

revista de estudos guineenses

n. 20 jul. 95

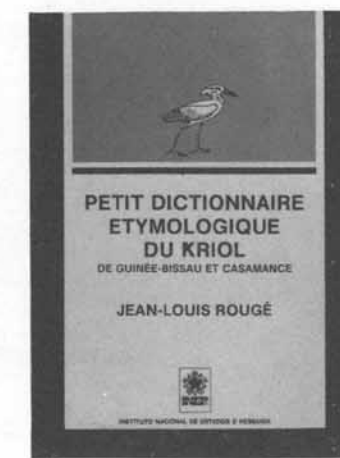
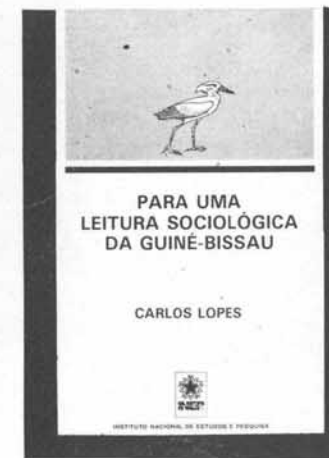
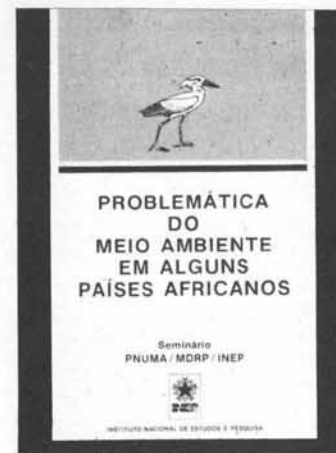
XX NÚMERO
1986-1995

SORONDA



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA

COLECÇÃO
"KACU MARTEL"



SORONDA

REVISTA DE ESTUDOS GUINEENSES

SUMÁRIO

- Editorial 3
- Rêler Cabral vinte anos depois 5
Lars Rudebeck
- A questão da etnicidade e a origem étnica dos Mancanhas 19
Mamadú Jao
- Fyere Yaabte: um movimento terapêutico de mulheres na sociedade balanta 33
Inger Callewaert
- Contradições entre linhagens dominantes e classes de idade nos Bijagó 73
Raúl Mendes Fernandes
- A propósito da formação dos crioulos de Cabo Verde e da Guiné 81
Jean-Louis Rougé
- Basta! 99
Para um diagnóstico alternativo da crise africana
Carlos Lopes
- Notas de leitura 143
À procura dos outros
Roy van der Drift
- Actividades do INEP 149

OS AUTORES

Lars Rudebeck

Professor no Departamento de Ciências Políticas da Universidade de Uppsala, Suécia. Investigador associado do INEP e membro do Conselho Consultivo de *Soronda*.

Mamadú Jao

Antropólogo, Coordenador do Centro de Estudos de História Contemporânea (CEHC) do INEP. Terminou recentemente uma tese de mestrado sobre desenvolvimento rural integrado na Guiné-Bissau.

Inger Callawaert

Formada em Antropologia da Religião pela Universidade de Lund (Suécia), prepara actualmente uma tese de doutoramento sobre o movimento Kiyah-yañ entre os Balanta.

Raúl Mendes Fernandes

Diplomado com DEA em Sociologia pela Universidade de Paris VII, foi coordenador do Centro de Estudos Sócio-económicos e do Centro de Estudos de História Contemporânea do INEP. Actualmente é director da Unidade do Fundo de Acção Social.

Jean-Louis Rougé

Doutorado em Linguística pela Universidade de Lyon II, é autor de diversos trabalhos sobre as línguas crioulas, entre os quais *Petit Dictionnaire Etymologique du Kriol de Guinée-Bissau et Casamance*, editado pelo INEP.

Carlos Lopes

Doutorado pela Universidade de Paris I Panthéon-Sorbonne, fundador e primeiro Director do INEP. Presentemente desempenha funções no PNUD em Nova Iorque.

DEZ ANOS DA SORONDA

Já lá vão cerca de dez anos que um grupo de jovens investigadores do recém-criado Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa reflectia sobre a criação de uma revista de ciências sociais, que segundo a sua concepção na altura, devia ser um órgão modesto do ponto de vista da apresentação, mas ao mesmo tempo capaz de servir o propósito de divulgar os trabalhos dos investigadores guineenses. Como se afirmava no editorial do primeiro número, que apareceu ao público em Janeiro de 1986¹, "os resultados das actividades do INEP, isto é, o início das primeiras produções sistemáticas no domínio da investigação, passaram a exigir a criação de uma publicação regular, ainda que modesta". Este objectivo imediato e singelo rapidamente foi tornado mais ambicioso. Com efeito, pouco tempo depois se reconheceu que para que a revista cumprisse cabalmente as suas funções era necessário alargá-la a toda a comunidade científica estrangeira que trabalhasse sobre a Guiné-Bissau. Iniciámos assim a publicação de algumas contribuições de investigadores e assistentes técnicos residentes em Bissau, tais como Gertrud Achinger, socióloga e na altura assistente técnica junto da Secretaria de Estado do Plano, e Jean-Pierre Lepri, pedagogo e assistente técnico junto do Ministério da Educação.

No início não queríamos copiar ninguém e muito menos competir com quem quer que fosse. Tínhamos apenas uma ambição: fazer conhecer os trabalhos daqueles que ainda eram desconhecidos no grande mundo dos académicos e criar um espaço de intercâmbio de ideias entre cientistas sociais, mormente dos que trabalham sobre a África lusófona. O nome que se lhe atribuiu bem reflectia esta modéstia e o desafio que ela representava para a sua jovem direcção.² Assim nasceu a *Soronda*.

Hoje, volvidos dez anos após este momento, eis-nos perante uma revista de ciências sociais que conseguiu sair com regularidade, asse-

¹ Embora o primeiro número só tenha aparecido ao público em Janeiro de 1986, a *Soronda* foi criada já em 1985, isto é, foi em Outubro desse ano que se decidiu da sua criação. Daí também a ideia de comemorar o seu décimo aniversário em 1995.

² *Soronda* é uma palavra crioula que significa 'desabrochar, crescer'.

gurando aos seus leitores dois números anuais. Durante este período a *Soronda* conseguiu publicar mais de cem artigos sobre os mais diversos temas das ciências sociais. Não obstante as inúmeras dificuldades encontradas no meio do percurso, ela conseguiu afirmar-se como um espaço de troca de ideias e de informações não só a nível nacional como internacional. A sua procura em países como Portugal, França, Estados Unidos da América, Inglaterra e Suécia testemunham a pertinência dos temas nela tratados e confirmam a sua utilidade. E uma das características que certamente encorajou esta procura é a independência de pensamento e o espírito de responsabilidade que marcam os artigos nela incorporados. Tal como aconteceu com o seu primeiro número, a variedade dos temas constantes deste número ilustram, uma vez mais, e confirmam o seu carácter pluridisciplinar.

Por ocasião do seu décimo aniversário a direcção da *Soronda* gostaria de render uma homenagem especial aos fundadores do INEP, nomeadamente ao Lito (Carlos Lopes), Caló (Carlos Cardoso), Abdulai (Abdulai Silá) e Diana (Diana Handem), que não só tiveram a brilhante ideia de criar este órgão, como também souberam dirigir os seus primeiros números e imprimir-lhe uma dinâmica tal que aos seus seguidores outra alternativa não restava senão continuar a apostar neste grande desafio. A este grupo de fundadores se associou David González, investigador da CEAMO, então investigador permanente do Centro de Estudos de História Contemporânea, que igualmente muito contribuiu para que a revista desse os seus primeiros passos.

Queremos igualmente fazer uma menção particular ao trabalho dedicado e incansável da equipa do Serviço de Publicações, especialmente da Teté (Teresa Montenegro), da Filó (Filomena Miranda) e do Nelson (Amândio Nelson Fernandes). A *Soronda* saiu regularmente porque esta equipa de não profissionais, diga-se de passagem, se revelou dinâmica e criativa.

A direcção e, ousamos dizer, toda a comunidade científica está particularmente grata ao apoio financeiro que a SAREC (Agência Sueca para a Cooperação com os Países do Terceiro Mundo na Área Científica) disponibilizou durante os anos de existência da revista. E formulamos votos que este apoio tenha continuidade no futuro.

Os nossos agradecimentos sinceros a todos aqueles que directa ou indirectamente colaboraram na revista, fornecendo artigos, criticando o conteúdo e fazendo sugestões.

A direcção da revista espera que a *Soronda* continue a ser um elemento catalizador do debate científico no país e por isso apela a todos os que queiram participar neste debate que enviem as suas contribuições à nossa redacção.

RELER CABRAL VINTE ANOS DEPOIS*

Lars Rudebeck

*Extractos de uma obra que procuram
ilustrar as conquistas históricas, a metodologia
intelectual de Cabral e a maneira como ele
queria combinar os objectivos de
participação democrática e eficácia organizativa.*

Matar um homem mas não a sua obra

Na tarde do 20 de Janeiro de 1973, Amílcar Cabral (nascido a 12 de Setembro de 1924) foi assassinado a tiro fora da sua casa em Conakry, capital da República de Guiné. Embora agisse em conluio com as forças coloniais portuguesas, o assassino era de facto um membro do PAIGC (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde); o movimento de libertação da Guiné-Bissau que o próprio Cabral criara em Setembro de 1956, dezas-

* O título da versão original em língua inglesa é "Reading Cabral in 1993", datada de Setembro de 1993. Na versão em português procedemos a uma tradução dos trechos da obra de Amílcar Cabral contidos no texto original (traduzidos para inglês pelo próprio Lars Rudebeck ou extraídos de *Unity and Struggle*, trad. de Michael Wolf, ou ainda, cotejados com cópias de gravações originais), a qual confrontámos a seguir com as transcrições contidas nos volumes I e II de *Unidade e Luta*, respectivamente *A Arma da Teoria* (2ª edição, Seara Nova, 1978) e *A Prática Revolucionária* (Seara Nova, Lisboa, 1977), Obras Escolhidas de Amílcar Cabral, textos coordenados por Mário de Andrade. Uma vez que não se registavam diferenças assinaláveis entre os textos numa e noutra língua, recorreu-se sempre que possível à edição em português. (Nota da Tradução)

seis anos e meio antes, e que dirigira desde então com notável sucesso até às vésperas da independência e da soberania do Estado da Guiné-Bissau.

Vinte anos depois do assassinato de Amílcar Cabral, o seu nome só raramente é mencionado nos *media* internacionais. No entanto, a sua significação histórica permanece intacta, não apenas como um destacado líder da descolonização africana mas também como pensador político e estratega de mérito invulgar. Embora tenha tido origem e tenha atingido os seus objectivos mais concretos na Guiné e em Cabo Verde, em termos de alcance intelectual e de impacto político a sua obra transcendeu de longe os estreitos limites geográficos destes dois países. Das figuras de liderança na história africana moderna, Cabral é de facto único na sua capacidade de integrar a prática política e a teoria política num todo coerente, ao combinar elementos do marxismo clássico com a teoria neomarxista da dependência na sua análise da realidade social, e ao aplicá-los habilmente à tarefa concreta de descolonizar a sua terra.

Extractos dos escritos de Cabral

Por ocasião do número comemorativo da ROAPE¹, pediram-me que preparasse uma pequena selecção de extractos da obra de Cabral, ligados por algumas passagens explanatórias. A ideia do editor é que os textos seleccionados ilustrem, em poucas páginas, não só as *conquistas históricas* e a *metodologia intelectual* de Cabral mas também a maneira como ele queria combinar os objectivos de *participação democrática* e *eficiência organizativa*. Uma recente bibliografia autorizada dos escritos de Cabral recolhidos abrange mais de cinquenta páginas de títulos sobre um extenso leque de tópicos (Chilcote 1991, pp. 179-231). Além disso, eles têm que ser vistos no contexto da sua prática. Trata-se por isso de um desafio considerável que não pode ser cumprido na totalidade. E mesmo uma tentativa parcial comporta ainda várias opções.

¹ *Review of African Political Economy*.

Conquistas históricas e perspectivas sobre democracia e organização

Escolhi começar pelo fim, citando a mensagem de Ano Novo de Cabral aos seus compatriotas guineenses e cabo-verdianos, transmitido no princípio de Janeiro de 1973 pela Rádio *Libertação* do PAIGC, apenas poucas semanas antes de Cabral ser assassinado (Cabral 1980, pp. 288-289 e 294). Embora não tivesse sido concebida como tal, devido à sua morte ela viria a tornar-se o seu testamento político.

No início do ano 1973, enquanto Cabral falava na rádio com a sua voz em *staccato*, clara e veemente,² a luta armada pela independência ia já no seu décimo ano. A vitória estava à vista. Cabral fala dela como certa, sem demagogia. Naquele momento ninguém podia ainda prever com exactidão que apenas pouco mais de um ano depois, em 25 de Abril de 1974, o regime fascista de Lisboa seria derrubado por um golpe que rapidamente desencadeou a independência da Guiné em 1974 e em 1975 a das outras colónias portuguesas. A queda do fascismo em Portugal foi provocada por jovens oficiais do exército colonial que aprenderam da maneira mais difícil, sobretudo nos pântanos e florestas da Guiné, que o colonialismo clássico estava a chegar ao seu fim em África. Estes acontecimentos dramáticos da história da descolonização podem estar causalmente ligados, historicamente, aos próprios sucessos da estratégia política e militar de Cabral.

O nosso extracto da mensagem de Ano Novo de 1973 ilustra deste modo a maior e mais concreta conquista histórica de Cabral, a de levar a Guiné Portuguesa/Guiné-Bissau e Cabo Verde ao limiar da independência, apesar da determinação do regime colonial português em continuar. Pela atenção prestada às eleições de 1972 nas áreas da Guiné controladas pelo PAIGC e à formação de uma Assembleia do Povo – que de facto se reuniu, oito meses após a morte de Cabral, em 24 de Setembro de 1973, para proclamar unilateralmente a existência *de jure* do Estado da Guiné-Bissau – o extracto também demonstra a importância que Cabral atribuía à participação popular e ao processo democrático.

² Tenho na minha posse uma cópia da gravação original, a qual cotejei com a tradução de Wolfer (Cabral 1980, pp. 288-298). A tradução segue de perto o original.

No entanto, a delicada questão de sob que condições se podia de facto esperar que a democracia radical funcionasse na situação pós-colonial não é mencionada.

A mensagem de Ano Novo de Janeiro de 1973

Camaradas, compatriotas,

Neste momento em que começamos um novo ano de vida e de luta e o nosso combate pela independência do nosso povo africano completa dez anos, devo lembrar a todos – militantes, combatentes, responsáveis e líderes do nosso grande Partido – que a hora é de acção e não de palavras. Acção cada dia mais vigorosa e mais eficaz na Guiné, para infligir maiores derrotas aos colonialistas portugueses e tirá-lhes todas as pretensões, tão criminosas como vãs, de reconquistarem a nossa terra. Acção cada dia mais desenvolvida e melhor organizada em Cabo Verde, para passar a luta a uma fase nova, de acordo com as aspirações do nosso povo e os imperativos da libertação total da nossa pátria africana.

Devo, no entanto, respeitar a tradição para vos dirigir algumas palavras, nesta hora em que todos os seres humanos são – os que querem a paz, a liberdade e a felicidade para todos – renovam as suas esperanças e a certeza numa vida melhor para a humanidade, na dignidade, na independência e no progresso verdadeiro de todos os povos.

Como todos sabem, realizámos no ano findo as eleições gerais nas regiões libertadas, com voto universal e secreto, para a criação de Conselhos Regionais e da primeira Assembleia Nacional da história do nosso povo. Em todos os sectores de todas as regiões, as eleições decorreram num ambiente de grande entusiasmo por parte da população. Os eleitores votaram em massa pelas listas que haviam sido elaboradas depois de oito meses de debates públicos e

democráticos, em que foram seleccionados os representantes de cada sector. Reunidos os Conselhos Regionais eleitos, estes elegeram por sua vez, entre os seus membros, os representantes à Assembleia Nacional Popular. Esta terá 120 membros, dos quais 80 foram eleitos entre as massas populares e 40 entre os quadros políticos, militares, técnicos, profissionais e outros, do Partido. Como sabem, os representantes dos sectores ocupados temporariamente pelos colonialistas foram escolhidos a título provisório.

[...]

Vamos, no decurso deste ano e tão cedo quanto seja possível e conveniente, reunir a Assembleia Nacional Popular na Guiné, para que ela cumpra a primeira missão histórica que lhe compete: a promulgação da existência do nosso Estado, a criação de um Executivo para esse Estado e a promulgação de uma Lei fundamental – a da primeira Constituição da nossa história – a qual será a base da existência activa da nossa nação africana. Quer dizer: os representantes legítimos do nosso povo, escolhidos pelas populações e eleitos por cidadãos conscientes e patriotas da nossa terra, vão proceder ao acto mais importante da sua vida e da vida do nosso povo: o de afirmar perante o mundo que a nossa nação africana, forjada na luta, está irreversivelmente decidida a marchar para a independência sem esperar pelo consentimento dos colonialistas portugueses, e que, a partir desse momento, o Executivo do nosso Estado, sob a direcção do nosso Partido, o PAIGC, será o único, verdadeiro e legítimo representante do nosso povo em todos os problemas nacionais e internacionais que lhe dizem respeito.

Da situação de colónia que dispõe de um movimento de libertação e cujo povo já libertou em dez anos de luta armada a maior parte do seu território nacional, vamos passar à situação de um país que dispõe do seu Estado e que tem uma parte do seu território nacional ocupado por forças armadas estrangeiras.

[...]

As preocupações com a guerra e com o trabalho político não devem, no entanto, fazer-nos esquecer ou mesmo subestimar a importância das nossas actividades nos planos económico, social e cultural, fundamento da vida nova que estamos criando nas nossas regiões libertadas. Devemos todos, mas principalmente os quadros especializados nesses assuntos, dar a melhor atenção aos problemas da economia, da saúde, da assistência social, da educação e da cultura, para melhorar o nosso trabalho de maneira significativa e estarmos aptos a resolver os grandes problemas que teremos de enfrentar com a nova situação que a luta está criando [...] Tantos problemas novos, qual deles o mais complexo mas também o mais exaltante, e que temos de ser capazes de resolver ao mesmo tempo que intensificamos e desenvolvemos a nossa vigorosa acção político-militar para expulsar as tropas colonialistas das posições que ainda ocupam na nossa terra de Guiné e Cabo Verde.

Metodologia intelectual

A mensagem de Ano Novo de 1973 é clara e directa. Nesse sentido de facto ilustra a metodologia intelectual de Cabral. Mas para uma apreensão mais teórica, temos que consultar outras partes da sua obra.

A versão mais citada da perspectiva geral de Cabral sobre as condições de transformação social num país colonizado, dependente e subdesenvolvido como o seu, é baseada na intervenção que fez na primeira Conferência Tricontinental dos Povos de Ásia, África e América Latina, realizada em Havana de 3 a 12 de Janeiro de 1966.³ Cabral adopta o ponto de vista ortodoxo segundo o qual a história passa “pelo menos por três etapas”,

³ O texto intitula-se “A arma da teoria”. Tem sido publicado numa série de versões, em várias línguas. A versão inglesa mais completa encontra-se em Cabral 1980, pp. 119-137. Existe no entanto uma versão inglesa anterior (Cabral 1969, pp. 73-90), que no que respeita a este texto em particular considero mais próxima do documento do PAIGC na minha posse (Cabral 1966). É a versão que utilizei aqui.

cada uma delas definível pelo “nível das forças produtivas” (p. 78), que é suposto subir à medida que a história evolui, tornando assim possível formas mais avançadas de organização social e política. O esquema de Cabral difere do marxista convencional em que outorga uma etapa própria às sociedades comunitárias, evitando assim considerá-las como meras pré-etapas da história, enquanto agrupa as sociedades feudal e burguesa na mesma categoria, destronando assim o capitalismo ao colocá-lo a par com o feudalismo.

Só citaremos aqui um ponto introdutório importante. Cabral disse que considerava que uma parte fundamental da luta pela libertação nacional faltava de facto na agenda da conferência. Ela era “*a luta contra as nossas próprias fraquezas*” (Cabral 1969, p. 74):

Admitimos que os outros casos sejam diferentes do nosso, mas a nossa experiência nos ensina que, [...] sejam quais forem as dificuldades que nos cria o inimigo, [a luta contra as nossas fraquezas] é a mais difícil de todas, tanto no presente como para o futuro dos nossos povos. Ela é a expressão das contradições internas da realidade económica, social e cultural (portanto, histórica) de cada um dos nossos países. Estamos convencidos de que qualquer revolução, nacional ou social, que não tenha como base fundamental o conhecimento adequado dessa realidade, corre fortes riscos de insucesso, se não estiver votada ao fracasso.

Trata-se de uma observação extremamente realista, característica de Cabral. Mas voltemos a um documento ainda anterior, *Brief analysis of the social structure in Guinea (Breve análise da estrutura social na Guiné)* (Cabral 1969, pp. 46-61), apresentado pela primeira vez em 1964 num seminário realizado no Centro Franz Fanon, em Treviglio, Milão, de 1 a 3 de Maio desse ano, a fim de ilustrar como ele passava de penetrantes análises teóricas para conclusões políticas.⁴ Começa assim (p. 46):

⁴ *Breve análise...* não faz parte da selecção de textos de Cabral de 1980, para a qual os textos foram seleccionados pelo PAIGC. Encontra-se no entanto em Cabral 1969, pp. 46-61; a única versão em língua inglesa disponível que conheço. (*N. da T.*: Traduzido do inglês. O trecho correspondente no vol. I de *Unidade e Luta* (p. 101) é condensado, como se refere em pé-de-

Gostaria de lhes dizer algo sobre a situação no nosso país, a Guiné 'Portuguesa', começando com uma análise da situação social, a qual serviu de base à nossa luta de libertação nacional. Farei uma distinção entre as áreas rurais e as cidades, ou melhor os centros urbanos, o que não significa que devam ser consideradas como mutuamente opostas.

Nas áreas rurais julgamos necessário distinguir dois grupos distintos; por um lado, o grupo que consideramos semi-feudal, representado pelos Fulas e, por outro lado, o grupo que consideramos, por assim dizer, sem qualquer forma definida de organização estatal, representado pelos Balantas.

Esta distinção entre os dois grupos encontra a sua base teórica na sociologia e na antropologia. Dois anos mais tarde, no seu discurso em Havana, Cabral também utilizaria pela primeira vez, em relação à estrutura social, os termos *vertical* versus *horizontal* para denotar a dicotomia conceptual aí implícita (p. 78). Em Milão, em 1964, usou palavras ainda mais simples, embora com grande precisão. A observação mais geral feita (pp. 49-50) era que se tinha provado ser menos difícil mobilizar os Balanta e grupos similares do que os Fula para a luta contra o regime colonial português, uma vez que...

Os camponeses fulas têm uma forte tendência para seguir os seus chefes. Foi necessário portanto um trabalho intenso e exaustivo para os mobilizar [...] (Por outro lado) [...] estes grupos sem nenhuma organização definida ofereceram muito maior resistência aos portugueses do que os outros e mantiveram intacta a sua tradição de resistência à penetração colonial. Este é o grupo que consideramos mais pronto a aceitar a ideia da libertação nacional.⁵

página, e não é idêntico no sentido absolutamente formal do termo, isto é, palavra a palavra).

⁵ Ver *Unidade e Luta*, vol. I, p. 103, e também a *N. da T.* incluída na nota anterior.

Os limites da análise de Cabral

Não é possível desenvolver aqui as complexas questões teóricas e políticas relacionadas com a maneira como Cabral aplicava a distinção vertical/horizontal. Uma tentativa recente de sintetizar a minha contribuição e a de outros para este debate encontra-se em Rudebeck 1992, pp. 48-54. Refira-se apenas que em 1964 Cabral dedicou uma atenção consciente a essa dimensão da estrutura social da sociedade guineense que foi extremamente importante na tarefa de mobilizar os camponeses para a resistência anticolonial. Nisso foi bem sucedido, como sabemos.

É fácil, hoje, dizer que a análise de Cabral estava longe de ser completa, e de facto muito mais limitada às tarefas específicas da luta anticolonial do que geralmente se pensava na época. O próprio Cabral parece ter percebido isso, à medida que a luta continuava. Em Conakry, em 10 de Maio de 1972, por exemplo, descreveu-me largamente o sistema de governo que queria ver funcionar no seu país após conquistada a independência. Seria um sistema com o poder político e económico firmemente ancorado em assembleias do povo descentralizadas. Na sua discussão comigo, Cabral chamou-o “democracia cooperativa”.

Numa perspectiva revolucionária, o sistema cooperativo evidentemente descansa no pressuposto de que o povo é uma “força revolucionária” e não uma mera “força física”, como Cabral rotulara os camponeses guineenses na sua conferência de seminário em 1964 em Milão (p. 50). Vemos assim, como dois modos de pensar diferentes eram colocados ambivalentemente um contra o outro na própria análise de Cabral da base social do movimento de libertação: um marcado pela teoria do partido leninista combinada com um pensamento de modernização convencional, o outro revolucionário-democrático. O problema no futuro era que a questão da base social da alternativa democrática não era encarada, abrindo assim na prática o caminho para um sistema de partido único desligado da maioria do povo, uma vez alcançada a independência.

A obra teórica de Cabral reflecte a sua tarefa política. Tomada como um todo, ela nunca foi além da independência, quer em política quer em economia, exceptuando alguns fragmentos. Em nenhuma parte dos seus escritos encontramos, seriamente conceptualizada, qualquer maneira realista de concre-

tizar a alternativa revolucionária-democrática na situação pós-colonial. A única maneira considerada é irrealista, a de pedir à pequena-burguesia para “abandonar o poder aos trabalhadores e camponeses”, como disse em Milão em 1964 (p. 57). Em Havana em 1966, numa expressão que se tornaria famosa, pediu o “suicídio de classe” dos líderes pequeno-burgueses da luta de libertação. A passagem é subtilmente ambígua. Estamos a escutar um realista, um voluntarista ou um profeta (p. 89)?

Para manter o poder que a libertação nacional põe nas suas mãos, a pequena-burguesia só tem um caminho: deixar agir livremente as suas tendências naturais de emburguesamento, permitir o desenvolvimento de uma burguesia burocrática e de intermediários do ciclo das mercadorias, transformar-se numa pseudo-burguesia nacional, isto é, negar a revolução e enfeudar-se necessariamente ao capital imperialista. Ora isso corresponde à situação neocolonial, quer dizer, à traição dos objectivos da libertação nacional. Para não trair esses objectivos, a pequena-burguesia só tem um caminho: [...] a pequena-burguesia revolucionária deve ser capaz de suicidar-se como classe, para ressuscitar na condição de trabalhador revolucionário, inteiramente identificado com as aspirações mais profundas do povo a que pertence.

A arma da teoria

Como vimos, *A arma da teoria* é o título de um dos mais famosos textos de Cabral. Podia ter sido o título de toda a sua obra escrita. Detenhamo-nos brevemente em três passagens, todas elas carregadas de significado para além do contexto da luta anticolonial, precisamente porque têm fundamento teórico.

A primeira pode parecer à primeira vista limitada ao contexto concreto da luta anticolonial na Guiné. Na realidade, aponta para o futuro, ao lançar luz *a posteriori* sobre aspectos dos insucessos do desenvolvimento da Guiné-Bissau independente. A citação é extraída de uma transcrição em português de uma

gravação em crioulo por ocasião de um seminário para membros do partido em Agosto de 1971 (Cabral 1971, p. 14):

Além das suas responsabilidades específicas, os camaradas encarregados de todos os sectores da nossa organização devem ajudar o nosso povo a organizar campos colectivos. Esta é uma grande experiência para o nosso futuro, camaradas. Os que não entenderem isso ainda não entenderam nada da nossa luta, por muito que tenham combatido e por muito heróicos que possam ser.⁶

O que preocupava Cabral é que a mobilização nas áreas do país controladas pelo PAIGC era principalmente política e ideológica, enquanto a transformação económica era muito pequena. Paradoxalmente, as condições da guerra de libertação tendiam mesmo a reforçar a tradicional autoconfiança na produção de subsistência, no sentido que as ligações comerciais e administrativas com o sistema colonial tinham deixado de existir. Desde a independência, por outro lado, todas as tentativas de desenvolver a agricultura através da colectivização tinham sido minadas pelo facto de a direcção “deixar agir livremente as suas tendências naturais de emburguesamento”, para usar a profética frase de Cabral citada mais acima.

Pelo menos a curto prazo, esse facto contribuiu por sua vez para aumentar o significado da etnicidade na política, tanto na Guiné como noutros sítios. Em 1993, numa altura de “depurações étnicas” em todo o mundo, a seguinte definição de “eticidade” oferecida por Cabral conserva assim toda a sua validade, tanto teórica como politicamente:

Não é a existência de uma *raça*, de um grupo étnico, ou algo do género, que define o comportamento de um agregado humano. Não. São, sim, o meio social e os problemas resultantes da reacção deste meio e a reacção dos próprios homens em questão. Tudo isso define o seu comportamento. Ou seja: um grupo de homens e mulheres – seres humanos –

⁶ Traduzido do inglês. (N. da T.)

constituem uma “raça” ou um “grupo étnico”, ou outra coisa, na medida em que afrontem problemas comuns e lutem por aspirações comuns.⁷

Mas como é possível *mudar* ambientes que dão origem a comportamentos racistas ou etnicistas? Noutra conferência de Cabral dirigida aos trabalhadores do partido, em 1969, encontramos uma resposta filosófica a essa questão (Cabral 1980, pp. 44-45)⁸:

A nossa opinião é a seguinte: o homem é parte da realidade, a realidade existe independentemente da vontade do homem, e o homem, na medida em que adquire consciência da realidade, na medida em que a realidade influencia a sua consciência, ou cria a sua consciência, ele pode adquirir a possibilidade de transformar a realidade a pouco e pouco. Esta é que é a nossa opinião, digamos, o princípio do nosso Partido, sobre as relações entre o homem e a realidade.

E se Cabral não tivesse sido assassinado?

Referimos que Cabral, na sua obra teórica, não aprofundou muito os problemas do desenvolvimento pós-colonial. Nunca saberemos se ele viria a ter tempo e energia para desenvolver as suas análises, se tivesse sobrevivido. Mas se assim fosse, elas muito provavelmente ter-se-iam situado no domínio da economia política. Existe na sua obra, tal como se apresenta, um vazio evidente quanto à ligação entre a transformação da economia e a democratização da estrutura política. Esta é também a área em que os fracassos da Guiné-Bissau independente são mais visíveis. Ao mesmo tempo, passagens como as que acabamos de citar

⁷ *A Arma da Teoria*, Seara Nova, Lisboa, 1976, p. 167. (*N. da T.*)

⁸ A citação é extraída da segunda de nove conferências pronunciadas por Cabral durante um seminário para membros do partido, de 19 a 24 de Novembro de 1969. As conferências foram feitas em crioulo, transcritas em português, e mais tarde traduzidas por Wolfers para a sua publicação em inglês (Cabral 1980, pp. 28-113).

sobre colectivização e etnicidade indicam de facto uma possível direcção de pensamento.

Atente-se nas seguintes palavras de Cabral extraídas de *Palavras de ordem gerais*, largamente citadas e escritas já em 1965 para os activistas do movimento de libertação nacional (Cabral 1965, p. 23):

Libertação nacional, luta contra o colonialismo, construção da paz e do progresso, independência – tudo isso são coisas vazias e sem significado para o povo, se não se traduzem por uma real melhoria das condições de vida. De nada serve libertar uma região, se o povo dessa região fica sem poder ter os artigos de primeira necessidade para a sua vida.

Esta aguda formulação exprime uma verdade básica, mas não toda a verdade. Não levanta a questão de *como* traduzir as palavras bonitas em “melhoramentos reais das condições de vida”. Tomar essa questão a sério teria levado à questão de como democratizar o poder sobre a economia. Mas apesar da relevância da perspectiva filosófica de Cabral sobre as “relações entre o homem e a realidade”, a tarefa imediata da descolonização estimulou mais a mobilização cultural e política do que a transformação das relações de produção.

(Traduzido do inglês por T. Montenegro)

REFERÊNCIAS

- CHILCOTE, Ronald H. – *Amilcar Cabral's revolutionary theory and practice. A critical guide*, Lynne Rienner Publishers, Boulder and London, 1991.
- CABRAL, Amílcar – *Palavras de ordem gerais. Do camarada Amílcar Cabral aos responsáveis do Partido*, Novembro 1965, PAIGC, 1969.
- *Fondements et objectifs de la libération nationale. 1 - Sur la domination impérialiste*, extractos do discurso de Cabral na primeira Conferência dos Povos da África, Ásia e América Latina, realizada em Havana, 3-14 Janeiro 1966, Conakry, PAIGC, 1966 (policop.).
- *Revolution in Guinea. An African people's struggle*, Stage 1, London, 1969.
- *Sobre alguns problemas práticos da nossa vida e da nossa luta*, transcrição da gravação do discurso proferido na reunião do Conselho Superior da Luta, 9-16 Agosto 1971, Conakry, 1971 (policop.).
- *Unity and struggle. Speeches and writings*, textos seleccionados pelo PAIGC, traduzidos por Michael Wolfers, African Writers Series 198, Heinemann, London, Nairobi, Ibadan, 1980.
- Guinea-Bissau. Alfabeto*, textos editados por Carlos Lopes, fotografias de Giuseppe Lodi e M. Luisa Sabbadini, Terra & Imagini, Gruppo Volontariato Civile, Bologna, 1984.
- RUDEBECK, Lars – “Conditions of people's development in postcolonial Africa”, in Galli, Rosemary E. (ed.), *Rethinking the third world. Contributions toward a new conceptualization*, Crane Russak, New York and London, 1991, pp. 29-87.

A QUESTÃO DA ETNICIDADE E A ORIGEM ÉTNICA DOS MANCANHA

Mamadú Jao

Após expor diversas abordagens do conceito de etnia, o autor ilustra factores de identidade étnica em África, na Guiné colonial e independente e, por último, entre os Mancanha.

Introdução

O presente texto pretende tratar de questões ligadas à etnicidade em África, tomando o grupo étnico Mancanha (norte da Guiné-Bissau) como principal objecto de análise. Procura-se mostrar que, contrariamente àquilo que alguns autores tentam fazer crer, a questão da etnicidade em África não se resume apenas a uma invenção colonial. Defender esse tipo de ideias é negar uma parte da história dos povos africanos. É verdade que também houve intervenção colonial na área da etnicidade – lembremos apenas a história dos Tutsi e dos Hutu, no Rwanda.¹ Contudo, como diziam os autores da obra *Les ethnies ont une histoire* (1986), “*L’histoire dite pré-coloniale révèle l’ancienneté des identifications de type ethnique*”.² Por outro lado, dizer que

¹ Para mais informações ver, por exemplo, M. Diouf, *Sénégal: Les ethnies et la nation*, UNRISD, L'Harmattan, Paris, 1994, p.170.

² Cf. Chrétien, J.-P. et Prunier, G. (coord.), *Les ethnies ont une histoire*, Karthala, Paris, 1986.

os povos africanos no período pré-colonial não tinham bem clara a noção de etnia nas suas mentes parece não corresponder à realidade.³

Sobre a questão da etnicidade

“[...] Em alguns casos, estamos de facto em presença de etnónimos “criados” por populações nativas com o fim de identificarem grupos vizinhos; em outros, porém, vê-se que se trata de caprichosas designações dadas por povos estranhos; e em outros, ainda, em face de denominações toponímicas destinadas a identificações de moradores de dada região. Em qualquer condição, porém, está-se em presença de uma evolução corrente e de carácter universal. Haja em vista o que se passou com as designações de alguns dos povos da Europa actual[...]”.⁴

A etnicidade neste artigo é tratada como “forma ou formas como os membros de uma comunidade dada identificam a sua pertença a um mesmo grupo étnico”. No entanto, nem toda a identificação de pertença a um grupo determinado pode ser considerada uma identificação étnica. Esta precisão é fundamental na medida em que chama a atenção para a necessidade de fazer uma separação nítida entre o que podemos considerar étnico ou não étnico quando se trata de questões ligadas à etnicidade. Para que esta separação possa ser mais ou menos efectiva torna-se necessário, em primeiro lugar, definir o conceito de etnia.

Existem várias definições do conceito de etnia. Assim, por exemplo, para M. Fortes, “a etnia representa apenas o horizonte mais longínquo que os grupos conhecem, para além do qual as relações de cooperação e de oposição deixam de ser significativas

³ Cf. F. Rogado Quintino, “Os povos da Guiné”, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, nº 96, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Bissau, 1969.

⁴ A. Carreira, “A etnonímia dos povos de entre o Gâmbia e o Estuário do rio Geba”, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, CEGP, nº 75, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Bissau, 1964.

ou são-no apenas excepcionalmente.⁵ Para P. Mercier, "é um grupo fechado, descendente de um ancestral comum ou mais geralmente com uma mesma origem, que possui uma cultura homogênea e fala uma língua comum, e também uma unidade de ordem política".⁶ G. Nicolas, por sua vez, define a etnia como "um conjunto social relativamente fechado e durável, enraizado num passado de carácter mais ou menos mítico. Este grupo possui um nome, costumes, valores e geralmente uma língua que lhe são próprios. Ele afirma-se como diferente dos seus vizinhos".⁷ Segundo F. Barth, "o termo grupo étnico serve em geral na literatura antropológica para designar uma população que: 1) tem uma autonomia de reprodução biológica, 2) partilha valores culturais fundamentais que se actualizam em formas que possuem uma unidade evidente, 3) constitui um campo de comunicação e de interacção, 4) tem um modo de pertença que o distingue a si próprio e é distinguido pelos outros por constituir uma categoria distinta de outras categorias da mesma espécie".⁸

Para nós, um grupo étnico representa sobretudo "um grupo humano consolidado, que se criou ao longo do tempo num território determinado e que possui características linguísticas, culturais [...] comuns e relativamente estáveis, assim como a consciência da sua identidade e da diferença em relação a todas as demais formações similares fixadas num nome de designação colectiva (etnónimo)".⁹

Esta abordagem do conceito de etnia coloca em evidência dois aspectos que põem em causa a tentativa de alguns autores fazerem crer que o fenómeno étnico em África não é mais do que uma criação colonial, no quadro da sua política geral de "dividir os povos para melhor governar". Em primeiro lugar, os etnónimos, nos quais a maior parte desses autores se apoiam para tentarem fundamentar as suas "teses" sobre a origem colonial das etnias em África,¹⁰ estão longe de constituírem a única forma de

⁵ Cf. *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Editions La Découverte, Paris, 1985, p. 16.

⁶ *Idem*, pp. 16-17.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cf. S. Bruk, *Processos etnodemográficos. A população do mundo no limiar do século XXI*, Ciências Contemporâneas, Moscovo, 1986, p. 84.

¹⁰ Um exemplo espectacular disso é o trabalho de Jean Bazin intitulado "A chacun son Bambara", in *Au coeur de la ethnie, op. cit.* (Ver o subtítulo "L'histoire d'un nom", p. 94 e segs.).

identificação étnica, portanto da sua existência. Os etnónimos são apenas um entre vários elementos com que se pode identificar um grupo étnico. Dito de outra forma, a etnicidade não se resume ao etnónimo. Em segundo lugar, as etnias não são e nunca podem ser criações espontâneas, no sentido de que elas não se criam de um dia para outro. Não é com a introdução mais ou menos voluntarista de um elemento novo na vida de uma população dada (por exemplo, uma nova designação) que se pode destruir a sua identidade anterior e criar uma nova. É, precisamente, a dimensão histórica como uma condição necessária para a instauração de uma etnia que impossibilita isso. Nesse sentido é difícil concordar, pelo menos em parte, com Jean Bazin, a propósito dos Bambara, e com Jean-Pierre Dozon a respeito dos Bete, quando escrevem que *"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"*.¹¹ Ou ainda como escreveu Jean-Loup Amselle sobre este mesmo assunto: *"Ce n'est qu'avec la colonisation que ces catégories sociales, ces 'classes' sociales seront transformées en 'fétichismes' ethniques, le colonisateur comme les Etats postcoloniaux ayant besoin de gommer les hiérarchies précoloniales pour mieux en imposer de nouvelles"*.¹²

Se, por um lado, torna-se necessário reconhecer a justeza da chamada de atenção que estes dois autores fazem sobre a necessidade que há em não ver uma entidade étnica como sendo um fenómeno fixo, imutável, totalmente fechado ou "impermeável a outras entidades da mesma natureza", por outro lado afigura-se algo exagerada a ideia que Amselle e Bazin parecem querer propôr sobre a origem colonial das entidades étnicas em Africa. Entre os argumentos normalmente evocados pelos apolo-gistas da origem colonial das etnias africanas figura a variação dos nomes de identificação segundo a posição dos interlocutores e das perspectivas que se dão em cada contexto determinado. É

¹¹ Cf. *Au cœeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, La Découverte, Paris, 1985.

¹² Cf. J.-L. Amselle, "Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique", *ibidem*, p.11

verdade que, por vezes, são as próprias conveniências (a necessidade que um indivíduo ou um grupo de indivíduos sentem de procurar uma entidade nova que os situe socialmente melhor, procura essa que alguns autores designaram de “procura de uma *identidade positiva*”¹³) que muitas vezes estão na base da mudança das designações de determinados grupos a que Amselle e Bazin parecem fazer referência (é preciso dizer que mesmo este tipo de mudanças não ocorrem de um dia para outro, são produto de um percurso histórico mais ou menos longo). Existem vários exemplos dessa natureza. O trabalho de Jean Devisse intitulado “Islam et ethnies en Afrique”¹⁴ ilustra bem este tipo de fenómeno. Este autor mostra como em determinados meios recorreu-se ao Islão à procura de uma nova “identidade positiva”.

Mesmo na Guiné-Bissau encontramos exemplos dessa natureza: durante o período colonial era frequente encontrar nativos ditos não indígenas que com o intuito de melhor legitimarem o seu estatuto de não indígenas tentavam encontrar novas referências e identificação. O mais frequente era tentar encontrar uma raiz exógena (europeia, de preferência portuguesa). Assim, era fácil ouvir-se afirmações do tipo “o pai do meu pai é de algures em Portugal, Holanda, Alemanha, etc.” – mesmo que não se tivesse biologicamente nenhum indício que apontasse para a possibilidade desse tipo de “pertença”. No período pós-independência, a seguir a 1974, assistimos a atitudes da mesma natureza, só que no sentido inverso. Os mesmos indivíduos que outrora tentavam encontrar uma “identidade positiva” a partir do exterior passaram a fazer o mesmo mas desta vez com base em referências internas, portanto endógenas, como por exemplo “a mãe do meu pai era pepel, mancanha, fula”.

Na nova conjuntura (a partir de 1974) as referências positivas passaram a ser outras, diferentes ou mesmo opostas às que vigoraram durante o período colonial. Essa mudança de sentido nas referências positivas da sociedade guineense fez mudar também as atitudes dos indivíduos face às suas preferências em termos de identidade – uma coisa até muito óbvia e lógica, já que a existência do próprio homem só é garantida

¹³ Cf. Lígia Amâncio, “Identidade social e relações intergrupais”, in Jorge Vala e Maria Benedicta Monteiro (coord.), *Psicologia social*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993, p. 297.

¹⁴ In *Les ethnies ont une histoire*, op. cit., p. 101 e segs.

quando este for capaz de se adaptar as condições do meio que o rodeia.

Tudo isto concorre para reforçar a ideia da relatividade do conceito de etnia e mostrar que a questão da etnicidade é também simultaneamente uma questão estratégica e política. É uma questão estratégica pelas razões acabadas de referir (as pessoas quando vêem que podem tirar algum proveito ao identificarem-se de uma determinada maneira fazem-no em detrimento de outras formas de identidade). É uma questão política, porque a etnicidade pode ser facilmente usada para fins meramente políticos. Quer as políticas adoptadas pelo colonialismo em África, quer as dos governantes no período pós-colonial ilustram bem situações onde o fenómeno étnico é utilizado como instrumento de luta pelo poder. As recentes eleições multipartidárias de Julho e Agosto de 1994 na Guiné-Bissau são um exemplo vivo desse tipo de práticas.

Por outro lado, ao pretender falar sobre a problemática da etnicidade é preciso ter em conta a complexidade dos factores que entram na caracterização de uma etnia, pois ao lado dos nomes (etnónimos) existem vários outros aspectos a considerar dos quais o ser diferente dos outros, os traços sócio-culturais, (como por exemplo a língua) são apenas alguns. Além disso, se a variação do nome em função do contexto for, de facto, fundamento suficiente para pôr em causa a existência de diferenças étnicas em África, dir-se-ia, então, da mesma forma, que na Europa também não existem nações. Pois um indivíduo que em determinados contextos pode identificar-se como sendo português, em outras circunstâncias poderá identificar-se fazendo recurso a outros tipos de designações, tais como algarvio, alentejano, lisboeta, protestante, até de europeu. Portanto, não se trata de forma nenhuma de uma especificidade africana.

Por outro lado ainda, nem toda a forma de autodesignação entra no acervo da etnonímia. Por exemplo, quando alguém afirma que é protestante ou muçulmano não está necessariamente a identificar-se etnicamente. Isso porque a filiação religiosa é, em princípio, aberta a toda a gente. Não existem etnias muçulmanas, católicas ou protestantes, embora por vezes haja coincidências nesse sentido. Daí que a ideia muitas vezes veiculada entre nós guineenses sobre a existência de etnias muçulmanas, animistas, etc. não seja de todo correcta. O caso dos Fula, dos Balanta e dos

Manjaco é um bom exemplo disso. Não se pode dizer categoricamente hoje na Guiné-Bissau que os Balanta ou os Manjaco são etnias puramente animistas e que os Fula são muçulmanos. Quantos Balanta ou Manjaco são praticantes da religião muçulmana hoje em dia na Guiné-Bissau? E quantos Fula ou Mandinga é que não são praticantes, de facto, dessa religião mas que em termos de identidade étnica continuam sendo Fula ou Mandinga?

Sabe-se também que, por vezes, as pessoas fazem uso de nomes de localidades para se identificarem.

Num dos nossos trabalhos anteriores sobre os Mancanha¹⁵ tratamos desse assunto mas não de forma suficientemente clara ou, melhor, não da forma como gostaríamos. Discussões posteriores sobre as questões ligadas à etnonímia e à etnicidade fizeram-nos ver a necessidade que havia em voltar a essa análise com o objectivo de tentar aprofundar alguns aspectos. Trata-se, por exemplo, da utilização dos endo ou exo-etnónimos para a designação das etnias, aspecto que abordaremos em seguida.

Aspectos da etnicidade na Guiné-Bissau

A etnicidade dos Mancanha

Em 1989, quando publicámos o artigo "Estrutura política e relações de poder entre os Brames ou Mancanhas", abordámos também a questão da etnicidade. Nessa altura defendemos o uso dos endo-etnónimos para a designação dos grupos étnicos, propondo, deste modo, o uso do termo *Baúla* (*Bá-Úla*) para designar os Mancanha, por este ser o seu endo-etnónimo tradicional. Mais tarde percebemos a necessidade que havia em considerar outras dimensões dessa problemática: em primeiro lugar, era preciso fazer uma distinção clara entre etnónimos e topónimos para depois, a partir daí, tentar descobrir o sentido de cada um deles (ou seja quando, em que contexto cada um deles é utilizado).¹⁶ Desta forma viemos a compreender que o termo *Bá-*

¹⁵ M. Jao, "Estrutura política e as relações de poder entre os brames ou mancanhas", in *Soronda*, nº 8, INEP, Bissau, 1989, pp. 47-61.

¹⁶ Isso não quer dizer que por vezes não exista coincidência onde um determinado topónimo é também ao mesmo tempo um etnónimo. Isso nota-se sobretudo em países com uma certa

Úla não era, de facto, um conceito de natureza étnica, mas um topónimo utilizado sobretudo no contexto das relações intra-étnicas (relações entre os membros do grupo), onde a identificação sobre a pertença étnica não é o mais pertinente, na medida em que ela torna-se, em princípio, uma coisa óbvia. Como escreve 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 inadequadas para amplas relações entre povos”.¹⁷

Nessa situação, o mais pertinente é por vezes o local de residência, por vezes a pertença linhageira, e em outros casos ainda o nome da família (como no caso dos Mandingas). É assim que o uso de termos como *Bá-Úla* (aqueles de Bula), *Bá-Có* ou *Bá-Hó* (aqueles de Có) era mais frequente, embora todos fizessem parte de um grupo maior a que se “convencionou” chamar por vezes *Brâme* e hoje em dia sobretudo *Mancanha*. Além dessas designações com base em nomes de localidades (os topónimos), existiam outros termos que davam ideia sobre a comunidade *mancanha* no seu conjunto como grupo étnico. É o caso do termo *Brâme*, que era utilizado particularmente no relacionamento com indivíduos não pertencentes à comunidade *mancanha*. Os *Balanta*, por exemplo, chamam os *Mancanha* de *Brâme*.

A etnicidade em outros grupos étnicos da Guiné-Bissau

Fernando Rogado Quintino escreve que “os Manjacos usavam etnónimos derivados do chão onde nasceram, precedidos do prefixo locativo *Ba*. Por exemplo – escreve – os Manjacos de

homogeneidade populacional. É o caso por exemplo de Portugal como um espaço geográfico e Português como uma nacionalidade. China como um espaço geográfico e Chinês como nacionalidade, etc.

¹⁷ A. Carreira, “A etnonímia dos povos entre o Gâmbia e o estuário do rio Geba”, in *Revista Cultural da Guiné Portuguesa*, nº 75, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Bissau, 1964, p.162.

Caió, de Cajigute e Ter designavam-se por *Baio*, *Bajegute* e *Bater*, respectivamente".¹⁸ Os Pepel utilizam um sistema idêntico. Os Pepel de Biombo conhecem-se nestes termos por *Ba-Iôme*, *Ba-Hiome* ou *Ba-Ôme*.¹⁹ Os Pepel de Prábis eram chamados *Ba-Prabi*, os de Safim, *Ba-Safi* e os de Bijimita, *Ba-Djmata*.²⁰ Só que nesse caso, estas designações não eram etnónimos, como foi demonstrado no caso dos Mancanha, mas sim topónimos que indicavam apenas o habitat dos indivíduos. Ainda a esse respeito, Rogado Quintino diz que "é a mesma coisa que acontece com todos os povos do litoral da Guiné". Essa situação levou este autor, quanto a nós, erradamente, a supor que os povos de todo o litoral da Guiné não tinham bem clara a noção de etnia nas suas mentes, quando usam nomes topográficos para se identificarem. Para ilustrar o seu ponto de vista Rogado Quintino avança com uma série de exemplos: "os Felupes se designam por *Kadjamutai*, os Baiotes *Kassikenei*, os Cassangas, *Ilhadja*, etc."²¹

É preciso dizer que os Mandinga, por exemplo, continuam ainda hoje a fazer o uso de patronímicos (nome de família e/ou de clã) para se identificarem entre si. Assim, não é raro ouvir-se entre os Mandinga que não se conhecem bem a troca da expressão "*Kontom?*", para perguntar o nome da família do indivíduo com o qual se fala, e cuja resposta pode ser "*Djabi*", "*Soare*", "*Djaite*". Entre os Fula a questão sobre a descendência do indivíduo é normalmente a mais recorrente (*elela é filho de quem?*).

Assim quando se diz, por exemplo, que Mancanha, Balanta ou Beafada são conceitos que não existem na cabeça dos membros dos respectivos grupos é preciso ter em consideração as nuances acima referidas. Muitos autores apoiaram-se em argumentos dessa natureza – por exemplo a variação dos nomes de identificação – para tentarem contestar a existência de etnias em África no período pré-colonial, alegando que elas são simples invenção colonial. Não se pode, com base num determinado nome ou nomes (ou porque eles variam no tempo e no espaço ou porque eles podem ter vários significados) provar ou desaprovar

¹⁸ F. Rogado Quintino, "Os povos da Guiné", in *BCGP*, n° 96, CEGP, Bissau, 1969, p. 873.

¹⁹ Carreira 1964, *op. cit.*, p. 162.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

a existência de uma etnia. O fenómeno etnicidade é muito mais complexo do que muitas vezes se pensa.²² O caso dos Mancanha é um exemplo ilustrativo de que, ao lado dos nomes de origem geográfica (os topónimos), normalmente utilizados nas relações no seio dos membros de um mesmo grupo, existem outros conceitos, já de natureza étnica, que dão a ideia do grupo como um todo (os termos *Brâme* e *Mancanha* são apenas um exemplo). O trabalho *Les ethnies ont une histoire* (1986), sob a coordenação de J.-P. Chrétien et G. Prunier, demonstra que a questão da etnicidade em África não deve ser vista como uma simples invenção colonial: "*L'histoire dite précoloniale révèle donc l'ancienneté des identifications de type ethnique, mues par des dynamiques religieuses et politiques, attestant que ce type de communautés n'est pas contradictoire avec l'intégration au sein de formations étatiques puissantes*".²³

A origem da etnia Mancanha

A questão sobre a origem da etnia Mancanha, bem como a sua história, continua a ser um caso, como o dos restantes grupos étnicos que hoje povoam a Guiné-Bissau, de futuras investigações. Os trabalhos feitos até aqui nesse sentido não ultrapassam o nível hipotético. Existem actualmente, pelo menos, dois pontos de vista sobre o assunto: o primeiro deles defende uma origem endógena dos Mancanha, e o outro a sua origem exógena. O primeiro ponto de vista é defendido, por exemplo, por J.P.P. de Carvalho. Este autor, embora não discordando com a ideia de que os antepassados dos actuais Mancanha tenham vindo de regiões diferentes daquelas hoje consideradas como sendo tradicionalmente suas (como é o caso de Bula e C6), é contudo da opinião de que, aquando da chegada dos primeiros emigrantes dos antepassados do povo Mancanha nas actuais zonas do seu habitat, eles não existiam ainda como grupo étnico formado.²⁴ J.P.P. de

²² A este respeito ver, por exemplo, Jean Bazin, "A chacun son Bambara", in *Au coeur de l'ethnie*, op. cit.

²³ Chrétien e Prunier, op. cit., p. 102.

²⁴ Cf. A. Teixeira da Mota, in *Inquérito etnográfico*, Bissau, 1947, p.158.

Carvalho, citado por A. Teixeira da Mota, defende que os antepassados dos Mancanha teriam vindo do leste da actual Guiné-Bissau, provavelmente do Kaabú.

Existe uma segunda variante desse ponto de vista, segundo a qual "*Buramos est la déformation de Ibrahim, prénom musulman que portait jadis un roi islamisé de l'île de Bolama, avant l'arrivée des Portugais*".²⁵ Ainda segundo os autores do referido texto, "*Les habitants de cette île altèrent cette dénomination en l'appelant "Brama" faute d'une bonne prononciation des noms étrangers. Dès leur arrivée, les portugais crurent comprendre que "Brama" était le nom des habitants de îles et les appelèrent les "buramos"*".²⁶ Esta última abordagem sobre a origem dos Mancanha contraria todas as informações até aqui existentes sobre o assunto. Quer a tradição oral, quer as poucas fontes escritas existentes sobre o tema defenderam sempre a ideia da emigração dos actuais Brame ou Mancanha de Bula e Có para Bolama e não no sentido contrário. Os autores de *Les Manjak* escrevem ainda que "*Le Manjak est une langue du groupe Atlantique ouest de la famille bantou (selon Baumann) et Sénégal-guinéen (selon Thomas L.V.), dont la langue est semblable à celle des pepel, des Brâmes (Brâmos ou Mancagnes) [...] Ce groupe est délimité entre les basses terres du littoral en partant du nord-ouest de Bissau jusqu'en Casamance (Senegal)*".²⁷ Há quem avance ainda uma ideia muito mais abrangente sobre o assunto: "os antepassados da gente que habita hoje a Guiné-Bissau deviam ter vindo todos algures do Sara, onde viveram em contactos e comunhão de ideias uns com os outros".²⁸ O contacto entre esses povos fez "gerar ideias de parentesco entre eles".²⁹ Segundo Rogado Quintino, é nessa base que os Manjaco, os Pepel e os Brame (Mancanha) dizem-se parentes uns dos outros, os Beafada dos Balanta e, todos, a despeito de se considerarem grupos distintos, apresentam um fundo cultural comum.³⁰ Ainda há quem diga que os Mancanha

²⁵ Cf. "Les manjak qui sont-ils?", in *Le Manjak*, n° 1, 1994, p. 7.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Rogado Quintino 1960, *op. cit.*, p. 894.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

são descendentes de uma comunidade que antigamente fazia parte de um dos subgrupos Banhum das zonas do Kaabu.³¹

Sobre a origem exógena (exógena no sentido de que antes da chegada dos antepassados dos actuais Mancanha às zonas onde hoje habitam o grupo já teria existido), os autores do trabalho *Pesquisa histórico-geográfica sobre o povo Brâme* (1979) dizem-nos que “em tempos muito recuados, este grupo étnico vivia nas colinas do Gabú donde emigrou, guiado por um homem que se chamava Djultum [...] vieram fixando-se, depois de muitas etapas de deslocções, primeiro em Bula, e com o tempo, ramificaram-se, vindo a abranger C6, Ket e Timat”.³²

³¹ Cf. Ernesto J.C. e Vasconcellos, *Guiné-Portuguesa*, Lisboa, 1917, p. 94.

³² *Pesquisa histórico-geográfica sobre o povo Brâme*, Comissariado da Educação Nacional, Centro de Formação e de Superação de Professores “Máximo Gorki”, C6/Bula, 1979, p. 24.

BIBLIOGRAFIA

- AMSELLE, J.-L. – “Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique”, in *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Editions La Découverte, Paris, 1985.
- AMÂNCIO, L. – “Identidade social e relações intergrupais”, in *Psicologia social* (coord. Jorge Vala & Maria B. Monteiro), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.
- BRUK, S. – *Processos etnodemográficos. A população do mundo no limiar do século XXI*, Ciências Sociais Contemporâneas, Moscovo, 1986.
- BAZIN, J. – “A chacun son Bambara”, in *Au coeur de l'ethnie*, op. cit.
- BOXER, C.R. – *Relações raciais no império colonial português, 1415-1825*, 2ª edição, Afrontamento, Porto, 1988.
- CARREIRA, A. – “A etnonímia dos povos entre o Gâmbia e o estuário do rio Geba”, in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XIX, nº 75, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Bissau, 1964.
- CARVALHO, J.P.P. de (Director dos serviços e negócios indígenas), in separata nº 44 do *Boletim da Agência Geral das Colónias*, Lisboa, 1929.
- CHRÉTIEN, J.-P. e PURNIER, G. (coord.) – *Les ethnies ont une histoire*, Karthala, Paris, 1986.
- CENTRO DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES “MÁXIMO GORKI” – *Pesquisa histórico-geográfica sobre o povo Brâme*, Comissariado de Estado da Educação Nacional / Centro de Formação de Professores “Máximo Gorki”, C6/Bula, 1979.
- DEVISSE, J. – “Islam et ethnies en Afrique”, in *Les ethnies ont une histoire* (coord. J.-P. Chrétien e G. Prunier), Karthala ACCT, Paris, 1986.
- DIOUF, M. – *Sénégal: Les ethnies et la nation*, UNRISD, L'Harmattan, Paris, 1994.
- GELLNER, E. – *Nações e nacionalismo*, Gradiva, Lisboa, 1993.
- JAO, M. – “Estrutura política e relações de poder entre os Brame ou Mancanhas”, in *Soronda*, nº 8, INEP, Bissau, 1989, pp. 47-61.
- Les Manjak qui sont-ils?*, in *Le Manjak*, nº 1, 1994.
- REX, J. – *Raça e etnia*, Editorial Estampa, Lisboa, 1988.
- ROGADO QUINTINO, F. – “Os povos da Guiné”, in *BCGP*, nº 96, CEGP, Bissau, 1969.
- TEIXEIRA DA MOTA, A., in *Inquérito etnográfico*, Bissau, 1947.
- VASCONCELLOS, Ernesto J.C. e – *Guiné-Portuguesa*, Lisboa, 1917.

FYERE YAABTE: UM MOVIMENTO TERAPÊUTICO DE MULHERES NA SOCIEDADE BALANTA¹

Uma comparação com o movimento Kiyañ-yañ²

Inger Callewaert

*Um aspecto específico da estrutura simbólica
balanta tradicional, que contém um grande número de
paralelismos com o movimento Kiyañ-yañ, embora
não se trate de uma inovação recente mas de um
fenômeno absolutamente tradicional.*

Introdução

Nos últimos meses de 1994 a Guiné-Bissau foi atacada por uma epidemia de cólera, mobilizando a ajuda internacional juntamente com os serviços de saúde nacionais e agências não governamentais para impedir a difusão da doença.

¹ Agradeço aos amigos balanta Vasco Jala, Augusto Ncanha e Albano Mendes pela assistência prestada no trabalho de terreno, e na tradução e transcrição das canções balanta. Todas as traduções e transcrições em balanta aqui apresentadas são da minha inteira responsabilidade. Contudo, estou muito grata ao Professor Chérif Mbodj, do Centre de Linguistique Appliquée (CLAD) da Universidade de Dakar, pela sua contribuição. Não me teria sido possível publicar as canções balanta sem a sua colaboração no estabelecimento da coerência linguística no corpus dos textos. Por último, os meus agradecimentos às pessoas e comunidades balanta da Guiné-Bissau pela sua generosa participação.

² Na grafia aqui utilizada para os termos balanta, c = tch, ã = ng, z = th (como no inglês *thing*).

As contribuições mais efectivas foram feitas pelas comunidades locais, que cuidaram de si próprias.

A epidemia foi enfrentada não apenas com a organização e técnicas da medicina ocidental, limitadas ao tratamento do corpo e ao ambiente físico, mas também com as intervenções da religião e da medicina africanas locais, que incluem tanto as dimensões espirituais, morais, sociais e culturais da epidemia como os aspectos físicos.

Os meios de comunicação urbanos concentraram-se no entanto apenas num caso de caça aos feiticeiros no Sul, entre aldeias que se acusavam mutuamente de ter provocado o surto local da doença através de feitiçaria.

Uma das intervenções ligadas à tradição foi um ritual realizado durante vários dias no bairro balanta de Pluba na capital, Bissau, e utilizado por uma congregação local de mulheres balanta chamada "Fyere Yaabte" para combater a cólera. Os membros da comunidade pretendem que foi devido ao ritual que o bairro não registou casos mortais durante a epidemia.

Fora do grupo étnico balanta sabe-se muito pouco sobre a forma e o conteúdo deste ritual. Um ano antes tive a oportunidade de participar e de estudar o mesmo ritual na mesma comunidade, desta vez dirigido contra uma epidemia de sarampo, tendo transcrito, entre outras coisas, as canções rituais.

O trabalho sobre o ritual faz parte de um estudo mais amplo sobre as mudanças na cultura balanta, expressas por exemplo no movimento Kiyah'-yah'. A acessibilidade do ritual permite aos leitores terem uma ideia de como as mulheres balanta têm vindo a combater a cólera pelos seus próprios meios.

*

O presente estudo trata de mudanças nas crenças e práticas simbólicas da sociedade balanta da Guiné-Bissau, materializadas no movimento Kiyah'-yah'. Em outro trabalho apresentarei uma perspectiva global do movimento e das suas canções religiosas e uma análise específica do ritual de imersão, bem como das suas canções.

Para compreender as mudanças introduzidas pelo Kiyah'-yah', é preciso descrever a actual estrutura balanta tradicional como ponto de partida da mudança.

Este estudo considerará um aspecto específico da estrutura simbólica balanta tradicional, que contém um grande número de paralelismos com o movimento Kiyah-yañ, embora não se trate de uma inovação recente mas de um fenómeno absolutamente tradicional, isto é, as actividades da comunidade Fyere Yaabte.

A sociedade tradicional balanta está habituada a que sob circunstâncias especiais as mulheres, e unicamente as mulheres,³ formem uma comunidade que se exprime em actividades adivinhações, curativas, sacrifícios, rituais de imersão, resgate de almas e outras semelhantes. Isto pode ser caracterizado como uma manifestação social feminina ocasional ou mais lateral, mais ou menos independente da estrutura simbólica masculina dominante. Tentarei aqui explorar a possibilidade de o Kiyah-yañ ter em parte utilizado inconscientemente o modelo Fyere Yaabte para a sua constituição. O movimento Kiyah-yañ também foi iniciado por mulheres, radicalizando a sua independência da estrutura masculina tradicional sem subverter completamente essa estrutura. O único relato existente sobre certos aspectos do Kiyah-yañ⁴ assinalou esta possibilidade sem no entanto a fazer acompanhar de qualquer documentação ou elaboração adicional.

Em Janeiro de 1994 tive a inesperada oportunidade de observar e estudar as actividades de uma comunidade Fyere Yaabte balanta urbana num bairro suburbano de dominante balanta na capital, Bissau.

Em Outubro-Dezembro de 1994 uma epidemia de cólera assolou o país. Esta mesma comunidade Fyere Yaabte realizou as actividades que eu presenciara em Janeiro. Neste caso os seus rituais duraram quatro dias no bairro e, de acordo com o seu próprio testemunho, com grande sucesso – ainda que muitas crianças estivessem infectadas, nem uma só delas morreu.⁵

³ A realidade é sempre complexa. Ouvi falar de movimentos Fyere Yaabte que existiam antigamente e eram compostos só por homens, iniciados, *lante ndanñi*, ou não iniciados, *nñiaye*. Actualmente desconhece-se a sua existência.

⁴ Joop de Jong, *A Descent into African Psychiatry*, Amsterdam, 1987, p. 236 (nota 40).

⁵ No semanário *Correio Guiné-Bissau* de 24 de Dezembro de 1994, sob o ostentatório título "Guerra campal no Komo: Feitiço põe cólera a matar?" referia-se a acusação de feitiçaria numa ilha do sul, sendo assinalada como algo único nas áreas mais remotas do país. No entanto, no caso da epidemia de cólera na capital, as mulheres do Fyere Yaabte pretendiam que o mal tinha tido origem numa mulher que vivia numa pequena aldeia no norte, perto de Binar. A mulher morreu, a família enterrou-a e não houve cerimónia funerária.

De facto apenas uma pequena camada da população, mesmo nos sítios mais urbanizados, não tem um conceito de doença ligado à ideia de feitiçaria, sobretudo em relação às epidemias

Descrição da comunidade

Fyere Yaabte significa 'o mundo abre-se' ou 'o mundo é amplo'. Mais adiante farei comentários sobre esta denominação, bem como sobre a designação utilizada mais raramente, *Nhilande*, que significa 'iluminação'.

Esta comunidade particular foi fundada no fim dos anos setenta, aparecendo em cena com força e alta visibilidade. É preciso lembrar que 1980 foi o ano do golpe de Estado. O movimento *Kiyaŋ-yaŋ* começou em 1985. A comunidade *Fyere Yaabte* tem estado activa desde então, mas com um certo declínio. A sua fundação esteve relacionada com uma epidemia de sarampo. Geralmente diz-se que o *Fyere Yaabte* surgiu para lutar contra ameaças excepcionalmente graves de doenças epidémicas. Interrogada sobre a razão por que é um assunto de mulheres numa sociedade em que só os homens tratam do essencial dos assuntos humanos ao nível oficial, uma informante comenta: "uma vez que são as mulheres que dão à luz, a compaixão é assunto nosso".

A comunidade em acção que conheci é composta por cerca de cem mulheres de todas as idades do bairro de *Pluba (Flufa)*, uma concentração populacional balanta num território ocupado desde tempos imemoriais pelo grupo étnico *Pepel*.⁶ Do ponto de vista guineense, a maioria das mulheres são velhas, uma vez que a média de vida feminina é estimada em quarenta anos.

Ao viverem no território protegido pelos espíritos *pepel*, os *Balanta* têm de prestar obediência a os espíritos *pepel* além de a os seus. Por isso o ritual *Fyere Yaabte* observado dirige-se aos espíritos *pepel* locais com a participação de anciãos *pepel*, servidores dos santuários *pepel*.

A comunidade é constituída por membros que aderem de forma livre e individual, em contraste com a atribuição de pertença feita na base da linhagem que ocorre entre os *Balanta*. A esse

mortais. A equipa do jornal só tinha que sair às ruas de Bissau para perceber a força com que a população estava a enfrentar a situação. Seria desejável que as instituições de saúde da medicina moderna, em lugar de manifestarem um vago interesse pelas raízes medicinais, fossem capazes de penetrar no horizonte da compreensão que a população tem, sociológica e psicologicamente, da vida e da morte, manifestada vigorosamente em movimentos terapêuticos como o *Fyere Yaabte* e o *Kiyaŋ-yaŋ*.

⁶ Estima-se que os *Pepel* constituem aproximadamente 10 por cento e os *Balanta* 27 por cento da população da Guiné-Bissau.

respeito pode-se comparar a adesão ao Fyere Yaabte com a do Kiyah-yañ, embora o acesso a este último implique a posse dos espíritos ancestrais, não sendo apenas por livre escolha. De qualquer maneira, o cargo de liderança do Fyere Yaabte é uma tarefa de algum modo obrigatória. A biografia da actual líder é disso um exemplo ilustrativo. A primeira canção do corpus de canções Fyere Yaabte conta a história da presumível líder tentando escapar à designação pelo espírito pepel masculino, enquanto as mulheres balanta esperam pela sua aceitação durante dois meses no largo da comunidade.

A comunidade reúne-se no centro comunitário, constituído por uma casa de adobe rectangular com cobertura de palha, num quintal fechado. A casa, apenas uma grande sala, alberga cerca de cinquenta pequenas tigelas de barro com água que dizem conter as almas procuradas dos clientes. No quintal há um santuário contendo, como é habitual, a parafernália de sacrifícios anteriores, e duas árvores jovens do tipo destinado a tornar-se nas imensas árvores de santuário que se encontram por todo o país. Junto às árvores está a tigela ritual sobre uma estaca de madeira com vestígios de sangue de antigos sacrifícios e uma outra estaca do tipo que normalmente alberga o espírito ancestral da morança, neste caso destinada às libações de aguardente.

De acordo com os participantes, o ritual é realizado em nome de um espírito que eles chamam *Mbole*. Dizer "em nome de" é uma expressão pobre se se considerar o facto de a execução do ritual ser baseada num engajamento dinâmico mútuo entre o espírito pepel masculino e a colectividade das mulheres balanta. Linguisticamente *mbole* é o termo pepel genérico que designa o santuário do espírito, mas em língua balanta passou a representar o próprio espírito pepel – um desvio linguístico que se observa com frequência. As mulheres assistirão a cerimónias libatórias em diferentes santuários durante a sua marcha através do bairro balanta no território pepel e o ritual afigura-se ser dirigido a um complexo de espíritos pepel abrangidos por esse nome. No entanto, alguns participantes mencionarão diferentes espíritos, como por exemplo o espírito albergado no quintal, o espírito localizado numa das maiores árvores da área e a *serpente* (criol) do mar, onde o ritual culmina num sacrifício sangrento. Uma participante no ritual explicou-me que a relação entre *Mbole* e a *serpente* é como um casamento.

A comunidade é dirigida por uma líder chamada Ncañka, mãe de muitos filhos e próxima dos quarenta anos, casada anteriormente com um fula já falecido. É uma pessoa muito aberta e dinâmica.

Segundo Ncañka, a comunidade é definida pelos seguintes propósitos: reunir-se à volta da capacidade de liderança para fazer adivinhação de todas as intervenções maléficas (sendo o mal provocado por feitiçaria), para salvar a alma das pessoas capturada através de feitiçaria e combater o surgimento de epidemias de sarampo e outras doenças infantis de alta mortalidade. Por detrás de todas estas questões encontra-se a mesma profunda preocupação com a fertilidade e com o seu fatal oposto, a esterilidade, tal como no contexto Kiyah'-yah'. Como uma informante diz: é o ventre sujo que necessita ser purificado pela lavagem ritual. Para ela o ventre sujo é o ventre estéril.

Ncañka define assim os conteúdos do próximo ritual: matar um porco para derramar o sangue nas águas do mar, levar ovos inteiros e bolos de farinha de arroz, para alimentar a grande serpente do mar. Ela fez-me lembrar o facto de o Fyere Yaabte ter iniciado a sua actividade antes do movimento Kiyah'-yah' e de não ter nada a ver com ele. O ritual actual é consequência de um dos primeiros apelos dirigidos aos espíritos pepel locais contra a epidemia de sarampo do fim dos anos setenta e de outros pedidos semelhantes feitos posteriormente. Tendo recebido ajuda, a comunidade tem o dever permanente de pagar a sua dívida. Diz-se que o cumprimento do ritual a ser executado é muito importante. (No caso do ritual para combater esta epidemia de cólera, o mesmo deverá ser feito no futuro.) É fundamental referir que embora as mulheres possam realizar práticas divinatórias na estrutura balanta tradicional, normalmente não podem officiar sacrifícios,⁷ a não ser em situação de interinidade por morte do oficiante masculino. No entanto, podem fazê-lo no âmbito do Fyere Yaabte, dirigindo-se aos espíritos pepel em colaboração com officiantes pepel do sexo masculino. Quanto às líderes Kiyah'-yah', nunca fazem sacrifícios aos espíritos.

⁷ O adivinho tradicional, *sike*, com frequência uma mulher, tem o seu espírito pessoal ao qual faz oferendas de libações, mas estas não são feitas para toda a comunidade.

Um domingo à tarde encontrei-me pela primeira vez com as mulheres Fyere Yaabte no quintal da sua comunidade.⁸ O penetrante som do tambor chama as pessoas. Algumas mulheres chegam com pequenas garrafas de aguardente e fazem libações na estaca que alberga o espírito. As líderes procedem a saudações cerimoniais ajoelhando-se e postrando-se frente a frente, cruzando os braços entre elas enquanto bebem aguardente. Cada participante tem o seu *sook lete* (bastão sagrado), um pau bifurcado de dois metros de altura, compartilhando a força do espírito. As mulheres “pilam” no chão com ele, sublinhando o ritmo do tambor e manifestando assim a irresistível força do seu avanço. O mesmo é expresso através do seu repetido clamor colectivo: “O mundo está aberto! Estais a ver? Sim, estamos a ver! Ousais avançar? Ousamos avançar!”

Mesmo este primeiro contacto deu-me a oportunidade de observar diferenças e semelhanças com o ritual Kiyah-yañ ao nível visual. No contexto Kiyah-yañ, o ajoelhar e postrar-se não é feito frente a frente mas, desde há uns anos para cá, virado para o sol levante, a direcção simbólica de *Nhaala*, o único deus balanta, sendo o pôr-do-sol considerado sujo. A este respeito há a reter dois elementos: em primeiro lugar, esta maneira de cumprimentar ajoelhando-se não é conhecida no meio balanta tradicional; em segundo lugar, o Kiyah-yañ modificou gradualmente⁹ a cerimónia de cumprimentos de tal forma que a saudação é sobretudo abraçar *Nhaala* – o ponto crucial é agora como os seres humanos estão inter-relacionados através da sua atitude perante o deus.

Nesta tarde pude também presenciar um ritual em que era lavada a cabeça e actividades de resgate de almas. Quanto ao primeiro, é notável que ele fosse executado quase da mesma

⁸ Cheguei lá sem saber que já conhecia algumas das mulheres há bastante tempo, sobretudo a cantora principal. Mas nessas ocasiões mundanas nunca falámos sobre o Fyere Yaabte. Foi embaraçoso descobrir a minha própria ignorância, uma vez que não suspeitava o importante papel desta mulher na sua sociedade. Muito poderia ser dito sobre o seu silêncio nas ocasiões mundanas, porque certamente não era produto da modéstia mas um reflexo de séculos de colonização mental. No entanto esta amizade ajudou-me muito e também facilitou o nosso trabalho mais tarde, quando ela me fazia comentários sobre as canções rituais.

⁹ Ao observar os rituais do Fyere Yaabte tive a impressão de que têm vindo a ser executados da mesma maneira durante séculos. Em todo o caso as mulheres não foram capazes de me informar sobre quaisquer mudanças. Quanto aos rituais Kiyah-yañ, a ânsia de experimentar é surpreendente. De ano para ano há acrescentos, omissões e mudanças nos rituais. As práticas rituais são produzidas sob a pressão do mundo moderno, um mundo ameaçante e simultaneamente convidativo. Tratando-se de um movimento recente, o modelo do ritual não podia simplesmente ser estabelecido como tal desde o princípio.

maneira como faz a líder Kiyah'-yah' Z na área de Nhacra.¹⁰ Mas mesmo este ritual é desconhecido no meio balanta tradicional.

Pelo contrário, as actividades de resgate de almas são muito comuns com fins curativos no padrão geral de saúde balanta, sendo os sintomas de doenças graves percebidos normalmente como o roubo do princípio-alma/vida por um feiticeiro. Assim, podemos comparar este ritual curativo com o mais tradicional, o Fyere Yaabte e o Kiyah'-yah', utilizando estes últimos símbolos do mundo moderno. Esta comparação será feita mais adiante.

O ritual

Já na noite anterior as mulheres Fyere Yaabte tinham-se reunido no quintal da sua comunidade, passando a noite juntas a dormir *à la belle étoile*. Quando cheguei ao amanhecer tinham acendido pequenas fogueiras para se aquecerem e recuperavam forças comendo arroz frio para suportar o ritual, que se revelaria extremamente cansativo, exigindo uma vitalidade não imaginada.

Tal como no caso do ritual de imersão Kiyah'-yah' na área de Nhacra, este ritual também é executado sob a forma de uma marcha da comunidade, dirigida pelas suas líderes, através da área doméstica em direcção à área selvagem, o mar habitado pela serpente. Uma vez que as mulheres balanta habitam uma área protegida pelos espíritos dos primeiros ocupantes pepel, os oficiantes do ritual são por um lado as líderes do Fyere Yaabte, e por outro dois anciãos pepel, em colaboração. Ao visitarem os santuários dos espíritos pepel, as mulheres dirigem-se ao espírito através da palavra, e a seguir os homens derramam aguardente, falando também. A líder Nca'ika é assistida por uma outra mulher importante. O essencial do discurso dirigido ao espírito é o seguinte: "Não queremos que os nossos filhos morram de sarampo, diarreia, vômitos, tosse."¹¹ Esperamos que expulses da zona todo e qualquer ataque do mal dirigido contra ela, que quem vier com doença regresse com ela. Pedimos que as mulheres que

¹⁰ Cf. Inger Callewaert, *The Emergence of Kiyah'-yah' Ritual Practice within Balanta Form of Life*, University of Lund, 1994, p. 6.

¹¹ A taxa de mortalidade infantil na Guiné-Bissau é estimada em aproximadamente 50% entre as crianças de menos de cinco anos. Considera-se que as principais causas são o sarampo, o paludismo, as infecções respiratórias e as doenças diarreicas (Relatório MINSAP 1985).

não têm filhos possam tê-los, temos que lhes dar remédios, então elas ficarão grávidas e darão à luz.” O discurso é feito num tom mais próprio de uma ordem do que de uma oração piedosa, em muito semelhante à técnica utilizada nas cerimónias libatórias balanta normais. Está longe da oração Kiyah'-yah' a N'haala, embora os conteúdos possam ser os mesmos.

A procissão das mulheres armadas dos seus bastões rituais batendo no chão e ritmada pelo som do tambor, levado à cabeça por uma mulher, juntamente com o som de um instrumento sagrado de ferro, *mbuye*, utilizado em todas as manifestações tradicionais, avança com grande vigor. A força feminina desta procissão é extremamente impressionante, tendo como fundo o constante canto das mulheres, realçado pelo seu clamor, que termina sempre por: “Ousamos avançar!” As canções são entoadas por uma solista e pelo coro alternadamente, tal como em todas as manifestações balanta, incluindo o Kiyah'-yah'. Estas canções, atribuídas à falecida líder fundadora, são ensinadas e exercitadas nas reuniões da comunidade. Diz-se que elas foram reveladas em sonhos à fundadora durante a noite. A mesma concepção da origem em sonhos têm as canções do Kiyah'-yah'.

Durante a procissão as mulheres param em oito santuários pepel diferentes, ajoelhando-se. Após o discurso e as libações, os oficiantes também compartilham com o espírito a aguardente bebendo-a. A lógica do ritual é a lógica de uma economia não cumulativa. O espírito envolve a comunidade com a sua protecção, a comunidade responde de acordo com a sua melhor capacidade. Mas esta reciprocidade não lhes dá controle sobre os resultados de uma maneira mágica. A cooperação sacrificial não é um acordo comercial; ela consiste em presentes mútuos. Isto é expresso pelo oficiante pepel dos santuários da seguinte forma: “Aqui derramo-te, intercedendo por estas mulheres que procuram a tua ajuda. Eu não quero que a vergonha caia sobre mim. Tu és o verdadeiro Mbole, que ajuda os aflitos”.

É por adivinhação que se sabe o que é que o espírito pede. Corresponde à comunidade cumprir o actual pedido, esperando pelo seguinte. Todos contribuem para reunir as oferendas, e até as receitas das práticas divinatórias e curativas são incluídas. Era evidente que se esperava que eu contribuísse também com vinho e ovos. Piscando-me o olho, a líder deu-me a entender que os ovos são bons para a serpente e que o vinho estimula os cânticos.

A procissão chega à beira-mar após três horas de caminho, correndo e cantando sob o sol abrasador. Trata-se de um braço de mar do rio Geba, aberto ao Atlântico. Ao chegarem todos se despem quase totalmente, e o pepel mais idoso, um homem muito velho, fica completamente nu. As líderes Fyere Yaabte e o ancião pepel são os primeiros a entrar na água. Os corpos das mulheres exprimem vitalidade, sensualidade e um prazer arrepiante devido à água fresca e à excitação da situação sacrificial. É derramada aguardente. Os ovos são lançados inteiros ao mar juntamente com os bolos de farinha de arroz. O pepel mais velho corta a garganta do porco, derramando o sangue na água para a serpente (*siñi, wara*). Nesse preciso momento, de facto, o mar começa a agitar-se em ondas cada vez maiores. Explicaram-me que era a serpente que vinha beber o sangue. Ncañ'ka, a líder Fyere Yaabte, sendo a única capaz de "ver" a serpente, perde a consciência e as forças no próprio momento do encontro. As suas companheiras, pelo contrário, que não são clarividentes, permanecem *inocentes*. Ela é transportada até à beira da água, onde fica inconsciente durante muito tempo. As mulheres ficam de pé à sua volta, e ajudam à sua lenta reanimação cantando e tocando *mbuye*. Ainda na água as participantes são exortadas a lavarem os genitais, evocando a ligação fundamental do ritual à fertilidade.

Numa primeira instância a deslocação do ritual, do espírito pepel terrestre Mbole para a serpente do mar, não deixa perceber como estes espíritos estão relacionados entre si com respeito à protecção esperada pela comunidade. Poder-se-ia pensar que existe entre ambos uma ligação do mesmo tipo da que supomos existir entre Nñ'aala e os espíritos ancestrais em todas as cerimónias balanta habituais. Quando se faz oferendas no santuário dos espíritos dos ancestrais dirige-se pedidos a Nñ'aala. Da mesma maneira o acordo desta comunidade é com a serpente, através de todos os espíritos visitados durante o percurso. Ainda, em última instância, o único deus balanta, Nñ'aala, está em último ou em primeiro plano, como as canções de Fyere Yaabte revelam. (Cf. 10, 11)

A diferença com o Kiyah'-yah' parece ser que o Kiyah'-yah' não funciona através da mediação dos ancestrais e outros espíritos da mesma maneira. As participantes familiarizadas com a prática Kiyah'-yah' disseram-me que o Kiyah'-yah' não aceitaria estes rituais "vermelhos", sendo o vermelho o símbolo do culto dos

espíritos tradicionais. Como mostrei nas análises do ritual de imersão Kiyah'-yah' de Nhacra, o Kiyah'-yah' pagava tributo aos espíritos tradicionais da área unicamente com contribuições "brancas", isto é, contribuições ligadas directamente com N'haala. O Kiyah'-yah' não elimina completamente os ancestrais e outros espíritos, mas recusa atribuir-lhes um papel activo independente na economia de salvação. Ao analisar as crenças e práticas da liderança Kiyah'-yah' no sul mostrarei a postura mais radical de Ntombikte, que está a lutar pela eliminação total do culto dos espíritos.

Como é habitual o ritual assume a forma de uma refeição colectiva, e a comunhão com a serpente reforça a comunidade. O porco é esfolado e cozinhado com arroz num enorme caldeirão durante várias horas. Os participantes comem, excepto a líder, Nca'ika, que jejua.¹² A cabeça do porco é consumida pelos dois anciãos pepel. A refeição é consumida na totalidade, de tal modo que nada da oferenda à serpente é levado para casa. Através da cerimónia a refeição tornou-se ritual e deve ser consumida no local. Caso contrário, a catástrofe pode recair sobre a comunidade. O local da comunhão é assinalado pendurando numa árvore o crânio do porco juntamente com uma pequena garrafa de aguardente, e as três pedras que foram utilizadas como fogão são colocadas em baixo no chão. Este hábito parece ser de ordem pragmática, uma espécie de "marco" para nas oferendas futuras poder encontrar o local sagrado.

A comunidade canta, dança e descontra-se durante a refeição, adornando os cabelos com ramos de mangue, o símbolo que conecta o mundo humano e o mundo do espírito do mar. Desconhecendo este simbolismo, coloquei uma flor – um gesto tão europeu – no meu lenço de cabeça. Rindo, as mulheres que estavam à minha volta substituíram-na imediatamente por um ramo de mangue igual aos outros.

Tendo assim levado a cabo todas as fases do ritual, como uma informante diz, a comunidade lavou as suas mãos e pode

¹² Não é o jejum como tal que é importante, já que Nca'ika pediu-me nesta ocasião que guardasse um bocado de pão para ela para recuperar energias para suportar a longa caminhada de regresso – cerca de sete quilómetros. O jejum tem a ver com a refeição ritual colectiva com a serpente. Nca'ika está numa posição tabu devido ao papel que assumiu face à serpente.

Mesmo no contexto Kiyah'-yah' durante as suas refeições de caridade (*semola*, ver mais adiante) o executante do ritual não tem direito a participar na refeição.

prosseguir em pureza. O simbolismo da purificação é utilizado para significar a restituição ritual da plenitude.

Ao cair do sol, a procissão retoma o longo caminho de regresso a casa cantando e tocando o tambor. Não há mais libações ao passar pelos diferentes santuários. No caminho duas mulheres de idade avançada, exaustas, desfalecem e são reanimadas com aguardente. Uma última reunião tem lugar num espaço aberto no meio do bairro, onde todos os membros se ajoelham em círculo a cantar. Algumas das mulheres dançam. Uma delas entra em transe, comportando-se da mesma maneira que os Kiyah'-yah' quando são possuídos. Da mesma maneira, ela é acalmada ternamente pelas suas companheiras.

Finalmente a comunidade regressa ao quintal da comunidade. Os bastões são depositados sobre o santuário, desenhando um longo semicírculo. O ritual aproxima-se do fim, após dez horas de duração. Soam os últimos cantos improvisados, com a solista dialogando com o seu coro na escuridão, antes de as mulheres começarem a regressar às suas casas. Todas levam o seu bastão sagrado para casa, onde é colocado à cabeceira da cama até à próxima visita ao santuário Mbole da comunidade.

Durante todo o ritual caminhei com a comunidade. Adoptaram-me como um membro do ritual, como é manifestado pelo facto de me terem dado um novo nome, *Kedama*, o qual pertencia a uma das suas líderes falecidas. (Soube que *Kedama* era uma líder muito querida, no entanto o nome é de um gosto um tanto duvidoso uma vez que a morte da mulher foi devida ao seu duplo compromisso: por um lado com Mbole, por outro com um espírito do lar paterno no campo. Este tipo de rivalidade nunca é aceite no meio balanta, porque é considerado como uma procura indevida de vantagens para si próprio – talvez o maior erro que se pode cometer na sociedade balanta.)

De qualquer das formas, ao fazerem isso as mulheres estão simplesmente a anular qualquer possível iniciativa minha no sentido de definir eu própria o meu papel. Para elas não se pode participar e ao mesmo tempo ficar de fora. Diga o que disser o manual de metodologia de trabalho de campo, ocupa-se a posição que nos é dada. No entanto, a capacidade para cumprir o papel atribuído depende também de condições profanas tais como ser mulher, falar a língua, mostrar vontade de dançar junto com elas ao modo balanta, comportar-se aproximadamente da maneira adequada com

base nos anos de familiaridade com o meio balanta. Uma das maneiras de controlar esta interpretação pode ser a expectativa espontânea em relação à minha contribuição nalguns detalhes (ver mais acima) e o convite a entrar na água com elas. Isto demonstra que a observação participante não é uma questão de empatia mas de definição do papel social numa situação aceite por ambas as partes.

Ritual e ambiente urbano

Até aqui descrevi apenas um dos principais rituais da comunidade. Além deste, as suas actividades consistem na cura, adivinhação e no resgate de almas para um amplo espectro de clientes no bairro semi-urbano/semi-rural da capital. Algumas destas mulheres, e em grande medida os seus maridos, estão integrados numa economia monetarizada, no trabalho assalariado e no pequeno comércio. Alguns dos seus filhos frequentam a escola, alguns já têm recebido cuidados hospitalares.¹³ Este contexto não diminui mas reforça a sua participação no ritual. À parte a fidelidade geral às suas tradições, uma razão mais específica pode ser a relativamente maior ameaça de epidemia de sarampo no aglomerado urbano sobrepovoado, com resultados fatais mesmo entre os adultos, a medicina moderna não servindo de ajuda nesta situação.¹⁴ Os mesmos mecanismos podem ser observados nas comunidades Kiyah'-yah' dos bairros periféricos da capital, embora o movimento Kiyah'-yah' também tenha tido origem nas áreas rurais.

Em muitas ocasiões pude registar como as características da cultura rural balanta tradicional são ligeiramente modificadas para se tornarem funcionais num ambiente suburbano. Mas devo sublinhar que nem o Fyere Yaabte nem o Kiyah'-yah' são produto da urbanização. Eles surgiram no campo, ainda que sejam respostas endógenas a pressões modernas e ainda que sejam transferidos facilmente para ambientes urbanos – talvez mais facilmente do que os rituais tradicionais como tais, uma vez que possuem traços comparáveis com o individualismo moderno. Se estas mulheres se apegam às suas tradições, não é por causa de uma ligação

¹³ Estatisticamente na Guiné-Bissau existe um médico da medicina moderna para seis mil habitantes. Nas aldeias dispersas do campo obviamente não existe nenhum.

¹⁴ Cf. Peter Aaby, "Malnourished or overinfected. An analysis of the determinants of acute measles mortality", *Danish Medical Bulletin*, nº 36, Copenhaga, 1989, pp. 93 e segs.

irracional com o passado, mas porque os rituais dão-lhes uma oportunidade motivada racionalmente de enfrentar o sofrimento e o mal que a cidade moderna não lhes permite. Espero que no futuro continue a fusão de formas ainda mais nítidas de individualismo moderno com novas formas de tradicionalismo.

Comparação com o Kiyah'-yah'

Joop de Jong referiu a possibilidade de a primeira manifestação Kiyah'-yah' no sul imitar traços do Fyere Yaabte.¹⁵ Ele assinala fundamentalmente o facto de um movimento de mulheres responder a doenças infantis epidémicas com uma batalha contra os espíritos maléficos que roubam as almas das crianças, recuperando-as e devolvendo-as aos seus donos. Considera que a diferença essencial entre o Fyere Yaabte e o Kiyah'-yah' reside no facto de que o que tem sido um luta alargada é reduzido a um curto ritual executado num momento pela líder Kiyah'-yah' com a ajuda de um frasco de compota. Ele vê como traços comuns o facto de em ambos casos se tratar de uma associação de mulheres dirigida por uma líder e principalmente orientada para o resgate de almas roubadas.

Mais adiante abordarei a questão da origem. Tendo tido a oportunidade de estudar muito mais em pormenor uma comunidade Fyere Yaabte, vejo a necessidade de alargar-me mais sistematicamente sobre diferenças e semelhanças.

Em primeiro lugar devo dizer que o Fyere Yaabte como se observa hoje distingue-se do que eu chamo a estrutura simbólica balanta básica. Analiticamente considero esta estrutura como sendo constituída pelas práticas simbólicas exercidas pelos anciãos no contexto da linhagem, complementadas pelas dos adivinhos integrados neste contexto de linhagem. Isto é, se reconstruirmos a estrutura simbólica começando com o membro mais velho (*lante ndah'*) da família extensa e o conselho dos anciãos da família (*kfaade*) que funciona ao nível da aldeia, já acrescentamos a esse nível a função de um ou mais adivinhos (*besike*). Esta instituição de adivinhos não é uma função directa da linhagem, mas está bem integrada numa cooperação com os anciãos da linhagem.

¹⁵ Joop de Jong, 1987, p. 236, nota 40.

Tanto as líderes do Fyere Yaabte como as do Kiyah'-yah' podem ser vistas como a prolongação desta função divinatória integrada, uma vez que é principalmente esta função que elas recriam numa forma modificada mais radicalmente. Esta modificação radical é resultado do facto de elas já não estarem integradas na estrutura linhageira, mas numa estrutura paralela de base diferente. Tanto o Fyere Yaabte como o Kiyah'-yah' situam-se paralelamente à estrutura balanta básica de uma maneira que os torna por sua vez radicalmente diferentes entre si. O Fyere Yaabte não se opõe decisivamente à estrutura básica, constituindo mais um complemento desta. O Kiyah'-yah', embora funcione no seio de uma população estruturada à maneira tradicional, tende a instaurar uma estrutura que se opõe à estrutura tradicional, constituída pelos membros mais antigos da linhagem, os adivinhos ligados à aldeia/linhagem e os membros do Fyere Yaabte.

Esta diferença radical pode ser definida pelos seguintes elementos: em primeiro lugar, pelo procedimento da investidura. Os membros mais antigos da linhagem obtêm a sua investidura por atribuição, isto é automaticamente por rango de nascimento e idade. Os adivinhos ligados à aldeia/linhagem atingem a sua investidura através de uma iniciação confirmada pela linhagem. As líderes Fyere Yaabte fazem-no através de uma iniciação confirmada pela comunidade associada livremente. As líderes Kiyah'-yah' obtêm a sua investidura por intermédio de um apelo profético percebido como uma intervenção de N'haala, com a mediação das vozes dos espíritos dos ancestrais, através de todas as investiduras possíveis da linhagem tradicional. O papel dos espíritos ancestrais como inspiradores proféticos é a última ligação com a estrutura tradicional. Mas qualquer categoria de adivinhos/líderes experimenta a investidura sob a forma de uma possessão transformada em iniciação.

A segunda diferença reside no conteúdo das práticas simbólicas. Todas elas têm o único deus N'haala como fundo, mas a linhagem e os seus complementos operam através do culto dos espíritos. O Kiyah'-yah' não. Os rituais de culto dos espíritos, feitos de libações, oferendas e refeições sacrificiais são substituídos por refeições de caridade colectivas (cr. *semola*). O principal instrumento de adivinhação é a sua escrita esotérica ritual, no qual o Fyere Yaabte utiliza um espelho e o *sike* tradicional usa uma cabaça (*kebele*) com arroz cru junto com o seu símbolo do espírito (*wuule*).

O carácter de associação livre independente da linhagem e a tendência para constituir-se num domínio "religioso" relativamente autónomo manifestam-se na importância das reuniões semanais Kiyah'-yah' de exortação, cânticos e orações.

Tanto o Fyere Yaabte como o Kiyah'-yah' manifestam uma profunda preocupação por combater a antropofagia, principalmente recuperando a alma (*lide*) roubada do "paciente". Esta já é uma das funções do adivinho tradicional, mas ao meu ver tornou-se uma questão muito mais importante. No começo o Kiyah'-yah' assumiu mesmo a forma de uma forte vaga de acusações de feitiçaria, mas essa actividade foi sempre contestada pelas líderes originais do sul. Posteriormente este aspecto foi abandonado devido à forte intervenção do Estado contra a ruptura da coesão da sociedade, aliando-se o Estado à estrutura social tradicional.¹⁶ As acusações de feitiçaria e as suas violentas consequências foram substituídas então por intervenções rituais baseadas na convicção de que a protecção de Nh'aala revelada no Kiyah'-yah' destruiu o poder da feitiçaria, o que se manifestava no facto de a recuperação de almas pelo Kiyah'-yah' ser algo a que a feitiçaria não se podia opor. O espaço vivo é povoado por entidades e forças que ameaçam o crente, mas o crente acredita que afinal Nh'aala é mais poderoso. Os Balanta tradicionais e os Fyere Yaabte têm a mesma convicção de que em última instância a protecção vem de Nh'aala, mas para eles a luta é atingida por outros meios e o resultado é incerto.

Comparado com esta diferença básica, o facto de o Kiyah'-yah' ter substituído a tigela de barro por um frasco de compota é apenas um sintoma de modernização anedótico. Em ambos os casos supõe-se que o recipiente apanha a alma no seu conteúdo de água para ser bebida pelo paciente. A força vital que tinha sido capturada, provocando doenças, é recuperada, restaurando a vida plena.

Esta breve análise destina-se a mostrar que embora esta modificação radical se desenvolva a partir da própria dinâmica da estrutura básica balanta, ao mesmo tempo toma por empréstimo

¹⁶ Ao organizar o comité de Estado a nível da tabanca, o Partido diminuiu o poder político do *kfaade* (conselho de anciãos da aldeia) mas deixou a estrutura social intacta. O Kiyah'-yah' aproveitou este enfraquecimento do *kfaade* para instaurar a autoridade espiritual Kiyah'-yah'. Mas isso por sua vez foi visto como uma ameaça contra o poder político do comité. Originalmente o *kfaade* tinha uma função política, social e religiosa indivisível. O comité assumiu apenas uma função política, iniciando assim uma diferenciação de funções que permitiria ao Kiyah'-yah' assumir a função religiosa.

traços de *mise en scène* e, nalguma medida, conteúdos do Islão sufi negro e da missão católica no contexto da África Ocidental.¹⁷ A aspiração a ser uma religião de livro, com a sua escritura revelada por N'haala, embora a escritura seja esotérica e a maioria das pessoas sejam analfabetas, é de grande importância para a percepção que o Kiyah'-yah' tem de si próprio.

Após estabelecer estas diferenças radicais entre a estrutura balanta básica, o Fyere Yaabte e o Kiyah'-yah', é possível sublinhar do mesmo modo as semelhanças. O Fyere Yaabte e o Kiyah'-yah' são próprios dos Balanta, e sobretudo das mulheres balanta. Ambos movimentos são formados na base da livre associação, tendo como objectivos a adivinhação, a cura e o combate à feitiçaria. Estão associados à medicina tradicional, e o tipo de ervas e o lugar onde encontrá-las são revelados durante a noite por inspiração dos espíritos, dos ancestrais ou de N'haala.

Fyere Yaabte e a origem do Kiyah'-yah'

Joop de Jong publicou em 1987 o seu livro sobre cuidados psiquiátricos baseado na sua experiência de terreno.¹⁸ Ele interessa-se fundamentalmente pela combinação de cuidados de

¹⁷ Em relação a estes empréstimos pode-se mencionar o destaque de N'haala como o único Deus, a reacção contra o culto dos espíritos e as oferendas, os gestos e os trajes brancos, entre outros.

Os guineenses letrados referem sobretudo o protestantismo local como factor de inspiração uma vez que é uma crença comum entre eles que o catolicismo, diferentemente do protestantismo, já está contaminado pelo "animismo". As líderes Kiyah'-yah', pelo contrário, não tomam por empréstimo práticas católicas populares africanas, mas inspiram-se em elementos mais fundamentais de uma "religião superior" que existe à sua volta. Ao mesmo tempo o Kiyah'-yah' também adopta formas de expressão tais como a linguagem sacra esotérica, imagens e escrituras sagradas – isto é, elementos completamente ausentes na cultura balanta. Estas questões serão abordadas num outro artigo, ao analisar a glossolália e a escrita sagrada Kiyah'-yah'.

De facto as coisas são muito complicadas. Não há dúvida que o protestantismo local tem combatido directamente toda manifestação da religião africana. O catolicismo local, pelo contrário, mostra uma tradição que combina reivindicações de "religião superior" com uma tolerância em relação à interpretação popular de crenças e rituais. O mesmo acontece com a tradição islâmica negra local. Pelo menos a própria Ntombikte representa neste contexto uma radical rejeição dos elementos centrais da religião balanta. As líderes das comunidades Kiyah'-yah' locais, sobretudo no norte, manifestam uma atitude mais aberta em relação ao assunto. O relativo isolamento de Ntombikte no sul, como consequência da perseguição do movimento pelo Estado, criou fortes tensões entre a profeta, que perdeu o controle do movimento, e os líderes locais do norte. Estes últimos muitas vezes são homens.

¹⁸ Joop de Jong, 1987.

saúde tradicionais/medicina tradicional e cuidados de saúde estatais/medicina moderna. Neste contexto, ele analisa o fenómeno Kiyah-yañ como um sintoma patológico e como uma maneira de o tratar. O seu interesse central é a descrição psiquiátrica do fenómeno e a sua explicação sociológica. No entanto, a sua contribuição é importante para mim uma vez que posso comparar a primeira análise, feita no início do movimento, plena de informações em primeira mão de um observador, com os meus próprios dados e análises baseados em dados que se estendem do dia que ele abandonou a área até agora (1986-1995). De Jong define o estado de saúde mental de uma população em relação a, entre outras coisas, as tensões políticas na área. Estas são definidas pela interacção entre a estrutura tradicional e o aparelho do Estado recentemente independente dominado pelo Partido. A tentativa de integrar economias de auto-subsistência, sociedade linhageira e cultura oral no quadro da ambição de modernização do Estado faz surgir modos de acção política popular em diferentes domínios da vida. O Kiyah-yañ pode ser um deles. Desde o início não ficou claro em que medida era um movimento popular de resistência política, de cuidados sanitários, de inovação religiosa, ou tudo isso ao mesmo tempo. Para os representantes do poder do Estado era um movimento popular de resistência política de um grupo étnico específico. Para de Jong era em primeiro lugar uma forma de medicina popular, um movimento terapêutico. Em segundo lugar, ele manifesta-se em expressões que de um ponto de vista psiquiátrico são consideradas como um síndrome culturalmente restrito, enquanto que do ponto de vista *emic* dos participantes elas são consideradas como uma renovação da cultura balanta. Estas expressões, como por exemplo a possessão por espíritos ancestrais, são já conhecidas na cultura tradicional.¹⁹

¹⁹ No meu material de terreno acontecem dois tipos de possessão. A primeira implica um comportamento de transe violento que não é comum no contexto balanta. Ela ocorre no contexto Kiyah-yañ quer como possessão inicial ou como uma intervenção dos espíritos dos ancestrais para corrigir comportamentos. Nestes casos a possessão é experimentada como um grave sofrimento, semelhante à doença mortal ou à loucura. O sofrimento exige uma iniciação pacífica ao serviço de Nñiála através dos espíritos dos ancestrais. Um membro mais experiente presta assistência no processo para apaziguar o sofrimento.

O outro tipo de possessão implica que as vozes interiores ou visões dos espíritos dos ancestrais estão a comunicar uma mensagem. A mensagem pode dizer respeito a quase tudo, desde a descoberta e utilização de plantas medicinais à actividade divinatória. A recepção da mensagem não é acompanhada pela alteração da consciência. No entanto, formas de concentração semelhantes a estados mentais alterados podem acontecer em situações específicas com actores específicos. A única técnica manifesta mostrada é uma espécie de

Em terceiro lugar, era expressão de tensões sociais entre jovens e velhos, entre mulheres e homens, entre a linhagem tradicional e o poder da aldeia, por um lado, e os representantes locais do Estado, por outro. Mas nunca foi um movimento político contra o Partido. A maneira como o Partido enfrentou o movimento desde o princípio como oposição política e participante na alegada tentativa de golpe de Estado de 1986, é considerada por de Jong como um erro ou uma perseguição conscientemente organizada. Os meus dados confirmam esta análise.

O movimento foi lançado por uma mulher jovem chamada Ntombikte e as suas companheiras em 1984. Ela nasceu numa aldeia balanta em Cataban, no sul do país, habitado pelos Balanta, que vivem de uma agricultura de subsistência baseada no cultivo de arroz de bolanha. Estes Balanta emigraram para esta área desde inícios do século a partir da área de Nhacra, sobrepovoada e sob controle português, que até agora continua a ser o seu ponto de referência em todos os aspectos.

Para de Jong é importante lembrar as condições sob as quais Ntombikte cresceu durante os anos sessenta. Era o tempo da luta armada do PAIGC (Partido Africano da Independência de Guiné e Cabo Verde) contra os portugueses. Isto implica que a pressão do regime colonial sobre o modo de vida tradicional radicalizou-se pela pressão exercida pelo movimento de libertação. Estas coisas estavam a provocar rupturas nas relações sociais tradicionais entre velhos e jovens, homens e mulheres, tradicional e moderno de uma maneira violenta e abrupta e, diria eu, muito diferente dos processos lentos de aculturação.

De acordo com de Jong estas tensões são ilustradas por dramáticos incidentes presenciados por Ntombikte na sua adolescência. Os comandantes locais da guerrilha começaram a agir como senhores da guerra, cometendo abusos contra os camponeses e organizando uma caça aos feiticeiros. Segundo de Jong eles colaboraram com vários grupos Fyere Yaabte que assumiram a liderança na caça aos feiticeiros. Um deles era o adivinho Kebaye Na Nzabna. Os comandantes sentenciaram centenas de feiticeiros à morte. Mas no Congresso do Partido de Cassacá em 1964 tanto os

hiperventilação. A possessão não é normalmente induzida pela música, dança ou poções psicógenas. No caso de Ntombikte, a sua comunicação com Nñaala, que pode assumir diferentes formas de concentração, pode ocasionalmente implicar expressões de excitação tais como corridas, danças e gritos.

comandantes como os líderes Fyere Yaabte foram desmascarados, julgados e fusilados. De acordo com de Jong isso significa que Ntombikte teve uma experiência dramática com movimentos do tipo Fyere Yaabte, que agiam no contexto da ruptura social. Ao meu ver, todas estas perturbações não explicam a ascensão de Ntombikte como profeta Kiyah-yañ que questiona radicalmente o modo de vida balanta. Mas o facto de uma adolescente comum e corrente, que vive longe do mundo moderno, analfabeta, tendo apenas a educação balanta normal de uma menina cujo destino é ser dada em casamento da forma tradicional, assumir este papel também deve ser entendido nesta perspectiva biográfica.

Ntombikte foi dada em casamento e mudou-se para a morança do seu marido na aldeia de Diu de Infanda, perto da capital provincial de Catio. Em Julho de 1983 caiu doente e não obteve cura através dos adivinhos. Lembro-me ela me ter dito que até estava a consultar um *mur*, um adivinho muçulmano. Um ano depois perdeu o seu único filho.

A partir de então ficou tão doente e começou a comportar-se de um modo tão estranho que as pessoas pensaram que tinha enlouquecido, segundo ela me disse nas nossas conversações. Descreveu o seu comportamento de uma maneira muito semelhante ao comportamento das pessoas aflitas pela possessão. No começo ela não compreendeu o que estava a acontecer. Posteriormente as suas vozes e sonhos disseram-lhe que era Nñ'aala que a queria para transmitir aos Balanta um novo modo de vida e uma nova maneira de curar a esterilidade e a doença. Nñ'aala ensinou-lhe a encontrar e utilizar plantas medicinais e ela deu à luz um rapaz, a quem deu o nome de *Mas*, que em balanta significa 'remédio'.

Poucos meses mais tarde outras mulheres experimentaram crises semelhantes.

De acordo com de Jong, umas quarenta mulheres e alguns rapazes uniram-se a Ntombikte e mudaram-se para a sua morança em Diu de Infanda. Foram tratados por Ntombikte, que descobriu a eficácia da adivinhação e das práticas curativas que lhe foram reveladas por Nñ'aala. Muitas das suas companheiras experimentaram a mesma crise e o mesmo tratamento para vencer a esterilidade. Até as suas seguidoras iniciaram actividades curativas. Em conformidade com as instruções de Nñ'aala, os Kiyah-yañ começaram a usar roupas brancas e um barrete branco. Sem dúvida a cor branca é escolhida em oposição ao simbolismo da cor vermelha

(cf. mais acima) do culto dos espíritos e dos sacrifícios balanta tradicionais, recusados pelo Kiyah'-yah'. Mas também está associada à roupa branca que usam os líderes muçulmanos tradicionais, os padres católicos na liturgia e os médicos no hospital.

Em relação à evolução ulterior, remeto para o levantamento cronológico que apresentarei num outro artigo e que trata da ascensão do movimento Kiyah'-yah'.

Temas das canções Fyere Yaabte

As mulheres cantam constantemente durante o dia inteiro. A seguir é apresentada uma lista dos principais temas das canções registadas e transcritas.

1. Nós as mulheres de Pluba deixaremos agora de oscilar entre o medo e a atracção pelo espírito Mbole. Aqui estamos. Estamos a ir.

2. Batendo o chão com o nosso bastão ritual confirmamos a nossa adesão a Mbole, para evitar a morte dos nossos filhos.

3. Nós mulheres opomo-nos às forças da feitiçaria manifestadas nos animais selvagens. Somos as mulheres sagradas que troçamos dos feiticeiros.

4. Todos, até as crianças, testemunharam que nós nos dirigimos aos espíritos.

5. Estamos a pedir a Mbole que apanhe o feiticeiro mudado de aparência e no lo dê.

6. Vejam, a serpente está aí, estamos a dirigir-nos a N'haala.

7. Kañ Wasa (a segunda líder dos Fyere Yaabte), ela sabe como fazer sacrifícios aos espíritos do chão, que protegem as pessoas que nele vivem.

8. O que hei-de fazer para evitar que o feiticeiro mate os filhos das mulheres?

9. Este ano dirige-me a Mbole porque os nossos filhos estão a morrer.

10. Nós as mulheres de Pluba pedimos a Nñaala que nos ajude, que nos dê filhos que não morram. Na nossa aflição caminhamos até ao pôr do sol. Os nossos filhos podem morrer ainda este ano, é por isso que caminhamos nuas.

11. Com o vosso sacrifício rezais a Nñaala para que vos ajude na vossa miséria. Queremos ver com os nossos olhos o que não vimos até agora.

12. Estamos confiantes em que os nossos bastões rituais nos darão força. Os feiticeiros não podem triunfar sobre nós este ano. Temos a força da luz do dia contra o murmúrio da noite.

13. Mulheres balanta de Pluba, o mundo bom está a chegar! Mandaremos de volta a doença da área onde vivemos com a ajuda dos espíritos pepel deste chão.

14. Os feiticeiros estão atrás de mim mas as mulheres de Pluba estão a avançar com a faca.

15. Perdi o meu filho. O mundo bom ainda está longe, mas lutaremos juntas. Estou a falar com força. O sofrimento está aqui, mas nós mulheres estamos a afastá-lo.

16. O mundo bom é remoto. Estou a falar com raiva porque o meu filho morreu. Mulheres, unámo-nos para mandar as doenças embora.

17. Nota biográfica sobre a solista.

18. Canção de despedida que é uma homenagem a Ncañka, a líder, escolhida por Mbole.

19. A seguinte citação é o refrão gritado repetidamente durante a marcha:

"Fyere yaab: o mundo está aberto! Estais a ver? Sim, estamos a ver! Ousais avançar? Ousamos avançar!"

Se se examinar as expressões contidas nas canções, é evidente que existem traços comuns entre elas e as canções Kiyah-yañ, assim como há tópicos que não se encontram presentes nestas últimas. A referência a feiticeiros transformados em animais do mato como o mangusto e a hiena é uma ideia corrente entre os Balanta. A insistência em rezar a Nñaala é muito típica tanto entre

os Fyere Yaabte como entre os Kiyah'-yah' mas também pode ser encontrada em canções de festivais tradicionais, enquanto que o compromisso Fyere Yaabte com o espírito está normalmente fora de questão para os Kiyah'-yah'. Outro elemento comum do conteúdo das canções é a preocupação pela protecção contra a esterilidade e a mortalidade infantil.

O corpus de canções Fyere Yaabte²⁰

1)

*Mbole, ha be ka deta.
Beniin ne Flufa na'i kole,
Nca'rika Loha²¹ na'i kole.
Mbole, ha be ka deta,
 ha wid ma.
 Ha yah te hun.
 Beniin ne Flufa,
 be bina lake be n det.
Mbole, bah bekene binte!
Beniin ne Flufa, to'i ba bsin ma.
 Mbole bah ka keka.
 Baa ka yan, baa n det.
 Mbole bah ka keka.
Beniin ne Flufa na'i kole.
Mbole hoobo be ka deta,
 wid ma.
 Ni ma ho!
Bah bekene bode, bah bekene bin te,
 bah bona bin te!*

Ela está a fugir de Mbole.
As mulheres de Pluba estão a começar a assustar-se,
Nca'rika Loha começa a assustar-se.
Ela está a fugir de Mbole,
(mas) ele conhece-a.
Ele tomou a iniciativa.
As mulheres de Pluba
estão a fugir outra vez.

²⁰ As canções do ritual são apresentadas integralmente, sem omissões.

²¹ Todos os nomes de pessoas vivas foram substituídos.

Mbole, aqui vimos!
 Mulheres de Pluba, ele mostrou-nos o seu caminho.
 Estamos à procura de Mbole.
 Estás a ir embora, estás a fugir.
 Estamos à procura de Mbole.
 As mulheres de Pluba estão a começar a assustar-se.
 Estás a fugir deste Mbole,
 (mas) ele conhece-a.
 (Mbole:) "Aqui estou!"
 (As mulheres:) "Aqui estamos a pedir protecção, aqui vimos,
 estamos a vir!"

Comentário: Esta canção, que é utilizada quando as mulheres abandonam o quintal da comunidade, refere-se ao primeiro apelo de Ncañka, a líder do Fyere Yaabte, por Mbole, o espírito do chão dos Pepel. De facto Ncañka fugiu e ficou escondida na sua casa durante dois meses enquanto as mulheres esperavam a sua aceitação no centro da sua comunidade. Na canção esta tensão entre atracção e medo é transposta para a colectividade das mulheres em solidariedade com a sua líder eleita, universalizando o carácter da relação entre os seres humanos e o espírito. É uma iniciativa espiritual, e a complexidade da atracção e o medo manter-se-á sempre. Mas em última instância as mulheres em conjunto aderem a Mbole.

2)

Donk sook ma!
Kabi ha widn yah N kdunke-ñanke.
Beniin roñna, roñna!
Kabi ha widn yah N kdunke-ñanke.
N kole bo, N kole.
Cabu ha widn yah N kdunke-ñanke.
Beniin, kuña-kuña!
Kabi ha widn yah N kdunke-ñanke
"wiih, wiih, wiih - yeeeh".

O compromisso do seu bastão ritual!
 A hiena sabe que eu vou dar uma cambalhota.
 Mulheres! Pilai (com o vosso bastão), pilai!
 A hiena sabe que eu vou dar uma cambalhota.
 Tenho medo de vós, tenho medo.
 A mangusto sabe que eu vou dar uma cambalhota.

Mulheres, curvai as vossas costas!
A hiena sabe que eu vou dar uma cambalhota.
"wiih, wiih, wiih - yeeeh".

Comentário: A solista proclama o compromisso da líder, Ncanka, com o espírito Mbole simbolizado no seu bastão ritual. As outras mulheres são encorajadas a bater no chão com os seus bastões rituais com a mesma força com que pilam diariamente o arroz para alimentar a família, exprimindo assim o mesmo empenho e atemorizando os/as feitiçeiros/as, transformados em mangusto e hiena. As mulheres sabem que a menos que possam contar com a protecção de Mbole, a epidemia atacará através dos espíritos do mal, as crianças morrerão e as mulheres darão as tradicionais cambalhotas rituais durante as cerimónias funerárias dos seus filhos. Embora assustada, a solista leva a situação ao máximo ao incitar ironicamente as mulheres a curvarem as costas como uma hiena, imitando o seu grito.

A composição da canção expressa uma psicologia balanta típica – para evitar um desastre, tens que o anunciar. Isto pode-se ver no seu hábito de apor nomes, segundo o qual uma criança pode receber o nome de *Loda*, que significa Morte.

3)

Cabu daaka kduutur - "mu wiih".

Beniin loh.

Cabu woyne mbi ma - "mu wiih".

Beniin loh - "mu wiih".

Sawna be naŋ bah,

beniin loh.

ŋoon det kemahra, doŋile.

Beniin let.

Cabu ndaŋi habo,

ha sine kebaanza - "he, he, he"

Cabu ndaŋi habo,

ha leti kebaanza - "he, he, he"

Cabu ndaŋi habo,

ha n fot kezerte - "he, he, he"

ha n det, ha n doŋi.

O mangusto não tem vergonha
- "mu wiih" (ironia onomatopaica)

As mulheres recusaram (tratar com o feiticeiro).
 O mangusto não consegue uma criança (para comer) - "mu wiih".
 As mulheres recusaram - "mu wiih".
 Eles (os feiticeiros) querem matar-nos,
 as mulheres recusaram.
 A hiena fugiu na noite, fugiu.
 As mulheres sagradas.
 Este grande mangusto
 está a andar com o rabo - "he, he, he" (riso de escárnio)
 Este grande mangusto
 está a menear o rabo - "he, he, he"
 Este grande mangusto
 está a andar com as falanges dos pés - "he, he, he"
 está a correr, está a fugir.

Comentário: O mangusto (*Atilax paludinosus*) e a hiena são geralmente formas que assumem os feiticeiros na concepção balanta. Nas canções Kiyari-yañi encontramos-os constantemente sob esta aparência. Simplesmente descrevendo o mangusto, conhecido pela sua longa cauda e as suas garras, e imitando onomatopaiicamente o seu grito "mu wiih", a ironia do riso trocista das mulheres são suficientes para o auditor compreender: o feiticeiro não tem outra coisa a fazer senão fugir.

A oposição entre os feiticeiros transformados que agem de noite e as mulheres consagradas a Mbole exprime a luta entre a vida e a morte. A palavra balanta *let* significa amargo, tabu, sagrado e é utilizada sempre que que é feito um compromisso com o mundo espiritual.

A referência a vergonha, *kduutur*, é importante. Não ter vergonha é ser anti-social, e entregar as crianças para fins de feitiçaria é o acto mais anti-social que existe na concepção balanta.

4)

Tiiru ma N sine ha bewuule.
N saw kpenkpereeri.
Beñañi widn.
Kmbi widn.
Tiiru ma N sine ha Mbole.

Antes de ontem fui visitar os espíritos (santuários).
 Fui visitá-los a todos.

As pessoas sabem.
As crianças sabem.
Antes de ontem fui visitar Mbole.

Comentário: A canção é de facto uma improvisação que faz referência a um pré-ritual executado duas noites antes, em que foram visitados uma série de espíritos pepel e feitas libações. Esta marcha foi ainda mais impressionante, devido às circunstâncias noturnas. O som do tambor, o bater dos paus bifurcados no chão, a baixa visibilidade, tudo isto magnificou em extremo a impressão da força espiritual experimentada através do canto das mulheres que foi presenciado pelas pessoas, até crianças, nas ruas do bairro.

5)

*Fere ki ne leenza,
yid te, a ñun bah!
Cabu ki ne leenza,
yid te, a ñun bah!
Cabu ne kemahra,
yid te, a ñun bah!
ñoon ki ne leenza,
yid te, a ñun bah!
Be nañ!
Mbole, yid te a ñun bah!*

O feiticeiro está a voar,
(Mbole,) apanha-o! Dá-no-lo!
O mangusto está a voar,
apanha-o! Dá-no-lo!
O mangusto da noite
aoanha-o, dá-no-lo!
A hiena está a voar,
apanha-a, dá-no-la!
Queremo-la!
Mbole, apanha-a, dá-no-la!

Comentário: O feiticeiro voador está encorporado no abutre, uma ave comum na África Ocidental que anuncia a morte, já que depende de corpos mortos, animais e humanos, para a sua sobrevivência. Nesta canção até o mangusto e a hiena aparecem a voar. A solista comentou-me mais tarde que devido ao brio do coro ao cantar, até o mangusto e a hiena tornaram-se animais voadores.

Também pude observar várias vezes processos deste tipo nas canções Kiyafi-yañi, isto é, durante cantos alternados, em que as canções ensinadas assumem maior flexibilidade do que numa sociedade letrada e até se tornam matéria de brincadeiras entre a solista e o coro.

Os feiticeiros transformados podem ser homens ou mulheres – a língua balanta não faz distinção gramatical de género.

O pedido imperativo que as mulheres dirigem a Mbole de que apanhe os feiticeiros é antagónico. O seu objectivo é, ao serem capazes de acusar, o de destruir os feiticeiros antropófagos.

6)

*Siñ heele, siñ heele,
bah meese saka Nñaa!
Siñ heele, hun heele,
bah meese saka Nñaa!
Hun hee na bina,
ha bine te bebine,
hun heele!
Siñ heele,
bah meese ñina beñine -
hun hee na bina!*

Lá está a serpente, lá está a serpente,
reunamo-nos para rezar a Nñaa!
Lá está a serpente, lá está ela,
reunamo-nos para rezar a Nñaa!
Lá vem ela,
vem mesmo,
lá está!
Lá está a serpente,
reunamo-nos- só para a ver
lá vem ela!

Comentário: O encontro final durante este ritual será com a serpente nas águas do mar, onde será executado o grande ritual de sangue. É a culminação do ritual. Na cosmologia balanta tradicional a serpente é o espírito mais poderoso do mato, mas no entanto criado por Nñaa, o deus supremo entre os Balanta. De acordo com o meu inquérito, os Balanta em geral não são a favor de um compromisso com a serpente, considerando este como dubio uma vez

que tem como objectivo a riqueza individual e o que exige em troca é arriscado, isto é, muitas vezes é uma vida humana. No contexto Fyere Yaabte, e mesmo no contexto Kiyah-yañ, a serpente é vista como uma aliada para o bem-estar da humanidade e está fora de questão dar em pagamento uma vida humana.

A única capaz de ver a serpente é Ncañ'ka, a líder das mulheres. A composição da canção culmina com a expressão "ver a serpente". É de uma certa maneira, na tradição da mística cristã, semelhante ao nível mais alto de conhecer Deus, nomeadamente ver Deus.

7)

*Befere ne Bsaw widne ne kwil,
bina woy cal ne yaha.
Bohca, bewuule kaada.
Kañ Wasa mada ne ke yur ma.*

Os feiticeiros de Bissau têm as suas próprias maneiras
(de roubar a alma),

mas agora não sabem como fazer.

O território é protegido pelos espíritos.

Kañ Wasa ela é que sabe como fazer a libação.

Comentário: Kañ Wasa é a segunda líder do Fyere Yaabte de Pluba. Só Kañ Wasa e a sua substituta estão dotadas da capacidade de fazer cerimónias libatórias ao Mbole do santuário situado no quintal da comunidade. Deve ser considerada uma posição muito elevada na comunidade de mulheres, dado que em todo o bairro apenas os anciãos pepel do sexo masculino podem assumir este papel.

Os feiticeiros de Bissau, se se considerar que toda a cidade era inicialmente território pepel, perderam o seu poder porque ele está protegido pelos espíritos pepel através da capacidade libatória da mulher balanta Kañ Wasa, capacidade essa que ela partilha com os anciãos pepel. Trata-se de algo notável, uma vez que são transgredidas tanto as fronteiras étnicas como as de género.

8)

*Yeka, mbi ne bah, beniin!
N ñate N ka yaha bala?
Hodi hoobo, be nañ' haba.
N ñate N ka yaha bala?
Wuule ne Flefe,
wote ma siim.*

Oh mulheres, o nosso filho!
 Como é que eu vou fazer?
 Este mesmo, eles querem matar.
 Como é que eu vou fazer?
 O espírito de Flefe,
 ele não ouve.

Comentário: Esta canção expressa maior desespero e insegurança do que muitas das outras canções, que possuem um espírito mais combativo. Detemo-nos frente a um enorme baobá, santuário de um espírito surdo. Esqueceu-se por que é que este espírito é surdo, mas tem-se-lhe consideração, o que é manifestado pelo facto de as mulheres elevarem com força as suas vozes em lamentos.

"O nosso filho" é considerado qualquer criança dada a luz.

Flefe fica situado nos arrabaldes do bairro, na margem das bolanhas.

9)

*Ke mniin N zak ntaan ne Mbole.
 Kmbi ka lode, be saw.*

Este ano eu sigo Mbole.
 As crianças estão a morrer todas.

(Sem comentários.)

10)

*N sak Nñaala,
 Kañ Wasa, N sak Nñaala.
 Nñaala ke bah fuña!
 Beniin ne Flufa sak Nñaala,
 be sak klatan ne kmbi.
 Nñaale ke bah fuña!
 Mbole ne Flufa, N sak Nñaala,
 N sak klatan ne kmbi,
 kone beke ne doña donna.
 N sak Nñaale,
 Kañ Wasa, N sak Nñaale bonce,
 kone ke ne fuña.
 Kmbi be kit ni lode.
 Ha dukn beniin be fot be yoole.
 Be loola.*

*Beniin be fota ha dukn, be loola.
Ke mniin be kit ni loda.
Bah zak ntaan ni kmbi,
be kit ne fota klunta.
Beniin ne Flufa daaka kpañi.
Be zak ntaan ne Mbole,
be kit ne fota klunta.*

Rezo a Nñ'aala,
Kañ Wasa, rezo a Nñ'aala.
Nñ'aala nos ajudará!
As mulheres de Pluba rezam a Nñ'aala,
pedem *bambaran*.
Nñ'aala nos ajudará!
Mbole de Pluba, eu peço a Nñ'aala,
peço o *bambaran*
em que carregamos (os filhos às costas).
Rezo a Nñ'aala,
Kañ Wasa, rezo ao bom Nñ'aala.
Tens que o ver (o *bambaran*)!
Por causa de (o destino de) os filhos estamos a morrer.
Na rua as mulheres caminham até o sol se pôr.
Estão cansadas.
As mulheres caminham pelas ruas, estão cansadas.
(Se não,) este ano elas (as crianças) têm que morrer.
Estamos detrás das crianças,
é por isso que caminhamos nuas.
As mulheres de Pluba não têm casa. (i.e., tempo para descansar)
Estão comprometidas com Mbole,
é por isso que caminham nuas.

Comentário: O *bambaran* é um pano no qual as mulheres africanas amarram o filho às costas até a criança ter dois ou três anos. Pedir *bambaran* é o mesmo que pedir filhos. O termo *balanta deeh* significa simultaneamente 'dar à luz uma criança' e 'carregar uma criança às costas'. Nñ'aala está por trás de toda criação, inclusive das crianças. Se o destino das crianças é morrer, até as mulheres têm que morrer, já que de uma maneira muito concreta na sociedade *balanta* não há subsistência possível sem criar filhos que cuidem da geração mais velha. Uma outra interpretação sugerida pela minha informante é que se acontece haver uma feitiçeira entre as mulheres, todas elas têm que morrer, uma vez que pediram o apoio de Mbole.

Be lake be mumunna.
Faye ne leeh.

Ele é
este nosso bastão ritual no qual pomos a nossa confiança!
Eles (os feiticeiros) vieram só para vê-lo, (=Mbole)
o poder da luz do dia.
Mesmo que queiram, eles não podem ganhar-nos este ano.
É este no qual pomos a nossa confiança,
o poder da luz do dia.
As hienas da noite,
mesmo que queiram, não podem ganhar-nos este ano.
Talvez vocês (os feiticeiros) saberão como arranjar-se,
tal como normalmente se arranjam.
Este é o nosso bastão ritual no qual pomos a nossa confiança.
Eles regressarão sussurrando.
(Nós temos) o poder da luz do dia.

Comentário: Mais uma vez a área de tensão é constituída pelas forças maléficas da noite e o poder da luz do dia. O compromisso com Mbole, materializado no bastão ritual, é o da luz do dia, isto é, não dirigido à feitiçaria. Com medo do bastão ritual, a bater contra o chão, as hienas não podem fazer nada a não ser murmurar para não serem descobertas.

Gramaticalmente a palavra que designa 'bastão', *sook*, é tratada como uma pessoa. Normalmente esta palavra não pertence à classe dos nomes de seres humanos. Esta observação dá-nos uma ideia de como as mulheres consideram Mbole representado nos seus bastões rituais.

13)

*Beniin ne Flufa,
fyere fena bina!
Beniin, wana be laknna wil woobo!
Kmandi Nusi, wana be laknna wil woobo!
Bi te be ki ne bwon.
Bina be muzande.
Beniin, wana be laknna wil woobo!*

Mulheres de Pluba,
este mundo vem aí!
Mulheres, vamos mandar de volta esta coisa! (=doença)

Kmandi Nusi, vamos mandar de volta esta coisa!
Como nós somos estrangeiras,
Viemos e encontrámo-nos!
Mulheres, vamos mandar de volta esta coisa!

Comentário: Kmandi Nusi é o nome do ancião pepel que cortou a garganta do porco nas águas do mar. De facto tratava-se do seu último grande sacrifício. Nove meses depois morreu e foi substituído pelo seu irmão mais velho.

Dado que os Pepel foram os primeiros ocupantes, os Balanta não podem ser considerados como pertencentes ao território e portanto as mulheres dependem da colaboração de Kmandi Nusi para lutar contra as epidemias.

O mundo, *fyere*, no contexto do Fyere Yaabte, é uma questão central, como se pode ver na sua própria denominação. Por várias vezes tentei obter dos meus informantes uma explicação clara do conceito. Mesmo a minha pergunta é complicada para eles. Neste tipo de trabalho de terreno antropológico o método de colocar perguntas sobre conceitos é inoperante. Analisando os diferentes contextos de utilização cheguei à conclusão de que "o mundo" sugere novos tempos que virão, deixando atrás os antigos, que provocaram tanto sofrimento e morte. O mundo antigo era um mundo fechado apegado a velhas tradições; agora o mundo está aberto, *fyere yaab*, como começa a sua palavra de ordem, continuando com a exortação a ousar avançar dentro dele já que não há progresso sem engajamento.

Na explicação da solista encontro duas questões ligadas ao conceito "o mundo". Por um lado, a modernização. Como ela disse, como pode ser possível que vindo eu de um mundo remoto e regressando, sem ver-nos mais, eu pense nela como ela pensa em mim, se o mundo não estivesse aberto. Por outro lado, a tradição. Como no caso desta comunidade de mulheres o mundo está aberto desde que experimentou as terríveis doenças mortais das crianças, as mulheres assumiram a sua responsabilidade ajoelhando-se em frente do espírito pepel, pedindo o seu apoio com a ajuda de Nñiaala e lutando assim contra a epidemia mortal provocada pelos feiticeiros.

A esta última descrição encontra-se ligado também o nome anterior do movimento, "Nñilande", pouco usado actualmente. No campo, dado que não há electricidade, a única maneira de iluminar à noite é uma tocha feita de palha seca tirada do tecto. A palavra *nñilande* significa iluminação. A solista explicou-me que o espírito do mal que traz a epidemia foge assustado quando as mulheres levantam as tochas para iluminarem o caminho. É por isso que a

expressão “mulheres de iluminação”, *beniin ne nñilande*, era usada normalmente para designar as mulheres do Fyere Yaabte.

Por último, é de mencionar que mesmo no contexto Kiyafi-yañi o conceito de “o mundo” é fundamental. Ele abunda na sua glossolália sob a forma da palavra crioula de origem portuguesa *mundu*. Num contexto mais inteligível tem as mesmas conotações de novos tempos a vir, mas com ênfase na intervenção de Nñiaala para um mundo melhor. Mesmo aqui é próximo da ideia de um mundo moderno que comporta técnicas modernas para gerir a vida humana.

Ao falar com anciãos balanta, eles associam imediatamente “o mundo” com os Kiyafi-yañi, chamando-os até de *beñiañi ne fyere*, as pessoas do mundo. Os que são a favor do movimento e estão conscientes do declínio da sociedade balanta exprimem os seus sentimentos da seguinte maneira: tem que haver um novo mundo que virá, mas nós como anciãos que somos, não podemos abandonar o que nos ensinaram os nossos pais e temos que continuar a fazer cerimónias libatórias aos nossos ancestrais, mas não temos força para obrigar “as pessoas do mundo”.

F14)

*Bi te fyere tik te kefade
be yah baa maka wa
maka te miin.
Ka miina ho mad.*

Como o mundo ainda está longe
dissestes que ousavais
ousavais de verdade.

Agora toda [a ousadia] perdeu-se.

Comentário: A solista lamenta-se da coragem perdida, uma coragem que as mulheres manifestavam no início em condições ainda piores. É uma canção de encorajamento embora a composição exprima derrota. A canção revela mais uma vez o hábito de anunciar o desastre para poder evitá-lo.

Não sei se é coincidência, mas no momento que chega a um dos santuários, Ncañika, a líder Fyere Yaabte, dirige-se ao espírito da seguinte maneira, apostrofando o Kiyafi-yañi: “Não gosto de falar com língua dupla, quero uma língua só, tal como Misa Besaw (a líder fundadora) e Kedama a formularam. Se um outro adivinho, *sike*, surgir aqui na nossa comunidade e quiser destruir, a sua capacidade tem que desaparecer. As pessoas do Kiyafi-yañi levantaram-se com

força no princípio, mas quando começaram a perder força enviaram pacientes ao Fyere Yaabte. Eles já não podem adivinhar, foram fechados (i.e. não videntes)". Se não for coincidência, a canção podia ser interpretada no contexto da rivalidade entre o Fyere Yaabte e o Kiyafi-yañ. O surgimento do Kiyafi-yañ nos últimos anos da década de 80 no bairro de Pluba foi verdadeiramente espectacular, mas a severa repressão por parte do Estado contribuiu para o seu declínio local.

A atitude de Ncañka em relação ao Kiyafi-yañ é inequívoca. Mas a atitude parece ser de ordem individual. A solista, por exemplo, uma vez encontrou-se comigo magnificamente vestida de branco. Perguntei-lhe a brincar se se tinha convertido ao Kiyafi-yañ. Respondeu-me calmamente que no dia em que Nñ'aala a "apanhasse" (*Nñ'aala zak ma*), ela passaria a ser uma Kiyafi-yañ. Também é evidente que relações familiares estreitas influenciam as diferentes atitudes.

15)

Befere ntaan da.

Coso!

Befere be san na.

Coso!

Beniin ne Flufa be num ksif.

Coso!

Beniin num mbañ be fot ke hun.

Coso!

Os feiticeiros estavam atrás de mim.

É verdade!

Os feiticeiros disseram-te.

É verdade!

As mulheres de Pluba assumiram a tarefa.

É verdade!

As mulheres pegaram na faca, estão a andar com ela.

É verdade!

Comentário: Esta canção é executada com o coro a gritar "é verdade" após cada afirmação da solista. A última frase é uma explosão triunfante, longe do derrotismo da canção anterior. De facto algumas canções estão inter-relacionadas, mas a maioria delas são repetidas durante a marcha sem uma ordem estabelecida.

A faca tem uma dupla função. É a faca utilizada para desenterrar raízes medicinais no mato, é o símbolo da luta contra os espíri-

tos do mal, sendo as duas coisas o mesmo, uma vez que a doença é causada pelos espíritos do mal. Tal como os Fyere Yaabte, os Kiyafi-yafi caminham com uma faca em circunstâncias similares.

16)

*Be yahna miin
yah mbi da ho mad.
Fyere tik te kefade.
Watna be wonke
yah mbi da mad.
Be cafi te kpadn,
nbortanla, N ka santa ke fuul.
Bwon loh ni winda,
bokolo det kpadn.
Nbortanla, N ka santa ke fuul.
Beniin ne Flufa,
kdafi ki na bina.
Beniin wana be laknna wil woobo!
Beniin ne Flufa,
fyere fena ka bina
Beniin wana be laknna wil woobo!*

Fizemos tudo
porque este meu filho se perdeu.
O mundo é ainda remoto.
Vamos juntos
porque o meu filho se perdeu.
Pegaram em armas,
não me importa, estou a falar com raiva.
Outros recusaram-me,
outros corriam com armas.
Não me importa, estou a falar com raiva.
Mulheres de Pluba,
o sofrimento vem aí.
Mulheres, vamos enviar de volta esta coisa! (=doença)
Mulheres de Plubã,
este mundo vem aí.
Mulheres, vamos enviar de volta esta coisa!

Comentário: Nesta canção encontramos o mesmo tipo de campo de tensão: o sofrimento da doença e o luto e o novo mundo bom que virá, embora ainda remoto. Os feiticeiros pegaram em armas, mas nós mulheres temos que nos unir para podermos afastar

as doenças provocadas pelos feiticeiros. Esta referência a “outros que recusam” também se encontra nas canções *Kiyañ-yañ* como um tema subordinado, quase como uma experiência traumática.

Ao comentar-me a canção, a solista usou um vocabulário semelhante ao utilizado durante a guerra de libertação (que terminou em 1974), ao falar da necessidade de organizar as mulheres. De facto os Balanta foram os que participaram mais activamente na luta para se libertar dos colonialistas portugueses. Sobre a participação histórica do Fyere Yaabte no sul, ver mais acima.

Quando eu estava a transcrever a gravação a minha informante comentou assim a expressão “este mundo está a vir”: *Nñ'aala* entregou o mundo, o mundo bom que virá.

A palavra *nbortanla* requer um comentário linguístico. Não é um termo balanta mas uma distorção da expressão crioula *N ka importa* (não me importa). Esta “balantização” do crioulo é um processo linguístico que, ao meu ver, acelerou-se durante a última década. As duas línguas são orais, mas o crioulo também funciona como língua franca entre os diferentes grupos étnicos.

17)

*Kmbi bah beniin,
N ñate ka rece berece.
Barianda hona yan
N ñate ka rece berece.*

Os nossos filhos, mulheres,
Continuo a chorar, só a chorar
Esta Barianda foi despedida
Continuo a chorar, só a chorar.

Comentário: Inseri esta pequena improvisação no corpus de canções como um exemplo de notas biográficas que surgem aqui e ali. Refere-se à solista, Barianda, que pouco antes tinha sido despedida injustificadamente do seu emprego como doméstica numa casa de brancos, e dá uma ideia da espantosa discrepância que existe entre estes dois papéis sociais na vida desta mulher. Por um lado, como doméstica, subordinada, e por outro como vigorosa solista, com a cabeça orgulhosamente levantada, à frente de uma centena de mulheres, e com a cabeça igualmente em alto, cantando e caminhando durante horas para derrotar uma mortal epidemia infantil. As razões para chorar são bem reais – como é que ela irá dar de comer aos seus filhos se foi despedida?

*Zida, beniin ne Flufa,
 buz ba ñina booñ!
 Beko te saake ne
 be ke ñun bekolo.
 Zida, Ncañka Loha,
 buz ba ñina booñ.
 Leeh ma yool,
 Yis bah, be cike!
 Ncañka Loha,
 hema hee N biik tiiru.
 Huma deeh mbi?
 Fode bmdiiñ ma deeh ma!*

*Baa widn yah leeh ma reet'
 N nañ cikene
 N san baa wambu
 N nañ-tooh cikene*

Minhas amigas, mulheres de Pluba,
 tomem-no para ver a verdade!
 As que não forem capazes,
 dêem-no a outras.
 Minha amiga, Ncañka Loha,
 toma-o para ver a verdade.
 O sol está a pôr-se,
 deixa-nos, vamos para casa!
 Ncañka Loha,
 foi ela que eu há muito tempo vi.
 És tu que pariu a criança?
 Umas grandes nádegas pariram-na!

Vós sabeis que o tempo passou
 Quero ir para casa
 Estou-vos a dizer agora
 Quero ir para casa.

Comentário: Esta é a canção da partida. Tínhamos chegado ao anoitecer ao quintal da comunidade, repleto de mulheres Fyere Yaabte. Continua-se a cantar embora a solista quer ir para casa, que fica longe.

A exortação a “tomá-lo para ver a verdade” refere-se ao instrumento divinatório, o espelho. De facto só Ncañka e a sua substi-

tuta são capazes de fazer adivinhação. Há muito tempo atrás a solista esteve presente quando Ncaŋka foi eleita e escolheu o espelho. Na canção entrelaça-se uma situação de adivinhação perguntando quem deu à luz a criança, escarnecendo assim do feiticeiro com uma réplica esmagadora.

19)

*Fyere yaab!
Baa biik?
Be biik!
Baa maka tooha?
Be maka tooha!
Yeeeeeh!*

O mundo está aberto!
Estais a ver?
Sim, estamos a ver!
Ousais avançar?
Ousamos avançar!
Yeeeeeh!

Comentário: Como já foi assinalado mais acima, esta não é uma canção, mas o refrão que se repete durante todo o ritual. É particularmente utilizado frente aos diferentes santuários visitados.

(Traduzido do inglês por T. Montenegro)

CONTRADIÇÕES ENTRE LINHAGENS DOMINANTES E CLASSES DE IDADE NOS BIJAGÓ

Raúl Mendes Fernandes

*Texto apresentado no Colóquio Internacional
"Bolama, Caminho Longe", organizado pelo INEP
de 23 a 26 de Novembro de 1990.*

O objectivo deste texto é analisar as contradições entre duas fontes de emanção de poder nos Bijagó, ou seja entre os clãs e linhagens dominantes e que reclamam o direito de serem os *donos do chão*, e a organização social em classes de idade com fundamento na realização do *kusina* (*garandesa* em crioulo).

Os clãs e as linhagens "dominantes" são matrilineares, e no seio deles se gera o poder do *Oroñô* (chefe de tabanca) e da *Okinka* (chefe de *baloba*¹). As classes de idade são geradoras do poder da classe dos *otobongo/onokoto/kabugn-a*.² No interior desta classe dos anciãos/ãs gera-se o poder dos *okanden* (portavozes da classe) e dos *orebok* ('defuntos').

As contradições entre estas duas fontes de poder manifestam-se pelo controle que a organização em classes de idade

¹ 'Santuário', em crioulo.

² Designações diversas segundo as ilhas.

impõe aos clãs e linhagens dominantes, e a tendência destes últimos a escaparem por vários meios a este controle e a constituírem-se em "realiza".

O poder emanado das classes de idade: os *okanden* e os *orebok*

O *kusina* é um ciclo de prestações e contra-prestações que ligam e opõem as classes de idade entre si e estão na base da promoção das classes "inferiores" a classes "superiores". A realização do *kusina* põe em funcionamento, de forma directa, a relação entre duas classes de idade, uma "inferior" e prestativa, e outra "superior", receptora das prestações. Nesta fase da realização do *kusina* ela manifesta-se como uma desigualdade social. No entanto, a reprodução social do *kusina* implica que a classe "inferior" prestativa transformar-se-á em receptora de prestações, quer dizer, numa classe "superior". Nesta segunda fase da realização do *kusina*, a classe receptora de prestações procura recuperar junto da classe prestativa que lhe corresponde, a geração mais jovem, as prestações que tinha pago à sua classe "superior". Deste modo, a realização do *kusina* nesta fase restabelece a igualdade social. Podemos, então, dizer que na realização do *kusina* há um momento de desequilíbrio e, na sua reprodução, há um restabelecimento do equilíbrio. A reprodução do *kusina* faz com que as classes "exploradas" dos jovens (homens e mulheres), na medida em que paguem as prestações em arroz, óleo de palma, vinho, vacas, porcos, mercadorias adquiridas no comércio tais como aguardente de cana, panos, tigelas, colheres, etc., se transformem em classes "exploradoras" e consumidoras das prestações das novas classes "exploradas" de jovens que se lhes seguem.

A realização do *kusina* transforma toda a classe "explorada" numa classe "exploradora". É importante ressaltar que nem todos os membros de uma classe "explorada" integram posteriormente uma classe "exploradora", na medida em que intervêm a morte "natural" e a morte "social", ou seja fruto da dureza das provas físicas exigidas aos jovens e da violência corporal durante as cerimónias de iniciação (bij. *manrase*). Por isso, falo da classe que está destinada a ocupar um lugar social de

“dominação” desde que as prestações do *kusina* sejam pagas. A morte dos jovens é uma ameaça permanente à realização do *kusina*, na medida em que pode ter um papel determinante na desmobilização dos jovens no pagamento das prestações. As consequências da morte dos jovens devem ser então controladas. Os mecanismos desse controle serão analisados mais à frente.

Podemos, então, concluir que a organização social em classes de idade baseada na realização do *kusina* é na sua produção, uma relação de desigualdade, e na sua reprodução, uma relação de igualdade.

A classe de idade dos jovens *kabaro* é conduzida ao *manrase* (*fanado*, em crioulo) pela classe dos *kasuka*. Durante o pagamento da primeira grande prestação os *kasuka* designam dois chefes da classe dos *kabaro* que serão, durante a vida deles, os mensageiros entre a sua classe e as classes “anciãs”, bem como os chefes de “guerra” da sua classe. Eles devem ser os que reúnem, organizam e defendem a sua classe. Estas figuras do poder designam-se por *okanden* e funcionam tanto para as classes masculinas como para as femininas.

Nenhuma decisão que envolva a classe pode ser tomada sem a consulta e o consentimento dos *okanden*. Na ausência ou morte do *Oroño*, o dirigente principal da tabanca é o primeiro *okanden* e, na ausência ou morte deste, é o segundo *okanden*; finalmente, no caso de ausência ou morte deste último, é o mais velho da classe de idade. Não existe deste modo o que se pode designar por vazio de poder.

Uma segunda figura de exercício de poder emanada da organização em classes de idade é o *orebok*. A realização do *kusina* entre as classes de idade femininas apresenta-se sob a forma simbólica de espíritos de jovens mortos antes do *manrase*. Como já tínhamos referido anteriormente, a morte dos jovens é uma ameaça permanente à realização do *kusina*. As mulheres transformadas em seres espirituais – *orebok* – podem controlar esta ameaça social pois têm o poder de capturar os espíritos dos jovens mortos, e através do seu *manrase* fazerem estes jovens tornarem-se adultos. As mulheres sob a forma simbólica de *orebok* estabelecem entre elas relações intensas de parentesco simbólico, o que reforça a sua unidade e força social. As mães dos filhos mortos passam a ser mães das mulheres portadoras do espírito do seu filho. Esta maternidade simbólica é reafirmada na

prática por um conjunto de obrigações e direitos que a mãe tem para com o seu filho(a) *orebok*. Cada mãe “simbólica” é ao mesmo tempo um filho simbólico de uma outra mulher. Estabelece-se, deste modo, uma rede de relações de parentesco simbólico ao nível das classes de idade cujo reflexo prático é o reforço da entre-ajuda entre as mulheres pertencentes a classes de idade diferentes. A oposição entre as classes de idade “superior” e “inferior” é reduzida pela criação simbólica de relações de parentesco entre os membros destas classes.

As mulheres *orebok* na realização do *kusina* recorrem ao trabalho de um grupo de homens, os *orasi* (‘cativos’), que são raptados por elas. Estes *orasi* são trabalhadores ao serviço dos *orebok* mas também os guardiões e vigilantes dos direitos das mulheres junto dos outros homens.

O poder emanado dos clãs e linhagens “dominantes”

Nas sociedades bijagó, o *Oroño* é o representante do poder dentro da tabanca e o representante do poder masculino, e a *Okinka* é a representante do poder feminino e a responsável principal pelo culto aos anciãos e às divindades (*eramindê*). Estas duas figuras políticas devem ser descendentes do *kuduba*, o clã matrilinear dono do chão. Cada clã divide-se em vários subclãs, e estes por sua vez em linhagens. Assim, na ilha de Canhabaque o clã dos *Unuka* tem vários subclãs; alguns deles são donos do chão e outros não. Entre os que são donos do chão temos os seguintes sub-clãs:

- *Onugine*, numa das tabancas de Bine.
- *Ñimbane*, na tabanca de Angumba.
- *Enlangun-ô*, numa das tabancas de Bane.
- *Ecobê*, em In-oda e Ancanho.
- *Muniô*, em Menegue.
- *An-urmu*, numa das tabancas de Bine.

No clã dos *Oraga* podemos encontrar os seguintes sub-clãs:

- *A-rinkon*, na tabanca de Ancaname, na de Endena e numa das de Bane.

- *Moñê-manê*, na tabanca de Ancatibe.
- *Nodon-gomâ*, nas tabancas de In-orei e Anchorupe.

No clã dos *Orakuma*, o subclã dos *Oputê* possui as tabancas de Angodjiga e Edjone.

No seio de cada um destes sub-clãs faz-se a selecção dos candidatos ao poder dentro da tabanca. O candidato a *Oroñô* deve ser originário de uma tabanca diferente daquela onde deverá reinar, e o eleito deve ser o candidato que obtém o consenso favorável dos anciãos da tabanca.

O *Oroñô* depois da sua intronização deverá procurar no seio do seu clã matrilinear uma anciã que deverá desempenhar o papel de *Okinka*. Esta será a responsável principal pelo culto dos anciãos e a guardiã dos irãs do santuário principal - *kadibi*. Quando o *Oroñô* é empossado numa tabanca e a *Okinka* ainda é viva, ele deverá aceitá-la, não tendo nenhum poder para a revogar. Os cargos de direcção política são vitalícios.

Quanto à origem exterior dos *oroñô*, ela pode ser exemplificada pela seguinte lista de nomes próprios, referente à tabanca de Angumba, na ilha de Canhabaque. Eles são todos do clã dos *Unuka*. A lista parte dos mais antigos aos mais recentes:

- *Kañiman*, originário da tabanca de Bijante, na ilha de Bubaque.
- *Egumbene*, da tabanca de Bijante.
- *Edokoi*, da tabanca de Ambancanam, na ilha das Galinhas.
- *An-ñô*, da tabanca de Ancaminha, na ilha de Soga.
- *Eton-okê*, da tabanca de Eticoga, na ilha de Orango Grande.
- *Kano-ogen*, da tabanca de Utchutcham, de Bissâssema.
- *Ué-onô-obá*, da tabanca de Etdudumu, de Bissâssema.

Esta exterioridade do *Oroñô* contrasta com a interioridade da *Okinka*. Esta deve pertencer ao *kuduba* dono do chão mas também à tabanca onde vai exercer as suas funções. Uma das atribuições da *Okinka* é a de ser guardiã do irã que garante a saúde do ventre das mulheres. Em consequência, ela é garantia da protecção das mulheres na sua função de reprodução.

Contradições entre as duas estruturas

Ao longo da história dos Bijagó as manifestações das contradições entre estas duas estruturas assumiram várias formas. As estruturas de classes de idade, em particular a classe dos anciãos (*otobongo/onokoto/kabugn-a*), tende a manter o poder das linhagens dominantes – *Oroñô*, *Okinka* – sob o seu controle. Os mecanismos desse controle advêm, em primeiro lugar, de a escolha do *Oroñô* ser feita por consenso da classe dos anciãos; em segundo lugar, da exteriorização do candidato que deverá ocupar o posto de *Oroñô* desprovido dos seus guardas “espirituais”, em consequência, nu; e, em terceiro lugar, da dependência dos *okanden* no contacto com as classes de idade.

Este controle exercido pela classe dos anciãos sobre os *oroñô* tem por objectivo preservar e perpetuar a estrutura das classes de idade e impedir a emergência de uma linhagem “dominante” separada da sociedade. Esta contradição chega ao ponto de provocar a ausência dos *oroñô* e das *okinka* em grande número de tabancas. O poder é nestes casos assegurado directamente pela classe dos anciãos.

No entanto, as linhagens “dominantes” procuram subtrair-se ao controle da classe dos anciãos. Os mecanismos utilizados pelos *oroñô* para tal resultam da sua relação com o mercado. Na época pré-colonial, esse mercado permitiu aos *oroñô* a acumulação de bens de prestígio (caldeirões de cobre, panos, rabos de cavalo, vacas, tabaco, álcool) em troca de escravos capturados nas razias feitas sobre os povos do litoral. Estes escravos eram propriedade dos *oroñô*.

Os textos dos navegadores, missionários e comerciantes referiram-se constantemente à “pirataria” bijagó. A partir do século XVII as cartas de Enchabole, rei de Biguba, de Bamala, rei de Guinala, e de Mangali, rei de Bissequé, dirigidas ao rei de Portugal solicitando ajuda militar contra os Bijagó são reveladoras da dimensão desta acumulação de escravos.

Na carta do rei Bamala ele dizia: “Os Bijagós assaltam os meus sete reinos com ataques nocturnos onde eles matam e queimam tudo, e, como habitam as ilhas, não lhes posso fazer guerra por terra.” Pela carta do rei Enchabole apreendemos que: “Os Bijagós estão mais desregrados do que nunca – nos anos

anteriores cada ilha fazia a guerra por sua própria conta, agora eles agrupam-se e formam armadas muito potentes.”

Este processo de acumulação de escravos e de enriquecimento em bens de prestígio acabou por dar a uma das linhagens “dominantes” força política e económica para se distinguir e subtrair-se ao controle da classe dos anciãos. Esse fenómeno se verificou particularmente em Eticoga, na ilha de Orango Grande.

Nesta tabanca emergiu uma linhagem dominante, a dos Oraga, que se constituiu em dinastia reinante em todas as tabancas da ilha e mesmo sobre as ilhas vizinhas: Ganogo, Uno, Uracane, Menegue e Orangozinho.

A escolha dos *oroñô* deixou de obedecer ao consenso dos anciãos, passando o cargo a ser hereditário por via uterina, e deixou de ser marcada pela exterioridade dos candidatos passando a sê-lo pela sua interioridade. Essa centralização do poder nas mãos de uma linhagem “dominante” e acima da sociedade foi marcada pela criação de um mausoléu onde os chefes da linhagem são enterrados. Neste mausoléu encontram-se os corpos de: Bankañapan, Ukañimpane (Okinka Pampa), Okudapung-a, Iandanga, Anmê, Odika e Amukane.

A constituição em Eticoga de uma linhagem dominante marca na história dos Bijagó uma ruptura no controle social dos anciãos sobre o poder ditado pelas relações de parentesco.

A PROPÓSITO DA FORMAÇÃO DOS CRIoulos DE CABO VERDE E DA GUINÉ

Jean-Louis Rougé

O modelo aqui apresentado permite explicar não apenas as convergências e divergências entre os crioulos da Guiné e de Cabo Verde, mas também, em relação a cada um deles, as diferenças entre os diferentes dialectos e, ainda, as variações sócio-linguísticas no interior de um mesmo dialecto.

Há uns anos, ao resumir as diferentes hipóteses formuladas sobre a formação do crioulo da Guiné-Bissau, Hildo do Couto (Couto, 1991) apresentou-me como um defensor do que ele chama “a ambigénese”. Quando António Carreira fala de “ambigeneidade”, trata-se, ao seu ver, da nascença e do desenvolvimento em separado dos crioulos de Cabo Verde e da Guiné, hipótese que ele condena (Carreira, 1983). Parece-me necessário esclarecer que eu nunca pretendi que estes dois crioulos possam ter surgido e evoluído independentemente um do outro; aliás, que seja do meu conhecimento nunca ninguém defendeu uma tal teoria. Muito mais interessante é a opinião de Teixeira da Mota: “mais próprio falar, na origem de um crioulo caboverdiano-guineense, formado simultaneamente dos dois lados e com relativa unidade devido às influências mútuas nos dois sentidos” (Teixeira da Mota, 1954); é este sentido que Couto parece atribuir ao conceito de “ambigeneidade”. Da minha parte, ao falar da for-

mação do crioulo guineense, quis simplesmente mostrar que não se pode considerá-lo como pura e simplesmente importado de Cabo Verde (Rougé, 1986).

Gostaria, aqui, de retomar este assunto já não do ponto de vista unicamente guineense mas procurando fornecer um modelo que tenha em conta também o caboverdiano. Com demasiada frequência, os autores que exprimiram uma posição sobre este assunto não se deram ao trabalho de interrogar as duas línguas, contentando-se com afirmações peremptórias (Baltasar Lopes) ou com considerações unicamente históricas (Carreira). Morais Barbosa, pelo contrário, parte de uma comparação unicamente linguística, parcial, sem ter praticamente em conta os aspectos históricos do problema quando se opõe à posição de Teixeira da Mota. O procedimento aqui proposto consiste em tentar relacionar os elementos que se podem extrair de uma comparação das duas línguas com o que se sabe da história da região. Para Cabo Verde, o estudo contempla unicamente Santiago. O povoamento das outras ilhas, com excepção de Fogo – sobre a qual infelizmente tenho muito poucos dados – é bem posterior e as variedades de crioulo que aí se falam derivam das de Santiago e Fogo.

Antes de começar com este trabalho de comparação, o primeiro passo foi verificar o grau de intercompreensão entre locutores dos dois crioulos. Para tal, é necessário definir a variedade empregada. Não restam dúvidas que os locutores de variantes descriolizantes de Bissau e da Praia, um bom exemplo das quais é a língua utilizada na rádio – em particular nos boletins informativos – tanto em Cabo Verde como na Guiné, não têm nenhuma dificuldade em se compreender, sendo não o crioulo mas o português o que permite a intercompreensão. No mesmo sentido, nota-se que os crioulófonos de Casamansa, que geralmente não falam o português, não têm qualquer dificuldade de comunicação com os guineenses quando estes últimos utilizam um crioulo desprovido de empréstimos recentes à língua base e, inversamente, compreendem dificilmente as variantes que fazem mais recurso a eles. Na perspectiva histórica proposta aqui, é evidente que excluímos o “crioulo moderno”.

Para apreender melhor o problema da intercompreensão, propus a uma quinzena de caboverdianos da ilha de Santiago, na cidade, na Praia, e no campo, na região da Calheta, uma gravação

em crioulo guineense. O conto escolhido para este trabalho, embora pertencendo ao que se denomina de "kriol fundu", não apresenta grandes dificuldades¹, em particular, não contém frases de sentido duplo ou triplo, como é frequentemente o caso com esta variante linguística. O teste foi realizado em duas etapas. Primeiro, pediu-se às pessoas que tinham acabado de escutar a gravação para 1) dizer se tinham compreendido; 2) indicar que língua fora utilizada; 3) resumir o texto. A seguir, o texto foi escutado pela segunda vez e comentado frase a frase para detectar as dificuldades. Os testemunhos das pessoas que tinham tido contactos estreitos com guineenses foram eliminados sistematicamente.

Os resultados são bastante significativos. Nenhuma das pessoas interrogadas compreendeu verdadeiramente o texto na sua totalidade nem foi capaz de resumir a história. Quanto à língua falada, só na Praia ela foi identificada correctamente; no campo todos os nossos informantes disseram que se tratava de crioulo caboverdiano, mas não conseguiram explicar a sua dificuldade de compreensão.

O trabalho frase a frase permitiu modificar esta primeira impressão. Com efeito, se ninguém fora capaz de apreender o sentido global do conto, os informantes compreendem bem fragmentos da história e conseguem explicar frases isoladas. Dois tipos de razões estão na base das dificuldades dos informantes: a pronúncia e o léxico. Quando uma frase não é compreendida é porque há uma ou várias palavras desconhecidas ou porque a pronúncia dificulta a audição. Nunca são as estruturas gramaticais – mesmo quando elas são diferentes das do crioulo caboverdiano – que provocam o contrasenso ou a incompreensão total.

Quanto à pronúncia, mais do que as diferenças fonemáticas, as dificuldades advêm, por um lado, das intonações (os ritmos, as durações...) e por outro, das evoluções divergentes de palavras comuns aos dois crioulos: prótese de uma semi-vogal para evitar uma inicial vocálica (*yalsa*), metátese (*mandurgada, tarbaju*)....

No léxico, os problemas são de três tipos:

¹ Trata-se de uma versão do conto "Jambatutu ku pumba" muito próxima da apresentada na recolha *Junbai*.

- * As palavras de origem africana não existem em crioulo de Cabo Verde:
 - *jambatutu* (papa). Devido em parte a uma onomatopeia – o canto deste pássaro é “tututu” – encontrámo-lo nas línguas africanas oeste-atlânticas, em ñun, por exemplo, *ja-bë-tutu*, ou mandé, mandingue-socé, *jambatutu*..
 - *pabi* > *pabidura* (mondar > o que foi mondado). Em manjaco *paab* tem exactamente o mesmo sentido que o crioulo *pabi*.

- * As palavras de origem portuguesa não existem em Cabo Verde:
 - *régulu* (rei, regente) do português *régulo*, trata-se de uma realidade guineense, ligada à organização das sociedades e do poder político tradicionais.
 - *tarsadu* (catana) do português *terçado* (a forma *tarçado* é também atestada). Em Cabo Verde, utiliza-se o termo *maxin*.

- * Palavras de origem portuguesa com um equivalente em Cabo Verde, mas empregue em outras condições:
 - *byas* (viagem, vez). No texto proposto, é empregue com o sentido de vez: *i suta na po un byas* (bateu na árvore uma vez). A origem é o português *viagem*, que em caboverdiano deu a forma *viaji*. Além disso, a forma caboverdiana é mais próxima do étimo; no arquipélago o crioulo não sofreu o decalque semântico sobre algumas línguas africanas que explica a passagem de *viagem* para *vez* (em wolof, *yoon-bi* = estrada, caminho, *ñaata yoon* = quantas vezes).
 - *serenu* (orvalho, cacimbo) existe em caboverdiano, no entanto nenhuma das pessoas que escutara o texto compreendeu a expressão *i ba botá-l dentru di serenu* (deitou-o no orvalho = deitou-o fora).
 - *moku* não é desconhecido dos informantes mas não o utilizariam para dizer que uma catana está mal afiada como no conto: *i [tarsadu] ka korta nada, i ka pudi korta, i moku* (ela [a catana] não cortou nada, não pode cortar, está sem fio).

Não foi possível aplicar o mesmo tipo de inquérito sistemático na Guiné nem em Casamansa; no entanto, de discussões com alguns guineenses residentes em Cabo Verde, depreende-se que não tinham tido nenhum problema em aprender o crioulo caboverdiano – mais do que aprendizagem parece que se deve falar de adaptação – mas aí também o problema das variantes tem a sua importância, uma vez que reconhecem ter dificuldades em compreender alguns dos seus interlocutores. Por outro lado, quando desejam “ficar entre eles”, não serem compreendidos por terceiros, recorrem a um certo nível de crioulo guineense, incompreensível, segundo eles, para um caboverdiano.

Fiz escutar algumas gravações de crioulo “fundu” de Santiago a um crioulofófono casamancês. Pude constatar as mesmas tendências que as detectadas em Cabo Verde em relação ao crioulo guineense: dificuldade em apreender a globalidade do texto; as frases, quando não contêm palavras desconhecidas, consideradas individualmente são melhor compreendidas. Os mesmos problemas de pronúncia parecem ser, aí também, um dos principais obstáculos.

Aqui não se trata de fazer uma apresentação exaustiva da comparação do crioulo de Santiago e o da Guiné. Quero simplesmente indicar algumas diferenças que me parecem mais importantes e que podem alimentar a reflexão sobre a formação dos dois crioulos.

Ao nível fonético, as descrições do crioulo de Cabo Verde fazem menção a um sistema de sete vogais orais, enquanto que o da Guiné possui apenas cinco, sendo reduzida a oposição entre vogais semi-abertas e semi-fechadas. Quando existem diferenças no tratamento de vogais de palavras de origem portuguesa, elas podem interferir entre o continente e o arquipélago, ou então entre um dos dialectos do crioulo da Guiné e os restantes falares. Estas diferenças são por vezes regulares², por vezes imprevisíveis. Vejamos alguns exemplos:

Português: <i>ei</i>	>	Caboverdiano: <i>e</i>	Guineense: <i>i</i>
<i>deitar</i>	>	<i>deta</i>	<i>dita</i>
<i>peito</i>	>	<i>petu</i>	<i>pitu</i>

² Frequentemente elas são o resultado de regras de harmonização ou de dissimilação vocálicas.

Português: <i>ó</i> (tónica aberta) <i>porco</i>	> Santiago: <i>ó</i> <i>pórku</i>	Bissau: <i>u</i> <i>purku</i>	Cacheu: <i>o</i> <i>porku</i>
Português: <i>mulher</i>	Caboverd.: <i>mujer</i>	Bissau, Cacheu, Ziguinchor: <i>minjer</i>	Geba: <i>munjer</i>
Português: <i>cachorro</i>	Cabo Verde, Cacheu, Ziguinchor: <i>kacor</i>	Bissau: <i>kacur</i>	

No que diz respeito às consoantes, o crioulo da Guiné, como a maior parte das línguas africanas da região, não possui nenhuma vogal fricativa sonora, enquanto que em caboverdiano encontramos grosso modo as mesmas que em português com excepção do /v/, que parece não existir nem em Santiago nem em Bissau, a não ser em empréstimos recentes ao português (para Cabo Verde, ver Veiga, 1982, p. 35).

A consoante contínua, lateral, palatal que aparece nas descrições sincrónicas do caboverdiano, que é desconhecida nos crioulos do continente, é também, certamente, recente. Na maior parte dos casos, em Cabo Verde como na Guiné, o *lh* português tornou-se /j/: *palha* > *paja*; *milho* > *miju*; *colher* > *koje*...

O crioulo da Guiné, contrariamente ao de Cabo Verde, não possui consoante contínua, fricativa, palatal, surda. É interessante constatar que este fonema, em Cabo Verde, só aparece em palavras em que este som, no étimo português, corresponde à grafia *x* – nos equivalentes guineenses temos um /s/ –, enquanto que para a grafia *-ch-* temos tanto em Cabo Verde como na Guiné a oclusiva surda palatal /c/, a qual é realizada, muito frequentemente em Cabo Verde e por vezes em Bissau, africada. Isto indica claramente que estes crioulos nasceram numa época em que o português ainda distinguia fonologicamente *ch* e *x*. Deve-se ainda acrescentar que a diferença de tratamento das oclusivas palatais surdas é consequência de uma maior influência das línguas africanas sobre o crioulo do continente; as línguas da região, com excepção do mancanha, não possuem este fonema.

As palavras do crioulo do continente de origem portuguesa sofreram numerosas mudanças fonéticas: próteses, epênteses, metáteses, apócopies... O motivo destas mudanças é o mais das vezes aproximar-se do padrão silábico CVCV – que é também o

do mandinga – ou, pelo menos, evitar certos grupos consonânticos e as iniciais vocálicas que não existem nas línguas africanas da região. Encontram-se algumas destas alterações fonéticas em Cabo Verde, mas elas são menos sistemáticas do que no continente; assim, embora o português preguiçoso dê *pirgisós*, também se encontra, como nos exemplos já citados, *madrugada*, *trabaju*. Do mesmo modo, constata-se que nem sempre há homogeneidade no conjunto continental; estas mudanças são muito mais regulares em Cacheu e em Ziguinchor do que em Bissau. Por exemplo, numerosos grupos CrV são conservados em Bissau enquanto que por metátese se tornam, em Cacheu e em Ziguinchor, CVr com mudança frequente da vogal: Português, lebre; Bissau, *lebrí*; Cacheu, Ziguinchor, *lebur*.

Ao nível da gramática, é o verbo, creio, que revela mais as diferenças e as convergências dos dois crioulos.

O sistema verbal está construído em torno de duas oposições, a primeira aspectual, perfectiva/imperfectiva, a segunda temporal, actual/anterior.

O perfectivo é caracterizado pela ausência de marca (*N kume*, comi)³. O imperfectivo articula-se em torno de uma oposição habitual/progressiva; o habitual nos dois crioulos tem por marca *ta* colocado antes do verbo (*N ta kume*, como, costume comer), o progressivo *sata* em Cabo Verde (*N sata kume*, estou a comer) e *na* na Guiné e em Casamansa (*N na kume*, estou a comer). A anterioridade é marcada pela partícula *-ba* colocada depois do verbo: (*N kume ba*, comi, *n ta kume ba*, costumava comer)...

Se as formas para o imperfectivo progressivo são diferentes, parece que nem sempre foi assim. Marques de Barros atesta a forma *sata* + verbo no continente; no entanto, actualmente não se encontra nos dialectos mais conservadores (Ziguinchor, Cacheu) esta forma. Quanto ao *na*, ela provém, sem dúvida alguma, do encurtamento da forma perifrástica *sta na* + verbo (está em); formas equivalentes (estar em + verbo, estar sobre + verbo) são frequentemente utilizadas nas línguas da região para a forma progressiva (em mancanha, *wo ti*).

³ Traduzido para o francês, um verbo de acção no perfectivo dará um passado composto ou um passado simples (*N kume*: j'ai mangé) enquanto que um verbo estático dará um presente (*N pode*: je peux). Ver Doneux, Rougé.

Durante muito tempo, considerou-se que *ba*, marca da anterioridade, vinha da flexão do imperfeito dos verbos portugueses em *ar*. Hoje, no que diz respeito ao crioulo da Guiné, há consenso (Kihm, Rougé, Doneux-Rougé) em considerar que na origem desta forma há um cruzamento entre *-va-* português e verbos das línguas africanas da região (manjaco, mancanha, djola e mesmo mandinga) com o significado de acabar ou cessar nos quais a radical é *ba* e que, colocados depois de um outro verbo, são utilizados para construir as formas acabadas. É significativo que a marca da anterioridade em crioulo de Ziguinchor é *ban* enquanto que o verbo acabar em diola, língua maioritária na Baixa Casamansa, é *e-ban*, que pode justamente servir para marcar o acabado (*ni riri ban*, comi, acabei de comer). É de notar que se a marca da anterioridade é comum aos dois crioulos, a sua construção não é idêntica: na Guiné, os pronomes complementos são colocados imediatamente depois do verbo enquanto que em Santiago são colocados depois do *ba*, que nunca é separado do verbo. Deste modo, para traduzir “eu dava-lhe”, na Guiné diz-se *N da-l ba* e em Santiago *N da ba el*. Também é possível na Guiné, apesar de não ser frequente, colocar o *ba* depois de um nominal. A frase, recolhida há alguns anos em Bissau, *i tarbaja na banku ba* (trabalhou no que era o banco), proposta a locutores caboverdianos, foi classificada de inaceitável por todos. É como se, também aqui, o guineense fosse mais marcado pela influência das línguas africanas.

Encontra-se em todo o resto do sistema verbal este ir e vir de semelhanças e diferenças. Se estas últimas surgem com mais frequência, em Bissau pela influência das línguas africanas, em Santiago, além de uma presença mais forte do português, observam-se numerosos casos de evolução autónoma:

- a marca do eventual: *al* em Santiago, *yar* na Guiné, cujo étimo é certamente o português há-de (a mudança *d<>r* é regular no continente; numa língua como o manjaku trata-se de dois alófonos de um mesmo fonema, em Santiago há pelo menos um outro caso de passagem de um *-de* português para *l//*, o da preposição *de* que em crioulo se torna *di* mas também *l*).
- o particípio passado em *du*, que serve, entre outros, para formar o neutro-passivo. As construções passivas com

agente são recentes em Bissau e claramente características de variedades descrioulizadas; parece-me que o mesmo acontece em Santiago. Em Cabo Verde, a combinação *-du + ba dá -da*⁴.

- o crioulo do continente possui formas factitivas em *nt/nd* (*durmi* > *durminti*, *kaba* > *kabanta*, *dita* > *ditanda*) que provêm de um cruzamento entre o português e o mandinga (Kihm, 1983, 1986, Rougé, 1988) e que não encontramos em Cabo Verde.
- as formas dos verbos portugueses *ser* e *ter* entraram no crioulo de Santiago: *era*, *foi*, *tiña*. É de assinalar que no continente, no passado o verbo copulativo é, em Bissau, *yeraba*, e em Cacheu e Ziguinchor *seduli ba(n)*.

Mas a maior diferença gramatical entre o crioulo do arquipélago e o do continente está na própria constituição da categoria verbal. Enquanto que em Cabo Verde se distingue muito nitidamente os verbos e os adjectivos, em crioulo “fundu” da Guiné e de Casamansa existe apenas uma classe; os “antigos adjectivos” funcionam como verbos intransitivos, podendo receber as marcas aspectuais e temporais e assegurar só eles a função predicativa. Deste modo, frases como *bajuda bunitu ba* (a jovem era bonita) ou *N oja gatu ki pretu* (vi o gato preto [o gato que preto]) são inteiramente gramaticais na Guiné, enquanto em Cabo Verde não. Esta ausência de uma classe específica de adjectivos é mais um traço da maior “africanidade” do crioulo guineense, o que podemos encontrar em muitos outros pontos da morfologia ou da sintaxe.

Se se tentar avaliar, a partir destes primeiros elementos de comparação, as diversas hipóteses sobre a formação dos crioulos portugueses do noroeste africano, tem que se reconhecer que nenhum dos factos linguísticos referidos até aqui é verdadeiramente decisivo, podendo cada um, o mais das vezes, ser interpretado num ou noutro sentido. Nada permite dizer se o crioulo de Cabo Verde é que foi africanizado pelos guineenses ou se o da Guiné é que foi desafricanizado pelos caboverdianos. O estudo comparativo do vocabulário permite avançar mais.

⁴ Nas descrições sincrónicas do crioulo caboverdiano *-da* é apresentado como uma marca verbal que se pode opor a *-du*. A repartição das formas dadas por M. Veiga (Veiga, 1983, p. 118) mostra claramente que a origem do *-da* é *V + du + ba*.

Depois do que acaba de ser dito, não é surpreendente constatar que se encontrem mais palavras de origem africana no léxico do crioulo da Guiné/Casamansa do que no de Cabo Verde. Pode-se porém pensar que, numa época recuada, o crioulo de Santiago continha muito mais dessas palavras do que actualmente; é evidente que, fora da cidade, os locutores mais idosos ainda utilizam termos africanos desconhecidos dos jovens e/ou dos cidadãos.

Certos termos africanos, na Guiné, correspondem a referentes desconhecidos em português e em Cabo Verde. Trata-se de palavras que descrevem quer a natureza (zoologia, botânica...), quer a vida social africana. Acontece também que, tal como no caso das mudanças fonéticas, o emprego de uma palavra africana não opõe apenas o continente ao arquipélago, mas também um dos dialectos guineenses aos outros e ao caboverdiano. Por exemplo, em Santiago, Cacheu e Ziguinchor o verbo *longa* (dar), do português alongar, significa 'dar, fazer passar', enquanto este termo é desconhecido em Bissau onde usam o verbo *yangasa*, que tem por origem o manjaku e o pepel (*y*)*ankès*, que é o factitivo de (*y*)*ank*, 'receber', talvez em confluência com o português *alcançar*. Constata-se que as palavras de origem africana conhecidas em Cabo Verde são geralmente comuns a todos os dialectos do continente e que, o mais das vezes, provêm de três grupos – o mandinga, o wolof e as línguas mel, em particular o temne. As palavras específicas a um dos dialectos continentais são grande parte das vezes provenientes de uma língua da região onde ele é falado (pepel/manjaco em Bissau, manjaco em Cacheu, diola, bathun em Ziguinchor, mandinga em Geba).

Mas o que é determinante nesta reflexão é constatar que os diferentes crioulos, na constituição do léxico, nem sempre utilizaram as mesmas palavras de origem portuguesa. Fez-se alusão, mais acima, aos termos que designam a catana, *tarsadu* no continente e *maxin* em Santiago, e de passagem se refere que este último termo é também utilizado em São Tomé. Pode-se citar numerosos exemplos salientando que não se trata em nenhum dos casos de empréstimos recentes. Na Guiné, 'muitos' traduz-se por *manga di*, que não se encontra em Cabo Verde, onde se usa *ceu*, conhecido no continente, *ciu*, mas com um sentido mais restrito. Para 'ficar muito tempo', 'durar', em Cabo Verde emprega-se *dura*, que não é atestado em nenhum dos dialectos continentais

que utilizam o verbo *tarda* (ex: *i tarda k' n ka ojal*, há muito tempo que não o vejo). O vocabulário do parentesco contém exemplos flagrantes deste estado de coisas: pai diz-se *pay*, em Cabo Verde e *pape* na Guiné; mãe, *may* em Cabo Verde e *mame* na Guiné. Nem *mame* nem *pape* provêm de línguas africanas.

Por vezes as palavras existem nos dois crioulos mas com campos diferentes. É o caso de *meste* (*misti*, em Bissau) e de *kre* (*kiri* em Bissau, *kere* em Cacheu e Ziguinchor). A primeira, cuja origem é o português antigo “é mister”, tem um sentido muito extenso no continente, onde pode significar precisar de, querer, desejar – e nesta última acepção pode ser muito intenso quando um homem fala de uma mulher, enquanto que em Cabo Verde significa apenas precisar. O verbo *kre*, no arquipélago tem quase os mesmos empregos que o seu étimo em português (querer, amar alguém). *Kiri*, em Bissau, *kere* em Cacheu e em Ziguinchor são relativamente pouco empregues e unicamente com o sentido de querer, amar alguém.

Esta ausência de homogeneidade na repartição lexical abona muito nitidamente a hipótese defendida por Teixeira da Mota. Com efeito, a utilização de termos diferentes, como se viu, nem sempre se pode explicar por uma aproximação posterior com o português ou com as línguas africanas. Os dois crioulos nem sempre retiveram as mesmas palavras portuguesas, tal como as diferentes línguas românicas e os seus diferentes dialectos não retiveram todas as mesmas palavras do latim. A hipótese que vou tentar desenvolver aqui é a da formação, a partir de um mesmo material linguístico, das diferentes variantes do crioulo em zonas separadas, formação que eu considero em dois tempos.

A primeira fase é comum não só a Santiago, ao Fogo e aos diferentes pontos em que nasceram os crioulos, mas também a toda essa região então denominada Guiné do Cabo Verde, que se estende do Rio Senegal à Serra Leoa. Com a chegada dos portugueses, o início do povoamento das ilhas de Santiago e do Fogo e o tráfico de escravos, esta região viveu uma situação de contactos linguísticos intensos. As diferentes línguas ou sistemas de comunicação em presença formam o material a partir do qual se constituirão os crioulos. Que material é esse?

Os crioulos portugueses desta região foram frequentemente apresentados como provenientes de um pidgin português. Se como se verá, um pidgin talvez tenha tido o seu papel, o portu-

guês também participou na emergência do crioulo guineense e do caboverdiano. A língua portuguesa era falada na Guiné pelos portugueses, marinheiros, comerciantes e missionários que viviam dispersos no mato ou agrupados nas praças, mas também, se se atender aos relatos dos viajantes dos séculos XVI e XVII, pelos africanos que formam o embrião do que mais tarde se denominará a sociedade luso-africana. Almada e Donelha mencionam um rei sape, Ventura Sequeira, exilado em Cacheu, que aprendeu a ler e a escrever em Cabo Verde. A língua que toda essa gente fala não é certamente o português da metrópole, mas uma variante do "português exótico" que se formou ao longo das rotas dos navegadores e dos comerciantes. Essa variante distingue-se da norma pela integração de palavras estrangeiras originárias das diferentes regiões recentemente exploradas (África, Ásia, América), pela utilização específica de termos do vocabulário comum (*lagarto* para falar do crocodilo, por exemplo) e sobretudo pelo emprego massivo do léxico, mais ou menos transformado, das línguas do país. Os textos de Almada, Donelha, Coelho e outros são testemunhos desse português e do empréstimo de termos africanos. Pinto Bull por seu lado fala de empréstimo ao crioulo. Com efeito, se se considerar a globalidade dos termos de origem africana desses textos notar-se-á que apenas uma minoria de palavras entrou no crioulo e que por outro lado, se não são apresentados pelos diferentes autores como termos da língua do país, nada leva a crer que não se trate de palavras portuguesas. Constatar-se-á por fim, que Valentim Fernandes já emprega algumas dessas palavras, como se se tratasse de termos portugueses, na sua descrição escrita em 1506, a partir de testemunhos anteriores, numa época em que é pouco provável que o crioulo já estivesse constituído.

Em Cabo Verde falava-se, pelo menos nos meios que estavam em contacto com os africanos, escravos ou livres, que aí viviam, a mesma variante do português. Os autores citados viveram todos em Cabo Verde; alguns, Almada e Donelha, nasceram mesmo lá. A língua base dos crioulos da região é pois o português tal como era falado na Guiné e em Cabo Verde nos séculos XVI e XVII, quer dizer, um português já africanizado.

A língua portuguesa estava presente na região; outros sistemas dela provenientes também. Falou-se muito da utilização de um pidgin português na base do crioulo. É verosímil que, quer

em Cabo Verde quer no continente, e entre os dois, nos barcos em que africanos – os grumetes – trabalhavam sob as ordens dos europeus, reduções da língua portuguesa fossem empregues na comunicação entre pretos e brancos. Numerosos testemunhos evocam africanos que falavam muito bem o português. Pode-se supor que haveria ainda mais que o aprenderam de maneira imperfeita. Numerosos deviam ser os que falavam um português aproximativo, resultado de uma aprendizagem incompleta, o que na didáctica das línguas estrangeiras se chama “selecção do principiante”. Trata-se de sistemas relativamente estáveis constituídos por todos incompletos, de regras parciais suficientes para satisfazerem as necessidades de comunicação do principiante. Um certo número de traços dos crioulos evocam os erros de predição, que são uma das características da selecção do principiante; um exemplo, o de certas formas verbais do crioulo guineense: *fasidu* (português, feito), *yabridu* (português, aberto).

Certos autores (Carreira, 1972, 1983; Andrade, 1985) estimam que até meados do século XVII Cabo Verde era um centro de “ladinização” onde os escravos recebiam rudimentos de instrução, aprendendo o português e sendo catequizados antes de serem revendidos. Carreira parece ver neste embrião de formação o ponto de partida do crioulo de Cabo Verde. Este mesmo autor vê o crioulo como derivado de um pidgin. Embora relativamente céptico quanto à existência desse empreendimento de formação dos escravos, penso que este pode antes ter favorecido a emergência de uma língua aproximativa, a menos que efectivamente se ensinasse conscientemente não o português, mas um pidgin.

A diferença essencial que se pode estabelecer entre língua aproximativa e pidgin é que as reduções da língua neste último caso são obra de locutores da língua base que operam a partir da sua própria competência gramatical. No caso das línguas aproximativas, trata-se, pelo contrário, de um “principiante” (re)construir uma gramática a partir das produções da outra. Isto tem evidentemente consequências sobre a estrutura dos diferentes sistemas em formação. Assim, é a terceira pessoa do singular nos diferentes tempos que serve de forma verbal de base a todos os sistemas provenientes de portugueses aproximativos – português dos tongas de São Tomé, português não padrão de certas

comunidades negras do Brasil⁵ – enquanto que nas reduções de tipo pidgin, geralmente emprega-se o infinito.

Tendo o arquipélago sido povoado a partir da Guiné do Cabo Verde, as línguas africanas que participaram na formação dos dois crioulos são as mesmas e pertencem a dois grandes grupos linguísticos, as línguas mandé e as línguas oeste-atlânticas. Elas têm a sua importância pelo simples facto de que eram as línguas maternas dos primeiros locutores do que viria a ser o crioulo. Para alguns, esta importância duplica pelo facto de na época elas funcionarem como línguas veiculares na região. Os africanos nunca tiveram necessidade das línguas europeias ou de sistemas linguísticos provenientes delas para comunicarem entre si; além do multilinguismo, a prática de línguas veiculares sempre permitiu resolver os problemas de comunicação. Aquando da chegada dos portugueses à Guiné, duas línguas desempenhavam esse papel, o mandinga e, o que é menos conhecido, o temne da Serra Leoa, que era em particular a língua do comércio da noz de cola⁶. O padre Álvares escrevia em 1616: “a língua temne é a mais utilizada e natural. É a que aprendem os estrangeiros”. Consta-se que ao nível lexical são as línguas que tiveram maior influência sobre os crioulos, mas essa influência nem sempre é directa; estas duas línguas contribuíram muito no léxico do português da Guiné. Um estudo dos relatos de viagem de Almada, Donelha, Coelho e do padre Álvares permitiu-me estimar que cerca de 60% das palavras africanas contidas nesses textos tinham uma origem mandinga ou temne. Esta influência sobre o português da Guiné e de Cabo Verde explica como uma língua da Serra Leoa pôde dar uma parte do seu vocabulário a crioulos falados muito mais ao norte. É interessante sublinhar que a maior parte das palavras de origem africana do crioulo de Santiago para as quais temos uma etimologia vêm dessas línguas veiculares, mandinga ou temne, bem como do wolof.

Para concluir sobre as línguas africanas é importante sublinhar que tal como os africanos falavam o português, os relatos de viagem indicam que europeus, e em particular os

⁵ Ver, entre outros, os trabalhos de Alan Baxter sobre o português do Brasil e a minha comunicação ao colóquio de Lisboa, 1991, sobre o dos Tongas de São Tomé.

⁶ Sobre este ponto ver os trabalhos de George Brooks.

lançados fixados no continente⁷, falavam línguas africanas – por exemplo um tal Ganoga, citado por Almada, o homem que falava todas as línguas – e se se pode falar de um português aproximativo, talvez se deva também imaginar a existência de um mandinga, de um fula ou de um manjaco aproximativo – o que teria entre outros, o mérito de explicar as formas sob as quais numerosos empréstimos às línguas africanas entraram no português e/ou no crioulo (prefixo plural, forma locativa...).

Por vezes tratou-se a questão de um proto-crioulo apresentado como um estado intermédio entre o pidgin e o crioulo. Assim, Carreira (1983) fala de um aperfeiçoamento do pidgin. Quanto a mim, situaria o proto-crioulo ao nível da fala. É certo que, na situação de contactos linguísticos da região que se pode denominar de “situação de pré-crioulização”, certos locutores realizam produções linguísticas que prefiguram os crioulos. O proto-crioulo é pois o conjunto dessas produções que podem ter por base tanto o português aproximativo e/ou um pidgin português como as línguas africanas, em particular as línguas veiculares. Benveniste escrevia “a língua forma-se no discurso”. É nestas produções, neste proto-crioulo que durante a segunda fase – a da crioulização – se formará o crioulo.

A crioulização corresponde ao surgimento de uma nova língua primeira *em ruptura* com o português mas também com as línguas africanas. Enquanto que a situação descrita anteriormente era comum ao conjunto do território, a crioulização apenas diz respeito a certos pontos precisos, as ilhas de Cabo Verde e as praças do continente: Geba, Cacheu, Bissau... Ela é provocada por transformações sociológicas profundas. Elas são evidentes no que se refere a Cabo Verde: trata-se do seu povoamento e da organização da sociedade, com os escravos negros, os patrões brancos, os mestiços, os negros livres, os alforreados... No continente, a crioulização é um fenómeno “urbano”, ainda hoje o crioulo só é primeira língua na cidade. A criação das praças e sua fortificação teve por consequência o agrupamento em volta e atrás das suas paliçadas (*tabanca*, no seu primeiro sentido) de toda uma população de intermediários diversos no comércio luso-africano. Nos dois casos, o que há a resolver é menos os problemas de comunicação do que um problema de identidade:

⁷ Sobre os lançados ver Maria Nolasco.

ter uma língua própria. Problema que se põe em condições socio-lógicas e linguísticas diferentes, no arquipélago e no continente. Em Cabo Verde está em jogo a formação da língua de toda a sociedade caboverdiana, escravos e homens livres; a maior parte dos locutores são progressivamente separados das línguas africanas, sendo o único contacto a chegada de novos escravos vindos do continente. Na Guiné, por um lado a criouliização só diz respeito à população urbana, por outro lado não se dá a ruptura com as sociedades e as línguas africanas. Ainda hoje, numerosos crioulfónos falam pelo menos uma língua africana.

A criouliização nas praças da Guiné não foi homogênea. O padre Marques de Barros distinguia crioulo intra e extra-muros. Mais do que espacial a distinção entre estas variantes era social. O crioulo extra-muros é o dos grumetes⁸, que viviam, como se sabe, agrupados junto das "tabancas"; o outro era falado pelos membros das grandes famílias luso-africanas. A ligação com o português e com as línguas africanas é certamente o que diferenciou o processo de formação destas duas variantes. Os grumetes, que o capitão Marques Geraldo definia como o meio termo entre o cristão e o pagão, mantinham estreitas ligações com as sociedades africanas. Sabe-se também que uma expressiva minoria destas famílias da "burguesia" luso-africana da Guiné era de origem caboverdiana⁹. Sem que por isso se possa falar de uma simples transferência do crioulo caboverdiano na Guiné, é certo que o crioulo de Santiago em formação também fez parte do material linguístico a partir do qual se pôde constituir e evoluir esse crioulo intra-muros. Praticar uma ou outra destas variantes era também uma forma de identificação. A estrutura da sociedade de Cabo Verde deixa pensar que aí também, embora se disponha de poucos elementos, o crioulo não se formou de maneira homogênea, que desde o início apareceram variedades sócio-linguísticas.

As divergências entre os diferentes dialectos guineenses explicam-se não somente pela influência de línguas africanas diferentes mas também pela ausência de simultaneidade no

⁸ Sobre o papel dos grumetes na formação do crioulo da Guiné ver Rougé (1986), Couto (1990).

⁹ George Brooks publicou recentemente na revista *Soronda* um estudo documentado da genealogia destas famílias. ("Notas genealógicas de proeminentes famílias luso-africanas no séc. XIX na Guiné", in *Soronda, Revista de Estudos Guineenses*, nº 9, INEP, Bissau, Janeiro 1990.)

processo de criouliização. Se se considerar a formação das praças como o elemento que desencadeia a criouliização, esta começa mais tarde em Bissau do que em Cacheu. Isto permite esclarecer um ponto: o surgimento de uma língua crioula não põe fim à situação de contactos linguísticos no interior do país. Ele complica-a, porque o crioulo aparece desde então como mais uma língua em contacto com as outras; sobre este ponto também a leitura do padre Marquês de Barros é esclarecedora.

Para concluir, refira-se que o modelo aqui apresentado permite explicar não somente as convergências e as divergências existentes entre os crioulos da Guiné e de Cabo Verde, mas também, em relação a cada um deles, as diferenças que se podem encontrar entre os diferentes dialectos – Santiago e Fogo no arquipélago, Geba, Cacheu-Ziguinchor, Bissau, Bolama no continente – e também as variações sócio-linguísticas no interior de um mesmo dialecto. Esta hipótese põe em causa o idealismo daqueles que desejariam que o crioulo tivesse nascido unificado e que as diferenças fossem, todas, resultado de evoluções ulteriores. Pelo contrário, ela coloca no centro do processo de criouliização este jogo de convergências/divergências, que recobre a oposição entre função veicular e identitária da língua. Para retomar a expressão de Teixeira da Mota, falar-se-á de *uma* língua guineo-caboverdiana, mas que desde a sua origem aparece dialectizada. Isto não tem nada de excepcional.

(Traduzido do francês por F. Miranda)

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Elisa – *Histoire Economique des Iles du Cap Vert de la Découverte à l'Indépendance*. Paris, 1985.

BULL, Benjamin Pinto – *O Crioulo da Guiné-Bissau: filosofia e sabedoria*. ICALP/INEP, Lisboa/Bissau, 1988.

CARREIRA, António – *Cabo Verde, Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata*. Bissau, 1972.

– *O Crioulo de Cabo Verde: surto e expansão*. Lisboa, 1983.

COUTO, Hildo H. do – “Lançados, grumetes e a origem do crioulo português no noroeste africano”. *Actas do Colóquio “Crioulos de Base Lexical Portuguesa”*. Lisboa, 1992.

DONEUX, Jean Léonce e ROUGÉ, Jean-Louis – “Gramática das línguas do país, gramática do crioulo”. *Papia*, vol. II, nº 2. Brasília, 1993.

KIHM, Alain – *Aspect d'une syntaxe historique*. Paris, 1983.

– “Créole et croisement”. *Mélanges en Hommage à Paul Teyssier*.

NOLASCO DA SILVA, Maria da Graça – “Subsídios para o estudo dos lançados na Guiné”. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XXV, nºs. 97, 98, 99, 100, CEGP, Bissau, 1970.

ROUGÉ, J. Louis – “Uma hipótese sobre a formação do crioulo da Guiné-Bissau”. *Soronda*, nº 2, INEP, Bissau, 1986.

– *Petit Dictionnaire Etymologique du créole de Guinée-Bissau et de Casamance*, col. Kacu Martel, nº 5, INEP, Bissau, 1988.

TEIXEIRA DA MOTA, A. – *Guiné Portuguesa*. Bissau, 1954.

VEIGA, Manuel – *Diskrison Strutural di Lingua Kabuverdianu*. Praia, 1982.

BASTA!

PARA UM DIAGNÓSTICO ALTERNATIVO DA CRISE AFRICANA

Carlos Lopes

*Documento encomendado pela Divisão de
Programas Regionais e Análises Políticas do
Gabinete Regional do PNUD para África para ser
apresentado no III Seminário de Economistas
PNUD/IRBA, evento onde contribuiu para a discussão
do primeiro tema da agenda: desafios e necessidades
do continente africano nos anos noventa.*

Introdução

O presente documento¹ subdivide-se em quatro partes que correspondem aos diferentes níveis do debate: a primeira é centrada nas percepções e opiniões sobre África; a segunda trata das realidades económicas tal como elas são neste momento; a terceira extrai das realidades os desafios e as necessidades da agenda continental e, finalmente, é abordada a interacção entre os desafios e a herança histórica do povo africano.

O *continuum* é assegurado pela preocupação do autor em apresentar interpretações alternativas da experiência passada, a fim de abordar a questão central de “o que aconteceu” para justificar a difícil situação do continente. Isto é feito através de uma

¹ Os pontos de vista e opiniões aqui expressos são da exclusiva responsabilidade do autor e não reflectem necessariamente os do PNUD. Agradeço especialmente ao Sr. Arild Hauge e à Sra. Virginia Bregger pelo apoio prestado na produção deste documento.

breve descrição dos modelos que têm que ser tomados em consideração para construir qualquer alternativa de desenvolvimento significativa para o continente, tanto no terreno económico como no político e cultural.

O documento não é abrangente na sua abordagem das implicações institucionais e operacionais de uma agenda de desenvolvimento alternativa para o continente. Algumas das propostas recentemente elaboradas são revistas sem qualquer selecção ou acondicionamento.

No capítulo final revisitamos mais uma vez o tão atacado conceito de "desenvolvimento". A intenção é sublinhar a necessidade de mais discussão e debate em relação a este importante tema.

O sentimento de derrota dos africanos

É evidente que os primeiros a sofrer a reconhecida crise das economias e sociedades africanas são os próprios africanos. Não há dúvida que a atitude culpabilizadora dos estrangeiros em relação às incapacidades africanas deixa os africanos com um sentimento de derrota. Derrota dos economistas por se resignarem aos modelos importados. Derrota dos políticos por não fortalecerem o processo de construção da nação. Derrota dos militares por não controlarem a agitação civil da maneira que queriam ou julgavam apropriada. Derrota dos governos por não elevarem o nível de vida da população. Derrota dos intelectuais por não serem capazes de denunciar as pressões que enfrentam quando tentam construir um padrão de desenvolvimento diferente. Derrota das pessoas comuns por conservarem a fé nos seus líderes. Mas será que é verdade? É verdade que a África não tem nada para dar? Será que aceitamos, como alguns não se importariam de fazer, que a África está envenenada por uma doença cultural que explica a situação actual?

Para responder às importantes questões que se nos colocam é fundamental considerar as diferentes percepções do fracasso, como elas se traduzem em índices tangíveis e, na medida do possível, atribuir responsabilidades. Só então perceberemos de facto que o apelo a um movimento de catarse oculta diferentes intenções e interesses, que variam de um ângulo ao outro.

Percepções cruzadas

Em 1961 a *Royal African Society* do Reino Unido reuniu-se na Universidade de Cambridge para perspectivar o desenvolvimento do continente. O tom das comunicações foi bastante positivo, sendo a África percebida como um actor importante no estado emergente dos assuntos mundiais pós-imperiais ou coloniais. Houve então consenso em atribuir um papel importante às elites africanas e à sua procura de libertação nacional. Quando em 1991, trinta anos mais tarde, a mesma *Royal African Society* se reuniu sob a liderança de Douglas Rimmer, foi para reconhecer que a África é, de facto, um assunto a reconsiderar. Para Rimmer o optimismo de 1961 mostrou ser uma visão superficial daquilo que estava preparado para ser um desastre, provocado pela incompetência dos governos africanos.²

Este tom está a ganhar ímpeto. Recentemente um consultor político para África do Banco Mundial considerou que “as primeiras três décadas da independência africana foram um desastre económico, político e social”.³ A análise que está na base de tão severas conclusões é acompanhada de exemplos tais como universidades que já foram boas em tempos e actualmente estão em decadência, governos com um excesso de pessoal e um fraco desempenho crónicos, instituições reproduzidas erradamente a partir de modelos metropolitanos, bem como o colapso dos preços dos bens de consumo e a má gestão. A retrospectiva de Landell-Mills tem uma tendência cultural subjacente e segue a interpretação corrente de conceitos dualistas que pretende dividir a África entre o moderno e o tradicional. Ele defende um maior papel das instituições nacionais e acredita que a participação do comum das pessoas no processo de desenvolvimento, através de uma abordagem da base ao cimo, resolverá os dilemas de África.

Afirmações ligeiramente diferentes tais como a África está “parada”⁴ ou “é um continente sem rumo”⁵ têm sido utilizadas antes, embora esta mensagem não cubra todos os anos de

² D. Rimmer, *Africa 30 years on: the record and the outlook after thirty years of independence*, James Currey/Heinemann, Londres/Portsmouth, 1991.

³ Pierre Landell-Mills, “Governance, Cultural Change, and Empowerment”, *The Journal of Modern African Studies*, Cambridge, 30 Abril 1992.

⁴ Jacques Giri, *L'Afrique en panne. Vingt-cinq ans de développement*, Karthala, Paris, 1986.

⁵ André Fontaine, in *Le Monde*, Paris, 12 Novembro 1987.

independência do continente e não se tenha insistido nela. O apelo ao afropessimismo (como foi denominado) não é nada de novo, mas desta vez as mensagens provêm de um conjunto de personalidades e de grupos de interesse diferentes. Alguns intelectuais africanos interrogam-se se a África é agora um pária do mundo, sem futuro e, o que é mais difícil de aceitar, sem um passado histórico positivo particular:⁶ “Um pária evitado pelo crescimento positivo e significativo, evitado pelos investidores internacionais, obcecado pela paz, assolado pela guerra civil, amaldiçoado pela horrível falta de governança, e até castigado pela mãe natureza sob a forma de seca e sida.”

A autocrítica dos intelectuais africanos será certamente bem recebida. Não é coincidência que Landell-Mills cite o famoso escritor africano Chinua Achebe. Uma das personalidades do seu livro *The Trouble with Nigeria*, publicado em 1983, diz o seguinte sobre o país de Achebe: “A Nigéria é [...] uma das nações mais desordeiras do mundo. É um dos lugares mais corruptos, insensíveis e ineficientes da terra [...] É sujo, desumano, barulhento, ostentatório, desonesto e vulgar [...] Os nigerianos são o que são só porque os seus líderes não são o que deveriam ser.”

Contudo, esta autocrítica pode ser uma poderosa arma de autodestruição se não for utilizada com cuidado e dentro de um contexto particular. É fácil apontar o dedo aos africanos utilizando como testemunho citações como esta. Os assuntos mundiais são demasiadamente complexos para serem reduzidos a anedotas ou equações. Somos, no entanto, obrigados a concordar que mesmo tentativas mais sérias de revisitar as percepções sobre o continente chegariam muito perto destas, se não conclusões, pelo menos classificações e terminologia.

Como foi mencionado numa recente mesa-redonda sobre democracia na África sub-sahariana, o continente ainda é considerado como o parceiro doente do planeta.⁷ Os participantes fizeram-nos lembrar que várias receitas milagrosas foram propostas por várias partes interessadas: agricultura intensiva, iniciativas de base, infra-estruturas, soluções de alta tecnologia, indus-

⁶ Ncube, “Is Sub-Saharan Africa a Pariah of the World?”, *The Financial Gazette*, Harare, 13 Maio 1993.

⁷ ECDPM, *Democratisation en Afrique sub-Saharienne: A la Recherche d'un Renouveau Institutionnel*. ECDPM, Maastricht, 1992.

trialização e, mais recentemente, ajustamento estrutural e democracia. Nenhuma destas receitas parece despertar a África da sua letargia. A ajuda ao desenvolvimento público certamente não tem sido a resposta, assinalando a África como um caso especial, que não obedece a padrões nem a calendários, e até em regressão, quando comparada com a evolução "normal" de outras sociedades.

Será possível que os afropessimistas nos estejam a preparar para uma nova solução milagrosa? Estaremos na iminência de descobrir uma receita nova?

Um traço comum à maioria destas percepções é a ausência de referências à história pré-colonial da África sub-sahariana como um guia para identificar e interpretar factos sobre valores e atitudes africanos.

Muitos dos que estão fora de África ainda acreditam que o período colonial varreu as velhas tradições e assentou as bases para as novas. Evidências correntes revelam agora que embora o primeiro possa ser verdade, o segundo está longe de corresponder à realidade. O que foi provocado pelo período colonial foi um vazio institucional e não as bases para a integração de África no mundo "moderno".

O período colonial é percebido pelos teóricos do desenvolvimento como sendo conducente ao estabelecimento dos pilares da civilização, a instituição da lei e da ordem e, como os livros de história dirão, do início do próprio processo histórico. Os livros sobre o governo colonial europeu mostrar-vos-ão provas de a história também ter sido iniciada pelas administrações que se seguiram à Conferência de Berlim. Qualquer atitude de autodefesa por parte dos africanos era classificada de rebelião, protecção de tradições arcaicas como a feitiçaria, prova de selvajaria, perversão, superstição ou estupidez. Alguns apreciariam a incompetência ou a inconstância africana como fazendo parte das mesmas tendências, prontas para minar qualquer iniciativa institucional moderna. Neste sentido, a incapacidade africana tem sido sempre associada ao período pré-colonial, quando as boas bases do "moderno" ainda não estavam estabelecidas.

A procura da independência e da libertação nacional foi dirigida pela elite, cuja maior parte foi formada pelas escolas das potências coloniais ou criada por elas. Os seus apelos por uma nova identidade eram autênticos mas baseados num conjunto de

pressupostos que não eram contrários aos mitos do progresso e da modernidade. A elite queria mais reforçar a herança das administrações coloniais do que construir algo de novo. A medida que cresciam as contradições entre os seus desejos e as realidades, tornou-se óbvio que, mais uma vez, a herança pré-colonial regressava, mas agora num contexto não-conducente.

A perversão das novas instituições por esta herança mista fez com que a agenda da administração colonial parecesse por um momento estar certa na sua classificação da incapacidade africana. A solução parecia razoável tanto à elite como aos seus parceiros externos: *mais do mesmo*. Infusões massivas de conselheiros técnicos internacionais para substituir funcionários locais incapazes, criação de novas instituições-enclave; nova cópia dos modelos do norte enquanto se alienavam da cena local, treinamento de homólogos capazes de compreender os valores importados. Isto era, essencialmente, mais da mesma atitude que prevaleceu durante a época colonial.

Qualquer afastamento radical desta percepção será recusado pelo nível de compreensão da história pré-colonial das sociedades africanas, bem como pelos complexos e contraditórios antecedentes dos estados pós-coloniais.

Como a referida mesa-redonda sobre democratização em África mencionou, existe uma tendência a referir-se a sistemas conhecidos, reflectindo certos princípios sobre desenvolvimento institucional aplicados nos últimos trinta anos. Ideias pré-concebidas inspiraram as elites locais e as agências de financiamento externo das seguintes maneiras:

- a) Convicção de que os sistemas herdados do colonialismo estavam adaptados às necessidades dos países africanos, o problema sendo apenas como geri-los;
- b) Convicção de que era possível desenvolver uma capacidade de gestão através da transferência tecnológica e a assistência técnica;
- c) Predomínio de uma visão simplista do desenvolvimento, pressupondo que todas as sociedades seguem o mesmo padrão de transformação sócio-cultural e económica.⁸

⁸ ECDPM, *idem*, p. 14.

A linha de base desta abordagem foi bem estabelecida por James Grant, Director Executivo da UNICEF, quando disse que “dadas as numerosas interligações entre África e o resto do mundo (de comércio e finanças, dívida e ajuda, história e tecnologia) ninguém, mesmo pouco informado dos assuntos, pode acreditar seriamente que a África é uma ilha em si própria. A tragédia de África é também uma vergonha para o resto do mundo”.⁹ Como afirmou o Secretário Geral das Nações Unidas, Boutros-Ghali, “temos que rejeitar as opiniões daqueles que se inclinam a descartar a África como sem esperança”. O período imediatamente pós-colonial em África foi de grandes expectativas. Essas esperanças são agora classificadas da maneira como os economistas monetários percebem a contribuição dos trabalhadores na economia: uma luta entre perdedores e ganhadores.

Duras realidades

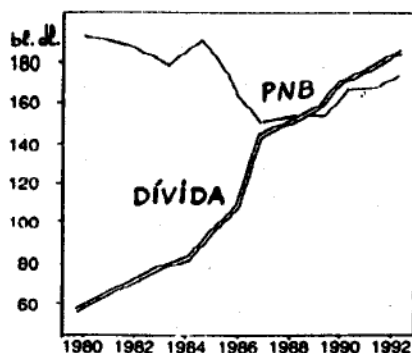
De acordo com as cifras do Banco Africano de Desenvolvimento divulgadas em Maio de 1993, o crescimento real do Produto Interno Bruto em 1991 foi de 1,9 por cento em lugar do 2,6 por cento previsto. Esta cifra é bastante inferior ao 3,1 por cento de crescimento da população e teve como resultado mais um ano de diminuição do rendimento *per capita*. É também evidente que estas cifras são muito inferiores à taxa média de crescimento produtivo de 6,2 por cento registada nos países desenvolvidos em 1992. Em 1992, de acordo com a Comissão Económica para África, o crescimento da produção na África no seu conjunto foi de apenas 2,4 por cento, contra as expectativas prévias de 3,3 por cento ou mais. Isto indica que as dificuldades económicas de África nos anos 80 parecem resistir de tal maneira que todos os índices sociais continuaram a piorar em 1992. O agudo contraste entre estas cifras e as expectativas para os anos 90, quando se previa um dividendo de paz e o impulso para a democratização era sentido como um complemento das reformas económicas estruturais, reflecte o equilíbrio entre expectativas e

⁹ G.A. Comia, R. Hoeven, T. Mkandawire, *Africa's Recovery in the 1990s*, UNICEF, Nova Iorque, 1992.

realidades que prevaleceu em relação à recuperação económica nos anos 80.

Uma consideração dos indicadores macro-económicos africanos pode ser útil para uma interpretação dos diferentes factores que concorrem para a actual crise económica. O seguinte gráfico demonstra esta situação crónica:

PNB na África Sub-sahariana / Dívida Externa



Fonte: *Africa Recovery supplement*, Março de 1993.

Fica claro que em fins de 1992 o PNB da África sub-sahariana era muito menos importante do que a sua dívida externa.

Estamos longe dos primeiros anos de independência, quando uma larga maioria dos africanos esperava que o jugo colonial seria destruído e a vida seria melhor.

Em lugar de haver uma expansão da rede escolar, de os cuidados de saúde se tornarem mais acessíveis, de as cidades beneficiarem de mais infra-estruturas e as pessoas encontrarem emprego no sector formal, estamos agora confrontados com esperanças e expectativas a serem despedaçadas por choques internos e exógenos. O custo de vida é um problema cada vez maior.

As nações africanas estão a aumentar os seus empréstimos. As taxas de juro estão a subir. A deterioração dos termos de troca faz diminuir o valor das exportações tradicionais de África. Restrições massivas no sector formal e o papel cada vez maior do sector informal estão a mudar as estruturas do Estado africano. As

infra-estruturas estão a cair aos bocados e há cada vez menos bens disponíveis ou acessíveis nos mercados. As cidades estão a tornar-se demasiado grandes. Os serviços deterioram-se ou desaparecem e o desemprego aumenta, juntamente com a pobreza, e tem vindo a dominar a vida.

Neste contexto, a dívida é a única parte visível de um icebergue que inclui a mortalidade infantil mais alta do planeta, dez vezes a taxa do mundo industrializado. Doze por cento das crianças do mundo encontram-se em África, mas 33 por cento dos 40 milhões de crianças com menos de cinco anos que morrem por ano pertencem a este continente. África terá 5 a 10 milhões de órfãos de sida no ano 2000 e 2 milhões de crianças morrerão desta doença. Dez por cento dos 65 milhões de crianças de África em 1992 situam-se na categoria de "crianças em circunstâncias particularmente difíceis" da UNICEF. A desnutrição afectará 30 por cento dos jovens africanos ou 34 milhões de crianças numa altura ou noutra.¹⁰

Outros indicadores sociais mostram que mais de 40 milhões de pessoas na África oriental e austral sofrem de fome e 41 milhões foram deslocados dos lugares que habitavam, dos quais 15 por cento são refugiados e os restantes mudaram de lugar dentro das fronteiras nacionais.

Em termos de ambiente o quadro é sombrio, tal como nos outros sectores. A degradação ambiental de África deve constituir uma elevada prioridade nas preocupações dos elaboradores de políticas.

Como é que nestas circunstâncias se pode julgar o facto de a África sub-sahariana ter um PIB equivalente ao da Bélgica ou que a região seja responsável por menos de 2 por cento do comércio internacional?¹¹

Podemos agora compreender a importância de um fluxo de saída anual de, pelo menos, 9 bilhões de dólares em recursos financeiros para o pagamento de dívidas. Como afirma mais uma vez James Grant, aceitar que o continente mais pobre do mundo pague tal quantia a países que são cinquenta ou cem vezes mais ricos, "deve ser classificado na escala da desgraça moral, senão

¹⁰ Dados extraídos de OUA/UNICEF, *Africa's Children, Africa's Future*, UNICEF, Nova Iorque, 1992.

¹¹ Excluindo a África do Sul.

ao nível do tráfico de escravos, pelo menos ao do pior dos excessos do século XIX quando, nos inícios do capitalismo, a exploração quase não conheceu limites. Que isto faça parte dos processos requeridos pelo sistema financeiro internacional tal como o conhecemos, mostra simplesmente quanto caminho temos ainda a percorrer no desenvolvimento de códigos de conduta internacionais que estejam de acordo com os códigos nacionais.”¹²

Responsabilidades disputadas

A quem culpar desta situação? Há necessidade de partilhar a responsabilidade nos fracassos? Antes de podermos propor com alguma segurança o que seria, em qualquer caso, uma resposta complexa, pode ser conveniente olhar para a situação nos anos setenta.

Susan George diz que os primeiros anos de independência em África foram “revigorantes”.¹³

O famoso Relatório Berg publicado pelo Banco Mundial em 1981 diz dos anos setenta que “O quadro não é uniformemente desencorajador. Há sinais de progresso por todo o continente. Há muito mais africanos nas escolas, e a maioria vive mais tempo. Foram construídas estradas, portos e novas cidades e foram desenvolvidas novas indústrias. Os postos técnicos e de direcção antigamente ocupados por estrangeiros são agora assumidos por africanos.” O relatório até aceita que a importância dada pelos governos africanos à consolidação política e à criação de infra-estruturas básicas como um objectivo de integração nacional, bem como o desenvolvimento de recursos humanos, foram mais do que adequados.¹⁴

A UNICEF classifica as duas primeiras décadas de independência como “notáveis”. A economia africana teve um desempenho relativamente bom em termos acrescentados durante as décadas de 60 e 70, especialmente até 1973 e depois entre

¹² Ver G.A. Comia *et al.*, XIII.

¹³ S. George, *A Fate Worse than Debt: a radical new analysis of the Third World debt crisis*, Penguin, Harmondsworth, 1988.

¹⁴ World Bank, *Accelerated Development in Sub-Saharan Africa*, World Bank, Washington D.C., 1981.

1976 e 1978.”¹⁵ Indicadores tais como o PNB e as exportações cresceram a taxas estáveis comparáveis às de outras regiões em desenvolvimento. A produção de manufacturas aumentou de maneira significativa. Houve uma expansão contínua da educação, particularmente do ensino primário; uma importante mobilização das poupanças internas e dos recursos externos; a taxa de investimento aumentou de 14 por cento em 1965 para 20 por cento em 1980.

Questões tais como os resultados na área da agricultura e um sector secundário restrito contribuíram para o desenvolvimento de alguns problemas estruturais, mas certamente não até ao ponto evidenciado pelos indicadores dos anos 80.

Alguns factores contribuíram para que mais tarde os países africanos caíssem no círculo vicioso da dívida, quando nos anos setenta prevaleciam as seguintes condições:

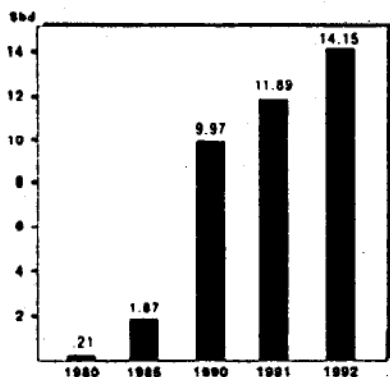
- Preços aceitáveis dos produtos primários no mercado mundial.
- O custo das matérias-primas importadas era três ou quatro vezes menos do que agora em termos reais.
- Os preços do petróleo eram razoáveis, até a primeira crise em 1974.
- As taxas de juro eram baixas e, com o efeito combinado da inflação, por vezes mesmo negativas se se tinha acesso aos empréstimos através de subscrições.
- O peso da dívida externa era muito pequeno.

Os posteriores problemas financeiros da região foram agravados pela queda das receitas de exportação devido às mudanças registadas nos preços dos produtos e pela acumulação de atrasados no pagamento da dívida, que saltaram de 210 milhões de dólares para 14.150 milhões em 1992. A dívida acumulada do continente é actualmente de cerca de 290 bilhões, sendo de 281 bilhões em 1991 de acordo com o Banco Mundial.

O serviço da dívida representa mais de 10,2 bilhões de dólares em 1992, e em países como a Guiné-Bissau, a Somália e o Sudão é muito superior a 100 por cento do PNB. O serviço global da dívida representa 32 por cento de todas as exportações da África sub-sahariana.

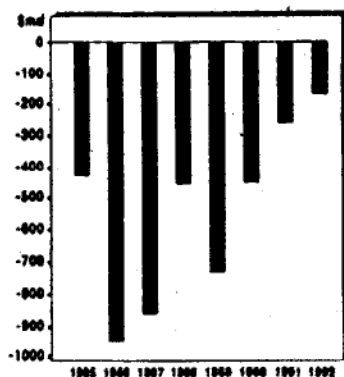
¹⁵ G.A. Cornia *et. al.*, p. 9.

Aumento dos atrasados da dívida da África Sub-sahariana



Fonte: *Africa Recovery*, vol. 6, n.º 4, 1992.

Transferências líquidas do FMI: África Sub-sahariana



Um dos fenómenos mais interessantes é o peso do serviço da dívida multilateral, que está a tornar-se uma parte importante das obrigações da dívida dos países africanos. Em 1991 os pagamentos a organizações multilaterais representaram o equivalente a mais de 36 por cento das receitas de exportação para países como a Uganda e a Zâmbia. O FMI recebeu de África transferências líquidas durante mais de sete anos. Em 1992 uma cifra estimada em 170 milhões de dólares foi enviada para esta instituição de Bretton Woods, embora actualmente as transferências do Banco Mundial para o continente sejam positivas. Isto deve ser comparado com uma forte redução dos desembolsos líquidos por parte do Banco Mundial, que em 1992 representaram apenas 783 milhões de dólares, cifra essa que, por sua vez, representa tanto como o orçamento do PNUD para assistência técnica nos países em desenvolvimento.

Uma outra característica da dívida de África é o facto de os seus credores serem principalmente públicos, aos quais corresponde 60 por cento da dívida acumulada. Os cerca de 100 milhões de dólares que África deve aos credores privados custam em termos de serviço aproximadamente 14 milhões de dólares ao ano, incluindo os atrasados, e os Planos Baker-Bradley não têm África em conta.

Neste contexto, é irrelevante tentar aliviar este peso através das condições propostas nos acordos de Toronto e de Trindade. A

situação é demasiado complexa para procurar a solução através de atalhos. Requer uma mudança estrutural de acordo com as orientações propostas por Susan George. Ela mostra que o défice do governo americano, por exemplo, faz parte integrante da actual crise da dívida. Agora é evidente que uma crise da economia global pode ser dividida em norte e sul, mas basicamente ambas fazem parte da mesma economia global. A sua classificação da dívida como "ecocídio financeiro" ou "conflito financeiro de baixa intensidade" parece apropriada.¹⁶

Como explica o último relatório da UNCTAD sobre comércio e desenvolvimento, a questão da dívida faz parte e é uma parcela da crise económica do norte. Afirmam: "Se os anos 80 foram dominados pela crise da dívida no mundo em desenvolvimento, os anos 90 começaram sob a sombra da do desenvolvimento."¹⁷ A UNCTAD está convencida que os governos de uma série de economias desenvolvidas, como é o caso dos Estados Unidos, aumentaram substancialmente o seu endividamento, provocando uma elevada desregulação do mercado financeiro. O seu pressuposto era que a rápida expansão e inflação do preço dos produtos nos anos 80 persistiriam e continuariam a sustentar o peso crescente da sua dívida.

Em meados de 1989 era evidente que todos os sectores estavam muito comprometidos como resultado da expansão anterior. Com o consequente agravamento da situação com a guerra no Golfo Pérsico e a mudança de comportamento de acumulação para reembolso, os primeiros a sofrer foram os países desenvolvidos mais pequenos. O crescimento diminuiu na Europa ocidental e noutros países industrializados, criando uma situação considerada grave no sector financeiro, agora renitente a quaisquer concessões à dívida dos países em desenvolvimento. As políticas monetárias restritivas constituem apenas uma face da moeda. Como afirma a UNCTAD, "As empresas são incapazes de encontrar financiamento e, como resultado disso, vêem-se obrigadas a vender, fazendo descer ainda mais os preços de mercado dos produtos sustentados pelos bancos: normalmente as recessões, ao reduzirem os lucros, diminuem a principal fonte de financiamento do investimento comercial. Para haver recupe-

¹⁶ S. George, *idem*.

¹⁷ UNCTAD, *Trade and Development Report 1992*, UNCTAD, Genebra, 1992.

ração das despesas, os bancos devem estar dispostos a fazer empréstimos e serem capazes de os fazer.”¹⁸ Esta crescente pressão sobre os bancos, nos estados Unidos e noutros países, está a diminuir o ritmo dos seus empréstimos. Os bancos estão a tornar-se mais prudentes, reduzem os fundos disponíveis para as empresas; basicamente, estamos num processo de deflação da dívida que os países em desenvolvimento são os primeiros a sofrer.

Comparemos agora estas notas com a situação concreta de um país que enfrenta a necessidade de negociar um programa de reformas económicas cujo ponto de partida é como tratar a questão da dívida.

E possível conceber racionalmente uma política ou estratégia de desenvolvimento com metas, objectivos e resultados num tal ambiente? Provavelmente é lógico e aceitável que qualquer proposta, prescritiva ou não, deverá contar com a adesão do receptor. No entanto, é possível fingir que a reforma económica é concebida internamente, que é inevitável e que faz parte de um processo de transformação que tem uma engrenagem endógena. Contudo, a estandardização das intervenções propostas nos pacotes elaborados pelas instituições financeiras internacionais permite-nos pensar que as percepções e a realidade são completamente diferentes.

No Relatório da Comissão Sul, o diálogo norte/sul é bem descrito. Começou em 1974 e, como nele se lê, está agora “totalmente cortado”. Além disso, quaisquer negociações significativas terminaram na UNCTAD IV em Manila em 1979.¹⁹ O impulso ganho por este diálogo entre 1974 e 1979 “foi sem dúvida estimulado pelo receio dos países desenvolvidos de que uma recém-adquirida afirmação do sul após a subida dos preços do petróleo em 1973 pudesse conduzir a um confronto prejudicial. Porque enquanto essa ameaça era percebida como possível, o norte manteve o diálogo. Quando isso deixou de acontecer, o norte retirou-se.”²⁰

¹⁸ UNCTAD, *idem*.

¹⁹ Comissão Sul, *The Challenge to the South*, Oxford University Press, 1990.

²⁰ Comissão Sul, *idem*, p. 216.

Movimento de catarse

Como diz de maneira convincente Landell-Mills, “após a independência, tanto os doadores como muitos líderes africanos de formação ocidental agiram como se estivessem convencidos que o desenvolvimento podia ser alcançado pela aplicação sistemática de técnicas e conceitos ‘modernos’ racionais, utilizando instituições estatais baseadas em princípios burocráticos weberianos não compatíveis com as crenças e práticas da sociedade africana. A possibilidade de as instituições indígenas desempenharem um maior papel mereceu pouca atenção.”²¹ O seu protesto vai acrescentar-se ao de certos intelectuais africanos como Axellé Kabou ou Daniel Etounga-Manguelle, que estão a tornar-se referências sobre a interpretação da recusa africana do desenvolvimento.²² Infelizmente, a interpretação de Landell-Mills, embora se refira à história, não analisa de maneira consistente os valores que levariam os africanos ao desenvolvimento. Embora reconheça que as receitas não estão a funcionar, não existe uma tentativa séria de procurar uma proposta endógena para o crescimento e o desenvolvimento.

Parece que a democracia, por exemplo quando condenada ao fracasso, será imposta. Por outras palavras, a condicionalidade é aplicada em nome do miserável. Os *outsiders* que promovem o desenvolvimento “participativo” e “na base” mostrarão o caminho. Alguns sentem que o papel pertence às organizações internacionais. O Secretário-Geral das Nações Unidas diz que “os governos autoritários deram lugar a forças mais democráticas e a instituições responsáveis. As pessoas podem ver que não existe oportunidade económica para além das reduzidas escolhas do passado recente. A condicionalidade é agora cada vez mais um instrumento de mudança. Muitos governos fazem bom uso dela na sua procura de formas mais abertas de política económica. Entrámos numa era marcada por um sentido mundial de dinamismo e movimento.”²³ Naturalmente, o Secretário-Geral da

²¹ Landell-Mills, *idem*.

²² A. Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement*, L'Harmattan, e D. Etounga-Manguelle, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel*, L'Harmattan, Paris, 1991.

²³ United Nations, “New concepts for Development Action in Africa”, Comunicado do Secretário Geral para a continuação de mudanças políticas e do apoio ao desenvolvimento a longo prazo, *Africa Recovery Supplement*, Nova Iorque, Março 1993.

ONU não prevê a possibilidade de alguns não fazerem bom uso da condicionalidade.

Se a nova solução neo-liberal vai ser o guia destas novas intervenções, é preciso então alguma consistência. Doutro modo, esta solução estará sujeita às interpretações daqueles que acreditam que é necessário recolonizar – uma recolonização interpretada como uma maneira de ligar sociedades marginais e periféricas, rejeitadas pela principal corrente económica, incapazes de encontrar uma resposta para os seus problemas no actual sistema económico global. Certamente não é coincidência que um artigo intitulado “Colonialism’s Back – and Not a Moment Too Soon” seja publicado nos nossos dias no *New York Times Magazine*.²⁴ A conclusão do autor de que alguns países africanos não estão feitos para se governarem a si próprios é um apelo à catarse.

Há várias maneiras de considerar uma catarse. Começemos de novo; começemos do princípio; lavemos o passado; ou detenhámo-nos para um novo começo, ou algo de semelhante. No entanto, o ponto de partida pode estar baseado num conjunto de pressupostos diferente. Aqueles que têm uma sensação de derrota só podem ser africanos ou terem abraçado a sua causa.

Realidade económica africana

Contrariamente ao que o título desta secção possa sugerir, o nosso objectivo não é descrever de maneira abrangente a situação actual das economias africanas. A nossa intenção é sobretudo introduzir quatro elementos que consideramos essenciais para dar uma linha de orientação às percepções expostas anteriormente.

Revisitar as diferentes lições aprendidas permite fazer uma revisão dos principais modelos propostos para a formulação de políticas económicas para o continente. Os modelos terão de ser confrontados com os valores e atitudes económicos africanos, colocando a questão da possível resistência aos mercados. Estes factores internos contam tanto como os choques exógenos, e

²⁴ P. Johnson, “Colonialism’s Back – and Not a Moment Too Soon”, *New York Times*, 18 Abril 1993.

ambos contribuíram para reduzir o desenvolvimento unicamente ao ajustamento na formulação de políticas dos anos 80 e até agora, nos 90. O ajustamento estrutural tornou-se inevitável, uma matriz para todos os destinos e regressos, uma referência para todos os posicionamentos, sejam eles a favor ou contra.

Lições da experiência

A principal lição que se espera que os africanos aprendam é que o desenvolvimento é, primeiro e antes que tudo, um esforço interno. A aplicação de modelos de desenvolvimento, por muito lógicos e apropriados que possam parecer, está condenada ao fracasso se eles não estiverem enraizados num terreno histórico e cultural sólido. É uma lição importante que tem sido repetida até à exaustão, mesmo pelos que tudo fizeram para minar tal empreendimento, promovendo aquilo que designamos por "mais do mesmo".

De facto a teoria do desenvolvimento, embora não tenha nascido em África, tornou-se com o passar do tempo cada vez mais associada ao continente. Não é coincidência se o esmorecimento da economia do desenvolvimento ocorre ao mesmo tempo que a decepção em relação às perspectivas africanas.

Os especialistas em modelos de desenvolvimento sentem-se tentados a desistir. E tal como no passado, a culpa do fracasso da *cura* é mais uma vez atribuída mais ao paciente do que ao médico.

Primeiro demos a Keynes um rosto humano. Gunnar Myrdal descreveu o "drama asiático" para explicar as suas dúvidas sobre as perspectivas de uma região tão pobre. Ele foi dispensado temporariamente para dar lugar aos planificadores da nova escola da teoria das necessidades básicas. Estes insistiram demasiado nas considerações sociais e no investimento a longo prazo na capacidade humana. Economicamente não sustentável! Assim, mais uma vez, o foco foi reajustado. A substituição de importações e outras propostas inovadoras também provaram ser de difícil implantação em África, piorando os equilíbrios macro-económicos. Os programas de estabilização transformaram-se rapidamente em programas de ajustamento estrutural que andavam por si. A característica comum a todos estes quadros de

referência econômicos é o seu desenvolvimento teórico fora do continente, com um envolvimento muito limitado deste.

Na área institucional o quadro é o mesmo. Nos anos 40 e 50 o importante papel do Estado nas economias era de conhecimento geral. Era um desenvolvimento "normal" após o fracasso do mercado entre as duas guerras mundiais e após a Segunda Guerra Mundial na Europa. Ao Estado foram confiadas as funções de planificar as políticas macro-econômicas, o comércio e o investimento; numa palavra, de *regular* a economia. Myrdal, Singer e Prebisch foram todos partidários de um papel ainda maior do Estado nas economias menos desenvolvidas.

A este respeito África não pode ser diferenciada das outras regiões em desenvolvimento. A regulação por parte do Estado foi bem recebida e encorajada. Só que nessa altura o Banco Mundial foi muito perspicaz para emprestar capital para investimentos geridos pelo Estado, particularmente para infra-estruturas. Como disse Brett, "a actual crise produziu agora uma reviravolta quase total desta ortodoxia."²⁵

A mudança do papel do Estado é sobretudo um problema dos países industrializados. Como descreve bem Michel Crozier²⁶ nos seus numerosos livros sobre o tema, a desindustrialização é um fenómeno normal do desenvolvimento que é acompanhado por uma mudança radical na área do emprego. A indústria é tanto mais eficiente quanto mais trabalhadores despedir. O emprego industrial diminui em média 1,5 por cento ao ano em todos os países desenvolvidos. Trata-se de um fenómeno imparável e irreversível. A lógica da inovação tornou-se mais importante do que a racionalização. Para lidar com esta alarmante responsabilidade política, os governos propõem cada vez mais medidas *ad-hoc* para reduzir a carga das empresas confrontadas com uma forte concorrência mundial. Ao limitarem os seus recursos, os governos não têm outra opção senão desligarem-se da maior quantidade de empreendimentos possível. É o fim do Estado-providência e da regulação.

O liberalismo triunfante comanda o novo, mas limitado,

²⁵ E.A. Brett, *States, Markets and Private Power in Developing World: Problems and Possibilities*, IDS Bulletin, Sussex, 18.3, 1987.

²⁶ M. Crozier, "L'état bloqué", *Le Débat*, Paris, Janeiro 1989, e "De l'état de grâce à l'heure du choix", *Le Débat*, Março 1982.

papel do Estado no norte. Porquê haveria de ser permitido que fosse diferente no sul?

A diferença, tal como para outros pressupostos políticos avaliados mais à frente neste documento, reside na etapa alcançada pela economia de cada país. Até que ponto pode a África lidar com a inovação e as inevitáveis complexidades dos mercados actuais? Não muito, se se considerar as graves realidades ligadas à dívida externa.

Quer gostemos quer não, a análise de Karl Marx sobre o papel do Estado e a ideologia em *O Capital* ainda constitui uma referência importante para compreender como uma classe controla o Estado. Chame-se-lhe grupo, *lobby* ou interesse institucional, é evidente que o mercado precisa de ser equilibrado através da equidade que só o Estado está em condições de regular. O reconhecido papel da sociedade civil é uma aquisição recente em África e, embora esteja a mudar rapidamente, continua a ser um fenómeno urbano. A lição a aprender é como conseguir um equilíbrio entre o papel do Estado e os mercados, e como garantir que o conceito de mercado livre respeite e integre os valores africanos.

Uma maneira de avançar é seguir o apelo de Edward Jaycox', Vice-Presidente para África do Banco Mundial, para um projecto e uma implementação mais endógenos dos programas de reformas económicas.²⁷ A dificuldade que essa proposta comporta é que ela pressupõe que os especialistas locais estão de facto mais envolvidos no projecto e na supervisão dos programas de reformas vindos do exterior do que em quaisquer modelos concebidos por eles próprios. Sabemos que isto só poderá ser mudado quando eles também possuírem o poder de transformar os sistemas actuais.

Resistência aos mercados?

Os sistemas actuais estão baseados nos seguintes antecedentes:

²⁷ Ver o texto de Edward Jaycox' apresentado em 20 de Maio de 1993 à Conferência Anual do African-American Institute. Nessa ocasião Jaycox' anunciou o que denominou de uma nova maneira de negociar no Banco Mundial, baseada fundamentalmente nas capacidades locais. Propôs, por exemplo, que no futuro não fossem aprovadas propostas que incluíssem assistência técnica estrangeira.

Dez anos após o início da aplicação massiva de pacotes de ajustamento em África, é possível distinguir três gerações de políticas. As primeiras políticas de ajustamento dirigiam-se principalmente à estabilização da economia através de medidas de gestão da procura a curto prazo. Cedo tornou-se claro que essas políticas provocavam perdas de produção consideráveis sem no entanto eliminarem as causas subjacentes dos desequilíbrios da balança de pagamentos. Em meados dos anos 80 estas políticas deram portanto lugar a uma segunda geração de pacotes de políticas mais abrangentes dirigidas ao "ajustamento estrutural" [...] Uma terceira "geração" de políticas de ajustamento que reconheciam directamente a importância dos factores sociais bem como a necessidade de mudanças estruturais e de um crescimento sustentável a longo prazo.²⁸

Os sistemas estão a tornar-se cada vez mais abrangentes. É suposto que a sua abrangência esteja a responder às crescentes preocupações sobre o seu impacto e eficácia, bem como sobre a sua implantação nas economias nacionais. Será que o pressuposto do fracasso e da derrota deve ser associado à teoria e ao conceito de ajustamento estrutural, ou ao pressuposto relativo ao ambiente interno "beneficiário"? Por outras palavras, a África provou ser um terreno fértil para essas políticas ou somos obrigados a rever o diagnóstico, uma vez mais?

De há uns tempos para cá, um crescente número de intelectuais africanos têm vindo a insistir na necessidade de compreender o comportamento económico africano. O sucesso do Sudeste Asiático, agora cada vez mais ligado à exitosa combinação de políticas orientadas para o mercado e respeito pela cultura e as tradições locais, é um incentivo renovado para visitar essa psicologia económica africana.

Existe em África uma resistência à integração na economia mundial, uma rejeição do progresso e do desenvolvimento, como foi sugerido? Esta questão é mais pertinente do que uma simples equação de resistência aos mercados. Um olhar sobre a história

²⁸ G.A. Cornia *et al.*, *idem*, p. 3.

económica africana revelará a existência de vigorosos mercados em qualquer período que for estudado.

O sigilo e a ausência de fronteiras entre funções colectivas e individuais bem como a utilidade económica são traços comuns da psicologia económica africana bem conhecidos dos historiadores. Estes três pilares devem ser incluídos numa escala de valores e atitudes dos quais os mais comuns são:

- a) Primazia do consumo sobre as poupanças, com uma tendência típica para aquilo que um ocidental classificaria de "desperdício". (A vontade de alimentar dúzias de amigos e parentes pode ser feita às expensas da própria privação.)
- b) O sucesso económico está associado ao consumo e não à produção.
- c) Necessidade de segurança e coesão familiar, que pode ser garantida através do consumo de prestígio.
- d) O prestígio é a noção simbólica de poder e o único valor reconhecível ligado ao dinheiro e aos bens. O consumo pode ter um significado religioso, justificando ainda mais o desprezo pela acumulação.
- e) Os preços reflectem mais relações sociais do que a lei da oferta e da procura (um exemplo típico disso é que os mais ricos têm que pagar mais mesmo que comprem uma maior quantidade).
- f) A poupança é associada a uma atitude calculista reprovada pela sociedade.
- g) Os bens públicos devem ser usados individualmente e não colectivamente quando o Estado ou as instituições são percebidas como "estrangeiros".

Como afirma Samir Amin, os debates sobre desenvolvimento estão a tornar-se cada vez mais conscientes das especificidades históricas peculiares aos diferentes países ou regiões e do carácter "truncado" do mercado mundial, reduzido a duas dimensões (bens e capital), excluindo uma terceira dimensão, o mercado laboral. Isto implica o que ele chama de polarização da expansão de capital a nível mundial, com uma consequência fundamental, o desrespeito dos princípios básicos do keynesianismo.

“A fraqueza do compromisso democrático social”, para a qual as actuais políticas económicas são uma resposta, apela para um regresso incondicional ao mercado sem necessariamente reconhecer todos os perigos de uma abordagem estruturalista que tanto influenciou as teorias keynesianas. “Estes perigos não estão relacionados apenas com o que é normalmente considerado como problemas económicos fundamentais, mas também com os problemas políticos maiores, e em última análise talvez mais importantes, associados a eles”, diz Brett.²⁹

Experiências como as de Coreia e Taiwan mostram que as economias orientadas para o mercado podem ser alimentadas por uma mistura de intervencionismo e protecção de Estado, em áreas tais como um controle directo de um largo leque de recursos, bem como uma distribuição equitativa para desenvolver o acesso ao mercado da maioria da população. O papel regulador do Estado é essencial para eliminar o monopólio e evitar a definição de Schumpeter de “criação destrutiva”, quando grandes empresas capazes de explorar uma área e reduzir os custos sistematicamente destroem a posição das pequenas iniciativas no mercado. Estas preocupações das teorias keynesianas parecem encontrar-se ausentes dos projectos dos programas de ajustamento estrutural, particularmente na sua versão ortodoxa.

Evitar a polarização é então essencial para interpretar estratégias reformistas nos seus contextos políticos e culturais.

E verdade que as bases políticas dos programas de reformas económicas são internas? Se o forem, quais são os interesses dos parceiros internos? Nos novos movimentos políticos, existe alguma base para manter a agenda estabelecida por estes programas de reformas económicas? De que maneira estão eles relacionados com o comportamento económico africano? Contamos com uma base para um processo de reforma genuíno capaz de contribuir para o crescimento e a equidade, sem destruir os pilares culturais da própria África?

²⁹ E.P. Brett, *idem*.

Choques exógenos

A escola da dependência dirigida por Samin Amin desenvolveu o que Mkandawire classifica como êxtases “radicais” que foram formulados de maneira a torná-los imobilizantes devido simplesmente ao peso da sua “implausibilidade”.³⁰ O seu argumento básico era a ausência de possibilidades de acumulação sustentada nos países em desenvolvimento. A realidade dos nossos dias é que a atribuição de responsabilidades a factores externos desenvolveu uma atitude estagnacionista e uma visão determinista e unilateral. Por exemplo, diz Mkandawire, “os governos africanos têm tido importantes agendas e clientelas nacionais que nem sempre eram compatíveis com o sistema internacional”.

Esta visão externista da evolução económica de África foi agora posta à margem e substituída pela ênfase em factores internos tais como “falta de liderança política, ignorância, deficiente elaboração de políticas, conflitos entre classes ou grupos de interesse, ligações extras que viciaram as capacidades estatais modernas e assim por diante”. É desnecessário dizer que esta mudança pendular está também para além de todas as expectativas. O que é realmente essencial é compreender os diversos elementos *internos* que influenciam o diagnóstico e comparar a sua importância relativa com os factores exógenos.

O estudo da UNICEF sobre a recuperação de África refere quatro choques externos principais:³¹

- As exportações africanas estagnaram e perderam cotação nos mercados.
- O aumento dos preços dos produtos manufacturados e a queda das exportações tradicionais africanas, nomeadamente cacau e café, fizeram com que os termos de troca se deteriorassem ainda mais.
- As taxas de juro nominais sobre a dívida elevaram-se a níveis recorde.
- Os fluxos de entrada de capital bruto e líquido diminuíram drasticamente.

³⁰ G.A. Cornia *et al.*, *idem*, p. 297.

³¹ G.A. Cornia *et al.*, *idem*, p. 11.

Além destes quatro choques externos, a UNICEF lembra-nos os graves efeitos da seca de 1984/85; o desenvolvimento da pandemia de sida e a guerra civil permanente. Embora estes elementos não sejam novos para o Banco Mundial, o seu conhecido relatório sobre as perspectivas do continente a longo prazo³² insiste desapontado que os problemas económicos de África "não se devem fundamentalmente a factores externos, mas a incompetência interna". Parece muito fácil deixar de fora as instituições financeiras internacionais e o sistema de economia global.

É particularmente difícil resistir à tentação de rever o impacto dos preços dos produtos sobre o continente. Muito tem sido dito sobre isso e a situação é bem conhecida de todos. Durante os anos do Programa de Acção das Nações Unidas para a Recuperação Económica e o Desenvolvimento de África (UNPAAERD), o poder de compra das exportações de África diminuiu fortemente, com uma média de 54 por cento na segunda metade dos anos 80, comparado com 76 por cento na primeira metade. Isto representa uma situação que nenhuma outra região do mundo experimentou antes. Este declínio tem que ser comparado também com a incapacidade da comunidade internacional de fornecer os 9 bilhões de dólares adicionais por ano propostos pelo próprio UNPAAERD.³³ Até as instituições financeiras de desenvolvimento oficiais, que representavam 80 por cento dos fluxos líquidos, não compensaram a perda atrás mencionada. Os desembolsos líquidos das instituições financeiras internacionais também diminuíram significativamente nos últimos três anos do UNPAAERD. A tendência continua com uma evidente saída de recursos nos primeiros dois anos desta década, como assinalou um relatório das Nações Unidas.³⁴

De acordo com um relatório da UNCTAD, a África "podia piorar em cerca de 700 milhões de dólares ao ano com uma liberalização total das importações comerciais". As negociações do Uruguai podem ter um mais forte impacto simplesmente em termos do efeito das divisas líquidas. Se forem incluídos os efeitos da previdência social, os custos elevam-se a 950 milhões

³² World Bank, *Sub-Saharan Africa from Crisis to Sustainable Growth*, World Bank, Washington D.C., 1989.

³³ *Africa Recovery*, United Nations, Nova Iorque, vol. 5, 2/3, Setembro 1991.

³⁴ *Africa Recovery*, United Nations, Nova Iorque, vol. 6, 3, Novembro 1992.

de dólares. Segundo esse mesmo relatório, a simples eliminação dos subsídios de exportação custaria à África 256 milhões de dólares em divisas.³⁵

O impacto dos preços dos produtos sobre o conjunto da economia questiona seriamente a política apoiada pelas instituições financeiras internacionais de usar as exportações tradicionais africanas como a base para a aplicação da teoria das vantagens comparativas. Agora tornou-se evidente que o erro mais importante no delinear de políticas nos programas de ajustamento estrutural é pressupor que o equilíbrio macro-económico será alcançado mediante um aumento das exportações de produtos tradicionais. Primeiro, as vantagens comparativas já não funcionam com os princípios dos anos 70. Segundo, concorrem pelos mesmos mercados outras regiões com melhores ambientes e acesso ao capital, bem como com uma produtividade superior. Terceiro, o acesso dos países em desenvolvimento aos mercados confronta-se, hoje em dia, com o proteccionismo do norte. Por último, este pressuposto é baseado no princípio aceite de que os mercados africanos, mais uma vez, se desenvolverão da maneira como as economias estiveram orientadas no passado: sem uma base interna e sem respeitar os elementos autóctones.

Ajustamento e desenvolvimento

Em 1981 o Relatório Berg propunha uma nova abordagem do desenvolvimento em África:

“O decepcionante desempenho económico de África durante as últimas duas décadas reflecte, em parte, condicionantes internas baseadas em factores ‘estruturais’ que evoluíram a partir de circunstâncias históricas ou do ambiente físico. Os problemas ‘estruturais’ internos e os factores externos que impedem o crescimento económico de África foram exacerbados por políticas internas inadequadas, das quais três são cruciais. Primeiro, as políticas comerciais e cambiais protegeram exageradamente a indústria.

³⁵ *Africa Recovery*, United Nations, Nova Iorque, vol. 4, 3/4, Outubro 1990.

subordinaram a agricultura e absorveram grande capacidade administrativa. Segundo, prestou-se muito pouca atenção às condicionantes administrativas na mobilização e gestão de recursos para o desenvolvimento; devido à fraqueza generalizada das capacidades de planificação e gestão, os sectores públicos frequentemente tornaram-se sobredimensionados. Terceiro, tem havido uma tendência consistente contra a agricultura nas políticas de preços, de taxas e de câmbios”.³⁶

Ninguém teria suspeitado naquela época que dez anos mais tarde a palavra “estrutural” estaria na boca dos vendedores de rua em Nouakchott, dos camponeses do Zimbabué ou dos profissionais do Burundi. Elliot Berg pode sentir-se feliz pelo facto de o termo por ele lançado em 1981 se ter tornado o “significado” do desenvolvimento em África.

Seria supérfluo descrever a história recente da implementação dos programas de ajustamento estrutural. Já foi feito demasiadas vezes. Todos os argumentos a favor ou contra atingiram o nível da exaustão.³⁷ O recente estudo da UNICEF lembramos, no entanto, que 241 programas de ajustamento foram iniciados em colaboração com o FMI e o Banco Mundial pelos países africanos sub-saharianos entre 1980 e 1989. Em média, cada um dos 36 países estudados pela UNICEF empreendeu sete programas de ajustamento nos anos 80. Alguns tinham dez ou mais programas e só poucos países, representando menos de 6 por cento da população total da África sub-sahariana, não tinham iniciado qualquer programa em 1989. Os resultados são surpreendentes:

- A acumulação de capital tornou-se mais lenta em 20 deste países. Em 75 por cento dos países sob ajustamento a acumulação de capital foi inferior à dos primeiros anos da década de 80. Em 1987/88 o rácio investimento bruto /PIB era 30 por cento inferior ao de 1981/82, enquanto o

³⁶ World Bank, *Accelerated Development...*, p. 4.

³⁷ Ver por exemplo K. Havnevik, *The IMF and the World Bank in Africa. Conditionality, impact and alternatives*, The Scandinavian Institute of African Studies, Uppsala, 1987.

declínio do investimento líquido era ainda maior.

- O investimento público sofreu uma drástica redução.
- O investimento estrangeiro directo estagnou a níveis muito baixos.
- A quota das manufacturas no PIB subiu somente em seis dos 24 países entre 1982 e 1988.
- Apenas seis países aumentaram os seus volumes de exportação mais de 5 por cento. Em 13 países os volumes estagnaram ou diminuíram.

De acordo com o mesmo estudo da UNICEF, apenas um país – as Maurícias – parece “ter alcançado simultaneamente os quatro objectivos de estabilização, crescimento, protecção de grupos vulneráveis e ajustamento estrutural. Outros cinco países, Guiné-Bissau, Mali, Mauritânia, Senegal e Zâmbia, atingiram três dos quatro objectivos”.³⁸

Como qualquer um estaria de acordo, em termos de resultados os cinco países a seguir às Maurícias são todos casos muito sérios no que respeita à recuperação económica. Se mais uma vez compararmos o crescimento do PIB com o crescimento da população utilizando cifras do Banco Mundial, há uma queda de 1,1 por cento *ao ano* durante a década. Estes indicadores explicam-se por si sós.

No entanto, é importante reparar que apenas 21 dos 241 programas foram abandonados ou terminados antes do prazo – por outras palavras, 75 por cento de todos os programas cumpriram as condições estabelecidas pelo Banco Mundial, em concordância com o estrito mecanismo de supervisão imposto pelas instituições de Bretton Woods: “o fraco cumprimento não pode, portanto, ser considerado a principal causa do baixo desempenho dos anos 80”.³⁹ É então inaceitável que o FMI e o Banco Mundial se tenham tornado receptores de recursos da África sub-sahariana durante o mesmo período.

Como se pode ver, os indicadores mencionados até aqui não incluem o impacto social, uma vez que a principal razão das reformas económicas não foi certamente social, no início do processo. Ao rever o impacto social, o Banco Mundial reco-

³⁸ G.A. Cornia *et al.*, *idem*, p. 18.

³⁹ G.A. Cornia *et al.*, *idem*, p. 47.

nheceu o facto de a implementação de ajustamentos estruturais levar à deterioração das condições de vida no continente. Eles reconhecem que as bases do crescimento sustentado não podem ser asseguradas se o capital humano de África se depreciar: "Que existem ganhadores e perdedores das reformas políticas faz inevitavelmente parte do processo de ajustamento nas suas primeiras fases, uma vez que a estrutura de produção e despesas suporta a mudança substancial. Mas quem ganha ou quem perde é fundamental."⁴⁰

A enorme quantidade de trabalho dedicada a aliviar a pobreza certamente mostra a preocupação e o interesse do Banco Mundial em dirigir os choques externos às famílias. Eles gostariam de conceber programas mais eficazes em termos de custos atingindo os pobres e estão preocupados pela protecção dos níveis de despesas das diversas categorias de pobres (pobres crónicos, novos pobres, grupos vulneráveis). Num relatório recente a Oxfam, a maior organização não governamental da Grã-Bretanha, desafia estas preocupações do Banco Mundial. Alega que já é tempo de mudar completamente a maneira como a política económica é formulada em África. No Relatório de Desenvolvimento Humano de 1991 o PNUD também propunha uma mudança radical no que chamava de "Governança Global", para garantir uma maior participação dos receptores na definição das reformas económicas.⁴¹

O Banco Mundial é também altamente autocrítico em relação ao seu desempenho, como demonstra o seu relatório RAL III.⁴² "O ajustamento tem deixado muito a desejar em termos de restaurar o crescimento e o bem-estar social da África subsahariana". O documento insiste ainda que o baixo nível de desenvolvimento desta região é marcado por recursos humanos inadequados, fraco desenvolvimento institucional, infra-estruturas em degradação e fraca governança. O relatório não reconhece a condicionante orçamental que constitui a dívida externa, diminui uma vez mais a importância dos choques exógenos e só adere à ideia de que os programas eram "demasiado

⁴⁰ World Bank, *Making Adjustment for the Poor*, World Bank, Washington D.C., 1990.

⁴¹ Oxfam, *Africa Make or Break*, Oxfam, Londres, 1993. *Human Development Report* UNDP, Oxford, Nova Iorque, 1991.

⁴² World Bank, *Adjustment Lending and Economic Performance in Sub-Saharan Africa in the 1980s: A comparison with other low income countries*, World Bank, Washington D.C., 1992.

ambiciosos e incluíam demasiadas condições para assegurar a sustentabilidade". O Banco admite agora que as economias dos diversos países africanos não são tão uniformes como parecem no Relatório Berg, mas ainda estamos longe do reconhecimento das especificidades, em lugar da estandardização.

Principais tendências e desafios

O Plano de Acção de Lagos constitui uma orientação consensual para as perspectivas a longo prazo de África. No entanto, a natureza geral do plano não basta para identificar estratégias claras para a implementação desses objectivos. Um olhar comparativo entre África e outras regiões em desenvolvimento que enfrentaram problemas económicos semelhantes no passado, mostra que neste continente também existe potencial para o crescimento e o desenvolvimento. A natureza endógena do desenvolvimento recomenda portanto que sejam tidas em conta as principais tendências ao identificar os desafios que são atingíveis e para os quais têm que ser definidas estratégias claras.

As intenções do presente trabalho limitam-se a fornecer *diagnósticos* alternativos. Nesse sentido, o conteúdo desta rubrica limita-se também a fornecer um conjunto de argumentos para o que consideramos ser os quatro principais desafios a enfrentar.

A cultura africana deve ser a base da preservação dos elementos sociais que permitirão a estas sociedades construir modelos políticos e institucionais para preservar as capacidades existentes, assim como gerar outros novos num contexto de crescente urbanização. Desenvolver o capital humano é essencial a qualquer empresa. Fornecer serviços equitativos e sociais e criar condições de aprendizagem para a inovação são um elemento essencial de qualquer estratégia de crescimento. Uma mudança revolucionária na agricultura é também fundamental para todos os africanos preocupados com a necessidade de alimentar a população e proteger o ambiente. Finalmente, um elemento central é a ligação com a economia global a que se terá acesso, juntamente com a mobilização de recursos, sejam eles internos ou externos.

Construção de modelos sociais e políticos

A reforma da capacidade institucional propugnada pelos doadores traduz-se agora na palavra "governança". Este termo cobre diferentes significados dependendo do contexto e do interesse de quem o utiliza. Quando se refere a opressão, corrupção e outras questões relativas a responsabilidade e respeito dos direitos humanos, devia ser bem recebido. No entanto, é importante assinalar a amálgama cada vez mais correntemente associada a esta expressão.

Quando a governança é associada à condicionalidade política, é irresponsável e inaceitável, como diz Jan Pronk. O leque de condições para a assistência para o desenvolvimento está a tornar-se "cada vez mais mais amplo – existem limites da condicionalidade. Os doadores devem estabelecer prioridades". Ele concorda que a utilização da ajuda para estimular a democracia e os direitos humanos "pode ter atingido os seus limites".⁴³ As mudanças institucionais não permanecerão se, mais uma vez, não resultarem de um processo endógeno.

Embora saibamos que o impulso democrático é suposto produzir uma liberalização política, permitindo uma maior transparência nos assuntos públicos e uma efectiva responsabilidade dos governos, a participação dos cidadãos nesse sistema não é sinónimo de democracia multipartidária nem de eleições parlamentares. A governança inclui a necessidade de transições que podem resultar apenas numa frágil renovação democrática por toda África.

Trinta anos de teoria do Estado-nação não podem ser apagados com a legalização de partidos de oposição. A cultura económica e os valores culturais e políticos africanos vão para além desses trinta anos. A democracia não se pode manter num contexto de crise económica, com os países sob pressões que lhes impedem de fazer quaisquer mudanças de sua própria autoria, devendo antes pelo contrário aplicar pacotes de reformas económicas estandardizados que comportam compromissos políticos, bases políticas e objectivos e metas específicos impostos de cima, e talvez do exterior.

⁴³ *Africa Recovery*, United Nations, vol. 6.2, Agosto 1992.

É interessante motivar a expressão da sociedade civil, dar-lhe voz e oportunidade de participar a diferentes níveis do governo e da tomada de decisões. Mas é uma *condição prévia* do desenvolvimento e do crescimento, ou uma *exigência* que se adapta melhor à expressão da própria sociedade civil? Estamos convencidos de que as actuais lutas das populações africanas estão mais relacionadas com a crise económica, a distribuição do rendimento e objectivos de equidade do que inspiradas por valores importados. Importados no sentido de não terem sido adaptados à cultura local, que é, por exemplo, mais respeitadora dos privilégios das minorias e que exige uma abordagem mais participativa do que aquela que propõem os modelos não endógenos de democracia.

Num tal contexto é difícil imaginar que a democracia vai ser proposta sem que os participantes e actores tenham acesso às ferramentas que lhes permitam reforçar os seus valores autóctones e também sem um instrumento que tem sido catalítico no forjar das instituições que desenvolveram a democracia nos países industrializados: o Estado. A liberalização política pode ser necessária, mas chega demasiado cedo para ser sustentada pelos estados africanos. Um Estado que está sob ataque, sem apoios, erosionado no seu poder e influência devido à sua dissociação dos elementos internos, que não compreende os valores do mercado e é incapaz de agir como força intermediária com os poderes externos não pode desempenhar em África o papel que desempenhava nos países industrializados.

Com estes antecedentes, que instituições e modelos irão sustentar o impulso democrático em África? Com que base económica? É como se a estabilização estivesse a tornar-se o primeiro item da agenda, relegando para lugares marginais todas as preocupações com sistemas institucionais que podem seguir comportamentos determinados pela história e as realidades culturais de África.

O período pré-colonial aponta para cinco elementos principais que deveriam ser respeitados por qualquer tentativa séria de construção institucional:

- Códigos de referência que desempenham o mesmo papel das constituições modernas.
- Contra-poderes efectivos.

- Efectiva participação de grupos organizados da sociedade na tomada de decisões.
- Estrutura económica altamente descentralizada.
- Rápida adaptação dos sistemas às mudanças sociais produzidas na sociedade.

A partir destes cinco elementos é possível conceber que nos tempos pré-coloniais na maior parte de África, a cidadania estava associada à participação social, enquanto nos tempos modernos ela está associada à produção.

A medida que os países africanos se tornam cada vez mais povoados e a geração urbana mais nova está à cabeça dos números, toda a estrutura da sociedade muda – juntamente com a instituição-desenvolvimento proposta pela teoria do Estado-nação. Não só a integração nacional nunca foi alcançada, por razões que não analisaremos aqui, como também a participação social de um grande número de pessoas, especialmente dos jovens, é restrita e limitada. As perspectivas do seu acesso a empregos no sector formal são obscuras e o declínio dos serviços sociais, a difusão do sida e o impacto global dos programas de ajustamento social enviam sinais que reforçam a falta de acesso à economia moderna, às instituições modernas e, o que é mais importante, à participação social.

Neste contexto torna-se extremamente difícil preservar as capacidades e o capital humano, único factor que poderia estabilizar as sociedades através da construção de estratégias alternativas.

Capital humano

É sabido que as taxas de crescimento da população em África ultrapassam o crescimento económico. África tem a taxa de crescimento populacional mais elevada do mundo e a esperança de vida mais baixa (53 anos). No final do século a população de África rondará os 800 milhões. De acordo com as projecções da população feitas pelas Nações Unidas, no ano 2050 África terá mais de 2 biliões 265 milhões de pessoas. Estas estimativas incluem as consequências da pandemia de sida. Elas devem ser comparadas com as relativas à China, que terá 1 bilião

521 milhões, a Índia, com 1 bilião 699 milhões, ou todos os países desenvolvidos, que terão 1 bilião 233 milhões na mesma altura.⁴⁴

De acordo com o Banco Mundial, o número de pobres na África sub-sahariana aumentará de 85 milhões em 1990 para 265 milhões no final do século. Isso representa um aumento de 16 para 32 por cento da proporção de pobres de África em relação ao mundo. Se a economia mundial tiver um padrão de crescimento lento, estas estimativas certamente aumentarão. Nestas circunstâncias, é essencial apressar as discussões sobre o destino de África e assegurar debates conclusivos sobre os mecanismos para reduzir os efeitos adversos do actual sistema económico. Por exemplo, a questão da dívida torna-se explosiva.

Qualquer debate significativo sobre a natureza das necessidades sociais em África deve ser ligado às discussões sobre o crescimento da população. Não será possível dissociar este factor principal de quaisquer estratégias a considerar. É, por conseguinte, de importância fundamental medir o impacto a longo prazo de quaisquer tentativas de diminuir o investimento em capital humano. Este é o único investimento que não pode ser feito regressivamente. Debates recentes sobre a formação de capacidades têm evitado a necessidade de preservar as capacidades tanto como a de formar outras novas. Este desafio ainda não foi enfrentado.

Mudança revolucionária na agricultura

Há acordo em que a necessidade de alimentar a população africana é um objectivo fundamental de todos os governos e instituições actualmente envolvidos na formulação de políticas económicas. A fome é, sem dúvida, a consequência mais dramática desta fraqueza continental. Mas quando a fome nem sequer está presente, a ausência de uma produção interna permanente de alimentos básicos é igualmente dramática, economicamente falando. O desvio de energias neste sector, sem resultados tangíveis, constitui um sério estrangulamento para quaisquer tentativas de crescimento.

⁴⁴ Population Reference Bureau, *The UN Long-Range Population Projections*, PAD, Washington D.C., 1992.

Como refere o Plano de Acção de Lagos e, mais recentemente, o Tratado de Abuja, a auto-suficiência alimentar é, e deveria ser, um objectivo a longo prazo fundamental do continente. Nenhuma região do mundo tem sido bem sucedida no seu desenvolvimento sem primeiramente se tornar capaz de alimentar-se a si própria, quer através da sua própria produção ou através de um bom uso das suas "vantagens comparativas".

Contrariamente à opinião corrente, a produção agrícola cresceu em África desde os anos 70 a um ritmo consistente. Os resultados são comparáveis aos de outras regiões do mundo. O problema da auto-suficiência de África é consequência de uma população cada vez maior que contribui para fazer diminuir a produção *per capita* em cerca de 15 por cento desde 1970. O lento aumento da produtividade não acompanhou o crescimento da população. No entanto, a produtividade e os melhoramentos tecnológicos não são as únicas razões que explicam estes pobres resultados. A seca subsequente no leste e sul de África e a desertificação no Sahel contribuem significativamente para as produções registadas. Muitos esforços e pesquisa não têm melhorado a situação nas últimas duas décadas.

Como afirmam as Nações Unidas, "as estratégias de crescimento agrícola bem sucedidas deveriam colocar particular ênfase na criação de postos de trabalho e de rendimentos para os grupos mais pobres. Isto significará investir a maioria dos recursos na agricultura em pequena escala".⁴⁵

Uma medida desse tipo não pode ser separada de todo um conjunto de mudanças radicais na maneira como a terra, o povoamento, o acesso às tecnologias e ao crédito tem sido considerada até agora. Os incentivos aos preços e a desregulação não serão suficientes. A abordagem de mercado tem que ser adaptada ao desenvolvimento da procura interna, em lugar de utilizar princípios de "vantagens comparativas" para um maior investimento nas exportações agrícolas tradicionais. Por fim, os sistemas agrícolas terão que ser uma parte integrante de uma nova abordagem global que invista no sector primário como um pilar básico do crescimento económico e principal contribuidor para o desenvolvimento de outros sectores.

⁴⁵ *Africa Recovery*, United Nations, Nova Iorque, vol. 6.3, Novembro 1992.

Uma tal mudança representaria uma revolução na agricultura. Uma revolução que terá que integrar preocupações ecológicas para ser ambientalmente sólida e sustentável. Uma revolução que terá que reconhecer a contribuição económica das mulheres e que criará mecanismos para estimular o seu acesso à riqueza económica e à tomada de decisões. Uma revolução que faça uso das lições asiáticas sobre a agricultura – utilizar a agricultura para alimentar-se a si próprios e não para aumentar as receitas de exportação.

É essencial afastar-se das “culturas coloniais”, ligadas por acordos e uma regulação de preços internacional que estão fora do controle dos produtores. Incentivos como os que figuram nos acordos de Lomé são como a lavagem do ouro: depois de um prolongado esforço a compensação parece extraordinária, mas é tão pequena que não fornece o suficiente para adquirir os produtos não áureos que são necessários para sobreviver.

A agricultura em pequena escala que usa métodos alternativos tais como novas práticas de lavoura, nutrientes para plantas e culturas alternadas está agora a ser utilizada com excelentes resultados em diversas regiões, incluindo algumas zonas de África. Se os elaboradores de políticas vencerem a sua tendência anti-rural será possível transformar a agricultura africana.

Mobilizar recursos

Os tempos actuais anunciam drásticas reduções dos fluxos de capital para África. A diminuição mais notória em termos reais será a da ajuda ao desenvolvimento. As necessidades de capital de África são vorazmente grandes, comparadas com os fluxos actuais, mas certamente pequenas e negligenciáveis à escala mundial.

Os fluxos de recursos reais em direcção ao continente caíram de 24,6 biliões de dólares em 1986 para 23,3 biliões em 1990 (em dólares de 1986), de acordo com os dados do UNPAAERD. A queda em recursos líquidos reais é devida em parte à significativa redução dos fluxos privados nos anos 80.

Com a rápida deterioração do continente, espera-se que uma grande parte da assistência oficial para o desenvolvimento nos anos 90 seja desviada para assistência humanitária e de

emergência. Este efeito, combinado com uma forte diminuição da ajuda ao desenvolvimento como tal, certamente contribuirá para um consistente padrão de saídas de capital líquido do continente. Deste modo, pode-se dizer que a mobilização de recursos tem que ser um esforço fundamental que só será sustentável se for parte e parcela de uma estratégia global de desenvolvimento do continente. Existe, no entanto, disponibilidade de fundos no Banco Mundial, por exemplo no montante de 14 biliões de dólares, de stocks anteriores de ajuda ao desenvolvimento sem contar com a actual renovação de fundos de 1993. Existem disponíveis cerca de 20 milhões de dólares que se utilizam muito pouco, dadas as dificuldades dos desembolsos resultantes de estrangulamentos na implementação dos diversos programas de ajustamento estrutural.

Mais uma vez, a dívida continua a ser a questão mais importante a enfrentar: "Propostas sobre termos de empréstimo mais fáceis, maiores injeções de capital, reescalonamento dos pagamentos e/ou perdão da dívida (parcial ou completo) são meras sugestões para mais dos mesmos declarados remédios. Alguns defendem trocas de dívida-por-natureza ou de dívida-por-equidade, as quais constituem uma forma de imperialismo mais explícita ou um alívio relativamente insignificante (embora concite muita publicidade), enquanto outros têm falado até de não cumprimento", diz Susan George.⁴⁶

O Relatório de Desenvolvimento Humano do PNUD menciona também o importante impacto das disparidades de mercado em áreas tais como o comércio, o crédito bancário comercial e o investimento directo estrangeiro.⁴⁷ O PNUD insiste que o crédito internacional flutua largamente, com rápidos aumentos e diminuições dos fluxos – "a natureza cíclica dos fluxos"; isso contribui para a deterioração dos termos de troca, fazendo com que os mais vulneráveis sejam mais facilmente afectados pelos credores.

É evidente que o actual sistema financeiro não inclui um mecanismo confiável para fornecer créditos para o desenvolvimento ao sul com a segurança e continuidade necessárias. Esse mecanismo existe por exemplo no interior da Comunidade

⁴⁶ S. George, *op. cit.*

⁴⁷ UNDP, *Human Development Report*, Oxford, 1992.

Económica Europeia para transferir fundos através de incentivos ao investimento directo privado, fluxos financeiros comerciais, bem como assistência oficial ao desenvolvimento dos países ricos para os mais pobres da comunidade. Diferentes alternativas desenvolvidas destinadas à reforma dos sistemas comercial e monetário financeiro internacional, "incluindo o estabelecimento de mecanismos contingentes para que os fluxos de recursos assegurem a continuação ordenada dos esforços de desenvolvimento perante choques imprevisíveis e incertezas", como sublinhou a Comissão Sul, não têm sido implementadas até agora.⁴⁸

Nestas circunstâncias, como é que um plano ambicioso como o Tratado de Abuja se pode materializar?

A tripla estratégia para a implementação do tratado durante os dez primeiros anos prevê:

- a extensão das infra-estruturas físicas vitais e correspondentes serviços em todas as regiões;
- o desenvolvimento integrado de capacidades produtivas na agricultura e nas indústrias básicas, com o objectivo de criar as bases para uma distribuição equitativa da base industrial; e
- a integração das economias nacionais no mercado sub-regional através de um programa de liberalização comercial.⁴⁹

Como é que isto pode ser realizado com as actuais tendências de mobilização de recursos? É mais plausível acreditar que, mais uma vez, este quadro de referência não tem em consideração o impacto adverso de confiar em fluxos de recursos externos que não irão aparecer.

E qual é a situação em relação aos recursos internos? Agora é largamente aceite que qualquer estratégia para aumentar os stocks de capital em África terá que se basear numa maior substituição das exportações e numa substituição das importações regional, como propõe a alternativa UNICEF.⁵⁰ Esta proposta

⁴⁸ South Commission, *op. cit.*, p. 222

⁴⁹ ECA, *Proposals for the implementation of the Abuja Treaty Establishing the African Economic Community*, ECA/CM 19/7, 18 Fevereiro 1993.

⁵⁰ G.A. Cornia *et al.*, *idem*, p. 164 e capítulo 13.

aproxima-se muito da estrutura alternativa da CEA para os programas de ajustamento estrutural. Embora não afastada pelas principais instituições internacionais, ainda não é possível avaliar quão realistas se revelarão estas estratégias sem mudanças drásticas na questão da dívida e o desenvolvimento de um pacote de reformas elaborado internamente.

Espelhos do passado – espelhos do futuro

A principal lição derivada da diversa informação atrás exposta é a necessidade de uma abordagem integrada do desenvolvimento, uma abordagem que tenha em conta as ligações entre os factores económicos e os factores políticos e culturais, todos eles importantes para um equilíbrio social. A nossa apresentação dos desafios torna agora necessário revisitar rapidamente duas áreas em que o papel de África terá que ser considerado na base do seu passado histórico: o papel continental na economia mundial, bem como no actual debate democrático. Esse exercício permitir-nos-á definir prioridades que estão de acordo com os valores africanos.

O papel de África na economia mundial

Os africanos terão que decidir se querem recuperar ou construir o seu próprio modelo de desenvolvimento.

A globalização das economias está a atingir níveis nunca suspeitados por Smith, Keynes ou Marx. Os mercados financeiros são agora o elemento mais importante do capitalismo. O seu controle reflecte poder, a possibilidade de decidir sobre um vasto leque de outros elementos, incluindo a produção.

As sucessivas fases do sistema capitalista (mercantilismo, revolução industrial e fordismo⁵¹), tal como a fase actual, definiram um processo de funcionamento específico em relação às tecnologias dominantes, ao sistema produtivo, à estrutura da divisão internacional do trabalho e um modelo de governança

⁵¹ Como Amin define o período 1920-1970.

regulador que opera aos níveis nacional e global. Consequentemente, é importante examinar o papel atribuído a África neste sistema, uma vez que isso nos ajudará a compreender a lógica que orienta não apenas a evolução do sistema mas também a maneira como o sistema legitima a sua proposta.

Só depois de compreender esta complexa situação será possível propor uma alternativa realista.

Se se aceitar que o desafio histórico de África é desenvolver a sua produtividade e as suas forças produtivas, e se se aceitar também que os desafios antes mencionados serão fundamentais para a definição dessa alternativa, então será possível desenvolver uma abordagem integrada.

O exemplo da China com as suas actuais taxas de crescimento económico de cerca de 10 por cento ao ano mostra o caminho. Não esqueçamos que um princípio básico adoptado pelo programa de reformas chinês é a necessidade de controlar o ritmo de implementação. É excusado dizer que um outro princípio básico é recusar a condicionalidade. Os chineses sabem que existe uma natureza de classe em qualquer modelo *condicionalmente* elaborado.

O catálogo de mudanças estruturais no sistema global referido pela Comissão Sul⁵² apela à cooperação económica internacional, cuja ausência se torna cada vez mais prejudicial, particularmente para os países em desenvolvimento. O posicionamento de África é ainda mais importante, tendo em conta os recentes antecedentes de imposição e condicionalidade.

O papel de África no debate democrático

O mercado mundial tem um novo produto de exportação: a democracia.

Este produto enfrenta três obstáculos de mercado: em primeiro lugar, a condicionalidade democrática é uma questão

⁵² Incluindo a rápida expansão das empresas transnacionais, a expansão do papel dos bancos privados, o excessivo aumento do endividamento, a perda de vantagens comparativas dos países em desenvolvimento, a mudança da agricultura e a indústria para os serviços, a crescente instabilidade, a imprevisibilidade e a flutuação da funcionalidade da economia internacional, as importantes mudanças institucionais, a erosão do sistema de comércio multilateral representado pelo GATT.

perigosa que afectará mais os países pequenos do que os grandes (é duvidoso, por exemplo, que funcione com a China). Em segundo lugar, moralmente falando é muito difícil apreciar o desempenho democrático sem ter em conta, como muitos sentem-se tentados a fazer, a metodologia económica (seguindo uma abordagem passo a passo). Podemos terminar com situações nas quais o impulso para os sistemas multipartidários é a maneira mais apropriada de manter no poder uma elite desacreditada. Vários exemplos na América Latina apontam nesta direcção e mostram que são mais necessários os princípios do que os processos. Em terceiro lugar, existe um fosso entre o desempenho democrático formal e a participação social. A abordagem simplista pensa que um produz a outra. Os exemplos do Sudeste Asiático mostram que o progresso económico não é provocado necessariamente por regimes democráticos e que a recuperação económica é o mais das vezes feita com repressão social e política.

A ideia de África não estar preparada para a democracia é inaceitável. Todos os países, todas as pessoas estão sempre preparadas para a democracia. Mas a democracia é mais do que liberdades políticas e individuais. É também igualdade social, que até aqui não tem sido considerada parte do acordo. Segundo o Relatório sobre Desenvolvimento Humano do PNUD, a brecha entre os mais ricos e os mais pobres do mundo é pior do que nunca. "Os 20 por cento mais pobres da população mundial recebem 1,4 por cento da riqueza, enquanto os 20 por cento do cimo consomem 82,7 por cento da produção mundial."⁵³ Esta situação exige um sistema internacional democrático em que estes factos possam ser discutidos e sujeitos às mesmas regras que se aplicam ao debate sobre democracia ao nível nacional.

O modelo africano de democracia política certamente encontra as suas raízes na tradição de uma comunidade abrangente em que subsiste uma série de desigualdades. O modelo ocidental é baseado no progresso de uns poucos às expensas da maioria.

Em termos de expressão política, a participação real é também menos importante do que a participação formal na democracia parlamentar ocidental. Cada vez menos pessoas votam e os

⁵³ UNDP, *Human Development Report*, Oxford, 1992.

países mais estáveis são literalmente guiados por uma pequena minoria de votantes. Existe uma sensação de incapacidade para mudar o sistema e uma crença, certa ou errada, de que o poder real reside noutra sítio.

Significa isto que África tem algo melhor a propor? Não necessariamente. Mas pelo menos os dados podem ser lançados de novo.

Rousseau acreditava que as pessoas podiam ser obrigadas a ser livres. As suas intenções eram nocivas e sinceras. Felizmente Montesquieu mostrou, convincentemente, que a liberdade cresce passo a passo, fora da história de uma sociedade, e que não pode ser imposta. O mesmo aplica-se à democracia e os seus diversos modelos, desde o julgamento de Sócrates.

Definir prioridades em função dos valores africanos

As memórias históricas têm por vezes uma vida limitada. Por muito tempo culpou-se Confúcio pelo arcaísmo asiático. Hoje em dia Confúcio é o herói que explica o progresso asiático.

Não é impossível que dentro de algumas décadas se venha a ter a opinião inversa sobre os arcaísmos africanos, ainda hoje associados à época pré-colonial.

Num livro recente Basil Davidson propõe uma interpretação para este mesmo dilema. Na sua opinião, o nacionalismo, durante algum tempo, proporcionou aos africanos orgulho nacional, um sentimento positivo sobre a sua cultura e perspectivas futuras.⁵⁴ O sentimento actual é de "derrota", e o próprio Davidson contribui para isso, salientando intencionalmente o negativo no livro *The Black Man's Burden*.

A derrota deve ser associada à nossa época. É de esperar que amanhã não seja associada à democracia, utilizada hoje mais como uma utopia do que como um instrumento mediador.

Muito poucos intelectuais africanos mantêm ainda o espírito dos anos nacionalistas. Os que o fazem, muito frequentemente têm uma perspectiva a longo prazo. Só alguns parecem preocupados com o diagnóstico.

⁵⁴ B. Davidson, *The Black Man's Burden. Africa and the Curse of the Nation-State*, James Currey, Londres, 1992.

Embora concordemos com a necessidade de uma perspectiva virada para o futuro, esta tem que enraizar nalgum sítio. O terreno mais apropriado parece ser o dos valores africanos, contra uma perspectiva de que o nacionalismo ressuscitou demasiado cedo na história africana. Esse exercício foi experimentado por um grupo que se reuniu em Kericho, Quênia, em 1987, para tentar prever a África de 2057, cem anos depois que Nkrumah iniciou a caminhada com a independência do Gana.⁵⁵ Na sua análise o período entre 1957 e 1980 é “de euforia e optimismo; dos anos 80 ao final deste século é uma época problemática, sob as imposições das instituições financeiras internacionais; o período subsequente, até 2015, será marcado por reajustamentos na frente política e económica, que revigorarão e motivarão os africanos; a próxima era será de consolidação, crescimento e prosperidade”.

Este cenário provável é baseado numa surpreendente recolha de dados e num modelo sério. A primeira ideia proposta lugar por Akin Mabugunje é avançar. O sentimento de derrota não resolverá os problemas de África. A atitude oposta, como os anos nacionalistas provaram, pode conseguir muito melhores resultados.

Subverter ou inverter a tendência das economias africanas, do síndrome da dependência para um crescimento sustentável, só pode ser feito através de uma séria avaliação dos valores africanos.

Conclusão

O desenvolvimento é uma totalidade. É um processo cultural integrado que inclui valores tais como o ambiente natural, as relações sociais, a educação, a produção, o consumo e o bem-estar. O desenvolvimento é endógeno, só pode vir do interior da sociedade, a qual define soberanamente a sua visão e a sua estratégia, e conta primeiramente e sobretudo com as suas forças internas e com a cooperação com sociedades que partilham com ela os seus problemas e aspirações.

⁵⁵ C. Achebe, G. Hydén, A. Pala Okeyo, C. Magadza, *Beyond Hunger in Africa: Conventional Wisdom and a Vision for Africa in 2057*, Heinemann, Nairobi, 1990.

Esta definição de desenvolvimento, proposta pela primeira vez pela Fundação Dag Hammarskjöld em 1975, continua a ser uma referência válida.⁵⁶ No entanto, como diz Susan George, “agora há que pôr essa palavra [desenvolvimento] entre aspas – tornou-se demasiado embaraçoso utilizá-la doutro modo”.⁵⁷

Neste documento tentámos demonstrar que uma revisão do diagnóstico da crise africana é um importante passo no processo de transformação. O desenvolvimento será alcançado quando os africanos se derem conta que são eles que o vão alcançar. Não virá de fora.

Um outro passo, talvez o essencial a curto prazo, é reconhecer que as políticas monetárias neoclássicas provaram não ser adequadas às necessidades africanas. Os seus resultados são pobres e exigem uma mudança urgente.

Uma mudança que será possível quando o sentimento de derrota for derrotado.

(Traduzido do inglês por T. Montenegro)

⁵⁶ In *Development Dialogue*, Uppsala, vol. 1, 2, 1975.

⁵⁷ S. George, *op. cit.*

À PROCURA DOS OUTROS

Paul Akkerman – *Op zoek naar anderen* (À procura dos outros), 1994.

Roy van der Drift*

O livro de Paul Akkerman, um antigo cooperante holandês que trabalhou na Guiné-Bissau entre 1988 e 1991, é um registo vivo da sua experiência pessoal na tabanca de Bamenda, no sul da Guiné-Bissau, e mostra um respeito e interesse profundos pela população local que, por sua vez, o aceitou como um deles.

É antiga a reputação que o Serviço de Cooperação holandesa (SNV) tem na Guiné-Bissau de mobilizar cooperantes com um interesse especial em trabalhar “no terreno”. Por essa razão, durante muitos anos os holandeses tiveram a reputação, na Guiné-Bissau, de serem capazes de falar crioulo, de serem “trabalhadores”, de não terem medo de sujar a roupa ou as mãos. Nos últimos anos esta imagem está a mudar gradualmente. De acordo com a nova tendência geral de um tipo de cooperante mais distante, “sofisticado” e “profissional”, que actua meramente como conselheiro ou gestor, *mesmo* os holandeses estão hoje a viver em belas casas cercadas e conduzem carros com tracção às quatro rodas.

A este respeito, o registo da experiência de Akkerman durante os seus três anos de serviço na Guiné-Bissau reflecte mais uma atitude dos *veteranos* entre os cooperantes. Com um sincero interesse no ambiente em que trabalhava e vivia – a

* Antropólogo, investigador associado do INEP.

tabanca de Bamenda, na região de Tombali –, combinava as suas tarefas diárias com contactos intensivos com os vizinhos, colegas e outros habitantes da área, enquanto aumentava os seus conhecimentos de crioulo e mesmo do dialecto balanta local. Apreciava profundamente os traços culturais do sul da Guiné-Bissau, dominado pela sociedade balanta. Neste livro, ele combina a sua visão geral da estrutura social e um grande domínio económico dos balantas, a cultura do arroz de bolanha, com descrições detalhadas de acontecimentos da vida diária, que resultam numa imagem variegada e inteiramente positiva da sociedade balanta.

Isto leva-nos a uma outra reputação em questão. De longa data os balantas são conotados por certas características próprias em termos de economia, vida ritual e social, e mesmo de inteligência. Não é segredo que os balantas são conhecidos por serem “trabalhadores”, apreciadores de grandes bebedeiras, deixando às mulheres uma liberdade de movimentos relativamente grande e destruindo o seu capital em extensos rituais. Além disso, são considerados “simples” e honestos – se exceptuarmos o seu alegadamente famoso hábito de roubar. Como me foi possível apreciar durante a investigação realizada com fins de doutoramento no sul da Guiné-Bissau (1988-1992), estas características estereotipadas não só são parciais, como reflectem particularmente uma abordagem estática. Praticamente não contemplam a dinâmica no seio da própria sociedade balanta, nem a maneira dinâmica como interactivam com o mundo exterior: de facto, a presumível dicotomia entre uma sociedade camponesa como a balanta e o mundo “exterior”, na minha opinião é incorrecta ao analisar a sua história e o seu presente.

A imagem do cooperante

Nos finais dos anos oitenta e princípios da década de noventa, a Guiné-Bissau sofreu uma mudança rápida e completa. Tendo como pano de fundo os programas de ajustamento estrutural, o país perdeu muito da sua política marxista e abriu portas à influência do Ocidente. Entre as muitas mudanças que se verificaram, houve um novo e impressionante fluxo de organizações doadoras, de projectos, de programas e de pessoal estrangeiro. Em contraste com os antigos cooperantes, esta nova

geração trouxe consigo um marcado estilo de vida ocidental, manifestado em casas confortáveis e carros deslumbrantes. A par disso, passou a haver bens de consumo de luxo e surgiram numerosos restaurantes bem equipados. Os cooperantes veteranos recordam com nostalgia os bons velhos tempos, em que tinham que se deslocar a Ziguinchor para as suas compras, ou não se surpreendiam por ouvir *i ka ten* ou *i kaba* ao pedirem uma cerveja ou uma refeição num restaurante.

Pode-se afirmar que, lado a lado com este desenvolvimento, a distância entre os cooperantes e a população da Guiné está a aumentar. Quando regressei a Bissau, nos finais de 1993, fiquei surpreendido com a presença de guardas uniformizados em frente às casas dos cooperantes. Também achei espantoso que os velhos amigos me perguntassem se tinha começado a trabalhar "para mim" depois de ter sido um cooperante bem pago (o que não é verdade – não era bem pago (para os padrões ocidentais) nem era cooperante). A imagem que predomina do "branco" parece corresponder à de alguém bem pago ou à de um empresário.

No seu livro, Paul Akkerman revela muito do cooperante dos "bons velhos tempos". Aparentemente, depois de um dia de trabalho ele não se isolava do seu meio, mas, pelo contrário, usava muito do seu tempo livre para se sentar numa morança, ouvindo histórias das pessoas. Além disso, juntou-se ao seu assistente, que se tornou seu grande amigo, em visitas a parentes e em longas caminhadas até outras aldeias. O seu interesse pelos balantas e a ânsia de partilhar a sua vida diária resultou na sua real participação no duro trabalho pelo qual os balantas são conhecidos: o cultivo de bolanha, que ele orgulhosamente descreve de forma detalhada. A atitude que transparece da sua descrição pode provocar no leitor uma certa nostalgia da atitude pela qual os cooperantes eram conhecidos na Guiné-Bissau.

A imagem do balanta

Do mesmo modo, Akkerman não esconde a sua admiração pelo modo de vida balanta. Aprecia a sua alegria, apesar das difíceis condições em que vivem, e a sua estreita relação com a

natureza. De facto, o seu desejo intrínseco é ajudá-los a manter, ou – podemos mesmo dizer – a conservar o seu modo de vida autêntico.

Autêntico é exactamente uma das principais características dos balantas na Guiné-Bissau. Como se sabe, o nome *balanta* deriva da palavra *mandinga* que significa ‘os que recusam’. Ao longo da sua história, os balantas são acusados, ou por vezes admirados, pela sua atitude “obstinada” em relação às influências externas. Muitos dos principais acontecimentos da história dos balantas são explicados em termos de recusa, ou de evitarem influências externas que poderão eventualmente ameaçar o seu modo de vida. Na minha opinião, este ponto de vista é demasiado parcial e gostaria de o ilustrar com os seguintes exemplos:

- A migração em grande escala dos balantas para as regiões costeiras do sul (Quinara e Tombali) desde 1890, que eventualmente resultou num significativo aumento da produção de arroz a escala nacional, foi explicado sobretudo em termos de recusa do Islão e do colonialismo. O facto de se ter dado uma interacção dinâmica entre os migrantes balantas e os empresários coloniais (especialmente caboverdianos e pepel) no estabelecimento e desenvolvimento do cultivo de arroz de bolanha no sul foi muito subestimado.

- A primeira mobilização de jovens balantas pelo P.A.I.G.C., fez-se em parte com base no facto de estes jovens terem mostrado vontade de participar no desenvolvimento moderno através da educação, do trabalho assalariado e do comércio. Os primeiros contactos entre a base urbana do P.A.I.G.C. e os balantas da zona rural tiveram lugar através dos migrantes urbanos instruídos (ver a história do filme recentemente aparecido *Xime*) e jovens que trabalhavam estreitamente ligados aos *ponteiros*.

- Os elementos de alegada contestação no movimento Jangue-jangue (1984) foram excessivamente enfatizados. Muitos elementos deste movimento de mulheres e jovens mostram uma força positiva, i.e., a sua avidez em participar no actual desenvolvimento (educação, comércio, agricultura comercial).

A conservação e o conservadorismo por um lado, e a renovação por outro constituíram sempre grandes forças no seio da sociedade balanta – como talvez em qualquer sociedade do mundo. Estas forças contraditórias, que se movem através das relações de idade e de género na base das quais a sociedade

balanta está organizada, sempre lhes deram mais dinâmica do que a sua imagem *autêntica* nos deixa de facto aperceber – e não neguemos que a cultura balanta ainda demonstra muito de uma sociedade antiga, que está a fazer uso de modo criativo de elementos de outras culturas. Do mesmo modo, eles ainda causam admiração a um forasteiro com o seu *couleur locale* por um lado, e por outro lado a sua abertura e vontade de partilhar a sua vida com os estrangeiros, como se reflecte no livro de Akkerman.

O livro de Paul Akkerman é muito bem-vindo e de repercussões positivas numa altura em que o relacionamento entre diferentes categorias de pessoas na Guiné-Bissau ameaça perder muito da sua apreciação mútua e calorosa. As suas descrições reflectem o seu respeito pelo povo que ele avidamente procura conhecer melhor, como refere o título do livro. De certa maneira foi bem sucedido na sua aprendizagem sobre os balantas – uma vez que reflecte honestamente sobre as suas dúvidas de se se está realmente capacitado para conhecer *verdadeiramente* “os outros”. Analiticamente falando, a imagem colorida que ele desenha está muito próxima de uma situação ideal, que, felizmente ou não, não pode ser realizada ou talvez nunca tenha existido. Como têm feito ao longo dos séculos, os balantas continuam a interactuar com o mundo em que se encontram (não: com que se confrontam), renovando a sua cultura e a sua sociedade, para bem ou para o mal – quem pode julgar? No entanto, eu nunca culparia Akkerman, ou qualquer outra pessoa, por sonhar ou ter esperanças num mundo ideal.

Um reparo pessoal final talvez um pouco ousado, é que actualmente a relação mútua e a *cooperação* na Guiné-Bissau não podem e não devem ser restabelecidas com base nos pressupostos idealistas dos anos setenta, que rotulavam o cooperante como benevolente e o balanta como um camponês simples e trabalhador. Hoje em dia, a responsabilidade e o compromisso mútuo parecem ser mais necessários à medida que os relacionamentos tendem a tornar-se mais formais. Apesar de tudo, subscrevo a afirmação de Paul Akkerman de que isso não deve excluir nunca o respeito e a *procura dos outros*.

(Traduzido do inglês por F. Miranda)

ACTIVIDADES DO INEP

Publicados integralmente no Relatório Anual de Actividades, os capítulos "Actividades do INEP" constantes em cada número da revista permitem estar informado das principais actividades levadas a cabo pelos centros de estudos e demais departamentos que compõem o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.

I. CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA (CEHC)

a) Formação e superação de quadros

Está em curso um seminário sobre métodos de recolha e tratamento de dados da tradição oral. É de salientar que este seminário está a ser realizado no quadro da preparação do projecto de pesquisa sobre o Kaabu.

b) Formação e investigação no exterior

O investigador Mamadú Jao terminou em Março deste ano o seu curso de mestrado em sociologia do desenvolvimento no Centro de Estudos Africanos do ISCTE em Lisboa, com a apresentação de uma dissertação cujo título é "O desenvolvimento rural integrado na Guiné-Bissau: o caso do programa de desenvolvimento rural integrado da zona I (norte da Guiné-Bissau)".

O investigador António Cipriano dos Santos continua a sua formação em França.

No âmbito dos protocolos de acordo celebrados entre o INEP e as universidades de Paris I (França) e de Birmingham (Inglaterra), deslocaram-se a estas cidades para visita de estudo, os investigadores Peter K. Mendy e Carlos Cardoso, respectivamente.

c) Projectos individuais

Em Fevereiro de 1995 o investigador Mamadú Jao apresentou o tema "A questão da etnicidade e a origem étnica dos Mancanhas".

Em Março, Cornelia Giesing apresentou o seu projecto de pesquisa sobre os Balantas.

Em Junho o investigador Ahmed Dawelbeit apresentou os primeiros resultados preliminares do seu projecto de pesquisa sobre "A dimensão cultural e a valorização das culturas locais no processo de desenvolvimento: o caso de Calequisse".

d) Projectos do INEP

Os investigadores Peter K. Mendy, Carlos Cardoso e Fafali F. Koudawo continuam a integrar a equipa de Pilotagem do Projecto NLTPS.

e) Arquivos Históricos

Continua o tratamento dos fundos do arquivo colonial do Posto Administrativo de Bafatá, tendo-se igualmente procedido à transferência do fundo colonial do Posto Administrativo de Gabú.

No âmbito da cooperação com os Arquivos Nacionais de Cabo Verde, deslocaram-se à cidade da Praia três arquivistas do INEP: Carlos Alfredo, para assistir a um curso de formação sobre gestão de documentação administrativa; Sécuna Sané e Iaiá Biai, para participarem num curso de formação no domínio da informática (ARQBASE).

Em Junho deste ano deslocou-se a Dakar Carlos Alfredo, que participou numa conferência de arquivos.

f) Arquivos Audiovisuais (AA)

Está em curso a classificação e o tratamento das cassetes do projecto "Sociedades Agrárias e Desenvolvimento Rural na Guiné-Bissau".

Este semestre foram gravadas onze cassetes a partir de seminários, conferências e jornadas de reflexão organizadas pelo INEP.

Os AA participam na preparação do projecto de estudo sobre o Kaabu.

II. CENTRO DE ESTUDOS SÓCIO-ECONÓMICOS (CESE)/GABICON

No cumprimento das suas atribuições no quadro do Programa Anual do INEP, o CESE/GABICON levou a cabo durante o último semestre as seguintes actividades:

- Execução dos inquéritos sobre as transacções comerciais fronteiriças, cujo término está previsto para o fim do ano. Recorde-se que este projecto está a ser executado com o apoio financeiro da Suécia. Ainda no âmbito deste estudo realizou-se uma viagem de estudo a Conakry, com a participação dum investigador do CESE.

- Prosseguimento dos Estudos Nacionais Prospectivos a Longo Prazo (NLTPS), que se encontram na sua última fase. Esta terceira etapa teve início com a realização de um seminário para a elaboração dos cenários da configuração do nosso país até ao ano 2025.

- Execução de um estudo sócio-económico (Estudo Base-lein) em Tombali, no quadro do acordo de cooperação com a Africare.

- Continuam os preparativos para a publicação dos Estudos Sectoriais do Projecto PAE e a elaboração de uma proposta para a terceira fase.

- Negociações com o INDE sobre as possibilidades da elaboração conjunta de um mapa sócio-linguístico do país.

- Negociações com o CENFA sobre as possibilidades da realização, em conjunto, de um seminário sobre a elaboração dos conceitos de cálculo na contabilidade e na gestão e os termos de cálculo em línguas nacionais. Os termos de referência deste seminário já estão em elaboração.

- Participação numa missão de avaliação dos projectos macro-económicos do PNUD.

- Assinatura de um contrato com a Direcção dos Recursos Hídricos sobre a execução de um estudo das capacidades financeiras e da vontade das populações em participarem na manutenção dos fontenários nas zonas rurais e a viabilidade do projecto de abastecimento de água nos centros semi-urbanos (experiência piloto).

- Negociações com a Embaixada da Suécia e a Direcção Geral da Cooperação Internacional sobre a realização de um seminário sobre o relatório sueco de cooperação com a Guiné-Bissau.

Porém é de salientar que em relação aos recursos humanos, o CESE (anexando o Gabicon) regista um enorme défice, devido ao facto de contar neste momento apenas com a disponibilidade efectiva de três investigadores (um sociólogo, um economista e uma linguista) e uma secretária. Este facto justifica em parte algumas limitações e atrasos no cumprimento do calendário constante do programa anual de actividades

III. BIBLIOTECA PÚBLICA (BP)

A tarefa principal durante o último semestre foi a informatização da Biblioteca. Nesta primeira fase já foram informatizadas 1594 fichas referentes à Guiné-Bissau, 440 fichas gerais e 61 fichas analíticas.

a) Serviço Público

O serviço de atendimento ao público defronta-se com dois problemas maiores. Por um lado, o espaço de leitura está-se a tornar pequeno devido ao crescente número de leitores que o frequentam. Por outro lado, tem-se alguma dificuldade em contactar os leitores em atraso, há mais de seis meses, na devolução dos livros emprestados.

b) Serviço de Periódicos e Documentos das Nações Unidas

As actividades desenvolvidas durante o último período incidiram fundamentalmente na catalogação e classificação dos referidos documentos.

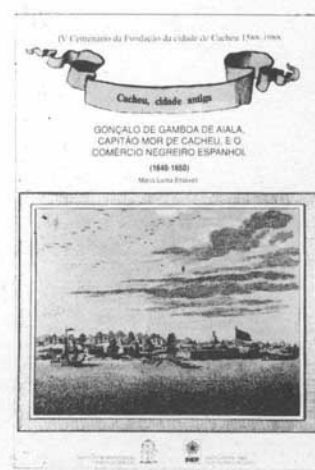
c) Serviço Técnico

Como é habito neste serviço, a prioridade foi para o tratamento das publicações sobre a Guiné-Bissau.

IV. SERVIÇO DE PUBLICAÇÕES (SP)

No último semestre foi lançada a *Soronda, Revista de Estudos Guineenses*, nº 19, Janeiro de 1995, que apresenta especial incidência no tema da educação. Textos de David González, Gustavo Callewaert, Luiz de Sena, Fafali Koudawo e Philip J. Havik.

Estão a ser preparadas para impressão as Actas do Colóquio "Bolama, Caminho Longe", que aparecerão a público sob o título *Bolama: entre a generosidade da natureza e a cobiça dos homens*.



Assumpto Pedro Bui

O crioulo da Guiné-Bissau
Filosofia e Sabedoria



DIALOGO
COM
KALU-MARTI



FICHA TÉCNICA

Direcção: Peter Mendy, Abdulai Silá, Mamadú Jao,
Faustino Imbali, Carlos Lopes, Aquino Duarte

Conselho Consultivo: Ana Maria Gentili (Itália),
Okwudiba N'Noli (Nigéria), Armando Entralgo (Cuba),
Lars Rudebeck (Suécia), Luís Moita (Portugal),
Manuel dos Santos (Guiné-Bissau),
Manuel Rambout Barcelos (Guiné-Bissau),
Mário Murteira (Portugal), Vasco Cabral (Guiné-Bissau)

Conselho de Redacção: Filomena Miranda, Teresa Montenegro

Concepção Gráfica: Nelson Fernandes

Composição e Paginação: Serviço de Publicações do INEP

Impressão: NovaGráfica (Bissau)

Preço: 70.000 PG
750\$00 (Portugal)
US\$10

Pedidos ao INEP
Complexo Escolar 14 de Novembro
C.P. 112 - Bissau. Fax 251125
República da Guiné-Bissau

SORONDA, revista semestral do **INEP** (Instituto Nacional de
Estudos e Pesquisa)

A edição deste número foi financiada pela **SAREC** (Swedish Agency for
Research Co-operation with Developing Countries)