

SORONDA

*revista
de
estudos
guineenses*



Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa

Nova Série n.º 6

Julho 2003

Índice

- Desejo de “cambança”: o processo eleitoral de 1999
Álvaro Nóbrega 7
- Desenvolvimento, visão do futuro e um olhar por dentro da elite nacional
Aristides O. da Silva e Alfredo Handem 83
- Origem étnica e migração entre os Mancanha da Guiné-Bissau
Mamadú Jao 107
- De Paris a Jeta, de Jeta a Paris. Percursos migratórios e ritos terapêuticos entre França e Guiné-Bissau
Clara Carvalho 121
- Sistemas de herança entre os Papéis, Manjacos e Mancanhas
Leonardo Cardoso 147
- Rituais funerários entre os Papéis da Guiné-Bissau (Parte I)
Maria Clara Saraiva 179
- Documentos
Antropologia da Guiné-Bissau 211

Os Autores

Alvaro Nóbrega

Mestre em Estudos Africanos e assistente do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa.

Aristides O. da Silva

Biólogo, investigador permanente do Centro de Estudos Ambientais e Tecnologia Aplicada do INEP e coordenador do Plano Nacional de Planificação Costeira da Guiné-Bissau.

Alfredo Handem

Mestre em Filosofia pela Universidade de Praga (República Checa) e mestre em Sociologia pela Universidade de Arkansas (EUA), é actualmente coordenador do programa da SNV, Organização Holandesa de Desenvolvimento, em Bissau.

Mamadú Jao

Mestre em Antropologia pelo Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa de Lisboa, antigo coordenador do Centro do Estudos de História Contemporânea e actual director do INEP.

Clara Carvalho

Professora no Departamento de Antropologia do ISCTE (Lisboa), onde defendeu em 1999 uma tese de doutoramento sobre a revitalização dos regulados tradicionais na região de Cacheu, Guiné-Bissau.

Leonardo Cardoso

Historiador, coordenador do Centro de Estudos de História e Antropologia do INEP.

Clara Saraiva

Directora e investigadora do Centro de Antropologia Cultural e Social do Instituto de Investigação Científica Tropical, é também docente no Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Desejo de “Cambança”: o Processo Eleitoral de 1999

Álvaro Nóbrega

Em Novembro e Dezembro de 1999 tive a oportunidade de observar, em trabalho de campo, a evolução do processo eleitoral na Guiné-Bissau e de entrevistar diversas personalidades da classe política, militar, jornalistas e membros destacados da sociedade civil. Este artigo, que daí resultou, procura fundamentalmente enquadrar e descrever o processo eleitoral na Guiné-Bissau; não deixa, no entanto, de abordar alguns aspectos ligados à especificidade eleitoral africana e de inquirir sobre a fiabilidade do sufrágio universal como forma adequada de selecção das elites dirigentes africanas.

A Imposição, em Tempo Acelerado, da Normalidade Democrática

Em 1998, a Guiné-Bissau sofreu uma tentativa de Golpe de Estado liderada pelo Brigadeiro Ansumane Mané, mergulhando o país no mais violento conflito armado da sua história como Estado

independente¹. As operações militares, envolvendo armas pesadas, centraram-se na tomada e na defesa de posições ao longo da linha da frente, situada em Bissau, a capital, provocando o esvaziamento humano da cidade e a paralisação económica do país.

Na frente de batalha assistiu-se, ao longo de meses, ao impasse militar ditado pela incapacidade das forças expedicionárias senegalesas (que vieram em auxílio do Presidente Nino Vieira) em avançar no terreno e, em sentido inverso, das da *Junta Militar* (liderada por Ansumane Mané) em forçar as linhas defensivas da capital.

Portugal, ao contrário do quem tem sido habitual na sua política externa em relação aos países africanos de língua oficial portuguesa, fez deslocar para a região um importante dispositivo naval que se manteve em águas guineenses, evacuando os residentes estrangeiros, algumas populações civis e controlando a acção dos meios navais franceses no apoio logístico e militar às tropas senegalesas. Tentou, por outro lado, motivar os parceiros da CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa) para uma mediação lusófona satisfatória para ambas as partes guineenses envolvidas no conflito.

Quando tudo indicava ser essa a via escolhida para reconduzir o país à normalidade, os países da região, porventura incomodados com o protagonismo da ex-potência colonial, impuseram aos beligerantes a solução africana. Esta foi encontrada em Abuja, capital da Nigéria, da qual resultaram, resumidamente: um acordo de cessar-fogo, a criação de uma força de interposição regional, a saída das forças senegalesas e da República da Guiné, a criação de

¹ Sobre o conflito armado de 98/99, que ficou conhecido como o “7 de Junho”, vide Álvaro Correia de Nóbrega, *A Luta pelo Poder no PAIGC: A Conflitualidade e as Crises de Liderança (1963-2001)*, ISCSP, Lisboa, 2002, Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos; AAVV, *Soronda – Revista de Estudos Guineenses*, INEP, Bissau, Número Especial sobre o Conflito, 2000.

um Governo de Unidade Nacional e a realização, até Março de 1999, de eleições legislativas e presidenciais.

As bases da mediação eram frágeis e a força de interposição regional foi incapaz de impor o cumprimento do Acordo. Em 7 de Maio de 1999, o cessar-fogo foi quebrado, perante a passividade da força de interposição, e o presidente Nino Vieira, privado do apoio militar das forças senegalesas, capitulou rapidamente e, após resignar ao cargo, partiu para o exílio.

A presidência da república foi assumida interinamente por Malam Bacai Sanhá, presidente da Assembleia Nacional Popular, e o *Governo de Unidade Nacional*, expurgado dos elementos afectos a Nino Vieira, continuou a ser liderado por Francisco José Fadul, que mostrou reconhecida competência nas tarefas imediatas de reconstrução nacional, de normalização da Administração Pública e de relançamento das actividades económicas privadas. No entanto, o *Governo de Unidade Nacional* não fora eleito e, por isso, carecia, do ponto de vista da fórmula democrática, da legitimidade que só o sufrágio eleitoral concede.

Por essa razão, tornava-se urgente aos olhos da comunidade internacional a rápida reposição da legalidade democrática, levando-a a conceder, porventura, um tempo demasiado escasso para a preparação das eleições, sem as quais, no entanto, nenhum financiamento importante seria concedido à Guiné-Bissau².

² O processo foi acelerado porque a comunidade internacional temia ver instalado, em Bissau, um regime não democrático. Uma atitude que Roy van der Drift, atribui “to the rather instrumentalist manner in which the outside world is approaching democracy in Guinea-Bissau, merely looking at procedures (elections) instead of content and functioning” (Roy van der Drift, «Democracy: Legitimate Warfare in Guinea-Bissau», in *Soronda – Revista de Estudos Guineenses*, INEP, Bissau, Número Especial sobre o Conflito, 2000, p. 38); Vide igualmente Roger Southall, que considera que em certas circunstâncias ou momentos impróprios a pressão internacional para a realização de eleições contribui mais para impedir do que acelerar o processo de democratização (Roger Southall, «Electoral Systems and Democratization in Africa», in AAVV, *Voting for Democracy: Watershed Elections in Contemporary Anglophone Africa*, Ashgate Publishing, Hampshire, 1999, p. 24).

O Problema da Fragmentação Política Guineense

Todos contra o PAIGC e cada um por si

A guerra de 1998/99 foi entendida pela generalidade da população guineense como o resultado de um conflito interno do PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde) que, incapaz de resolver pacificamente as suas divergências, lançou o país no caos. O PAIGC tinha igualmente contra si todo um passado de má governação que condenara, desde a independência, o país e a sua população à pobreza extrema. Apeado violentamente do *Poder*, privado de recursos financeiros e sem poder fazer uso do aparelho de Estado era previsível, perante todos, que o Partido iria ser fortemente penalizado nas eleições; abriam-se, assim, boas perspectivas às demais forças políticas, no preenchimento desse espaço político, e enquanto o PAIGC se esvaziava de militantes e de recursos, as forças políticas mais promissoras receberam adesões massivas de novos militantes e colocaram-se em boa posição para a angariação de fundos de apoio às suas campanhas.

Foram, por isso, muitos os partidos e os candidatos (às presidenciais) que apareceram a disputar o voto popular. O fenómeno da fragmentação política é comum em países em transição para a democracia. Na Guiné-Bissau, embora o número de partidos e de candidatos não fosse excepcionalmente elevado, pode-se, de facto, falar de fragmentação política dada a reduzida dimensão populacional do país, da sua classe política e o estado difícil da sua economia.

A comunicação social, em entrevistas e artigos de opinião, criticou repetidamente a fragmentação política, de que é exemplo a crónica de Carlos Vaz, no Diário de Bissau, sobre as presidenciais: *“Com efeito, 12 políticos apresentaram as suas candidaturas para as*

presidenciais, o que, embora já tenha merecido um certo tratamento crítico da parte deste órgão informativo, não devia ser assim na medida em que o número dos eleitores guineenses é muito reduzido e a própria situação económica e financeira, actual, desfavorável, sem falar dos gastos financeiros exorbitantes que estas operações acarretam. Agora, estamos, novamente, a preparar a segunda volta que vai opor os dois mais votados dos 12 concorrentes pelo que serão necessários mais meios financeiros depois de terem sido gastos mais de 144 milhões de francos CFA, uma soma que podia fazer o país viver numa vida de glória”³.

Para além das preocupações económicas, temia-se que, tal como em 1994, o método de Hondt voltasse a privilegiar o PAIGC, que nessa altura conquistou, com apenas com 38% dos votos, a maioria absoluta, assegurando 62 dos 100 assentos na Assembleia Nacional⁴. Sabia-se igualmente que a Guiné precisava urgentemente de estabilidade política e que a fragmentação política conduziria inevitavelmente à constituição de governos minoritários ou assentes em coligações precárias, de grande debilidade perante a oposição e de submissão ao poder tutelar militar.

De nada serviram os apelos e, tal como em 1994, não foi possível unir as diversas forças da oposição. A primeira volta das presidenciais contou com 12 candidatos e às legislativas concorreram 13 forças políticas. Destas, somente o PRS (Partido da Renovação Social), a RGB (Resistência da Guiné-Bissau) e o PAIGC obtiveram resultados assinaláveis, garantindo-lhes respectivamente:

³ In *Diário de Bissau*, Bissau, n.º 171, 21 de Dezembro de 2001.

⁴ A aplicação do método de Hondt, nas eleições legislativas de 1994, foi uma exigência da oposição, acabando, no entanto, por beneficiar o partido no Poder, contrariando, como referiu Hélder Vaz da RGB, as expectativas dos oposicionistas: “*Contra mim me confesso! Quando se discutiu na Comissão a legislação eleitoral com o PAIGC tinha a ideia que o método de Hondt nos ia beneficiar a nós e a outros partidos. Mas não tínhamos experiência. Tivemos imensos problemas com a Segurança e criaram-nos grandes problemas; por exemplo, a 2/3 meses das eleições ficámos com todas as viaturas apreendidas. O PAIGC tinha grandes meios e nós não tínhamos recursos financeiros nem esperávamos que o PAIGC manipulasse os resultados*”. (Entrevista a Hélder Vaz, em Lisboa, 2 de Junho de 2001).

38, 29 e 24 deputados. As restantes forças que conquistaram o direito a estar representadas na Assembleia Nacional Popular (União para a Mudança 3, Aliança Democrática 3, Partido Social Democrata 3, União Nacional para o Desenvolvimento e Progresso 1 e Frente Democrática Social 1) contabilizaram 11 deputados, um número insuficiente para viabilizar qualquer governo.

A formação de uma maioria parlamentar estável passou, por conseguinte, a depender do acordo entre dois dos três partidos mais votados. Com o PAIGC responsabilizado por todos os males da Guiné e condenado ao ostracismo, o acordo fez-se, logicamente, entre o PRS e a RGB. Mas a coligação governamental PRS/RGB, como se viu, teve curta duração e os desentendimentos começaram logo com a escolha do presidente da Assembleia Nacional Popular. A RGB pretendia para o seu líder, Hélder Vaz, o segundo lugar na hierarquia do Estado, mas o PRS gorou essa pretensão votando conjuntamente com o PAIGC para colocar Jorge Malú, um destacado militante do PRS, na presidência parlamentar.

O PRS, apesar de se encontrar em minoria no parlamento, tem conseguido obter os consensos necessários para fazer passar as suas propostas na Assembleia. É um aspecto que se abordará mais à frente neste artigo e que se prende com a falta de cumprimento da disciplina partidária dos deputados dos partidos da oposição em momentos importantes da vida parlamentar, como sejam a aprovação do programa de governo e do orçamento geral do Estado. Com efeito, tem sido possível ao Governo minoritário de base PRS “comprar”, na verdadeira acepção da palavra, o número de votos suficientes em cada um dos dois maiores partidos da oposição para fazer aprovar as suas propostas. É nesse quadro que os votos dos pequenos partidos assumem, também, uma importância que à partida não se previa virem a ter.

As causas da fragmentação política

Numa economia débil como a da Guiné-Bissau, a satisfação das aspirações patrimoniais da classe política depende fortemente do desempenho de funções públicas ⁵. Por essa razão, os lugares políticos no Governo, na Assembleia e na Administração Pública encontram-se à partida repartidos no interior dos partidos; naqueles partidos com maiores possibilidades de conquistar o Poder ou, pelo menos, de obter uma votação expressiva, os militantes exercem grande pressão para inviabilizar quaisquer acordos de coligação pré-eleitoral. Com tal atitude visam impedir a repartição, por vários partidos, do número limitado de cargos públicos disponíveis.

Existem, é claro, algumas excepções a este quadro como é o caso da *União para a Mudança*, nascida da fusão de seis pequenos partidos e da *Aliança Democrática* que une a *Frente Democrática* e o *Partido da Convergência Democrática*, mas, em regra, são forças políticas sem reais capacidades de conquistar o poder.

Em segundo lugar, existe uma visão pessoal e proprietária dos partidos. Como referiu Francisco Fadul, a maioria dos partidos são, frequentemente, “*propriedade quase que privada, ou seja, projectos de poder pessoal*”. *Todos os partidos da Guiné, começam por ser partidos de um dono. Todos eles têm um patrão que é aquele que coloca lá algum dinheiro para fazer funcionar a máquina e que, por isso, se sente o dono. Se alguém não gosta da sua actuação, só tem é que abandonar o Partido*” ⁶.

Nesta perspectiva, em que se considera o partido como um património pessoal, a convivência entre diferentes tendências é difícil e, frequentemente, conflituosa. Em regra, os congressos partidários (repetidamente adiados), quando se realizam, decorrem em

⁵ Sobre a visão patrimonial do poder na Guiné-Bissau, vide Álvaro Correia de Nóbrega, *op. cit.*, pp. 179-183.

⁶ Entrevista a Francisco Fadul, em Lisboa, a 7 de Julho de 2001.

ambiente de grande conturbação e tensão, porque a vitória de um candidato implica um tempo de deserto para o outro ou mesmo o seu afastamento. A luta será tanto mais dura quanto maior for a possibilidade de o partido vir a conquistar cargos políticos. E isto viu-se bem, antes das eleições, com o Congresso da RGB, que se perfilava como o potencial candidato à conquista do Poder, e que terminou com o partido cindido em duas alas antagónicas e irreconciliáveis. Domingos Fernandes, o antigo presidente da RGB, coloca bem o problema: *“No fundo as pessoas foram movidas por aquilo que se diz na Guiné “faimadessa”. Porque o poder estava à vista. Houve um assalto terrível ao partido que parecia ter chegado ao poder e o partido, eu já sabia, perdeu em toda a linha. (...) Eu digo que às pessoas perante o poder, que é a maior doença em África, não têm a menor capacidade para se controlarem. A RGB quando se soube que o partido tinha condições para ganhar as eleições foram desencadeados aqueles fenómenos perversos típicos de África e as pessoas não foram capazes de se controlar”*⁷.

Por isso, a luta interna obriga, frequentemente, os candidatos com potencial de liderança a abandonarem o partido, formando eles próprios um novo projecto em que sejam os incontestáveis chefes. A FDS (Frente Democrática Social) de Rafael Barbosa constituiu, nos tempos da abertura política, um bom exemplo desta realidade: O partido recebeu, nas suas fileiras, Vítor Saúde Maria e Kumba Ialá que, passado pouco tempo, saíram para criar o seu próprio projecto⁸.

⁷ In *Diário de Bissau*, Bissau, n.º 187, 3 de Fevereiro de 2000.

⁸ O problema da luta interna e a postura dos novos partidos leva Olivier de Sardan a considerar de pequena monta a mudança operada pela transição democrática dos anos 90. Escreve: *“On a même pu dire que le seul changement entre le multipartisme actuel et le système ancien de parti unique, est que maintenant il y a dans chaque pays plusieurs partis qui se comportent chacun en parti unique. Il n’y a aucun code, même tacite et réduit à l’essentiel, de bonne conduite politique”*. (Jean-Pierre Olivier de Sardan, «Dramatique Délinquance des Etats en Afrique», in *Le Monde Diplomatique*, Fevereiro de 2000; versão electrónica do artigo em:

http://www.monde-diplomatique.fr/2000/02/DE_SARDAN/13183.html)

Um outro elemento a ter em conta na compreensão da dimensão da fragmentação política guineense é fornecido por partidos ou candidatos que, mesmo conhecendo à partida as suas escassas hipóteses de obter qualquer resultado significativo, encontram no processo eleitoral um momento propiciatório para fortalecerem as suas contas partidárias e, eventualmente, também as suas particulares. A lei guineense impõe um conjunto de requisitos legais que obrigam a alguma capacidade de organização como, por exemplo, a elaboração dos estatutos, do programa político do partido e a apresentação de mil assinaturas (necessariamente recolhidas nas diversas regiões do país por forma a evitar, pelo menos teoricamente, o fenómeno etno-religioso). Aqueles que se disponham a essa tarefa, consigam reunir as condições exigidas e mereçam o reconhecimento pelo Supremo Tribunal de Justiça passam a ter direito, independentemente da sua dimensão e dos resultados obtidos em escrutínios anteriores, ao montante estabelecido para a campanha eleitoral. Nas eleições de 1999 esse montante foi de 20 mil dólares e, como realçou Sadjó Baió, director de campanha de Malam Bacai Sanhá, *“isso é muito pouco dinheiro para um partido, mas é imenso dinheiro para um indivíduo”*⁹.

A fragilidade dos projectos políticos

Na Europa, de um modo geral, os partidos possuem uma ideologia de referência e, em concordância, um projecto político que visam implantar.

Ao contrário, nesse aspecto, muitos dos partidos políticos guineenses carecem de um e de outro elemento: as referências ideológicas são vagas, nublosas e os dirigentes partidários recor-

⁹ Entrevista a Sadjó Baió (Director Nacional de Campanha de Malam Bacai Sanhá), Bissau, Dezembro de 1999.

rem, frequentemente, ao exemplo de um grande partido político português para tentar explicar o posicionamento ideológico do seu Partido ¹⁰. Paralelamente, evocam a figura de Amílcar Cabral assumindo-se cada um como herdeiro do seu pensamento e continuador da sua obra. É certo que a sua produção teórica foi escrita numa conjuntura particular de luta pela independência que a morte privou de ulteriores desenvolvimentos; no entanto, Cabral é uma figura mítica e prestigiada aos olhos de todos os guineenses que aprenderam a ver aí, desde a independência, um símbolo do *dever ser* em política. Consequentemente, na prática política guineense tornou-se imprescindível para qualquer partido ou político que se preze, assumir, em exclusivo, a herança de Cabral, mesmo quando do seu legado teórico conhece apenas os pensamentos que se tornaram *slogans* comuns.

Não é fácil, portanto, distinguir cada partido com base no discurso político que apresenta. Uma dificuldade sublinhada por Lars Rudebeck que destacou a similitude dos discursos partidários concorrentes às eleições de 1994: *“The political parties of Guinea-Bissau cannot be distinguished from each other merely by studying their party programmes and platforms. Their catch-words and slogans are almost identical”* ¹¹.

Nas eleições de 1999, as propostas de governação foram, sobretudo, veiculadas oralmente em comícios e, tal como se verificara em 94, não diferiram muito de partido para partido: anun-

¹⁰ Lars Rudebeck, ao tentar caracterizar a RGB, destacou a dificuldade em situar ideologicamente os partidos guineenses. Escreve: *“Because of the ideological vagueness of the parties, these kinds of characterisations are extremely difficult to make”* (Lars Rudebeck, «Multi-Party Elections in Guinea-Bissau», *Multi-party Elections in Africa*, Michael Cowen & Liisa Laakso, Oxford, 2002, p. 116); opinião idêntica têm van de Walle e Smiddy, que escrevem: *“Un trait remarquable de ces systèmes de partis réside dans l’absence de différenciation des programmes. Les différences idéologiques sont mineures et les discussions sur les politiques publiques pratiquement inexistantes.”* (Nicolas van de Walle et K. Smiddy, «Partis Politiques et Systèmes de Partis dans les Démocraties “non Libérales” Africaines», in *L’Afrique Politique*, 2000).

¹¹ Lars Rudebeck, *op. cit.*, p. 116.

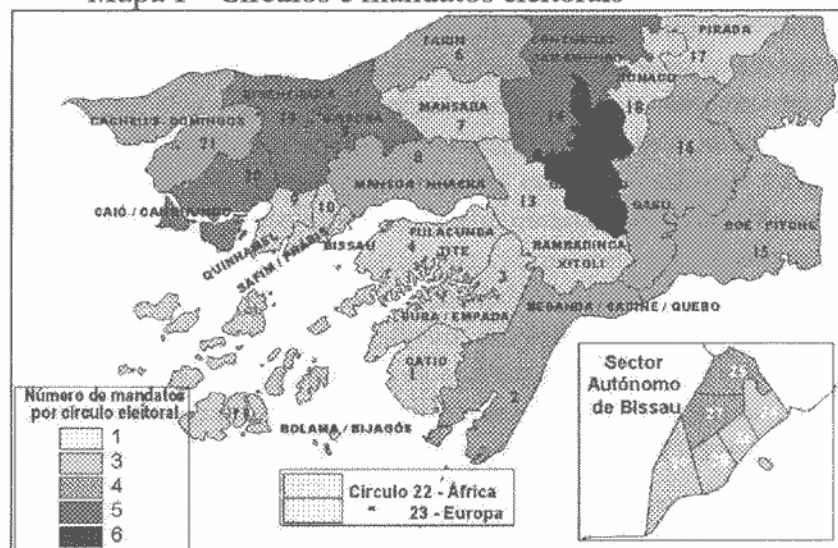
ciava-se a resolução do eterno problema dos antigos combatentes, o combate firme à corrupção, o compromisso de boa governação, a aposta na agricultura, nas pescas e no turismo como vectores de desenvolvimento da economia nacional, a promessa de boa educação e saúde, a recuperação da rede de estradas e das infraestruturas sociais. Constatou-se, no entanto, que muitos dos partidos não formalizaram e divulgaram atempadamente, antes do escrutínio, os seus programas eleitorais, o que denota que a preparação para as tarefas da governação foi, quiçá, preterida face ao objectivo imediato de vencer as eleições ou de, no mínimo, assegurar um número substancial de assentos parlamentares¹². Talvez assim se explique o tempo, medido em meses, que levou o Governo eleito, de base PRS/RGB, a submeter ao parlamento o seu programa de governação.

O Processo Eleitoral

As eleições legislativas e presidenciais tiveram lugar entre Novembro de 1999 e Janeiro de 2000. Para a realização do processo eleitoral o país foi dividido em 27 círculos a que se juntaram, para contabilizar os votos da comunidade guineense emigrada, um na Europa e outro em África.

¹² Não foi tarefa fácil obter junto dos partidos os seus programas eleitorais. Do mesmo mal se queixou, desta maneira e três dias antes das eleições, o Semanário *Nô Pintcha*. “Aqui trazemos programas de alguns dos partidos concorrentes, isto é, daqueles que ao serem solicitados, nos facultaram os seus documentos, sem reserva, ao contrário dos que recusaram ceder o programa, caso por exemplo da RGB (Resistência da Guiné-Bissau) que entendem não conceder sequer uma só folha até quando achar necessário cedê-lo à imprensa. Em relação ao PRS (Partido de Renovação Social) ali não há alguém capaz de fornecer o programa, tal como a LPI (Liga Guineense de Protecção Ecológica). Muitos dos restantes, não foi possível encontrar alguém que possua a proposta de governação. Assim, publicamos apenas o que é do nosso alcance”. (In *Nô Pintcha*, Bissau, 25 de Novembro de 1999.)

Mapa 1 – Círculos e mandatos eleitorais



© ACN/ISCSP

O critério demográfico presidiu à delimitação dos círculos eleitorais com base na divisão administrativa do país em *regiões* e, dentro destas, em *sectores* (unidades administrativas equivalentes ao concelho em Portugal); é que alguns sectores possuem uma população demasiado escassa para justificarem, por si só, a criação de um círculo eleitoral próprio. Bissau representa a situação inversa: a grande dimensão e a diversidade populacional do *sector* justificaram a criação de seis círculos eleitorais, agregando, por proximidade, os diversos bairros da cidade.

Não parece, pois, que o critério da etnicidade tenha tido particular relevância no desenho do mapa dos círculos eleitorais. A sua delimitação, tendo em conta esse critério, constituiria um

verdadeiro quebra-cabeças dada a composição étnica da Guiné e a localização descontínua no espaço das suas principais etnias. Pela mesma razão, não se pôde evitar que alguns círculos apresentem uma clara predominância das etnias maioritárias naqueles territórios.

Se o desenho dos círculos é relativamente pacífico, já o número de mandatos atribuídos a certos círculos coloca algumas questões: pelo que se pôde constatar, aos círculos com um número de eleitores inferior a 15 mil correspondem três mandatos; até aos 20 mil, quatro mandatos; acima desse valor, a cinco mandatos, e a seis no de Bafatá, que conta com 29 mil eleitores. Existem alguns círculos que preenchem os requisitos demográficos para terem um número de mandatos superior ao que efectivamente detêm: o caso que mais salta à vista é o do círculo de Mansoa/Nhacra que, com 27 mil eleitores, elege quatro deputados ao passo que um conjunto de círculos com um eleitorado menor (cerca de 23 mil eleitores) elege cinco; terá isso a ver com o facto de a população presente, nesse círculo, ser maioritariamente Balanta e suficiente para, de acordo com o método de Hondt, determinar todos os mandatos?

Os trabalhos de recenseamento eleitoral da população decorreram entre 22 de Agosto e 2 de Setembro. A época em si é pouco favorável por corresponder ao auge da época das chuvas e a pluviosidade intensa que se fez sentir prejudicou o trabalho dos agentes recenseadores; a população não foi atempadamente sensibilizada para o processo de recenseamento, campanha que seguiu por rádio e televisão muito em cima do acontecimento; ao decorrer em Agosto, o recenseamento tem a vantagem de encontrar nas tabancas, ocupados nas sementeiras, muitos daqueles que migram para a cidade na época seca. É provável que muitos já lá não estivessem nos finais de Novembro, data em que se realizaram as eleições.

Em Novembro, próximo do dia eleitoral, a CNE formou as equipas de escrutinadores para as assembleias de voto. A escolha dos membros das mesas de voto é um assunto complexo porque implica o recrutamento de indivíduos alfabetizados num universo de população esmagadoramente analfabeta. Os escrutinadores são geralmente jovens ainda integrados no ambiente escolar ou já fora dele, mas sem ocupação permanente. Num contexto económico difícil e sem grandes perspectivas de futuro, momentos como estes, os eleitorais, propiciam uma raríssima oportunidade de desempenhar, ainda que durante dois ou três dias, uma actividade bem remunerada.

Não será por isso de estranhar que, sendo goradas estas expectativas, o sentido de beco sem saída e de revolta conduzam a desacatos como, aqueles que se verificaram em Bissau: a comissão regional conduziu uma acção de formação de escrutinadores que implicava o pagamento de 6000 FCFA a um número, determinado pelo PNUD, de 1050 jovens do qual saíam os elementos das mesas. A CRE (Comissão Regional de Eleições), por uma questão organizativa ou porque os pedidos para integração dos jovens no contingente foram muitos, optou unilateralmente por aumentar para 2250 o número de agentes. A Gazeta de Notícias relatou o sucedido: *“Ora, não tendo a dita CRE dinheiro para pagar os 2.250 agentes que havia recrutado, pois o PNUD só tinha disponibilizado o necessário para os 1050 formandos, começou a haver pontos e interrogações. Na medida em que o grupo, já aquecido pelas circunstâncias, meteu os pés na lama e começou a arrombar portas, janelas e a entrar no minúsculo pavilhão. Efeito imediato: arrancaram portas, janelas, rasgaram muita documentação e levaram computadores, objectos pessoais, etc. Até uma viatura ficou imobilizada na rua, com as rodas furadas ou esvaziadas, após tentativas infrutíferas de arrancar a rádio e o gravador na cabine de frente”*¹³.

¹³ In *Gazeta de Notícias*, Bissau, n.º 11, 20 de Novembro de 1999.

A campanha eleitoral decorreu pacificamente sem grandes incidentes físicos, embora a linguagem dura e o tom voz viril utilizados no discurso eleitoral incorram, por vezes, naquilo que Patrick Quantin qualifica como *expressão simbólica da violência*: “*C’est le cas de ce qui peut être véhiculé par le discours, par l’injure et par la calomnie, ou encore à travers des gestes équivoques*”¹⁴. Era, pois, mais do que natural que o ambiente ao redor do processo eleitoral fosse de alguma tensão e nervosismo; tinha-se saído de uma guerra e as ameaças veladas falavam da possibilidade de uma outra.

Para além da violência verbal, verificaram-se algumas violações da lei eleitoral, sobretudo no que se refere ao seu artigo 44, que proíbe acções de campanha depois do seu termo. Quer por tambor, no caso do PRS, quer com material de campanha próximo às Assembleias de voto ou apelo directo ao voto, a campanha prolongou-se para além do permitido. Às vezes, imaginativamente, como se verificou num programa da rádio nacional, que foi para o ar já depois da meia-noite de sábado, ou seja, já no dia das eleições, em que era dada a oportunidade ao público de participar. Parte dos telefonemas recebidos apelavam indirectamente ao voto: “*é preciso usar o gorro vermelho (símbolo do Kumba); é preciso pôr o Galo Branco a cantar (RGB); é preciso acabar e matar o PAI (PAIGC)*”.

O processo de votação, que se iniciou no dia 28 de Novembro, não foi isento de grandes falhas de organização e, igualmente, de alguns tumultos. Numerosas assembleias de voto começaram a funcionar muito depois da hora prevista, devido à recepção tardia das urnas. Em Bissau, essa situação provocou distúrbios ao longo da principal artéria da cidade, com corte da via e actos de violência que persistiram até à chegada das urnas. Aí, na mesa 36, a votação só começou pelas 14 da tarde, mas em muitas outras localidades a

¹⁴ Patrick Quantin, «Pour une Analyse Comparative des Élections Africaines», in *Politique Africaine*, Karthala, Paris, n.º 69, 1998, p. 23.

situação foi bem pior como, por exemplo, em certas tabancas de Bafatá, das ilhas Bijagós, de Tombali e de duas ilhas em Cacheu que só puderam votar a 29 de Novembro. Existiram inclusivamente alguns episódios que atestam as dificuldades de organização do processo como o que relatam dois observadores internacionais das eleições: *“a meio da manhã deslocámo-nos a uma mesa eleitoral que ainda não tinha iniciado a votação por falta de uma caneta! Outra situação, esta um pouco mais problemática, foi o fecho às 15h de uma mesa de voto pelo presidente respectivo, devido ao facto de desde as 11h da manhã não ter votado ninguém, e quando ainda faltavam votar 40% dos eleitores registados naquela assembleia de voto”*¹⁵.

Apesar de tudo isto e de outras situações mais graves, que se comentará mais adiante, a população ocorreu ordeira e massivamente às urnas, com uma abstenção relativamente baixa, votando nos partidos e candidatos da sua preferência. Os analfabetos votaram com a sua impressão digital e os escolarizados com a cruz ou um X. Quiçá, Fafali Koudawo tenha razão quando considera que *“fazer uma cruz num boletim de voto é um acto bastante simples para ser cumprido por numerosos analfabetos”*¹⁶. O problema põe-se em como explicar, em tempo útil, o conceito de cruz atenuando, à partida, a margem de votos nulos; até uma questão de ordem religiosa ao pedir, por exemplo, a um muçulmano para desenhar um sinal que ele poderá, eventualmente, associar ao cristianismo.

Um dos aspectos mais bizarros da votação foi o elevado número de votos em branco. Agnelo Regalla, muito crítico em relação à acção da CNE, considera que esta *“fez uma campanha de sensibilização e educação ao voto completamente eficaz. De um período de um mês passou para apenas cinco dias. As pessoas não sabiam como votar e houve*

¹⁵ Guilherme Zeveirino, Luís Castelo Branco, *Guiné-Bissau, A Missão de Observação Eleitoral Internacional 1999/2000: A Participação Portuguesa*, Instituto da Cooperação Portuguesa, Lisboa, 2000, p. 95.

¹⁶ Fafali Koudawo, *Eleições e Lições*, Ku Si Mon Editora, Bissau, 1994, p. 32.

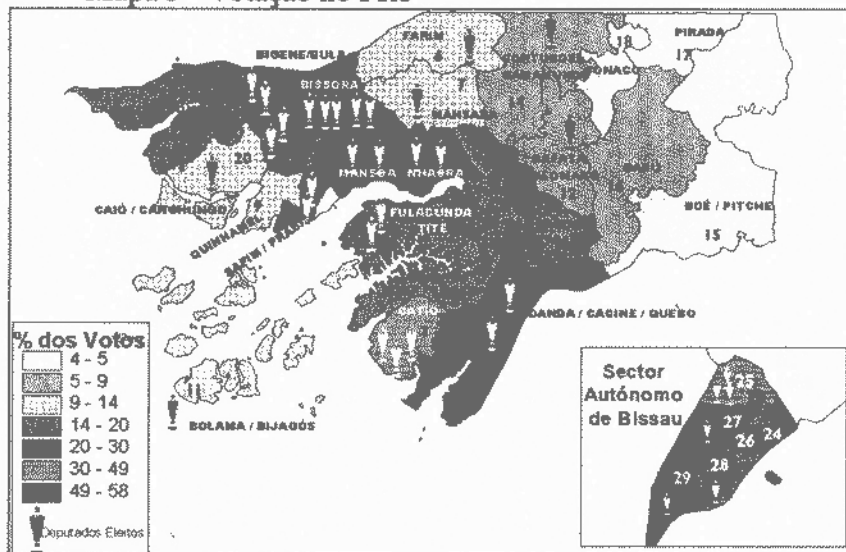
muitos votos brancos e nulos”¹⁷. De facto, o número de votos brancos, cerca de 55 mil, foi anormalmente elevado para o universo de 523 mil eleitores. Nalguns casos resultou de um desconhecimento do modo de votar, noutros, porém, poderá estar associado a tentativas de fraude eleitoral; já o número de votos nulos foi bastante inferior, próximo aos 15 mil, dos quais um bom número estaria relacionado com os problemas do uso da tinta nos votantes analfabetos que mancharam, com os seus dedos, os boletins de voto, lançando dúvidas sobre o sentido e a validade da sua votação.

O processo eleitoral culminou com a contagem dos votos. Bissau viveu dias de grande tensão enquanto a CNE ia libertando os dados provisórios. Mesas que não votaram, actas de assembleia de voto rasuradas, dados partidários profundamente díspares dos da CNE, proibição de acesso dos delegados partidários às mesas de voto, foram aspectos da votação que provocaram acesa discussão. As reclamações entradas foram tantas que a divulgação oficial dos resultados permaneceu adiada por quase duas semanas, enquanto se contavam e recontavam os votos, se atribuíam e retiravam deputados. A disputa era intensa porque, nos casos em questão, um número reduzido de votos fazia diferença entre eleger ou não um deputado. Finalmente, em meados de Dezembro, o clima de tensão acalmou, o tom das ameaças baixou e a campanha eleitoral deu tréguas à cidade para passar o Natal. O mês de Janeiro trouxe a 2.^a volta das presidenciais.

¹⁷ Entrevista a Agnelo Regalla, em Bissau, em Dezembro de 1999.

obter-se-á uma votação significativa nos círculos 1, 2, 4, 5, 8, 10, 13, 19 e no círculo 25, em Bissau (composto por bairros de população maioritária Balanta), estando em jogo um total de 48 deputados, dos quais o PRS conquistou 31.

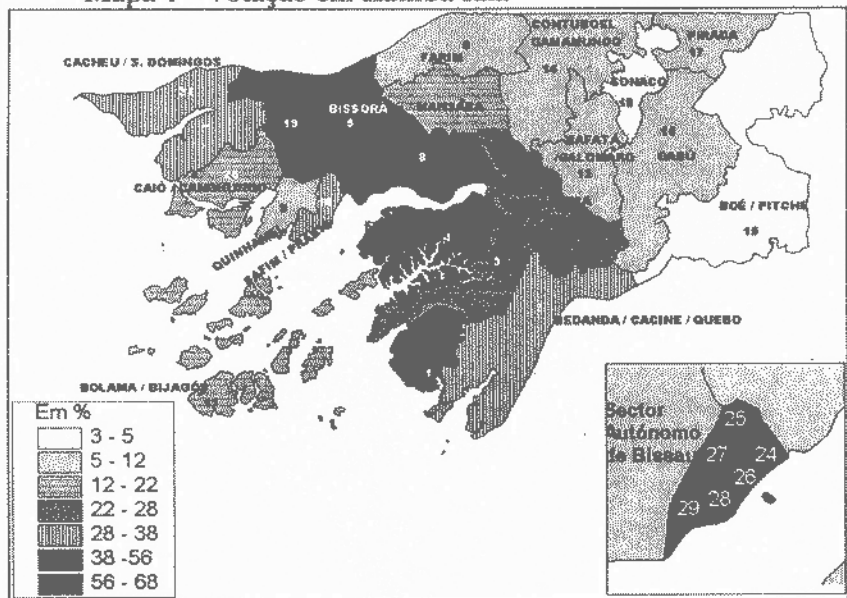
Mapa 3 – Votação no PRS



© ACN/ISCSP

Comparando ambos os mapas (2 e 3) não há como negar a evidência de que o voto no PRS seguiu a implantação do partido entre os Balantas. Foi no coração dos territórios que constituem o *tchon* Balanta que o PRS alcançou as mais elevadas percentagens de votos como, por exemplo, em Mansoa e Bissorã onde obteve, respectivamente 57 e 58% dos votos; inversamente, nos territórios islamizados do leste, em Gabú, Sónaco, Pirada e Boé/Pitche, a sua votação foi inexpressiva e não elegeu qualquer representante à Assembleia. No total, o PRS obteve 105 mil votos, tornando-se o partido mais votado no escrutínio.

Mapa 4 – Votação em Kumba Ialá



© ACN/ISCSP

O mesmo padrão de votação verificou-se em relação ao candidato presidencial do PRS cujo potencial de voto foi, no entanto, substancialmente superior ao partido que fundou (40 mil votos a mais), não estando restrito apenas à sua etnia. Já em 1994, Kumba conseguiu grande implantação e favoritismo entre a numerosa e descontente população dos chamados bairros populares de Bissau.

Outros candidatos, mesmo os de origem Balanta, como Faustino Imbali e Salvador Tchongo, tentaram captar o eleitorado Balanta, mas sem sucesso. Kumba, carismático e com um discurso populista, conseguiu fidelizar a sua etnia, neutralizando a aproximação étnica destes candidatos que acusava jocosamente de serem “Blufos de Praça”, isto é, jovens imaturos que não haviam feito os

ritos de iniciação para ascender à maturidade e eram da Praça (cidade) numa acepção negativa da palavra.

Comprovada a tendência para a votação étnica em Kumba e no PRS, a pergunta que se impõe é saber como é que foi obtida a fidelização, em massa, do voto Balanta. A questão é, no mínimo interessante, sabendo-se que os Balantas são uma etnia considerada acéfala, isto é, sem órgãos centralizadores de poder (como os régulos, por exemplo), o qual se estrutura ao nível do patriarca familiar e da classe de idade mais velha. Acresce ainda que o povoamento balanta é disperso por numerosas *moranças* que acompanham a linha de terrenos alagados susceptíveis de manter o seu estilo de vida ligado à produção do arroz.

O episódio dos *bombolons* (tambores tradicionais) é conhecido e foi bastante comentado em Bissau (se bem que com algum embaraço): na própria noite das eleições, em plena violação da lei eleitoral, os bombolons ecoaram por todo o *chão* balanta, de tabanca em tabanca, indicando às populações o sentido de voto em Kumba e no PRS. A utilização de um meio tradicional de comunicação ao serviço da campanha eleitoral é, no mínimo, algo de original. Comentou-se, igualmente, existir uma espécie de juramento entre os Balantas de, à luz dos exemplos do passado, não permitir outro governo que não fosse de um deles. Se esse juramento existe de facto, ou não, permanece no segredo dos Balantas mas, no que concerne à realização de cerimónias propiciatórias ou de vinculação, é natural que Kumba, tal como muitos outros políticos guineenses, as realizasse com o fito de obter as graças pedidas ou para juramentar os seus correligionários e vincular as populações das tabancas.

Mas de nada serviria tocar bombolons e realizar “rónias” de vinculação se não tivessem desenvolvido um tipo particular de campanha que acabou por conduzir aos os bons resultados obtidos. Sabe-se que a campanha levou Kumba e os militantes do

PRS a percorrer (num modo que se pode considerar análogo ao dos primeiros militantes do PAIGC na mobilização para a luta armada) tabanca a tabanca, em *chão* balanta, sujeitando-se às condições locais, vivendo da mesma maneira que as populações rurais e relembando as injustiças antigas do regime para com os Balantas, tendo consolidado a posição do partido entre uma das etnias mais representativas da Guiné-Bissau.

Ibraima Sori Djaló, director de campanha e destacado militante de origem não balanta, realçou que os militantes do PRS faziam questão em mostrar que não eram como os dos outros partidos: “*nós bebíamos a água do poço, os outros... só água Castelo e Whiskey e às escondidas!*” Como explicou, os militantes do PRS quando visitavam as zonas rurais permaneciam e dormiam na tabancas, aceitando o que lhes davam, partilhando o que possuíam, integrando-se, ao longo de dias, naquelas populações. Inversamente, os outros partidos apareciam em data marcada, distribuíam as prendas, apelavam ao voto e partiam tão rapidamente como haviam chegado¹⁸. Também, Carlos Vaz, do Diário de Bissau, encontra nesta mobilização atípica do eleitorado as razões da vitória de Kumba. Escreve: “*Na verdade, o candidato do Partido PRS parece dominar esta batalha por reunir os três últimos requisitos: porque andava a pé e dormia, com o seu staff, no meio do mato ou nas tabancas deitando no chão e, em vez de enveredar pelos discursos públicos, ele preferia falar de cara a cara com os populares e homens grandes*”¹⁹.

¹⁸ Entrevista a Ibraima Sori Djaló (PRS), Bissau, Dezembro de 1999. Considerou ainda que, na campanha de 99, não foi necessário fazer um grande esforço de mobilização das populações porque isso já havia sido feito em 94; tão somente foi necessário reactivar os laços então criados.

¹⁹ In *Diário de Bissau*, Bissau, n.º 165, 8 de Dezembro de 1999. Conclui o artigo com um aviso: “*Quem quiser se candidatar para as próximas eleições, as primeiras do terceiro milénio a ser organizadas na Guiné-Bissau, deve iniciar nos princípios do ano que vem, os seus contactos com as tabancas profundas e o eleitorado guineense porque o país é maioritariamente analfabeto*”.

Com tudo isto o PRS procurava mostrar que não só estava com o povo, como era o próprio Povo. O seu discurso era de revolta do campo contra a cidade, o seu modo de vida desligado da tradição e o abandono a que votou as populações rurais; no espaço urbano, o discurso fez-se não só contra o PAIGC, mas também contra as elites dirigentes bem instaladas, a chamada *gente da praça*, criticando o seu modo de vida confortável, ostensivo face à vida difícil do homem comum.

O discurso, no entanto, não teria a mesma força pronunciado por outro que não Kumba Ialá. As pessoas, que acorreram em massa aos comícios do PRS, iam na certeza de ver um grande espectáculo conduzido por este político que fez da Guiné-Bissau o seu palco de actuação. Não é de modo algum um político convencional e a sua natureza teatral e jocosa (no passado chegou a fazer teatro e diz-se que é um imitador nato) é do agrado da população, que recebeu bem esta forma de comunicação eleitoral. Assim, apesar do voto urbano ter sido ganho pela RGB, o discurso de Kumba, popular entre os populares (especialmente entre o chamado lumpen), garantiu a sua preponderância ao nível das presidenciais e um resultado, nas legislativas, aceitável para o PRS.

Como se vê, o percurso do PRS é extremamente interessante. Demonstra que um partido inicialmente pouco abonado em quadros, inexperiente, sem grande organização formal e sem projecto político visível pode capturar com facilidade o *Poder*²⁰. O que fazer

²⁰ O PRS, embora os seus principais representantes ao parlamento fossem licenciados, nunca conseguiu desfazer a imagem pública de que era um partido carente de quadros à altura para se ocupar eficazmente dos negócios de Estado. Um artigo incisivo, o *Diário de Bissau* escrevia sobre este problema: "(...) temos no nosso xadrez administrativo indivíduos a ocuparem lugares longe do alcance da sua competência técnica, lançados à pára-queda» dos grandes vencedores das eleições.

*Quando um simples «paquete», «vendedor ambulante» ou «professor de posto» são colocados em lugares chave e até de carreira, considerando a sua militância partidária, como aliás tem acontecido nestes primeiros 9 meses do executivo saído das eleições, corre-se o risco de desvirtuar a mudança." (In *Diário de Bissau*, n.º 311, Bissau, Dezembro de 2000.)*

com ele é outra história que não cabe aqui, no âmbito deste artigo, referir.

RGB (Resistência da Guiné-Bissau/ Movimento Bafatá)

A RGB foi fundada, em Lisboa, na ressaca do caso 17 de Outubro em que foram fuzilados Paulo Correia e Viriato Pã. Constituiu-se como um movimento de resistência ao PAIGC e pautou pela liberalização política, consolidando-se, nas eleições legislativas 94, como o segundo maior partido político guineense.

Sanado o conflito militar de 1999, a RGB apresentava-se como o inevitável vencedor das legislativas. Havia essa convicção porque era notório que o grande cansaço e desejo de mudança na sociedade iria penalizar fortemente o PAIGC nas urnas; conhecia-se igualmente a dimensão das outras forças políticas e menos-prezou-se, até certo ponto, a ameaça representada pelo PRS, considerando suficiente fazer passar a mensagem de que este era um partido sem quadros, logo incapaz de governar.

As boas perspectivas que se abriam parecem ter aguçado os apetites pela liderança do Partido. No congresso, realizado no final de Agosto, Domingos Fernandes, tal como estava previsto, abandonou a liderança, provavelmente com a intenção (nunca confirmada) de ser o candidato da RGB às presidenciais. Para ocupar o seu lugar perfilaram-se como candidatos o líder da bancada parlamentar, Hélder Vaz, e o vice-presidente do partido, Salvador Tchongo.

A luta pela sucessão foi, como revelou Hélder Vaz, algo conturbada: *“Estávamos em Lisboa e tivemos um jantar com alguns dirigentes do Partido. O Dr. Domingos Fernandes anunciou que ia abandonar a liderança da RGB, entregando-a a mim porque já tinha 40 anos, portanto já era um homem maduro. Começaram a convocar reuniões do Partido, do outro lado das linhas, para se começar a organizar o Congresso. Eu dizia que o Congresso devia de ser pacífico e se se visse que ia criar conflitos ou tensões era*

melhor não realizá-lo. Mas a ideia do Congresso avançou e foi a filha do Dr. Domingos a convidar o Salvador Tchongo a candidatar-se.

Quando verifiquei, com surpresa, que a minha candidatura já não era única, estive perto de desistir, mas o momento era demasiado grande para desistir, porque me apercebi que só o grupo parlamentar é que funcionava; o partido não porque o Tchongo detinha toda a estrutura.

Julgava ter a confiança do Dr. Domingos Fernandes e avançamos em força. O Dauda Sow preparou uma lista de apoio para se recolher assinaturas de militantes de apoio à minha candidatura. Espalharam-se pelo interior a fazer campanha. Fizemos uma boa campanha e tivemos a certeza que o Congresso não nos escapava. Estávamos a conseguir muitos congressistas favoráveis à nossa linha, mas o processo de eleição foi conturbado. Por exemplo: Em S. Domingos elegemos todos os congressistas e o representante da lista do Tchongo, que tinha dado boleia ao nosso representante, partiu irado, abandonando-o no norte da Guiné-Bissau; No Biombo, quando perderam a Conferência regional, o delegado do Partido recusou-se a assinar a acta, meteu a lista de presenças na meia e fugiu de carro. Tiveram de ir interceptá-lo”²¹.

O Congresso, em si, não foi menos polémico, tendo durado quatro dias ao invés dos dois previstos. As hostilidades iniciaram-se com uma acesa discussão sobre a aceitação dos resultados das conferências sectoriais, gerando-se um impasse na eleição dos delegados que obrigou à dispensa de congressistas que haviam acorrido a Bissau. Mas foi na votação das listas, conforme divulgou a Agência Lusa, que se instalou a grande confusão: “O congresso da Resistência da Guiné-Bissau/Movimento Bafatá (RGB/MB) foi hoje ao rubro antes do anúncio da primeira votação, com os delegados a exaltarem-se e prestes a chegarem a «vias de facto».

Depois de contados os votos, brancos para a lista afecta ao candidato à liderança, Salvador Tchongo, e verdes para o candidato Hélder Vaz, iniciou-se um «sururu» em torno do resultado da votação, favorável em 32 votos a Hélder Vaz.

²¹ Entrevista a Hélder Vaz, em Lisboa, a 3 de Junho de 2001.

Os ânimos exaltaram-se de um lado e outro, voltando a um relativo sossego quando o presidente cessante do partido, Domingos Fernandes, apelou à calma, permitindo o anúncio provisório dos resultados que contaram 237 do lado da lista de Salvador Tchongo e 269 da de Hélder Vaz. Inconformado com o resultado, Salvador Tchongo acusou os membros da lista de Hélder Vaz de terem feito «fraude», declarando não aceitar a votação. Salvador Tchongo abandonou a sala do congresso cerca das 20:00, cinco minutos antes da entrada de Hélder Vaz»²².

A lista de Salvador Tchongo não aceitou os resultados do congresso e pretendeu concorrer, como RGB, às legislativas tentando entregar, para o efeito, ao Supremo Tribunal de Justiça, uma lista eleitoral. A sua pretensão foi rejeitada pelo Supremo, que reconheceu como válida apenas a de Hélder Vaz e, nessa impossibilidade, optaram imediatamente por apresentar a candidatura de Salvador Tchongo à presidência da república.

A RGB saiu do Congresso fraccionada em duas alas incompatibilizadas, assistindo-se durante um longo período à disputa nos tribunais pela posse legal do partido. Escusado será dizer que esta cisão e as lutas subsequentes afectaram o potencial eleitoral da RGB, que se mostrou aos eleitores desunida e fragmentada. Consequentemente, e não obstante ser um partido de quadros de nível e de ter conseguido angariar apoios financeiros importantes, a RGB ficou muito aquém das suas reais possibilidades eleitorais pois, enquanto os seus militantes andaram ocupados em guerras intestinas pelo Poder, outros preencheram o vazio eleitoral.

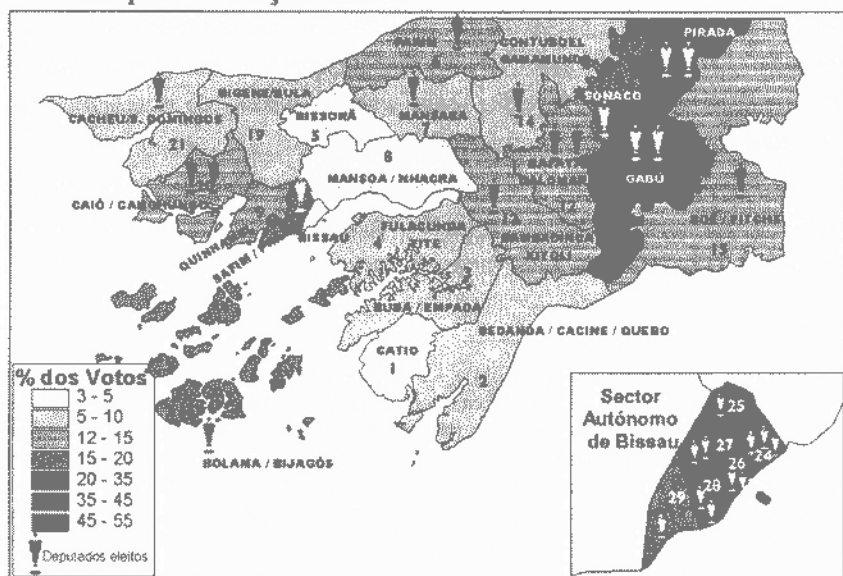
A RGB foi fundada em 1986 em resultado do fuzilamento de Paulo Correia e de Viriato Pã, ambos de origem balanta. Em Lisboa, no exílio, a RGB conseguiu a visibilidade e o destaque que outros partidos oposicionistas, que haviam optado por fixar-se no Senegal, nunca conseguiram. O partido cultivou a comunidade guineense na diáspora e conquistou o apoio dos emigrantes fulas

²² In *Lusa*, 30 de Agosto de 1999.

que possuíam um forte ressentimento contra o regime, fruto das perseguições e fuzilamentos de que foram alvo na independência. Ao mesmo tempo, o partido, fundado em protesto contra o derramamento de sangue balanta, possuía elementos destacados dessa origem como, por exemplo, Salvador Tchongo e Tagma Na Wai e tinha pretensões de se implantar fortemente no seio desta etnia; como se sabe, logo em 94, os votos dos Balantas convergiram maioritariamente para o PRS. A última grande aposta do partido era o eleitorado urbano, produzindo perante este um discurso de modernidade e realçando a capacidade superior dos seus quadros para conduzir a Guiné à prosperidade.

Se se tivesse conseguido alicerçar nestes três grupos-alvo e não se tivesse esgotado em guerras intestinas, a RGB teria sido uma força política de peso. O que acabou por não se verificar e o partido ficou-se nos 70 mil votos, cerca de metade obtidos no sector de Bissau.

Mapa 5 – Votação na RGB



© ACN/ISCSP

De facto, confirma-se que a RGB conquistou o voto urbano, assegurando em Bissau doze dos vinte lugares possíveis. Também é visível que é no leste, nas regiões de Bafatá e de Gabú, entre as populações Fula, que o partido volta a obter uma maior concentração de votos e consequente eleição de deputados. A capacidade eleitoral da RGB foi prejudicada pela eleição, nos círculos 20, 21 e 15, de três deputados do PSD (Partido Social Democrata), um partido resultante de uma anterior cisão da RGB.

Ter-se-á oportunidade de analisar algumas denúncias da RGB e de outros partidos que acusaram a existência de irregularidades eleitorais que, sem alterar em larga escala os resultados, foram suficientes para aqui e ali lhes retirar a hipótese de eleger deputados. A RGB declarou-se particularmente prejudicada por essas irregularidades e só a custo é que aceitou a derrota e reconheceu os resultados definitivos, tal como declarou Hélder Vaz: *“Tenho a noção de ter ganho as eleições. Em Bafatá tivemos, contra todas as indicações, um resultado desastroso. Perdemos no Oio uma região muito populosa de Balantas e Mandingas. Na zona de Cacine fomos claramente roubados. Os nossos delegados não tiveram transporte e só ao fim da tarde é que conseguimos umas bicicletas para irem controlar as mesas de voto. Deveríamos ter tido mais 20 ou 50 mil votos!”*²³.

A RGB acabou por não apresentar um candidato presidencial. Apoiou Faustino Imbali, um independente, após a recusa de Salvador Tchongo em aceitar o seu apoio²⁴.

²³ Entrevista a Hélder Vaz, em Lisboa, a 3 de Junho de 2001.

²⁴ Foi-lhe, conjuntamente com Domingos Fernandes, instaurado um processo disciplinar, visando a sua expulsão da RGB, por se considerar que fizeram campanha activa contra o partido. A expulsão nunca se concretizou e hoje, com o Poder ocupado pelo PRS, a RGB tentou um processo de reconciliação interna. Domingos Fernandes regressou ao partido, mas Salvador Tchongo conseguiu recentemente que o Supremo Tribunal de Justiça impugnasse os resultados do Congresso de 1999 e o declarasse o real presidente do partido. O Congresso extraordinário da RGB mal se pôde realizar, em meados de Outubro de 2002, devido à intervenção da polícia que dispersou violentamente, por duas

PAIGC e Malam Bacai Sanhá

O PAIGC é o partido histórico que se legitimou pela força das armas e como tal obteve do poder colonial a exclusividade do Poder. O partido fundado por Amílcar Cabral revelou-se demasiado heterogêneo para conter em si tantas tendências diferentes, momentaneamente unificadas no objectivo comum de eliminar a presença colonial e conquistar o Poder. Mesmo antes de atingido tal objectivo, o Partido viveu momentos difíceis com a eliminação física de alas divergentes (como, por exemplo, em Cassacá e no homicídio de Amílcar Cabral); após a independência o processo continuou, com depurações atrás de depurações, tendo o último ajuste de contas culminado no conflito de 1998/99.

Como é natural, o lado vencedor impôs ao PAIGC os nomes que haviam estado do lado certo da guerra. Os que haviam apostado no lado perdedor, e que constavam numa lista emanada pela Junta Militar, acabaram por ser expulsos e suspensos do Partido durante o III Congresso Extraordinário.

Divergências pessoais levaram o Brigadeiro Ansumane Mané a intimar Saturnino da Costa a ficar em casa e a não fazer política. Este, que se tinha vindo a preparar para assumir a Presidência do Partido, acatou a ordem e não compareceu ao Congresso. Coube a Francisco Benante, que tinha estado ao lado da *Junta* durante o conflito, a tarefa de preparar o Partido para umas eleições que se revelavam adversas: havia naturalmente, na população, um grande cansaço e desejo de mudança. O PAIGC vinha governando desde a independência e nunca foi capaz de inverter a tendência económica negativa que mantém a Guiné-Bissau cativa nos últimos lugares do desenvolvimento mundial; por outro lado, o PAIGC deixou de poder contar com o aparelho de Estado que, ante-

vezes, os congressistas. Enquanto isso, Salvador Tchongo anunciava para Novembro a realização do verdadeiro Congresso da RGB.

riormente se confundia com o Partido e permitia abundantes meios financeiros e logísticos para as campanhas eleitorais; também já não dispunha, com tanta facilidade, de “amigos” estrangeiros financiadores porque havia, agora, outras forças políticas que se perfilhavam como investimentos mais promissores e seguros.

A campanha foi feita do PAIGC contra o PAICG. Atacou-se o regime de Nino Vieira até à exaustão. Os novos dirigentes demarcaram-se do passado, falando, no entanto, de um novo regresso às origens, de um regresso ao tempo puro de Cabral, o que aliás é um tema recorrente sempre que o Partido se vê envolvido em polémica. Não obstante todos os esforços, o seu melhor não foi suficiente para evitar a pesada derrota eleitoral, com o PAIGC a obter vinte e quatro mandatos contra os sessenta e dois de 94.

Nas eleições de 1994, o PAIGC constatou nas urnas que a sua base de apoio tradicional, a Balanta, deixara de o ser. A quebra do elo quase sagrado entre o PAIGC e os Balantas deu-se em 1986, no chamado *Caso 17 de Outubro*, uma alegada tentativa de golpe de Estado que conduziu à prisão um bom número oficiais e dirigentes Balantas. Alguns morreram durante o período de detenção e um grupo de seis, entre os quais Paulo Correia e Viriato Pã, foi condenado à morte e fuzilado. A repressão foi sentida, pelos Balantas, como uma traição visto ter sido praticada por Nino Vieira que, tendo vivido e combatido entre eles, era considerado um dos seus.

A base de apoio do PAIGC transferiu-se, fundamentalmente, para as etnias islamizadas. A etnia Fula, tão numerosa como os Balantas, com chefia centralizada do Poder, é maioritária em muitos círculos eleitorais da vasta zona leste. Os Fulas até então ostracizados pelo antagonismo que revelaram ao PAIGC, durante o período colonial, foram amplamente cultivados. Os Fulas

Fulas²⁵. Foi mais notória a identificação dessas populações, muito particularmente, nos Mandingas (ligados a Ansumane Mané) e nos Beafadas, etnia da origem do seu candidato presidencial, Malam Bacai Sanhá²⁶.

Note-se que a base de apoio do PAIGC e de alguns outros partidos guineenses não pode ser vista exclusivamente do ponto de vista da implantação étnica. Ela está presente, é certo, mas existem alguns outros factores (que serão analisados com algum pormenor mais adiante), que influenciam igualmente a implantação regional de cada partido. O PAIGC pagou pela governação ruínosa e pelo pecado da guerra, perdendo posições. No entanto, o seu passado histórico, o legado do fundador da nacionalidade e a heterogeneidade (racial, étnica e cultural) que contém, garantem-lhe um potencial de congregar, em torno de si, diferentes sensibilidades e faixas populacionais, das urbanas às étnicas.

Nas presidenciais o PAIGC apostou em Malam Bacai Sanhá, um homem do aparelho partidário que deu boas provas enquanto Presidente da Assembleia Nacional e, posteriormente, como Presidente da República Interino no período de transição. Os tempos difíceis da abertura pluripartidária mostraram que era uma figura de diálogo e de consenso. Segundo Francisco Fadul: *“Malam Bacai Sanhá suportou naquela primeira assembleia partidária da GB, de 94, aquilo que nenhum outro dirigente do PAIGC teria aguentado sem mandar prender as pessoas dentro da Assembleia; conseguiu manter o espírito*

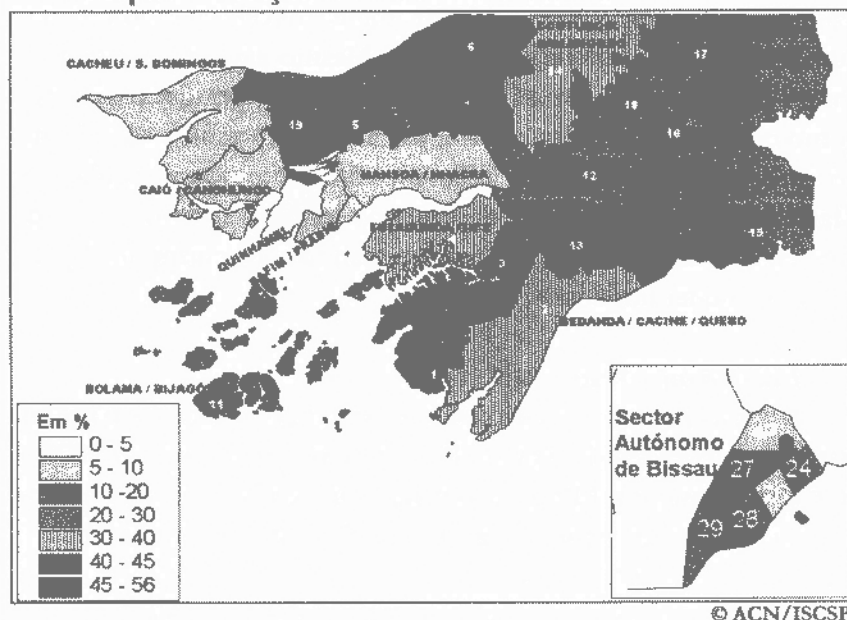
²⁵ Segundo Braga Dias, Mendinguização “é o termo que traduz o fenómeno da aculturação resultante do contacto directo e contínuo de elementos da etnia Mandinga com elementos de outras etnias de que resultam mudanças subsequentes nos tipos culturais destas etnias”. A fulanização e a sossização são processos similares, pacíficos ou violentos, desencadeados por cada uma destas etnias (José Manuel Braga Dias, *Mudança Sócio-cultural na Guiné Portuguesa*, Instituto Superior de Ciências e Política Ultramarina, Lisboa, 1974, p. 35. Dissertação de Licenciatura em Ciências Sociais e Política Ultramarina).

²⁶ Embora Ansumane Mané nunca tivesse declarado explicitamente o seu apoio ao PAIGC, não pode ser dissociado deste, pelo seu passado e pela intervenção que teve no III Congresso Extraordinário.

democrático e cultivar nesse espaço uma parceria democrática apesar de tudo o que pudesse separá-los, dividi-los e todas as guerras e guerrinhas que eles tinham entre eles”²⁷.

Foi essa a imagem de diálogo e consenso que a sua campanha tentou transmitir ao eleitorado: o discurso político privilegiou sempre o tema da Unidade Nacional (que ele representava) face ao perigo do Tribalismo e da divisão etno-religiosa representado por Kumba Ialá. Como o caracterizou o seu director nacional de campanha, Sadjó Baió, Malam Bacai “é um homem ponderado: é formado em ciências políticas e não especulativas [Kumba Ialá tem formação em Filosofia e Teologia]. É o candidato da união e coesão nacional”²⁸.

Mapa 7 – Votação em Malam Bacai Sanhá



²⁷ Entrevista a Francisco Fadul, em Lisboa, a 7 de julho de 2001.

²⁸ Entrevista a Sadjó Baió (Director Nacional de Campanha de Malam Bacai Sanhá), Bissau, Dezembro de 1999.

A votação em Malam Bacai Sanhá segue o padrão dos votos do PAIGC, mas o candidato conseguiu uma votação superior em quase 26 mil votos, obtidos maioritariamente nas regiões do Oio e no leste em Bafatá e Gabú. Tendo obtido cerca de 87 mil votos, passou à segunda volta das presidenciais com Kumba Ialá. A sua candidatura mostrava-se confiante na segunda volta porque entendiam, como me confidenciou o seu director de campanha, que Kumba Ialá tinha atingido o limite de crescimento e que os votos do leste, os do chão Manjaco e outros iriam reverter a favor de Malam ²⁹. Assim não aconteceu: Kumba Ialá derrotou em toda a linha, com 72% dos votos, Malam Bacai Sanhá. Para isso contribuíram os acordos fundamentais que estabeleceu com outros candidatos, a troco de um lugar ministeriável ou equivalente, aumentando em muito a sua votação. Mesmo alguns dos candidatos que não quiseram ou não obtiveram qualquer cargo de Estado, como contrapartida do seu apoio, juntaram-se, por uma questão de coerência, à frente comum contra o PAIGC e o seu candidato, Malam Bacai Sanhá, que era preciso derrotar a todo o custo. Apenas a União para a Mudança se manifestou indisponível para apoiar qualquer um dos candidatos.

União para a Mudança

A *União para a Mudança* resultou da coligação de seis partidos para as eleições legislativas de 1994. Findo o processo, a FDS, de Rafael Barbosa, e a LIPE, de Bubácar Djaló, não quiseram acompanhar as restantes forças na criação da União para a Mudança que, com seis deputados, se tornou a terceira força política do país.

Embora agrupe militantes provenientes de diversas forças, a *União para a Mudança* é mais conhecida por reunir um conjunto de militantes que, no tempo do partido único, exerceram, ainda jo-

²⁹ Idem.

vens, altos cargos de Estado. Possui, por isso, alguns nomes sonantes, como Agnelo Regalla, Manuel Rambout Barcelos, Filinto Vaz Martins e Amine Saad, que detêm uma imagem pública de seriedade e de competência profissional. É nesse sentido que vai o testemunho de um sindicalista guineense: *“Quanto à UM, é um partido com uma certa experiência. A sua direcção é composta de pessoas que podem reivindicar a renovação do PAIGC, porque têm o espírito político de Amílcar Cabral. Têm uma enorme contradição com o rompimento com o PAIGC durante o regime de Nino Vieira e também dá confiança a muitas pessoas que têm uma certa experiência política. Igualmente é uma formação política que conseguiu trabalhar a nível da ANP e com muitos quadros do Estado. A UM é ainda um partido organizado e sério na praça pública”*³⁰.

Poder-se-ia pensar que esta imagem pública da UM, ligando o partido à modernidade e à competência, contribuísse para um bom resultado eleitoral³¹. Mas, infelizmente para a UM, a outra imagem que lhe está associada é a de que é um partido de mestiços, desdenhosamente chamados *Burmedjos* (vermelhos) na Guiné. O racismo, como se sabe, não é um exclusivo dos países europeus; na Guiné os mestiços são, por vezes, olhados com ressentimento e têm de se esforçar mais do que os chamados *Preto Noké* para provarem que são tão guineenses como outros quaisquer. Nem sempre, assim, são considerados e basta recuar até 99 para se encontrar fixada na Constituição um artigo que os afastava do exercício dos cargos mais elevados na hierarquia do Estado, reservando-os para aqueles que fossem comprovadamente *“filhos de pais guineenses originários”*. Aliás, o artigo 5.º da Constituição tem-se

³⁰ In *Diário de Bissau*, Bissau, n.º 163, 26 de Novembro de 1999.

³¹ A União para a Mudança constitui um bom exemplo de que um partido de quadros e ligado à modernidade apresenta, igualmente, fenómenos de ambivalência cultural. Nesse âmbito, é bastante conhecido o episódio protagonizado por um dos candidatos à presidência do partido que levou para o Congresso um “muru” (um ritualista islamizado) para influenciar os resultados em seu favor.

mostrado bastante versátil e tem sido adaptado, por mais de uma vez, para afastar potenciais ameaças ao poder ³².

João de Barros, director do Diário de Bissau, numa análise que se pode considerar um pouco isenta, dá conta da imagem predominante na sociedade guineense sobre os *burmedjos*: “Os *burmeijos* são referenciados como “*ratos das finanças*” que colocam as suas poupanças no exterior. Por outro lado, arrogam-se o estatuto de detentores da verdade e da sabedoria, recusando-se partilhar com outros grupos a verdadeira oportunidade profissional, só o fazendo de forma demagógica ou ainda com uma concepção provisória, estabelecendo na sociedade uma espécie de clube com “Direito a Admissão”, na qual os animistas aparecem para colorir a paisagem, sendo obrigados a adoptar o mesmo código de conduta.” ³³

O argumento racial, pelo impacto que tem junto das bases, é sistematicamente utilizado nas lutas pelo Poder na Guiné, inclusivamente, por aqueles que estão ligados aos mestiços por laços de parentesco. A RGB liderada por Hélder Vaz (ele próprio mestiço, se não na cor, pelo menos, na geneologia), e o PRS acusaram sistematicamente a UM, na última semana de campanha, de ser um partido de *Burmedjos*. Não é fácil determinar até que ponto é que a acusação desmobilizou, efectivamente, os potenciais votantes na UM; é certo que perdeu três dos seis deputados que detinha na anterior legislatura, mas também é evidente que se defrontava, agora, nestas eleições contra várias forças muito mais bem apetrechadas do ponto de vista dos recursos materiais. Estes têm grande importância nas campanhas porque, como refere Agnelo Regalla, Secretário-Geral da UM: “*As pessoas vendem o seu voto por um*

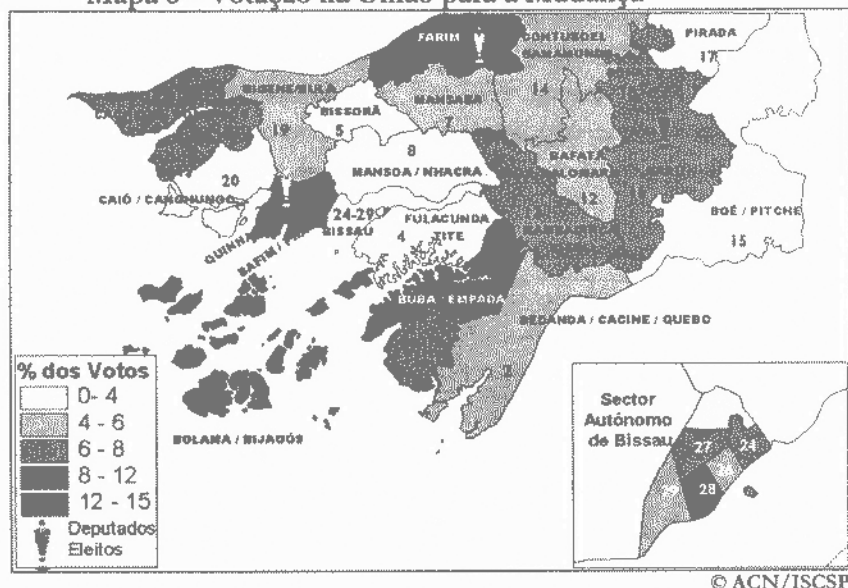
³² Na sua última alteração perdeu o pendor racista, o que foi amplamente destacado na imprensa. O que os jornais, festejando a queda do artigo 5.º, não mencionaram é que a nova redacção impede a candidatura de todos quantos não tenham residido, ininterruptamente, no país nos últimos cinco anos. A nova redacção aplica-se, particularmente, a João Tátis Sá e a Francisco Fadul.

³³ In *Diário de Bissau*, Bissau, n.º 166 de 10 de Dezembro de 1999.

saco de arroz, por dinheiro ou por outra coisa qualquer, depois passam cinco anos a se lamentar”³⁴.

Quicá, não fosse suficiente o tipo de campanha que conduziram, privilegiando as pequenas sessões de esclarecimento nos bairros e o grande comício final em Bissau.

Mapa 8 – Votação na União para a Mudança



© ACN/ISCSP

Não obstante ser um partido de cariz urbano, representativo de uma certa elite de pensamento mais eurocêntrico, a União para a Mudança, que no total teve cerca de 28 mil votos, dependeu do voto rural para eleger os seus deputados: conseguiu-o fora de Bissau, Biombo, Farim e Gabú. Agnelo Regalla ressalva, no entanto, que “em cada círculo o cabeça de lista é sempre um elemento com formação académica e comprovada experiência política e profissional; já o segundo da lista, nas zonas rurais, é uma pessoa de destaque na comunidade”³⁵.

³⁴ Entrevista a Agnelo Regalla, em Bissau, em Dezembro de 1999.

³⁵ Idem.

Ao eleger três deputados a coligação ficou reduzida a metade dos mandatos que possuía no início da legislatura anterior e que fora perdendo à medida que um dos deputados se tornou independente e dois dos partidos abandonaram a coligação. Nos Bijagós, o partido quase elegia mais um mandato, como refere Agnelo Regalla: “*nos Bijagós ficámos a 50 votos de eleger um deputado por esse círculo. Duas tabancas desistiram de votar depois de terem esperado um dia inteiro; desmobilizaram e não apareceram no dia seguinte quando chegaram as urnas*”³⁶.

A União para a Mudança não apresentou candidato próprio, nem apoiou qualquer candidatura às eleições presidenciais.

Aliança Democrática

Tal como a UM, a *Aliança Democrática* é uma coligação entre dois partidos: o *Partido da Convergência Democrática*, de Vítor Mandinga e a *Frente Democrática*, liderada pelo seu irmão, Jorge Mandinga.

A FD foi o primeiro partido a ser legalizado na Guiné, em 1991, por Aristides Menezes. O partido participou nas primeiras eleições pluripartidárias coligado na União para a Mudança, acabando por fundir-se nesta quando a coligação passou a partido. A saída da UM e a recuperação do projecto FD acabaram por acontecer, tal como em muitos outros partidos guineenses, no decorrer de um congresso partidário. A ruptura aconteceu, segundo o Diário de Bissau, “*devido a um desentendimento surgido no seio da União para a Mudança nos finais do ano passado, após a realização do seu primeiro congresso, que levou à expulsão do seu presidente, Eng. Jorge Mandinga e à nomeação do empresário Candjura Injai, ex-deputado e presidente da CCLA, a Frente Democrática (FD), que antes da coligação era*

³⁶ Idem.

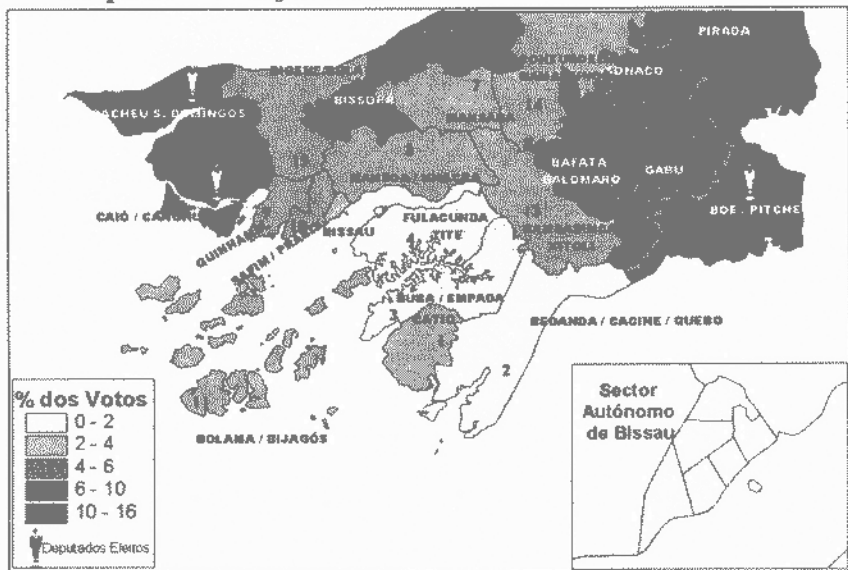
Embora tenha tido, no total, menos votos do que a União para a Mudança (UM 27 mil; AD 17 500) a AD esteve próxima de eleger mais dois deputados do que a UM. Não o conseguiu fazer por uma diferença de 41 votos no círculo 14 (o que lhe permitiria aumentar para dois o número de mandatos conquistados nesse círculo) nem no 17, ficando a 33 votos de eleger aí um representante ao parlamento. São estes resultados, estreitos, que com meia dúzia de votos fazem a diferença entre eleger ou não um deputado, que tornam mais acesa e polémica a luta eleitoral e deixam amargos de boca nos partidos que, tendo protestando veementemente os resultados, não viram reconhecidas, pela CNE, as suas reivindicações.

A AD ficou-se, assim, pelos três deputados, todos eleitos na zona leste do país, encontrando-se aí mais de 50% do seu eleitorado. Não apresentou nenhum candidato presidencial, apoiando o independente Faustino Imbali.

Partido Social Democrata e Joaquim Baldé

O PSD foi fundado por um conjunto de militantes que saíram expulsos da RGB numa cisão anterior desse partido. O PSD é, por isso, de formação recente e não havia disputado ainda qualquer processo eleitoral. É dirigido por Joaquim Baldé, que o representou nas eleições presidenciais e é considerado uma pessoa próxima de Kumba Ialá. Por isso, não se estranhou que apoiasse Kumba na segunda volta e integrasse os elencos governativos de base PRS.

Mapa 10 – Votação no PSD



© ACN/ISCSP

Nas legislativas, o partido recebeu cerca de 20 mil votos, conseguindo assegurar a eleição de três deputados, um no leste e dois no *chão* Manjaco. Sobejaram, por isso, motivos de alguma satisfação aos dirigentes do Partido que viram o PSD superar a sua primeira prova eleitoral.

Nas presidenciais, Joaquim Baldé obteve cerca de oito mil votos, um resultado fraco, como ele próprio previra, mas como afirmou: *“a nossa intenção não era conquistar a presidência da república mas sim reforçar, nos círculos eleitorais a que nós nos candidatámos, a nossa presença junto do eleitorado”*³⁹.

³⁹ Declarações ao *Programa Matinal da RDP Nacional* da Guiné-Bissau, 5 de Dezembro de 1999.

primeiras eleições, e participava com um slogan simples que ficou na memória de muitos: “*Barbosa é nô Mandela*”, uma alusão ao seu longo cativeiro. Na altura elegeu um deputado e nas legislativas de 99, concorrendo isoladamente, conseguiu um mandato em Quinhamel, em *chão* Papel, a etnia de origem de Rafael Barbosa.

A UNDP aparecia como um dos partidos de formação mais recente (Março de 1998), tendo por presidente Abubácar Baldé, que foi militante destacado do PAIGC, tendo sido Ministro da Segurança Nacional e Ordem Interna e, no governo de Saturnino da Costa, da Administração Pública e Trabalho. O partido foi constituído pouco antes do início do conflito militar de 1998 e foi acusado de ser um projecto tribalista por congregar maioritariamente elementos de etnia Fula⁴⁰. Houve, também, quem visse na UNDP, na altura, um partido satélite do PAIGC com o objectivo de fragilizar a oposição nas eleições legislativas que teriam lugar provavelmente ainda em 98. Como descreveu o Diário de Bissau, Abubácar Baldé teceu algumas considerações sobre esse assunto na festa de apresentação pública do seu partido:

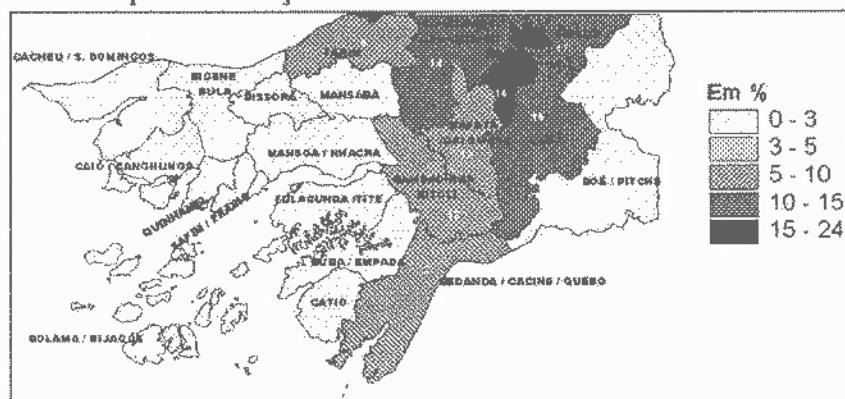
“O líder da UNDP fez uma afirmação seguida de uma pergunta. Pois afirmou: suponhamos que o seu Partido fez tudo, durante a campanha eleitoral e nas eleições, ganhou e, por sua vez, deu a sua vitória numa bandeja ao PAIGC. “Qual será a vantagem de Abubacar Baldé? Ser nomeado ministro?”, perguntou ele.

*A resposta não se fez esperar. Pois para além de um coro uníssono da assistência, ele mesmo respondeu dizendo que ministro já fora, portanto o que ele quer é ser primeiro ministro”*⁴¹.

⁴⁰ Parece existir algum fundamento nessa observação porque nos Camarões existe, no norte do país, um partido UNDP que agrupa elementos de etnia Fula; no Mali, Burkina Faso e Benin existem, igualmente, partidos com sigla idêntica, embora aí não possa confirmar a sua etnicidade.

⁴¹ In *Diário de Bissau*, Bissau, n.º 136, 7 de Abril de 1998.

Mapa 13 – Votação em Abubácar Baldé



© ACN/ISCSP

No leste, somente o círculo 15 (Boé/Pitche) contrasta com a maior afirmação de Abubácar Baldé nessa região. O candidato obteve, no total, cerca 20 mil votos, tendo sido o quinto mais votado, a uma distância não muito grande de Tátis Sá e de Fernando Gomes.

Os pequenos partidos e candidatos

Alguns dos partidos não foram capazes de reunir mais do que uma pequena mão-cheia de votos, não conseguindo eleger qualquer deputado ao parlamento:

A FLING (Frente de Luta pela Independência Nacional da Guiné) é um partido histórico, contemporâneo da fundação do PAIGC e perseguido por este no pós-independência. Deveria ter alguma implantação pelo menos na região norte do país, particularmente nos sectores de Canchungo, Calequisse, Bassarel e Caió, entre a população de origem Manjaca. Mas, tal como a RGB, a FLING experimentou um congresso de ruptura entre a ala dirigida por José Catengul Mendes e a do fundador, François Mendy, que foi afastado e obrigado pelos tribunais a devolver bens patrimo-

niais ao partido. Em consequência da cisão tumultuosa, o partido fragilizou-se e não foi capaz de segurar, nas eleições, o mandato que detinha na anterior legislatura e ficou arredado da Assembleia Nacional Popular. Catengul Mendes atribuiu os fracos resultados alcançados, sobretudo, à acção negativa do fundador do partido: *"Nunca desconfiamos que certos elementos da antiga direcção e sobretudo François Kankoila Mendy tivessem a intenção maligna de destruir ou de levar ao fracasso o partido que eles próprios ajudaram a construir"* ⁴².

A LIPE (Liga Guineense de Protecção e Desenvolvimento Ecológico) é um partido de inspiração ecológica, na linha dos partidos "verdes", tendo por isso (mas não exclusivamente) um discurso rico em questões ambientais. Nas eleições ficou a uma escassa centena de votos de eleger um deputado pelo círculo n.º 2, no extremo sul do país. O círculo parece constituir a principal base de apoio do partido e do seu presidente, Bubácar Djaló, que foi o candidato da LIPE às presidenciais. Bubácar Djaló é um dos quatro candidatos de origem Fula e era um repetente. Já tinha sido candidato em 1994, apoiado pela *União para a Mudança*, tendo na altura obtido um resultado manifestamente inferior ao esperado. Carlos Cardoso encontra na origem de Bubácar uma possível explicação para o mau resultado obtido: *"Ao ter apostado num candidato de origem fula, a União para a Mudança pretendia captar senão a totalidade pelo menos uma parte considerável dos votos dos Fulas. Esqueceu-se, no entanto, que Bubácar Djaló é originário do Futa Djalon, uma casta que ainda no século passado tinha guerreado contra os "infieis" e "fulas-pretos", numa tentativa de convertê-los ao Islão. Além disso, talvez lhe terá escapado o facto deste candidato pertencer à linhagem dos "religiosos", dos "raçantaduris", como um colega, também fula, lhe chamou; enquanto que na sociedade fula, a "reinança", a legitimidade de governar pertence à linhagem dos Lámbén que, em regra, usam apelidos Embaló, Baldé, etc."* ⁴³

⁴² In *Diário de Bissau*, Bissau, n.º 168, 15 de Dezembro de 1999.

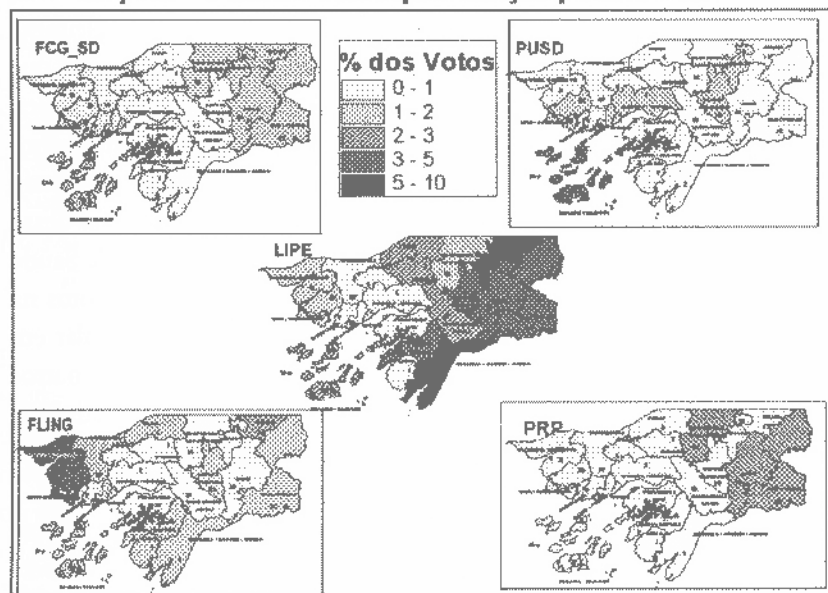
⁴³ Johannes Angel & Carlos Cardoso, *op. cit.*, pp. 54-55.

O PUSD (Partido Unido Social Democrata) perdeu o seu líder, Victor Saúde Maria, falecido pouco antes do processo eleitoral. Não que isso tenha afectado significativamente a sua votação, que se situou em 1,1% quando em 94 mal atingira os 2%. Nessa altura, a votação inexpressiva num partido que todos consideravam conotado com os Mancanhas, tendo, por isso, uma base étnica, serviu como exemplo aos analistas para provarem a inexistência desse tipo de votação na Guiné-Bissau. É certo que o partido de Saúde Maria não congregou a votação da sua etnia (obteve 343 votos na região do seu território étnico) e não se pode, de facto, falar em relação ao PUSD de voto étnico. Mas como se viu existem outros exemplos, por sinal bem visíveis, que atestam que a etnicidade é, incontestavelmente, uma das variáveis a ter em conta na apreciação dos resultados eleitorais na Guiné-Bissau.

A FCG-SD (*Fórum Cívico Guineense – Social Democracia*) obteve menos de 1% dos votos. O *Forúm* é o único partido guineense liderado por uma mulher, a advogada Antonieta Rosa Gomes, e possui mais as características de um movimento activista em prol dos direitos da mulher do que, propriamente, de uma força política. Algumas análises serviram-se da votação incipiente no partido e na sua líder, que foi candidata às presidenciais, para tentar demonstrar o fraco peso político da mulher na sociedade guineense. Diga-se em abono da verdade que, em qualquer país do mundo, as mulheres que chegam aos altos cargos políticos fazem-no no seio dos grandes partidos tradicionais e nunca em movimentos conotados com o *género*.

Por último surge o PRP (Partido de Renovação e Progresso) que também se situou abaixo dos 1% dos votos. O seu líder, Mamadú Uri Baldé, foi deputado pela LIPE em 1994. Em 1997 abandonou a LIPE e fundou o seu próprio partido.

Mapa 14 – Partidos sem representação parlamentar



© ACN/ISCSP

Apesar de ter tido uma votação incipiente (3 262 votos) não deixa de ser curioso o facto de ser no leste, nas regiões islamizadas, que Antonieta Rosa Gomes e o seu partido FCG-SD obtiveram os seus melhores resultados. As votações dos restantes partidos foram igualmente muito fracas, situando-se, na sua maioria, entre os zero e os dois por cento: o PRP obteve 3 692 votos e o mapa mostra quais foram as suas melhores áreas de votação; o PUSD rondou os 4 700 obtendo em Bolama, onde reside alguma população de origem Mancanha, a sua percentagem de voto mais alta; a FLING, vê-se, está mais ou menos restrita ao chão Manjaco e obteve uma votação global de 7 756 votos; a LIPE foge ligeiramente a este quadro, aproximando-se mais da FDS e da UNDP porque teve uma votação ligeiramente superior (11 496) e esteve perto de eleger um representante ao parlamento.

Os Independentes

Faustino Imbali é um conhecido sociólogo guineense, investigador do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP) no seio do qual desenvolveu alguns estudos sobre a problemática da modernidade e tradição nas comunidades rurais. Nesse âmbito, foi também o coordenador dos *Estudos Nacionais Prospectivos "Djitu ten ku ten"* (tem que ter jeito), em 1986. Esse passou, aliás, a ser o seu lema de campanha, contrariando o ditado fatalista guineense, muito divulgado, de *Djitu ka ten* (não tem jeito, não é possível fazer nada para mudar).

Apresentou-se como independente às presidenciais e lançou simbolicamente a sua candidatura em Madina de Boé, o local da declaração unilateral da independência do país em 1973. A polémica reinante na RGB veio, inesperadamente, reforçar a sua candidatura, que passou a contar com o apoio deste partido. Outras forças políticas, que viam em Faustino um candidato mais adequado à primatura do que Kumba Ialá, vieram acrescentar o número de apoios que congregou. Acabou, assim, por partir para a campanha eleitoral reforçado pelo apoio da RGB e da AD e em boas condições para receber os votos dos eleitores da UM, que não havia apoiado expressamente nenhum candidato. No entanto, foi incapaz de o reverter em votos expressos: obteve cerca de 30 mil votos quando a votação da RGB se situou na casa dos 70 mil, a da AD nos 17 mil e a da UM nos 27 mil. A votação conjunta dos três partidos (114 mil votos) seria suficiente para garantir a sua passagem à segunda volta onde, muito provavelmente, veria crescer ainda mais os seus resultados aumentados com os votos do PAIGC e de outros que não desejavam ver Kumba instalado na presidência.

Não o conseguiu e foi, muito provavelmente, cilindrado pela vontade popular que já, antes do sufrágio, a expressava num slogan repetido, vezes sem conta, em Bissau: *Kumba Presidente e Helder Primeiro-ministro*.

exclusivamente: o candidato é de origem Manjaca e venceu claramente em pleno *tchou* desta etnia, o círculo 20, onde obteve 6 471 votos; no círculo 21, por onde se estendem os Manjacos, mas já na presença mais assinalável de outros grupos étnicos, ficou em segundo lugar, com cerca de 3 mil votos. Como referiu o candidato, que admitiu igualmente não ter dúvidas da importância do factor étnico para o desenrolar do processo eleitoral: “*para baixo de Cacheu e de Canchungo ganhei em toda a linha. Para cima ganhou o Kumba*”⁴⁴.

Foi também no seio da extensa comunidade emigrante Manjaca residente em Portugal e igualmente, em bom número em França, que Fernando Gomes terá procurado e obtido parte do apoio financeiro à sua campanha eleitoral.

É provável, no entanto, que o candidato não reúna em si o consenso de todos os Manjacos porque, do ponto de vista religioso, é um cristão evangelista. Os protestantes seguem uma prática religiosa mais rígida do que os católicos e tendem a rejeitar, com algum vigor, todo o sistema de crenças tradicional. Não basta assim que Fernando Gomes se declare um Manjaco para automaticamente receber o apoio integral da sua etnia; é preciso que estes o reconheçam como tal e é frequente, como pude presenciar noutra contexto, as populações não reconhecerem como iguais pessoas que, não obstante a afinidade étnica, seguiram outros costumes, os da cidade, os dos brancos.

As ilhas Bijagós foram o segundo círculo onde venceu com pouco mais de 3 mil votos. É um terreno privilegiado de campanha para Fernando Gomes, uma vez que nasceu nas ilhas e deixou lá, como referiu, muitas amizades⁴⁵. Consequentemente, não lhe foi difícil obter aí um bom resultado.

⁴⁴ Entrevista a Fernando Gomes, Lisboa, 8 de Novembro de 2000.

⁴⁵ Idem.

João Tátis Sá

Tátis Sá, médico de profissão, surgiu tardiamente a concorrer às presidenciais como candidato independente. A sua candidatura começou a tomar forma em Lisboa, onde reside, no seio da *Associação Guineense de Solidariedade Social*, presidida por Fernando Cá. Este era, à partida, o candidato mais desejado, mas não se mostrou disponível para concorrer e abriu o caminho à candidatura de Tátis Sá.

Após as eleições começou a movimentar-se para constituir uma força política, o Partido Popular (que não busca a coincidência ideológica com o CDS/PP português) que aproveitasse o eleitorado que conquistou, tarefa dificultada por um arranjo no artigo 5.º da Constituição guineense, feito por forma a impedir a elegibilidade dos guineenses da diáspora e a sua em particular.

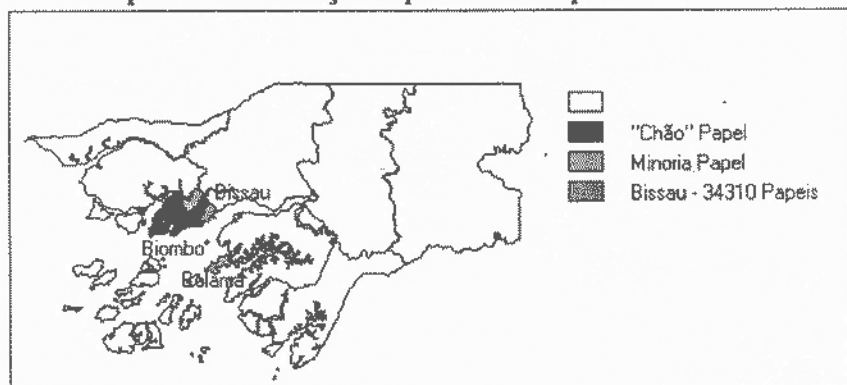
A campanha contou com o apoio logístico da *Associação Guineense de Solidariedade Social* e concentrou-se primordialmente no *chão Papel*; limitado na penetração para as regiões do interior ocupou-se apenas dos principais aglomerados populacionais. Mesmo aí teve algumas dificuldades porque dispunha somente de um carro para percorrer o país: um táxi que não o levou a todo o lado porque a época das chuvas torna intransitáveis muitas estradas do país.

Tátis Sá não rejeita de modo algum a existência de votação étnica. Conforme declarou, a sociedade tradicional é ainda muito forte e está consciente de que os Papeis votaram massivamente nele porque ele é Papel: *“Essa é a realidade do nosso povo. Poderia ter tido até uma votação superior, mas houve muita gente que não se recenseou porque não havia nenhum candidato Papel. Quando apareci tentaram recensear-se, mas já não era possível. Até houve quem chorasse!”*⁴⁶.

⁴⁶ Entrevista a João Tátis Sá, Lisboa, 26 de Março de 2001.

E, na realidade, a sua votação constitui, do ponto de vista da análise, o melhor exemplo de etnicidade do voto na Guiné-Bissau.

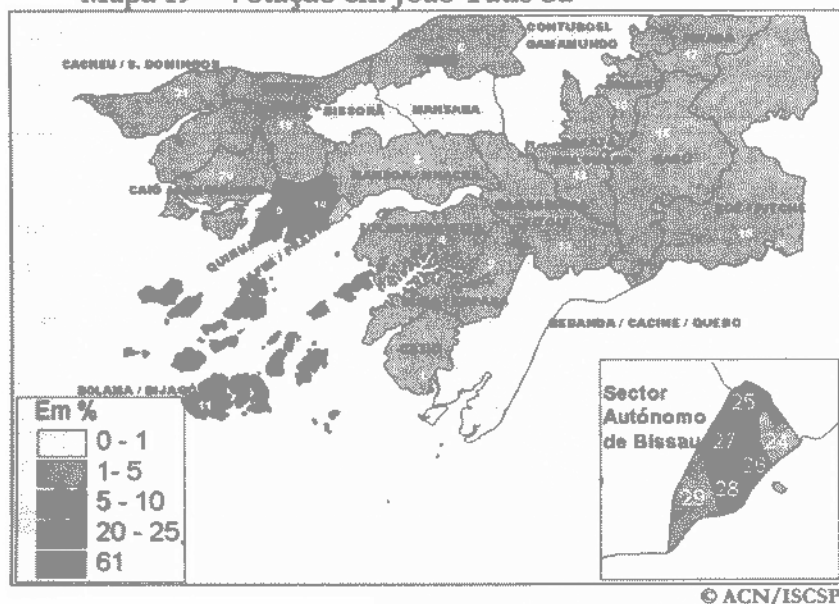
Mapa 18 – Localização espacial dos Papeis



© ACN/ISCSP

Os Papeis eram tradicionalmente os senhores de toda a região de Bissau. A colonização efectiva e a chegada massiva de migrantes, atraídos pela cidade capital, acabaram com alguns *reinos* tradicionais e colocaram os Papeis numa situação minoritária em certas partes do seu antigo território; é o que sucede no Sector de Bissau e na zona de Safim, na qual os Balantas são predominantes em função de uma migração antiga. No resto da ilha, isto é, na região do Biombo e, em particular, no sector de Quinhamel, os Papeis são os incontestáveis donos do chão e aí a sociedade tradicional, a poucos quilómetros de Bissau, mostra ainda uma coesão extraordinária.

Mapa 19 – Votação em João Tátis Sá



Como se vê, Tátis Sá tem uma votação muitíssimo fraca na generalidade do território, equivalente, pode-se dizer, à dos candidatos menos votados, obtendo, na maior parte dos círculos, votações entre um e dois por cento. No entanto, quando se passa para o território Papel os seus resultados sobem em flecha: em Bolama/Bijagós chega aos seis por cento, porventura devido à pequena comunidade Papel residente; em Bissau situa-se entre os 5 e os 10 % dos votos mas no círculo 26, correspondente aos bairros de Mindará, Bandim I e II, onde a presença de Papeis é muito notória, alcançou os 21 %. No círculo 10 obtém um valor similar e no 9, em Quinhamel, salta para a casa dos 61 %.

Mapa 20 – Dispersão de Votos em Tátis Sá

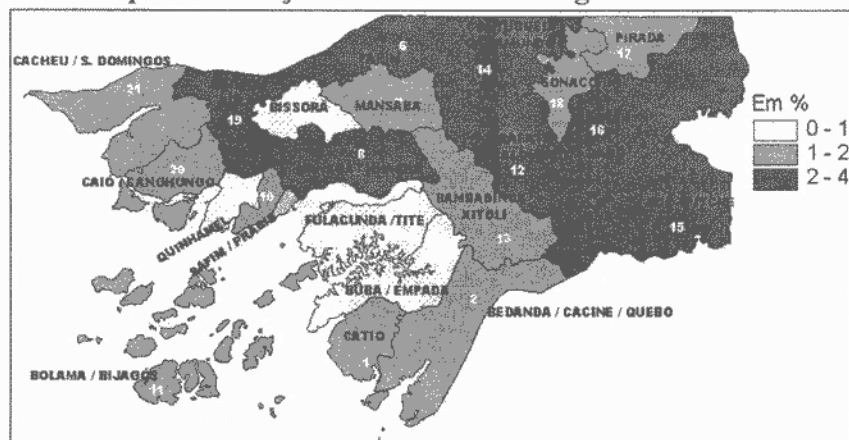


O mapa de dispersão dos votos é ainda mais explícito e mostra, claramente, a concentração dos votos ao redor de Bissau e, dentro da cidade, naqueles círculos onde a densidade de população Papel é mais assinalável.

Salvador Tchongo

Já se apontaram as razões que levaram Salvador Tchongo a concorrer à presidência da república. Resta dizer que o conflito, que o opôs à direcção da RGB (e que tem sido habilmente aproveitado por Kumba para fragilizar esse partido), está longe de ser sanado e promete dar que falar à medida que se caminha para um novo processo eleitoral.

Mapa 21 – Votação em Salvador Tchongo



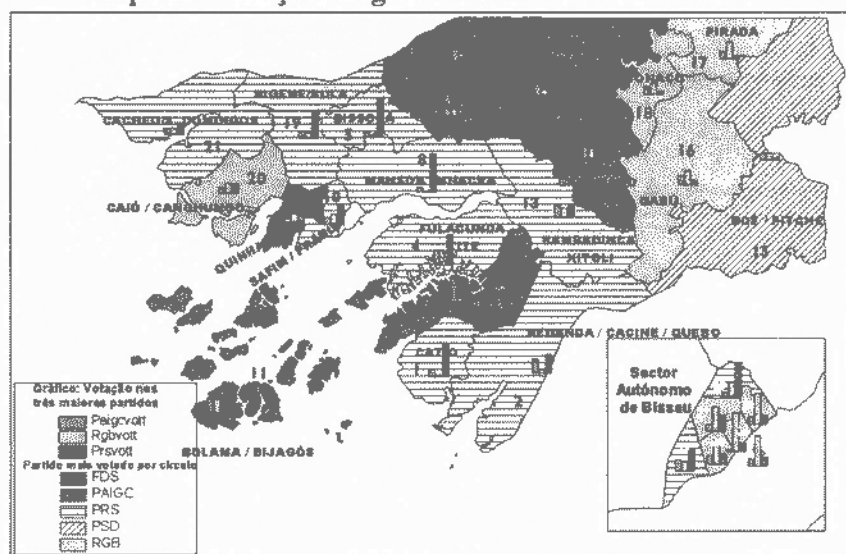
© ACN/ISCSP

O candidato obteve cerca de 7 mil votos, obedecendo a alguma implantação, sua, em alguns dos territórios Balantas (noutros, como se vê, os resultados são muito fracos como, por exemplo, em Bissorã) e no Leste entre os Fulas, apoiantes tradicionais da RGB.

Apreciação global da votação

Visto que está o comportamento individual de cada um dos partidos e dos candidatos às presidenciais, resta ver, num quadro geral, como é que se relacionaram comparativamente os resultados de uns e de outros.

Mapa 22 – Eleições Legislativas



O mapa apresenta os partidos vencedores em cada círculo eleitoral e, em gráfico, a relação entre a votação percentual nos três partidos mais votados. O PRS, a RGB e o PAIGC disputaram e dividiram entre si a primazia em quase todos os círculos, exceptuando Quinhamel, em chão Papel, ganho para a FDS e Boé/Pitche, no leste do país, para o PSD. Portanto, o PAIGC refugia-se nas zonas de predominância Mandinga e Beafada, a RGB assinala-se em território Fula e, de um modo bem visível, nos círculos de Bissau; o PRS dominou, em toda a linha, o *chão* Balanta. Aliás, aí o gráfico de votação é bem revelador da distância considerável, em termos percentuais, a que ficaram os seus mais directos competidores, enquanto que nos outros círculos é notório um certo equilíbrio entre as três forças.

Candidatos mais votados por círculo

- Abubacar
- Fernando
- kumba
- Malam
- Tatis

Gráfico: Candidatos mais votados

- % Malam
- % Ialá

Sector Autônomo de Bié

O mapa demonstra, na primeira volta das presidenciais, uma tendência para o voto etno-religioso, votando majoritariamente em Kumba Ialá nas regiões do litoral de população predominantemente animista e cristianizada e em Malam Bacai Sanhá, um islamizado, em Fulacunda e no interior, o território do Islão africanizado. Fernando Gomes, Abubácar Baldé e Tátis Sá foram vitoriosos em círculos da sua implantação étnica.

Factores de Influência Eleitoral na Guiné-Bissau

A simbologia eleitoral

Os candidatos e os partidos procuraram, de um modo geral, apresentar símbolos visuais simples que fossem facilmente identificáveis pelo eleitorado. É neste contexto que surge o Homem do Barrete Vermelho, Kumba Ialá, usando um pequeno gorro, de fabrico Papel, que os Balantas incorporaram como um símbolo de cumprimento do ritual de iniciação. O que era à partida uma forma de ser facilmente reconhecido nos boletins de voto passou, após a eleição, a fazer parte da imagem de marca do presidente. Faustino Imbali utilizou um manto muito divulgado entre as etnias animistas do litoral e aparecia como o *Homem do Pano*, procurando fazer passar uma imagem da maturidade, ponderação e sapiência, comuns aos anciãos. Malam Bacai usava a *Súmbia*, um barrete comum entre os mais velhos, mas que tendo sido celebrizado por Amílcar Cabral significava igualmente um regresso às origens do PAIGC, a Cabral. Bubácar Djaló aparecia vestido a rigor com um *bubu* (o longo traje dos islamizados) verde, da cor do seu partido, mas também a cor do Islão.

Alguns símbolos partidários são tão complexos, repletos de elementos simbólicos, que a sua descodificação implica explicações detalhadas, tornando-os pouco adequados à fácil identificação do partido. Outros, ao contrário, simplificaram, tornando-se facilmente reconhecidos pelos eleitores: o PAIGC não tinha grandes dificuldades nessa matéria porque, após duas décadas de independência e um longo período de partido único, não seria difícil a qualquer guineense, por mais desinformado que estivesse, reconhecer a estrela negra, o símbolo do partido; O PCD apresentava uma abelha, querendo significar que o partido seria tão incisivo como uma picada de abelha; o símbolo da LIPE era uma torneira.

A água é um bem central no dia-a-dia das populações rurais africanas e a sua aquisição é, em muitas regiões, extraordinariamente difícil, obrigando as populações, normalmente as mulheres e crianças, a grandes deslocações para a obter. A torneira quereria, assim, significar: água para todos, bem-estar para todos; mas é provável que para populações mais acostumadas a um rio, um poço ou a uma bomba, a torneira urbana não fosse um símbolo tão intuitivo como à primeira vista poderia ter parecido.

O do PRS não era tão simples como o *barrete vermelho* do seu líder: evidenciava-se a palha do arroz, cereal central em toda a vivência Balanta, mas não estabelecia uma identificação imediata ao partido. O mesmo já não se pode dizer do Galo Branco da RGB. Torna-se fácil identificar um partido que tem por símbolo um Galo Branco. Esta ave tem um lado simbólico porque participa em muitos dos rituais de cariz animo-feticista, mas é igualmente um símbolo de vitalidade e de masculinidade. No fundo, é o Galo quem canta mais alto na capoeira. Só que às vezes o símbolo pode virar-se contra o seu criador e, de certo modo, isso aconteceu com a RGB. Hélder Vaz queixou-se ao Diário de Bissau da *“utilização de obscurantismos contra as forças que querem trazer o progresso, isso sim contribuiu negativamente para o nosso resultado eleitoral (...)”*⁴⁷. Dava o exemplo do slogan posto a circular pelos seus concorrentes *“ca bô vota na galo pabia galo mandjido na irã”*, que terá tido algum acolhimento nas populações. O significado desta expressão não é de fácil transposição para o português, mas vai no sentido de que o Galo é propriedade, está reservado ou dedicado ao irã (divindade animista); ao votar no Galo está-se a interagir negativamente com o irã, sujeitando-se à sua vingança.

A sociedade guineense cultiva a virilidade e isso reflecte-se amplamente no discurso eleitoral, que poderá parecer extrema-

⁴⁷ In *Diário de Bissau*, Bissau, n.º 166, 10 de Dezembro 1999.

mente agressivo e violento a um observador externo. Fafali Koudawo chama a atenção, no seu ensaio sobre as eleições de 1994, para a importância da chamada *Matchundade*, papel que Kumba assumiu na sua campanha contra Nino Vieira: “*Essa tentativa de despir o adversário do seu ouropel histórico era também destinada a confirmar a própria personalidade de Kumba Iala como um macho, um bravo capaz de desafiar alguém mais poderoso do que ele, e de pôr em causa a machundade do adversário político. Este combate entre machos foi um dado sociológico importantíssimo na campanha eleitoral*”⁴⁸. Portanto, nas campanhas fica bem assumir uma postura desafiante e agressiva que leva facilmente o candidato a passar do discurso político para o insulto pessoal. Isso depende da postura de cada um e quem mais cultivou o estilo de *matcho* foi Kumba Ialá e Fernando Gomes, que atacaram terrivelmente o PAIGC e o seu candidato Malam Bacai Sanhá.

Outros, não se esquivando a mostrar a sua *matchundade* quando provocados, cultivaram, porventura, um estilo mais sereno, também apreciado, que é próprio dos *Lambés* (circuncidados das classes de idade mais avançadas), transmitindo serenidade, ponderação, sapiência e outros atributos próprios da idade mais madura.

A etno-religiosidade do voto

Numerosos africanistas desperdiçaram uma quantidade imensa de tempo e de papel na negação sistemática da etnicidade do voto. Na base do seu comportamento está, em alguns casos, a convicção de que as clivagens étnicas foram uma arma dos colonizadores para dominar os povos africanos e não se justificam no quadro das novas “nações” africanas; outros temem que ao falar no fenó-

⁴⁸ Fafali Koudawo, *op. cit.*, p. 25.

meno, ao chamar a atenção sobre este, estejam a abrir uma *caixa de pandora* que irá agravar ainda mais o problema da falta de democraticidade das sociedades africanas.

Hoje é difícil não ter em conta este elemento fundamental na compreensão efectiva das questões eleitorais africanas, que deve ser estudado objectivamente com vista à superação dos problemas que dificultam a aplicação de um modelo de governação eficaz para os países africanos.

No que respeita à etnicidade do voto, o primeiro elemento a ter em conta é a afinidade étnica que leva um eleitor a votar preferencialmente num dos seus, que é da sua cultura, da sua língua e do seu sangue, em vez de votar em alguém com quem não se sente identificado. É natural que num sistema político competitivo os políticos tendam a estimular o sentimento de pertença étnica como forma de fidelização do seu eleitorado. Na Guiné-Bissau, e só para citar os mais votados, esse comportamento constatou-se amplamente não só com Kumba Ialá, que é o caso mais conhecido, mas igualmente com Tátis Sá, que se apoiou na etnia Papel, de que é originário e com Fernando Gomes que foi bastante votado no chão Manjaco.

Frequentemente associado à etnicidade surge o factor religioso a condicionar o sentido de voto. Na Guiné e de um modo geral em todos os países da chamada África Ocidental existe uma notória divisão entre o litoral animista e cristianizado e o interior islamizado. As tensões etno-religiosas são latentes e, de vez em quando, explodem em violência (como periodicamente se comprova na Nigéria e sucede agora na até há pouco considerada exemplar e pacata Costa do Marfim). É pois natural que, em períodos eleitorais, os votos dos eleitores convirjam para os candidatos das suas, e não das outras, crenças religiosas. No caso da Guiné não houve um apelo directo ao voto religioso, mas este, associado ao elemento étnico, foi praticado tanto por animistas

como por islamizados. No entanto, na segunda volta das presidenciais, em função dos acordos eleitorais estabelecidos com outros candidatos e partidos e com as populações, foi possível ao candidato animista/cristão, Kumba Ialá, receber uma forte votação na zona leste, de maioria islamizada.

A “compra” de votos

Os recursos financeiros marcam em qualquer país a diferença entre os pequenos e os grandes partidos. Somente um partido fortemente enraizado numa etnia claramente maioritária pode, num primeiro momento, dispensar os recursos financeiros. A regra é que eles existam em quantidade para que uma campanha seja eficaz porque, como se sabe, as culturas africanas têm a oferta, o dom, como elementos fundamentais no relacionamento social.

A legislação guineense estabelece, na Lei-quadro dos Partidos Políticos (2/92 de 9 de Maio, art. 24) e na Lei Eleitoral (n.º 3/98, art. 46, n.º 2) um conjunto de proibições de financiamento. Tal como na maioria dos países, os partidos violam a lei que criaram e, dado o segredo, não é fácil apurar a origem dos financiamentos. Sadjó Baió sempre foi dizendo que *“com tão pouco dinheiro é natural que os partidos recorram aos seus amigos, designadamente em Portugal, para ajudarem financeiramente a campanha”*, mas, em regra, quando inquiridos a esse respeito, os responsáveis políticos tenderam a negar os financiamentos e preferiram realçar a dificuldade e falta de meios com que se debateram na campanha ⁴⁹. O que constava em Bissau era que Malam B. Sanhá e o PAIGC tinham apoio líbio, e que o PRS e a RGB estavam apoiados por grupos económicos concorrentes, interessados na gestão dos portos e das telecomunicações, dois sectores estratégicos na economia guineense.

⁴⁹ Entrevista a Sadjó Baió (Director Nacional de Campanha de Malam Bacai Sanhá), Bissau, Dezembro de 1999.

A RGB, o PRS e o PAIGC, Malam Bacai Sanhá e Kumba Ialá, foram os partidos e candidatos mais bem municiados, em termos de recursos financeiros, a disputar a campanha eleitoral. A própria localização das sedes de campanha do PRS e da RGB, instaladas em moradias próximas do centro da cidade, indicavam que existia, naquelas campanhas, algum desafogo económico. Outros menos abonados tinham as sedes em bairros mais periféricos e fizeram a campanha percorrendo o país num ou dois carros pessoais ou alugados.

Os recursos financeiros permitem adquirir um conjunto de bens que assumem um elevado valor entre as populações, sobretudo as rurais: as *t-shirts* que levam os símbolos partidários ou as caras dos candidatos são bens apetecíveis num meio em que as roupas se degradam com facilidade e raramente estão acessíveis; distribuem-se sacos de arroz, de açúcar, algumas bicicletas, notas, blocos de cimento e chapas de zinco e mesmo o próprio dinheiro. Como salienta Antoine Scopa, “«un don» suppose aussi le «contre-don», qui est un don en retour (renvoi d’ascenseur) en vue de renforcer l’amitié”, por isso, os partidos e os candidatos esperam, como contrapartida das suas ofertas, obter o voto dessa população⁵⁰.

As populações, pragmaticamente, aprenderam a gerir este momento único de abundância que se repete, em princípio, de 4 em 4 anos, prezando em receber todos os políticos que se dirigem às povoações. Festejam a generosidade de cada visitante e a todos prometem o seu voto. J. Badou descreve precisamente este comportamento numa aldeia do Benin: “*Le même jour, le village a reçu cinq délégations de différents partis politiques. Quatre ont été “gentilles” : la main sur le coeur, les villageois ont promis de voter pour chacun des quatre partis. On a trouvé la cinquième délégation un peu avare. Le candidat à la députation*

⁵⁰ Antoine Scopa, «Les dons dans le jeu électoral», in *Cahiers d’Études Africaines*, n.º 157, 2000, p. 93.

*a fait un discours d'un quart d'heure environ: il veut l'unité nationale, l'intégration régionale, un meilleur prix pour le coton béninois sur le marché international... Certains écoutent le discours par politesse, d'autres somnolent. L'orateur finit en fustigeant ceux qui veulent "corrompre nos populations". "J'ai trop de respect pour vous: je ne proposerai pas de l'argent pour vicier votre choix", conclut-il. Les gens se regardent, incrédules (...). On promet, timidement, de voter pour lui"*⁵¹.

Na Guiné, este comportamento do eleitorado é especialmente notório no leste do país, região muito disputada pelos diversos concorrentes e, aí, é difícil assegurar a suposta fidelidade dos votantes, como refere Tátis Sá: "*Mandingas e Fulas não mantêm a palavra dada. Apenas se interessam com questões materiais. É difícil alcançar um entendimento com eles*"; opinião inversa tem sobre os Bijagós, considerando que estes "*não são susceptíveis de serem comprados*"⁵². É por esta razão que todos os partidos procuram, nas reuniões com chefias tradicionais e com os *homens grandes*, obter um juramento de fidelidade que vincule as populações a votarem em si. Os juramentos, uma vez firmados pelos rituais adequados (no leste do país, consiste em partir e dividir uma noz de cola, um estimulante muito apreciado pelos islamizados) não são passíveis de serem quebrados sem que daí advenham, segundo fortes crenças pessoais, graves consequências para o infractor. No entanto, este juramento é tão gravoso que não é feito em vão, por isso difícil de obter.

Paralelamente, é preocupação de qualquer candidato tentar anular o impacto do *dom eleitoral* dos seus concorrentes junto do eleitorado, como se constata no apelo de Fernando Gomes: "*Se um candidato vos der uma bicicleta, saco de arroz, se matar-vos uma vaca ou*

⁵¹ Apud, Richard Banégas, «Marchandisation du Vote, Citoyenneté et Consolidation Démocratique au Bénin», in *Politique Africaine*, op. cit., p. 77.

⁵² Entrevista a João Tátis Sá, Lisboa, 26 de Março de 2001.

*trouxer cola ou aguardente, utilizem-nos. Comam e bebam, mas não esqueçam as promessas dos deputados das eleições de 1994”*⁵³.

E é, de facto, isso que fazem, transformando os processos eleitorais numa espécie de transacção económica cada quatro anos, entregando-se o voto em troca de um conjunto de bens materiais, premiando a generosidade do homem forte. Não que não haja um desejo de mudança, de que finalmente venha um tempo de prosperidade, mas tem-se por um lado a consciência de que passará muito tempo até que alguém se lembre de passar por ali novamente; por outro lado, o próprio sistema tradicional, com a sua cultura de redistribuição de riqueza, de não acumulação e de não poupança, contribui para a atitude imediatista que as populações demonstram perante a campanha. É um tempo raro de prosperidade e nesse quadro há festejar o momento, comer e beber; amanhã, logo se verá!

O voto colectivo

Assume-se, neste artigo, a dualidade modernidade/sociedade tradicional africanas, diferenciando os núcleos urbanos dos meios rurais, tendo em conta, no entanto, que pelo intenso fenómeno migratório para as urbes, os migrantes tenderam a recriar, nas cidades, os seus modos de vida tradicionais, isto é, africanizando o espaço urbano.

A cidade africana, introduzida pela presença colonial, é o espaço de um novo tipo de estratificação social que não tem por base a linhagem, o clã ou a classe de idade ou casta, comuns nas sociedades tradicionais⁵⁴. “*A urbe* – escreve J. Fernandes – *mistura*

⁵³ In *Diário de Bissau*, Bissau, n.º 1604, 19 de Novembro de 1999.

⁵⁴ Sobre alguns aspectos fundamentais das sociedades tradicionais africanas e o fenómeno da mudança cultural vide Peter Cutt Lloyd, *Africa in Social Change: Changing Traditional Cities in the Modern World*, Penguin Books, Londres, 1972.

*populações étnica e culturalmente dissemelhantes, provindas das mais variadas regiões, num conjunto que se caracteriza por uma integração social bastante precária. (...) a falta de coesão dos grupos cidadãos, onde não vigora a autoridade tribal, onde o individualismo campeia e os pontos de fricção gerados pelo choque de culturas diversas são outras tantas características destas sociedades em transição”*⁵⁵.

Quer isto dizer que, do ponto de vista eleitoral, a população urbana, sobretudo aquela com menores ligações aos meios tradicionais, mais escolarizada, com mais acesso à informação dos *media*, tenderá ao exercício autónomo do voto, escolhendo o partido e candidato às presidenciais mais do seu agrado. Por essa razão os partidos políticos praticam campanhas diferenciadas quando se trata dos centros urbanos ou quando procuram garantir a vinculação das populações tradicionais. Nas cidades é mais visível a campanha formal espelhada em grandes comícios festivos; estes são sobretudo momentos de celebração, de afirmação do poder do partido ou seja são grandes festas populares. A numerosa assistência não pode ser tida, pelos responsáveis dos partidos, como um indicador de voto na sua força política porque, em alguns casos, as pessoas deslocam-se entre os diferentes comícios que, em Bissau, se realizam a pequena distância uns dos outros. A campanha é também conduzida pelos militantes ao nível de cada bairro, organizando, para o efeito, encontros e festas de apoio ao seu partido ou candidato.

No interior, como já se viu, procuraram obter o apoio e o juramento das chefias tradicionais, dos dignitários religiosos e dos anciãos, que detêm o poder de influenciar decisivamente o sentido de voto das suas comunidades. Todos os políticos que se entrevistou (João Tátis Sá, Hélder Vaz, Malam Bacai Sanhá, Fernando

⁵⁵ J. A. Soares Fernandes, «A Mulher Africana: Alguns Aspectos da sua Promoção Social em Angola», in *Estudos Políticos e Sociais*, ISCSPU, Lisboa, n.º 2-3, Vol. IV, 1966, pp. 74-77.

Gomes e Agnelo Regalla) foram unânimes em apontar a sua extrema importância na orientação do sentido de voto das populações rurais.

São por mais que evidentes os indícios de que as populações tradicionais rejeitam o individualismo e o seu princípio político de “um homem um voto”. Nota-se que votam colectivamente em função de uma decisão formulada pelos seus órgãos próprios de poder, premiando o partido ou candidato em função das afinidades etno-religiosas ou, pragmaticamente, a generosidade que demonstraram durante a campanha. E compreende-se que assim seja porque a sociedade tradicional africana sempre dependeu da coesão do grupo como forma de resistir às vicissitudes que o seu meio ambiente lhe coloca. A própria dinâmica religiosa, como explica Trimingham, está orientada para limitar o individualismo e potenciar o colectivismo: *“If harmony is maintained all is well, but if broken calamity falls on individual and community. The individual is welded through birth and initiation into a holy community, tied to a sacred rhythm of ritual whose function is to maintain the equilibrium of spirit forces. The consequences of this view of life have been profound. A complex social structure has been formed with attendant restraints and disciplines, and, as a corollary, the diminution of personal initiative and responsibility. Religion and society are one. Each group functions as a religious community”*⁵⁶.

É certo que a inserção de estruturas modernas e o êxodo rural têm vindo a provocar mudanças nas sociedades tradicionais e que alguns elementos da comunidade tendem a exercer autonomamente o seu direito de voto. No entanto, há que ter em conta que o tempo da mudança das estruturas mentais é lento, leva algumas gerações, e que os processos de decisão prevalecentes na comunidade tradicional condicionarão moral e psicologicamente muitos dos seus elementos a votarem em quem foi decidido.

⁵⁶ J. Spencer Trimingham, *Islam in West Africa*, Oxford University Press, Oxford, 1959, p. 7.

As irregularidades eleitorais

A geografia, a difícil e degradada infraestrutura de comunicações da Guiné, que isolam largas porções do território, permitiram um sem número de ilegalidades graves no acto de votação ou no decorrer do transporte das urnas para a CNE. Situações não constatadas pelos observadores internacionais, jovens e desconhecedores dos mores locais, nem pela comunidade internacional, desejosa em ver instalado em Bissau um governo legitimado eleitoralmente, logo democrático, mas que aconteceram e envolveram, inclusivamente, a cúpula militar dividida entre o apoio ao PAIGC e ao PRS e respectivos candidatos presidenciais.

As denúncias de fraude e de outras irregularidades mantiveram quente e tenso o período de contagem dos votos: foi o desaparecimento do camião que era suposto abastecer, de urnas, o círculo 27; foram as acusações públicas do presidente do PAIGC a altos oficiais de etnia balanta de terem provocado distúrbios, de estarem a fazer campanha e a apoiar logisticamente o PRS; foi a constatação de que Kumba Ialá estava a pernoitar na casa do Ministro da Administração Interna, Caetano Intchama (seria eleito primeiro-ministro do governo de base PRS/RGB), responsável pela organização do processo eleitoral; as acusações de reaproveitamento dos votos brancos e nulos; o rumor de que algumas urnas de voto teriam acabado no fundo do rio Geba; as diferenças entre as actas das assembleias e as contagens finais; foi o atraso na distribuição das urnas que adiou por um dia a votação em inúmeras tabancas do sul.

A RGB foi um dos partidos mais inconformados com os resultados obtidos, atribuindo-os a acção fraudulenta, conforme declarou Hélder Vaz ao Diário de Bissau: *“O líder do Galo Branco sublinhou que «os resultados do escrutínio foram manipulados. Os votos brancos e nulos foram usados e preenchidos a favor de alguns partidos»,*

acusou. Para além disso referiu que os votos do «Galo Branco» foram subtraídos em várias mesas de assembleia de votos. Helder Vaz referiu que o seu partido registou a disparidade numérica das actas de síntese que totalizam três mil votos e a CNI e o PAIGC é que sabem a quem é deram estes votos»⁵⁷.

Não é possível conhecer a amplitude do fenómeno nem até que ponto foi decisivo na definição da nova configuração política da Guiné. Havia, é certo, um governo de transição, uma grande vigilância sobre o PAIGC e na influente Junta Militar subsistia um certo equilíbrio entre a ala de Ansumane Mané e a da oficialidade Balanta, que se vigiavam mutuamente. O que se pode inferir é que a manipulação dos votos poderá, dependendo do grau de controlo do aparelho de Estado, determinar em última instância os resultados finais de um processo eleitoral.

Um Novo Tipo de Sufrágio?

O processo eleitoral, espartilhado por estes factores, tem grandes implicações na estrutura política do Estado. Não está apenas em causa qual o partido que angaria mais votos e que por essa via chega à governação, mas, igualmente, a qualidade dos eleitos. O PRS, é sabido, não possuía à partida os quadros políticos de qualidade necessários para assegurar a boa governação do país.

Mais grave é a situação da Assembleia Nacional Popular. É certo que alguns partidos procuram, em cada região, fazer-se representar por um cabeça de lista que possua habilitações acima da média. Mas a maioria dos parlamentares são pessoas com forte implantação e prestígio locais. Poderão ser dignitários religiosos, autoridades tradicionais, comerciantes bem sucedidos ou apenas pessoas que por uma razão qualquer tenham a possibilidade de

⁵⁷ In *Né Pintcha*, Bissau, n.º 1607, 23 de Dezembro de 1999.

captar as fidelidades locais. Não obstante as qualidades intelectuais e morais que possam possuir, não dispõem do grau de literacia nem de cultura geral para se pronunciarem validamente sobre os negócios de Estado, quanto mais apresentar uma qualquer proposta de lei devidamente fundamentada. E porque a sua escolha se deveu à sua capacidade de angariação de votos, nas suas áreas, e não a uma adesão convicta ao partido, constatou-se que em alturas decisivas de votação parlamentar, em que deveria reinar a disciplina partidária, alguns destes deputados dos partidos da oposição foram vulneráveis aos argumentos financeiros do partido no poder, votando favoravelmente propostas que os seus partidos queriam ver chumbadas.

Face ao exposto é pois inevitável que se lance ao debate a questão da eficácia do voto por sufrágio universal como método de selecção da elite dirigente. Penso que muitas das populações tradicionais africanas desconhecem, para além do momento da campanha e dos bens materiais que lhe são inerentes, o valor do voto como método de selecção da elite dirigente. Têm uma atitude imediatista e pragmática perante o problema, usando o voto como uma mercadoria ou para colocar no poder um da sua etnia, que julgam ir agir em seu benefício e tudo isso reflecte-se na qualidade da classe política que mandatam.

Recorde-se que em Portugal, por exemplo, foi lenta a marcha para o voto por sufrágio *universal*. Durante muito tempo o voto era *restrito* e era preciso possuir certos requisitos para se poder exercer o direito de voto. Na Guiné-Bissau, julgo que seria útil, numa primeira fase, implementar um sistema de voto *restrito* que abrangesse as populações inseridas na modernidade e as culturalmente ambivalentes. As populações tradicionais, participariam na vida política do Estado ao nível de uma estrutura representativa própria. Um modelo similar foi posto em prática no passado, no período colonial na governação civil e militar de Spínola. Foram os

Congressos do Povo idealizados por Manuel Belchior, antigo aluno do Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina⁵⁸. Embora em conjuntura adversa, o sistema permitia seleccionar representantes de todas as etnias (mesmo das consideradas acéfalas), pô-las em diálogo entre si (ultrapassando as rivalidades e ódios ancestrais) e com a Administração donde saíam propostas e pedidos que auxiliavam a acção administrativa do Estado nessas áreas.

Até à criação de sistemas dessa natureza, serão, indubitavelmente, a implantação etno-religiosa, o acesso ao aparelho de Estado e a disponibilidade de recursos financeiros os elementos fundamentais para que qualquer partido possa aspirar a obter um bom resultado eleitoral.

⁵⁸ Vide Manuel Belchior, *Um Novo Caminho: Os Congressos do Povo da Guiné*, Arcádia, s. l., 1973.

Résumé

L'auteur, qui a pu observer entre novembre et décembre 1999 le processus électoral en Guinée-Bissau et interviewer diverses personnalités de la classe politique et militaire, des journalistes et des membres influents de la société civile, tente, dans cet article, de décrire et de contextualiser ce processus.

Tout d'abord, il cherche les causes de la fragmentation politique qui mène un nombre de plus en plus élevé de partis au suffrage. Ensuite, il présente les divers partis et les candidats aux élections et analyse les résultats obtenus par chacun d'eux en recourant aux systèmes d'information géographique. Enfin, il identifie quelques éléments comme la symbologie électorale et le vote collectif qui sont déterminants pour l'obtention d'un bon résultat électoral et apparaissent également essentiels pour interpréter la spécificité électorale africaine.

En conclusion, il manifeste quelques réserves sur la fiabilité du suffrage universel comme forme la plus appropriée pour sélectionner les élites dirigeantes africaines.

Desenvolvimento, Visão do Futuro e um Olhar por Dentro da Elite Nacional

Aristides O. da Silva e Alfredo Handem¹

Nota Introdutória

Quando se fala de projecto de sociedade, enquanto sequência histórica de transformações sociais e económicas que têm um sentido ou em que o povo é sujeito do seu futuro, vê-se que, entre a abordagem socioeconómica e a necessidade de reformas e modernizações políticas, a problemática do desenvolvimento vem à superfície. Mas põe-se a questão de saber que tipo de desenvolvimento se pretende. A este propósito desenvolveram-se teorias que serviram de base para a definição de modelos tais como o neoclássico, o keynesiano, o reformista e estruturalista, o radical marxista e o neo-ricardiano. Escolas doutrinárias ilustraram-se nesse debate teórico e histórico, entre as quais se destacam as escolas americana e francesa. Face a estes modelos marcadamente

¹ Este trabalho em duas partes, a primeira sobre o desenvolvimento e a visão do futuro desenvolvida por Aristides O. da Silva e a segunda sobre a elite nacional desenvolvida por Alfredo Handem, foi modificado a partir de comunicações apresentadas em 2001, durante a conferência dos quadros e simpatizantes do PAIGC. O texto é apenas uma contribuição para a reflexão sobre a problemática do desenvolvimento e do elitismo na Guiné-Bissau. As opiniões nele contidas são inteiramente pessoais.

economicistas, surgem defensores de modelos alternativos de desenvolvimento baseados na exploração racional dos recursos naturais, nascidos do conceito de desenvolvimento humano durável, abordado mais à frente.

Este trabalho não pretende fazer um balanço do desenvolvimento da Guiné-Bissau nas suas diversas dimensões mas, partindo de algumas retrospectivas, far-se-á uma reflexão sobre a reformulação e as novas pistas de desenvolvimento com base no conhecimento dos pressupostos e dos factores de estrangulamento do desenvolvimento. Ainda, face aos desafios nacionais a longo prazo, para os quais deve-se encontrar soluções que dependem do contexto sub-regional, regional e mundial, há que ter uma visão claramente definida para pôr o tempo em favor da Guiné-Bissau, fazendo opções estratégicas que permitam alcançar os objectivos de desenvolvimento para a população guineense. Tudo isto corresponde a um processo em que a elite nacional tem um papel incontornável a jogar, e esse *plaidoyer* tem a ver com a consideração feita por alguns analistas do desenvolvimento de que a situação actual em África resulta em parte da crise das elites africanas, ou seja da sua incapacidade de liderar este processo em África, deixando na sua maioria o continente negro para se instalarem nos países do norte. Este olhar sobre a elite nacional consiste em questionar se existe ou não uma elite na Guiné-Bissau e, em caso afirmativo, como é que ela se caracteriza e que papel desempenha.

Quadro Conceptual do Desenvolvimento

Há já muito tempo que a conceptualização do desenvolvimento sofreu variações diversas em função de evoluções e rupturas epistemológicas, de mudanças de paradigmas, de concepções e de políticas frustradas ou bem sucedidas, e do

redimensionamento de certos valores das sociedades que se pretende desenvolver.

Assim, o desenvolvimento pode ser concebido enquanto mudanças estruturais que acompanham o crescimento ou o aumento da produtividade do trabalho, cuja finalidade varia em função das sociedades (Reizinho, E.J.C.). Por exemplo, em 1990 vinte por cento da população mundial detinha 85% da riqueza produzida no planeta. Porquê? A resposta encontrar-se-ia no próprio objectivo do desenvolvimento: para uns, o desenvolvimento deve conduzir à melhoria das condições de vida das populações; para outros, o desenvolvimento pode significar maior riqueza e poder para aqueles que investem, como é o caso das multinacionais, de entidades privadas colectivas ou individuais. Aqui vê-se que o crescimento conduz à repartição desigual da riqueza, ou seja, do fruto do crescimento económico.

Em primeiro lugar, o desenvolvimento é obviamente uma noção de geometria variável, ou seja ligada:

- a) À noção de crescimento económico utilizado como indicador do desenvolvimento, em que a produção e a produtividade são os elementos que a sustentam. A ideia subjacente a esta noção é a da produção de riqueza, mas, como foi referido por um economista, produzir muito e mais não é um fim em si; a forma como essa riqueza é distribuída constitui um dos problemas, senão o problema mais relevante do desenvolvimento nos tempos actuais. O produto interno bruto (PIB), utilizado geralmente como parâmetro para analisar as políticas de desenvolvimento dos diversos países colocando-lhes numa escala, vai medir a produção, a produtividade, o nível de vida, ou seja o rendimento *per capita* (PIB/habitante) e a intensidade das trocas comerciais.

- b) À noção de crescimento económico mais justo, ou seja - como foi atrás referido - um crescimento distribuído de maneira equitativa entre grupos sociais e indivíduos (nos termos de Guillaumont, 1985).

Em segundo lugar, o desenvolvimento não deve ser visto unicamente sob o ângulo económico. Novas noções dão uma dimensão social e humana ao desenvolvimento, para se falar actualmente em Desenvolvimento Humano Durável (DHD)², tendo como base a integração de outros parâmetros nos cálculos dos índices deste desenvolvimento tais como a saúde, a educação, o acesso à água potável, o saneamento básico e a esperança de vida. Grosso modo, trata-se de um desenvolvimento no âmbito do qual o mais importante é ter mais serviços culturais, mais centros de saúde, mais escolas, mais centros de lazer para as crianças e os jovens, ou seja, ter uma melhor qualidade de vida (entendida como a associação do espaço de vida com o quadro de vida). Não teria significado nenhum insistir só no facto de que o índice de desenvolvimento humano (IDH) da Guiné-Bissau é de 0,291 e que por esta razão o seu posicionamento mundial é de 163 num grupo de 175 países, ou mostrar que este mesmo índice é mais elevado em Bolama-Bijagós do que em Bafatá, o que à primeira vista parece logo absurdo. As dimensões atrás referidas e a noção de *durável*, que será abordada num conceito separado de desenvolvimento, conferem particularidade e relevância a este conceito de DHD.

Finalmente, o conceito de desenvolvimento durável, e em particular no caso dos países dependentes dos recursos naturais. Este conceito refere-se a uma forma de desenvolvimento que permita satisfazer

² O DHD é definido como o alargamento das escolhas das pessoas e das suas capacidades através da formação do capital social para poder satisfazer equitativamente e, sempre que possível, as necessidades das gerações presentes e futuras (PNUD, Relatório sobre o DHD na Guiné-Bissau, Bissau, 1997).

as necessidades presentes sem prejudicar a capacidade de as gerações futuras satisfazerem as suas necessidades (Vocabulário sobre o ambiente, 2001) e surge da tomada de consciência das limitações do planeta em engendrar continuamente recursos naturais renováveis se não existir uma exploração racional e que tenha a noção de durabilidade no centro de toda a empresa humana. De uma maneira geral, este conceito relaciona-se mais com o ambiente e os recursos da biodiversidade, e em relação a estes últimos, com os países dependentes dos recursos naturais como a Guiné-Bissau (mais de 75% da população guineense é rural, 80% concentra-se na sua zona costeira e tanto os rurais como os urbanos dependem da exploração destes recursos) e cujo desenvolvimento assenta na utilização destes recursos através de actividades socioeconómicas como a pesca, a agricultura, a exploração florestal, o extractivismo, a caça e o ecoturismo.

Fundamentalmente, o conceito de desenvolvimento durável visa conciliar o desenvolvimento (baseado em crescimento económico ou com crescimento económico mais justo) com a conservação, conciliação essa que se traduz por um lado, no condicionamento, por parte dos grandes programas de desenvolvimento, das acções de desenvolvimento a um prévio conhecimento dos impactos ambientais, e por outro lado a uma mudança de visão que se baseia no princípio de precaução, ou seja os objectivos de preservação dos stocks e de eficácia económica cedem progressivamente lugar ao objectivo de preservação dos ecossistemas, no quadro alargado do desenvolvimento durável que deveria assegurar o crescimento económico, a melhoria das condições de vida das populações envolvidas e a equidade social.

O Conceito de Desenvolvimento Defendido Após a Independência

Durante a luta armada de libertação nacional, o PAIGC, ao mesmo tempo que visava a conquista da independência nacional através da criação de dois Estados independentes (a Guiné-Bissau e Cabo Verde), promovia um desenvolvimento local nas regiões libertadas, na sequência das decisões do Congresso de Cassacá nos domínios económico (criação dos armazéns do povo), social (criação de centros de saúde, de escolas de formação, internatos) e da defesa (criação das forças armadas locais, FAL, embrião das futuras forças armadas regulares, FARP). Nesta perspectiva do pós-independência, o PAIGC adoptou um Programa Maior, em que estava claramente definido que o objectivo seria a reconstrução nacional do país, ou seja a promoção do desenvolvimento socioeconómico do país que passasse pela formação de um Homem Novo. Para o PAIGC, o desenvolvimento se traduziria (i) em políticas e projectos; e (ii) na estabilidade do ambiente macroeconómico.

A política visava: (i) colocar a mulher e o homem guineense no centro de todas as acções de desenvolvimento, (ii) valorizar as reais potencialidades agrárias, florestais, turísticas, pesqueiras, comerciais, de serviços e outras; (iii) o equilíbrio na distribuição da riqueza nacional e (iv) criar as infraestruturas básicas e desenvolver o sector energético. Esta concepção do desenvolvimento parece não discordar dos vários conceitos de desenvolvimento *en vogue* no mundo e seria susceptível igualmente de produzir melhorias significativas das condições de vida das populações, sobretudo as que estiveram directamente ligadas à guerra de libertação nacional.

Os Modelos de Desenvolvimento Implementados Após a Independência

Após a independência, o *primeiro modelo de desenvolvimento* económico do país correspondia a uma estratégia voluntarista, baseada numa *economia centralizada e de modelo socializante*: as estratégias de desenvolvimento esboçadas no 1º plano quadrienal de desenvolvimento (1983-86) priorizavam mais os projectos em detrimento de uma visão realista da dimensão socioeconómica e antropológica das comunidades beneficiárias, e/ou prospectiva a longo prazo como aconteceu com os projectos PDRI, e os demais das regiões sul da Guiné-Bissau (PIR, Projecto de desenvolvimento da costa do sul, Como/Caiar). Estas estratégias tinham como factos marcantes o crescimento das despesas orçamentais, o peso das sociedades de Estado e das empresas públicas na economia nacional, a gestão da economia através da estipulação de preços por via administrativa ou controlada e, enfim, a política de crédito ligada à forte liquidez e às baixas taxas de juro. A política de desenvolvimento era autocentrada, isto é, era feita através de investimentos em infraestruturas económicas e sociais, e da implementação de actividades que visavam a substituição das importações de bens de consumo final. Essa substituição que se fez através da industrialização (e muitas vezes pesada, como aconteceu na Argélia e numa boa parte dos países oriundos das independências por via armada e que escolheram o campo socialista) correspondia a uma estratégia que fracassou porque *na realidade* a prioridade devia ser dada à agricultura (embora isto conste no 1º plano quadrienal) como base do desenvolvimento em vez de se optar *de facto* pela industrialização³. Como alguém disse a

³ Nos anos 70 a indústria representava 20,8% dos investimentos e constituía o pilar do programa económico (Mukendi, 1993).

propósito de uma reflexão económica, “*se a agricultura é diferente da pobreza, a indústria não é sinónimo de prosperidade*”.

O 2º plano quadrienal (1987-1990, que nunca foi aplicado), na análise de Paulo Gomes, marca “uma vontade de ruptura em relação ao primeiro”, afirmando que o modelo de desenvolvimento que tem sido seguido pela Guiné-Bissau não passa de uma cópia da experiência europeia do século XIX e que tem sido um fracasso para todos os que o aplicaram. Põe-se o acento no facto de que as grandes linhas estratégicas de desenvolvimento terão um carácter mais estável e de maior aprofundamento, à medida que o tempo for passando, e as políticas de estabilização e reequilíbrio, pela sua definição, terão um carácter transitório e terminarão logo que os objectivos sejam alcançados.

O *segundo modelo de desenvolvimento* seguido até agora pela Guiné-Bissau corresponde a uma *estratégia liberal*, baseada na economia de mercado, no quadro de uma conjuntura económica marcada cada vez mais pela globalização. As instituições de Bretton Woods aconselharam o Governo da Guiné-Bissau a integrar-se num contexto de regulação da economia porquanto aflorava a crise do modelo anterior, *versus* crise do sistema, conceptualizado enquanto um conjunto coerente de estruturas (económica, social, cultural, política, etc.) que com o tempo revelou-se incoerente e desajustado, caracterizado por um forte endividamento, desequilíbrios macroeconómicos internos e falhanço de estratégias de desenvolvimento, o que conduziu à adopção e implementação de um programa de ajustamento estrutural (PAE) em 1987 cujos efeitos foram analisados por uma equipa do INEP⁴.

A considerar que as experiências africanas a nível dos PAE foram um fracasso porque não se teve em conta ao mesmo tempo as medidas de contenção das despesas e as normas que permitem o

⁴ Ver A. I. Monteiro (coord.) 1996, *O Programa de Ajustamento Estrutural na Guiné-Bissau. Análise dos Efeitos Sócio-económicos*, Col. Kacu Martel, INEP, Bissau, 427 pp.

ajustamento interno (Bert Van Maanen, 1996), e os impactos sociais foram bastante negativos, na Guiné-Bissau alguns críticos consideram que não foi dada suficiente atenção à reestruturação do Estado e ao desenvolvimento do sector privado, e outros adiantaram em complemento, que devia-se prestar uma atenção especial à dimensão social do ajustamento, ou seja, reduzir o custo social deste ajustamento (A.I. Monteiro, 1996). Na verdade, embora o ajustamento vise objectivos económicos, tem um custo social que deve ser paliado por medidas sociais de acompanhamento que se inserem nas políticas sociais dos governos e nas acções necessárias e indispensáveis da sociedade civil.

A Reformulação dos Pressupostos de Desenvolvimento

No caso da Guiné-Bissau, com as suas especificidades (potencialidades naturais, vantagens comparativas, indicadores sociais, grau de diversidade cultural, etc.), alguns pressupostos são fundamentais e incontornáveis para que se registre um desenvolvimento que melhore a qualidade de vida das populações. Estes pressupostos são: (i) o alargamento e a modernização do sistema bancário⁵; (ii) o desenvolvimento do comércio; (iii) uma estratégia financeira para a mobilização de recursos para o desenvolvimento e o pagamento das dívidas (Bert Van Maanen, 1996); (iv) um programa de investimento público (PIP) como instrumento privilegiado do governo para o desenvolvimento, e que deve favorecer estratégias a longo prazo no quadro de planos de desenvolvimento. É através de investimentos públicos que se

⁵ É importante não esquecer que o sistema bancário conjuntamente com a revolução agrícola, foram duas premissas fundamentais que na Inglaterra conduziram à revolução industrial, que por sua vez foi o motor do progresso tecnológico, do aumento da produção e do crescimento económico de que tanto se fala hoje.

promove o desenvolvimento das infraestruturas sociais e de transporte, de energia; (v) uma planificação do tipo plano indicativo, enquanto instrumento capaz de traduzir em intervenções prioritárias os objectivos da estratégia de desenvolvimento; (vi) a aplicação de medidas sociais e políticas de acompanhamento para atenuar os efeitos imprevisíveis e indesejáveis das mudanças estratégicas do tipo, desvalorização da moeda, diminuição do poder de compra e dos funcionários, diminuição do consumo das famílias; (vii) a procura de respostas para a questão de saber que tipo de ensino quer a Guiné-Bissau neste novo contexto internacional e começar a pensar na adopção de programas de ensino que promovam o progresso tecnológico, que hoje é mais importante do que ter somente matérias-primas, sobretudo neste momento da corrida para o acesso e domínio das tecnologias da informação e (viii) uma melhor adequação entre investimentos e estratégias de desenvolvimento económico e social.

A reunião e o cumprimento essencial dos pressupostos acima referidos supõe a identificação e a análise dos factores estranguladores do desenvolvimento da Guiné-Bissau. Estes factores são: (i) a inexistência de um plano de desenvolvimento a não confundir com a economia planificada, que tenha em conta as realidades do país nas suas diversas facetas; (ii) os objectivos dos doadores que não vêm necessariamente reforçar os dos países beneficiários e que às vezes são conflituais (Bruno T. Mukendi, 1993); (iii) a grande dependência da ajuda externa⁶; (iv) uma elevada dívida externa⁷; (v) elevado défice orçamental (despesas do Estado elevadas), e um défice estrutural da balança de pagamentos; (vi) fragilidade e falta de coordenação institucionais; (vii) fraco desenvolvimento do

⁶ A ajuda externa à Guiné-Bissau representa 99% do Programa de Investimento Público e mais de 65% do Orçamento Geral do Estado (2002).

⁷ Em dez anos, de 1987 a 1997, a dívida externa passou de 437 milhões de dólares para 932 milhões de dólares, ou seja um aumento de 365% do PIB e uma dívida por habitante de 855 dólares (PNUD, 1997)

sector privado, embora tenham sido feitos esforços como a implementação de um projecto de desenvolvimento do sector privado; (viii) fraca produção agrícola, que não facilita, entre outros, o desenvolvimento de um sub-sector agro-industrial; (ix) a dependência dos projectos em relação a um ou poucos parceiro(s) de desenvolvimento, e (x) a instabilidade do processo democrático.

A questão à volta do desenvolvimento (modelos, pressupostos, factores de estrangulamento) é a da pobreza. Será que é a falta de desenvolvimento que conduz à pobreza ou então é a pobreza que não permite que haja desenvolvimento? Por onde começar? Na minha opinião começamos pelos dois, ou seja promover o desenvolvimento para lutar contra a pobreza, o que supõe a escolha do modelo de desenvolvimento (por exemplo entre os que foram analisados na parte da conceptualização) que aposte no aumento da produção mas também numa distribuição equilibrada da riqueza produzida.

Que papel jogaria a elite nacional face à problemática do desenvolvimento e a adopção de uma visão mais adequada para o futuro deste país?

Um Olhar por Dentro da Elite Nacional

O universo da elite africana tem sido objecto de vários estudos e teorias sociais. Por exemplo, G. Ayittey (1997), professor ganhador da Universidade de Virgínia, nos Estados Unidos da América, dizia que um dos grandes problemas que a África contemporânea vive é o dilema das elites. Para ele, a elite africana vive uma profunda crise de identidade cuja dimensão tem estado na base da má governação e das constantes guerras pelo poder.

É esta tese igualmente válida para a Guiné-Bissau? Existe de facto uma elite no país? Se sim, quais as principais características

dessa elite? Estas e outras questões serão tratadas a seguir, na tentativa de trazer mais luz à volta do debate sobre as elites.

Para o propósito deste artigo, a elite é entendida como sendo uma categoria social bastante heterogênea que se distingue das demais pelo seu *modus vivendi*, pela sua posição social e económica, nível educacional e, em geral, pela sua capacidade de influenciar decisões.

Partindo deste pressuposto, podemos considerar que a elite existiu na Guiné-Bissau, mesmo antes do contacto com os colonialistas portugueses. A Guiné pré-colonial conheceu dois tipos de organização política, com algumas diferenças entre eles. O primeiro, chamado grupos tribais, existia como entidades políticas separadas e autogovernadas de forma independente. Dessas tribos algumas eram dirigidas por chefes com os seus servidores (sistema de regulados) e outras dispensavam chefes (i.e. balanta), chamadas sociedades sem Estado.

No segundo tipo, o poder imperial, algumas tribos conquistadoras exerciam a sua hegemonia sobre outras (i.e. império de Kaabu). Em ambos os casos existiam as elites. A eficiência da sua funcionalidade e o grau do seu papel social devem, no entanto, ser analisados no âmbito do contexto existente nessa altura.

Na Guiné Portuguesa, o conceito elite assemelha-se à *praça*, ou seja à gente assimilada. Este *status* foi introduzido pelo colonialismo português na sequência da defesa dos interesses da metrópole. Para os portugueses, os assimilados distinguiam-se dos outros, os indígenas, ou seja aqueles que não tinham nada mais para oferecer senão a sua força bruta de trabalho. Em contraposição, os assimilados (ou pelo menos uma grande parte) foram integrados no sistema colonial.

Nas obras políticas de Cabral, o conceito de elite é substituído pelo de pequena burguesia. Para Cabral, a elite nacional (ou pequena burguesia) teria necessariamente que se suicidar enquanto

classe social, para poder encarnar novos valores, valores da revolução da classe operária, como fundamento maior da luta pela liberdade.

Depois da independência surgem novas formas de elitismo:

- *A super-elite*, a categoria que detém o poder de decisão, que inclui o presidente da República, o presidente da Assembleia Nacional, os ministros em geral, incluindo o primeiro-ministro, o presidente do supremo tribunal, o procurador-geral, os directores dos bancos, os chefes de Estado-maior e outros. No nosso ponto de vista, existiram duas gerações da super-elite. A primeira geração, que se pode considerar de *geração idealista*, acreditava em determinados ideais da luta e para ela o *'mato'* ainda representava algo de espiritual. Esta geração veio mais tarde a confrontar-se com a nova realidade da vida urbana e da própria dinâmica da modernidade. Muito cedo desaparecem os ideais revolucionários, o sentido patriótico e a visão nacionalista, para no seu lugar nascer a segunda geração, aquela que é egocêntrica, arrogante e corruptível, para quem os prazeres e privilégios do poder são mais importantes do que os problemas das populações. Para esta segunda geração, o mato transforma-se em *backward*, algo primitivo, lugar aonde só se vai para ensaios (estudos/projectos), para consultar o *irã* ou para fugir das guerras. E assim se fortifica a distância entre o campo e a cidade.

- *A elite intelectual ou profissional*, categoria que joga um papel bastante ambíguo. Não tem muito espaço de influência política porque é-lhe negado esse papel pela super-elite, portanto só lhe restam dois caminhos: a) optar por encostar-se ao poder político para colher dividendos e manter o seu *status*, b) mostrar o seu desagrado em relação ao estado de nepotismo e desgovernação e optar por buscar alianças com a oposição para dar forma à sua revolta. Este último grupo inclui os advogados, médicos, profes-

sores, quadros superiores e médios e estudantes das faculdades, empresários e familiares.

- A *sub-elite*, ou seja aquela que flutua ente os dois grupos. É composta pelos oficiais militares e paramilitares, estudantes dos liceus, funcionários públicos, empregados de balcão, secretárias e outros. Esta categoria é bastante vulnerável devido à sua posição social, mas também extremamente politizada e revoltosa. É aqui onde a elite intelectual vai buscar alianças políticas.

Entre as referidas categorias, aquela que está mais perto do poder político e mais avançada nas suas ambições e críticas é a elite profissional/intelectual. Por causa do seu nível educacional, tem um sentido de autoconfiança muito elevado e acredita que é ela que está mais qualificada para governar o país. Para muitos analistas, grande parte da instabilidade política que se verifica em África é proveniente das lutas internas entre a super-elite e a elite profissional/intelectual.

A interacção entre a tradição e a modernidade, entre o local e o global joga um papel preponderante na criação e transformação da identidade do *cidadão africano*, identidade essa que ganha as suas formas próprias de ordem referencial. Um dos muitos problemas que as elites africanas (sobretudo a super-elite) vivem hoje é oriundo do dualismo entre o tradicional e o moderno. A maior parte das pessoas que pertencem à categoria da actual super-elite (a elite no poder) provém de famílias oriundas do mundo rural, indivíduos que nasceram e viveram no campo até pelo menos a idade da adolescência. Para esses indivíduos, a interiorização das contradições provenientes do *modus vivendi* da cidade (seu novo mundo) e do campo transforma-se num dilema do *ego*, acabando por influenciar a formação da sua identidade.

Mas qual é o papel que é reservado às elites nacionais? Suicidar-se enquanto classe e ressuscitar com novas identidades sociais como referia Cabral? A nossa análise pretende ir um

bocado mais além. Primeiro, é necessário proceder a uma correcta interpretação da natureza e do papel da elite. Na Guiné, a elite é vista como um corpo estranho à sociedade. O conceito ganhou contornos negativos devido à crescente crise económica e política e à escassez de oportunidades de emprego.

Tecnicamente falando, a elite refere-se a grupos ou indivíduos com qualidades diferentes, normalmente superiores aos demais (i.e. jogador de elite, tropa de elite, aluno de elite, turista de elite, etc.). Em situações normais, o *status* é adquirido (herdado ou conquistado) e cultivado por processos naturais e sociais. A educação e a ciência são as criadoras por excelência da elite intelectual e profissional, enquanto que as oportunidades e as circunstâncias contribuem grandemente para a criação da super-elite.

Normalmente, da elite espera-se sempre um papel de liderança, de transmissão de valores capazes de contribuir para promover mudanças positivas. A elite não pode renegar os valores tradicionais, mais sim aceitá-los e procurar a partir deles virtualizar a sua atitude e comportamento público e privado.

A educação da elite é paga pela sociedade e, como tal, é um dever moral da elite criar espaços para que outros possam beneficiar das mesmas oportunidades. A elite deve saber valorizar a força do campo, que é, ao fim ao cabo, a força económica e social do país.

Visão do Futuro

Os modelos e estratégias de desenvolvimento devem corresponder a uma visão de longo prazo, tendo o homem no centro da planificação estratégica⁸ desse desenvolvimento. Se não, e concor-

⁸ Esta planificação deve partir de: 1) um diagnóstico da situação, 2) da construção da visão, 3) da definição de estratégias, 4) da programação de um conjunto de acções, 5) da implementação dessas acções e 6) de uma fase de seguimento e avaliação.

damos com a afirmação de Fidel Castro na cimeira mundial sobre ambiente e desenvolvimento realizada na cidade de Rio de Janeiro em 1992, é o próprio homem quem estaria em vias de extinção. A fome, as doenças endémicas e epidémicas (paludismo, tuberculose) ou pandémicas (VIH/Sida), os conflitos regionais e internacionais são ilustradores desta afirmação.

O quadro em que se insere a visão é o da valorização e da capitalização das conquistas e potencialidades da Guiné-Bissau mas também está centrado nos grandes desafios que devem ser vencidos e que concernem os seguintes eixos fundamentais: a boa governação, a descentralização, a dinâmica da integração regional, a dinâmica da redução da pobreza em relação com a redução da dívida externa e a globalização.

A boa governação e a descentralização

Este tema constitui simultaneamente um pressuposto, um programa de acção e um modo de comportamento a incorporar na condução da acção governativa na Guiné-Bissau. A boa governação revela-se desta forma como uma condição incontornável para o desenvolvimento, na medida em que permite ao Estado, através dos seus governos, melhor servir as aspirações das populações, através de mecanismos tais como: (i) o reforço das capacidades institucionais e a estabilidade das instituições, no sentido da durabilidade das intervenções dos actores nacionais e internacionais, evitando flutuações; (ii) a valorização e o reforço das capacidades nacionais em recursos humanos; (iii) a gestão transparente do património público nacional e da ajuda externa na perspectiva da eficácia na utilização dos meios existentes; (iv) uma boa estratégia de coordenação das políticas económicas; (v) o respeito do princípio constitucional da separação de poderes; (vi) a garantia das liberdades públicas, incluindo a de imprensa, e (vii) o estabeleci-

mento de um *feedback* entre os governantes e os governados, e a emergência e consolidação de uma sociedade civil capaz de se constituir em verdadeira opinião pública.

A descentralização parece ser neste contexto um instrumento, entre outros, da boa governação, porque a transferência de poderes do governo central para os governos regionais e locais deve visar a propulsão do desenvolvimento na base, a promoção e auscultação de iniciativas locais, a melhor distribuição da riqueza produzida, e uma melhor eficácia na resolução dos problemas e conflitos locais. A descentralização significaria uma responsabilização a diferentes níveis das forças vivas do país, incluindo o poder tradicional, em relação às grandes acções e aos grandes desafios que se perfilam no horizonte. Em definitivo, ela passa pela realização de eleições autárquicas (legitimidade popular) e deve favorecer a participação do cidadão e das populações e instituições locais na gestão dos recursos e a sua responsabilização no processo de desenvolvimento. Entretanto convém sublinhar que haverá, no quadro de uma descentralização funcional, regiões que serão mais ricas do que outras, mas cabe ao Estado aplicar o princípio da solidariedade nacional, redistribuindo a riqueza nacional na base de uma política coerente que minimize as assimetrias regionais.

Dinâmica e integração regionais

É um passo quase imperativo e inevitável na direcção da globalização ou mundialização. Lionel Stoleru⁹ referia-se à organização do mundo em zonas regionais, muitas das quais correspondiam, no plano económico, às antigas zonas de influência das

⁹ Lionel Stoleru é antigo aluno da Escola Politécnica, ex-ministro francês e professor da Escola de Minas de Paris. Escreveu e publicou em 1999 *L'économie. Comprendre l'avenir*, Ed. Dunod, Paris.

ex-potências coloniais¹⁰. No plano político (o pendor económico sendo incontornável e indo simultaneamente) aparecem zonas como a União Europeia e previa-se que outras zonas regionais iriam estruturar-se de maneira semelhante. Foi o que aconteceu, em 9 de julho do corrente ano em Durban, na África do Sul, com a criação da União Africana (UA), erguida com base no modelo da União Europeia. O porquê dessa dinâmica? Essa dinâmica de integração regional assenta nos seguintes fundamentos:

- a) Um país isolado poderá dificilmente defender os seus próprios interesses. Agindo conjuntamente, ele poderá melhor fazê-lo, apesar da existência de regras de maior alcance num contexto mais globalizante.
- b) Essa dinâmica favorece a cooperação multisectorial e a solidariedade dentro do espaço regional, entre os países que o compõem, e a capitalização dos meios e recursos existentes.
- c) Dá mais relevância à planificação e utilização das nossas potencialidades, pondo o acento sobre as vantagens comparativas.
- d) Constitui a melhor forma de resistir aos efeitos perversos da globalização.

A título de exemplo, a nossa integração na UMOA/UEMOA, que visa melhor controlar a inflação, melhorar a qualidade do serviço bancário e a disciplina monetária e financeira, valorizar as nossas actividades económicas, conseguir uma maior convergência das principais variáveis macroeconómicas na base de critérios, é um exemplo de política e de visão económica. Um outro exemplo não menos elucidativo é o da existência da Comissão Sub-Regional das Pescas (CSRP), cujo objectivo é a harmonização das políticas

¹⁰ A zona *sterling* substituiu a Commonwealth, a zona CFA substituiu a África Equatorial e Ocidental Francesas.

haliêuticas dos países da sub-região e das estratégias de negociação em grupo, dos acordos de pesca, o sistema de informação e de análise das pescas e a coordenação das operações de fiscalização. Vários outros exemplos poderiam ser dados no que se refere ao CILSS, à CEDEAO e às várias redes sub-regionais e regionais temáticas. Que resultaria para o desenvolvimento do nosso país se esta visão se traduzisse numa realidade? Por outro lado, será que a Nova Parceria para o Desenvolvimento da África (NEPAD) não constituiria uma mudança na abordagem do desenvolvimento do continente, baseada numa nova visão assente sobre o peso e o papel do sector privado na promoção de investimentos na base de parcerias estabelecidas, em detrimento da figura do “assistido permanente”?

A globalização

Vive-se num mundo caracterizado cada vez mais pela globalização com múltiplas dimensões: globalização das trocas comerciais e financeiras (Organização Mundial do Comércio, OMC, fusão entre grandes bancos, Bolsas, etc.), globalização das empresas (fusão entre grandes empresas nos diversos sectores), globalização das tecnologias (auto-estradas da informação, internet, biotecnologias, etc.)

Essa globalização baseia-se na livre concorrência, ou seja no levantamento das barreiras proteccionistas, na livre circulação de capital e de investimentos, e caracteriza-se por um lado pelo aparecimento de organizações reguladoras do comércio mundial (OMC, sucessora do GATT) aliadas às já existentes instituições financeiras internacionais (Banco Mundial, FMI), e por outro lado pelo reforço e consolidação de uniões económicas e monetárias regionais, como se viu atrás, que são a União Europeia, a UEMOA,

o Mercosur, a ALENA (Estados Unidos, Canadá, México) e recentemente a União Africana.

A Guiné-Bissau, contrariamente ao que tem sido feito até aqui, deve capitalizar as oportunidades que lhe oferece a globalização, através da participação, do usufruto de direitos, do seguimento dos dossiers nomeadamente no âmbito das organizações internacionais, e do acesso às tecnologias da informação.

Conclusão

Conceber o desenvolvimento em termos de modelos parece ser um exercício teórico e académico em que às vezes, para facilitar o trabalho, faz-se extrapolações para realidades deveras diferentes em diversos pontos de vista. A dificuldade emerge na definição de estratégias, ou seja a melhor opção para atingir os objectivos preconizados. Foi essa a grande questão que esteve no centro dos grandes debates sobre o desenvolvimento no mundo, e a Guiné-Bissau não escapou à regra.

Da independência até ao presente, a Guiné-Bissau registou incoerências e erros na implementação de acções que normalmente visavam um desenvolvimento sem grandes sobressaltos, erros esses que tinham origem na primazia de considerações político-ideológicas em detrimento de considerações económicas, de opções estruturais e de incertezas e imprevisões conjunturais. De tudo isso, um conjunto de lições foram tiradas, o que permitiu introduzir correcções macroeconómicas e outras, dar mais passos na valorização do factor humano, e na importância da participação dos beneficiários do desenvolvimento na tradução das suas aspirações em acções e na tomada de decisões, mas outras lições ficam por tirar: (i) a planificação deve desempenhar um papel importante no desenvolvimento, (ii) a valorização dos recursos

naturais na perspectiva da redução da pobreza porque não se deve perder de vista que o desenvolvimento da Guiné-Bissau enraíza-se na utilização durável dos seus recursos, em particular os da biodiversidade (pescas, florestas, agricultura, ecoturismo), (iii) a diminuição do peso da dívida externa pondo igualmente o acento sobre a redução da pobreza (*empowerment*), quer dizer, o perdão ou a redução da dívida deve ter como contrapartida nacional a implementação de acções de luta contra a pobreza entre as quais figuram as iniciativas locais de desenvolvimento e a conservação e valorização dos recursos da biodiversidade¹¹, (iv) a dinamização da integração regional e a capitalização da mais-valia oferecida no contexto da globalização e, enfim, (v) a valorização da elite nacional e o exercício do papel que lhe cabe no desenvolvimento de centros de excelência e no “pensar o país”, porque bem é sabido pela história e pela experiência que um país não pode desenvolver-se sem a sua elite.

¹¹ O exemplo da Confederação Helvética é ilustrador desta relação entre a redução da dívida externa da Guiné-Bissau e as acções de conservação da biodiversidade. Um outro exemplo consta do *Aide-mémoire* do Banco Mundial, no quadro da missão de preparação do projecto de gestão da biodiversidade da zona costeira da Guiné-Bissau na qual o Banco Mundial admitia a possibilidade de explorar uma parte do financiamento desse projecto que viria da IIDA (Agência para o Desenvolvimento Internacional), “nomeadamente para as actividades que poderiam ser inscritas no quadro da redução da pobreza e do desenvolvimento durável, nomeadamente o desenvolvimento comunitário, a descentralização, a gestão da pesca e a instauração de um mecanismo de avaliações ambientais”.

Bibliografia

- BANCO MUNDIAL – *Aide-mémoire de la mission de préparation du Projet de Gestion de la Biodiversité de la Zone Côtière*. Bissau, 2001.
- INCO-DEV PROGRAMME, EUROPEAN COMMISSION – *Research Directorate-General*, 2002.
- MAANEM, B. van – «Economia», in A.I. Monteiro (coord.), *O Programa de Ajustamento Estrutural na Guiné-Bissau. Análise dos Efeitos Sócio-económicos*. Colecção Kacu Martel, INEP, Bissau, 1996, pp. 27-42.
- MONTEIRO, A. I. (coord.) – *O Programa de Ajustamento Estrutural na Guiné-Bissau. Análise dos efeitos sócio-económicos*. Colecção Kacu Martel, INEP, Bissau, 1996, 427 pp.
- MUKENDI, T. Bruno – «La problématique de l'utilisation des ressources externes pour le développement de la Guinée-Bissau», in C. Cardoso e J. Angel (coord.), *Guiné-Bissau - Vinte Anos de Independência. Desenvolvimento e democracia. Balanço e perspectivas*. INEP, Bissau, 1993, pp. 171- 214.
- Notas sobre as intervenções de alguns doadores do programa Planificação Costeira, na cerimónia *Dom à Terra* em Bubaque, Março de 2001.
- PNUD – *Relatório sobre o DHD na Guiné-Bissau*. PNUD, Bissau, 1997.
- PNUD – *Coopération au Développement. Guinée-Bissau. Rapport 1995-1996*. Bissau, 1997, 41 pp.
- PRMC EN AFRIQUE DE L'OUEST – *Stratégie Régionale pour les Aires Marines Protégées en Afrique de l'Ouest*. Nouakchott, 2001.
- Programa Eleitoral do PAIGC às eleições legislativas de 1999.
- REIZINHO, E. J. C. – *Introdução à Economia*. Col. Saber nº 1141/3037, Mira Sintra, 234 pp.
- STOLERU, L. – *L'économie. Comprendre l'avenir*. Ed. Dunod, Paris, 1999, pp. 202-205.

Résumé

Les concepts du développement changent en fonction des paramètres sur lesquels ils sont fondés : ainsi, la croissance économique comme indicateur de développement prend en considération surtout la production et la productivité ; la croissance économique plus juste considère une distribution sociale équitable ; dans le cas du Développement Humain Durable on cherche l'amélioration de la qualité de vie, intégrant des paramètres tels que la santé, l'éducation, l'accès à l'eau potable et à l'assainissement. Le concept de développement durable concerne particulièrement les pays comme la Guinée-Bissau, qui dépendent des ressources naturelles ; il concilie la croissance économique plus juste et la conservation des ressources, conditionnant les actions de développement à la connaissance préalable des impacts environnementaux et subordonnant la préservation des stocks et l'efficacité économique à la préservation des écosystèmes.

Dans la perspective de l'adoption d'une vision plus appropriée pour le futur du pays, on examine ici les modèles de développement appliqués après l'indépendance (économie centralisée, économie de marché) et huit réquisits considérés fondamentaux pour l'amélioration de la qualité de vie des populations sont établis, de même que dix facteurs d'étranglement du développement de la Guinée-Bissau sont identifiés.

La deuxième partie de l'article passe en revue les élites nationales précoloniales, coloniales et les nouvelles formes d'élitisme après l'indépendance, analysant leur composition sociale, leurs contradictions, leurs rapports avec le pouvoir et le rôle qu'on attend qu'elles jouent dans le processus de développement et dans l'adoption d'une vision future pour le pays.

Cette vision à long terme s'insère aussi dans un cadre qui a comme axes fondamentaux la bonne gouvernance, la décentralisation, l'intégration régionale, la réduction de la pauvreté en rapport avec la réduction de la dette extérieure et la globalisation.

Origem Étnica e Migração entre os Mancanha da Guiné-Bissau

Mamadú Jao

Introdução

Numa tentativa de caracterizar as populações da ex-colónia da Guiné, António Carreira menciona a presença de povos de diferentes características, entre os quais existiam originalmente os Brâme, um grupo que eventualmente subdividiu-se em três ramificações étnicas: Pepel, Manjaco e Mancanha. O habitat *tradicional* dos Mancanha está situado “entre a margem direita do rio Mansoa e a margem esquerda do rio Cacheu” (Carreira 1953: 38). No entanto, eles não podem ser considerados um povo originário desta área; além disso, o seu verdadeiro habitat é muito mais extenso e, por isso, a maioria deles vive hoje em dia fora do que é conhecido como *chão mancanha*.

Este artigo pretende tratar questões de etnicidade, origem e migração em África, utilizando o caso dos Mancanha da Guiné-Bissau. Os Mancanha constituem cerca de 3% da população total. Tenciono mostrar que, contrariamente ao que certos autores tentaram demonstrar, a questão da etnicidade em África é muito mais do que uma mera invenção colonial.

Na minha opinião, relacionar a etnicidade apenas ou predominantemente com a intervenção colonial significa negligenciar uma parte da história dos povos africanos. É verdade que a época colonial em diversos países africanos teve certos efeitos no domínio da etnicidade, se lembrarmos o exemplo dos Hutu e dos Tutsi no Ruanda¹. Porém, como afirmam os autores de *Les ethnies ont une histoire*, "l'histoire dite pré-coloniale révèle l'ancienneté des identifications de type ethnique" (Chrétien & Prunier 1986). Defender que os povos africanos na época pré-colonial não tinham uma noção de etnicidade não parece corresponder à realidade.

O que eu gostaria de mostrar é que os Mancanha, que se designam a si próprios *Ba-Ula* (povo de Bula) tinham uma identidade independente das influências coloniais. É sobretudo desde a 'pacificação' colonial da Guiné-Bissau que os Mancanha começaram a estender o seu território, emigrando para outras regiões do país e mesmo para o estrangeiro, sobretudo para o Senegal. Entretanto, eles próprios adoptaram os etnónimos que outros grupos étnicos já utilizavam para os identificar: *Brame* e *Mancanha*. Contudo, a sua principal referencia étnica interna ainda é o lugar de origem comum: Bula.

A questão da etnicidade

Gostaríamos de tratar a etnicidade aqui como a forma ou formas como os membros de uma comunidade dada identificam a sua própria pertença a um único e mesmo grupo, em lugar de nos concentrarmos nas diferentes maneiras em que diferentes grupos de perto ou de longe tentaram designar outros grupos (Carreira 1964). Isso não significa que cada uma e qualquer das referências a um determinado grupo possa ser considerada como uma identificação étnica. Consequentemente, é necessário definir o conceito de grupo étnico.

¹ Para mais informação e casos ver, por exemplo, M. Diouf 1994.

Existem diversas definições do conceito de grupo étnico, nas quais as questões-chave são: origem comum; natureza (fechada); contactos externos (marginais ou excepcionais); reprodução (autónoma); características culturais e linguísticas; unidade política; identidade/definição de grupo interna; identificação/definição de grupo externa².

A abordagem que gostaria de utilizar aqui é a de que existe uma consciência de identidade interna pela qual as pessoas *distinguem-se a si próprias de outros grupos (vizinhos) aos quais foi atribuído o mesmo etnónimo*. Estamos a tratar com um grupo que se desenvolveu como um grupo distinto – com características linguísticas e culturais próprias – dentro de um determinado território (Bruck 1986). Esta abordagem contém dois factores que contradizem a opinião de vários autores de que a etnicidade é apenas uma invenção colonial destinada a ‘dividir para reinar’: em primeiro lugar, os etnónimos que estes autores geralmente utilizam não constituem a única identificação étnica; os etnónimos são uma das várias maneiras de identificar um grupo étnico. Em segundo lugar, os grupos étnicos não podem ser criados espontaneamente, de um dia para o outro. A identidade existente não pode ser automaticamente substituída por outra apenas através da introdução de um elemento novo na vida da população. A este respeito, discordo – pelo menos parcialmente – de Jean Bazin (sobre os Bambara) e de Jean-Pierre Dozon (sobre os Bete) quando afirmam: “En fait d’ethnies, on est en présence de réalités mouvantes: ici comme ailleurs, nul n’est exclusivement membre d’une ethnie et les individus comme les groupes sociaux sont ou cessent d’être selon le lieu et le moment membres de telle ou telle ethnie ; ce sont en définitive l’ethnologie et le colonialisme qui, méconnaissant et niant l’histoire, pressés de classer et de nommer, ont figé les étiquettes ethniques” (Bazin et Dozon, 1985).

² Ver M. Fortes (1985), P. Mercier (1985), G. Nicolas (1985), J. Barth (1985).

Aspectos da Etnicidade na Guiné-Bissau

A etnicidade dos Mancanha

Em 1989, quando publiquei o artigo “Estrutura política e relações de poder entre os Brame ou Mancanhas”, também tratei a questão da etnicidade. Nessa altura defendi o uso de endonímicos para a designação dos grupos étnicos, propondo o termo *Baúla* (*Ba-Ula*) como designação dos Mancanha, considerando-o seu endonímico tradicional. Mais tarde dei-me conta que é preciso considerar outras dimensões deste assunto: parecia necessário fazer uma distinção clara entre etnónimos e topónimos, e ver em que contexto utilizar cada um destes conceitos. Assim, cheguei à conclusão de que *Ba-Ula* de facto não era um conceito étnico, mas um topónimo utilizado sobretudo nas relações intraétnicas (relações entre membros de um mesmo grupo), nas quais a identificação étnica não é a mais pertinente, dado que nestas relações é evidente que as pessoas são membros do mesmo grupo. Como escreveu António Carreira, “consoante o indivíduo fosse de uma região plenamente conhecida ou, ainda, de um povoado ou bairro, assim tomava a respectiva designação. E essa podia ser pouco conhecida ou mesmo ignorada para a maioria dos indivíduos para poder servir de identificação individual ou de grupo, com feição prática e útil. Pode dizer-se, por isso, que o sistema só servia à feição nas relações restritas entre indivíduos da mesma área ou região, mas era inadequado para amplas relações entre povos” (Carreira 1964: 162).

Neste tipo de situação, o que é mais pertinente é a localidade de residência, por vezes a pertença a uma linhagem, ou o apelido – como acontece com os Mandinga. Assim, os conceitos *Ba-Ula* referindo-se à área de Bula, e *Ba-Có* ou *Ba-Hó* referindo-se à área de Có são usados mais frequentemente quando as pessoas que os

utilizam pertencem a um único e mesmo grupo, para o qual foi 'acordado' empregar o nome *Brame*, e hoje em dia *Mancanha* – nomes utilizados nas relações com membros de outros grupos tais como os Balanta, que sempre usaram o nome *Brame* para se referirem aos Mancanha.

Etnicidade em relação a outros grupos étnicos na Guiné-Bissau

Entre os grupos étnicos da Guiné-Bissau regista-se o uso intraétnico de topónimos. Fernando Rogado Quintino escreveu que “os Manjaco usavam etnónimos que eram derivados do seu território de origem (*chão*), precedidos do prefixo *Ba*. Por exemplo, os Manjaco de Caió, de Cajigute e de Tor referem-se a si próprios respectivamente como *Baió*, *Bajegute* e *Batór*” (Quintino 1969: 873). Os Pepel utilizam o mesmo sistema; os Pepel de Biombo conhecem-se a si próprios como *Ba-Iome*, *Ba-Hiome* ou *Ba-Ome*, os Pepel de Prábis como *Ba-Prabi*, os de Safim, *Ba-Safi*, e os de Bijimita, *Ba-Djimita* (Carreira 1964: 162). Rogado Quintino vai mais longe, afirmando que todas as populações costeiras da Guiné-Bissau não têm uma clara noção étnica, utilizando topónimos para se identificarem a si próprios (Quintino 1969: 873).

Mas quando se diz que Mancanha, Balanta ou Beafada são conceitos que não existem na cabeça dos membros destes grupos, é necessário ter em consideração que não é viável provar, só na base de certo nome ou nomes, a (in)existência de um grupo étnico. O caso dos Mancanha é um exemplo ilustrativo de que, fora dos nomes de origem geográfica (topónimos) que são usados por membros pertencentes ao mesmo grupo, existem outros conceitos étnicos que referem a existência de um grupo como um todo³.

³ Cp. Chrétien et Prunier 1986: 102.

A origem dos Mancanha

A questão sobre a origem dos Mancanha, assim como de outros grupos étnicos da Guiné-Bissau, ainda não está completamente resolvida, e por enquanto continuará a ser objecto de estudo. Na realidade, existem dois principais pontos de vista sobre a origem dos Mancanha: o primeiro deles defende a sua origem endógena, e o segundo a origem exógena. A primeira opinião é partilhada, entre outros, por J.P.P. de Carvalho. Este autor, embora não esteja contra a ideia de que os antepassados dos actuais Mancanha vieram de regiões diferentes daquelas consideradas como os seus territórios tradicionais – Bula e Có –, afirma que os primeiros migrantes, antes de partilharem as zonas de residência actuais dos Mancanha, ainda não existiam como grupo étnico (T. da Mota 1947: 158). Carvalho defende que os antepassados dos Mancanha vieram do Kaabu, no leste da actual Guiné-Bissau. Do mesmo modo, Ernesto de Vasconcellos afirma que os Mancanha eram originalmente um subgrupo dos Banhum na área do Kaabu (Vasconcellos 1917: 94). Uma outra ideia sobre a origem dos Mancanha é: “Buramos est la déformation de Ibrahim, prénom musulman que portait jadis un roi islamisé de l’île de Bolama avant l’arrivée des Portugais”⁴.

Isto contradiz quer a história oral, quer as poucas fontes escritas existentes sobre a migração mancanha, todas as quais referem que os Mancanha emigraram de Bula e de Có para Bolama e não ao contrário. Em tempos remotos, “os antepassados das pessoas que actualmente vivem na Guiné [Bissau] devem ter vindo do Sahara, onde devem ter tido contactos mútuos e partilhado ideias [assim como] ... relações” (Quintino 1969: 894). Segundo o mesmo autor, é nesta base que os Mancanha, os Manjaco e os

⁴ Cf. «Les Manjak qui sont-ils ?», in *Le Manjak*, n° 1, 1994: 7.

Pepel chamam-se mutuamente de parentes, tal como o fazem os Balanta e os Beafada.

A explicação exógena da origem dos Mancanha – no sentido de que eles já existiam como grupo antes de virem para o território onde residem actualmente – é que eles “viviam nas colinas do Gabú, donde emigraram guiados por um homem chamado Djultum [...], estabelecendo-se eventualmente [...] em Bula, e com o tempo estenderam-se para Có, Ket e Tímat”⁵.

Todavia, as evidências bibliográficas e orais mais convincentes levam-nos à hipótese de que os Mancanha ainda não constituíam uma unidade *étnica* separada antes de se estabelecerem no seu território ‘tradicional’, i.e. a zona Bula-Có. Dentro da categoria dos Brame, os subgrupos identificavam-se a si próprios utilizando topónimos, i.e. referindo-se a um território geográfico. É só no séc. XIX que é feita a primeira distinção entre os três ramos Brame: Pepel, Mancanha e Manjaco. A hipótese que gostaria de colocar aqui é que a identificação étnica interna ‘Mancanha’ foi o resultado de importantes movimentos migratórios que se iniciaram nos finais do séc. XIX e que levaram à expansão dos Mancanha para diferentes regiões da Guiné, assim como para a Casamansa (sul do Senegal).

Entre os principais factores que provocaram estes movimentos migratórios podemos mencionar:

1. a desintegração das estruturas político-sociais como resultado da implantação da administração colonial;
2. a alta densidade populacional, que provocou pressão sobre a terra;
3. as reacções contra a difusão do Islão;
4. os conflitos políticos internos, nomeadamente lutas entre linhagens ou clãs sobre a mais alta autoridade (normal-

⁵ Pesquisa histórico-geográfica sobre o povo Brême, 1979: 24.

mente, os 'perdedores' eram obrigados a procurar outros territórios);

5. a introdução do sistema de trabalho forçado.

Migrações internas

O censo de 1950 mostra-nos que já durante os anos 1940 os Mancanha tinham-se espalhado por todo o país; em 1950, já 49% dos Mancanha viviam fora do seu território tradicional, i.e. os regulados de Bula e Có ("Cacheu", ver quadro 1).

Quadro 1
Distribuição da população Mancanha segundo o censo de 1950

Total	16.371 (10%)
Bissau	2.277 (14%)
Bolama	1.291 (8%)
Bafatá	104 (0,6%)
Bijagós	14 (0,08%)
Cacheu	8.374 (51%)
Catió	49 (0,2%)
Farim	1.823 (11%)
Fulacunda	1.478 (9%)
Gabú	2 (0,01%)
Mansoa	430 (2,6%)
S. Domingos	529 (3%)

As maiores concentrações de Mancanha encontravam-se em Bissau, Farim, Fulacunda e Bolama. Os principais factores de emigração foram a contradição cada vez maior entre o sistema de

agricultura extensiva dos Mancanha⁶ e a crescente pressão demográfica.

Além disso, uma variedade de factores de atracção específicos relacionados com diferentes regiões de migração desempenharam um papel importante. Por exemplo, a migração para Fulacunda esteve relacionada com a existência de várias *pontas* – plantações – que exigiam mão-de-obra. Esta migração específica começou provavelmente como um movimento sazonal, transformando-se eventualmente em residência permanente⁷. Quanto às zonas de Bolama e Farim, foi sobretudo a abundância de terras cultiváveis que atraiu os Mancanha, que estavam confrontados com problemas de forte pressão sobre a terra e conflitos políticos internos.

Quadro 2

Distribuição da população Mancanha segundo o censo de 1979

Total	26.026 (10%)
Bissau	11.407 (44%)
Bolama	2.472 (9%)
Bafatá	760 (3%)
Biombo	1.504 (6%)
Cacheu	6.472 (27%)
Quínara (Fulacunda)	844 (3%)
Tombali (Catió)	409 (2%)
Fulacunda	1.478 (9%)
Oio (Mansoa, Farim)	1.250 (5%)
Gabú	362 (1%)
S. Domingos	529 (3%)

⁶ Uma das características culturais dos Mancanha é a obrigação de cada novo casal se estabelecer num novo local, onde a agricultura é feita de forma rotativa.

⁷ Cp. R. van der Drift (2000) sobre a migração dos Balanta para as regiões do sul.

Quando se observa o censo de 1979, constata-se que a maioria dos migrantes Mancanha escolheu Bissau como novo local de residência. A urbanização parece ser o principal factor de atracção. A este respeito é importante mencionar que os Mancanha, em comparação com outros grupos étnicos, atingiram um elevado índice de instrução nas primeiras fases do colonialismo. Foram dos primeiros a entrar em contacto com o sistema educativo colonial; consequentemente, numerosos Mancanha estavam não só interessados, mas também qualificados para o trabalho (urbano) especializado.

Migração externa

Entre os países vizinhos da Guiné-Bissau, o Senegal sempre foi o principal objectivo de migração dos Mancanha. Infelizmente não há cifras exactas disponíveis, mas o que é certo é que existem milhares de emigrantes mancanha no Senegal, onde criaram até aldeias inteiras. Nos finais do séc. XIX começou a migração sazonal, que se transformou gradualmente em residência permanente. Os Mancanha estabeleceram-se sobretudo na Baixa Casamansa, a zona litoral do sul do Senegal. A sua principal motivação era económica. Não só os homens – à procura de trabalho agrícola, e eventualmente estabelecendo-se como agricultores – mas também as mulheres têm-se desde há já muito tempo engajado activamente na migração para o Senegal, nomeadamente como *bonnes* – empregadas domésticas (Carreira & Martins de Meireles 1953: 10). Os numerosos Mancanha que se fixaram permanentemente na Casamansa recuperaram a sua tradição de agricultores sedentários.

Conclusão

Voltando à questão da etnicidade, é notável quão coerentes – e mesmo ‘fechados’ – permanecem os Mancanha ou, podia-se supor, *tornaram-se* após terem emigrado. Hoje em dia eles mesmos designam normalmente a sua própria identidade como *Mancanha*. Aparentemente, o “povo de Bula” e o “povo de Có” uniram-se algures, encontrando uma nova expressão de identidade comum. No entanto Có, e sobretudo Bula, nunca desapareceram como pontos de referência étnica. Pelo contrário: para praticamente todas as cerimónias importantes, tais como o *n’urang*, cerimónia de defunto, os Mancanha que vivem em Bissau, Bolama ou Casamansa regressam a Bula. Parece ser evidente – mas isso seria uma questão interessante para futuras pesquisas – que as actividades rituais em Bula aumentaram consideravelmente de frequência e intensidade, não só devido ao grande número de emigrantes que regressam para cumprir as suas obrigações rituais no centro mancanha tradicional, mas também porque a manutenção da coerência dos Mancanha como um todo – actualmente espalhados por vastos territórios – acompanha a intensificação da actividade ritual, que geralmente – i.e., não unicamente entre os Mancanha – é designada como *tchon tchoma* – a terra de origem está a chamar.

Bibliografia

- AMSELLE, J.-L. – *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Editions Payot, 1990.
- BARTH, F. – «Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference», in J.-L. Amselle e E. M'bokolo (coord.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Éditions La découverte, Paris, 1985.
- BAZIN, J. – «A chacun son bambara», in J.-L. Amselle e E. M'bokolo (coord.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Éditions La découverte, Paris, 1985.
- BRUCK, S. – *Processos etnodemográficos. A população do mundo no limiar do século XXI*, Redacção Ciências Sociais Contemporâneas, Moscovo, 1986.
- CARREIRA, A. – «A etnonímia dos povos entre o Gâmbia e o estuário do Geba», in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, nº 75, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Bissau, 1964.
- CARREIRA, A. – «Manjacos-Brâmes e Balantas (aspectos demográficos)», BCGP, nºs 85-86, CEGP, Bissau, 1967.
- CHRETIEN, J.-P. e G. Prunier – *Les ethnies ont une histoire*, Karthala-ACCT, 1986.
- DIOUF, M. – *Les ethnies et la nation*, Les Nouvelles Éditions en Senegal, Dakar, 1994.
- DOZON, J.-P. – «Les Bété : une création coloniale», in J.-L. Amselle e E. M'bokolo (coord.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Éditions La découverte, Paris, 1985.
- DRIFT, R. van der – «Birds of passage and independence fighters: An anthropological analysis of Balanta migration to southern Guinea-Bissau and mobilization for the liberation war (1890-1964)», in G. Gaillard (coord.), *Migrations anciennes et peuplement actuel des côtes guinéennes*, Cahiers lillois/L'Harmattan, 2000.
- JAO, M. – «Estrutura política e relações de poder entre os Brâmes ou Mancanhas», in *Soronda*, nº 8, INEP, Bissau, 1989.
- JAO, M. – «A questão da etnicidade e a origem étnica dos Mancanhas», in *Soronda*, nº 20, INEP, Bissau, 1995.
- «Les Manjak qui sont-ils ?», in *Le Manjak*, nº 1, 1994.
- MERCIER, P. – «Remarques sur la signification du "tribalismo" actuel en Afrique noire», in J.-L. Amselle e E. M'bokolo (coord.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Éditions La découverte, Paris, 1985.

NICOLAS, G. – «Faits ethniques et usages du concept d'ethnie», in J.-L. Amselle e E. M'bokolo (coord.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Éditions La découverte, Paris, 1985.

Pesquisa histórico-geográfica sobre o povo Brâme, Bissau, 1979.

QUINTINO, F. Rogado – «Os povos da Guiné», in *BCGP*, nº 96, CEGP, Bissau, 1969.

Résumé

Cet article se penche sur des questions d'ethnité, d'origine et de migration, en partant du cas des Mancanha de la Guinée-Bissau. S'écartant de l'affirmation selon laquelle l'ethnité n'est qu'une invention coloniale destinée à 'diviser pour mieux régner', l'auteur cherche à montrer l'existence indépendante de l'influence coloniale d'une conscience identitaire interne qui fait que les membres d'un groupe ethnique se distinguent eux-mêmes d'autres groupes recouverts par le même ethnonyme.

A l'origine existaient les Brame, un groupe ancien qui s'est éventuellement subdivisé en trois ramifications ethniques: Pepel, Manjaco, Mancanha. Cette distinction est faite pour la première fois au XIX^e siècle. On postule qu'avant de s'établir sur le territoire actuellement connu comme leur «sol» traditionnel, i.e. la zone Bula-Có, les Mancanha ne constituaient pas encore une entité ethnique séparée. A l'intérieur du groupe – de même que les Manjaco et les Pepel – ils s'identifient eux-mêmes en utilisant des désignations dérivées de toponymes (Ba-Ula, 'peuple de Bula, Ba-Có, 'peuple de Có'), l'ethnonyme Mancanha étant une désignation plutôt extérieure au groupe. A la fin du XIX^e siècle les Mancanha commencent à élargir leur habitat en émigrant vers différentes régions du pays ainsi que vers la Basse Casamance, au sud du Sénégal. L'hypothèse soutenue ici est que l'identification ethnique interne 'Mancanha' est le résultat de ces mouvements migratoires.

De Paris a Jeta, de Jeta a Paris. Percursos Migratórios e Ritos Terapêuticos entre França e Guiné-Bissau¹

Clara Carvalho

Durante o período (1992-1993) em que residi no sector de Caió (Região de Cacheu, Guiné-Bissau) era vulgar cruzar-me com emigrantes que se dirigiam aos recônditos altares de espíritos autóctones, arrastando atrás de si animais destinados a serem sacrificados como pagamento de uma promessa. A maioria da população que integra a região de Cacheu identifica-se como manjaca² e possui uma longa tradição de emigração, acentuada ao longo deste século pela desagregação social induzida pelo processo

¹ Este artigo baseou-se numa investigação efectuada na Guiné-Bissau, em diferentes estadias realizadas entre 1992 e 1997, financiada pelo ISCTI, JNICT e Fundação Calouste Gulbenkian. Uma primeira versão deste texto foi apresentada ao Colóquio *Antropologia da Saúde e da Doença. Perspectivas e Terrenos de Investigação* e publicada na revista *Etnográfica*, volume V(2), 2001, pp. 285-302. Para a revisão deste artigo agradeço o olhar atento e sabedor de Teresa Montenegro. A minha gratidão vai muito em particular para Sábor, que me permitiu assistir aos acontecimentos aqui narrados, para Pedro Mango, que traduziu os textos em *manjak*, e para os meus anfitriões em Jeta, Luís Papik e Analiko. As eventuais incorrecções e omissões são unicamente da minha responsabilidade.

² Segundo o recenseamento de 1979, o último a incluir uma identificação étnica, haveria 82.000 manjacos na Guiné-Bissau. Não me cabe aqui apresentar os limites desta tipologização que recobre populações que falam dialectos da língua *manjak* por vezes ininteligíveis entre si. Queria, contudo, notar as semelhanças culturais e linguísticas entre as várias populações costeiras, em particular entre as populações que se identificam como manjaco, mancanha e pepel. Em todos estes grupos se encontram associações de *bapene* e altares de *kansari* semelhantes aos que são referidos neste texto.

colonial primeiro, agravada depois pelas condições precárias decorrentes da luta de libertação, e actualmente inserida nos fluxos migratórios de África para a Europa que se têm vindo a intensificar nas últimas décadas (Crowley 1990, Gable 1990, Forrest 1992). Qualquer estadia em território manjaco implica a realização de uma oferta num altar local, acto que os meus interlocutores descreviam como “ir falar com o espírito”, no sentido de o cumprimentar. No caso dos emigrantes estas ofertas sacrificiais eregem-se na principal motivação da sua viagem ao país natal, dando origem a peregrinações constantes, referidas aliás pelos vários observadores que nas últimas décadas escreveram sobre a região (Crowley 1990³; Gable 1990, Binsberg 1988). Trata-se de pagamentos de promessas realizadas aos espíritos autóctones e decorrem da relação contratual estabelecida pelos viajantes nos altares locais. O percurso destes trabalhadores migrantes é repetitivo: após uma série de infortúnios – e aqui aplica-se o conceito no sentido lato que lhe foi dado por Edward Evans-Pritchard ou Jeanne Favret-Saada, de sucessão de acontecimentos nefastos de ordens diversificadas – o paciente consulta um dos “adivinhos” ou *napene* (manj.: curandeiro, adivinho (sing.); *bapene* (pl.))⁴ que exercem no seu local de emigração, o qual pode acusar um dos espíritos autóctones, enfurecido com a falta de pagamento de uma promessa, ou interpretar o infortúnio como o sinal de descontentamento de um espírito familiar. O *napene* estabelece então com o paciente a oferta sacrificial que é necessário fazer e o local onde deverá ser realizada, podendo indicar os altares autóctones. Esporadicamente o infortúnio pode ser interpretado como um aviso de que o paciente deverá ser submetido a um processo de iniciação e tornar-se

³ Jáve Crowley, que se debruçou longamente sobre os altares locais, intitulou significativamente a sua tese de *Contracts with the spirits*, enfatizando o carácter contratual deste tipo de relação (Crowley 1990).

⁴ A ortografia das palavras em *manjak* basea-se em Pierre Buis (Buis 1990).

membro de uma das congregações locais de ritualistas. Uma vez iniciado e dotado de um novo estatuto, o emigrante é constrangido a actuar como adivinho ou ritualista junto dos seus conterrâneos nos locais de migração. Deste modo, é mantida uma interligação ritual que se vai alimentando constantemente de novos recursos entre o local de origem (física, mas também simbólica e identitária) dos migrantes e o seu local de trabalho. Este processo, focado anteriormente em alguns estudos sobre Ziguinchor (Senegal) (Teixeira 1996 e 1998, Trincaz 1982), cidade para onde confluem os principais fluxos migratórios da zona desde há mais de um século, foi raramente abordado no contexto europeu. No entanto, a França primeiro (Diop 1984 e 1996) e Portugal depois (Machado 1994), têm sido países de acolhimento de massas importantes de migrantes manjaco nas últimas décadas. Neste texto procurarei levantar algumas questões sobre uma das consequências destes movimentos migratórios: as respostas “africanas” a processos patológicos (do foro psíquico ou físico) sofridos pelos migrantes, enquadradas no constante fluxo de referentes culturais entre os pólos de vivência onde se processa a vida destes trabalhadores. Partindo da constatação de que o corpo é o *locus* por excelência de desadaptabilidades diversas, mas também o principal elemento criativo de processos simbólicos onde se experimentam novos referentes culturais, são aqui ensaiadas pistas de trabalho sobre as performances terapêuticas manjaco e a sua circulação para a Europa.

Este texto apresenta-se como uma reflexão em torno da iniciação como *napene* de Sábtor, um emigrante manjaco em França, ocorrida na sua ilha natal, Jeta (sector de Caió) entre Maio e Junho de 1992. Enquanto residi na ilha de Jeta, sector de Caió, fui hóspede de Luís Papik e da sua mulher, Analico, na casa de Pik, em Pidjate. Luís Papik teve a generosidade de me receber segundo as regras de hospitalidade locais: além de me acolher em sua casa

sacrificou em meu nome nos altares aos quais não tinha acesso e criou-me uma identidade local. Permitiu dessa forma que fosse testemunha dos acontecimentos aqui narrados enquanto mais uma habitante de Pidjate, embora a minha presença ao longo desta iniciação tenha sido pontualmente discutida. A descrição aqui apresentada é o resultado deste processo de interação e negociação entre os seus diversos intervenientes: ritualistas, neófito e observadora.

A Iniciação do *Napene*: Percurso de Sábtor

Pidjate, Jeta, Guiné-Bissau, 24 de Maio de 1992.

Ao entardecer fui alertada por Analico, a minha anfitriã, para a realização de uma cerimónia fúnebre de um *napene*, Sábtor, numa casa ao lado. Analico acrescentou, rindo, tratar-se de uma festa, pois o *napene* não estaria morto mas adormecido e todos o velariam esperando o seu acordar renascido. Nessa noite dirigi-me curiosa para a casa de uma irmã do *napene*, onde este já se encontrava e para onde convergia aparentemente toda a população de Pidjate. Não me foi possível encontrá-lo: fechado num quarto, comia em conjunto com os outros *bapene*, homens e mulheres, que o escondiam zelosamente dos olhares indiscretos dos familiares e vizinhos. No interior da casa o ambiente era eufórico e acabei por me juntar às mulheres que partilhavam uma refeição festiva. No quintal alguns *bapene* construíam o abrigo onde o novo *napene* iria dormir, enquanto outros edificavam uma armação cónica ou *prun* (manj.), que serviria de cobertura do futuro *pubol* (manj.: local de culto) do neófito. Esta era realizada com vimes consagrados no altar dedicado a *usai bantin* (manj.: espírito bantin), pelo que os trabalhos eram silenciosamente vigiados pelo *nali-batxak*, responsável por esse altar (ele mesmo um emigrante que regressara para ocupar esse cargo). Terminadas as construções, os *bapene* empurraram o iniciando para o bosque onde

se encontra o altar dedicado a *usai bantin*. Segundo me foi descrito – uma vez que apenas os *bapene* o puderam acompanhar – Sábör fugiu para logo ser encontrado e “morto”⁵, adormecido com narcóticos. À algazarra que anunciara este processo, ocorrido tarde na noite, seguiu-se o maior silêncio e os participantes foram-se deitando espalhados pelo quintal, envoltos em mantas. Entretanto o corpo inerte do neófito foi trazido pelos seus perseguidores para o abrigo recém-construído, onde o lavaram, envolveram no *ukulá* (manj.: pano branco tecido localmente com algodão da terra) e o colocaram sobre a *besése* (manj.: esteira onde o neófito se deita durante a iniciação⁶) entre as pernas da mais velha das mulheres *bapene* da sua congregação, rodeado pelos restantes membros. Toda a noite se ouviram os seus cânticos ritmados pelo som dos *usói* (manj.: chocalhos⁷):

“Homem fez *napene*
É filho único de sua mãe
Que nada se encontre no seu caminho⁸
As mulheres gostam dele
É bonito
É famoso.”⁹

De madrugada, enquanto os acompanhantes que tinham velado o neófito se iam levantando, pude entrar no abrigo onde todos os *bapene* se aglomeravam. Sábör continuava imóvel, adivinhando-se o contorno do seu corpo debaixo de um pano tecido, em xadrez preto e branco, abanado regularmente pela idosa *napene* que o segurava

⁵ Sábör descrevia a sua experiência como tendo sido “hipnotizado” e “adormecido”.

⁶ As esteiras (manj.: *besése*) delimitam o espaço do neófito em todas as iniciações bem como nos ritos de passagem. As esteiras onde se colocou o morto durante um funeral são utilizadas posteriormente em ritos fúnebres secundários em representação do morto.

⁷ Trata-se de um instrumento musical que serve para acompanhar as canções dos *bapene* feito de uma cabaça contendo arroz.

⁸ Interpretado pelos presentes como “não tem família, o mundo que o deixe realizar livremente a cerimónia”.

⁹ Tradução do *manjaké* de Pedro Mango.

entre as pernas. À medida que a luz surgia os cânticos iam-se tornando mais intensos, interpelando directamente a figura inerte:

“Levanta Sábor, acorda
Não vás, não vás de uma vez.”

No exterior um grupo de rapazes, vestidos com os panos enrolados utilizados no bosque da iniciação, pegaram no *prun* e tentaram levá-lo para junto da construção circular que serviria de altar ao futuro *napene*, puxando em direcções opostas, o que provocava um movimento desordenado, interpretado como a luta que faziam com o *usai bantin*; por vezes juntavam esforços e corriam para os assistentes que fugiam divertidos. O aspecto lúdico desta demonstração contrastava com a preocupação estampada nos olhos dos *bapene* que cercavam Sábor, cantando num ritmo acelerado. Quando finalmente este se mexeu, começando a sair do torpor que o tolhia, a agitação foi grande. Voltei a aproximar-me: sempre protegido pela velha *napene*, Sábor estava sentado numa esteira rodeado por um rapaz e uma rapariga e pela sua familiar Mamé Có, que impediam os assistentes de pisar esse espaço. A cabeça baixa, o olhar entorpecido, Sábor não falava com os que o interpelavam. Sobre o pano branco, a sua única cobertura, iam-se avolumando os *imutjebéi* (manj.: flocos de algodão em rama) e dinheiro, pois todos os presentes que se juntavam para o cumprimentar só lhe podiam dirigir a palavra depois de terem realizado uma oferta. Radiante, a sua irmã recebia os parabéns de numerosos parentes e vizinhos que se ajoelhavam¹⁰ cumprimentando-a pela cerimónia realizada.

Regressei no dia seguinte. No quintal onde decorrera a cerimónia apenas se encontrava Sábor, sempre deitado na esteira, rodeado de alguns *bapene*. Sábor, de 40 anos, era um emigrante em França e foi em francês que conversámos e pude reconstruir a sua história. Muito jovem acompanhava o pai a Dakar (Senegal), onde este

¹⁰ O acto de se ajoelhar para pedir alimento ou bebida é praticado em todas as ocasiões rituais e indica uma hierarquia precisa.

residia temporariamente, exercendo como *napene* junto de outros migrantes manjaco. Acabou por ficar a viver com uma irmã nessa cidade, de onde partiu para França, seguindo um percurso migratório vulgar na zona. Nesse país terminou os estudos secundários, empregou-se num laboratório de análises clínicas e casou com uma mulher de origem manjaca. No final da década de oitenta, Sábôr defrontou-se com problemas de trabalho e de saúde que o levaram a recorrer tanto aos serviços médicos como a um *napene* residente em França. Este último retirou-lhe uma “pedra” do abdómen, sinal de ataque de bruxaria, e prescreveu-lhe os sacrifícios a realizar no altar do espírito da iniciação, o mais poderoso dos altares autóctones. Sábôr regressou a Jeta, naquela que foi a primeira visita que efectuou em toda a sua vida adulta, com a finalidade de realizar esse pagamento. No decorrer da cerimónia caiu a seu lado uma serpente, sendo este facto insólito, juntamente com a série de infortúnios que sofrera, interpretado pelos *bapene* locais como a manifestação clara da vontade do pai, entretanto falecido, de que o filho lhe sucedesse no cargo. Sábôr recusou, invocando a irmã que o precedia por ordem de senioridade como a legítima sucessora do pai. Não só a necessidade de se submeter ao longo e perigoso ritual de iniciação o intimidava, como não o seduzia a ideia de ter de assistir enquanto *napene* os restantes emigrantes que o procurassem em Argenteuil, junto de Paris, onde residia. De regresso empregou-se numa fábrica de baterias, mas os seus problemas de saúde continuaram, sinal de que o espírito do pai não desistia da sua escolha, segundo a interpretação dos *bapene*. Rendido, Sábôr voltou a Bissau em finais de Abril, onde se juntou à sua prima Mamé Có que aí exercia como *napene* e se assumiu como sua iniciadora e protectora. Juntos procuraram em Jeta os membros da congregação do seu pai, organizando a cerimónia de iniciação de forma a realizá-la durante o curto período das suas férias laborais.

O facto de as nossas conversas decorrerem em francês e, provavelmente, de estar a interromper um processo iniciático com a

minha insistência, ocasionou algum mal-estar junto dos restantes *bapene*. Da terceira vez que o procurei, Sábör preferiu que eu falasse com os seus iniciadores, com os quais combinei apenas o acompanhar nas ocasiões públicas. Sábör passou os cinco dias que se seguiram ao seu “renascimento” no mesmo abrigo, raramente abandonando a sua esteira onde um rapaz e uma rapariga o protegiam de qualquer espírito que pretendesse instalar-se ao seu lado para o atacar, assistido pelos *bapene* que o iam iniciando nos segredos da propiciação do *usai* (manj.: espírito), presente no altar entretanto construído a seus pés, bem como na arte da adivinhação. Terminado este período voltou ao altar do *usai bantin*, repetindo o percurso secreto que seguira na primeira noite, para a segunda fase da iniciação, igualmente marcada pelas ofertas realizadas nesse altar e outros seis dias passados no *pubol* (manj.: construção que protege um altar) do chefe da sua congregação. Foi-lhe aí colocado ao pescoço o *kafei* (manj.), conta encarnada que marca a sua condição de duplamente iniciado, a qual partilha com numerosos ritualistas¹¹. Restava-lhe então esperar. Esperar a próxima iniciação de um *napene*, na qual teve de officiar. Esperar as primeiras chuvas, em cuja água Mamé Có lavou o pano que o cobriu durante a iniciação, enquanto os seus seniores completavam o *pubol*. No centro deste, amarrado ao poste central que sustenta a estrutura da construção, foi construído o *buku* (manj.), altar feito de pequenos paus fechando um círculo no interior do qual são colocados os numerosos chifres de vaca com terra dos altares de espíritos propiciados pelo neófito durante a iniciação, rodeado de pequenos recipientes de cerâmica contendo o algodão oferecido ou os restos das numerosas libações entretanto realizadas. Sobre o *buku* foi oferecida a primeira refeição ritual do

¹¹ Todos os homens manjaco são iniciados por definição, pois somente realizando a cerimónia de iniciação obtêm o estatuto de adultos. Alguns ritualistas realizam um segundo processo iniciático, assumindo uma nova identidade e o controlo de um altar específico. Estes “duplamente iniciados” são facilmente reconhecidos pela conta (manj.: *kafei*) incluída num colar que trazem sempre consigo.

novo *napene*, partilhada pelos membros da congregação presentes, alimento aglutinador e poluente, consistindo de arroz com carne, peixe e *tumakumba* (manj.), o fruto do tarrafe apenas consumido ritualmente¹². Sábor esperou finalmente a festa do *kadjika bapene* fechando o ciclo anual das iniciações de *napene*, na qual todos os ritualistas se reúnem envergando as longas camisas brancas bordadas de cores garridas comuns a outros rituais e enfeitados com os mais diversos adereços, chapéus, óculos de sol e colares. Os participantes dançaram freneticamente ao som dos *usói* e apitos, levados pela bebida que fora oferecida ao *usai bantin* antes de ser livremente consumida por todos. Só então, já durante a estação das chuvas, Sábor, dotado de um novo estatuto, *napene* e duplamente iniciado, pôde deixar a ilha e regressar a Paris.

Iniciação e Terapia

Bapene (manj., pl.), *napene* (manj., sing.) ou ainda *djambakós* (cri.), é um termo que designa os adivinhos locais. A aquisição deste estatuto implica a passagem de uma prova iniciática em que são transmitidos conhecimentos secretos ao neófito, sendo a sua iniciação entendida como a obediência a um sinal. O novo *napene* identifica-se com os elementos da sua associação, que actua como uma sociedade secreta no sentido em que possui um conhecimento esotérico e reservado. Sábor teve de se submeter à vontade do pai e juntar-se formalmente à congregação respectiva¹³, realizando o

¹² Trata-se do *tarafe* (cri.) ou *Avicennia Germinans* (L.)J. (Burkill 1985: 242), o fruto do, tarrafe cuja película envolvente contém substâncias venenosas e implica uma preparação especial, consumida nesta ocasião ou nos ritos de renovação praticados pelo régulo.

¹³ A adesão a sociedades secretas, ao contrário dos ritos de maturidade que se estendem a todos os membros da comunidade do mesmo grupo etário e género, é sempre formal (J. a l'ontaine 1985).

ritual que se inicia por uma morte e um renascimento¹⁴; depois de “morto” pelas bebidas narcóticas que lhe foram ministradas, renasceu entre as pernas de uma mulher tal como num parto¹⁵, ou como um morto durante o ritual fúnebre após o qual renascerá enquanto antepassado. Como num funeral, é o chefe da sua matrilinearidade a fornecer o primeiro animal a ser sacrificado. Durante os dias que se seguiram ele manteve semelhanças com um recém-nascido: titubeante e pouco falador, foi alimentado pelo *napene* que o precedeu; não pôde abandonar o espaço do *pubol*, e dormiu numa esteira protegido por duas crianças, em defesa contra os espíritos que pretendessem aproveitar-se da sua fragilidade para o atacar¹⁶. Protegidos pelo secretismo da noite, os *bapene* foram-lhe transmitindo os conhecimentos esotéricos da congregação, mas Sábór só foi considerado um membro pleno desse grupo uma vez terminada a sua iniciação e tendo iniciado o próximo neófito. Passou a integrar uma associação marcada por uma hierarquia interna, onde se praticam actos de união como a comensalidade ou a partilha de ofertas por prestação de serviços¹⁷. Note-se que características como a utilização de símbolos de morte e renascimento, o perigo e o medo associados à iniciação, a posição do neófito como um recém-nascido, a reclusão, a comensalidade e a

¹⁴ A utilização de símbolos de morte e de renascimento, comum a numerosas iniciações (Bloch & Parry 1994 (1982)) é particularmente explícita, no contexto abordado, no caso das iniciações individuais e não colectivas, de que são exemplo a iniciação do *napene* ou a entronização do régulo.

¹⁵ Trata-se de uma mulher da mesma congregação de *bapene* que tenha ultrapassado a idade fértil, caso contrário este “parto” ritual impedi-la-á de ter outros filhos.

¹⁶ O mesmo procedimento é utilizado durante outros ritos de passagem: assim a noiva durante a primeira semana em que pernoita na casa do marido e o régulo durante a primeira fase da entronização não abandonam as esteiras respectivas onde duas crianças os protegem dos eventuais ataques de entidades espirituais.

¹⁷ É significativo que a conversa dos *bapene* reunidos para terminar o *pubol* de Sábór incidisse sobre o destino das ofertas dadas ao neófito – com as quais decidiram comprar tabaco para dividir entre todos – e a indignação face a um *napene* que consumira isoladamente um porco oferecido em troca de serviços, quebrando as regras estritas de partilha no interior deste grupo.

partilha de bens no grupo, são comuns a numerosas iniciações em sociedades secretas, cuja adesão *creates the boundaries which separate outsiders from members, for it emphasizes in dramatic form the distance that separates the two statuses between which initiands must pass. Experience of the ritual and knowledge of its meaning both constitute secrets, possession of which is the right of every member, and is denied to non-members* (La Fontaine 1985: 58), sendo estes segredos protegidos por um juramento de inviolabilidade (Zempléni 1993).

O novo *napene* integra-se nas festas da sua congregação, realizadas após as primeiras chuvas, passando a officiar no seu altar individual que consiste, como todos os altares individuais, em receptáculos contendo a terra dos altares centrais sobre a qual foram realizados sacrifícios propiciatórios. Durante a sua iniciação foi-lhe construído um pequeno altar coberto, *pubol* (manj.)¹⁸ no quintal de uma casa da sua matrilinearidade ou da localidade de onde é originário. O altar constitui-se invariavelmente em torno de um pequeno pote semi-enterrado, receptáculo das libações realizadas onde se acumulam sangue dos animais sacrificados, restos de vinho de palma vertido e de aguardente oferecida. Em seu torno aglomeram-se os crânios dos animais sacrificados, chifres que contêm terra dos altares nos quais o *napene* pediu protecção e com cujos espíritos pode entrar em contacto, os quais funcionam como altares secundários, e ainda conchas. Estas últimas, como os crustáceos em geral, representam os que “possuem carapaça”, ou seja, todos os que realizaram uma iniciação num culto de aflicção e possuem um novo estatuto e identidade (ver *infra*), resposta cultural ao infortúnio prolongado que sobre eles se abateu, sinal óbvio de uma desadequação social.

¹⁸ Noutros pontos da região do Cacheu estas construções podem ter paredes e dois compartimentos, no primeiro dos quais o *napene* recebe os seus clientes, estando guardados no segundo os elementos de culto do *usai* com o qual colabora (Binsbergen 1984: 26).

O ritual de iniciação de Sábor na associação dos *bapene* foi, em simultâneo, uma performance terapêutica¹⁹. Note-se que para Sábor este foi entendido como um momento – quiçá final – de um longo processo que implicou o recurso a terapias variadas e mesmo à biomedicina: Sábor referiu-me o seu internamento hospitalar que relacionava com o “sinal” do seu pai. O seu percurso foi balizado pelos *bapene* que consultou em França e localmente, os quais construíram com Sábor o seu diagnóstico e estabeleceram o processo terapêutico. Mesmo a presença insólita de uma serpente no altar do espírito de iniciação – podendo estes animais ser a encarnação de espíritos de defuntos na crença local – não era, para Sábor, o sinal de que o pai o tinha escolhido para lhe suceder. Opôs-se à interpretação dos restantes *bapene* apresentando alternativas e apenas a continuação dos infortúnios o levou a aceitar o diagnóstico. Ao longo de todo este processo foram negociadas e experimentadas soluções diversas: actos terapêuticos, práticas discursivas e sistemas causais diferenciados, da biomedicina ao sistema cosmológico local. Para Sábor os diferentes discursos nosológicos apresentavam-se como explicações heterogêneas mas complementares que lhe permitiriam lidar com a dor e o sofrimento. Um personagem essencial neste processo foi Mamé Có, familiar de Sábor, *napene* e, como ele, migrante, uma vez que residia em Bissau, onde exercia. Ela representou claramente a figura de *therapy manager* descrita por Feierman e Janzen (1992: 18), procurando os ritualistas, organizando com estes o processo iniciático, negociando o ritmo acelerado em que a iniciação decorreu, protegendo o neófito. Como referi, o discurso nosológico surge aos olhos do paciente como um conjunto heterogêneo de causalidades no interior do qual ele procura, por experimentação, a

¹⁹ As características terapêuticas dos processos iniciáticos nas congregações de *bapene* e de ritualista do *kansaré* foi também referida por Maria Teixeira para o caso dos emigrantes manjaco em Ziguinchor (Teixeira 1996 e 1998).

solução para o seu sofrimento. A importância do *therapy manager* é essencial porque, para além de indicar o tratamento e de negociar as condições em que este se realiza, vem acrescentar a sua legitimidade.

No sistema nosológico local a noção de doença não existe isolada, não é entendida apenas como a consequência de uma causa patogénica. Pelo contrário, o conceito de doença está inserido na noção mais lata de mal (*le sens du mal*, na feliz definição de Marc Augé (Augé e Herzlich 1986)), de infortúnio, de desordem ao nível pessoal, social e cosmológico: por isso apenas o discurso nosológico manjaco (por oposição ao da biomedicina) podia responder à angústia sentida por Sábor, que relacionava os seus problemas de saúde e de trabalho. Uma vez identificado como paciente, sofrendo em primeiro lugar um ataque de bruxaria (comprovado pelo elemento maléfico extraído do seu corpo por um *napene* em França) são-lhe propostos percursos terapêuticos. Estes podem ser variados e são entendidos como práticas que conduzem a novos equilíbrios sociais – tratam-se de processos ritualizados nos quais o paciente se comporta como um neófito e que visam muitas vezes uma alteração de estatuto, como no caso de Sábor – e mesmo cosmológicos. De uma forma mais explícita do que nas práticas biomédicas não é esperada uma eficácia imediata, tanto mais que são invocadas causalidades unidireccionadas. Consequentemente, estes percursos são negociáveis e adaptáveis.

O ritual de iniciação, enquanto performance terapêutica, é particularmente eficaz por implicar não só o paciente e os seus familiares como toda a comunidade, por relacionar o sofrimento individual com a ordem cosmológica (uma vez que implica uma comunicação e posseção pelo espírito de um falecido). A sua complexidade vai envolvendo totalmente o paciente, que é conduzido dia e noite pelos seus iniciadores: no caso de Sábor foi claro que as suas reservas iniciais foram desaparecendo à medida que o

processo se desenrolava. Mas os receios e angústia sentidos contribuem igualmente para essa mesma eficácia, como o notam Carol Laderman e Marina Roseman: *The healing effects of performance are, on one level, caused by the catharsis that occur when a patient's unresolved emotional distress is reawakened and confronted in a dramatic context* (Laderman e Roseman 1996: 7). O próprio processo ritual joga habilmente com o envolvimento do paciente, começando pelo seu funeral literal e avançando pelo controlo do corpo e dos conhecimentos ministrados para terminar na festa colectiva e agitada do *kadjipa bapene*. Como se verifica noutros contextos, a eficiência deste processo está directamente relacionada com a crença do paciente e com a sua capacidade de tomar uma atitude diferente – positiva – face aos problemas individuais.

Sistema Terapêutico e Sistema Cosmológico

A sucessão de infortúnios sofridos por Sâbor conduziu-o a consultar *bapene* que exerciam junto do seu local de trabalho. Os *bapene* definem-se localmente por poderem diagnosticar um problema e iniciar um processo terapêutico. Muitos actuam como curandeiros, podendo vir a receber em sua casa os pacientes quando o tratamento é prolongado. Nos casos em que a sua reputação se alastra, o fluxo de pacientes justifica que se construam alojamentos específicos junto da casa do *napene*: são os chamados “hospitais tradicionais”, recenseados pelas autoridades locais. Em diferentes ocasiões o estado guineense procurou integrar estes especialistas, promovendo encontros e apoiando os hospitais por eles criados. Os diferentes atributos dos *bapene* da Região de Cacheu foram inventariados por Eve Crowley e Rui Ribeiro numa tipologização baseada nos processos terapêuticos realizados (Crowley e Ribeiro 1987). Classificam a actuação dos *bapene* nas

seguintes fases: diagnóstico do problema por adivinhação; solicitação da colaboração do *usai* (manj.: espírito) durante o processo terapêutico, geralmente através de uma oferta sacrificial em bebidas alcoólicas e do sacrifício de um galináceo em cujas gónadas se confirma a adesão da entidade espiritual; terapia. O processo terapêutico pode consistir na extracção dos elementos maléficos do corpo do paciente, com a ajuda do *ukwot* (manj.: chifre onde se coloca a terra do altar oficiado e que funciona como um altar secundário), ou ainda em processos diversos de tratamento de fracturas ósseas, entorses, lesões musculares, desinfecção e tratamento de ferimentos. Finalmente os pacientes, uma vez restabelecidos, devem agradecer anualmente ao *usai* protector sob a forma de uma doação em vinho de palma efectuada no início do *kafak* (manj.) ou colheita do arroz preto. Note-se que apenas os *bapene*-curandeiros realizam todo este processo; outros tendem a especializar-se em doenças atribuídas a complicações internas, e às causadas por bruxaria (manj.: *koworatori*). Por outro lado encontram-se em Caió especialistas não-iniciados (curandeiros) que dirigem processos terapêuticos mas não têm a capacidade de comunicar com os espíritos e de enfrentar casos atribuídos à bruxaria (Crowley e Ribeiro 1987). De entre as múltiplas atribuições dos *bapene* é a sua capacidade de comunicação com os espíritos, obtida através de um processo de iniciação, que se constitui como elemento identitário central. Esta definição não se aplica apenas aos *bapene*. Com efeito, encontram-se na região outras formas de mediação com entidades espirituais que são igualmente integradas em cultos de aflição. Para melhor as caracterizar partirei de uma breve referência ao sistema cosmológico local.

As diferentes categorias de ritualistas definem-se globalmente pelo seu controlo de altares de espíritos locais. A relação que os homens estabelecem com os espíritos é de natureza contratual: é

pedida a satisfação de um desejo ou necessidade à entidade espiritual e prometida a devida recompensa. Como vimos, a falta de cumprimento deste contrato coloca o infractor em posição de vir a sofrer da vingança do *usai* ultrajado, expressa em numerosos infortúnios que se podem abater tanto sobre si, como sobre os membros da sua família ou mesmo as suas posses. Com efeito, a figura do *usai*, embora sedutora pelo poder que promete, não é benévola: os meus interlocutores definiam-no como um *satanás*, utilizando o termo crioulo de origem portuguesa que mantém o mesmo significado nas duas línguas. As suas características aproximam-no do *Esu* yoruba, o *trickster* que convém agradecer, não só para evitar a sua vingança como para assegurar a sua protecção contra si próprio²⁰. A cosmologia manjaca possui uma lista de *usai* com características diversificadas como os *puut* que “bailam como a luz” e os *nandjangan* ou almas errantes de alguns clarividentes²¹. Contudo, apenas alguns dos *usai* possuem um altar e são alvo de um culto público, integrando-se numa hierarquia constituída em torno do *usai kambas*, o espírito que preside às iniciações masculinas. Todos os altares são considerados secundários em relação ao *usai kambas*, pelo que o seu altar se constitui no elemento topográfico e simbólico central tanto dos elementos de culto como da identidade local. Em seu torno define-se a “região de iniciação” (Binsbergen 1984), que inclui todos as localidades cujos homens foram iniciados no mesmo altar, bem como todos os locais de culto secundários. Estes altares secundários, aos quais recorrem pessoas do exterior, podem-se constituir em importantes centros

²⁰ Margaret Drewall refere que tanto o *Esu* yoruba como o seu sucedâneo *Exu* das cerimónias de umbanda brasileiras, são manifestações de uma alteração de enquadramento: *Frame slippage is dangerous because it destabilizes a situation and throws it into a zone of ambiguity. At the same time, it sets up opportunities for alterations* (Drewall 1992: 16).

²¹ Para l'Éric Gable estes seres, *nandjangan* e os *puwiti*, são pequenos espíritos que se divertem no mato e zonas desabitadas, podendo, como todos os *usai*, entrar numa relação contratual com quem os apelar (Gable 1990:441 e 466).

rituais e de peregrinação, como é o caso do altar de Mama Djombo no *chão* cobiana, a norte da Região de Cacheu (Crowley 1990: 474)²². Os suplicantes levam consigo uma emanção do espírito interpelado, sob a forma de terra do altar guardada num chifre (de gazela ou de bovino), que actuará como seu protector pessoal e será objecto de oferendas sacrificiais. O mesmo processo é utilizado para a criação dos altares secundários que são objecto de culto de uma congregação que actua como um todo e é interpelada para resolver casos de infortúnio. Estas centralizam cultos de aflição, definindo-se os seus membros como intermediários entre dois níveis cosmológicos. Para além dos *bapene*, encontram-se na região os *balugun*, a associação do *usai fankás* e o culto do *kansaré*.

Muitos homens e algumas mulheres identificam-se como *balugun* (manj.; *nalugun* (sing.); *difuntu* ou *baloberu* em crioulo)²³, definindo-se por serem possuídos pelo espírito de um ancestral. Este pode ser uma avô/avó ou outro ascendente identificável, ou ainda um antepassado mítico do *nalugun*, facilmente reconhecível nas tradições orais. A transmissão do *balugun* faz-se segundo as linhas de parentesco cognático, sendo vulgar a herança de avô ou avó a neto ou neta, ou ainda para os sobrinhos. Embora as distinções de género não sejam consideradas significativas no discurso

²² I've Crowley privilegia, para além da "região de iniciação", a "região de espíritos", assim definida: *For any shrine or set of shrines, the term spirit region (...) designates the largest ritual field including all clients who undergo a pilgrimage to make or pay a contract.* (Crowley 1990: 475). Neste caso incluem-se todos os clientes de um determinado altar, independentemente da sua residência e origem. Esta definição é tanto mais importante quanto a autora considera que os altares da região do Cacheu *are multi-functional and draw clients from several different nations and over two dozen ethnic groups. The large number of pilgrims have a significant impact on the province's economy and social structure and demonstrate the national and international importance of the Cacheu Region as a reserve for spiritual resources.* (Crowley 1990: 475).

²³ Segundo Benjamim Pinto Bull o *baloberu* é um "sacerdote", "encarregado de fazer as libações e os sacrificios na *baloba*" sendo este último lugar o *lugar sagrado da etnia Papel, na região de Bissau, onde se fazem libações e sacrificios.* (Bull 1989: 257). O autor distingue-os dos *djambakós* ou *adivinho, curandeiro.* (Bull 1989: 281). Embora as *baloba* manjaco sejam semelhantes às dos seus vizinhos pepel, as funções dos *baloberu* nem sempre possuem um carácter tão definido que os possamos identificar como "sacerdotes".

local, é mais frequente os espíritos encarnados serem de homem, e serem homens os seus portadores²⁴. Segundo a representação local de noção de pessoa, a maioria dos mortais atravessam um ciclo idealmente marcado pelo nascimento e os ritos de agregação a este ligados, a realização da *kambas* (manj.: iniciação) para os rapazes e o casamento para os homens e mulheres, a passagem pelos diversos cargos herdados no interior da matrilinhagem, a morte tardia e a realização dos ritos fúnebres correctos implicando o enterro em território manjaco e a realização de um segundo ritual fúnebre (manj.: *usai peser*) que fecha o ciclo das cerimónias fúnebres, após o qual os espíritos dos falecidos partem para o ilhéu de Pumoá, junto de Jeta²⁵. Mas nem todos os espíritos seguem este percurso, distinguindo-se, por um lado, os que não são propriamente humanos, possuindo características dos espíritos autóctones e, por outro, aqueles que pelo seu valor mereceram regressar. A segunda definição abrange os espíritos daqueles que, segundo a descrição local, “entregam-se correctamente” e vêm depois de mortos “conversar com os vivos”, ou seja todos os que além de gozarem uma vida plena propiciaram diversos espíritos, aos quais pediram para poder “voltar a comer”, partilhar novamente as refeições rituais. Os *balugun* distinguem-se pelo *kafei*, a conta encarnada que trazem ao pescoço, obtida durante a iniciação tal como no caso de Sábôr, pois, como ele, tiveram de se submeter a um ritual iniciático para poderem adquirir o seu novo estatuto e a sua “carapaça”.

²⁴ Este desequilíbrio entre géneros pode ser explicado pela própria definição daqueles que podem vir a encarnar nos seus descendentes como pessoas que realizaram actos culturais marcantes ou importantes, o que é mais facilmente reconhecido nas actividades masculinas.

²⁵ Esta localização topográfica do destino dos espíritos dos falecidos é comum a Pecixe, Jeta e Caió. A crença de que as almas vão para o ponto mais ocidental do território com que os seus habitantes se identificam, acompanhando assim o périplo solar, encontra-se ainda em Bassarel, onde se diz que os defuntos se reúnem no *kakon*, o altar situado na extremidade oeste da região de Bassarel (Gable 1990: 257).

Por seu turno, a associação do *usai fankás* restringe-se a Pecixe onde, segundo a tradição oral, teve origem num culto pepel de Biombo introduzido no final do século XIX, identificando-se os seus membros por trazerem consigo uma emanção do espírito *fankás* que transportam numa pequena bolsa colocada sobre o abdómen. Os altares desta entidade são guardados em casa dos principais ritualistas, numa pequena divisão escura reservada para o efeito, onde o espírito é consultado e responde por pequenos assobios²⁶ interpretados pelo iniciado que serve de mediador junto do paciente, enquanto verte aguardente sobre os contentores individuais e a cabaça onde está a emanção principal do espírito²⁷. A associação do *usai fankás* é a única onde as mulheres podem chegar a lugares de chefia, determinados pela senioridade; pelo contrário nas congregações de *bapene*, a direcção é reservada aos homens, pois apenas estes podem officiar junto das representações do espírito de iniciação presentes em todos os altares masculinos. É igualmente entre os membros desta congregação que a relação entre homens e mulheres é mais equilibrada, consistindo os homens a esmagadora maioria das restantes associações de ritualistas²⁸.

Ao contrário da associação de *usai fankás*, o culto do *kansaré* tem uma divulgação alargada em toda a região, incluindo as zonas costeiras do território manjaco e pepel, bem como em algumas aldeias balanta e mancanha. Nestes locais o *kansaré* encontra-se no centro das povoações, sendo encarado como um espírito protector dos membros da comunidade local, actuando nos momentos

²⁶ A inovação deste acto, contrastando com o carácter mudo da maioria dos espíritos consultados, conduz os *bapene-beter* (*bapene* de Jeta) a definirem os *bapene-belil* (*bapene* de Pecixe) como “*djambakás* que falam”.

²⁷ Esta forma de propiciação é semelhante à que é realizada em altares de todas as entidades.

²⁸ Apenas na região insular as mulheres podem ser iniciadas como *bapene*, não podendo ser membros desta associação em Bassarel e Caió (Crowley 1990: 486).

cruciais do nascimento e da morte: aí são enterrados os cordões umbilicais dos recém-nascidos e sepultados os mortos. O *kansaré* actua como um espírito protector, não só dos indivíduos como da povoação e das suas culturas, realizando-se no seu altar algumas das principais cerimónias de protecção individual e colectiva, bem como os rituais relacionados com a propiciação das chuvas e das colheitas. Este altar apresenta-se como uma caixa rectangular em forma de maca, semelhante ao *kafima kadjumpôl* (manj.), a “cama” com a qual se realiza o “interrogatório do morto” utilizado por várias populações da África Ocidental, onde provavelmente este objecto ritual se terá inspirado. No seu interior é guardado um recipiente contendo terra do altar de origem do culto, em Bote (Mata de Uncom, a norte da região), sendo o conjunto coberto por numerosos panos, geralmente de confecção industrial, que lhe foram oferecidos em pagamento de contratos. A “cama” é pendurada no tecto da construção que lhe serve de abrigo, sendo retirada para ocasiões cerimoniais colectivas ou para responder aos pedidos e questões individuais. Nessas ocasiões, é colocada aos ombros de dois ou quatro jovens carregadores, sob o olhar atento do dirigente local do culto. A maioria das comunidades possuem pelo menos um *kansaré*, que pode ser considerado macho ou fêmea. O responsável de cada *kansaré* é o *amaña* respectivo, secundado pelos seus ajudantes, cujo género é determinado pelo que é atribuído ao altar. Os *amaña* (homens ou mulheres casados, uma vez que se trata de um culto intimamente ligado à protecção da casa) são escolhidos por um sinal, tal como os *bapene*, sendo depois confirmados pelos seus pares. O *kansaré* é um culto de introdução recente, surgido em finais do século XIX como um movimento de perseguição de indivíduos acusados de bruxaria (Crowley 1990: 599). Nos locais onde foi adoptado, o *kansaré* foi integrado numa posição privilegiada na hierarquia de entidades espirituais locais: em Jeta era caracterizado nos seguintes termos por Pascal, um

antigo emigrante em França, num discurso onde se encontram implícitas referências ao panteão cristão: “Foi *Nasimbati*, Deus, quem criou o mundo. O *usai kambas* (espírito da iniciação) é o primeiro filho de Deus que veio vigiar os seus irmãos na terra. Mas o *kansaré* dizem que é Deus ele mesmo”. Esta afirmação é bem expressiva da importância que reveste o *kansaré* na zona estudada, a cuja vitalidade não será estranha a capacidade de adaptação e de integração de elementos exógenos deste culto. Adoptando muitos dos aspectos formais dos rituais locais, surge como uma entidade alternativa em relação aos espíritos autóctones, de consulta mais fácil embora vigiada pelo grupo dos oficiantes do *kansaré* e por todos os observadores, o que lhe confere uma transparência oposta ao secretismo da relação contratual que se estabelece com os altares locais. Funciona ainda como um meio alternativo de exercício da justiça, uma solução de último recurso. A facilidade de acesso que todos têm a este objecto de adoração, independentemente do género, grupo etário ou origem, explica a preferência e adesão dos que se encontram mais afastados do acesso aos altares autóctones: as mulheres e os jovens. As primeiras em particular são adeptas activas de uma forma de culto que lhes permite interferir e agir livremente.

Migração e Somatização

Estas diferentes formas de relacionamento entre os homens e os espíritos configuram outros tantos cultos de aflição alternativos. Num contexto de forte emigração, alguns destes cultos revelam características de adaptabilidade e integrativas que conduzem à sua exportação para os novos locais de vivência destes trabalhadores migrantes. É o caso dos *bapene* e do *kansaré*, por oposição aos *balugun* e ao culto do *usai fankás*, que mantiveram a sua especi-

ficidade local. O *kansaré*, pelas suas características de culto sincrético e comunitário (Carvalho 1998: 264-268), encontra-se actualmente em variadas comunidades de migrantes manjaco estabelecidos na região do Casamansa (Senegal), particularmente em Ziguinchor, sendo muitas vezes oficiado por mulheres (Teixeira 1998). Mas são os *bapene* quem revela uma maior capacidade de adaptação e de resposta às diversas desaptabilidades e angústias incentivadas pelos movimentos migratórios. Eles próprios emigrantes, dominando um discurso nosológico que relaciona a doença, o sofrimento, o infortúnio, com as referências cosmológicas e culturais dos seus pacientes, estão particularmente aptos a indicar um percurso terapêutico significativo para aqueles que os procuram.

Os emigrantes assumem-se como mediadores entre dois universos socioculturais, actores de um mecanismo semelhante ao que foi estudado noutros contextos como “transnacionalismo” ou seja, *the processes by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement* (Basch, Schiller & Blanc 1994: 7). Mas os grupos migrantes não são apenas agentes “transnacionais” como “transculturais”, obrigando à circulação de práticas culturais. O caso aqui apresentado representa um exemplo significativo para pensarmos esta circulação. As situações de migração são particularmente aptas para se criarem desadaptabilidades diversas, expressas na dor e no sofrimento. Como reconhecem os autores de uma obra sobre a experiência humana da dor, esta é uma forma expressiva, embora nem sempre eficaz, de resistência: *Pain provides the occasion and a language for resisting forms of domination present in family relations, in political and economic structures, and in the often alienating activities of medical diagnosis and treatment. At times it enables the sufferer to resist such oppressive structures more eloquently than any available discourse* (Good, Brodwin, Good e Kleinman 1992: 18). O sofrimento implica a busca de uma

solução que é, sobretudo, a busca de um sentido e que apela para referentes culturais múltiplos. É expressivo que a biografia de Sábtor se cruze com *bapene* em diferentes contextos nacionais, entre Jeta, Dakar (Senegal), onde o seu pai exercia, e França, onde consultou estes especialistas. Para além do próprio rito iniciático *napene* ser um processo terapêutico, como vimos anteriormente, implicando que alguns dos pacientes se tornarão eles mesmos especialistas, os *bapene* estão particularmente aptos a enquadrarem o sofrimento individual num sistema causal significativo para o paciente.

O sofrimento, o corpo-sofredor e a sua exigência de resposta criam espaços de criação de novos significantes, de interacção criativa entre referentes culturais heterogêneos. No caso dos *bapene*, e dos ritualistas que circulam por espaços de migração, fica em aberto como linha de pesquisa o conhecimento da sua actuação já não no local de origem mas de chegada – de Jeta a Paris.

Bibliografia

- AUGÉ, Marc e Claudine Herzlich (ed.), 1986 (1984) – *Le Sens du Mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- BASCH, Linda, Nina Glick Schiller & Cristina Szanton Blanc, 1994 – *Nations Unbound. Transnational Projects and Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nations-States*, Amsterdam, Gordon and Breach Science Publishers.
- BINSBERGEN, W. M. J. van, 1984 – «Socio-ritual structures and modern migration among the Manjak of Guinea-Bissau. Ideological reproduction in a context of peripheral capitalism», *Antropologische Verkenningen* 3 (2), 11-43.
- BINSBERGEN, W. M. J. van, 1988 – «The land as body: An essay on the interpretation of ritual among the Manjak of Guinea-Bissau», *Medical Anthropology Quarterly*, 2 (4), 386-401.
- BLOCH, Maurice e Parry, Jonathan, 1994 (1982) – «Introduction: Death and the regeneration of life», in *Death and the Regeneration of Life*, Bloch, Maurice e Jonathan Parry (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- BUIS, Pierre, 1990 – *Essai sur la langue manjako de la zone de Bassarel*, Bissau, INEP.
- BULL, Benjamin Pinto, 1989 – *O crioulo da Guiné-Bissau. Filosofia e sabedoria*, Lisboa & Bissau, ICALP & INEP.
- BURKILL, H. M., 1985 – *The Useful Plants of West Africa*, vol. 1, Kew, Royal Botanic Gardens.
- CARREIRA, António, 1947 – *Vida Social dos Manjacos*, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- CARVALHO, Clara, 1998 – *Ritos de Poder e a Recriação da Tradição. Os régulos manjaco da Guiné-Bissau*, tese de doutoramento em Antropologia, Lisboa, ISCTE.
- CROWLEY, Eve L., 1990 – *Contracts with the Spirits: Religion, Asylum and Ethnic Identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau*, Ph.D. Dissertation, Yale University.
- CROWLEY, Eve & Rui Ribeiro, 1987 – «Sobre a medicina tradicional e formas da sua colaboração com a medicina moderna», *Soronda*, 4, 95-112.
- DIOP, A. Moustapha, 1984 – «Rites de passage et système religieux chez les Manjak (Guinée-Bissau)», *Notes Africaines*, 5, 9-15.
- DIOP, A. Moustapha, 1996 – *Société Manjak et Migration*, Besançon, ed. de autor.

- DREWAL, Margaret Thompson, 1992 – *Yoruba Ritual. Performers, Play, Agency*, Bloomington, Indiana University Press.
- FEIERMAN, Steven e John M. Janzen, 1992 – «Introduction» in *The Social Basis of Health and Healing in Africa*, Feierman, Steven e John M. Janzen (ed.), Berkeley, University of California Press.
- FORREST, Joshua, 1992 – *Guinea-Bissau: Power, Conflict and Renewal in a West African Nation*, Boulder, Westview Press.
- GABLE, Eric, 1990 – *Modern Manjaco: The Ethos of Power in a West African Society*, Ph.D. Dissertation, University of Virginia.
- GOOD, Marie-Jo, Paul Brodwin, Byron Good e Arthur Kleinman, 1992 – «Introduction» in *Pain as Human Experience. An anthropological perspective*, Marie-Jo Good, Paul Brodwin, Byron Good e Arthur Kleinman (ed.), Berkeley, University of California Press.
- JAMIN, Jean, 1977 – *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, Maspéro.
- LADERMAN, Carol e Marina Roseman, 1996 – «Introduction» in *The Performance of Healing*, Carol Laderman e Marina Roseman (ed.), New York, Routledge.
- LA FONTAINE, J.S., 1985 – *Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge Across the World*, London, Pelikan.
- MACHADO, Fernando Luís, 1994 – «Luso-africanos em Portugal: nas margens da etnicidade», *Sociologia - Problemas e Práticas*, 16: 111-134.
- Recenseamento Geral da População de 1979, Bissau, Ministério da Cooperação, Economia e Plano, 1982.
- TEIXEIRA, Maria, 1996 – «Dynamique des pouvoirs magico-religieux des femmes manjak de Canchungo (Guinée-Bissau) émigrées à Ziguinchor (Sénégal)», *Soronda*, 1(1), 121-157.
- TEIXEIRA, Maria, 1998 – «Bouleversements sociaux et contre-sorcellerie manjak (Guinée-Bissau/Sénégal)», *Cahiers de Sociologie Économique et Culturelle (Ethnopsychologie)*, 30, 63-87.
- TRINCAZ, Jacqueline, 1981 – *Colonisations et religions en Afrique noire. L'exemple de Ziguinchor*, Paris, L'Harmattan - CNRS.
- ZEMPLÍNI, Andras, 1993 – «L'invisible et le dissimulé. Du statut religieux des entités initiatiques», *Gradhiva*, 14, 3-14, Paris.

Résumé

Les problèmes d'ordre somatique et/ou de désadaptation auxquels se heurtent les immigrés guinéens trouvent souvent une réponse auprès des thérapeutes africains, eux-mêmes des immigrés. Ceux-ci font des diagnostics qui situent la souffrance individuelle dans le contexte de mauvais rapports cosmogoniques dus aux obligations qui n'ont pas été accomplies auprès des autels des esprits cthoniques ou des ancêtres. Les parcours thérapeutiques dessinés par ces spécialistes obligent, maintes fois, à un retour temporaire des souffrants aux communautés d'origine. Les patients se confrontent aux exigences des différents univers culturels où ils se meuvent, des différents discours sur le corps, le temps, la maladie et la thérapie. Dans cet article, ces questions sont posées à propos de l'histoire de vie de Sabor, vivant en France et originaire de l'île de Jeta (Caió, Guinée-Bissau).

Sistemas de Herança entre os Papéis, Manjacos e Mancanhas

Leonardo Cardoso

Introdução

Os vários anos de convivência em meio comunitário Mancanha, Manjaco e Papel em Cambanco, no Bairro de Belém, em Bissau, com pessoas que aparentavam serem portadoras de um saber sobre a sua origem e a sua cultura, o relacionamento e a forma fácil como por vezes se comunicavam, cada um utilizando a sua língua, as discussões que mantinham entre si e as histórias e passadas que contavam, despertaram em nós uma curiosidade, a de saber o que estava por detrás de tanta afinidade entre elas, se é que existia de facto. O nosso interesse foi ainda maior quando começamos a questionar certos fenómenos.

A literatura à qual começamos a ter acesso falava de semelhanças ao nível da língua. Nisto, uma primeira questão se nos colocou. Será que não existirão semelhanças noutros aspectos? Quais? Antes que pudéssemos reflectir surgiram outras interrogações. Se os estudos permitirem concluir que têm muitas afinidades, não será caso para pensarmos que são um único etnos. E se esta

hipótese se confirmar, não estaremos em condições objectivas de afirmar que na Guiné-Bissau o número de grupos étnicos de que se fala e escreve não corresponde à realidade? Tudo porém estava em aberto e a curiosidade se mantinha.

Uma vez que havia um estudo feito por Basso Marques sobre os aspectos da semelhança da língua dos Papéis, Manjacos e Mancanhas, decidimos orientar os nossos trabalhos de pesquisa para áreas que permitissem entrar com maior profundidade no interior desses grupos.

No quadro deste trabalho, definimos o sistema de herança como objecto de estudo. Interessa-nos a afinidade entre estes três grupos do ponto de vista do regime de propriedade, assim como dos critérios segundo os quais são designados os sucessores e herdeiros. Todavia, convém dizer que o objectivo não é a herança vista em todos os seus detalhes. Não são apenas os critérios através dos quais se opera o processo sucessório mas, também e fundamentalmente, tudo quanto se esconde por detrás deste fenómeno, como sejam os valores sociais, a coesão e a unidade familiares, a necessidade de preservação de determinadas relações sociais e humanas.

Citamos por exemplo um irmão que não é herdado pelo seu irmão uterino mas pelo consanguíneo; um pai que não deixa os seus bens ao seu filho mas sim ao seu sobrinho materno.

É sobre estes elementos que vamos tecer algumas considerações ao longo do nosso trabalho que, esperamos, venha a fornecer elementos para novas reflexões nesta matéria. Longe de pretendermos esgotar o tema, o texto versará sobre os bens passíveis de herança e os procedimentos a ela ligados. Quem são os herdáveis ou sucessíveis? Como se sucedem? O regime testamentário, etc.

A análise destes elementos em cada um dos grupos em estudo, seguida de uma tentativa de apuramento das semelhanças e das

diferenças, deverá permitir concluir das afinidades existentes entre eles.

Não se tratando de um texto puramente jurídico, concebido para a utilização expressa de indivíduos ligados à área do direito, utilizamos de forma indiscriminada os termos *sucessão* e *herança*, que, como é sabido, constituem conceitos diferentes quando se trata do direito positivo. Nas normas costumeiras, o habitual e normal é falar-se de herança, apenas.

Fontes Orais e Escritas

A escolha deste tema como objecto do presente trabalho levou primeiramente à revisão e análise das fontes disponíveis bem como à definição dos elementos metodológicos que pudessem ser aplicáveis a cada caso e em cada circunstância por forma a satisfazer as exigências do Estudo.

Recordamos que uma das razões foi a vivência e convivência em meio comunitário Mancanha, Manjaco e Papel. Face a esta realidade, o primeiro recurso foi feito às fontes orais, portanto a um conjunto de informações disponíveis junto das comunidades e susceptíveis de tratamento dado o interesse de que se revestiam para a compreensão deste tema. A utilização destas fontes mereceu um cuidado muito especial e diferenciado, tendo requerido, em alguns casos, deslocações ao interior do país com o objectivo de confirmar um ou outro detalhe. A necessidade de um tratamento crítico era mais evidente cada vez que se tinha em consideração que o mesmo assunto era explicado nem sempre da mesma forma e com os mesmos pormenores à medida que se mudava de interlocutor ou que este se tratasse de um Papel ou de um Manjaco. Porém, convergiam as informações colhidas junto dos interlocutores: eram um só e único povo.

Não foi difícil obter a maior parte das informações utilizadas neste texto uma vez que as conversas foram conduzidas de forma a nunca assumirem carácter de entrevistas e muito menos de interrogatório, o que de uma ou outra forma podia inibir os interlocutores. Simples *djumbai*¹ permitiram satisfazer as necessidades do em termos de recolha de informações.

Uma vez, na medida do possível, exploradas as fontes orais, a utilização de fontes escritas apresentou-se como um imperativo, tendo em conta que muita literatura havia sido produzida sobre a origem, a demografia, o fluxo migratório, a língua, etc. Enfim, sobre a cultura material e espiritual e ainda sobre a organização económica e social dos Papéis, Manjacos e Mancanhas.

Autores como Álvares d'Almada, Valentim Fernandes, Duarte Pacheco ou ainda Lemos Coelho deixaram importantes apontamentos e crónicas acerca dos povos nos Rios da Guiné e na costa ocidental da África de um modo geral. Estes textos porém chamados literatura de viagens, exigiam uma leitura muito cuidada devido, por um lado, ao tempo transcorrido entre o período em que foram produzidos e o tempo durante o qual estavam sendo utilizados e, por outro, à preparação teórico-metodológica ou ainda ao interesse desses autores relativamente a este ou àquele assunto. Isto sobretudo quando se tratava de aspectos relacionados com a cultura, cuja dinâmica é bem conhecida. Não obstante, não deixam de ser trabalhos muito valiosos e praticamente incontornáveis quando se quer escrever sobre os povos da Senegâmbia ou mesmo do Golfo da Guiné.

De entre as inúmeras obras que nos foram legadas por autores seiscentistas citamos, a título de exemplo, o *Tratado breve dos Rios de Guiné* (1594) de André Alvares d'Almada e a *Descrição da costa*

¹ Termo crioulo que significa conversa amena ou entretenimento entre duas ou mais pessoas.

ocidental da África até à Serra Leoa (1625) da autoria de André Donelha.

Trabalhos de investigação relativamente recentes, relacionados com os anos 40 a 60 do séc. XX, serviram de suporte às várias análises feitas. Revelaram-se de capital importância os trabalhos de António Carreira “Organização social e económica dos povos da Guiné”, “Movimentos migratórios da população natural da Guiné-Portuguesa” e “Símbolos, ritualismos e ritualistas”; trabalhos de Martins de Meireles ou de Basso Marques como “Aspectos do problema da semelhança entre as línguas dos Manjacos, Brame e Papéis”; de Teixeira da Mota, sobre o povoamento e a história dos povos da Guiné Portuguesa; o estudo de Fernando Rogado Quintino “Os Povos da Guiné”, ou ainda de tantos outros autores que colaboraram com o Centro de Estudos da Guiné Portuguesa e viveram no território da então colónia durante longos anos.

Nestas reflexões priorizamos as nossas observações e as informações recolhidas por nós mesmos na base de contactos directos com as comunidades e com os factos. Ainda, no intuito de conferir o rigor desejado e garantir o nível de credibilidade exigido a qualquer publicação científica, entendemos que era pertinente e racional observarmos e vermos um caso tantas vezes quantas fosse possível, ouvirmos o maior número de pessoas sobre um mesmo assunto, confirmarmos e reconfirmarmos os factos, procedimentos estes que exigem tempo e paciência. Foi uma conclusão a que chegamos partindo da própria experiência de trabalho de terreno. Regra geral, quanto maior for o tempo de observação, maiores são as possibilidades e capacidades de visão e de compreensão de um determinado fenómeno, da mesma forma que quanto maior for o número de pessoas entrevistadas, desde que devidamente seleccionadas, melhores conclusões podem ser tiradas.

O Espaço Geográfico, Social e Cultural

O território e a população

O território em análise compreende o espaço geográfico que se estende entre os rios Cacheu, no limite norte, e Mansoa mais ao sul, englobando igualmente as ilhas de Jeta e Pecixe e a antiga ilha de Bissau. Esta zona, considerada feudo dos Papéis, Manjacos e Mancanhas, cobre uma superfície estimada em 6.091,2 km², com uma densidade populacional que ultrapassa largamente a média do país, calculada em 27 hab./km², de acordo com os dados do recenseamento geral da população e da habitação de 1991 ou mesmo dos 29 hab./km², segundo extrapolações dos demógrafos.

Contrariamente ao que acontece em relação ao Sector Autónomo de Bissau, cuja população é tida na sua globalidade por urbana, o território Brame é povoado, em média, por uma população rural na ordem dos 90%. Esta situação se explica pelo facto de a região oferecer grandes condições para a prática da agricultura, onde se destacam o cultivo do arroz, do feijão, do milho, de tubérculos e de leguminosas.

A pesca constitui igualmente uma actividade económica, ao lado da exploração das palmeiras, que ocupam largas extensões, cobrindo a quase totalidade da faixa costeira. A cestaria e a olaria constituem também importantes actividades geradoras de rendimentos, sobretudo para as mulheres manjacas.

Tal como no passado, em que o território era uma zona de confluência de povos e de civilizações, onde se produziram e consolidaram vários sincretismos culturais e religiosos, este espaço continua a ser uma zona muito habitada por representantes de vários grupos étnicos e influenciada pelos países vizinhos limítrofes.

Embora vivam neste território representantes de praticamente todas as etnias do país, é sobre os Papéis, Manjacos e Mancanhas que vamos centrar as nossas atenções. Recordamos que, de acordo com a fonte acima referida, estes três grupos tomados em conjunto representam mais de um quinto da população do país.

Quem são? De onde vieram e quando povoaram este território?

À diferença do que acontece em relação aos Fulas, etnia sobre a qual muito se escreveu e sobre a qual existem as mais variadíssimas versões e hipóteses à volta da sua origem, em relação aos três grupos em estudo parece haver um consenso no que diz respeito à sua origem.

A. Carreira, por exemplo, por razões ligadas à carência de elementos que lhe permitissem determinar a origem dos povos que povoavam a então circunscrição civil de Cacheu, admitiu que os Manjacos e os Brames podiam e deviam ser considerados autóctones daquela parcela². Santos Reis e Coutinho da Costa³ fazem referência a Álvares d'Almada (1594), segundo o qual o reino dos "Buramos", chamados por outro nome "Papéis", se situa nessa região. Citam ainda Lemos Coelho (1663), que menciona no rio Bianga, localizado na margem sul do rio Cacheu, "a gente papel que ordinariamente dizem Brames". Mais à frente escrevem que os termos Brames, Papéis e Manjacos resultam de mais uma confusão dos portugueses. Sobre este assunto, Teixeira da Mota diz :

"Os indígenas, com o hábito, aceitam hoje esses nomes nas suas relações com os europeus, dando-lhes o significado de gentes oriundas dos regulados de Có e Bula (para os Brames), dos regulados das ilhas de Bissau (para os

² A. Carreira, *Vida social dos Manjacos*, Memórias do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, n.º 1, Bissau, 1947.

³ Santos Reis e F. Coutinho da Costa, «A alimentação dos Manjacos», in *BCGP*, n.º 63, 1961, p. 402.

Papéis) e dos restantes regulados e territórios (para os Manjacos); entre si continuam a empregar as designação locativas tradicionais.”

Estas conclusões a que chegaram os autores acima referidos, aliadas às de outros estudos nos domínios da linguística que apontam para uma afinidade clara entre eles e, ainda, os vários factos revelados nas histórias contadas pelos próprios Papéis, Manjacos e Mancanhas em relação às várias manifestações de culto religioso, permitem afirmar que efectivamente eram um só grupo e que, com o andar do tempo, fruto de convivências prolongadas e de cruzamentos com populações portadoras de outras culturas, passaram a assumir determinadas particularidades e diferenças ao mesmo tempo que conservam afinidades ao nível da sua organização social e económica.

Apesar de não haver uma precisão sobre o período em que povoaram a região, são convergentes as opiniões dos investigadores segundo as quais são populações autóctones, portanto, donos desse território, *dunus di tchon* (criol)⁴. Os próprios Manjacos, Mancanhas e Papéis dizem ser donos do chão e que desde sempre os seus antepassados povoaram estas parcelas do território da Guiné. Sobre este aspecto parece não haver qualquer dúvida.

A Sociedade

Que dizer acerca da sua organização social ?

Tal como se verifica em relação aos restantes grupos étnicos do país, nas sociedades em estudo a família é o núcleo social de base. Papéis, Manjacos e Mancanhas organizam-se em grandes famílias de tipo patriarcal, tendo, regra geral, uma *kasa garandi* (casa

⁴ Criol é a língua na qual se exprime a maior parte dos guineenses.

grande, em crioulo) ainda conhecida por *kasa di djorson*⁵ (casa de linhagem, cr.). À medida que o agregado familiar vai aumentando e novas uniões matrimoniais se vão constituindo e consolidando, estas desintegram-se da grande família patriarcal e constroem novos lares, continuando todavia ligadas àquelas. É assim que se constituem grandes *moransas*⁶ (crioulo) habitadas por muitas famílias.

Qualquer destes grupos tem a poligamia como prática de casamento, do qual nascem muitos filhos que vão constituir a força produtiva principal e, por conseguinte, a fonte geradora de rendimentos para a família e para a comunidade.

São sociedades muito estratificadas, com fortes hierarquias, tendo no seu topo a figura do régulo e os seus vários conselheiros. A ascensão ao cargo de régulo obedece às normas sucessórias do direito costumeiro inerentes a cada um dos grupos. O régulo, na qualidade de entidade suprema da tabanca ou de grupo de tabancas enquanto unidade política e geográfica, é rodeado de uma corte que, entre outras funções, vela pelo cumprimento das decisões por ele tomadas, sob pena de aplicação de sanções. Em qualquer uma destas comunidades étnicas é o régulo quem decide sobre o período de realização de certas cerimónias como as do *fanado*⁷ (crioulo), por exemplo, ou a quantidade de cabeças de gado a sacrificar a quando das cerimónias fúnebres.

⁵ São casas geralmente muito antigas, construídas em tempos imemoriais para as gerações mais recentes, albergando um grande número de pessoas ligadas por laços consanguíneos e de parentesco remoto. Não é raro encontrar-se nestas casas forquilhas e figuras humanas esculpidas em madeira, representando as almas de familiares falecidos.

⁶ Por *moransa* deve-se entender um conjunto de casas construídas e habitadas por indivíduos pertencentes à mesma família ou ligados por laços de parentesco.

⁷ Por *fanado* deve-se entender o ciclo de iniciação que marca a passagem do indivíduo para a fase adulta. Ele pode ocorrer em idade tenra, jovem ou adulta, dependendo das circunstâncias ou do grupo étnico a que o indivíduo pertence, e pode ainda ter várias fases.

Estas sociedades apresentam não só uma estratificação social e política mas também uma estruturação em classes de idade. O número de grupos etários varia de etnia para etnia.

Para além do critério natural de passagem de uma classe de idade para outra, isto é, com base no factor idade do indivíduo, o que lhe vai conferir determinados privilégios sociais, o fanado, enquanto uma das fases do processo de iniciação, constitui uma forma de ascensão na sociedade. Esta ascensão e aumento de privilégios sociais encontram sua revelação nas diferentes cerimónias que se reservam ao indivíduo após a sua morte.

Outro aspecto que caracteriza as sociedades papel, manjaca e mancanha são as *djorson*⁸. As *djorson* são não apenas colectivo de pessoas ligadas pelo mesmo totem e por relações consanguíneas, mas também um símbolo de diferenciação dos indivíduos no interior de uma mesma comunidade. Existem *djorson* consideradas nobres, e só no seio delas se pode escolher o régulo. Quer dizer, um dos critérios, se não mesmo o critério fundamental para ascender ao cargo de chefia política da comunidade, é ser membro de uma determinada *djorson*. Mais, há cemitérios pré-destinados aos indivíduos pertencentes a essa *djorson*, o que demonstra claramente o grau de diferenciação social existente.

A crença religiosa constitui um outro elemento a partir do qual os indivíduos se diferenciam nestas sociedades. Esta diferenciação verifica-se a dois níveis. Um primeiro nível tem a ver com as diferenças nas atitudes e nos comportamentos em relação aos fenómenos sociais e naturais e à vida da comunidade, e por conseguinte não afecta a vida da comunidade. O segundo tem a ver directamente com a posição social. É o caso dos *djambakús*⁹ (criol) e dos

⁸ Por *djorson* deve-se entender uma linhagem constituída por indivíduos ligados pela mesma ascendência, pelo mesmo totem, pela tradição e por relações consanguíneas.

⁹ O *djambakús* é uma das figuras importantes das crenças religiosas tradicionais. Tem o papel de contribuir no saneamento e na cura de doenças que se crê terem sido

*balobero*¹⁰ (criol), figuras principais na condução dos ritos e dos cultos religiosos tradicionais.

Embora não seja nosso objectivo entrar nos detalhes da religião, devemos contudo sublinhar um facto que não deixa de ser curioso pela sua essência. É um fenómeno de sincretismo religioso ao qual os especialistas da matéria até agora não conseguiram atribuir um nome. Tanto os Papéis como os Manjacos e Manca-nhas, apesar de na sua maioria continuarem apegados às práticas religiosas tradicionais, a acreditarem nos seus amuletos e nos espíritos dos seus antepassados, aderiram em massa tanto ao catolicismo como ao protestantismo e ao islamismo. Portanto, são ao mesmo tempo praticantes de cultos tradicionais e cristãos ou ainda de cultos tradicionais e islâmicos, caso dos Manjacos da localidade de Pelundo.

Sistemas de Herança

1. Os Papéis

1.1. O significado e os critérios de herança

O conceito de herança entre os Papéis vai ao encontro da noção geral segundo a qual são herdados os direitos sobre os bens

provocadas por espíritos do mal e pelos malfeteiros. Actua nos locais de culto e fora deles, fazendo recurso à ajuda de ídolos, de objectos, do espírito dos antepassados, e de elementos da natureza tais como plantas, raízes, etc.

¹⁰ O *balobero* é o ritualista responsável pelos locais de culto (*baloba*) pertencentes à uma *djorson*, à comunidade étnica ou ainda a uma localidade. A estes locais é geralmente dado um nome por que é conhecido por todos quantos por ele se interessam. O *balobero* está habilitado não só a resolver os vários problemas, inclusive de justiça, que afectam a vida do indivíduo, do grupo de indivíduos, de famílias e da comunidade em geral, assim como punir e fazer mal aos culpados e desonestos, desde que para tal for solicitado. O *balobero* só age nos limites da sua *baloba* com a ajuda do ídolo ou do espírito. O *balobero* age apenas em cumprimento das decisões desse espírito.

e não os bens em si, na medida em que o herdeiro não é o único na *djorson*. Regra geral, pondo de lado alguns bens móveis que constituem propriedade pessoal ou mesmo privada, o bem constitui pertença de toda a *djorson*. Quem herda deve sempre recordar-se de que será herdado. O herdeiro não é mais do que o responsável e gestor do bem ou bens comuns. Neste sentido existe uma total convergência com o direito positivo, que estabelece que a herança é constituída por situações jurídicas e não por bens¹¹.

Na tradição papel, a herança, excepção feita a algumas mudanças recentes sobre as quais falaremos ainda ao longo deste nosso trabalho, só se produz em linha materna. A sucessão é matrilinear, isto é, ela é assegurada por filhos de irmãos maternos, por pessoas pertencentes à mesma *djorson*. Irmãos consanguíneos não se sucedem na herança. Em princípio, o primeiro herdeiro, legitimado pela tradição, é o sobrinho mais velho.

Considerando esta linha sucessória, os herdeiros são os sobrinhos directos, sendo primeiro o filho mais velho da irmã materna. Caso o falecido, autor da sucessão, não tiver irmãos maternos, os herdeiros passam a ser os filhos da sua prima, sempre em linha materna.

Na ausência de representantes deste segundo grupo de sucessíveis, a herança é assumida por alguém escolhido entre os membros de mesma *djorson*, uma vez que não é permitido que os bens passem de uma *djorson* para outra.

Hoje porém, fruto de certas mutações operadas no seio destas sociedades étnicas influenciadas por culturas urbanas e europeizadas, assiste-se a uma mudança de atitudes em relação ao sistema de propriedade e, consequentemente, a uma mudança na distribuição dos bens e nas normas do direito costumeiro.

¹¹ Ver José de Oliveira Ascensão, *Direito Civil-Sucessões*, 4ª edição, Coimbra, 1989, p. 39.

Apesar de contestados em muitas circunstâncias, já se verificam casos de passagem de bens de pais para filhos. Este fenómeno verifica-se não só nas cidades mas também nas zonas rurais, onde se encontra relativamente bem enraizada a tradição. A passagem de um bem de pai para filho é sempre considerada uma oferta ou um prémio em sinal de reconhecimento do respeito que o filho revelou para com o pai ou pelos serviços que lhe prestou. No entanto, esta passagem deve ser declarada pelo filho logo que se realize o enterro, na presença dos familiares, membros da *djorson*, num encontro de concertação chamado *kuno* (papel). É durante esta reunião familiar que são feitas todas as revelações acerca das dívidas contraídas ou dos empréstimos concedidos pelo falecido. Ainda de acordo com a tradição, quando o filho usurpa os bens do pai falecido, ele perde automaticamente o direito de vir a beneficiar dos bens do tio, quer dizer, deixa de beneficiar do estatuto de herdeiro.

Embora pouco frequente, é possível encontrarmos hoje bolanhas¹² e outros bens a pertencerem a um determinado indivíduo e não à *djorson*, o que dantes não acontecia. Nestas circunstâncias, tais bens podem e devem ser distribuídos aos filhos antes da abertura da sucessão, sob pena de perderem automaticamente o direito sobre eles a favor do sobrinho, seu herdeiro legítimo, conforme estabelecido pela tradição. Estas bolanhas são exploradas pelos filhos temporariamente, até ao fim do período estipulado, pois normalmente são adquiridas a título temporário, em regime de empréstimo.

A não designação prévia do(s) sucessor(es) pode engendrar situações de conflito entre os filhos do falecido e o sobrinho, situações pouco desejáveis para as relações de família dado os limites a que podem chegar. A resolução pacífica ou não destes conflitos

¹² *Bolanha*: termo crioulo que designa arrozal.

depende do sobrinho herdeiro, que pode simplesmente abdicar dos bens, embora possa reclamar o direito de ser o novo “pai” das crianças e o novo “marido” da ou das mulheres deixadas pelo tio. É um direito adquirido, portanto ele deve cumprir estas formalidades. É ele quem passa a responder pela família e a defender os seus interesses, sobretudo quando se trata de questões ligadas aos costumes e à tradição.

Por outro lado, a situação de conflito pode chegar ao extremo de ser a razão de mortes que, se não são em consequência de cenas de pancadaria, são por feitiçaria. Há casos em que o sobrinho herdeiro, nas situações de conflitos irreconciliáveis, vai ao extremo de expulsar os seus “novos filhos” de casa. Para que tal aconteça, basta colocar um amuleto, retirado de uma das balobas, na porta da casa em disputa. Este objecto é muito temido tanto pelos Papéis como pelos Manjacos, que o designam por *oli*.

Facto muito curioso aos olhos sobretudo de quem vê a sociedade papel de fora, é que o sobrinho herdeiro pode fazer filhos com as mulheres herdadas do tio. No entanto, caso a mulher não esteja de acordo e não queira viver maritalmente com o seu novo marido, terminadas as cerimónias fúnebres, pode abandonar o lar e ir viver com outro parceiro com o qual pode fazer mais filhos. Entretanto, ela é livre de regressar ao lar quando o considerar necessário, direito que o sobrinho herdeiro, embora podendo, não lhe deve recusar por respeito pelo defunto que lha havia confiado conforme os preceitos da tradição.

Não obstante o facto de ela poder deixar o lar do marido defunto e constituir uma nova família, a tradição obriga-a a assistir a todas as cerimónias que aí forem realizadas. Constitui ainda seu dever passar periodicamente pela casa e prestar alguns serviços, como por exemplo cozinhar e apanhar água para aquele que devia ser seu marido.

1.2. A sucessão ao trono

A sucessão ao trono obedece as mesmas regras que a herança dos bens móveis e imóveis. Por morte do régulo, o trono é assumido pelo sobrinho ou por alguém da mesma *djorson*, o que significa que o poder permanece sempre nas mãos de uma mesma e só *djorson*, que é a dos nobres ou *djagras*¹³ (criol).

Pode acontecer que antes da abertura da sucessão, o tio, detentor do trono, vivesse numa zona e o sobrinho ou outro potencial herdeiro numa outra. Ocorrida a morte, o sucessor ao trono deve mudar de local de residência a fim de poder assumir o poder. Este fenómeno, designado por *ndjo pia ossak* em língua papel, é conhecido em criol por *n' na bai iarda* ou *n' na bai ten tchon*, expressões que traduzidas para o português significam 'vou herdar' ou 'vou tomar conta da terra' ou, ainda, 'vou assumir o poder numa determinada zona'.

1.3. O testamento

Sobre a possibilidade ou não da designação do herdeiro, ela é uma questão perfeitamente possível e aceite desde que se justifique.

De entre os sucessíveis, o tio pode escolher aquele de quem mais gosta, ou aquele que mais serviços lhe presta, e consequentemente designá-lo como seu herdeiro. Esta decisão deve ser tomada bem antes da abertura de sucessão e comunicada necessariamente aos membros da família que normalmente se ocupam destes assuntos.

Esta medida constitui um acto testamentário e não pode ser contestado por quem quer que seja. No entanto, esta escolha só

¹³ *Djagra* tornou-se o termo corrente para designar as *djorson* nobres em todos os grupos étnicos do país.

pode ser feita entre os herdáveis, sobretudo quando se trata da herança de bens que constituem propriedade colectiva, portanto de toda a *djorson*.

A esta acção de designar o sucessor ou herdeiro, apesar de ser feita de forma verbal, chamamos de testamento tendo em consideração as particularidades das nossas sociedades tradicionais africanas, consideradas e conhecidas por sociedades de tradição oral.

Concluimos este nosso percurso sobre os Papéis com algumas observações meio científicas e meio lendárias sobre a razão por que são os sobrinhos e não os filhos a assumir a herança.

Recordamos antes de mais o facto de que o fenómeno social *herança* ocorre sempre e exclusivamente no seio de uma mesma *djorson* e que a tradição não permite com que rapazes e raparigas desta *djorson* se casem. Recordamos ainda o facto de que a herança é matrilinear, *de barriga* como se diz em linguagem corrente na Guiné-Bissau. Uma vez que não são admitidos casamentos intra-*djorson*, automaticamente os filhos provenientes de um matrimónio contraído entre representantes de duas *djorson* tem, de um lado, a *djorson* do pai e, do outro, a *djorson* da mãe. Por esta razão, o filho não pode ser herdeiro mas sim o sobrinho em linha materna.

Há ainda uma explicação que nos é dada através de uma lenda muito interessante:

“Certo dia, um jovem decidiu ir à caça e, tendo morto uma gazela, resolveu pregar um susto ao pai para ver qual seria a sua reacção. Deixou bem guardada a sua presa e rumou para casa. Ao chegar, explicou ao pai que lhe tinha acontecido uma grande desgraça; tinha tido a infelicidade de disparar sobre um homem, o qual confundira com um animal no meio da floresta. Cheio de medo, o pai disse-lhe que fosse procurar seus familiares mais próximos, uma vez que ele não podia acompanhá-lo. O jovem foi ter com um irmão da sua mãe, portanto seu tio, que logo se prontificou a acompanhá-lo e a ajudá-lo a enterrar o cadáver. Quando chegaram à floresta, o tio viu que se tratava de

uma gazela e não de um homem. Os dois juntos, tio e sobrinho, comeram a carne e levaram um bocado ao pai do jovem.”

É assim que a história oral papel explica a razão de tanta proximidade entre o tio e o sobrinho. Eles é que são os verdadeiros parentes e, neste caso, o tio é o irmão uterino da mãe do jovem que se apresentara em estado de aflição.

2. Os Manjacos

2.1. O Significado e os critérios de herança

Tal como para os Papéis e, de uma forma geral, para os Manjacos, herdar significa ficar legitimamente com algo de alguém ou sucedê-lo em caso de morte ou impedimento definitivo.

Muito ligado e relacionado com o complicado regime de propriedade¹⁴, o sistema de herança dos Manjacos apresenta certas particularidades de zona para zona. Estas particularidades são notórias tanto em relação aos Manjacos que povoam a parte insular, as ilhas de Jeta e Pecixe, como em relação aos que vivem no continente, nas regiões costeiras, onde abundam a vegetação de mangal e grandes extensões de palmares, condicionando a sua vida económica.

Os Manjacos de Calequisse, Jeta e Pecixe constituem basicamente o objecto do nosso estudo, embora possamos num ou noutro caso fazer referência aos de outras zonas no intuito de melhor ilustrar a complexidade do direito sucessório no seio deste grupo étnico de um modo geral.

Considerados muito próximos dos Papéis, os Manjacos de Pecixe observam igualmente uma sucessão matrilinear mas já com

¹⁴ António Carreira, «Alguns aspectos do regime jurídico da propriedade imobiliária dos Manjacos», in *BCGP* nº 4, 1947.

uma distinção clara no que diz respeito à herança dos bens móveis e imóveis de carácter pessoal e de carácter colectivo. Os bens que constituem objecto de herança são criteriosamente distribuídos entre filhos e sobrinhos.

Ocorrida a morte de um indivíduo, é o filho quem herda todos os imóveis, designadamente casas, bolanhas e outros terrenos destinados à agricultura, enquanto que os instrumentos de trabalho e o gado são herdados pelo sobrinho, filho de uma irmã uterina do falecido.

Como se pode constatar, os bens móveis e imóveis são herdados por diferentes categorias de familiares, neste caso por filhos e sobrinhos ao mesmo tempo.

No entanto, quando se trata de bolanhas e outros terrenos agricultáveis deve-se fazer muita atenção e ter-se em conta o regime de propriedade que, segundo A. Carreira¹⁵, é muito complexo.

O filho fica apenas com os bens que constituem propriedade do pai. Isto porque há casas e bolanhas que pertencem à *djorson* e por conseguinte não podem passar de pais para filhos. A apropriação dos bens pelos filhos só se verifica em relação àquilo que pertence ao pai em exclusivo. Os bens colectivos são herdados pelo sobrinho.

Os Manjacos de Pecixe consideram seu parente ou familiar próximo apenas as pessoas da sua *djorson*. Irmãos consanguíneos, quer dizer, de um mesmo pai mas de mães diferentes, são considerados como pertencentes a *djorson* distintas.

Já em relação ao Manjacos de Bassarel e de Catess, os herdeiros são os irmãos do falecido.

À semelhança dos Papéis, as mulheres do defunto constituem objecto de herança e elas são assumidas pelo sobrinho. A partir do momento em que ocorre a morte, todas as mulheres do falecido

¹⁵ António Carreira, *op cit.*, p. 707-712.

passam a ser esposas do sobrinho herdeiro para todos os efeitos. Apesar de ser uma norma, o seu cumprimento não é muito rígido, o que significa que não há imposições a este respeito.

Os Manjacos da ilha de Jeta apresentam algumas particularidades apesar de a sucessão ser igualmente matrilinear.

Os primeiros herdeiros são os irmãos germanos, seguidos dos irmãos uterinos. Os irmãos consanguíneos ficam de fora do processo de herança. O herdeiro é normalmente o irmão que vem logo a seguir ao falecido, por ordem decrescente. Todos os bens são herdados e não pode haver reclamações por parte dos filhos. Caso a mulher do defunto não quisesse ser herdada e preferir o casamento com um outro homem, ela é obrigada a pagar, ou melhor, a reembolsar todas as despesas que com ela haviam sido feitas aquando do casamento precedente e durante o período em que vivia com o falecido. Ela é obrigada a esta restituição só no caso em que não tenha nascido nenhum filho do matrimónio. Desde que exista pelo menos um filho ela não tem que devolver nada. Considera-se que o sangue perdido na altura do parto vale mais do que tudo.

Os Manjacos de Tchur, localidade situada entre Canchungo e Cacheu, apresentam uma significativa diferença em relação aos de Jeta e Pecixe em matéria de herança e de sucessíveis. Os herdáveis são os irmãos paternos ou, na ausência destes, os primos da mesma linha.

Os bens passíveis de herança imediata são os constituídos antes do casamento. Quanto aos bens constituídos durante o matrimónio, o herdeiro só pode fazer uso deles depois de consultados os filhos da viúva, autora da sucessão.

Quanto aos bens constituídos pela autora da sucessão antes do casamento, eles são herdados pela filha mais velha, ouvida a irmã ou um familiar directo da falecida.

2.2. A sucessão ao trono

A sucessão ao trono entre os Manjacos, à semelhança da herança de bens, apresenta algumas particularidades, variando de zona para zona.

Na sociedade manjaca de Pecixe, o correcto é falarmos de sucessíveis uma vez que é uma possibilidade que se abre a qualquer membro da *djorson*. A tradição não legitima qualquer indivíduo em concreto. O único critério para se ascender ao trono é ser da mesma *djorson*. Após os ritos cerimoniais que ocorrem um ano após a abertura da sucessão, utilizando uma linguagem popular, o poder *cai* sobre uma pessoa e é ela quem sobe ao trono, passando a dirigir o regulado. São os intérpretes da vontade dos espíritos conhecidos por *djambakús* que, através de cerimónias onde são sacrificadas galinhas, anunciam e indicam a pessoa sobre a qual *caiu* o poder, passando esta a ser o chefe e a decidir sobre as normas que devem orientar a vida dos Manjacos da ilha.

Em relação aos Manjacos de Jeta a situação já é bem diferente apesar da matrilinearidade que se observa.

Existem duas famílias reais, correspondendo a duas linhagens. São as chamadas “casas grandes”. É no seio destas duas grandes famílias que são escolhidos alternadamente os régulos. Isto significa que, quando morre um régulo, o próximo deve ser da outra família, não significando porém que este seja seu sucessor. O seu sucessor deve ser seu irmão ou, na ausência deste, seu primo do lado materno, mas deve aguardar até quando a sua linhagem tiver que reinar, quer dizer, quando morrer este último.

Os Manjacos de Calequisse têm suas particularidades no que diz respeito à herança do poder visto que é repartido por duas pessoas com funções diferentes mas ao mesmo tempo complementares.

Para além do régulo, que ocupa o topo da hierarquia do poder, existe uma outra figura designada *nandjan* (manjaco), cuja função é executiva. É ela quem faz executar todas as medidas julgadas necessárias para a vida da comunidade, bem como as orientações dadas pelo régulo. Em caso de sua morte, portanto, aberta a sucessão, o seu lugar é preenchido por qualquer indivíduo da sua *djorson*, que primeiro se inteirar da sua morte e que tenha ido à sua casa.

Em relação ao régulo o procedimento já é diferente. O sucessor do régulo é “apanhado” pelos espíritos, procedimento igual ao que se verifica em relação aos Manjacos de Pecixe.

2.3. O testamento¹⁶

As normas do direito costumeiro manjaco e muito particularmente de os Manjacos de Pecixe que constituíram objecto de estudo nesta matéria específica, admitem que se pronuncie sobre a herança bem antes da abertura da sucessão. Para tal, basta que os *grandes*¹⁷ sejam devidamente informados da designação feita.

Há casos em que é somente após a abertura da sucessão que a alma do falecido encarna numa pessoa para designar o seu herdeiro. Contudo, qualquer que seja o caso, só pode ser designado alguém pertencente à *djorson* em causa.

¹⁶ O testamento não deve ser entendido tal como em direito positivo, em que o herdeiro só é conhecido após a abertura da sucessão.

¹⁷ Entenda-se anciãos que gozam do privilégio de tudo dever saber e decidir em relação à *djorson*.

3. Os Mancanhas

3.1. O significado e os critérios de herança

Para efeitos de uma melhor e mais rápida compreensão deste fenómeno entre os Mancanhas, damos um exemplo quanto a nós muito demonstrativo.

Suponhamos que um indivíduo tem várias mulheres e que cada uma dessas mulheres tem seus filhos. É uma situação perfeitamente normal e aceite pela sociedade.

Os filhos da primeira mulher são entregues ao cuidado da segunda para sua educação. Esta, por sua vez, entrega os dela à terceira e assim sucessivamente.

É nosso entender que esta prática permite criar e fortalecer as relações entre as mulheres e os filhos que o destino obrigou a viver e a tudo fazer juntos, desde o comer e dormir até ao pastar os rebanhos e trabalhar a terra. As exigências do trabalho não permitiam que os componentes de uma mesma família vivessem em separado, principalmente os filhos, cada um com a sua mãe, sobretudo se tivermos em consideração as difíceis condições dos trabalhos agrícolas.

Para efeitos de herança, quando morre o filho mais velho, supostamente da primeira mulher, ele é sucedido, ou ainda tudo o que é dele é herdado não pelo irmão materno mas sim por um outro irmão que deve ser o filho mais velho de uma das mulheres do seu pai.

A herança pode operar-se igualmente em função e com base nos laços de amizade existentes entre os irmãos. O herdeiro fica com todos os bens móveis e imóveis em condições bem estabelecidas. O gado, por exemplo, passa a pertencer ao herdeiro sob a condição de não fazer dele propriedade pessoal. O gado só pode ser abatido nas cerimónias e com o consentimento prévio dos

demais familiares, isto é, em casos de extrema necessidade, como por exemplo, nas cerimónias funerárias. Neste caso, todos os herdeáveis são obrigatoriamente informados, não podendo nada ser feito às escondidas.

O irmão herdeiro assume igualmente a responsabilidade de todas as crianças da casa, passando a ser o “pai” e, consequentemente, a deles merecer todo o respeito. Os Mancanhas consideram o herdeiro um pai sagrado. Ele herda igualmente as esposas do falecido, com as quais pode manter relações sexuais, sobretudo quando são jovens e assim o desejarem. Aliás, a tradição recomenda que assim seja porque o defunto assim o quer. O levirato é, por esta razão, uma prática corrente, embora comecem a se verificar elementos que apontam para a sua redução ou mesmo extinção. Ela começa a não ser muito bem vista, principalmente pelas mulheres.

No seio da família constituída em virtude da herança, os filhos do falecido beneficiam de certos privilégios em relação aos outros filhos do herdeiro. Eles devem ser informados sobre tudo quanto se pretende fazer. O herdeiro nunca pode tratar mal a essas crianças, com medo de que o defunto se sinta ofendido e o venha a castigar.

Os herdeáveis são sempre irmãos, filhos do mesmo pai, portanto irmãos consanguíneos. Irmãos maternos não podem herdar uns aos outros salvo em casos de conflitos familiares. Caso o autor da herança não tiver irmãos, ou seja, herdeiros directos, a herança é assumida pelos primos, que devem ser filhos de um dos irmãos do pai do falecido. O facto de a herança ser sempre assegurada pelo irmão do falecido explica-se pela necessidade de este garantir a gestão do património da família, não obstante os filhos terem participado na sua constituição.

Em relação à herança, há a particularidade de, apesar de os herdeiros serem sempre homens, estes deverem ser acompanhados

pelas irmãs na altura da sucessão, uma vez que há cerimónias de homens e de mulheres que se fazem em separado. Contudo, não é desta que as mulheres são herdeiras, apesar de existir essa possibilidade. As mulheres herdaram nas seguintes condições:

Em caso de morte de uma mulher, a herança é assumida por uma irmã consanguínea que fica, por direito, com a cama, as panelas e a mala da falecida, considerados bens principais da mulher. Cama porque, enquanto mulher, ela deve dormir, descansar e procriar; panelas, porque cozinhar é uma das atribuições da mulher; mala porque é o sítio onde ela guarda os artigos e bens pessoais. O resto dos bens é distribuído pelos filhos e demais parentes.

Apesar de remota, existe a possibilidade de um sobrinho ser herdeiro não obstante as normas da tradição não o permitirem. Isto só acontece em casos extremos marcados por sérias contradições entre os irmãos, como no-lo mostra o exemplo que se segue:

“Em Bolama, antiga capital da Guiné, um senhor, fazendo valer a sua autoridade tradicional, resolveu punir um elemento da comunidade onde era chefe, chegando ao extremo de o castrar. Tendo sido o acto comunicado às autoridades portuguesas, o autor do crime foi preso e praticamente todos os familiares o abandonaram. Nenhum dos irmãos se preocupou em tentar ajudá-lo a se livrar das grades e a enfrentar a difícil situação em que se encontrava.

É nesta circunstância delicada que um sobrinho se apresenta às autoridades coloniais dizendo que o tio estava velho e não aguentava os maus tratos, por conseguinte, ele queria ficar no lugar do tio mesmo que fosse em caso de morte conforme havia sido determinado. Ante esta determinação, o tio foi posto em liberdade, passando para o seu lugar o sobrinho que viria a ter a sorte de não conhecer a morte como estava previsto.

Após o falecimento do senhor que tinha castrado o companheiro, era quase impossível os irmãos reclamarem o direito à herança visto que o tinham abandonado na cadeia. Neste caso, o herdeiro foi o sobrinho”¹⁸.

¹⁸ Estas informações foram-nos facultadas pelo senhor José Martins (Martinho), residente em Bissau, no Bairro de Belém (Cambanco).

À margem deste caso pouco vulgar, registam-se nos dias de hoje outros igualmente pouco habituais. É dado ainda o sobrinho herdar a casa do tio em caso de cerimónias religiosas bem precisas.

Se em tempos que distam de nós era impensável recusar-se à herança porque se tratava de uma questão de orgulho e de necessidade de defesa dos interesses e dos bens do falecido enquanto indivíduo, da família ou da linhagem, hoje as coisas são bem diferentes. Hoje é normal vermos um jovem ou mesmo adultos a renunciarem aos direitos que lhes são conferidos pelas normas do direito costumeiro.

O tempo é outro, as realidades são outras, o conceito de herança começa a ser outro, assim como a própria mentalidade. Para não virem a ser herdadas, as pessoas preferem não herdar e ceder este direito a uma outra pessoa desde que seja de direito reconhecido pela tradição. Torna-se cada vez menos concebível que um bem constituído por uma família no sentido moderno do termo seja herdado por alguém que não participou na sua constituição, por alguém que não seja filho ou esposa do falecido, autor da herança. Segundo leis modernas do direito conhecido por positivo, na sucessão, “é a família que é visada e é para ela que deve ser deferida a herança¹⁹”.

A grande família tradicional está caindo em desuso, dando lugar a famílias compostas apenas pelo pai, mãe e filhos.

3.2. *A sucessão ao trono*

O direito costumeiro mancanha estabelece uma linha sucessória em relação à propriedade e aos bens móveis e imóveis, o que já não acontece em relação ao poder e ao trono. Apesar de não estar definida uma linha sucessória, em termos de grupos familiares ou de indivíduos, só podem ascender à chefia suprema do poder

¹⁹ J. de Oliveira Ascensão, *op cit.*, p. 27.

político e social indivíduos pertencentes a linhagens bem determinadas. São duas em Có e também duas em Bula, como teremos a oportunidade de ver mais à frente. No mesmo regulado elas sucedem-se alternadamente.

O poder entre os Mancanhas de Có conquista-se à base da capacidade económica e da posição social do indivíduo na sociedade, que exige antes de tudo que seja um homem honesto e íntegro. Uma outra condição para que um indivíduo aceda ao poder e seja régulo é a capacidade de prever certas situações. Dito em crioulo, *alguin dibi di tene kabesa*, expressão que, traduzida literalmente para o português, significa 'um indivíduo deve ter cabeça'.

Por vezes o número de filhos, de mulheres e de cabeças de gado podem ser determinantes. Sendo o poder hierarquizado, antes da passagem a régulo deve-se primeiramente passar por alguns postos e cumprir-se com algumas normas, entre as quais se destaca a direcção de uma ou outra localidade. A pessoa que normalmente sucede ao régulo não deve avistar-se com este durante todo o período em que estiver no poder. A sucessão só ocorre um ano após a morte do régulo, altura em que o facto é comunicado oficialmente à população, cerimónia durante a qual são feitos vários disparos com armas de fogo.

Antes da subida ao trono, o novo régulo, que já era conhecido por todos, deve construir a sua própria residência, sendo a do régulo precedente destruída.

As lutas verificam-se sobretudo em relação às chefias inferiores, chefias estas que constituem verdadeiras antecâmaras para o cargo máximo.

Tal como anunciámos acima, em relação aos Mancanhas de Bula devemos salientar a existência de duas *djorson* que se sucedem de forma alternada à semelhança dos Manjacos de Jeta. São elas a dos Bami ou M'bami e a dos Medu. Os Medu são da povoação de Dingal ou N'degal e os Bami, de Fei. Durante o período em que

no trono estiver um régulo pertencente à *djorson* dos Medu, os Bami escolhem um sucessor que se instala no mato de Biogath, sem nunca poder encontrar-se com o régulo em exercício. Após a morte deste, feitas as cerimónias, ele ascende ao trono.

Quanto aos Mancanhas de Có, as *djorson* que se sucedem no trono do regulado são os Dappa e os Kapu.

O critério de escolha do régulo obedece aos princípios de honestidade, coragem, poder económico e ainda ao não menos importante aspecto relacionado com o *ter cabeça* a que nos tínhamos referido anteriormente, ou seja, com a capacidade de prever certos acontecimentos.

3.3. O testamento

Pelas informações disponíveis, o testamento enquanto “facto designativo necessariamente anterior à abertura da sucessão”²⁰ não tem lugar na sociedade tradicional mancanha.

Conclusões

Depois deste percurso à volta do regime sucessório dos Papéis, Manjacos e Mancanhas, julgamos oportuno referir que são conclusivas as opiniões segundo as quais estes três grupos étnicos apresentam afinidades e teriam sido um único povo que, vivendo em zonas distintas, passaram a designar-se de forma diferente e, conseqüentemente, a assumirem particularidades não só ao nível da língua mas também ao nível de práticas sociais e culturais.

A linha sucessória da quase totalidade destes grupos é marcadamente matrilinear, o que significa que a herança ocorre entre indivíduos de uma mesma *djorson* que eles consideram ser de

²⁰ *Idem.*

barriga, ou seja, que depende da mãe. Estabelece-se uma distinção entre os bens colectivos, portanto da *djorson*, e os bens familiares e individuais. Maiores afinidades são as que se registam, por um lado, entre os Papéis e os Manjacos das ilhas de Jeta e Pecixe e por outro, entre os Mancanhas e os Manjacos de Catess, Bassarel e Canchungo.

Para os Papéis e Manjacos de Jeta e Pecixe, os herdeiros legítimos devem ser os sobrinhos, enquanto que para os Mancanhas e os Manjacos de Canchungo, Catess e Bassarel são os irmãos. Para estas diferenças, explicações podem ser encontradas em razões de ordem geográfica, em que os Papéis são visivelmente mais próximos dos Manjacos de Jeta e de Pecixe, ilhas adjacentes a Biombo. O mesmo factor geográfico liga mais os Mancanhas aos Manjacos de Canchungo e demais territórios aos quais nos referimos.

Excepção feita aos Mancanhas, os Manjacos e os Papéis reconhecem a designação como acto testamentário mas só que, diferentemente do que se verifica em relação ao direito positivo, em que o conteúdo do testamento só é conhecido após a abertura da sucessão, para estes a designação é feita e logo de seguida informada aos “grandes” por forma a não provocar quaisquer conflitos entre os membros da *djorson*. Hoje, porém, denotam-se algumas mudanças no sistema de herança como resultado das mutações que se estão operando na sociedade guineense como por exemplo o registo dos bens pelos serviços de cadastro, o pagamento das contribuições e impostos e outras exigências próprias de um Estado moderno e, ainda, o não menos importante conceito de família, cuja composição se vem restringindo, aproximando-se da família nuclear.

Face a estas mudanças, várias leituras se impõem em relação ao regime sucessório destes três grupos em estudo. Primeiro, fazemos referência ao aspecto económico e material da questão para

de seguida mencionarmos o aspecto social. Julgamos importante uma análise da herança na sua vertente sociológica.

Do ponto de vista puramente material, devemos ter em consideração que os bens passíveis de herança, sejam eles pessoais ou colectivos, passaram hoje em dia a constituir bens de facto, com um valor intrínseco apreciável, senão mesmo invejável. Elucidaremos esta nossa opinião tomando como exemplo uma casa. Do ponto de vista arquitectónico ela era simples, do ponto de vista financeiro pouco custosa e edificada com a ajuda de toda a comunidade, apesar de pertencer a um indivíduo ou a uma família. O espírito de entreaajuda era grande. Todos tinham ou pelo menos podiam ter casa desde que dela necessitassem. Era impensável construir-se uma casa com o propósito de uma moradia vir a ser arrendada a fim de amortizar e/ou compensar as despesas efectuadas. Pela sua estrutura e custos, o valor material de uma casa era mínimo, o que talvez explica o facto de que eram frequentes as casas abandonadas a mercê dos animais que vagueiam pelas moranças. Com o evoluir do tempo e das circunstâncias, a situação passou a ser bem diferente, e construir uma casa passou a implicar grandes meios materiais e financeiros, por mais simples que ela seja. A edificação de uma casa passou a ser tarefa de apenas um indivíduo e de sua família, devendo, para o efeito, contratar mão-de-obra. A comunidade já não intervém da mesma forma e nos mesmos moldes do que antes. Portanto, a casa passou a ser um bem de grande valor. Ela já não é apenas uma propriedade pessoal mas sim privada, geradora de rendimentos.

A bolanha e outros terrenos agricultáveis representam hoje um outro valor. Se há uns 50 ou 60 anos todos os membros de uma comunidade, excepção feita em relação aos terrenos que constituíam propriedade colectiva ou da *djorson*, podiam ter uma parcela de terra, hoje já não é possível. As bolanhas e demais terrenos tornaram-se elementos de cobiça, mesmo os pertencentes à *djorson*.

O exercício do controlo sobre estes bens agora passou a ser encarado como uma possibilidade de criação de riqueza.

Em relação ao poder coloca-se o mesmo problema. Os benefícios materiais que advinham do facto de um indivíduo ser régulo ou chefe de uma morança já não são os mesmos, tendo-se por conseguinte o seu poder degradado consideravelmente em benefício dos órgãos instituídos pelo Estado. As comunidades passaram também a ser regidas por outras leis – as consagradas nas normas do direito positivo, por vezes impossíveis de conciliar com as do direito consuetudinário que continuam todavia vigentes. O régulo deixou de ser aquilo que era e, por conseguinte, já não lhe são feitas grandes oferendas.

Numa tentativa de análise do ponto de vista sociológico, devemos fazer referência a alguns valores de ordem social, moral e de ética que deixaram de ser os mesmos. O espírito de coesão e de unidade familiares assim como o espírito de entreaajuda estão desaparecendo paulatinamente, ou melhor dizendo, o conjunto destes valores, característicos das sociedades tradicionais africanas, está cedendo lugar a outros valores influenciados por vivências longas ao lado de outros padrões culturais e modelos de vida. A grande família, as casas grandes, por exemplo, estão em fase de extinção, pelo menos em termos de realidade social e económica. O comportamento do indivíduo em relação ao seu próximo passou a ser outro. Os centros de instrução e de aprendizagem das normas de conduta estão deixando de ser os mesmos e os únicos, sendo paulatinamente substituídos pelas escolas de tipo moderno com os currícula escolares a reflectirem outras realidades e outras culturas. A mentalidade europeia passou a ser inculcada a todos quantos têm acesso às escolas e reflecte-se, por conseguinte, no comportamento dos indivíduos.

Por força destas e demais circunstâncias, indivíduos com poderes económicos diferentes passaram obviamente a ver e a

interpretar a sociedade de forma diferente, de acordo com os seus interesses e os da classe, grupo ou estrato a que pertencem.

O conjunto destas situações objectivas e subjectivas impostas pelas mudanças operadas na sociedade não podia deixar de repercutir no regime sucessório, visto que o fundamento do sistema tradicional de herança era precisamente a preservação e a salvaguarda das relações de parentesco e da unidade no seio da grande família, da *djorson*, etc., valores estes que estão desaparecendo, fomentando-se o egoísmo e a defesa dos interesses pessoais em detrimento do colectivo, característicos das sociedades ocidentais ou ocidentalizadas, e economicamente desenvolvidas.

Referências Bibliográficas

- BASSO MARQUES, J. – «Aspectos do problema da semelhança da língua dos papéis, manjacos e brames». *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* n° 4, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Bissau, 1947.
- CARREIRA, A. e A. Meireles – «Nota sobre os movimentos migratórios da população natural da Guiné Portuguesa». *BCGP* n° 53, CEGP, Bissau, 1959.
- OLIVEIRA ASCENSÃO, J. de – *Direito Civil - Sucessões*. 4ª edição, Coimbra, 1989.
- Recenseamento Geral da População 1991, Resultados Finais*, Bissau, 1996.
- ROGADO QUINTINO, F. – «Os Povos da Guiné». *BCGP* n° 96, CEGP, Bissau, 1969.
- TEIXEIRA DA MOTA, A. – *Guiné Portuguesa*. Agência do Ultramar, Lisboa, 1954.

Résumé

Cet article est une partie d'une étude sur la vie sociale des Pepels, des Mandjak et des Mancagnes, trois groupes ethniques qui habitent, sur le littoral de la Guinée-Bissau, un territoire qui s'étend entre les fleuves Cacheu et Mansoa. Le travail montre certains aspects relatifs aux pratiques de succession. Il présente les biens susceptibles d'être hérités et fournit des informations sur les lignes de succession.

Rituais Funerários entre os Papéis da Guiné-Bissau (parte I)¹

Maria Clara Saraiva

Os Papéis: Organização Social e Religião

No seio da imensa variedade étnica da República da Guiné-Bissau, os Papéis constituem cerca de 10% da população total. Ocupam primordialmente o espaço correspondente à ilha de Bissau, incluindo a região de Biombo e Prábis.

Na cidade de Bissau os Papéis estão misturados com todos os outros grupos que constantemente afluem à capital em busca de trabalho. A região de Biombo é, ao contrário, bastante homogênea do ponto de vista étnico: os Papéis são a grande maioria, a que se juntam pequenos grupos de Balantas e Beafadas, que para ali foram originariamente atraídos pelo trabalho nas bolanhas. É em Biombo que se encontram as *tabankas* (cr.: aldeias) papéis que conservam estruturas sociais e religiosas mais coesas.

¹ A pesquisa de terreno para este trabalho realizou-se no âmbito da minha actividade como investigadora do Centro de Antropologia Cultural e Social do IICT e beneficiou de uma bolsa do PCAIT e da I'CT, através do Centro de Estudos Asiáticos e Africanos do mesmo Instituto. Agradeço também a Nino Cá e a Eduardo Nanque a preciosa ajuda que me deram na Guiné-Bissau e que foi essencial para a prossecução da investigação no terreno.

Com um total de 61.522 pessoas, esta região tem uma densidade populacional de cerca de 73 habitantes por quilómetro quadrado, o que faz de Biombo a mais densamente ocupada das nove delimitadas no país, excluindo a capital. Nesse território há 136 *tabankas*, com uma média de 316 habitantes cada uma, organizadas por *moransas* (*mers*, em língua papel), onde residem famílias extensas, distribuídas por casas individuais, correspondendo a cada uma delas um núcleo familiar restrito mas aparentado com todos os outros, sob a autoridade de um “homem grande” (cr.: *omi garandi*), chefe de *moransa* (Gunnlaugsson *et al.* 1998: 8). Estas comunidades domésticas constituem unidades de organização e produção agrícola a partir da ocupação do mesmo espaço físico e juntam-se em linhagens residenciais que por sua vez se agrupam em matrilineagens (cr.: *djorson*).

Aos antigos reinos papéis, constituídos em regulados pela administração colonial portuguesa, sobrepuaram-se as regiões administrativas definidas pelo governo guineense após a independência do país em 1974. Apesar de uma certa reacção contra a autoridade tradicional dos régulos no período pós-independência, a partir da década de noventa assistiu-se a uma revitalização do poder tradicional e à recuperação da instituição dos regulados (Carvalho 1998). O régulo é, actualmente, a personificação da autoridade costumeira, e convive com as instituições criadas pelo estado guineense, nomeadamente os Comitês de *Tabanka*. Deste modo, o régulo continua a deter uma posição proeminente no seio da sociedade papel e a sua autoridade é decisiva na resolução de problemas do quotidiano assim como na celebração de cerimónias e rituais, já que o seu cargo se reveste também de uma dimensão religiosa importante.

Para os Papéis, a religião é o pilar do conjunto de preceitos e normas que regem a sociedade. Consideram a existência de um ser superior, *Ursi* (pap.: Deus) e de inúmeros espíritos, denominados

irãs em crioulo (*ussái*, em papel), que se encontram em diferentes locais e podem adquirir as mais variadas formas. Tal como no resto de África, a religião está intrinsecamente ligada a todos os outros aspectos da cultura e pode ser analisada pela antropologia como um fenómeno baseado na interacção humana, dada a relevância que adquirem acções, gestos e performances, que se sobrepõem a dogmas e teologias (Van Beek e Blakely 1994; Blakely e Blakely 1994).

O lado prático e quotidiano da religião é o veículo da constante e perpétua relação que os vivos mantêm com o mundo dos mortos. Os altares dos antepassados – denominados em crioulo, *testos* e *firkidjas di alma* – estão presentes no interior e exterior das casas, e os vários tipos de santuários – *balobas*, *kansarés* – são os locais primordiais onde se estabelece a relação com o além, e onde officiam os especialistas e dignitários religiosos, *baloberos* e *djambakoses*. Consubstancializada através da reencarnação e das várias formas de comunicação com o além, a relação com os antepassados é perpetuada em cada gesto do quotidiano papel. Antes de se começar a comer derrama-se arroz e bebidas – normalmente aguardente de cana ou vinho de palma – pelos antepassados. Do mesmo modo, nenhuma cerimónia se decide sem se consultar a sua opinião e nunca um rito se inicia sem que eles sejam primeiramente invocados.

O Mundo dos Mortos

Os Papéis acreditam que o mundo dos mortos constitui uma réplica do mundo dos vivos, duplicando a estrutura social original. Quando alguém morre a sua alma empreende uma viagem até ao universo do além, onde se encontram os defuntos que ascenderam à categoria de antepassados. Esta é, digamos, a situação ideal, mas

nem todos os mortos conseguem atingir essa aspiração, e só alguns cumprem a viagem e entram no mundo ancestral. O destino de cada alma no além relaciona-se e reproduz, directa ou indirectamente, o que a pessoa era em vida. Existem, por isso, três conjuntos de factores essenciais para a compreensão das ideias elaboradas em torno da concepção papel do que é o mundo dos mortos e das prescrições relativas aos rituais funerários: o estatuto que o defunto detinha na comunidade, as circunstâncias da morte e o bom cumprimento dos ritos fúnebres.

Como para as outras sociedades africanas, a morte ideal é a de um homem (ou mulher) *garandi*, alguém que realizou integralmente o seu percurso de vida, e cumpriu os ritos de passagem necessários à sua plena integração na esfera dos anciãos, guardiões e garantes do saber e das tradições. Esta morte é, por todos estes motivos, uma ocasião para grande alegria e regozijo, já que este defunto reúne as condições ideais para ascender plenamente ao mundo ancestral e passar a velar pelo bem-estar dos seus familiares, sobretudo dos membros da sua *djorson* e da sua *moransa*. Daqui se depreende que as cerimónias fúnebres (o *tchur* e o *toka tchur*) de alguém que morre nestas circunstâncias constituam festas muito participadas e durante as quais todos se empenham em cumprir as suas obrigações de modo a que não haja lacunas nos ritos prescritos.

Para além da idade, os ritos funerários são tão mais longos e imponentes quanto mais elevado for o estatuto social e económico do indivíduo; os ritualistas religiosos, que detêm uma posição de prestígio no seio do grupo, usufruem de rituais mais demorados e imponentes. As circunstâncias da morte ajudam a definir o conceito de “boa” e “má” morte. Assim, a morte súbita de alguém ainda jovem é considerada uma “má morte”, que acarreta graves perigos para a família e a comunidade, obrigando a várias acções para se apurar a sua causa. Em qualquer circunstância, o cumpri-

mento total e completo dos ritos funerários é indispensável para se repor a ordem social ameaçada pelo agente disruptor que a morte constitui.

Importância dos Ritos Funerários

Os rituais e as atitudes perante a morte entre os Papéis compreendem acções que se destinam fundamentalmente a garantir a boa convivência entre a comunidade dos vivos e a dos mortos, o que só é conseguido se o defunto for correctamente integrado na esfera dos antepassados. Os ritos funerários são o garante do correcto posicionamento do defunto no mundo do além, e sem a sua realização sérios perigos impendem sobre os sobreviventes, pois o morto não repousará em paz e atormentará os vivos até que estes cumpram a sua obrigação e concretizem as celebrações. Os mortos devidamente cuidados ascendem à categoria de “antepassados” e velam pelo bem-estar dos seus familiares. Os rituais funerários constituem assim “ritos de passagem” por excelência (Van Gennep 1981), a “ponte” para se passar da categoria de “mau” à de “bom morto” e o garante de um continuado e feliz relacionamento entre os dois mundos.

Os ritos fúnebres compreendem dois momentos, denominados em crioulo *tchur* e *toka tchur*. O primeiro constitui o “choro”, propriamente dito, que tem lugar imediatamente após a morte e que compreende os cuidados com o cadáver, o seu embrulhamento em panos, e o interrogatório do defunto, seguido de inumação; o segundo é o “toque a choro”, pautado pelo toque dos tambores rituais, e envolve a imolação e o derrame de sangue dos animais, comensalidades alargadas e processos divinatórios específicos. Estas segundas cerimónias podem ter lugar na sequência da primeira parte dos rituais ou serem proteladas por meses ou anos,

dependendo de circunstâncias várias, nomeadamente da existência de riquezas suficientes para suportar os custos avultados das celebrações, ou de haver impedimentos de ordem ritual à sua prossecução.

Tchur e Toka Tchur

Idealmente, as primeiras e as segundas cerimónias (*tchur* e *toka tchur*) devem formar uma sequência contínua que se desenrola ao longo de vários dias. Saliente-se que o *toka tchur* é o garante do correcto posicionamento do defunto no mundo do além, e sem a sua realização sérios perigos impendem sobre os sobreviventes. Há por isso todo o interesse em conseguir realizar a segunda parte dos rituais o mais rapidamente possível.

A situação ideal é a de alguém que morre e que é de imediato levado para a casa onde devem decorrer as cerimónias fúnebres. Aí se realizam os ritos primários de preparação do corpo – a lavagem e o embrulhamento nos primeiros panos – de modo a que os rituais públicos de embrulhamento possam ter, seguidamente, lugar.

Este primeiro conjunto de cuidados deve cumprir-se na esfera restrita dos familiares mais próximos, já que é interdito alguém de uma *djorson* diferente da do defunto ver um corpo morto antes de ele estar embrulhado nos primeiros panos². A transformação que os rituais primários permitem operar no cadáver situa-se, assim, a dois níveis diferentes: o primeiro, de ocultação da poluição que um corpo em decomposição implica, pela culturalização do cadáver através de um artefacto extremamente valorizado, a panaria. O segundo, de ocultação da identidade, definida em termos de pertença a uma *djorson* específica, de modo a ultrapassarem-se os in-

² Daqui advém a urgência em transportar o cadáver de imediato para o local onde vão decorrer as cerimónias, de modo a que outras pessoas, não pertencentes à *djorson*, não corram o risco de se confrontarem com um corpo morto que lhes é interdito. Ver um corpo estranho é uma grave *mufunesa* (cr.: perigo) e pode trazer graves riscos.

Quanto mais elevado for o estatuto social do defunto mais faustosas devem ser as celebrações: no *toka tchur* de um *omi garandi* matam-se muitos animais e consomem-se grandes quantidades de comida e bebida, cuja compra e preparação é da responsabilidade dos organizadores das cerimónias. A este problema da acumulação de bens junta-se o facto de ser necessário haver concordância entre todos os responsáveis e co-responsáveis pelo *toka tchur* de modo a que este possa ter lugar. Desavenças entre os membros da *djorson* do defunto ou entre os herdeiros ou pai e filhos podem ser razões que levam ao protelamento das cerimónias, por não se chegar a um consenso acerca dos exactos deveres que recaem em cada um, sobre que parte das despesas deve cada um custear, etc.; as discordâncias podem ainda surgir por questões de precedência, se alguns acham que o *toka tchur* de um defunto deve ser realizado antes de outro, mas esta opinião não obtém a anuência de todos os implicados na organização dos rituais.

Muitas vezes as famílias estão anos à espera para conseguirem os meios para a realização do “toque a choro” do seu ou dos seus mortos. Enquanto isto não for feito, impendem sobre os vivos graves perigos, pois o morto sente-se preterido, abandonado pelos entes queridos sobreviventes, e pode por isso alertá-los para os seus deveres não cumpridos ou vingar-se no caso de não haver causa justificada para a não concretização dos rituais e estes não terem tido, todavia, lugar.

O segundo grupo de razões impeditivas à realização de imediato do *toka tchur* prende-se, como se referiu, com questões rituais.

Após os cuidados primários dispensados ao defunto dentro de casa, o grupo restrito de pessoas que o acompanhou nessa primeira noite de vigília partilha uma refeição ritual e consulta o oráculo do galo, para se averiguar a concordância – ou ausência dela – dos antepassados em relação à realização imediata do *toka tchur*.

Quando se apura que os antepassados são contra a prossecução dos rituais, estes são adiados. A discordância pode ser consequência de vários problemas ligados à falta de cumprimento de rituais, já que há hierarquias e precedências que devem ser respeitadas na sua realização.

Há pessoas que, por proeminência etária ou por terem tido um estatuto social de relevo na comunidade dos vivos, devem obrigatoriamente ter prioridade nos seus *toka tchur*. Essa situação relaciona-se igualmente com a posição relativa de cada um no seio da *mers* e da *djorson*. Por exemplo, um testículo escuro indica um sinal negativo dos antepassados porque o *toka tchur* dos progenitores do defunto ainda não teve lugar. Esta é, aliás, uma das razões que leva as pessoas a apressarem a realização das cerimónias dos pais, já que correm o risco de, se o não fizerem e entretanto falecerem, não ser possível o cumprimento dos seus próprios rituais fúnebres.

Mas a maior ou menor urgência em assegurar estes ritos pode depender ainda de outras condições, designadamente das circunstâncias do óbito e do papel que o defunto desempenhava na sociedade. Contam-se entre estas os casos de “má morte” e da morte de ritualistas religiosos.

Em ambos os casos há forças poderosas à solta que é necessário controlar, o que só se consegue através dos rituais de *toka tchur*, que vão permitir à alma ascender ao mundo dos mortos. Uma “má morte” implica que alguém morreu “antes de tempo” e que por isso a alma vagueia sem descanso e pode, voluntária ou involuntariamente, causar danos aos vivos.

Pessoas com estatutos especiais têm igualmente um tratamento diferencial: os *bapéne* devem ter os seus ritos cumpridos o mais rapidamente possível de modo a que a alma ascenda ao mundo dos antepassados e os seus poderes sejam apropriados e controlados

de modo a não exercerem qualquer acção nefasta sobre os sobreviventes.

Como foi referido (ver supra, o mundo dos mortos) enquanto o *toka tchur* não for realizado a alma vagueia por um espaço não controlado pelos vivos nem pelos antepassados: o defunto está em limbo e, se já não pertence a um mundo, ainda não assumiu o seu lugar pleno no outro, e é desta situação mal definida, ambígua, que decorrem os perigos de deixar à solta as capacidades extraordinárias de relação com o mundo sobrenatural que um *bapéne* tinha enquanto vivo. Note-se que para a efectivação de qualquer *toka tchur* os antepassados têm obrigatoriamente de ser consultados e, no caso dos ritualistas, para além do referido oráculo do galo, também se realizam ritos divinatórios junto aos símbolos materiais dos poderes sobrenaturais que eles tutelavam: nos *djambakoses*, junto do seu *irã*; nos *baloberos*, na *baloba*; nos oficiantes de *kansaré*, no alpendre da tumba.

O protelamento da realização do *toka tchur* pode também depender de factores exógenos ao funcionamento da própria comunidade. Nas épocas em que epidemias atacam uma região e a possibilidade de contágio se torna perigosa devido ao ajuntamento e à comensalidade alargada e partilhada por muita gente, os *toka tchur* são adiados até à melhoria das condições sanitárias. Estas decisões são muitas vezes assumidas pelas autoridades tradicionais, que tomam consciência do perigo que advém da possível propagação de doenças graves. Este foi o caso da interdição pública da realização de *toka tchur* em Biombo, em 1997, devido ao surto de cólera que grassava na região (a este respeito, ver Gunnlaugsson 1988)³.

³ No seu artigo sobre o problema da realização de *toka tchur* em épocas de epidemias graves, Geir Gunnlaugsson (*et al.*) especifica a forma como o vibrião da cólera é transmitido e recomenda a desinfecção com lixívia e a rápida inumação de pessoas mortas

Sendo a situação mais comum a de existirem impedimentos – de várias ordens, como acabamos de ver – para a realização sequencial do *tchur* e do *toka tchur*, o que acontece com mais frequência é a separação temporal dos dois complexos cerimoniais. Estamos assim perante um caso em que a classificação de Robert Hertz (1960) de “segundas exéquias fúnebres” pode ser aplicada, se bem que discutível.

O Embrulhamento do Corpo

A avaliação do capital económico (e consequentemente, do seu estatuto social) de uma família repousa sobre as duas categorias de bens indispensáveis para a realização das cerimónias fúnebres dos seus defuntos, os panos e o gado. Os primeiros são necessários logo na primeira fase dos rituais, enquanto que para se obter o número de reses a abater de modo a honrar devidamente a memória do defunto os familiares podem ter de aguardar e congregar esforços para que as cerimónias atinjam um plano que não defraude o prestígio do morto.

devido à epidemia, de modo a minorar as possibilidades de um contágio em massa decorrentes do contacto prolongado com um cadáver infectado. No mesmo sentido, sugere ainda que, em circunstâncias de graves epidemias, os *toka tchur* sejam adiados até que se verifique a melhoria das condições sanitárias; refere ainda que este último costume de adiamento das cerimónias por existirem condições adversas à sua prossecução é tradicionalmente praticado pelas populações, que sempre o fizeram, mesmo sem a isso serem obrigadas pelas autoridades. Estas ideias corroboram os comentários que ouvi durante o trabalho de campo acerca de *toka tchur* de pessoas mortas durante a guerra colonial que só tiveram lugar após a independência, já que não havia condições durante os confrontos para os *toka tchur* terem lugar. Note-se também a importância do local em que se realizam as cerimónias, cujos preceitos devem igualmente ser respeitados. Os guineenses emigrados em Portugal preferem por vezes adiar esses rituais até se poderem deslocar à Guiné e, especificamente, ao seu *chão*, *tabanka* e casa adequada para a sua realização, havendo a noção de que em Portugal se não domina o espaço nem se controlam devidamente as forças espirituais para que um *toka tchur* tenha o êxito devido (Celeste Quintino, comunicação pessoal, Abril 1999).

Para além de se assegurar o património indispensável para a sua realização, o palco onde se vão desenrolar os rituais funerários deve igualmente ser cuidadosamente preparado de acordo com regras de conduta precisas, e respeitando interditos e prescrições várias.

Idealmente, a morte deve manter-se em segredo até ser divulgada publicamente pelo toque do *bombolon*. A situação mais desejada é a de alguém que falece ao fim do dia ou à noite; os primeiros panos são colocados obrigatoriamente dentro de casa, pelos familiares próximos, durante a noite, e só na manhã seguinte o acontecimento é divulgado. A principal razão que leva a este secretismo é elaborada em torno do conceito da pertença à *djorson*. É considerado tabu, *mufunesa* (cr.: perigo, infortúnio) ver-se um morto de outra *djorson* antes do corpo estar tapado pelos primeiros panos e a morte dessa pessoa ser do domínio público. O primeiro contacto que as pessoas podem ter com o morto deve coincidir com o momento (geralmente no dia imediato à morte) em que o cadáver é levado para o exterior da casa para os rituais de embrulhamento. Por esta razão, também, a primeira preocupação relativamente a quem morre fora da sua *tabanka* ou *moransa*, é que o corpo seja de imediato (ou o mais rapidamente possível) e em segredo transportado para a casa onde vai ter lugar o choro.

Logo após a morte, o cadáver é lavado com água e sabão. Para tal, é aberta uma cova no lado esquerdo da entrada da casa; este buraco é coberto com uma armação de paus, sobre a qual o cadáver é sentado, encostado à parede, para se proceder à lavagem, de modo que a água possa escorrer livremente.

Esta tarefa é executada pelas viúvas, no caso do defunto ser um homem casado. Note-se que estas mulheres não pertencem à matrilinearidade do defunto, já que, em princípio, as regras de casamento prescrevem a união exogâmica em relação aos membros da mesma *djorson*. As mulheres a quem um homem se une fazem parte

de uma linhagem com quem a *djorson* do noivo estabelece uma relação de aliança duradoura: ela mantém-se para além da morte do homem, já que as crianças que a mulher concebe após o óbito do marido são consideradas filhas dele. A importância vital para a sociedade desta ligação justifica a excepção aberta relativamente ao interdito que impede as pessoas de verem e tomarem contacto com um morto de *djorson* diferente. Se necessário, e apesar da não conformidade com a regra ideal de serem as viúvas a fazê-lo, os irmãos de um homem – e portanto pertencentes à mesma *djorson* do defunto – podem lavar o corpo do seu consanguíneo.

Se o morto é do sexo feminino devem obrigatoriamente ser mulheres pertencentes à sua *djorson* a fazê-lo. Esta é a principal razão por que é tão importante para uma mulher ter filhas, e não apenas filhos. As progenitoras que apenas dão à luz machos são, por isso, lamentadas pelas outras mulheres que comentam o facto, assinalando a preocupação constante por “não terem alguém para lhes lavar o corpo quando morrerem”. Na situação extrema de não haver descendentes directos do sexo feminino, são outras mulheres da *djorson* – irmãs ou filhas das irmãs da defunta – que se responsabilizam pela operação, já que é uma vergonha uma mulher de outra *djorson* ver ou tomar contacto com as partes íntimas de outra. O facto de alguém alheio à *djorson* lavar as partes genitais de uma mulher seria motivo de zombaria pública.

O corpo de uma criança nunca deve ser lavado pela mãe ou avó, já que se julga que é emocionalmente muito duro essas mulheres directamente ligadas à criança tocarem de novo o defunto. Como tal, esta tarefa fica a cargo de uma *mindjer garandi* não aparentada com a criança.

Quando a lavagem está concluída, o cadáver é colocado sobre a esteira sagrada, que o acompanha ao longo dos vários dias que dura o embrulhamento, até à sepultura. Os parentes mais próximos – nomeadamente a viúva ou viúvo e o filho ou filha do

defunto(a) – devem estar obrigatoriamente presentes no começo destes procedimentos ritualizados, e são eles que oferecem os primeiros panos para embrulhar o corpo.

Quando se trata de um homem, essas primeiras oferendas de panos devem vir das suas mulheres e filhas, reafirmando deste modo as alianças entre linhagens estabelecidas pelo casamento e que agora a morte vem perturbar, mas de modo algum finalizar. É a sua primeira mulher que supostamente oferece o primeiro pano, a segunda o segundo, e assim sucessivamente, seguidas das oferendas por parte da(s) filha(s) casada(s) do defunto. No caso de o morto ser do sexo feminino, as primeiras oferendas de panos são da própria família da defunta ou da família do seu marido. Embora Carreira (1968: 109) explicita que, entre os Papéis e Manjacos, os panos que servem de mortalha e que ficam em contacto directo com o corpo são de maiores dimensões e da cor natural da banda (sendo os restantes, em geral, melhores e mais elaborados), hoje em dia usa-se sobretudo a cor preta nos primeiros tecidos que envolvem o corpo⁴, seguindo-se outros, de cores variadas.

Se o defunto é do sexo masculino preparam-se logo as peles de cabrito para as “tangas” que devem ser também colocadas sobre o cadáver, na equivalência exacta ao número de mulheres que o falecido teve.

Numa mulher colocam-se primeiro os panos que cobrem as partes genitais, presos pela *linha di rabada*⁵; estes são os panos que a defunta usava como protecção nos períodos menstruais e que a

⁴ Provavelmente o costume do primeiro pano ser preto relaciona-se com uma aculturação aos valores portugueses e ocidentais, em que o preto é a cor do luto, difundida pelos Papéis di prasa.

⁵ *Linha di rabada* (criol) é outro nome dado à *linha di badjuda*. Esta linha, cortada na altura do casamento pelo noivo, é colocada de novo em seguida pelas mulheres, e passa a ter um carácter essencialmente utilitário, servindo para prender os panos usados como peças íntimas e durante os períodos menstruais, bem como os panos que cobrem as partes genitais após a morte.

devem acompanhar para a sepultura, e só depois os que envolvem o resto do corpo. Sublinha-se assim a função reprodutora da mulher, através desses marcos da feminilidade que a acompanham na viagem para o mundo do além.

Dispõem-se em seguida os panos que envolvem o resto do corpo. Quando estes primeiros panos (que encobrem completamente o cadáver) estão colocados, os embrulhadores – denominados *bisti tchur* em crioulo e *bótimo puma* em papel – podem entrar e enrolar o corpo com mais alguns tecidos. O seu trabalho é valorizado logo desde os primeiros embrulhamentos, já que são os peritos neste tipo de operação e a garantia de que os panos estão bem colocados e atados. O primeiro pano que eles colocam é um pano branco a tapar o rosto do defunto – retirando-lhe (ocultando) assim a sua identidade, definida pela sua pertença à linhagem e à casa – condição essencial para que as pessoas estranhas à *djorson* possam ver o corpo.

Logo nestes primeiros rituais, há diferenças a assinalar, consoante o estatuto social do morto. Uma pessoa que não cumpriu a cerimónia tradicional do casamento não tem direito à esteira sagrada, nem a ser lavada com água quente e, se for um homem, não pode ter as tangas de pele colocadas sobre o corpo. Se a mulher é casada, põem-se missangas em torno do pescoço e da barriga; se a defunta tinha filhos mas não era oficialmente casada, estas decorações corporais não figuram, conservando-se no corpo, como acabamos de ver, apenas a *linha di rabada*. Os colares de missangas em torno do pescoço e da barriga simbolizam o estatuto social da mulher casada, e são os equivalentes femininos das tangas de pele de cabrito dos defuntos do sexo masculino.

No caso do morto ser uma criança os rituais devem realizar-se o mais rapidamente possível; ela é embrulhada em alguns (poucos, três ou quatro) panos, de modo a não ir nua para a cova, mas os membros não são envolvidos separadamente, como se faz para os

adultos. No mesmo sentido, a inumação deve ter lugar de imediato – se uma criança morre de madrugada ou manhã cedo, deve ser enterrada antes do meio dia.

Durante a noite o corpo é guardado – e acompanhado pelos familiares mais próximos – dentro da casa, onde se queimam folhas de limão e ervas que atenuam o cheiro exalado pelo corpo em decomposição; também com o mesmo fim se molha a boca do defunto com aguardente de cana. É importante virar-se o corpo várias vezes durante a vigília, de modo a que os líquidos que se soltam do cadáver em decomposição não manchem os panos. São os *sobrinhos di kasa*⁶ que são normalmente encarregados dessa tarefa. Acontece que alguns corpos – sobretudo de pessoas mais idosas e volumosas – deitam mais líquidos, e nesses casos é necessário mudar alguns panos, retirando os que estão encharcados e substituindo-os por outros, de modo que no dia seguinte, quando o cadáver for apresentado publicamente, não haja panos manchados. Se tal sucedesse, seria considerado uma vergonha, significando que a família próxima não tinha cuidado adequadamente do seu defunto.

De manhã muito cedo cozinha-se arroz; esta primeira refeição cerimonial é partilhada pelo grupo restrito de pessoas que lavou o morto, enrolou os primeiros panos e passou a noite a acompanhar o defunto. Antes de se comer, cumpre-se o *darma* (cr.: derramar), ritual para os antepassados, no quarto onde o defunto se encontra. De seguida, realiza-se o primeiro acto divinatório directamente relacionado com a morte: mata-se um galo e analisam-se as gónadas da ave. Como anteriormente se viu, se os testículos estão pretos, é uma indicação de que o *toka tchur* não pode ser realizado na sequência da inumação, e ele é adiado. Se os testículos estão claros

⁶ Sobrinhos que vieram para a *moransa*, para herdar. Mais uma vez se nota aqui a flexibilidade do sistema: estes personagens pertencem à matrilinearidade do tio de quem vêm herdar, mas a uma *djorson* diferente das mulheres casadas com o tio.

e não há outros impedimentos que levem a protelar a realização do *toka tchur*, vai-se pedir permissão ao régulo para dar início às cerimónias e manda-se chamar o tocador de *bombolon*. Logo que seja obtida a aprovação do régulo e que o tocador chegue, o *toka tchur* tem início, normalmente na tarde desse mesmo dia. A morte é assim anunciada publicamente através do som do tambor ritual, que chama as pessoas a participarem no evento. Como se referiu, esta é a situação ideal, mas que raramente se concretiza. Por isso, o que acontece normalmente é dar-se conhecimento do óbito a vizinhos e parentes de modo a que as pessoas estejam presentes à tarde, quando se iniciam as cerimónias de embrulhamento do corpo.

O ritual de comensalidade partilhada no seio do grupo restrito que acompanha o morto durante a noite, repete-se todas as manhãs até à inumação, e é sempre obrigatoriamente antecedido pelo *darma* para os antepassados. Do mesmo modo, as práticas de embrulhamento do cadáver do primeiro dia de *tchur* repetem-se ao longo de vários outros.

As pessoas começam a aglomerar-se junto à palhota do defunto ao fim do dia, por volta das cinco, seis da tarde, passadas as horas de maior estio. O cadáver nunca pode estar no exterior da casa nas horas mais quentes; isto é considerado *mufunesa*, porque o calor pode fazer com que a alma do defunto – ou outras, já que a alta temperatura faz as almas levantarem-se – entre em algum dos presentes⁷.

O corpo é retirado da palhota e colocado sobre a esteira, no centro do recinto em frente à casa. Enquanto algumas mulheres entoam lamentos fúnebres em torno do cadáver, outras enxotam

⁷ Mesmo fora destas horas «perigosas» é comum nos choros e toca choros haver situações de possessão por espíritos, o do próprio defunto ou outro, normalmente de algum antepassado aparentado com o morto e que está perturbado e tenta comunicar com os vivos para esclarecer acerca das causas da morte. Este facto é referido por Louis-Vincent Thomas (1982) para várias etnias africanas.

as moscas usando ramos de árvore com folhas verdes; os mesmos gestos parecem encerrar um sentido conjuratório tendo em vista afastar os maus espíritos que podem rondar em torno do recém-morto. Os embrulhadores (papel: *bótimo puma*) iniciam então a sua tarefa de enrolar meticulosamente o cadáver.

Durante as cerimônias de embrulhamento o cadáver permanece sobre a esteira, colocada no centro do recinto em frente à casa onde se realiza o *tchur*.

O chefe dos *bótimo puma* posiciona-se normalmente ao lado da cabeça, e os ajudantes nos lados. Antes de colocarem um pano sobre o corpo, abrem-no e mostram-no à audiência, explicando a sua proveniência. Estes trâmites são, no entanto, constantemente desrespeitados, sobretudo no fim do dia, quando a multidão e o tumulto em torno do corpo atinge o auge e as contendas relativas aos panos se generalizam.

Muitas vezes o chefe dos embrulhadores retira uma ou mais tiras do pano antes de o colocar sobre um cadáver⁸, seja em *panos de pente*⁹ ou em panos de fabrico industrial, dando-a de volta aos ofertantes, a outra pessoa, ou guardando-a como parte do pagamento pelo seu trabalho. Dada a importância que os panos adquirem no complexo cerimonial papel, todas estas tiras são minuciosamente reaproveitadas, já que a junção de seis bandas forma um pano completo.

Há, no entanto, regras precisas relativas ao número de bandas adequadas: um pano oferecido como mortalha deve compreender as seis tiras tradicionais; é *mufunesa* oferecer-se um pano com cinco bandas (ou um número ímpar). Se uma mulher o faz, os seus filhos

⁸ Isto acontece sobretudo quando os panos têm mais que seis, ou um número ímpar de bandas.

⁹ Nos tecidos de fabrico industrial não se contam as bandas, mas da mesma maneira por vezes rasgam-se tiras para serem oferecidas ou dadas como pagamento por serviços.

correm o risco de morrer de uma doença – *pontada*¹⁰ – que atinge sobretudo crianças. Esta enfermidade inscreve-se na categoria das maleitas cuja causa provém directamente de uma falha no cumprimento de rituais, onde se inclui também, por exemplo, a *alma furtado* (em que um *pauteiro* rouba a alma de uma pessoa fazendo-a enlouquecer). Essa mulher não deve participar em mais nenhum choro sem se purificar primeiro através de uma cerimónia que só os Balantas sabem realizar (sendo também eles que fazem o diagnóstico da doença), e que a protegerá de perder mais crianças¹¹ (Einarsdóttir 2000).

Esclareça-se que a maldição só atinge a pessoa se for ela própria, a dadora, a cometer a infracção: se são os *bótimo puma* a retirar uma banda, após o pano ter sido apresentado publicamente, não há qualquer perigo, pois considera-se que o valor do pano que o defunto transporta para o mundo do além, é o que tinha no acto da oferta e quando foi mostrado aos presentes. O ofertante desvincula-se do que possa acontecer após a dádiva, já que a partir daí são os *bótimo puma* – e o responsável pelo *toka tchur* – que têm autoridade e poder sobre essas oferendas.

O modo de envolver o corpo depende das dimensões do tecido. Um pano de grandes proporções permite uma cobertura quase integral, enquanto que os menores são utilizados para invólucro de partes distintas do corpo, nomeadamente o tronco, a cabeça, os membros superiores e inferiores. O embrulhamento destes requer uma técnica específica: o pano é rasgado longitudinalmente, e uma tira é usada para enrolar cada um dos membros,

¹⁰ Designação em crioulo para uma doença que parece ser, de acordo com Einarsdóttir (2000), inflamação pulmonar. Se os filhos de uma mulher começam a morrer uns atrás dos outros, suspeita-se de *pontada*. Apesar de ser mais vulgar em crianças, também surge em adultos.

¹¹ A *alma furtado* é também diagnosticada e curada por Balantas. Mais uma vez, são rituais e ritualistas exteriores ao próprio grupo que superam a *mufunesa*, e repõem a ordem após o incumprimento das normas rituais prescritas.

sendo cosida ou fixa através de utilização de tiras finíssimas atadas ao longo das pernas. Os braços são enfiados no pano, como se de um casaco se tratasse.

Durante o embrulhamento há panos que são oferecidos a pessoas determinadas, nomeadamente à viúva e ao filho do defunto. Ajoelhados, são-lhes colocados sobre a cabeça os tecidos, ao mesmo tempo que os ofertantes, o pai ou os tios da viúva, explicam publicamente o porquê do presente – que tem, normalmente, a ver com deveres familiares e reciprocidades a regular – e a quem se destinam.

No sistema alargado de dádivas e contradádivas inerente a estas cerimónias, e para além da reciprocidade obrigatória – sob pena de vingança dos antepassados ofendidos – há ainda outras pessoas que recebem panos, e outras que os devem oferecer. Para além dos pagamentos aos embrulhadores e – no caso de estes estarem presentes – aos tocadores de tambores, o régulo deve receber pelo menos um pano, ou mais, caso se trate de cerimónias de maior vulto; os *fidjus di kasa* têm direito a oferendas de panaria, que recebem dos participantes que vêm de fora. O último pano deve ser oferecido por um filho do defunto(a) ou um substituto dele, por via materna ou paterna: neto, filho de enteada, etc.

No final de cada tarde, o corpo é embrulhado no último pano do dia, que, por regra, é de maiores dimensões, de modo a envolver todo o corpo, e, no caso de se tratar de um régulo ou *balobero(a)*, deve ser vermelho, ou de tonalidades com predomínio dessa cor, reservada aos dignitários religiosos papéis.

Antes do anoitecer, o cadáver é recolhido à casa, onde permanece, acompanhado pelos familiares mais próximos, até à tarde do dia seguinte, quando se retomam as cerimónias de embrulhamento. É mantido em posição sentada ou deitada, coberto com um pano solto, numa divisão onde se queimam folhas e ervas que atenuam o cheiro exalado pelo corpo em decomposição.

O derradeiro dia de embrulhamento é o mais concorrido, até porque, nessa altura, já toda a gente – mesmo os familiares que habitam longe, noutras zonas mais isoladas da Guiné – tomou conhecimento do óbito, e comparece às cerimónias. Após a colocação dos últimos panos, o corpo é envolvido no pano final, que, para as pessoas mais importantes, é sempre reservado desde longa data para o efeito. O último pano é geralmente exibido à entrada do recinto do choro, esticado de modo a constituir uma espécie de porta que separa o mundo exterior do espaço interior por ele delimitado e onde decorrem as cerimónias.

O Untar do Corpo

Concluído o embrulhamento, o cadáver é sentado, encostado à parede exterior da casa, para ser untado com óleo de palma. A multidão aglomera-se em torno do defunto, e grandes quantidades de aguardente são derramados sobre ele, enquanto se efectuam os preparativos para o começo do ritual. É a primeira mulher que inicia a cerimónia, passando as suas mãos untadas pelo corpo e pernas disformes do cadáver embrulhado. Esta operação é repetida por todas as mulheres do morto e, no caso de alguma delas ter anteriormente falecido, incumbe à sua família cumprir este ritual.

Quando se trata de uma defunta, são as mulheres da sua *djorson* que ficam obrigadas a esse exercício, à semelhança do que se passou antes com a lavagem do corpo, e que quebram, no final, o pote entre as pernas da morta.

O untar o corpo com óleo de palma marca a saída da pessoa do estatuto de casada que adquiriu na cerimónia do casamento, em que o corpo (vivo) é igualmente untado com este óleo¹².

¹² A propósito de oposições binárias e ritos de passagem, Edmund Leach (1981, sobretudo 25-27 e 33-64) usa nomeadamente o exemplo da noiva vestida de branco e a

O Interrogatório do Defunto

Segue-se o interrogatório do cadáver, designado em crioulo *djongago* e em papel *posol puma*. Esta forma de oráculo destina-se a conhecer a razão da morte, investigando se ela foi devida a causa natural, feitiçaria, vingança de *irã* por falta de cumprimento de promessa ou de algum preceito, invejas familiares – da matri ou patrilinearidade – ou outro motivo. Cobrem-se assim as três principais razões para a ocorrência de um óbito: a vontade de *Ursi*, a agressão de um feiticeiro ou de alguém que faz mal através da manipulação de um *irã*, e o ataque ou punição de um *irã*.

O corpo é colocado dentro de uma grade rudimentar construída com paus, de base rectangular, semelhante a um tosco esquife, que toma em crioulo justamente a designação de *djongago*, nome pelo qual é assinalado o ritual em várias obras (Carreira 1961a, 1961b; Quintino 1966). O cadáver é posto dentro da grade e, por vezes, coberto com um pano que se ata nos quatro cantos, sobretudo se o percurso entre o recinto onde se desenrola o embulhamento e o local da inumação é longo. A dimensão da grade depende da grossura atingida pelo corpo enrolado nos panos. Quanto mais volumoso for o cadáver maior e mais larga tem de ser a grade.

Para o interrogatório a tumba é transportada aos ombros de vários homens jovens, seguindo à frente o oficiante da cerimónia, que pode ser o cônjuge do defunto (isto é, a mulher do marido defunto ou o marido da mulher falecida), um familiar próximo ou ainda um ritualista especializado, tal como um *djambakós*. A esta pessoa cabe formular e dirigir as questões postas à alma do falecido, de modo a irem-se sucessivamente eliminando hipóteses sobre a causa directa ou indirecta do óbito. Na sequência do oráculo,

viúva de negro como um par que só faz sentido em oposição, tal como se passa aqui com o untar do corpo com óleo de palma.

várias pessoas, com diferentes tipos de ligação com o defunto, põem questões à tumba.

A alma do defunto que, apesar da morte bem visível no corpo, continua activa, é a personagem principal da cerimónia, já que é ela que não só, em última análise, dá as respostas, como dirige o modo de as conseguir. É a alma que impele os transportadores nas diferentes direcções e os faz dirigir a grade para a casa do defunto, do pai, ou na direcção de pessoas que são assim compelidas a participar e a pôr questões à tumba.

Desta maneira vai-se averiguando acerca da imputação da culpa da morte à matrilinhagem, patrilinhagem ou alguma outra relação familiar. Os potenciais responsáveis não são apenas pessoas vivas, mas podem pertencer ao mundo dos mortos e estarem ofendidos por não terem sido respeitadas as regras de convivência entre os dois mundos, e não terem sido satisfeitos os pedidos por eles expressos, o que conduziu à punição por tal falta.

Consoante as perguntas que lhe vão sendo postas a tumba desloca-se para a frente ou para trás, arrastando consigo os homens que a suportam, interpretando-se os movimentos correlativos como respostas positivas ou negativas.

As questões colocadas à alma têm normalmente um carácter repetitivo; nelas se expressam publicamente as suspeitas que pairam no pensamento de cada um, como forma de as exorcizar através da descoberta da verdade. O facto de serem enunciadas publicamente relembra o papel que cada interrogador teve na vida e na morte do defunto (Journet 1989:153), as causas da morte e a confirmação pública de que ele, interrogador, nada teve a ver com a morte (Henry 1989).

Constata-se aqui a presença de uma série de elementos característicos desta forma de oráculo, como a repetição das fórmulas, a explicitação de tensões latentes entre pessoas pertencentes à mesma casa e potenciais disputadores de heranças, as sanções dos an-

tepassados por não se terem realizado os toca choro devidos, a ira dos espíritos, e a confirmação pública da inocência do interlocutor.

Vai-se também muitas vezes ao *irã* pessoal ou ao da *moransa*, para se saber se o agente da morte foi o próprio *irã*. Acontece em certos casos o *irã* indicar que foi ele o causador da morte, por o defunto(a) não ter cumprido qualquer promessa (*torna boka*, cr.)¹³, ou não haver atendido aos sinais divinos a solicitarem que se submetesse a *rónias* específicas, por exemplo, uma indicação do *irã* para que alguém se torne *djambakós* ou *balobero*.

O interrogatório dos defuntos é uma forma tradicional de oráculo, processo divinatório com o objectivo de se conhecerem as causas da morte comum em toda a África, e sobretudo na África Ocidental, descrito em detalhe no *Tratado Breve dos Rios da Guiné* de André Alvares de Almada (1594).

Cortejo Fúnebre e Inumação

Concluído o interrogatório, a grade contendo o cadáver embrulhado é conduzida ao local da inumação. Há, em princípio, regras específicas que ditam o local onde cada pessoa, segundo a sua idade, sexo e estatuto social, deve ser sepultada. Estes preceitos seguem, normalmente, a lógica do que foi referido relativamente às responsabilidades na realização do *toka tchur*. Na prática, verifica-se que essas normas são muitas vezes violadas, havendo alguma liberdade relativamente a este assunto.

Uma mulher deve sempre ser sepultada na *mers* do primeiro marido, aquele com que se casou segundo a tradição, e passou a *semana saguada*, cumprindo todos os rituais de acordo com o *uso*

¹³ Por exemplo, se alguém promete oferecer uma cabra ao *irã* se um negócio correr bem e depois, tendo sido bem sucedido, não satisfaz o *irã*, isto é, não lhe paga o apurado. Trata-se aqui do mesmo tipo de situação de reciprocidade semelhante às promessas aos santos, no seio da chamada religião popular portuguesa.

papel. Foi ele que pagou o preço da noiva ao pai da rapariga, e que tem por isso obrigação de sepultar a sua mulher e de realizar o *toka tchur*. Como contrapartida, é ele que recebe em herança a mala da mulher. Se o marido já tiver falecido, é na *mers* do seu sucessor que se enterra o corpo.

Um homem deve ser sepultado na *moransa* do pai, ou, no caso desse homem já ter herdado, na do tio materno de quem herdou. Note-se que a figura do pai se refere ao progenitor social (dada a importância deste e não do pai biológico, como se referiu na parte sobre a família e a *mers*), isto é, o primeiro marido da mãe, com o qual ela deixou o seu estatuto de *badjuda*. Do mesmo modo, os cadáveres das crianças pequenas são transportados até à *moransa* do progenitor social para aí serem inumadas. Isto acontece mesmo nos casos em que a mulher se separou do primeiro marido e teve descendentes de outros homens; a sepultura deve sempre ser na residência da patrilinearidade, do pai ou pais do pai, para não trazer *mufunesa* (cr.: maldição).

Como antes se referiu, o transporte de um cadáver para o local onde deve ser realizado o *tchur* comporta riscos, e deve ser feito em segredo, de modo a respeitar os interditos relativos ao contacto com um corpo não embrulhado pertencente a uma *djorson* diferente da pessoa que pode surpreender uma situação dessas. Mas o perigo advém também do contacto directo com o corpo morto, natural, e ainda não apropriado pela comunidade dos vivos e dos antepassados através dos rituais funerários, nos quais o embrulhamento em panos é fundamental. Um *omi garandi* ou uma *mindjer garandi* têm direito a ser sepultados na sua própria *mers*, na *moransa* onde habitam, normalmente junto à parede exterior da *éku* (pap.: casa).

Nos casos de sepultura na *mers* do marido ou do pai (ou em qualquer outra variante destas situações) enterra-se o cadáver ao lado ou nas traseiras da *mers* ou por trás do conjunto de casas que

constituem a *moransa*, ou ainda num pequeno perímetro perto da *moransa* reservado para cemitério dos seus habitantes.

Os dignitários religiosos são sepultados em locais específicos, reservados para indivíduos de estatuto especial. Os *djambakoses* são enterrados junto ao seu *irã*, com quem estabeleciam ligação de cada vez que necessitavam. Os *baloberos*, os transportadores e outros ritualistas de *kansaré* são enterrados junto ao *kansaré* respectivo, o que obriga muitas vezes a percorrer um trajecto mais ou menos longo, entre o sítio onde decorrem as cerimónias de embrulhamento e a sepultura, visto que o alpendre do *kansaré* pode estar numa *moransa* diferente da do defunto.

O cortejo fúnebre que se forma é, na realidade, constituído por uma multidão desordenada que corre atrás dos transportadores do cadáver, gritando e cantando, sempre que o defunto seja um homem (ou mulher) *garandi* e que se intensifica quando o lugar de inumação se encontra longe do local do choro.

No funeral de Kassolo Ká, uma mulher *balobera* de Dorse, Biombo, a que assisti em 1998, cujo embrulhamento durou vários dias, a quantidade de panos utilizados atingiu as largas centenas. No final das cerimónias o corpo estava de tal maneira vultoso que, apesar das enormes dimensões da grade que tinha sido construída, quase o não comportava. Com muito cuidado conseguiram colocar o corpo lá dentro, pondo-se de imediato um segundo problema relacionado com o exagerado peso do conjunto, e o facto de ter de ser transportado aos ombros para o interrogatório da defunta e para o local da inumação, junto ao *kansaré* de que a morta era *balobera*, e que ficava bastante longe do recinto das cerimónias fúnebres. Optou-se pela realização do interrogatório *a posteriori*, com uma tumba vazia; após longa discussão sobre se o cortejo fúnebre devia ser efectuado numa velha camioneta militar ou a pé, sendo a tumba transportada aos ombros, como manda a tradição, decidiu-se pela segunda modalidade, embora muitos dos presentes

fossem de opinião que a estrutura não aguentaria um peso tão grande durante o longo percurso até ao local do alpendre do *kansaré*.

Os régulos são sepultados num espaço que é delimitado por um alpendre, sob e ao redor do qual se acumulam *testos*, potes com água e *firkidjas di alma* do dignitário. Debaixo do alpendre colocam-se também vários bens pessoais do defunto, já que se acredita que ele sai regularmente da sepultura e necessita de todos esses objectos que lhe eram familiares na sua vida quotidiana. Costumava-se igualmente deixar uma cadeira na zona central do alpendre, para o morto se poder sentar à sombra a descansar, mas este hábito parece ter caído em desuso, e presentemente apenas se encontram os primeiros elementos mencionados.

Da mesma forma que as cerimónias de embrulhamento nunca devem decorrer durante as horas em que o sol atinge temperaturas elevadas, altura em que os espíritos em limbo vagueiam à solta, também o momento mais apropriado para um enterro é ao fim da tarde ou ao anoitecer, ou ainda, se necessário, de manhã. É este o caso das crianças pequenas que devem ser sepultadas o mais rapidamente possível; se a morte ocorre de madrugada ou manhã muito cedo tenta-se sempre que a inumação ocorra antes do meio-dia. Os *bapéne* podem ser enterrados de noite.

No local de inumação está aberta uma cova, composta por um acesso aberto na vertical (em forma de prisma truncado) e uma câmara horizontal de maiores dimensões, que abrigará o cadáver. Esta galeria subterrânea permite o isolamento do corpo impedindo que fique em contacto directo com o solo, já que a terra que tapa o buraco não cai por cima dele.

Lampreia assinala este costume entre os Brâmes e Manjacos, explicando que em tempos mais recuados o defunto era colocado sobre um estrado e acompanhado de alguns objectos que usava em vida, tais como o cinto para subir às palmeiras, o furador da

palmeira para extrair o vinho de palma, e de comida (uma cabaça com arroz e uma garrafa com vinho de palma) para se alimentar durante a viagem para o mundo dos mortos (Lampreia 1963: 190). As galerias subterrâneas permitiam alojar haveres para que o defunto se não sentisse só, e tudo à sua volta continuasse a funcionar como se a morte não tivesse ocorrido.

As câmaras subterrâneas para inumação são comuns entre os povos do litoral guineense e outras etnias africanas, podendo ser mais ou menos sofisticadas, mas tendo quase sempre uma dupla função, pois permitem depositar haveres do morto ao mesmo tempo que preservam o cadáver do contacto com a natureza, simbolizada na terra. Hoje em dia já não há a preocupação de colocar paus por baixo do cadáver, e ele é deposto sobre a esteira, ficando o corpo abrigado da terra no interior da galeria, cuja construção respeita a arquitectura e a regra original e ideal que continua presente nos rituais papel: desde o momento da morte o cadáver é isolado, através dos inúmeros panos com que é coberto. A preocupação em separar o corpo dos elementos naturais é reiterada no acto de colocação da esteira que serve igualmente de barreira que evita o contacto com a terra.

O cadáver é retirado da grade – que é em seguida abandonada – e mantido sempre enrolado na esteira. Para o colocar na sepultura um ou dois homens (normalmente os próprios embrulhadores ou os coveiros) descem para o fundo do buraco, de modo a poderem apanhar o enorme corpo embrulhado quando este desce¹⁴. Esta não é uma tarefa fácil, devido às proporções e peso avultados do cadáver embrulhado. A esteira é colocada no *chão* da cova, e o defunto é disposto na horizontal, deitado por cima dela.

¹⁴ Eric Gable (1990) observa, a este respeito, que entre os Manjacos há uma simetria entre o corpo “culturalizado”, envolto em panos, que é metido na sepultura pelos pés, e o enterrador, que sai dela nu (no seu estado “natural”), em que a cabeça sai primeiro, como uma criança a renascer (ver capítulo sobre mundo dos mortos).

O primeiro filho do defunto(a), ou, no caso de não haver filhos, o filho da irmã – sempre, portanto, alguém da matrilinhagem do morto – tem então de descer à cova, para verificar se o corpo está direito, sob pena de toda a sua descendência nascer com deficiências físicas que reproduzirão a deficiente postura do cadáver no seu local de repouso final. Por exemplo, se o braço do morto não tiver ficado bem esticado, a próxima criança a nascer no seio da *djorson* terá um braço aleijado.

A sepultura é depois completamente coberta de terra, até o solo formar uma pequena elevação a assinalar o local da inumação. No final, quebra-se por cima da sepultura um pote de barro ou um moringue conforme se trate de mulher ou homem, respectivamente.

A primeira parte dos rituais funerários fica concluída com a inumação do cadáver, se bem que, no caso do morto ser um homem ou mulher *garandi* a festa se possa muitas vezes prolongar pela noite fora, com o toque dos tambores rituais a pautar o ritmo dos cantares e danças de muitos dos participantes que não abandonam de imediato o recinto. Do mesmo modo, as libações, o consumo de bebidas alcoólicas e de comida continuam até tarde, complementando o clima de euforia colectiva que se vive.

A segunda parte dos ritos fúnebres, o *toka tchur*, tem lugar posteriormente, passado semanas, ou, mais frequentemente após largos meses ou mesmo anos. Este longo hiato temporal entre o enterro e as segundas exéquias fúnebres prende-se com a necessidade que a família dorida tem de conseguir os bens indispensáveis para a completa realização das cerimónias.

Bibliografia

- ALMADA, André Álvares de, 1946 – *Tratado Breve dos Rios da Guiné*. Edição Nova de Luís Silveira, Lisboa, Of. Gráfica, Ltda.
- BLAKELY, Pamela e BLAKELY, Thomas 1994 – «Ancestors, 'witchcraft' & foregrounding the poetic: men's oratory & women's song dance in Hêmbá funerary performance». *Religion in Africa. Experience and Expression*. Provo, David M. Kennedy Center for International Studies, Brigham Young University.
- CARREIRA, António 1961a – «Símbolos, ritualistas e ritualismos âniomo-feitichistas na Guiné-Portuguesa». Separata do *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Bissau, vol. XVI, nº 63.
- CARREIRA, António 1961b – «Organização social e económica dos povos da Guiné Portuguesa». Separata do *Boletim Cultural da Guiné-Portuguesa*, Bissau, vol. XVI, nº 64, 641-736.
- CARREIRA, António 1968 – *Panaria Cabo-Verdiana e Guineense. Aspectos históricos e sócioeconómicos*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 2 vols.
- CARVALHO, Clara 1998 – *Ritos de poder e a recriação da tradição. Os régulos Manjaco da Guiné-Bissau*. Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, tese de doutoramento policopiada.
- EINARSDOTTIR, Jonina 2000 – «*We are tired of crying*»: child death and mourning among the *Pepel* in Guinea-Bissau. Phd. thesis. Stockholm, Stockholm University.
- GABLE, Eric 1990 – *Modern Manjaco: the ethos of power in a West African society*. Phd thesis, Ann Harbour, University Microfilms International.
- GUNNLANGSON, Geir et al. 1988 – «Funerals during the 1994 cholera epidemic in Guine-Bissau, West Africa: the need for disinfection of bodies of persons dying of cholera», *Epidemiology infect*, Cambridge, nº 120, pp. 7-15.
- HENRY, Christine 1994 – *Les îles où dansent les enfants défunts. Âge, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guiné-Bissau*. Paris, CNRS, ed. Maison des Sciences de l'Homme.
- HERTZ, Robert 1960 – «Contribution to the study of the collective representation of death». *Death and the right hand*. Glencoe, The Free Press.
- JOURNET, Odile e JULLIARD, André 1989 – «Interrogatoire du mort (pays jool felup, Guinée-Bissau)». *Systèmes de pensée en Afrique noire*. Paris, École pratique des Hautes Études, 135-153.

- LAMPREIA, José 1963 – «Da morte entre os Brâmes», *Estudos sobre a Etnologia do Ultramar Português*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, vol. III, nº 102, 181-195.
- LEACH, Edmund 1981 – *Culture and communication. The logic by which symbols are connected*. Cambridge, Cambridge University Press.
- QUINTINO, Fernando R. 1966– «Sobrevivências da cultura etiópica no ocidente africano», *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Bissau, separata nº 65/66, anos XVII, XIX e XXI.
- SARAIVA, Maria Clara 1999 – «*Rios de Guiné do Cabo Verde*»: *Rituais funerários entre Portugal e África. Uma etnografia da morte em Cabo Verde e nos Papéis da Guiné-Bissau*. Dissertação apresentada ao Instituto de Investigação Científica Tropical para prestação de provas de acesso à categoria de Investigador Auxiliar.
- THOMAS, Louis-Vincent 1982 – *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris, Payot.
- VAN BEEK, Walter e BLAKELY, Thomas 1994– «Introduction», *Religion in Africa. Experience and Expression*. Provo, David M. Kennedy Center for International Studies, Brigham Young University.
- VAN GENNEP, Arnold 1981 – *Les rites de passage*. Paris, Picard.

Résumé

Les Papel, groupe qui occupe principalement l'espace constitué par l'île de Bissau, la région de Biombo et celle de Prábis, sont connus pour la durée et le faste de leurs rites funéraires, qui comprennent normalement le tchur et le toka tchur. Après une introduction générale sur ces deux temps, cet article fait la description et l'analyse de la première partie de ces rites, le tchur, tel que l'auteur a pu les observer lors d'un travail de terrain réalisé à Biombo en 1997, 1998 et 2001. En raison de la longueur du texte, l'analyse du toka tchur sera publiée dans une prochaine édition.

Antropologia da Guiné-Bissau

Clara Carvalho

O desenvolvimento da Antropologia na Guiné-Bissau está ligado ao trabalho do INEP (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa) e anteriormente, no período colonial, aos estudos realizados pelo Centro de Estudos da Guiné Portuguesa. Ambas as instituições, embora com objectivos e em condições históricas e políticas diferentes, contribuíram de forma decisiva para o conhecimento da realidade sociológica guineense. País de reduzidas dimensões, tanto geográficas como populacionais, a Guiné-Bissau caracteriza-se pela sua diversidade étnica, resultado de numerosos movimentos populacionais ocorridos ao longo da história. A expansão mandé, iniciada no século XIII, conduziu no século XV à formação do império do Kaabu, que dominava toda a zona oriental do território guineense, empurrando para as zonas costeiras numerosas populações que encontraram refúgio no seu litoral recortado, onde se praticava a orizicultura alagada que permitia a subsistência de grupos de elevada densidade demográfica. No século XIX a *jihad* empreendida pelos fula islamizados do maciço do Futa-Djalon conduziu à queda do império do Kaabu e deu início a um novo movimento de expansão islâmica. Por outro lado, nos núcleos

urbanos do litoral formou-se uma sociedade crioula que se expandiu ao longo do século XX, primeiro com a administração colonial e depois com o estado independente. Consequência directa destes diferentes movimentos populacionais, a Guiné-Bissau apresenta-se actualmente como um *mosaico de etnias*, no qual se incluem a sociedade crioula de expressão urbana, os grupos islamizados fula e mandinga do interior, e as sociedades rurais da zona litoral, muitas das quais em vias de islamização: os felupe (um subgrupo dos djola) a norte, seguidos dos manjaco, mancanha e pepel, que são maioritários na região costeira delimitada pelos rios Cacheu e Geba, pelos balanta no interior, os beafada e os nalú na zona costeira a sul e os bijagós no arquipélago com o mesmo nome. Esta diversidade étnica corresponde às classificações estabelecidas pelas descrições etnográficas sobre a região e esconde as semelhanças de populações unidas por laços políticos, comerciais, rituais e linguísticos como os pepel, mancanha e manjaco que falam variantes dialectais da língua *manjak*. As descrições etnográficas sobre estas diferentes populações surgem na Europa a partir do século XV, integradas no *corpus* de textos conhecidos como *Literatura de Viagens*, no qual se destacam as obras dos cabo-verdianos André Álvares de Almada e André Donelha nos séculos XVI e XVII, do comerciante Francisco de Lemos Coelho e do missionário André de Faro no século XVII, que continuam a ser utilizados como uma importante fonte para a história das populações autóctones. Apesar deste longo contacto comercial, do estabelecimento de feitorias e das tentativas de controlo da zona costeira, sempre refutadas pelas populações locais, a ocupação efectiva do território só é empreendida em pleno século XX através das campanhas de “pacificação” conduzidas pelo exército português entre 1913 e 1936 que submeteram as populações rurais à nova autoridade. Neste primeiro período de colonização efectiva a produção etnográfica sobre a Guiné foi quase inexistente, excep-

tuando-se a obra de Hugo Bernatzik sobre os Bijagós, *Geheimnisvolle Inseln Tropen-Afrikas: Frauenstaat und Mutterrecht der Bidyogo*, de 1933, e os inquéritos de natureza etnográfica realizados em 1918, 1927 e 1934 com a finalidade de elaborar o código de justiça indígena. Embora estes inquéritos correspondessem a um interesse em conhecer de forma sistemática a organização social das populações locais, acompanhando a imposição da ordem colonial portuguesa, as respostas obtidas foram em número extremamente reduzido e nunca chegaram a ser objecto de estudo.

Apenas depois da 2ª Guerra Mundial a Guiné vai conhecer uma verdadeira política de colonização, que compreende um projecto de “colonização científica”, nas palavras de Marcelo Caetano, na época Ministro das Colónias, no qual se insere a criação do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, em 1945, onde foram realizados os primeiros estudos etnográficos sistemáticos sobre as populações locais. Esta instituição organizou a Segunda Conferência dos Africanistas Ocidentais, realizada em Bissau em 1947, colaborou com diversas sociedades científicas, entre as quais se destaca o IFAN (Institut Fondamental de l'Afrique Noire) em Dakar, e publicou diversas etnografias locais, realizadas pelos administradores coloniais. As primeiras foram editadas na sequência do *Inquérito Etnográfico*, realizado em 1945 sob a égide de Avelino Teixeira da Mota, oficial da Marinha, etnógrafo e historiador a quem se devem alguns dos principais estudos sobre a zona e o principal impulsionador das actividades do Centro. De todos os inquéritos até então realizados somente este foi sequente e muitos dos seus dados continuam a consistir uma fonte da etnografia local. As primeiras monografias publicadas consistem de um desenvolvimento das respostas aos diversos itens que constituíam esse inquérito. Entre 1947 e 1972 o Centro publicou um total de 24 monografias, entre as quais 11 etnografias: de António Carreira, as obras *Vida Social dos Manjacos*,

Mandingas da Guiné Portuguesa, Subsídios para o Estudo da Língua Manjaca (com Basso Marques), e *Mutilações Corporais e Pinturas Cutâneas Rituais dos Negros da Guiné Portuguesa*; de Augusto Santos Lima, *Organização Económica e Social dos Bijagós*; de José Mendes Moreira, *Fulas do Gabú*; de Velez Caroco, a recolha de tradição oral *Monjur - o Gabú e a sua História*; de Artur Augusto da Silva, *Usos e Costumes Jurídicos dos Fulas da Guiné Portuguesa* e *Usos e Costumes Jurídicos dos Mandingas*; e de Artur Meireles, *Mutilações Étnicas dos Manjacos*, para além da obra colectiva *A Habitação Indígena da Guiné Portuguesa*. O Centro de Estudos da Guiné Portuguesa editou ainda o *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, do qual saíram 110 números entre 1946 e 1973 com uma regularidade trimestral. Tratava-se de uma publicação heterogénica onde se cruzavam artigos científicos e secções de informação oficial. Foram publicados numerosos estudos etnográficos, a maioria realizados por funcionários administrativos que viriam posteriormente a efectuar cursos superiores de administração colonial no Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina em Lisboa, privilegiando a investigação etnográfica nas teses que apresentaram. Note-se que entre as investigações etno-sociológicas publicadas no *Boletim* são poucas as colaborações estrangeiras e os autores se mantêm constantes ao longo dos 27 anos da publicação: Teixeira da Mota, António Carreira, Fernando Rogado Quintino, Augusto Santos Silva, Artur Martins de Meireles são nomes que se repetem em quase todos os números publicados. Autores e textos estão intimamente ligados à prática colonial, podendo-se seguir a evolução e profissionalização da administração colonial pelos percursos dos colaboradores do *Boletim*. Contudo, embora as actividades do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa se inserissem num projecto de dominação cognitiva do território ocupado, e não existissem estudos profissionais de Antropologia na Guiné como nas outras colónias portuguesas (exceptuando-se o caso único da pesquisa liderada por Jorge Dias

entre os maconde de Moçambique), estes primeiros trabalhos etnográficos, dentro das suas limitações, continuam a ser uma referência para a Antropologia da Guiné.

Após a independência da Guiné-Bissau surgiram numerosos trabalhos de natureza etno-sociológica sobre as populações desse país, tanto de especialistas europeus, americanos e canadianos como de guineenses. Os principais factores a salientar nos estudos realizados no período pós-colonial são a sua diversidade, o facto de serem as primeiras pesquisas realizadas por cientistas sociais (e já não por funcionários administrativos como no período anterior) e o vigor da antropologia da Guiné feita por guineenses. Podem-se distinguir essencialmente duas fases na produção sócio-antropológica na Guiné-Bissau, a que vai da independência à fundação do INEP em 1984 e a fase posterior. No primeiro período, e apesar da criação do INIC (Instituto Nacional de Investigação Científica) em 1977, os estudos sobre a Guiné-Bissau foram quase exclusivamente realizados por especialistas estrangeiros, publicados no quadro de projectos de cooperação ou missionários e divulgados em instituições estrangeiras. São de salientar o trabalho sobre as sociedades rurais de Anne Marie Hochet, a longa pesquisa do Pe. Luigi Scantamburlo entre os Bijagós, e as teses de Stephanie Udang sobre questões de género (*Fighting two colonialisms*, 1979), de Joyce Bowman Hawkins sobre a expansão Fula (*Conflict, Interaction and Change in Guinea-Bissau*, 1980) e de Danielle Gallois-Duquette (*Dynamique de l'art bidjago*, 1983). Na década de 80 esta situação altera-se com o alastramento das pesquisas feitas por investigadores estrangeiros, o regresso de numerosos investigadores guineenses que realizaram a sua formação no estrangeiro e, sobretudo, com a criação do INEP que passou a agregar e dinamizar a investigação em ciências sociais, políticas e económicas sobre a Guiné-Bissau, através da organização de um arquivo e de uma biblioteca, do apoio a projectos de investigação e da divulgação da

pesquisa em colóquios ou publicações próprias. A produção dos investigadores ligados ao INEP pode ser seguida através da revista *Soronda*, da qual foram publicados 25 números entre 1986 e 2002, onde a maioria dos artigos respeitam à Sociologia, Ciência Política e Antropologia, que correspondem às áreas de investigação privilegiadas no Instituto. A investigação em Antropologia na Guiné-Bissau neste período tem características comuns à pesquisa realizada no resto do continente africano: por um lado, assiste-se à aproximação de várias áreas disciplinares, nomeadamente da Antropologia, da Sociologia e da História, esta última através da realização de recolhas de tradições orais, cujas fronteiras são habitualmente difíceis de desenhar e irrelevantes para os investigadores; por outro lado, são privilegiadas as pesquisas sobre identidade étnica, poder tradicional e direitos fundiários, ou ainda os estudos sobre as questões de género ou os problemas nosológicos, temáticas abordadas pelos investigadores estrangeiros. Os investigadores guineenses possuem uma formação e orientação teórica heteróclita, e a unidade da sua pesquisa é sobretudo temática, privilegiando as análises políticas, monográficas e etno-históricas sobre a Guiné-Bissau. Dos trabalhos etno-sociológicos conduzidos por estes cientistas salientam-se os de Diana Lima Handem sobre etnografia colonial ou a organização política dos balanta (*Nature et Fonctionnement du pouvoir chez les Balanta Brassa*, 1986), as análises sociológicas de Carlos Lopes e de Carlos Cardoso, bem como a investigação etno-histórica do primeiro sobre o antigo império do Kaabu (*Les Kaabunke. Structures politiques et mutations*, 1988) e a tese de Cardoso sobre o movimento religioso sincrético do Yang-Yang; a investigação de Mamadu Jao sobre os mancanha e a de Raul Mendes Fernandes sobre os bijagós, e ainda, pela utilização que faz da história oral, a obra de referência sobre a história da Guiné colonial de Peter Karibe Mendy (*Colonialismo Português em África*, 1994). Este é igualmente um período de grande produtividade

entre os investigadores estrangeiros, cujos trabalhos (à excepção das investigações sobre sistemas nosológicos) se caracterizam por serem conduzidos individualmente no quadro de projectos de doutoramento com uma vincada componente etnográfica. Distinguem-se nestas investigações as que se centram em registos monográficos (onde são de assinalar as teses de Christine Henry sobre os bijagós, *Les îles où dansent les enfants défunts*, 1994, de Eric Gable e Eve Crowley sobre os manjaco, de Jónína Einarsdóttir sobre os pepel e a investigação conduzida por Gérald Gaillard entre grupos beafada), os trabalhos de etno-história (salientando-se as pesquisas de Walter Hawthorne e Cornelia Giesing sobre os balanta), as investigações de antropologia da saúde e da doença (da pesquisa inicial de Van Binsbergen aos trabalhos recentes sobre a transmissão do HIV de Margareth Buckner e de Peter Aaby), além do estudo pioneiro sobre a sociedade crioula de Wilson Trajano Filho (*Polymorphic Creoledom*, 1998). É igualmente neste período que surgem as primeiras teses de doutoramento em Antropologia sobre a Guiné-Bissau realizadas em universidades portuguesas, correspondendo a um novo desenvolvimento da Antropologia neste país. Estas investigações compreendem os trabalhos de Eduardo Costa Dias sobre o sistema económico mandinga, de Clara Carvalho sobre a revitalização do poder tradicional entre os manjaco, de Maria Clara Saraiva que aborda os rituais fúnebres pepel, de Amélia Frazão Moreira em questões de etno-botânica nalú e de Maria Manuela Domingues sobre género e comércio urbano em Bissau. Por último refira-se que os movimentos emigratórios guineenses, os quais se acentuaram ao longo do século XX conduzindo à formação de numerosas comunidades da diáspora, têm sido objecto de novas pesquisas etno-sociológicas, salientando-se os trabalhos de Moustapha Diop e Maria Teixeira sobre as comunidades manjaco em França e no Senegal respectivamente, e de Fernando Luís Machado e Celeste

Quintino sobre a comunidade guineense em Portugal. A diversidade deste conjunto de investigações está patente na obra colectiva *Migrations anciennes et peuplement actuel des Basses-Côtes Guinéennes*, 2000, onde o editor Gérald Gaillard procurou reunir muitos dos antropólogos que, na complementaridade das suas pesquisas etnográficas, têm contribuído para um melhor conhecimento da realidade social, histórica e linguística Guiné-Bissau.

Bibliografia

- Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. 1-28 (nº 1-110), Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- CARDOSO, Carlos, 1996 – «As Ciências Sociais na Guiné-Bissau» in *Guiné- Bissau. Vinte Anos de Independência*, coordenação de Carlos Cardoso e Johannes Augel, Bissau, INEP, pp. 45-66.
- GAILLARD, 2000 – «Brève évocation d'une histoire de la constitution du savoir ethnologique relatif à la Guinée-Bissau» in *Migrations anciennes et peuplement actuel des côtes guinéennes*, direcção de Gérald Gaillard, Paris, l'Harmattan, pp. 539-577.
- LIMA, Diana, 1981 – *Situation et évaluation de l'anthropologie coloniale en Guinée-Bissau*, thèse de D.E.A, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- TRAJANO FILHO, Wilson, 2002 – «Soronda e a produção intelectual no INEP» in *Soronda*, nº 5 (nova série), pp. 143-172.

Participaram neste número:

Álvaro Nóbrega
Aristides O. da Silva
Alfredo Handem
Mamadú Jao
Clara Carvalho
Leonardo Cardoso
Maria Clara Saraiva

Microedição

Teresa Montenegro

Capa

Katalá

Impressão

Novagráfica

Tiragem

1000 exemplares

Pedidos a:

Serviço de Publicações
Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa
Complexo Escolar 14 de Novembro
Caixa Postal 112 - Bissau
República da Guiné-Bissau
Telefone: (245) 251868
Fax: (245) 251125
E-mail: inep@sol.telecom.gw

Edição financiada pela Embaixada da Holanda