido a sua estrutura, passa a deter os fatores básicos da produção, tornando-se auto-suficientes. Nesse processo emerge a figura do ancestral-fundador, celebrador do pacto, que sintetiza uma outra dimensão ancestral da família-aldeia, aquela do início e continuidade material da comunidade. Tratando-se de civilização agrária, compreende-se porque esse herói — suficientemente poderoso para encontrar uma área viável, enfrentar as forças mágicas que protegem a natureza e colocá-las a favor da comunidade — detém uma condição altamente sacralizada no interior da sociedade.

Pudemos observar, em nossas pesquisas e diretamente, uma significativa manifestação material dessa sacralização do ancestral-fundador na localidade de Penyakaha, pequena aldeia constituída de uma única família do grupo Nafara, localizada nas savanas da Costa do Marfim. Essa denominação vem de 'Penya', um dos nomes do ancestral que a fundou e de 'Kaha', aldeia. Penyakaha é, assim, o lugar de morada desse ancestral e sua autonomia ocorre nos moldes Senufo: possui auto-suficiência, um 'Sizanga' (bosque sagrado) sacralizado, um cemitério, locais e aparatos específicos para cultos a divindades e ancestrais e observa as normas do 'Poro'. Foi ali que em 1979 descobrimos as suas pedras-seres⁸.

Os dados então obtidos relacionam-se com duas outras dimensões da realidade Senufo vistas a partir das propostas da própria sociedade: aquela

8 A bibliografia que conhecemos sobre os Senufo não registra a existência dessas pedras e suas relações com a visão Senufo do mundo ou com suas práticas históricas.

relacionada com a noção de pessoa e aquela ligada ao ancestral-fundador e sua condição histórico-sagrada.

Havíamos obtido uma informação⁹ segundo a qual o ancestral-fundador de uma aldeia seria representado por uma pedra. A importância atribuída a esse elemento seria tão grande que existiriam pequenas comunidades que bem poderiam se filiar a outras, mais viáveis do ponto de vista da economia, melhorando assim as suas condições existenciais, isso não ocorrendo a fim de não se mudar essa pedra do local originário ou então abandoná-la. A informação parecia de importância para a questão ancestral, mas várias tentativas feitas para descobrir a pedra e portanto a prova empírica, revelaram-se infrutíferas: obtivemos negação formal de sua existência, alegações de desconhecimento a respeito ou respostas evasivas. Finalmente, por uma questão de sorte, a pedra foi localizada em Penyakaha e explicada por seus habitantes¹⁰.

Na realidade, encontramos um grande número de pedras, sendo que aquela referida ao ancestral-fundador é fortemente diferenciada. Mas, por que pedras-seres? A resposta é encontrada na concepção de pessoa proposta pelos Senufo, segundo os quais o ser humano é a síntese produzida pela interação de elementos vitais naturais e sociais, em processo permanente, passíveis de serem manipulados por agentes eficazes da sociedade. As pedras constituem um elemento material referido a essa dinâmica, demonstrando a existência crucial da não-separação entre homem e natureza. Guardam ainda outra dimensão precisa: estão relacionadas com o princípio vital denominado 'Pile' que, entre os Senufo, estabelece de maneira mais significativa a historicidade e a imortalidade do ser humano¹¹.

Essas pedras representam pessoas vivas ou falecidas, cada uma possuindo a sua. Acham-se espalhadas pela aldeia e podem ser encontradas isoladas, enterradas em frente às entradas das habitações mas com uma das superfícies à vista, podendo passar despercebidas facilmente ao estrangeiro menos avisado. Nesse caso, podem referir-se a pessoas vivas ou falecidas. Mas são encontradas também reunidas em canteiros, totalmente à vista, quando então se referem apenas às pessoas vivas. Quando uma criança

9 Informação fornecida por Tidiane Dem, de Korhogo, em abril de 1979. Nunca agradeceremos o suficiente a esse digno informante por nos ter colocado na pista dessas pedras-seres.

10 Isso ocorreu em agosto de 1979. Estávamos em território Senufo há vários dias. Pouco depois de iniciar o retorno a Abidjan, Capital da Costa do Marfim, percorrendo ainda uma vez as pequenas estradas secundárias que possibilitam passar pelas inescrutáveis aldeias existentes no percurso, notamos um cemitério em estreita interação com a aldeia: um dos túmulos encostava-se na parede dos fundos de uma casa e sobre ele um homem dormia, rádio de pilha ao lado, transmitindo. Chegáramos a Penyakaha, cujos habitantes permitiram o acesso ao objeto de nosso interesse. Deixamos mais uma vez registrado nossos agradecimentos a essas pessoas de bela e poderosa palavra.

11 Cf. Leite, 1982.

nasce, uma pedra é colocada no canteiro da família, coberta por uma vasilha de barro emborcada. Ao lado desta é colocada outra, também emborcada, sob a qual se encontram certas folhas e cascas de árvores. Na ocasião em que a criança atinge a idade de cinco anos, segundo o calendário Senufo (de seis dias estabelecendo uma semana), a primeira vasilha é retirada e disposta ao lado da pedra que cobria, com a boca voltada para cima. Isso é feito para que a vasilha receba água de chuva ou então sacrifícios de água, o que ocorre, segundo informado, inclusive em circunstâncias que exigem a otimização de forças, como no caso de viagens longas. É também nessa ocasião que a outra vasilha é retirada do canteiro, quebrada e abandonada no mato, sendo a criança lavada ritualmente com um banho preparado com as folhas e cascas de árvores. Conforme explicado, os Senufo consideram que até os cinco anos as pessoas não precisam desse banho, são naturalmente protegidas. Com o término do período, completa-se um ciclo cujo fim é simbolizado pela destruição da vasilha, iniciando-se então outra fase da vida — marcada pelo ritual do banho — que pressupõe o desabrochar de certas energias passíveis de manipulação. Quando a pessoa atinge a idade adulta, não há mais necessidade de manter sua pedra no canteiro, podendo ser removida e depositada, por exemplo, em frente à residência. Para ilustrar essa alteração da personalidade e a possibilidade de domínio de forças vitais, foi citado o exemplo de pessoas que, suficientemente 'fortes', não necessitam mais sacrificar às suas pedras. Após o fim da existência visível, elas continuam referidas individualizadamente às pessoas que as possuem, representando-as.

Todos esses fatos explicam a presença de pedras colocadas em canteiros ou espalhadas pela aldeia, sendo entretanto que o canteiro do chefe da comunidade recebe uma insígnia: é somente nele que pode ser plantada uma árvore a qual, segundo explicado, simboliza a vida. Um fator significativo deve ser indicado ainda, a fim de melhor penetrar-se na explicação que foi oferecida acerca da natureza mais profunda dessas pedras. Em primeiro lugar ela é dotada, como todos os seres da natureza, das energias vitais que se hierarquizam segundo as espécies. Por outro lado, são consideradas como contendo também uma parcela das forças vitais das pessoas, especialmente aquela ligada à historicidade e imortalidade do ser humano. Tais fatores nos permitiram chamá-las de pedras-seres, que por deferência dos habitantes de Penyakaha e também de Katorple pudemos fotografar¹².

12 Em Katorple também pudemos fotografar um conjunto de elementos referidos às pedras-seres e à pedra do ancestral-fundador. Isso ocorreu anteriormente à visita a Penyakaha, mais exatamente em abril de 1979. Mas como os habitantes de Katorple encontravam-se no campo, não obtivemos informações e não percebemos com o que tratávamos. Somente depois é que os fatos se relacionaram.

Foi-nos mostrado ainda a pedra do ancestral-fundador de Penyakaha. Encontra-se isolada, em espaço fortemente diferenciado, público e ao ar livre. Constitui um monumento, pois está escondida em um cone de terra de cerca de 50 cms. de altura, ladeado por uma vasilha de barro e por uma canoa em miniatura esculpida em madeira. O monumento está localizado entre duas pequenas casas, construídas bem no estilo Senufo — em forma cilíndrica — paredes de adobe com teto em palha. Não possuem portas, encontram-se separadas por alguns metros e as entradas estão voltadas uma para a outra. Todos esses elementos formam evidentemente, um só conjunto. Vejamos seu significado, conforme nos explicaram os notáveis de Penyakaha.

Penya fundou a aldeia por volta de 1750 após celebrar um pacto com a terra, o que permitiu a instalação da família no local. Quando morreu, a pedra-ser que o representa foi colocada onde se encontra até hoje, sendo guardada e cultuada pela comunidade. A vasilha de barro serve para receber água de chuva, que é absorvida pelos entes sobrenaturais protetores da aldeia que ali vêm para se confraternizar com o ancestral-fundador. A miniatura de canoa revela uma particularidade da personalidade de Penya e de seu destino: ele deveria morrer na água, mas pereceu na guerra. Assim, seus familiares vêm colocando no local — na realidade uma das sedes possíveis onde habita o ancestral-fundador da comunidade — a pequena escultura, ao longo do tempo, para que Penya possa viajar nas águas que, no país dos ancestrais, são abundantes. As pequenas casas que rodeiam o monumento foram construídas posteriormente, para conforto de Penya e de Unamatye¹³, a principal esposa, participante da fundação do núcleo, sendo consideradas como as habitações desses ancestrais na aldeia. A casa de Penya encontrava-se totalmente vazia, salvo restos de maxilares de boi, vestígios mais aparentes dos sacrifícios de sangue que são feitos periodicamente no local. Na casa de Unamatye foram observados alguns objetos, como cabaças, potes e cauris. A um canto, no chão, existe um pequeno nicho de terra em forma de peixe no qual alguns outros objetos estão colocados. São os pertences rituais de Unamatye, que também é lembrada, reverenciada e cultuada pela comunidade e sobre quem existem algumas lendas famosas¹⁴.

13 Não temos possibilidades de escrever esse nome senão da forma que mais se aproxima do que ouvimos.

14 A legenda mais longa que nos foi relatada sobre Unamatye conta que há mais de 45 anos um cavalo desconhecido apareceu em Penyakaha. Embora rechaçado, sempre voltava ao anoitecer. Aldeias foram consultadas mas nenhuma reclamou a posse do animal. Tratava-se portanto de uma manifestação mágica. Consultados os jogos divinatórios, ficou constatado tratar-se de um cavalo sagrado, enviado pelas divindades em honra de Unamatye, embora esta já houvesse falecido há muito tempo. O cavalo deveria ser bem alimentado e tratado, não podendo ser cavalgado nem utilizado para qualquer serviço.

A pedra em questão não representa apenas a memória de Penya. Ela é, de certa maneira, o próprio ancestral, pois é dotada de uma porção de sua vitalidade. Essa característica é explicada pela natureza e qualidade de certas instâncias dos elementos vitais que compõem o homem Senufo — particularmente o 'Pile', antes referido, dimensão mais histórica do ser humano — que podem se localizar e manifestar em múltiplas circunstâncias e locais, não raro ao mesmo tempo. De fato, o ancestral negro-africano encontra-se no espaço dos antepassados, nos altares, em máscaras, reencarnados, nos momentos de transe e possessão, etc.. Em Penyakaha, um dos locais onde se encontra seu ancestral-fundador é na pedra em questão. Ela é, assim, um ser vivo onde se fundem energias vitais naturais e sociais. A importância de sua sacralização é ainda mais significativa de vez que, segundo explicado na mesma ocasião, está ligada ainda à divindade pessoal de Penya. Na verdade, entre os Senufo, o processo de criação primordial é obra do préexistente do grupo — 'Koulotyolo', na versão de Quattara (1981) — que delegou a demiurgos a tarefa de completar a obra, característica que abrange todos os seres da natureza. Esses demiurgos, de certa forma, fundem-se com os seres criados e, no homem, integram sua personalidade profunda que, dentre outras instâncias, é manipulada pela sociedade ao longo dos processos de socialização e suas etapas iniciáticas. Ao que parece, essa é a dimensão de Penya que foi relacionada com sua 'divindade pessoal'. Com o fim da existência visível do ancestral-fundador, tornou-se necessário erigir um santuário especialmente destinado a essa divindade. Tivemos a rara oportunidade de ser convidadas a penetrar nesse espaço sagrado e fotografar seu interior, no qual sacrifícios e ritos específicos são levados a efeito regularmente. Além disso, um dia por semana a terra não é trabalhada, em honra à divindade¹⁵. Assim, a pedra, ser vivo dotado de energias vitais naturais e históricas, possui também atributos da espiritualidade Senufo ligada aos entes sobrenaturais.

Tal conjunto de fatores explica a sacralização da pedra-monumento de Penyakaha. É símbolo da memória histórica, uma espécie de marco ou pedra fundamental, mas sua natureza é mágica por ser dotada da vitalidade do ancestral-fundador. Sua 'força' não é privativa ou particularizante: localiza-se ao ar livre, em interação com os homens e a natureza, pertence à sociedade e liga-se à energia social da própria aldeia. Dentro do sistema Senufo de explicação da realidade, é fonte de vida coletiva. É por isso que a idéia de abandonar a pedra-monumento parece inaceitável para os habitantes de Penyakaha, pois ela sintetiza, como eles o disseram em suas

Assim viveu esse cavalo em Penyakaha durante cerca de 20 anos, rodeado de respeito, nunca mais deixando a aldeia. Quando morreu, foi enterrado no cemitério local.

15 Trata-se de outra instituição Senufo ligada à sacralização da terra: um dia por semana a terra deve descansar.

expressões de grande beleza poética, a unidade da família e da aldeia, a garantia de sua sobrevivência e felicidade. Seu abandono estabeleceria rompimento irreversível entre o ancestral-fundador e os membros da aldeia. Transferir-la de local seria quebrar o pacto selado por Penya com as divindades da terra e com a própria terra, nutridora da comunidade. Em qualquer dos casos, a ordem histórico-sagrada sofreria ruptura, gerando acontecimentos de consequências imprevisíveis¹⁶.

O ancestral-fundador, herói semi-divino e sacralizado, celebrador do pacto que uniu a sociedade à terra, é o organizador por excelência. Permitiu que se concretizasse um amálgama que define em grande parte a concepção Senufo de comunidade, projetando no tempo e no espaço, em seus desdobramentos e continuidade, as relações e instituições sociais que se configuram no interior dessas unidades de produção auto-suficientes, as 'Kaha'. O que vimos em Penyakaha — singular e profundamente humana manifestação de consciência histórica — parece constituir-se em provas materiais dessas proposições, que fazem emergir outra importante dimensão da comunidade, possibilitando melhor apreensão dos elementos ancestrais que a integram.

Essa trama histórico-ancestral, na base da qual se encontram desta vez o ancestral-fundador assim como o pacto por ele celebrado com a terra, se reproduz na continuidade que propõe. De fato, nos processos de sucessão na chefia da família detentora do pacto, assumem o posto os patriarcas mais velhos da família que sejam os representantes mais legítimos do ancestral-fundador. A legitimação que decorre do pacto tornam os processos de sucessão absolutamente naturais: não existem problemas para a ascensão às chefias; o patriarca que deve assumir o posto sendo já conhecido da comunidade¹⁷.

O patriarca-chefe — representante do ancestral-fundador — é o guardião do pacto e dos princípios ancestrais que regem a administração da família-aldeia, a 'Kaha'. Dentro da organização originária da família extensa Senufo — a 'Nerigbaa' — ele é o 'Nerigbaafolo' (chefe da 'Nerigbaa'), o 'Tarafofo' (guardião da terra), o 'Keguefofo' (chefe da aldeia, 'Kaha') e o 'Sizangafolo' (principal responsável pelo 'Sizanga', o bosque sagrado). Desempenha portanto funções administrativas, políticas e espirituais. Gere os bens, é árbitro e mediador de litígios e responsável pela conduta de qualquer dos membros da comunidade que lidera. Seu poder é fortemente legitimado pela terra e seu estatuto sagrado já que é o representante de uma das partes envolvidas no pacto. Por isso encontra-se habilitado a praticar

16 A quebra da ordem ancestral provoca as mais variadas consequências negativas. Calamidades, pragas, ausência ou excesso de chuva, colheitas insuficientes, doença e morte, são fatores que podem ligar-se diretamente a essa circunstância. Trata-se de dimensão específica do pensamento negro-africano.

17 Segundo Gon Coulibaly, em Korhogo, 1979.

a administração da terra e a estabelecer cessões de sub-áreas, não permitindo porém sua apropriação, divisão ou venda. Em sua condição de principal mandatário do bosque sagrado, é figura essencial da instituição que sintetiza significativas proposições da explicação Senufo do mundo, nelas incluindo-se os processos de socialização através dos quais os indivíduos integram-se na sociedade com consciência ótima dos valores e papéis que deverão respeitar e assumir. Dessa forma está ligado crucialmente à transmissão de propostas civilizatórias que contribuem para definir a organização social desses voltaicos. Ainda mais. Sendo por excelência o representante do ancestral-fundador, é depositário de conhecimentos diferenciais que o tornam o principal agente dos cultos destinados aos ancestrais, cabendo-lhe a responsabilidade de ser o mediador mais eficaz entre os membros vivos e não-vivos da comunidade. Essa dimensão do patriarca-chefe é também essencial para explicar a grande autoridade de que se reveste e o respeito que lhe é dedicado, pois os ancestrais se constituem, nesse sentido, em fontes da vitalidade social. As relações entre eles e a sociedade devem portanto ser otimizadas¹⁸.

O patriarca-chefe é assim elemento unificador da 'Kaha' e o principal mandatário da administração da comunidade¹⁹. Nela, é carinhosamente conhecido e chamado por 'Oleo' ou 'Sienleo' (homem idoso, Tio), em reconhecimento das relações sociais que sintetiza e que definem outra significativa instância dos elementos constitutivos da família-aldeia, traço marcante da civilização Senufo. Essa instância também é, em nosso entender, rigorosamente ancestral.

18 De fato, os ancestrais podem auxiliar a comunidade nos momentos difíceis em que sua interferência é necessária para a manutenção do equilíbrio. Em contrapartida, podem também advertir ou castigar, quando as normas ancestrais não são cumpridas de maneira aceitável ou ignoradas. Para essas interferências utilizam suas próprias forças e poderes, várias vezes aumentados pela maior proximidade das divindades.

19 Embora o patriarca-chefe reúna uma grande soma de poderes, várias instituições tendem a moderar e limitar o alcance de suas ações, como por exemplo os limites estabelecidos, dentre outros, pelo pacto celebrado com a terra, pela jurisprudência ancestral, pelas atribuições legais conferidas às mulheres, pelas responsabilidades institucionais inerentes às funções de outros dignitários, pelas prerrogativas das classes de idade, pelos Conselhos de família e de comunidade, etc. Deve ser registrado que a dimensão sintetizante do patriarca-chefe tendeu a modificar-se com a expansão havida nas 'Nerigbaa' e consequentemente nas 'Kaha' a que fizemos referência, bem como, com o aparecimento de novas figuras político-administrativas tal como indicado na nota 2. Sobre esse aspecto, Coulibaly (1978) considera, entretanto, que ao nível da família extensa a pulverização da autoridade do patriarca-chefe não é regra geral, continuando sobretudo a deter as funções de guardião do pacto e de zelador da terra e de sua administração. Mesmo em centros urbanos, como em Korhogo, o zelador da terra ainda é ouvido nos casos em que áreas livres devam ser ocupadas, em respeito às origens.

Tais dados indicam que no interior das 'Kaha' existem duas dimensões ancestrais organizadoras de práticas históricas: aquela referida às ancestrais-mulheres, que fazem configurar a família-aldeia em proporção bastante significativa; e outra, ligada aos ancestrais-fundadores celebradores dos pactos, que permitiram, em proporção não menos importante, o aparecimento e continuidade das 'Kaha'. São duas constelações que se completam e se fundem em 'Katyeleo' e 'Oleo', detentores de pressupostos que mantêm viva a família-aldeia Senufo.

A substância ancestral da qual é dotada a organização espacial dos Senufo não pode ser ignorada no processo de conhecimento mais compatível com a realidade histórica vivida por essa sociedade, principalmente se for levado em conta que o exemplo oferecido constitui apenas um elenco de aspectos. De fato, não foram indicados ou examinados mais detidamente outros elementos de análise, a começar pela própria definição do que é — material e historicamente — um ancestral, problemática que se liga à questão da criação do mundo, da noção de pessoa, da imortalidade do homem, da morte e dos ritos funerários, para não falar da tipologia de ancestrais cuja configuração concreta pode ser apreendida. A esses elementos podem ser acrescentados as formas de trabalho, a natureza da economia e dos bens, a tecnologia suficiente, os papéis sociais, as relações de poder, o bosque sagrado e o 'Poró', etc., todos eles interdependentes e relacionados com a existência material dessa sociedade e, sem dúvida, impactados por fatores de ordem ancestral²⁰. Não obstante, é possível afirmar que os dados apresentados ampliam a possibilidade de explicação mais qualitativa de alguns mecanismos históricos da ancestralidade negro-africana tal como esse conceito foi antes enunciado.

Referências Bibliográficas

- COULIBALY, Sinali. *Les paysans Senufo de Korhogo*. Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1978.
- . *Le paysan Senufo*. Abidjan-Dakar, N. E. A., 1978.
- DAOUDA, Sanogo. Entrevista sobre "Célébrations des cérémonies de retour des bois sacrés". In "Fraternité Matin", Abidjan, 1978.
- HOLAS, B. *L'Art sacré Senufo*. Dakar-Abidjan, N. E. A., 1978.
- . *Les dieux d'Afrique noire*. Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1968.
- . *Les Senufo (y compris les Minianka)*. Paris, P. U. F., 1957.
- KOUASSIGAN, Guy-Adjété. *L'Homme et la terre*. Paris, ORSTOM, 1966.
- LEITE, Fábio. *A questão ancestral*. (Notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas: Ioruba, Agni e Senufo.) Tese de doutoramento (mimeo.). São Paulo, 1982.

²⁰ Todos esses elementos de ordem ancestral, além de inúmeros outros relacionados com os Senufo mas abrangendo também os Yoruba e os Agni (grupo pertencente aos Akan), podem ser apreciados em Leite, 1982.

- M'BOW, Amadou Mahtar et alii. *Le nouveau dossier Afrique*. Verviers, Marabout SS, 1977.
- OBLE, Jacqueline. *Le droit des successions en Côte d'Ivoire: tradition et modernisme*. N. E. A., 1984.
- OUATTARA, Tiona. "Les origines du Poro communautaire". In "Fraternité Matin", Abidjan, 1979.
- . *Nomenclature de quelques termes usuels dans les sources orales Senufo de Côte d'Ivoire*. Abidjan, Les cahiers de l'IHAAA, 1981.
- ROUGERIE, Gabriel. *La Côte d'Ivoire*. PUF, 1977.
- SYLLA, Lanciné. "Démocratie de l'arbre a palabre et bois sacré (Essai sur le pouvoir parallèle des sociétés initiatiques africaines)" In *Annales de l'Université d'Abidjan*. Abidjan, 1980.
- THOMAS, Louis-Vincent. *Cinq essais sur la mort africaine*. Dakar, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Dakar, 1968.