

SORONDA

*revista
de
estudos
guineenses*



Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa

Nova Série n.º 7

Dezembro 2003

SORONDA

revista de estudos guineenses

Nova Série nº 7
Dezembro 2003



Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa

Índice

- A revitalização do poder tradicional e os regulados manjaco da Guiné-Bissau
Clara Carvalho 7
- Código Penal, infanticídio e rejeição: a prova do rio
Mamadú Jao 45
- A imprensa na Guiné-Bissau
Álvaro Nóbrega 63
- Conflito linguístico e narrativa da nação na Guiné-Bissau
Brian M. King 113
- Documentos
Diálogo sobre a educação na Guiné-Bissau, entre Mário Cabral e Sérgio Guimarães 173

Os Autores

Clara Carvalho

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

Mamadú Jao

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

Álvaro Nóbrega

Mestre em Estudos Africanos e assistente do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa. É autor do livro *A luta pelo poder na Guiné-Bissau* (2003).

Brian M. King

Mestre em Língua e Literaturas Hispânicas pela Universidade de Califórnia em Berkeley, especializado em Sociolinguística. É também produtor de música e co-fundador de *Cobiana Records*, uma editora discográfica dedicada a promover a música revolucionária da Guiné-Bissau.

Sérgio Guimarães

Actual Representante do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) na Guiné-Bissau. É autor de diversos livros sobre educação em parceria com o educador brasileiro Paulo Freire.

A Revitalização do Poder Tradicional e os Regulados Manjaco da Guiné-Bissau*

Clara Carvalho

Em abril de 1987 Paulino Gomes, director dos Correios Nacionais da Guiné-Bissau e membro do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC)¹ foi entronizado como soberano de Caió em Belabate, Sector de Caió, Região de Cacheu, República da Guiné-Bissau. Esta cerimónia, que consistiu na primeira entronização realizada após a independência do país em 1974, foi objecto de invulgares manifestações de apoio popular e de uma importante cobertura mediática², apesar

* Este artigo baseou-se numa investigação efectuada na Guiné-Bissau, em diferentes estadias realizadas entre 1992 e 1997, financiada pelo ISCTE, JNICT e Fundação Calouste Gulbenkian, instituições a quem expresse a minha gratidão. Para a elaboração deste texto agradeço em particular o apoio de António Mfel, Ocante Adjibane, Paulino Gomes, Pedro Mango e Pocam Caiek, meus interlocutores no terreno, e as indicações bibliográficas de Fernando Florêncio e João Leal.

¹ O PAIGC liderou a guerra pela independência (1963-1974) e foi, de 1974 a 1991, data da institucionalização do multipartidarismo, o partido único da Guiné-Bissau. Nas primeiras eleições legislativas e presidenciais, realizadas em 1994, o PAIGC manteve a primazia que viria a perder nas eleições de 1999.

² Todo o processo foi difundido pela rádio e jornais, uma vez que a televisão só se implantou nesse país em 1990.

de ser encarada com suspeita e mesmo desagrado pelas autoridades governamentais e pelo sector intelectual do país. Contudo, em breve o carácter inusitado que a realização desta cerimónia pareceu assumir se veio a alterar. Instigado por pressões internas e externas³, que tiveram como consequência directa a instituição do multipartidarismo votada na Assembleia Nacional Popular em maio de 1991, o governo passou a aceitar novas formas de associação política e a sua livre expressão, sob a forma de partidos ou outras. Uma das consequências desta fase de “transição política” (Cardoso 1996: 138) foi a creditação dos *régulos*, designação local dos herdeiros dos pequenos reinos pré-coloniais que havia sido vulgarizada durante o período colonial para referir qualquer detentor do *poder tradicional*⁴. Esta política de abertu-

³ Segundo Peter Karibe Mendy, para a instituição do multipartidarismo concorreram três factores determinantes: “a erosão institucional e a instabilidade política; a crise económica; e a pressão dos doadores num contexto de um clima internacional favorável” (Mendy 1996: 14). A recusa do Banco Mundial em manter a ajuda económica ao país se não fosse iniciado um processo de democratização política, à semelhança da pressão exercida na mesma altura sobre numerosos outros Estados africanos (Chabal 1996: 44), revelou-se decisiva.

⁴ Embora as primeiras utilizações do termo *régulo* pretendessem minorar a figura dos soberanos locais, cujos reinos raramente ultrapassavam os dois ou três milhares de pessoas, actualmente trata-se de um termo desprovido das conotações pejorativas originais. A referência a *régulos* ou reis, enquanto manifestações de poder local no interior de uma estrutura política estatal sentida como hegemónica, não é pacífica e exige uma definição prévia. Pela designação de poder local não se refere, ao longo deste texto, uma estrutura administrativa, segundo uma definição normativo-jurídica aplicada ao conjunto de um território e inserida na lógica de organização do Estado, mas sim estruturas orgânicas consolidadas historicamente baseadas em práticas consuetudinárias. Trata-se, pois, de práticas de gestão colectiva enraizadas nos hábitos locais segundo regras autónomas em relação ao Estado (colonial ou independente). Os atributos deste poder local podem incluir, além de responsabilidades na administração territorial, as que se relacionam com o arbtrio sobre questões de ordem social e divisão fundiária, incluindo funções judiciais, como veremos posteriormente. Por questões essencialmente de ordem estilística é, por vezes, utilizado o termo *poder tradicional* para referir os órgãos incluídos no poder local, ou seja, os chefados e regulados organizados segundo regras costumeiras. Esta nomenclatura pode induzir em algumas confusões, uma vez que não se entende estas formas de poder como “tradicional” mas

ra conduziu à realização de numerosas entronizações um pouco por todo o país ao longo da década de 90, embora fosse encarada como uma manobra de busca de apoio junto das populações locais e de instigação de movimentos de identidade étnica - que se procuravam combater desde a independência⁵ - tanto pelos partidos da oposição como dentro do PAIGC, e ainda por representantes de sectores intelectuais bissauenses. Ressalve-se que o fenómeno de revitalização dos regulados não teve uma repartição uniforme pelo país: entre as populações islamizadas, que representam cerca de um terço da população nacional, a esfera de influência dos régulos foi substituída pela das autoridades religiosas⁶; enquanto no restante meio rural os detentores de cargos de numerosos regulados de origem pré-colonial e mesmo colonial voltaram timidamente a manifestar-se.

O ressurgimento da instituição dos chefados é actualmente um fenómeno alargado em África, possuindo “novas funções” e obedecendo a lógicas que devem ser entendidas contextualmente. A partir da década de oitenta tem-se vindo a assistir a um significativo movimento de recuperação de chefados e reinos de origem pré-colonial, colonial ou mesmo pós-colonial. Neste texto serão abordados alguns dos aspectos relacionados com a revitalização do poder tradicional na Guiné-Bissau. Partindo da inserção deste fenómeno no contexto mais vasto da África Ocidental, procurei relacioná-lo com outros aspectos da *revitalização da*

como aquelas que se autolegitimam recorrendo à noção de tradição, cujos limites e manipulação foram abordados em Clara Carvalho 1999.

⁵ A independência da Guiné-Bissau foi declarada unilateralmente em 1973 e reconhecida por Portugal, a potência colonizadora, em 1974.

⁶ Eduardo Costa Dias, comunicação oral, 1999.

tradição. Finalmente serão analisadas as actuações dos soberanos locais na Guiné-Bissau enquanto *experimentações políticas*, ilustradas pelo estudo das actuações de alguns dos régulos do Sector de Caió.

Chefes e Soberanos na África Ocidental Contemporânea

Em todo o continente africano e, em particular, na África Ocidental, o fim dos regimes coloniais caracterizou-se como uma época de contestação do poder tradicional a que se seguiu, paradoxalmente, o reavivar da instituição em numerosos contextos. Esta contestação apontava para a associação interesseira entre os representantes do poder local e as diferentes administrações coloniais as quais procuravam, por seu intermédio, obter o controlo da população. Convém lembrar que, embora o estabelecimento de uma hegemonia europeia se baseasse na supremacia de meios técnicos militares, os recursos humanos utilizados foram muito limitados, pelo que a administração exógena só se pôde impor recorrendo a alianças perversas com as populações locais. Como interlocutores e intermediários procuraram-se as personalidades que mais se aproximavam da administração colonial, com as quais o diálogo era possível e que fossem, em simultâneo, representantes do poder tradicional. Em alguns casos as autoridades tradicionais foram estrangidas a colaborar, noutros a procura de elementos que apoiassem, ou se enquadrassem no novo sistema dominante conduziu à designação de novos titulares, independentemente da sua legitimação pelo direito costumeiro. Em todas as situações valorizou-se a lealdade à administração colonial, a capaci-

dade administrativa e de comunicação com a potência colonizadora dos candidatos, relativamente à sua legitimidade no quadro de um sistema político local desconhecido e/ou ignorado (Barnes 1996: 25).

A política de reenquadramento dos antigos chefes tradicionais, da indigitação de novos titulares e da criação de chefados, bem como da sua integração no sistema administrativo colonial que, inclusive, transformou os chefes em seus assalariados, foi seguida pelas diversas potências colonizadoras da África Ocidental (Crowder 1964). Uma das consequências desta política administrativa consistiu na minoração da figura dos pequenos chefes locais face à valorização dos chefes principais⁷ e, sobretudo, da transformação dos dignitários locais em *funcionários do Estado*. Neste aspecto, as administrações francesa e britânica diferiram menos do que deixam supor os termos de “administração directa” e “administração indirecta” habitualmente aplicados, respectivamente, à primeira e segunda formas de controlo (Barnes 1996, Piault 1987, Suret-Canale 1980). O papel de intermediários jogado pelos chefes durante o período colonial, mesmo que destituídos de poder, veio a revelar-se determinante para o seu afastamento nos novos Estados independentes.

No contexto da nova ordem mundial criada após a 2ª Guerra Mundial preparam-se os processos de independência dos países africanos, que se viriam a concretizar nos anos 50 e 60 (constituindo o caso português uma excepção). Na África Ocidental uma das consequências das reformas administrativas então empreendidas consistiu na substituição dos

⁷ Para a administração colonial britânica, que estabelecia uma ordem hierárquica precisa para os representantes do poder autóctone, esta figura corresponde aos *paramount chiefs*.

chefes locais por funcionários administrativos, habitualmente recrutados entre os membros da elite escolarizada nacional e inseridos numa nova lógica de Estado (Bayart 1989, Suret-Canale 1980).

Esta tendência acentuou-se após a independência, quando os novos países procuraram criar Estados-Nação que ultrapassassem as divisões locais. Os exemplos sucederam-se por toda a África Ocidental: na Guiné-Conakry, depois de um período de manipulação dos chefes tradicionais pela administração colonial, que tivera uma influência directa na indigitação e empossamento de muitos deles e lhes atribuíra, inclusive, uma remuneração oficial (desde 1934), a instituição foi definitivamente abolida em 1957 e considerada “ineficaz” (Suret-Canale 1980: 210-212); na Nigéria, nos anos que se seguiram à independência, foram retiradas as prerrogativas dos chefes tradicionais (Barnes 1996: 27), fenómeno que Jean-François Bayart considerou estender-se a todos os novos Estados africanos (Bayart 1989: 215). Todavia, decorridas quatro décadas sobre os processos de independência, e contrariando as expectativas desse período, tem-se vindo a assistir à renovação de chefados de origem pré-colonial, colonial ou mesmo à criação de novos chefados em numerosos países da África Ocidental.

Para Rouveroy van Nieuwaal, que se tem vindo a dedicar ao estudo das autoridades tradicionais na África Ocidental, nomeadamente no Togo e no Gana (Dijk & Nieuwaal 1999; Nieuwaal 1999), estas representam uma ligação única entre o Estado e a sociedade civil. Os chefes possuem uma dupla base de poder, por um lado o que lhes advém do seu envolvimento em projectos de desenvolvimento ou de implantação de políticas estatais e, por outro, o que decorre da sua legitimação num enquadramento sociocultural local

(o *direito costumeiro*). O autor valoriza o papel de intermediários entre os interesses do Estado e os da população que os chefes assumem, reconhecendo a ambiguidade da sua posição face ao Estado, uma vez que a sua actuação é controlada pela legislação e meios estatais, conquanto o Estado procure obter alguma da sua legitimação através dos chefes. Reiteradamente, Rouveroy van Nieuwaal tem vindo a referir o papel de funcionários estatais que os chefes assumem em alguns contextos africanos, considerando que estes representam uma tentativa de criar novas formas de governo face à inaplicabilidade dos modelos democráticos (Nieuwaal & Ray 1996). No entanto, os seus textos não desenvolvem a problemática da legitimação local dos chefes e autoridades tradicionais e a sua explicação sobre o processo de revitalização da tradição, enquanto um meio de suplantar as deficiências do regime democrático, é limitada. Outros trabalhos sobre o contexto ganês e nigeriano são mais explícitos sobre os processos endógenos de legitimação das chefaturas no contexto actual.

Sandra Barnes apresenta uma outra perspectiva ao considerar que, na Nigéria e nos Camarões, a vitalidade da instituição se prende com o prestígio a ela associado, independentemente de se tratar de uma chefatura de origem pré-colonial, colonial, ou mesmo pós-colonial (Barnes 1986 e 1996: 20). Embora destituídos de poder político no quadro da nova organização administrativa, os chefes titulares possuem um *património simbólico* derivado tanto do prestígio do seu estatuto como dos rituais pelos quais são responsáveis e/ou sujeitos, que é utilizado para aumentar o seu poder efectivo⁸, tornando-se os representantes das aspirações da

⁸ Num estudo de caso sobre o desenvolvimento da instituição da chefatura em meio urbano (Lagos, Nigéria), Sandra Barnes refere: "*In pragmatic terms, politicians wished to secure the support of chiefs in political campaigns. Each title-holder was the*

população local, bem como os principais intermediários entre estas e o aparelho político nacional. Estes cargos são, em consequência, alvo de uma feroz concorrência expressa na selecção dos candidatos, privilegiando-se os que detêm poder e prestígio no quadro do aparelho estatal. A escolha é sancionada *a posteriori* em termos de direitos de sucessão, pelo que os conflitos potenciais em torno dos candidatos se traduzem habitualmente no questionamento da sua legitimidade genealógica. O mesmo acontece no Gana, onde se encontram chefados de origens e dimensões variadas, desde os que foram instituídos pela administração britânica no início deste século (noroeste do território) aos herdeiros dos grandes reinos Akan do sul, dos quais os Asante são um exemplo. Entre os primeiros, Carola Lentz caracteriza a selecção dos candidatos como privilegiando aqueles que pertencem em simultâneo a famílias com direitos de sucessão e às elites locais no período da instituição dos chefados, ou ainda às elites nacionais na actualidade (Lentz 1997). Por seu turno Nana Bemprong, debruçando-se sobre os Asante, identifica uma preocupação semelhante que tem levado as famílias “reais” a investir na educação formal dos seus herdeiros e a procurar conduzi-los a uma posição destacada na vida nacional, a qual se revela determinante na corrida à sucessão. Seja nos pequenos chefados instituídos pela administração colonial ou entre os herdeiros dos grandes reinos pré-coloniais, a escolha dos candidatos baseia-se nos mesmos

centre of a political arena consisting of kinsmen, clients, friends, and followers, and therefore each presided over a natural and organised constituency from which politicians could seek votes and other forms of political backing. Politicians also saw personal benefits in the institution of chieftaincy. Titles gave legitimacy to political action, security of tenure, access to the centre, and, last but not least, honour and renown. Titles were not simply hollow markers of status, but resources which could be used profitably in the quest for political power and advancement” (Barnes 1986: 98).

parâmetros, privilegiando-se os que detêm uma posição proeminente no interior do aparelho político e social nacional, sendo esta escolha posteriormente legitimada em termos genealógicos. No caso dos Camarões, Bayart reconhece serem os chefados de origem pré-colonial a deterem maiores capacidades integrativas, embora considere que nas instituições criadas na época colonial ou mesmo pós-colonial “*l’invention de la tradition qui s’y poursuit revêt des propriétés coagulantes*” (Bayart 1989: 217).

Nos contextos invocados a instituição da chefatura, ou de outras formas de poder local, foi mantida apesar da manipulação exercida pelas autoridades coloniais, da destituição do poder político dos seus dignitários reconhecidos oficialmente, e do seu reduzido patrimônio económico, graças ao *capital simbólico* do qual continuam a usufruir, tanto junto da população local como do Estado nacional. A sua posição permite-lhes servirem de intermediários junto do Estado ou de outras organizações, sendo legitimada pela referência a valores ditos tradicionais embora considerando, com Sandra Barnes, que “*the process of establishing chiefs was not an attempt to recreate the past, but to use past forms for present purposes*” (Barnes 1986: 125).

A revitalização da tradição

Nos exemplos referidos a renovação dos chefados e reinos na África Ocidental contemporânea foi um meio de criar novos referentes políticos junto de populações com *identidades em transição* (Werbner 1996), legitimados pela invocação da tradição. Neste sentido, essa renovação pode ser entendida como um movimento de revitalização da tradição, com características comuns ao que foi analisado para a Europa (após a revolução industrial) por Eric Hobsbawm,

que o designa de *invenção da tradição* e define nos seguintes termos:

“‘Invented tradition’ is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past” (Hobsbawm 1994 [1983]: 1).

Tanto as contribuições para *The Invention of Tradition*, editado por Hobsbawm e Ranger em 1983, como a obra de Benedict Anderson, *Imagined Communities* (1991 [1983]), introduziram a ideia de acordo com a qual muitas manifestações culturais actuais fazem derivar a sua autoridade de uma ligação-sucessão imaginária com o passado, tendo relacionado estes actos com a problemática do nacionalismo e da afirmação de uma identidade étnica. Partindo de uma perspectiva diferente, Terence Ranger e, posteriormente, Michael Adas, debruçaram-se sobre o problema da evocação da tradição como um meio de legitimar formas administrativas coloniais (Adas 1995, Pels 1997, Ranger 1983 e 1996). Note-se que, no texto original de Hobsbawm e Ranger, a revitalização da tradição implicava o abandono de uma prática ritual ou cerimonial e a sua recuperação num novo contexto de significado, geralmente inserida em projectos “modernistas” de controlo e submissão, distinguindo os autores entre as tradições “inventadas” e as “originais”. Esta posição foi criticada por autores como Richard Handler e Jocelyn Linnekin, os quais consideraram serem todas as tradições inventadas e implicarem uma descontinuidade cultural com o passado (Handler 1984, citado in Briggs 1996: 460), valorizando a sua utilização como meio de afir-

mação dos grupos locais ou das elites nacionais⁹. Contudo, tanto Hobsbawn e Ranger como os seus seguidores e críticos estão de acordo que as criações culturais que se auto-legitimam invocando a tradição são, antes de mais, meios de afirmação política. Benedict Anderson, por seu turno, levantou um novo problema ao enfatizar a necessidade de se estudarem os processos que conduzem as populações a aceitarem as novas tradições (Anderson 1991 [1983]). Esta perspectiva conduziu posteriormente Terence Ranger a falar de *tradições imaginadas*, referindo-se aos processos endógenos que conduzem um grupo ou sociedade a aceitar/criar uma determinada tradição, e não mais aos processos exteriores de imposição de um novo costume pelo poder colonial (Ranger 1993).

A invocação da tradição como meio de legitimar novas formas de poder coloca-nos perante o problema da afirmação de poder local e da sua aceitação. Apenas neste sentido podem ser compreendidos os fenómenos de renovação dos regulados guineenses, inseridos no fenómeno mais global da revitalização do poder tradicional na África Ocidental. A análise aqui proposta parte de um estudo de caso, o de uma reunião política em Pecixe, uma ilha integrada no Sector de Caió, Região de Cacheu, na Guiné-Bissau, onde três dos mais carismáticos régulos locais, identificados como manjaco, ensaiaram práticas discursivas de poder. Tratou-se de um momento privilegiado para questionar tanto o que van Nieuwaal designou do papel de intermediários dos chefes tradicionais (Nieuwaal & Ray 1996, Nieuwaal 1999), como as práticas metadiscursivas dos actores principais de um

⁹ Diferentes perspectivas têm surgido sobre esta problemática, algumas das quais enunciadas desde as obras fundadoras de 1983; para uma resenha, ver Charles Briggs 1996: 436 e 460.

processo de reinvenção da tradição, objecto de estudo de Charles Briggs (Briggs 1996).

Régulos e Reinos entre os Manjaco

Como “manjaco” identificam-se actualmente a maioria dos habitantes¹⁰ da Região de Cacheu, a norte de Bissau. Esta designação étnica comum esconde as múltiplas divergências entre populações que falam os diversos dialectos da língua *manjak*¹¹ e, no período pré-colonial, se organizavam em pequenos reinos e chefados com uma dimensão variável de dois mil a cinco mil habitantes, conjuntamente reunidos em congregações militares de reacção aos intuitos de conquista ou controlo dos circuitos comerciais locais por parte dos europeus e dos portugueses em particular. Após as campanhas militares de conquista lideradas pelo major Teixeira Pinto entre 1912 e 1915, que conduziram à derrota da última congregação de chefes locais em torno do soberano de Bassarel em 1914, a administração colonial procurou-se impor recorrendo aos régulos locais ou, na maioria dos casos, colocando neste cargo pessoas da sua confiança, nomeadamente os intérpretes, com o objectivo de controlo da população (recollecção de impostos, recrutamento forçado de mão-de-obra para os trabalhos colectivos, etc.) (Newitt 1981).

¹⁰ Segundo o recenseamento de 1979, 82.000 pessoas identificam-se como manjaco.

¹¹ A língua *manjak* actualmente falada apresenta-se como um conjunto de variantes dialectais (incluindo o mancanha e o pepel) cujos falantes nem sempre se compreendem. Manjaco, pepel e mancanha habitam a zona litoral compreendida entre os rios Cacheu e Geba e integram o grupo linguístico Bak, um subgrupo das línguas oeste-atlânticas senegalo-guineenses (Doneux 1975: 5) no qual se incluem igualmente os balanta, djola e banhum.

Após a independência, o destino dos régulos manjaco foi diverso: um foi executado publicamente, acusado de colaboração com a administração colonial contra os interesses da população (Canchungo 1975); outros foram relegados para um papel sem relevância (Bassarel, Blequisse, Calequisse); noutros casos ainda o regulado encontrava-se abandonado em consequência da divergência de interesses entre a população e o poder colonial (Caió). Com a nova abertura do governo às práticas políticas locais, em 1992 dois régulos assumiram cargos administrativos principais (como presidentes de Sector em Caió e Canchungo), outros mantiveram-se no seu cargo, muitas vezes mantendo o *low-profile* que lhes permitira atravessar o período pós-independência fazendo esquecer as suas ligações ao regime deposto, enquanto noutros casos foram realizadas as cerimónias de empossamento adiadas desde há décadas.

O exemplo das populações que falam o dialecto *manjak protocotier* e habitam no eixo Canchungo-Caió, incluindo o sector insular constituído pelas ilhas de Jeta e Pecixe, é particularmente elucidativo destes múltiplos percursos¹². Na actualidade os soberanos locais procuram um espaço de expressão e ensaiam, em conjunto com as populações, as possibilidades permitidas pelo seu papel no interior de conjunturas diversificadas. Com efeito, não existe uma forma única de revitalizar o regulado, mas estratégias diversas que reflectem tanto as diferentes condições locais como os per-

¹² Durante o período de 1992-1993 foi-me possível seguir aqui três processos de entronização (bem como a descrição de um quarto processo, confirmada em Crowley, 1990) e as actuações de seis régulos. Contudo, devo notar que o suporte inequívoco que os soberanos dos diversos reinos locais encontram junto das respectivas populações não é seguido pelos seus congéneres do eixo Canchungo-Calequisse, onde o seu papel é discutido por significativos sectores da população (Gable 1990 e 1995; Eric Gable, comunicação oral, 1999).

cursos históricos colectivos e individuais. Procurarei analisar estes diferentes processos partindo da observação de um encontro realizado em Pecixe no quadro da pré-campanha eleitoral, onde participaram os dois régulos desta ilha e o seu homólogo de Caió, este último enquanto presidente de Sector, cargo que assumiu no quadro da política nacional de promoção das figuras do poder local referida anteriormente. Tanto a ocasião política, como o carácter excepcional dessa reunião, concorreram para que ela fosse particularmente investida pelos seus participantes, transformando-se num momento preferencial para se ouvirem os discursos polifónicos que expressam diferentes interpretações e interesses. Por outro lado, um olhar sobre o percurso biográfico dos principais personagens envolvidos permite entender a autoridade de que estes se revestiam, e perceber a variedade de formas de actuação e de interpretação do poder.

A reunião em Pecixe

Em julho de 1993 realizou-se em Injante, Pecixe, uma reunião destinada a organizar a construção de um edifício para albergar o televisor oferecido pelo presidente da República da Guiné-Bissau, Nino Vieira, no decorrer de uma visita à ilha. O encontro foi promovido por Paulino Gomes, régulo em Caió e presidente desse sector, que se deslocara a Pecixe acompanhado pelo deputado à Assembleia Nacional por Caió o qual, mantendo as mesmas funções desde a independência, é localmente designado por *deputado*. À sombra dos mangueiros, frente à casa de arquitectura colonial actual morada do presidente da Secção de Pecixe, sentaram-se em torno dos visitantes Ocante Adjibane, régulo de Indafe, e Pocam Caiék, que ainda nesse

ano viria a realizar o ritual de entronização e assumiria o cargo de régulo de Pintampil, para além do secretário da Secção, representando a administração local. Assistiram ainda os notáveis locais, os representantes dos jovens, as mulheres nos seus melhores vestidos e os curiosos.

Paulino Gomes iniciou a reunião insistindo na necessidade de responsabilizar cada localidade pelas suas necessidades, participando no esforço colectivo do país independente que a todos beneficiaria, ultrapassado o “tempo dos maus tratos” da administração colonial. Alertou para a sedução fácil dos representantes dos diversos partidos que passavam pela ilha em pré-campanha eleitoral. Falou da responsabilidade dos manjaco sobre o seu *chão* (crioulo: território), do respeito pelos mais velhos, referiu a emigração na zona e os que ficam para cuidar dos bens comuns e dos altares ancestrais, relembrando finalmente o interesse colectivo na existência de um monitor de televisão e apelando em particular às mulheres, *dun di tchon* (crioulo: donas do chão; num contexto de transmissão matrilinear designa as transmissoras dos direitos sobre os bens dos grupos de unificação). Seguiu-se-lhe o *deputado*, o qual lembrou a necessidade da união da população, antes de os interessados discursarem por sua vez. Ocante Adjibane referiu as dificuldades com que se defrontava quando pretendia reunir a população para realizar trabalhos colectivos, mesmo que estes beneficiassem directamente os participantes. Por seu turno Pocam Caiék discursou sobre o ritual de entronização que iria brevemente efectuar, referindo os elementos que lhe faltava reunir e os custos das cerimónias anuais da responsabilidade dos régulos. António Miel, chefe da povoação com o mesmo nome, falou da especificidade cultural de Pecixe, das suas casas de *kakanda* (*manjak*: linhagens

residenciais), herdadas no interior da matrilinearidade, por oposição aos bens transmitidos aos filhos, das dificuldades em atrair para os trabalhos agrícolas os jovens que migram em massa para Bissau. O representante da juventude confirmou o desejo do seu grupo etário em “colaborar com as estruturas de régulo e as estruturas de comité”, embora fosse necessária uma maior cooperação da parte dos mais velhos.

No decorrer deste encontro¹³, cada interveniente falou em nome de um interesse de grupo, pelo que o conjunto se apresentou como uma polifonia expressiva. A reunião foi encarada como um espaço de apresentação e representação desses interesses, tendo a retórica dos vários intervenientes assumido as características do discurso político, e não do diálogo simples. A maioria das intervenções seguiram um modelo formalizado e inseriram-se na *local level politics of language* onde discursar é encarado como uma arte performativa (Parkin 1984: 347). Recorreu-se a metáforas significativas, como as que pontuavam o discurso de Paulino Gomes ao invocar a história recente da Guiné-Bissau, o fim

¹³ A análise de encontros formais como espaços de negociação política inspira-se nos estudos sobre a relação entre ritual e performance. O ritual, pelas suas próprias características de performance cultural, é um campo privilegiado para se recriarem e ensaiarem novos significantes políticos. Estas características são comuns aos “rituais seculares” ou cerimónias, os quais, segundo Sally F. Moore e Barbara Myerhoff, compreendem os encontros caracterizados pela sua forma convencionalizada e estilizada - instalações, julgamentos, graduações e outras assembleias formais - colocando as autoras a questão da proximidade entre os ritos “religiosos” e os “seculares” (Moore & Myerhoff 1977). O enriquecimento mútuo permitido pela interligação dos estudos de ritual e performance, e pela “secularização” da análise do ritual, estende-se assim ao entendimento dos espaços de afirmação de interesses políticos, permitindo um novo olhar sobre as cerimónias e actos formais públicos em que são expressas as motivações de grupos sociais diversos. Numerosos encontros formais podem ser encarados como espaços sociais onde são ritualizados os actos de poder, enquanto os rituais de empobrecimento, anteriormente referidos, se apresentam como actos negociados em que diferentes forças e grupos expressam os seus interesses relacionais. Para um desenvolvimento desta perspectiva de análise ver também Kelly & Kaplan, 1990, e Comaroff & Comaroff, 1993.

da colonização europeia e o poder económico dos seus habitantes. A sua intervenção procurou, por outro lado, reiterar a interligação entre as estruturas organizativas locais e os interesses do Estado, apresentando-se ele próprio como um mediador. Outros intervenientes afirmaram o seu papel e posição, como Pocam Caiék que, segundo um código cultural local, explicou a necessidade urgente de aceitar o seu lugar como régulo. Por seu turno António Mfel apresentou alguns dos principais problemas com que se deparam as estruturas de poder tradicionais: a desconfiança dos mais velhos, que detêm o prestígio da idade num sistema fortemente gerontocrático, em relação às iniciativas da administração estatal; a perda de poder deste mesmo grupo, ligado a uma economia camponesa da qual os jovens desertam, preferindo a vida urbana; a defesa de uma estrutura social tradicional, baseada na transmissão de cargos no interior das *kakanda*. O seu discurso, em conjunto com o de Pocam Caiék, representou a defesa de valores tradicionais, ameaçados pelo êxodo rural e pela intervenção estatal. Estes factores adversos obrigam a uma auto-reflexão dos detentores do poder nas estruturas tradicionais e a uma nova consciência da sua identidade.

A reunião política em Pecixe pode ser entendida como um espaço em que os participantes representavam grupos e papéis pré-definidos e ensaiavam formas de expressão do poder¹⁴. Os vários discursos expostos no decorrer desta reunião, enquanto acto político, foram além da sua justificação imediata, a necessidade de acabar a construção de um edifi-

¹⁴ A heterogeneidade dos referentes dos discursos proferidos neste contexto são também um exemplo da opacidade do discurso político em geral, sobre cujas características se debruçaram numerosos autores: ver Georges Balandier 1985, Maurice Bloch 1975 e David Parkin 1984.

cio público: as diferentes intervenções coincidiram na delimitação da capacidade de controlar os homens e os seus actos, uma das características do poder político. Esta reunião teve a particularidade de juntar pessoas que representam interpretações e vivências diversas do poder a nível local. Unia-os o facto de participarem nessas estruturas de poder e caracterizavam-nos percursos históricos bem definidos. Um breve olhar sobre as suas biografias permite, por um lado, entendê-los como sujeitos expressivos da história recente e, por outro, perceber como a história se pensa através dos indivíduos.

*Percursos biográficos*¹⁵

Ocante Adjibane

Ocante Adjibane, na voz pausada e grave que a debilidade geral lhe impõe, falou como um homem habituado a ser o interlocutor principal entre a população e os membros da administração. Nascido em Injante, Pecixe, em 1932, cedo foi escolhido como o representante da sua *kakanda*, eleição determinada pelas suas qualidades de diálogo e educação formal: “tinha escola um bocado” e falava crioulo. A sua entronização decorreu em 1955: “Na altura que comecei a ser régulo, as coisas eram diferentes. O uso era mais forte do que a lei [colonial]. Era o uso que mandava. Era o

¹⁵ São aqui descritos brevemente os *percurso biográficos* destes personagens e não as suas *histórias de vida* (para uma caracterização ver Juan Pujadas 1992). Importa salientar que os dados e verbalizações expostos foram obtidos no contexto de entrevistas abertas (conduzidas em crioulo, a língua franca nacional, à excepção do régulo Paulino Gomes com quem sempre dialoguei em português), tendo sido posteriormente sumariados e seleccionadas frases dos entrevistados. Embora me inspirasse no método biográfico e procurasse a variedade interpretativa permitida pela abertura ao discurso directo, as exigências retóricas traduzem-se neste caso pela continuação da escrita autoritativa que condiciona o presente texto.

régulo que mandava. Casava com quem quisesse, e nessa altura tinha-me casado com 33 mulheres.” Em 1962, juntamente com outros régulos da região, foi aprisionado em Canchungo, acusado de apoiar a oposição ao regime: “A administração dizia-me para ter cuidado, e que se alguém entrasse, para eu mandar amarrar e chamar o chefe do Posto. Mas eu fiz o contrário, e pus-me do lado do PAIGC. Porque disseram-me: ‘Tu és régulo. Se libertarmos o país, assim, assim, assim, tens mais possibilidades.’ Deixei o lado português. Por isso, vieram apanhar-me e bater-me. Vieram de noite. Alguns queriam matar-me: levaram-me até à praia, de noite, para me bater e para me matar. Alguns disseram, não o matamos, levamo-lo ao capitão. Obrigaram-me a confessar e eu disse a verdade, que tinha protegido algumas pessoas do PAIGC, que os tinha ajudado a fugir (...) e levaram-me preso para o quartel. Mas com a ajuda de Deus disse a verdade. Amarraram-me os pés e as mãos, penduraram-me de cabeça para baixo e bateram-me. Não podíamos nem pôr a mão na cara. Fiquei assim até ao dia seguinte quando veio o governador. Tiraram algumas pessoas para as matar”. Ao fim de três meses foi enviado para Bissau onde ficou até 1971, em regime de prisão domiciliária, tendo-se convertido ao protestantismo¹⁶: “Em 1966, em Bissau, antes de voltar a Pecixe, transformei-me em protestante, e assim fiquei até hoje. Tentei ser crente até hoje.

¹⁶ Inseridos na *Worldwide Evangelization Crusade*, de origem inglesa, os missionários protestantes chegaram à Guiné em 1939, só se tendo instalado a partir de 1940. Em 1980 tinham fundado a Igreja Evangélica da Guiné-Bissau e possuíam um total de 30 centros em Bissau, nos Bijagós, em Catió, Bissorã, Biombo e Bolama. A sua acção, contudo, foi limitada em relação à evangelização católica, calculando-se que o número de aderentes, nessa data, se situasse entre 1.500 e 2.000 (Rema 1982: 902-903). Em 1996 Ocante Adjibane procurava implantar o culto em Pecixe, tendo edificado um espaço próprio ao lado de sua casa onde se reunia aos domingos com dois outros representantes desta igreja na ilha. A sua conversão implicou a total recusa em participar nas cerimónias locais, facto de que muitos dos seus conterrâneos se queixam.

Naquela altura as pessoas não gostavam daquela religião. As pessoas não estavam habituadas à vida de crença. Mas eu vi que dentro da crença há uma realidade”. Entretanto, a administração local nomeou um régulo da sua confiança como substituto, o qual não foi, todavia, reconhecido pela população. Ocante Adjibane acabou por ser reconduzido no seu cargo pelo governador da Guiné Portuguesa da época: “Foi o general Spínola que me colocou e disse-me que era para eu tomar conta do meu trabalho. O Spínola disse-me: ‘nós é que te fizemos chorar, agora somos nós que te limpamos o rosto’”. No entanto, a realidade com que se deparou já não era a mesma: “A prisão mudou tudo. Fiz uma casa em Bissau. E quando voltei fiz aqui uma casa de zinco, e antes não podia, o uso não permitia [as casas dos régulos são cobertas de colmo]. Hoje em dia tudo é diferente. Eu dou-me bem com o povo. Não vou dizer mentira ao povo. Não sei se o povo quer que tudo volte a ser como no tempo dos antigos. Hoje em dia só estou dentro da realidade. A ordem dos régulos pode não ser igual à do PAIGC. Se o povo quiser que a ordem volte a ser como era dantes, ele está de acordo, mas não vou dizer mentira entre eles [por causa do PAIGC]. Porque quando alguém me perguntar alguma coisa, eu vou ter que responder. É uma realidade. Hoje em dia estamos bem, graças a Deus. Acabou a exploração do homem pelo homem, não quero guerra com o Partido, há pessoas que nessa guerra foram batidas [maltratadas]. Por causa da guerra, muitas pessoas foram batidas. Mas até agora eu sou do Partido. (...) No ano de 1982 fizeram uma discussão sobre os régulos. Dizem que as pessoas começavam a queixar-se do régulo. Mas eu sou régulo desde ontem [há bastante tempo]. O régulo já existia. Não é questão de alguém sair daqui e vir reinar. A maioria das pessoas não falam sobre estas coisas [não se envolvem nestes problemas]. Até quando o Nino cá esteve,

havia um homem que disse ao Nino que tínhamos falta de régulo. E o Nino disse: ‘Vocês não têm régulo? Este não é o Ocante? É o vosso régulo. Ou se afastaram dele, ou não se aproximaram dele’. E disse: ‘O régulo de confiança é ele. O vosso régulo de ontem até hoje. É ele o vosso régulo de Pecixe’”.

Pocam Caiék

Pocam Caiék nasceu em Pessangue (Pecixe) em 1937, tendo sido sempre considerado um dos potenciais herdeiros dessa casa. Embora na sua juventude trabalhasse como marinheiro em Bissau, regressou para constituir família na ilha; quando herdou a casa titular de Pessangue, em 1974, foi chamado a desempenhar cargos na administração local do Estado independente: “Quando o Partido entrou foi quando eu entrei em Pessangue. Comecei por ser conselheiro e depois presidente de Comité [de *tabanca* (crioulo) ou comunidade local, um dos cargos administrativos de base]”. Este homem sério sucedeu a um candidato que não chegou a realizar a cerimónia de entronização porque “o Partido tinha entrado, e veio dizer que o terreno já não era comprado, e ele disse que se o terreno já não era comprado, ele já não tinha vaca para poder vir na *reinança*, e ficou lá na Cacante. Sabes, para vir para a *reinança* é caro. A *reinança* é comprada na mão de Lembra [um ritualista], com pano, com porco, para começar a fazer a cerimónia. Por isso, se não tiveres vacas, não podes vir para aqui. Por isso que esse homem não tinha maneira de vir para aqui. E o povo disse para eu me levantar e vir para aqui.” E acrescenta: “O povo é que me chamou, o povo, porque dizem que eu pego na minha cabeça com duas mãos, quer dizer que não conto mentiras. Se fizeres *mangaçon* (crioulo: troça), eu torno-a para ti, mas se não fizeres *mangaçon* nós não temos nada; se bateres no teu companheiro, trazem-te aqui e eu digo para

te açoitaram até eu dizer ‘pára!’”. Durante nove anos desempenhou as funções rituais de régulo, organizando os rituais de propiciação das chuvas e fornecendo os animais a serem sacrificados, mas recusou ser entronizado, justificando-se com as despesas que tinha de fazer. Em 1992 um acidente num arrozal foi interpretado como o sinal inequívoco de que não só os antepassados o aprovavam como sucessor, como estavam insatisfeitos com a demora excessiva na realização da cerimónia de entronização. Esta veio-se a concretizar em novembro de 1993, e o régulo de Pintampil descrevia posteriormente, nos seguintes termos, as suas funções: “Não houve nunca um problema! As pessoas vêm cá todas *falar mantenha* (crioulo: saudar). Quando se chega ou quando se parte tem de se vir *falar mantenha*. As pessoas dizem ‘vou a casa de *nha dona* (crioulo: meu avô), vou a casa do régulo.’ E eu sento-me aqui todos os dias. Só saio para ir ao lugar de trabalho: se alguém vier dizem-lhe ‘ele foi ao lugar de trabalho’ e enviam um menino a chamar-me”.

Paulino Gomes

A história de Paulino Gomes é exemplar de uma nova forma de encarar o regulado. Nascido em Tumambu, Caió, em 1946, teve uma formação escolar: “Tive a sorte de se ter dado a expansão do ensino missionário e entrei em 1955 para o ensino católico em Tubebe e assim cheguei à 4ª classe. Foi difícil pois não tinha pais e para os meus tios era assim um criado. Naquele tempo ninguém via que chegaria a ser alguém mais tarde. (...) Depois fui para Bissau e fiz o curso nocturno, assim consegui fazer o 5º ano, e depois fiz um curso médio dos Correios em 67, e já era funcionário dos Correios, trabalhava de manhã e fazia o curso à noite.” Em 1966 começou a colaborar com o PAIGC, embora reconheça que a sua militância era “só espiritual, era muito perigoso

sobretudo para nós os africanos que estávamos cercados pelo policiamento português e isso dava-nos uma grande insegurança, por muito pouco éramos descobertos e já se sabia para onde íamos”; entretanto fez um curso superior dos Correios que lhe permitiu ocupar funções de chefia no interior do país. Com a independência tornou-se militante activo do partido no poder; por outro lado, a sua carreira profissional continuou a evoluir, chegando a director dos Correios em 1985. Apesar de possuir uma boa situação em Bissau, foi sensível ao apelo dos seus familiares para que assumisse o cargo de régulo de Caió. Encontrava-se na linha de sucessão mas não era um elemento sénior da sua *kakanda* (*manjak*: linhagem residencial); contudo, “os meus *tios* (crioulo: os seniores da matrilinearidade) chamaram-me e deram-me razões que eu aceitei, e vim; o que acontecia é que depois da independência a política é outra, e havia pessoas que não pertenciam ao direito tradicional mas começavam a mandar, e os meus *tios* não percebem bem o crioulo e viram as coisas a andarem mal. Aqui eram os mais velhos que vinham para cá, mas a situação política exigia que fosse alguém capaz de falar com o governo e de conhecer o uso tradicional e por isso é que me escolheram para vir para cá.” A sua escolha não foi pacífica, na opinião do próprio, porque “depois da independência houve muitas pessoas que correram para o PAIGC à procura de uma posição social. Houve muita gente que até apoiava o governo colonial e que depois correu para o PAIGC, e para conquistar uma posição social opunham-se aos régulos e diziam [junto dos quadros partidários] ‘o régulo faz isto, o régulo faz aquilo’, para criar uma má imagem em relação ao régulo. Essas pessoas queriam ficar com tudo o que é de *djagra* (crioulo; *manjak*: *bassassa*: matrilinearidade reinante)”. Denunciado junto do governo, acusado de liderar um plano de oposição, foi encarcerado em Cacheu. Formou-se um numeroso

grupo de apoiantes que se dirigiu a Bissau para pedir a sua libertação e exigir que a cerimónia se realizasse, tendo sido encarregue de averiguar o assunto uma comissão encabeçada pelo presidente da Assembleia Nacional. Paulino Gomes foi finalmente liberto e obteve autorização para realizar a cerimónia de tomada de posse, que se efectuou em abril de 1987. O seu encarceramento e a movimentação subsequente, bem como o ritual de entronização, foram largamente mediatizados, tendo-se tornado uma figura emblemática da exigência popular de uma maior abertura política do governo. Durante cinco anos, o novo régulo acumulou esse cargo com o de director dos Correios, permanecendo durante a semana em Bissau e regressando aos fins-de-semana para ocupar o seu cargo, procurando conjugar a tradição que o legitimava com as inovações que considerava imporem-se. Em 1992 o governo pediu-lhe que ocupasse o cargo de presidente do Sector de Caió: "Os responsáveis políticos a nível da Região vieram ver como as coisas estavam, e os problemas que se iam levantar com a abertura política [estava constitucionalmente instaurado o multipartidarismo e o país preparava-se para o seu primeiro processo eleitoral], e viram que era preciso uma pessoa com influência para acalmar isso, e por isso chamaram-me. O presidente da Região mandou-me chamar, de certeza depois de ter sido contactado pelos responsáveis políticos que viram que eu era uma pessoa com bastante influência a nível local e quiseram que eu viesse normalizar a situação". Apesar das dificuldades com que se deparava, o régulo/presidente de Sector procurava conjugar as duas actividades: "Vou para lá das 8 às 14,30 e sou empregado do governo, e desde que estou aqui resolvo os problemas tradicionais. As pessoas procuram-me onde eu estiver, mas eu digo que uns problemas são para aqui, e os outros para lá. São coisas que não são incompatíveis, embora haja quem diga que sim. (...) O problema é que agora eu

posso pôr as coisas no seu lugar e se for uma pessoa estranha não consegue; quem lá vai mal percebe o crioulo, e quem lá está não percebe as línguas daqui. Sendo assim como é que vai fazer justiça? É isso que conduz a muitas interpretações erradas e todo o mundo aproveita, e quem tem dinheiro e sabe falar pode enganar todos. Isso comigo não resulta: a língua manjaca falo melhor do que eles, o crioulo não espero por ninguém, e certas pessoas sentem-se ameaçadas por isso e preferiam que eu não estivesse aqui. Houve aqui grandes confusões, e as pessoas sabem que eu não deixo que voltem a acontecer”.

Os percursos biográficos destes homens são expressivos da diversidade de figuras ligadas às chefaturas tradicionais. Por outro lado, permitem perceber as pressões sociais e políticas que sempre pesaram sobre estes personagens. O decano dos participantes nesta reunião, Ocante Adjibane, foi escolhido entre os membros da sua *kakanda* (*manjak*: linhagem residencial), nos anos 50, por ser quem melhor poderia dialogar com a administração colonial. Exercendo o difícil papel de mediador, numa altura em que os movimentos de libertação procuravam o apoio dos régulos (Fernandes 1993; Jao 1996: 125), foi preso pela administração no quadro de uma operação que se estendeu a toda a região de Cacheu. O régulo que o substituiu foi nomeado pelas autoridades, mas nunca chegou a ser reconhecido junto da população, correspondendo à figura tantas vezes caricaturada do chefe maniatado pelo poder colonial. A adesão de Ocante Adjibane à Igreja Evangélica é significativa do seu doloroso percurso individual: a sua conversão implicou, por um lado, a recusa das suas convicções de origem que marcaram toda a sua vivência anterior; mas, por outro lado, opôs-se ao culto oficial do catolicismo praticado pelo poder vigente. Foi reinte-

grado no quadro da política de sedução das populações locais, intitulada “Por Uma Guiné Melhor”, liderada pelo general Spínola no fim do período colonial (Cardoso 1996: 148). O seu estatuto de sobrevivente granjeou-lhe a simpatia do poder pós-colonial, caso único na região no período que se seguiu à independência. Manteve-se desde então como um régulo respeitado, apesar da sua relação com a população ser dificultada pelo facto de não assumir as suas responsabilidades rituais. Em vários regimes este homem arcou com a responsabilidade de ser o elemento mediador entre poderes e interesses muitas vezes divergentes, os da população local e os da administração externa.

O percurso de Pocam Caiék é comum a muitos homens da ilha, comportando um período de migração/emigração, seguido da evolução na hierarquia de cargos local. Bem integrado na sua comunidade, Pocam Caiék assume em simultâneo a herança da matrilinearidade residencial de Pessangue e o cargo de presidente do Comité de *tabanca* (crioulo: comunidade local), no interior do novo sistema administrativo. A reconversão dos chefes tradicionais, desde que não ocupassem cargos visíveis como o regulado, em responsáveis de órgãos de administração local, foi recorrente na Guiné-Bissau como em todo o continente. O tempo que levou a aceitar o seu lugar como régulo foi comum a todos os regulados do país, os quais foram abandonados à medida que os seus titulares morriam para serem de imediato reavivados no quadro da nova abertura política instituída a partir de 1991.

Finalmente Paulino Gomes tem o perfil dos chefes tradicionais “modernos”, de que se encontram actualmente numerosos exemplos em toda a África Ocidental. Como foi referido, em diversos chefados e reinos tradicionais desta

região têm vindo a ser preferidos como sucessores aos cargos dirigentes os indivíduos com maior poder no interior das novas hierarquias nacionais, independentemente da sua legitimidade genealógica (Barnes 1996, Brempong 1997, Lentz 1997). A escolha deste homem educado, com uma vivência urbana, ocupando uma posição de direcção e influência junto do governo central, parece representar uma reactualização das preocupações que trinta anos antes tinham conduzido à nomeação de Ocante Adjibane. Contudo, o seu caso atingiu uma projecção que o erigiu em ícone nacional, representando a vontade de uma mudança da política governamental na sua relação com o poder local. A sua posição foi confirmada em 1992, quando foi requisitado para presidente do Comité de Estado do Sector de Caió, no quadro de uma política de aproximação às populações locais expressa pela nomeação para os principais cargos administrativos de naturais da zona. Esta preocupação governamental correspondeu também ao reconhecimento da heterogeneidade sociocultural do Estado guineense, anteriormente negada por se opor ao modelo da nação una que se procurava construir.

No seu conjunto, estas biografias mostram que, pela sua riqueza, os percursos individuais não se podem reduzir a dicotomias simples. As vivências de Ocante Adjibane e Paulino Gomes são exemplificativas das diversas tensões e manipulações elaboradas em contexto colonial e mesmo pós-colonial. A indigitação de Paulino Gomes como régulo, por seu turno, representa uma vontade activa de revitalização do espaço político do regulado, de recriação de um órgão que dê efectivo poder, em simultâneo, às populações que o apoiam.

A Renovação dos Regulados

Em todo o Sector de Caió (compreendendo os regulados de Caió-Belabate e Cajegute no continente, Indafe e Pintampil na ilha de Pecixe, Quessete, Pidjate e Priet na ilha de Jeta) o abandono dos regulados e, consequentemente, das cerimónias dependentes dos régulos, foi considerado responsável por distúrbios de diferentes naturezas. Por um lado, apontavam-se problemas de ordem social, geralmente decorrentes do incremento dos movimentos migratórios internos ou externos e da alteração de um sistema de valores que põe em causa a hierarquia gerontocrática tradicional. Noutros casos referiam-se as alterações naturais, como as mudanças meteorológicas com graves consequências para a agricultura, que eram atribuídas (entre outras causas) ao abandono dos rituais de propiciação de que os régulos são responsáveis. A realização dos rituais de entronização em três regulados abandonados foi justificada como um meio de ultrapassar estes problemas. Apenas o régulo de Caió assumiu a vertente política da sua entronização. As duas justificações para a revitalização dos regulados, conquanto diferentes, apontando uma para necessidade de se efectivarem as cerimónias de que os régulos são responsáveis e a outra para o seu papel de representante de um grupo social, convergem numa mesma utilização do conceito de tradição, erigido em justificação ideológica do renascimento do regulado. Encontramo-nos perante uma evocação e legitimação equivalente à que defendem numerosas comunidades noutros contextos, que procuram nos costumes muitas vezes recriados ou (re)inventados a justificação ideológica para actos que se constituem em símbolos de identidades locais. Tal como nesses casos, a revitalização dos regulados não pode ser

entendida como o retomar de uma tradição “adormecida”. Foram, pelo contrário, actos políticos conscientes, de populações que pretendiam reafirmar a sua identidade local e o seu poder.

Abner Cohen foi um dos primeiros antropólogos a chamar a atenção para o facto de o poder político se expressar em diferentes formas de interacção social que não se limitam aos actos dos seus detentores oficiais. Este autor debruçou-se sobre as *masquerade politics* (Cohen 1993) ou formas de vivência cultural, religiosa ou outra que funcionam como meios de expressão e confirmação da vontade de grupos informais¹⁷. Alargando esta perspectiva à noção de etnicidade, considerou que o agrupamento étnico é primordialmente informal e não reconhecido, actuando em determinadas ocasiões como um grupo político que evoca os “costumes tradicionais” como meio de legitimação e de identificação (Cohen 1996: 84). Cohen sugeriu que a acção simbólica sob a forma de ritual surge, nestas situações, como um meio de reforçar a solidariedade de grupos com identidades sociais problemáticas (em construção ou fragilizadas). Esta perspectiva foi complementada por Jeremy Boissevain, o qual considerou que “*this passive, defensive dimension of ritual does not reflect its aggressive, instrumental use to threaten others, to establish a presence, to create political interest groups*” (Boissevain 1992: 11-12).

Neste sentido, numerosas representações podem ser encaradas como um idioma através do qual os grupos in-

¹⁷ Os trabalhos de Abner Cohen sobre as formas de *cultural performance* (Parkin 1996) abriram novos campos aos estudos das identidades étnicas e políticas, explorando a relação dialéctica entre criação simbólica e afirmação política. No entanto, a sua teoria deixa em aberto a questão da selecção dos símbolos culturais que funcionam como aglutinadores políticos, sobre a qual se debruça David Laitin (Laitin 1986; ver em particular o capítulo 1, “*The Two Faces of Culture*”).

formais expressam a sua identidade ou interesses comuns. Tanto os rituais de entronização como a própria figura do régulo funcionam claramente como as *masquerade politics* de Cohen. A sua visibilidade é essencial para que estes actuem como um meio de atribuir poder às populações locais e de significar a sua autonomia e independência face ao modelo hegemónico estatal. Por outro lado, os régulos continuam a actuar como mediadores face a esse mesmo poder estatal. A sua eficácia é tanto maior quanto maior for o capital simbólico que acumulam pelo prestígio do cargo e dos rituais que realizam. Mas a sua actuação não se limita aos actos rituais, antes inclui a participação em numerosos momentos formais, onde se negociam posições e se procuram novos espaços de afirmação da identidade colectiva. Conforme foi referido, a utilização dos rituais e cerimónias de representação do poder como meios de afirmação da identidade local, subsumida na defesa do poder tradicional, é comum a numerosos contextos da África Ocidental. Possuindo sobretudo um capital simbólico, os novos representantes do poder tradicional jogam com a mediatização da sua figura e poder para poderem servir de intermediários face ao Estado. Neste sentido, tanto a projecção pessoal dos que são empossados como a mediatização desses eventos são essenciais, o que conduziu Sandra Barnes a concluir, no seu estudo sobre os chefados da Nigéria:

"The rituals communicate the fact that high value is placed not simply on this institution but very importantly on the attainments of the actors involved and what they represent. The pessimists who predicted chiefs would be relegated to ritual roles were correct in the sense that ceremonial duties are a critical aspect of office-holding; they were thoroughly incorrect, however, in their ability to comprehend the informal political uses to which ritual could be put and the many

meanings and agendas attached to their performance" (Barnes 1996: 32).

As cerimónias de poder são performances complexas, recriadas a cada actualização e particularmente marcadas pelo contexto da sua realização. A revitalização dos regulados na Guiné-Bissau não pode ser entendida como um elemento independente do seu enquadramento histórico. Ao manterem as autoridades tradicionais, os grupos locais definem os seus representantes e interlocutores preferenciais com o Estado. Contudo, as actualizações dos régulos e dos regulados não são equivalentes entre si, antes exprimem diferentes estratégias comunitárias e variados percursos individuais. A biografia de cada régulo retrata um caso particular, resultado de diversas sensibilidades e capacidades individuais, oportunidades e conjunturas, mas é igualmente um elemento expressivo da forma como a história se pensa através dos indivíduos. Ameaçadas pelo êxodo cultural e presencial das camadas mais jovens, pelo ostracismo e desvalorização a que foram votadas pelas administrações colonial e pós-colonial, estas populações reavivam de forma criativa rituais por vezes ignorados há dezenas de anos, como um meio de afirmação da sua identidade local e de ganho de poder efectivo através da sua representação simbólica. É neste sentido que podemos entender não só a revitalização dos regulados no contexto estudado, como as diferentes afirmações que pontuaram a reunião de Injante supracitada. Pocam Caiék e António Miel referiam, um pouco a contra-corrente, as dificuldades e a necessidade de manter a estrutura das *kakanda* (*manjak*: linhagens residenciais) ou de realizar os rituais tradicionais. Ao discursarem no contexto cerimonial que representou este encontro estavam a afirmar esses princípios, a consolidá-los simbolicamente, num acto informal

que foi investido como um meio de atingir fins políticos. A “cerimónia secular” abordada, para além de criar um contexto de diálogo - ou da sua ilusão - com o poder central, assumiu um papel integrativo das diferentes identidades locais. Encontro formal transformado em local de afirmação e negociação identitárias, foi também exemplificativo da proximidade entre o ritual e outros espaços de criatividade delimitada e investida pelo seu carácter cerimonial e público.

Post-Scriptum: o Etnógrafo Face ao seu Papel

Fazer etnografia em contextos de afirmação identitária coloca-nos automaticamente no quadro das estratégias locais de poder. Esta investigação decorreu junto de pessoas que controlavam circuitos de poder locais as quais pretendiam, como foi referido, a publicitação de muitos dos seus actos rituais e cerimoniais. Embora a negociação do meu lugar de etnógrafa comportasse alguns equívocos, uma vez que os únicos circuitos que poderia controlar tinham a ver com um limitado sector intelectual de Bissau ou com um meio académico exógeno, a realização de registos videográficos ou escritos que foram sendo entregues aos régulos com quem trabalhei foi essencial para obter o seu apoio e para me atribuir um papel em todas as cerimónias observadas.

Por outro lado, trabalhar sobre actos de afirmação de interesses políticos legitimados pela evocação da tradição, não deixa de colocar alguns problemas ao etnógrafo. Como nota Charles Briggs, num artigo sobre as reacções locais aos trabalhos académicos sobre a invenção da tradição no contexto

da América do Sul, estes revelam ser dos exemplos mais explícitos dos problemas que se levantam à utilização de discursos académicos fora do seu contexto de elaboração. O autor adianta:

"If it is accepted that all traditions are "invented" - meaning that they reflect the contexts and interests that inform their construction in the present more than the accuracy with which they represent historical events;- discourses of tradition will be less useful to subaltern communities in defending land claims and the like" (Briggs 1996: 463).

A diferença entre o meu discurso, ao falar de actos de reinvenção da tradição, e o dos seus interlocutores, que procuravam legitimar a sua actuação, é portadora de uma contradição incontornável. Resta-me a certeza que ela faz parte da ambiguidade da nossa relação que foi, em todos os momentos, consciente para ambas as partes.

Bibliografia

- ADAS, Michael, 1995 – “The reconstruction of tradition and the defense of the colonial order: British West África in the early twentieth century”, in Schneider, Jane & Rayna Rapp (ed.), *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. Berkeley, University of California Press.
- ANDERSON, Benedict, 1991 [1983] – *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso.
- BALANDIER, Georges, 1985 – *Le détournement. Pouvoir et modernité*. Paris, Fayard.
- BARNES, Sandra, 1986 – *Patrons and Power. Creating a Political Community in Metropolitan Lagos*. London, Manchester University Press.
- BARNES, Sandra, 1996, “Political ritual and the public sphere in contemporary West Africa”, in Parkin, David, Lionel Caplan & Humphrey Fisher (ed.), *The Politics of Cultural Performance*. Oxford, Bergahn Books.
- BAYART, Jean-François, 1989 – *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris, Fayard.
- BLOCH, Maurice, 1975 – “Introduction”, in Bloch, Maurice (ed.), *Political Language and Oratory in Traditional Societies*. London, Academic.
- BOISSEVAIN, Jeremy, 1992 – “Introduction: Revitalizing european rituals”, in Boissevain, Jeremy (ed.), *Revitalizing European Rituals*, London & New York, Routledge.
- BREMpong, Nana Arhin, 1997 – *Elite Sucession Among the Matrilineal Akan of Ghana*. Comunicação ao Colóquio Leadership and Sucession in Elite Contexts. Palácio Fronteira, Lisboa.
- BRIGGS, Charles L., 1996 – “The Politics of Discursive Authority in Research on the ‘Invention of Tradition’”. *Cultural Anthropology*, 11(4), 435-469.
- CARDOSO, Carlos, 1996 – “Classe política e transição democrática na Guiné-Bissau”, in Koudawo, Fafali & Peter Karibe Mendy (ed.), *Pluralismo Político na Guiné-Bissau. Uma Transição em Curso*. Bissau, INEP.
- CARVALHO, Clara, 1999 – *Ritos de Poder e a Recriação da Tradição. Os régulos manjaco da Guiné-Bissau*. Tese de doutoramento em Antropologia Social, policopiado. Lisboa, ISCTE.
- CARVALHO, Clara (no prelo) – “Réflexions sur les histoires d’origine à Pecixe (Cacheu, Guinée-Bissau)”, in Gaillard, Gérald & Marie-Paule Ferry (ed.), *Migrations Anciennes sur les Hautes Côtes de Guinée*, Paris, L’Harmattan.

- CHABAL, Patrick, 1996 – “The African Crisis: Context and interpretation”, in Werbner, Richard & Terence Ranger (ed.), *Postcolonial Identities in Africa*. Londres, Zed Books.
- COHEN, Abner, 1993 – *Masquerade Politics: Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*. Oxford, Berg.
- COHEN, Abner, 1996 – “Ethnicity and politics”, in Hutchinson, John & Anthony Smith (ed.), *Ethnicity*. Oxford, Oxford University Press.
- COMAROFF, Jean & John Comaroff, 1993 – “Introduction”, in Comaroff, Jean & John Comaroff (ed.), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago, The University of Chicago Press.
- CROWDER, Michael, 1964 – “Indirect Rule - French and British Style”. *Africa*, 34 (4), 197-205.
- CROWLEY, Eve L, 1990 – *Contracts with the Spirits: Religion, Asylum and Ethnic Identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau*. Ph.D. Dissertation. Yale University.
- DIJK, Rijk van & E. A. B. van Rouveroy van Nieuwaal, 1999 – “Introduction: The Domestication of Chieftaincy: The Imposed and the Imagined”, in Nieuwaal, E. A. B. van Rouveroy van & Rijk van Dijk (ed.), *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape*. Münster, Lit Verlag.
- DONEUX, J. L, 1975 – *Lexique manjaku*. Dakar, Centre de Linguistique Appliquée de Dakar, Université Cheik A. Diop.
- FERNANDES, Raúl Mendes – 1993, “Partido único e poderes tradicionais”. *Soronda*, 16, 39-50.
- GABLE, Eric, 1990 – *Modern Manjaco: The Ethos of Power in a West African Society*. Ph.D. Dissertation, University of Virginia.
- GABLE, Eric, 1995 – “The decolonization of consciousness: local skeptics and the will to be modern in a West African village”. *American Ethnologist* 22 (2), 242-257.
- HOBBSAWM, Eric, 1994 (1983) – “Introduction: Inventing traditions”, in Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JAQ, Mamadú, 1996 – “Os poderes tradicionais no período de transição”, in Koudawo, Fafali & Peter Karibe Mendy (ed.), *Pluralismo Político na Guiné-Bissau. Uma Transição em Curso*. Bissau, INEP.
- KELLY, John & Martha Kaplan, 1990 – “History, structure and ritual”. *Annual Review of Anthropology*, 19, 119-50.
- LAITIN, David, 1986 – *Hegemony and Culture. Politics and Religious Change among the Yoruba*. Chicago, The University of Chicago Press.

- LENTZ, Carola, 1997 – *Tradition versus Politics: Sucession Conflicts in a Chiefdom of North-Western Ghana*. Comunicação ao Colóquio Leadership and Sucession in Elite Contexts. Palácio Fronteira, Lisboa.
- MENDY, Peter Karibe, 1996 – “A emergência do pluralismo político na Guiné-Bissau”, in Koudawo, Fafali & Peter Karibe Mendy (ed.), *Pluralismo Político na Guiné-Bissau. Uma Transição em Curso*. Bissau, INEP.
- MOORE, Sally Falk & Barbara Myerhoff, 1977 – “Introduction: Secular ritual: Forms and meanings”, in Moore, Sally Falk & Barbara Myerhoff (ed.), *Secular Ritual*. Assen (Netherlands), Van Gorcum.
- NEWITT, Malyn, 1981 – *Portugal in Africa. The Last Hundred Years*. London, C. Hurst & CO.
- NIEUWAAL, E. A. B. van Rouveroy van & Donald I. Ray, 1996 – “The New Relevance of Traditional Authorities in Africa. The conference; major themes; reflections on chieftaincy in Africa; future directions”, in *The New Relevance of Traditional Authorities to Africa's Future. Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 37-38.
- NIEUWAAL, E. A. B. van Rouveroy van, 1999 – “Chieftancy in Africa: Three Facets of a Hybrid Role”, in Nieuwaal. E. A. B. van Rouveroy van & Rijk van Dijk (ed.), *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape*. Münster, Lit Verlag.
- PARKIN, David, 1984 – “Political language”. *Annual Review of Anthropology*, 24, 345-65.
- PARKIN, David, 1996 – “Introduction: The power of the bizarre”, in Parkin, David, Lionel Caplan & Humphrey Fisher (ed.), *The Politics of Cultural Performance*. Oxford, Bergahn Books.
- PELS, Peter, 1997 – “The anthropology of colonialism: Culture, history, and the emergence of western governmentality”. *Annual Review of Anthropology*, 26, 163-83.
- PIAULT, Marc-Henri, 1987 – “Au delà de la colonisation: préserver une identité”, in Piault, Marc-Henri (ed.), *La colonisation: rupture ou parenthèse?*. Paris, L'Harmattan.
- PUJADAS, Juan J., 1992 – *El método biográfico: el uso de las historias de vida en Ciencias Sociales*. Madrid, CIS.
- RANGER, Terence, 1993 – “The Invention of Tradition Revisited: the Case of Colonial Africa”, in Ranger, Terence & Vaughan (ed.), *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa. Essays in honour of A. H. M. Kirk-Greene*. London, MacMillan.

- RANGER, Terence, 1994 (1983) – “The Invention of Tradition in Colonial Africa”, in Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RANGER, Terence, 1996 “Postscript: Colonial and postcolonial identities”, in Werbner, Richard & Terence Ranger (ed.), *Postcolonial Identities in Africa*. London, Zed Books.
- Recenseamento Geral da População de 1979* – Bissau, Ministério da Cooperação, Economia e Plano, 1982.
- REMA, Henrique Pinto, O.F.M, 1982 – *História das missões católicas da Guiné*. Braga, Editorial Franciscana.
- SURET-CANALE, Jean, 1980 – *Essais d'histoire africaine. De la traite des Noirs au néocolonialisme*. Paris, Editions Sociales.
- WERBNER, Richard, 1996 – “Introduction: Multiple identities, plural arenas”, in Werbner, Richard & Terence Ranger (ed.), *Postcolonial Identities in Africa*. London, Zed Books.

Résumé

En Guinée-Bissau, après la destitution des chefs traditionnels et des chefferies au nom de la construction de l'Etat-nation dans la période qui a suivi l'accession à l'indépendance, ceux-ci ont de nouveau été invoqués dans les années 90, pendant que les cérémonies d'intronisation se sont succédées partout dans le pays. Actuellement, le phénomène de la revitalisation du pouvoir traditionnel est commun à de nombreux pays africains, en particulier en Afrique Occidentale. Contrairement aux expectatives des observateurs de la réalité africaine, surtout dans la période de création des nouveaux Etats africains dans les années 50 et 60, les chefs traditionnels n'ont pas disparu. Ils sont même devenus des figures éminentes dans des contextes très divers. Dans ce texte, le phénomène de la revitalisation des chefferies en Guinée-Bissau est abordé en partant d'un cas particulier, celui des chefs manjak du secteur de Caió, Région de Cacheu, en cherchant à l'insérer dans le contexte plus vaste du pouvoir traditionnel en Afrique Occidentale.

Código Penal, Infanticídio e Rejeição: A Prova do Rio*

Mamadú Jao

*Na origem de muitos conflitos
encontramos os mesmos mecanismos.
A negação do outro como riqueza,
A negação da riqueza do outro.¹*

Introdução

Muitas das leis e regulamentos que regem a vida das populações dos novos Estados africanos carecem de legitimidade, embora possam ser considerados de certa forma como legítimos e legais. Esta afirmação baseia-se em dois pressupostos:

Primeiro, eles estão desprovidos de suporte no seio das culturas dos povos autóctones. Segundo, em conformidade

* Comunicação apresentada à Reunião Regional «L'éthique universelle à la lumière de l'expérience africaine», realizada em Porto Novo de 10 a 12 de maio de 1999.

¹ Philippe de Léener & Mamadu Sow (coord.), *Conflits et dynamiques populaires de changement*, ITS Base & Enda Graf Sahel, 1995, p. 7.

com o primeiro pressuposto, esta afirmação diz respeito à reticência e até rejeição pelas populações da aplicação de um certo tipo de sentenças baseadas no chamado Direito positivo. As penas aplicadas são consideradas o mais das vezes não só injustas pela maioria da população, mas também inaceitáveis. Esta situação conduz à procura de outras alternativas da sua parte, sobretudo a nível dos usos e costumes (Direito costumeiro²). Para a maioria dos cidadãos destes Estados, as leis oficiais constituem apenas um instrumento ao serviço dos dirigentes do sistema.

As ciências sociais poderiam desempenhar um papel crucial ao contribuírem para a procura de soluções para este tipo de problemas, frequentes no nosso continente. Este papel nunca foi tão evidente como agora por causa de muitos dirigentes africanos que, em lugar de considerarem os profissionais das ciências sociais como os seus aliados no processo de governação, fazem deles adversários e por vezes mesmo inimigos. Este relacionamento pouco amigável desses dirigentes em relação aos profissionais das ciências sociais traduz-se em termos concretos na parcial ou total falta de apoio à pesquisa em benefício do desenvolvimento durável e auto-sustentado do continente e na falta de consideração dos resultados de pesquisa³ como um instrumento de orientação importante, indispensável até, para a instauração

² Entendido neste caso como «um conjunto de regras objectivas e subjectivas não escritas que regulam a vida de uma comunidade determinada» (etnia, nação, etc.)

³ A Guiné-Bissau constitui um exemplo concreto deste estado de coisas. O conflito militar que eclodiu no país a 7 de junho de 1998 deveu-se sobretudo ao facto de os dirigentes não terem tido em conta as incessantes advertências dos profissionais das ciências sociais. O Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa cansou-se de advertir sobre os riscos de um conflito deste género no país, mencionando como principal causa a má governação. Mas ninguém quis dar ouvidos.

da boa governação, crucial em qualquer processo de desenvolvimento.

Um alto dirigente político guineense, durante uma discussão sobre a necessidade de valorizar a pesquisa através da disponibilização de fundos a partir do orçamento geral do Estado, disse: «Pretender considerar a pesquisa como uma prioridade em países como a Guiné-Bissau não passa de uma brincadeira de mau gosto». Para este dirigente, promover a pesquisa nos chamados países pobres representa um luxo desmesurado. Esta visão sobre o papel das ciências sociais no processo de desenvolvimento dos países africanos constitui uma das principais causas da sua estagnação.

Baseiemo-nos apenas num sector em que as ciências sociais poderiam ser úteis na resolução de problemas sociais concretos: a pesquisa no domínio do direito costumeiro. O desenvolvimento da pesquisa neste domínio ajudaria a produzir toda uma bagagem de conhecimentos úteis para uma adaptação gradual das leis consideradas como oficiais, embora o mais das vezes rejeitadas pela maioria da população.

É sobre esta problemática que gostaríamos de nos debruçar neste fórum a fim de que ela seja tema de reflexão. Para sermos mais concretos, vamos debater um tema que, pela sua natureza, é extremamente delicado. Apesar disso, julgamos o seu debate indispensável. Trata-se da problemática do infanticídio. Por um lado, tentaremos mostrar, através de um estudo de caso realizado no seio de três grupos étnicos guineenses (Manjaco, Mancanha, Pepel) como é que a compreensão diferenciada de um fenómeno pode ter um impacto negativo sobre a vida da comunidade. Por outro lado, iremos defender uma maior sinergia da parte dos dirigentes africanos face à pesquisa no domínio dos usos e

costumes das populações dos seus respectivos países como forma de valorizar as ricas culturas dos povos do continente.

Sabemos, por exemplo, que em função da compreensão que se tem do conceito de pessoa, pode variar o conceito de infanticídio⁴. O nosso objectivo não é tentar defender práticas como o infanticídio, longe disso. A nossa intenção é mostrar a necessidade de encorajar a pesquisa no domínio dos usos e costumes das nossas populações, de forma a poder integrá-las melhor no nosso trabalho quotidiano. Porque a experiência mostrou-nos que para pôr fim a práticas consideradas nocivas, não basta declarar guerra aos seus praticantes ou decretar leis punitivas de toda a espécie contra eles, como fizeram até agora muitos governantes africanos. Por outro lado, para que as decisões dos dirigentes africanos possam ter os efeitos previstos em domínios tão sensíveis como o infanticídio, a excisão e outras práticas, é preciso dispor de toda uma pedagogia de intervenção junto das comunidades. A elaboração desta pedagogia não deve basear-se na exclusão de certas culturas e na promoção de outras, mas no respeito mútuo, atribuindo a cada componente cultural o valor que ela merece. Isso só é possível com um conhecimento profundo das diferentes culturas das populações.

No entanto, «o principal problema dos dirigentes de certos países reside na ignorância da cultura africana e ocidental como sendo fontes dos poderes estatal e tradicional, porque eles julgam que os dois poderes são contraditórios, e que é necessário destruir um ou o outro; isso conduz inelutavelmente a perder o caminho que leva à

⁴ Forma de homicídio em que, por uma ou outra razão, os ascendentes de um recém-nascido (regra geral, os parentes da linha materna) tomam a iniciativa de tirá-lo a vida após o nascimento.

ciência e à filosofia da boa governação»⁵. Infelizmente as culturas chamadas tradicionais são as que mais sofrem com esta forma de interpretar o problema.

O Código Penal Guineense face aos Usos e Costumes das Populações Locais

Uma das primeiras constatações que se pode fazer ao ler o Código Penal guineense é o seu carácter paternalista e repressivo em relação a tudo o que diz respeito à cultura das comunidades locais. Além disso, é uma legislação que, à semelhança de muitas outras actualmente em vigor no país, é decalcada do código penal do antigo país colonizador. Nela observa-se um desprezo total pelos usos e costumes, os quais nem sequer fazem parte dos elementos previstos como atenuantes e/ou de recurso no processo de aplicação das penas (Artigo 71º)⁶. Muito pelo contrário, todo o crime inspirado nos usos e costumes locais é severamente punido sem reservas nos termos da lei, sem nenhuma consideração pelo contexto social e cultural em que o acto foi praticado.

⁵ Francisco Benante, «O poder tradicional», comunicação apresentada à conferência sobre governação realizada em Bissau de 21 a 23 de abril de 1998.

⁶ Neste artigo pode-se ler o seguinte: 1. O tribunal pode atenuar especialmente a pena para além dos casos expressamente previstos na lei, quando existam circunstâncias anteriores ou posteriores ao crime ou contemporâneas dele que diminuam por forma acentuada a ilicitude do facto ou a culpa do agente. 2. Serão consideradas para este efeito, entre outras, as circunstâncias seguintes: a) Ter o agente actuado sob a influência de ameaça grave ou sob o ascendente da pessoa de quem depende ou a quem deve obediência; b) Ter sido a conduta do agente determinada por motivo honroso, por forte solicitação ou tentação da própria vítima ou por provocação injusta ou ofensa imerecida; c) Ter havido actos demonstrativos do arrependimento sincero do agente, nomeadamente a reparação, na medida do possível, dos danos causados; d) Ter decorrido muito tempo sobre a prática do crime, mantendo o agente boa conduta. e) Ser portador de imputabilidade sensivelmente diminuída.

Isso pode-se observar sobretudo no artigo do Código Penal sobre a problemática do chamado infanticídio ritual (Artigo 110º). No seu primeiro ponto figura: «A mãe, o pai ou os avós que, durante o primeiro mês de vida do filho ou do neto, lhe tirarem a vida por este ter nascido com manifesta deficiência física ou doença, ou compreensivelmente influenciados por usos e costumes que vigorarem no grupo étnico a que pertençam, são punidos com pena de prisão de dois a oito anos, se tais circunstâncias revelarem uma diminuição acentuada da culpa.» O segundo ponto deste mesmo artigo estipula: «A mãe que tirar a vida ao filho durante o parto, ou logo após este e ainda sob a sua influência perturbadora, é punida com pena de prisão de um a quatro anos, se o fizer como forma de encobrir a desonra ou vergonha social.» Este tipo de abordagem constitui uma grande ofensa para estas populações, se se tiver em conta o que representam para elas a desonra e a vergonha.

Se é verdade que não se deve perpetrar um crime tendo como justificação os usos e costumes comunitários, não é menos verdade que pelo facto de os dirigentes africanos terem optado pela via mais fácil, ou seja pela adopção de regras jurídicas que não têm nada a ver com a cultura da maioria da população do seu país, nada justifica a desconsideração total dos usos e costumes nas legislações oficiais destes Estados. É sabido que a diversidade étnica que caracteriza a Guiné-Bissau e a maioria dos países africanos faz com que exista uma compreensão diferenciada de vários conceitos. O conceito de ser humano é um deles. É por isso que nunca é demais considerar os aspectos de ordem social e cultural a nível da operacionalização da justiça baseada no Direito positivo. No caso do infanticídio, é bem possível que um ser considerado como humano num determinado

contexto, possa o não ser em outro. Este entendimento diferenciado do conceito de ser humano exerce a sua influência na definição do infanticídio, como veremos mais adiante.

O fenómeno infanticídio engloba uma variedade de aspectos. De uma forma muito simplificada, diríamos que ele pode ser definido como «sacrifício de menores nas primeiras horas/dias de vida por iniciativa dos familiares mais próximos»⁷. Dependendo das razões que estiveram na origem da prática do acto, ele pode ter diferentes designações. Quando a motivação é de ordem ritual (por exemplo entronização de entidades importantes da sociedade), é chamado infanticídio ritual. Quando a motivação é de natureza biológica (por exemplo deficiência física), por razões económicas, trata-se do infanticídio eugénico ou utilitário⁸.

Segundo António Carreira, o infanticídio tem sido uma prática largamente difundida em quase todos os cantos do continente africano. Carreira faz, a este respeito, a seguinte observação: «Fazendo abstracção da natureza das anomalias e dos métodos utilizados na eliminação dos recém-nascidos, parece ser incontestável, pelo menos na África negra, que os povos indígenas praticavam (e muitos praticam ainda) o infanticídio ritual»⁹. No caso da Guiné portuguesa, dizia este autor, o infanticídio ritual é praticado por muitos grupos étnicos: Felupe, Balanta, Cunante (ou Mansoanca), Manjaco, Brame, Mandinga, Soninqué e

⁷ Cf. António Carreira, «O infanticídio ritual em África», in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XXVI, n.ºs 101-102, CEGP, Bissau, 1971.

⁸ O dicionário da língua portuguesa da autoria de Francisco Torrinha (ed. Domingos Barreira, Porto, 1990) define eugenesia como «a ciência que procura os meios de melhorar as condições físicas do homem tentando obter indivíduos sãos, válidos e belos».

⁹ A. Carreira, *op. cit.*, p. 153.

Fula; estes três últimos praticavam-no antes da sua islami-zação¹⁰.

É aí que começa exactamente a contradição sobre o conceito de infanticídio entre, se quisermos, a visão ocidental, a lei oficial da Guiné-Bissau, e a maioria das populações autóctones.

O Conceito de Pessoa e as Diferentes Percepções do Conceito de Infanticídio

Na origem desta contradição encontram-se sobretudo as diferentes formas de conceber o ser humano, ou seja, onde começa e termina o figurino da personalidade humana. O conceito de pessoa pode variar não apenas de uma sociedade para outra, mas por vezes mesmo no interior de uma mesma sociedade (problema de gerações), ou até entre indivíduos.

O interesse académico por esta problemática pode ser considerado até certo ponto como recente. As contribuições mais notáveis neste sentido remontam à primeira metade do séc. xx. Entre os que prestaram atenção a esta questão está o sociólogo francês Lucien Lévy Bruhl (1857-1939), para quem a concepção da pessoa nas populações que ele considerava «primitivas» era «difusa, não integrada, não radicalmente diferenciada dum meio a que o indivíduo está ligado por alguns dos seus acessórios que são vistos como duplicados»¹¹.

¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹ François Michel-Jones, «A noção de pessoa», in Marc Augé (coord.), *A construção do mundo*, Edições 70, Lisboa, 1971, p. 46.

Uma fraqueza na análise do conceito de Lévy Bruhl criticada por certos autores reside na dicotomia que ele fazia entre homem «moderno» e «primitivo».

Um dos críticos de Lévy Bruhl sobre essa matéria é M. Leenhardt¹². Na opinião de Leenhardt, «o primitivismo não é uma característica do homem das primeiras idades (...) Nós (somos) tão primitivos como modernos»¹³. Leenhardt procura compreender primeiramente o significado dos comportamentos ligados ao conceito de pessoa a fim de analisar certos tipos de instituições e as relações entre os indivíduos e a sociedade. Uma das conclusões a que chegou ao estudar a sociedade dos melanésios, é que os seus membros tinham a intuição da unidade do homem e o mundo, onde a pessoa nunca pode ser vista como separada do resto da sociedade: «O indivíduo, enquanto tal, é um ser perdido; tem que possuir qualquer elo com o grupo social. A pessoa encontra-se difusa no grupo (...) o indivíduo não pode definir-se senão por intermédio dos papéis que desempenha e adere inteiramente a eles»¹⁴.

Marcel Mauss (1872-1950) tentou definir as diferentes etapas de formação da própria ideia de pessoa (ser humano)¹⁵. Através dos estudos que fez entre os índios Pueblo, do noroeste da América, este autor conclui que o indivíduo nestas sociedades «desempenha um papel tanto na vida familiar como nos dramas sagrados. Esse papel está ligado a diversos registos sociais, tal como o uso do nome e, muitas vezes, da máscara cerimonial». Nada do que se refere ao ser

¹² Marc Augé (coord.), *op. cit.*, p. 47.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Idem*, p. 48.

¹⁵ Cf. Leenhardt, in Marc Augé (coord.), *op. cit.*, p. 49.

humano, principalmente a concepção de pessoa, é um dado natural¹⁶.

Um estudo conjunto entre a Faculdade de Direito de Bissau (FDB) e o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP) realizado em 1997 tinha como um dos objectivos tentar compreender o conceito de ser humano entre os Manjaco, os Mancanha e os Pepel, ou seja procurar balizar as fronteiras entre o que eles consideram como ser humano e os restantes seres. Trata-se de três grupos étnicos que no passado constituíam um único povo. Hoje em dia a força das circunstâncias fez deles três grupos étnicos autónomos, embora conservem ainda muitos traços em comum. Todos eles habitam o norte da Guiné-Bissau, embora estejam repartidos pelos quatro cantos do país, à semelhança dos outros grupos étnicos. Eles representam aproximadamente 20% da população da Guiné-Bissau.

A conclusão a que se chegou é que, na óptica de certos membros destas comunidades, nem tudo o que tem a aparência de um ser humano é considerado como tal. Além da «imagem» exterior, um ser, para ter o estatuto de pessoa, tem de reunir um certo número de critérios. Assim, o recém-nascido é visto *a priori* com uma certa desconfiança, como algo estranho ao mundo dos homens que, em função das revelações que vêm a ser feitas durante os primeiros anos de vida, mantêm uma certa opinião ao seu respeito. No caso de o recém-nascido apresentar características normais, inicia-se então o processo da sua socialização. Primeiro dá-se-lhe um nome através de um ritual. No passado dava-se ao recém-nascido, em função do seu sexo, determinadas designações, por vezes até pejorativas. Os Mancanha designam os

¹⁶ Marc Augé (coord.), *op. cit.*, p. 51.

rapazes Nduba e as raparigas Ponu. Os Pepel chamam às raparigas Npili, e aos rapazes Ocante ou Nhim. Os Manjaco chamam às raparigas Nampili e aos rapazes Nampotnhim.

Se o recém-nascido começar a apresentar características bizarras, a desconfiança da comunidade em relação a ele reforça-se. Os familiares mais próximos começam a procurar a forma de confirmar se se trata ou não de um ser humano. Para isso recorrem a vários meios. Em primeiro lugar, começam a prestar atenção ao comportamento do ser em questão.

Um dos comportamentos da suposta criança que pode chamar a atenção dos familiares é o facto de recusar alimentar-se regularmente. Também quando o recém-nascido começa a ter comportamentos estranhos na cama: «Desaparecer» da cama durante a noite e outros tipos de atitude semelhantes. Acredita-se que quando se trata de *uco* (diabo) ou *unsai* (espírito mau), com a ajuda de forças sobrenaturais consegue deslocar-se de um lugar a outro de maneira invisível. Tudo isso aumenta a desconfiança face à «imagem». Outros sinais são por exemplo o facto de babar-se permanentemente, um olhar anormal ou um grande atraso em começar a andar.

A Prova do Rio: o Fenómeno de Rejeição¹⁷ versus a Prática do Infanticídio

As primeiras diligências cerimoniais para a procura da verdade sobre o recém-nascido são feitas junto do espírito sagrado familiar. Depois passa-se para o espírito sagrado da linhagem. A instância mais elevada é denominada «prova do rio». Os familiares da linhagem materna são os principais responsáveis por todo este processo, por serem considerados os parentes mais próximos.

Se se vir a confirmar que não se trata de um ser humano, mas de um diabo, de um espírito mau ou de qualquer outra coisa considerada perigosa para o homem, passa-se à outra etapa do processo, a saber, a tentativa de rejeição da família.

O processo de rejeição começa com a escolha de um grupo de pessoas (regra geral mulheres) entre os parentes da linhagem materna para dirigir este processo denominado «prova do rio». Elas procuram três ovos de galinha, farinha de milho e uma cabaça de arroz com óleo de palma. A criança suspeita é conduzida com tudo isso para a margem do rio durante a maré baixa (daí a designação «prova do rio»).

Após deixarem a criança e as provisões, as mulheres retiram-se para um esconderijo a partir do qual observam de longe a sua reacção quando a maré começa a subir. De acordo com a tradição, quando se trata de um ser humano a

¹⁷ Sobre a frequência ou não frequência desta prática, as opiniões divergem. Para alguns, trata-se de uma prática cuja frequência, embora tenha diminuído, persiste ainda em certos meios. Para outros, esta prática encontra-se ultrapassada. É difícil de confirmar ou de infirmar, tanto mais que esta prática, mesmo no passado, tinha lugar secretamente. Mas a sua prática ao longo de toda a existência dos Brame pode ser confirmada. Por outro lado, é preciso dizer que este tema foi escolhido apenas com fins de ilustração. Da mesma maneira poder-se-ia escolher qualquer outro tema entre os mais quentes da actualidade (por ex. a excisão, entre tantos outros).

aproximação das águas do rio assusta-a e começa logo a chorar. Mas quando se trata de um *uco* (diabo) ou de um *unsai* (espírito mau), permanece impassível. Prepara-se simplesmente para se lançar à água à medida que esta se aproxima dela, lançando um grito e levando consigo todos os mantimentos (farinha, arroz e ovos). A partir desse momento a água do rio torna-se vermelha durante um certo tempo.

A atitude da comunidade em relação à criança varia em função dos resultados da prova. Se o resultado for o primeiro caso, isto é se a aproximação das águas do rio a assustar, a conclusão é que se trata realmente de um ser humano. Nesse caso, independentemente das características físicas que apresentar, é levada de regresso a casa e daí em diante é considerada como membro da comunidade. Se o resultado for o segundo caso, todo o mundo dá-se conta que se tratava de um ser diferente. Neste caso, o seu desaparecimento é considerado como salutar para a comunidade, uma vez que ela desembaraçou-se de um perigo. Para eles a criança regressa assim para os seus. Estes casos não são considerados de forma alguma como homicídios. Aos olhos da comunidade a criança não morreu, mas foi juntar-se aos seus semelhantes, contrariamente às conclusões de certos autores ocidentais que realizaram estudos a este respeito – estudos segundo os quais estas práticas são catalogadas ao mesmo título que o infanticídio ritual. Isto vem contradizer a própria definição tradicional do fenómeno do infanticídio, ou seja a eliminação de bebés pouco depois do seu nascimento. A decisão de submeter uma criança à prova de verificação não é tomada imediatamente após a sua nascença. O processo pode durar mesmo anos. A prova geral a que é submetida a criança tem

lugar no seu quarto ano de vida, e depois de observações diversificadas e meticulosas.

Um outro factor a considerar neste processo é que nestas comunidades existe o conceito de homicídio, e a sua prática é severamente punida, podendo mesmo levar à exclusão do grupo, tanto mais que a pena de morte é interdita. Sendo assim, o processo de rejeição é um acto de infanticídio? É uma questão que fica em aberto. Só temos a dizer que a atitude dos Mancanha, dos Manjaco e dos Pepel é apenas uma maneira de compreender as coisas num contexto social e cultural bem determinado. É preciso dizer que existem usos e costumes, embora hoje em dia haja poucas probabilidades da sua prática, por exemplo entre a comunidade balanta em relação ao sacrifício dos gémeos, onde a prática do infanticídio se manifesta com maior evidência. Não é este tipo de prática que se pretende abordar neste texto. Mas estas práticas decorrem num meio bem específico, tal como a «prova do rio» entre os Brame.

Ainda que exista uma grande vontade de construir nações em África, não se deve perder de vista a complexidade da ordem social e cultural em vigor, porque a consistência das nações que se pretende instaurar à escala continental vai depender muito da forma como estes complexos problemas de ordem social e cultural forem tratados. A África precisa de andar lentamente por forma a poder garantir uma maior segurança no processo da sua caminhada rumo ao tão almejado progresso. Isso significa, como se costuma dizer, dar tempo ao tempo.

As nações não se constróem como se constrói um *Airbus* ou qualquer outro artefacto mecânico. Elas surgem através de um processo histórico próprio, embora o comportamento humano possa ter uma influência na sua dinâmica.

Seria desejável mudar a nossa mentalidade e por conseguinte a nossa atitude face às chamadas culturas tradicionais africanas. Como dizia Amílcar Cabral, a cultura é a maior riqueza de um povo: «A cultura, sejam quais forem as características ideológicas ou idealistas das suas manifestações, é um elemento essencial da história de um povo»¹⁸

Conclusão

Até agora o eurocentrismo tem sido a base da orientação dos sistemas jurídicos na maioria dos novos Estados africanos. Nesta perspectiva, os usos e costumes das populações autóctones como fundamento jurídico são, regra geral, excluídos do processo de operacionalização da justiça. Assistimos assim a uma relação do tipo caça às bruxas entre a lei oficial e as normas do direito costumeiro. O Código Penal da Guiné-Bissau é uma das expressões mais evidentes desta situação (Artigo 110º). O paradoxo é que nos países como a Guiné-Bissau não se pode sequer falar da existência de um autêntico código penal. Como foi referido mais acima, o código em vigor é decalcado do código penal do antigo país colonizador.

Embora a integração dos usos e costumes das populações locais, em particular a complexa problemática do infanticídio, no aparelho jurídico dos países africanos não seja uma tarefa fácil, sobretudo em razão da multiplicidade das culturas, a sua exclusão total prejudica o processo de procura de uma lei republicana que seja simultaneamente legal e legítima para todos. Por isso a relação entre a lei oficial e as

¹⁸ Amílcar Cabral, *A arma da teoria. Unidade e luta*, 2ª ed., vol. I, Seara Nova, 1978, p. 224.

regras do direito dito tradicional deve ser de tolerância impregnada de um lúcido espírito de integração.

Este objectivo só poderá ser atingido com boa vontade da parte dos dirigentes para aprofundar os conhecimentos sobre a cultura das populações do seu país. A expressão desta vontade passa necessariamente pela promoção da pesquisa, fonte de produção de conhecimentos. Os dirigentes africanos não devem ver os profissionais da ciência como os seus rivais, como acontece em muitos países, mas sim como os seus parceiros no processo de governação em benefício do bem-estar da África e dos seus filhos.

Bibliografia

- BENANTE, Francisco 1998 – «O poder tradicional». Comunicação apresentada à conferência sobre governação realizada em Bissau de 21 a 23 de abril de 1998.
- CABRAL, Amílcar 1978 – *A arma da teoria. Unidade e luta*, 2ª edição, vol. I. Seara Nova, Lisboa.
- CARREIRA, António 1971 – «O infanticídio ritual em África», in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. XXVI, nºs 101-102. CEGP, Bissau.
- LEENER, Philippe de & Mamadu Sow 1995 (coord.) – *Conflicts et dynamiques populaires de changement*. ITS Base & Enda Graf Sahel.
- MICHEL-JONES, François 1971 – «A noção de pessoa», in Marc Augé (coord.), *A construção do mundo*. Edições 70, Lisboa.
- TORRINHA, Francisco 1990 – *Dicionário da Língua Portuguesa*. Ed. Domingos Barreira, Porto.

Résumé

Dans la plupart des nouveaux États africains le droit officiel marqué par l'eurocentrisme exclut les us et coutumes des populations locales comme fondement du droit. Le Code Pénal de la Guinée-Bissau, calqué sur celui de l'ancien colonisateur, est une expression évidente de cette situation.

En ce qui concerne l'acte qualifié d'infanticide et pénalisé comme tel, une étude de cas réalisée en 1997 au sein de trois groupes ethniques guinéens (Manjak, Mancagne, Pepel) montre que la notion de différence peut amener au rejet d'un être qui ne présente pas un comportement commun aux humains.

Le rejet est l'aboutissement d'un processus qui comporte un diagnostic basé sur des observations minutieuses au cours de plusieurs années, la consultation des esprits familiaux et lignagers, et une épreuve dénommée «l'épreuve du fleuve», qui détermine s'il s'agit d'un être humain ou d'un mauvais esprit. Dans ce dernier cas, sa disparition n'implique pas la mort, mais un départ vers les siens. Cela est d'autant plus significatif que le concept d'homicide existe dans ces communautés, et est sévèrement puni. Il en procède une interrogation fondamentale: est-ce que le rejet est un acte d'infanticide ?

Une cohabitation harmonieuse entre la loi officielle et les règles du droit dit traditionnel ne pourra s'instaurer qu'avec l'approfondissement des connaissances sur la culture des populations locales grâce à la promotion de la recherche en sciences sociales.

A imprensa da Guiné-Bissau

Alvaro Nobrega

O PAIGC fincou-se firmemente no *Poder*, desde a independência até 1999. Numa primeira fase, entre 1974 e 1990, o modelo político que adoptou desde os alvores da luta de libertação ditou um comportamento monopolista sobre a informação. Tal como na política, não se admitiam projectos concorrentes e só se ergueram os órgãos de informação ao serviço do Partido-Estado. O *Nô Pintcha*¹ assegurava, pela forma escrita, à escassa massa de leitores de português, a informação que o Partido-Estado entendia ser útil ao domínio público.

Após a queda do *Muro de Berlim*, uma onda de democratização varreu o continente. Por todo o lado, realizaram-se eleições a que concorreram todos os partidos imagináveis e inimagináveis mas, quase sem excepções, consagraram-se novamente no *Poder* os governantes de sempre. Com a democratização, a comunicação social não deixou de receber uma atenção muito especial dos intervenientes no jogo político pois, como salienta Adriano Moreira: “É sabido que uma im-

¹ A expressão *nô pintcha* significa ‘avante’ em crioulo.

prensa independente e arbitral contribui para a autenticidade da vida pública, por isso mesmo a captura dos meios de comunicação é uma das tarefas a que se dedicam as formações que lutam pelo Poder, como forma de controlar e manipular a opinião pública"².

Aberto o campo da informação à iniciativa privada, surgiram rapidamente os primeiros projectos. Alguns apareceram a fazer o marketing político dos partidos e não sucederam no tempo e outros, criados e detidos por jornalistas, lutam há anos por alcançar alguma estabilidade, pelo menos financeira.

A imprensa é o parente pobre dos *media* africanos, chegando a poucos habitantes – mesmo contando com o fenómeno do jornal de empréstimo – quando comparado com o alcance e a popularidade da rádio³. Os problemas com que se debate, como se verá, são enormes: os aspectos materiais e financeiros, questões que se prendem com o desrespeito da ética jornalística e pela reacção frequentemente violenta, do Estado ou de particulares indignados, à publicação de certos artigos.

No meio de todos os problemas e contradições que a enformam, a imprensa assume-se, no entanto, como um meio de comunicação potencialmente mais independente e plural, o que é mais difícil de se obter com a rádio – que requer um maior investimento e está sujeita à concessão de licenças – e com a televisão que, pelas suas características, permanece um exclusivo do Estado.

No presente artigo abordo primeiramente os contornos da imprensa face às políticas nacionais de informação que a

² Adriano Moreira, *Ciência Política*, Livraria Almedina, Coimbra, 1989, pp. 187-188.

³ As reduzidas tiragens dos jornais evidenciam somente o número de compradores e não o total de leitores, que é ampliado em função da "circulação por empréstimo", um fenómeno muito corrente em África.

conjuntura foi impondo. A segunda parte será preenchida com a análise da realidade de cada jornal e da sua linha editorial⁴.

As Políticas de Informação

1. A informação do PAIGC no contexto da luta armada

O PAIGC, a partir do momento em que assumiu a via da luta armada, deslocando o foco revolucionário da cidade para as zonas rurais e, em maior segurança, para o exterior do território, passou a ser um movimento cada vez mais organizado e municiado, cujo objectivo era o claro derrube e expulsão do poder colonial português, pela força das armas. Nesse sentido, informação, propaganda e contrapropaganda assumiram uma particular importância, como parte integrante do esforço de guerra, mas, como salienta Carlos Lopes, não só para o PAIGC: “*Num contexto marcado pela guerra, a informação ocupava um papel importante na propaganda do PAIGC. Consciente disso, a administração colonial utilizava igualmente o poder da comunicação contra o movimento de libertação*”⁵.

À época, tanto o PAIGC como o poder colonial dispunham somente de dois meios de comunicação social ao seu dispor – a rádio e a imprensa – com uma eficácia limitada, porque a escolarização da população do território dava os primeiros passos e o número de transístores nas tabancas

⁴ Em relação ao jornal *Nô Pintcha*, foram analisadas edições de 1975 até à actualidade; já em relação aos demais jornais aqui tratados, a análise incidiu sobretudo em números publicados nos anos 1997, 1999 e 2000.

⁵ Carlos Lopes, “L’information dans un contexte social définitif: La Guinée-Bissau et le manque de moyens”, Séminaire Information et Développement, Genève, IUED, 1980, p. 5 (policopiado), T. A. (Tradução do Autor).

(aldeias tradicionais) não era abundante. Ainda assim, a guerra da comunicação era uma questão de prestígio e uma frente de batalha que o Partido não poderia descurar, tanto mais que o exército português acelerou a sua máquina de propaganda com a entrada, em cena, do General Spínola, um homem que conhecia bem a importância da imagem.

Não era somente o domínio da opinião pública interna que estava em causa, era também, do ponto de vista externo e da opinião pública internacional, uma questão de afirmação de cada uma das partes. Do lado do PAIGC na República da Guiné, surgiram a *Rádio Libertação*, o *Jornal Libertação* e o *PAIGC Actualités*, este último virado para a propaganda e divulgação internacional da luta de libertação.

O primeiro a nascer foi o *Jornal Libertação*, que funcionou regularmente – não foi possível obter dados referentes à sua periodicidade – entre 1960 e 1968 e, de acordo com a reedição de 1986 do *Jornal Libertação*, presume-se que irregularmente até 1972⁶. O primeiro número saiu no dia 1 de dezembro de 1960, dactilografado e reproduzido, na máquina duplicadora, pelo próprio Amílcar Cabral, apresentando-se “*Como um jornal partidário e como um órgão de combate, como um órgão de imprensa e de luta, pobre e modesto como nós, mas decidido e corajoso como a luta dos povos contra o colonialismo português*”⁷.

Assumiu a tarefa de denunciar a situação colonial, de divulgar as acções e os feitos de combate das FARP (Forças Armadas Revolucionárias do Povo), as acções políticas, sociais e económicas do Partido nas zonas libertadas, transmitir as mensagens de solidariedade e incitamento internacionais ao

⁶ Vide *Semanário Libertação*, Bissau, Órgão do Comité Central do PAIGC, n.º 1, 12 de novembro de 1986.

⁷ *Ibidem*.

esforço de luta e, acima de tudo, segundo o próprio *Libertação*: “Procurar estimular a consciência nacionalista do nosso Povo, aumentar a formação e reforçar as convicções revolucionárias dos nossos militantes, mantendo assim um carácter que lhe foi dado à nascença: a de um jornal de acção partidária, a de um órgão de combate”⁸.

Os objectivos ambiciosos, sem dúvida, estavam para além dos meios humanos e materiais que a realidade permitia pois, segundo Carlos Lopes, o periódico: “Era bastante pobre, consistindo numa edição policopiada que nunca ultrapassava os 500 exemplares a serem distribuídos primordialmente pelos quadros políticos e militares do partido”⁹. Também é de crer que alguns exemplares fossem destinados a cair nas mãos do inimigo por razões de contra-informação ou de mera propaganda.

A sua difusão para o interior da Guiné-Bissau, sobretudo para as *praças* (aglomerados populacionais de tipo europeu), estava condicionada pela presença militar portuguesa no terreno e pela acção da PIDE. Mas havia um outro meio de comunicação que não estava dependente do nível cultural das pessoas para fazer passar a sua mensagem e que só dependia da potência dos emissores para chegar à mais remota tabanca da Guiné onde existisse um aparelho receptor de rádio. Surgiu assim a *Rádio Libertação*, fruto da mesma necessidade de divulgar as acções militares, políticas, sociais e económicas do Partido; de combater e denunciar a propaganda colonial; de tentar desmobilizar a tropa colonial e, mais importante, de educar e mobilizar o povo a revoltar-se contra esta presença.

Os meios eram escassos, e por esse facto só em 1964 o PAIGC conseguiu realizar as primeiras emissões em ondas

⁸ Apud Mário de Andrade, *Reflexões Sobre a Política Nacional de Informação*, Edições Nô Pintcha, Bissau, 1979, p. 13.

⁹ Carlos Lopes, *op. cit.*, p. 7. T. A.

curtas e médias, a partir da Guiné-Conacri, utilizando um caminhão emissor para difundir as suas palavras de ordem. Tais emissões eram irregulares e dada a falta manifesta de potência dos seus emissores, o alcance e penetração no território da Guiné-Bissau não deveria ser grande. Os apoios internacionais não tardaram e a *Rádio Libertação* pôde começar a emitir com mais eficácia e regularidade a partir de 1967 até setembro de 1974. Ainda assim, com grandes dificuldades, sem um “estúdio” de emissão (só o obteve em 1969) e assente em material bastante precário sujeito às interferências sonoras de banda provocadas pelas medidas de contrapropaganda do exército português. Não obstante, o Partido atribuiu-lhe grande importância para o seu esforço de guerra, considerando Amílcar Cabral que: “a *Rádio possui a força e a coragem de muitas unidades de guerrilha armada*”¹⁰.

Os seus programas envolviam a divulgação de comunicados de guerra, a análise da evolução da luta, a participação dos militantes/combatentes ou habitantes das zonas libertadas em programas como: “*Peço a Palavra*” ou “*A Nossa Via e a Nossa Luta*” e era, também, o veículo privilegiado para a divulgação do pensamento dos principais responsáveis pelo Partido através de comentários ou de entrevistas¹¹.

Para uma difusão mais eficaz da mensagem, dispunha de um serviço multilingue emitindo em português, crioulo e nas principais línguas étnicas da Guiné. Em 10 de setembro de 1974, a *Rádio Libertação* cessou as suas emissões e assumiu, em Bissau, os meios e os equipamentos legados pelo poder colonial, constituindo a *Rádio Nacional*, órgão público de comunicação que ainda permanece.

¹⁰ Apud, idem, p. 6. T. A.

¹¹ Cfr. idem, pp. 6-7. T. A.

2. A informação do Partido-Estado

O PAIGC, mesmo não tendo assumido formalmente na Constituição da República o marxismo-leninismo como forma de orientação política, ao não admitir a partilha do poder, ao nacionalizar a economia e perseguir a pequena iniciativa privada, ao criar estruturas idênticas às dos países socialistas e alinhando com os mesmos nas questões internacionais, perfilhou, de facto, essa orientação.

O monopólio absoluto dos meios de comunicação social -

A posse privada dos meios de comunicação social é, liminarmente, rejeitada com base no pressuposto de que a informação: “*Não é neutra, veicula sempre a propaganda de uma ideologia e é sempre um instrumento de luta ideológica ao serviço de uma classe*”, daí que só a posse pública dos meios de comunicação traduza os interesses da classe que, através da luta, ascendeu ao poder¹².

Em tal linha de pensamento a imprensa não estatal não colhe as impressões mais favoráveis, porque serve os interesses particulares de quem a promove em detrimento dos colectivos. Por isso, rejeitam-na, considerando que: “*O jornalismo burguês e imperialista é hipócrita pois esconde os seus interesses classistas, enquanto que a nossa informação e o nosso jornalismo se assumem inteiramente na sua posição de classe e confessam claramente os seus objectivos, sendo por isso mais verdadeira*”¹³.

Do ponto de vista da ideologia está enquadrada a razão pela qual foi assumido, sem preconceitos, por parte do Estado e do Partido, o monopólio dos meios informativos. Tratava-se

¹² In *O Militante*, Bissau, Órgão do Conselho Nacional da Guiné do PAIGC, nº 8, maio/junho de 1986.

¹³ In *Jornal Libertação*, Bissau, Órgão do Comité Central do PAIGC, nº 4, 1986.

de defender os interesses da classe, da qual o Partido se sentia o legítimo representante e de proteger as *massas* da influência da propaganda considerada imperialista. Pondo de parte o enquadramento ideológico, é claro que o Partido, legitimado por uma tão longa luta armada, não estava disposto a partilhar o *Poder* ou a admitir outros concorrentes na disputa pelo domínio da opinião pública. Como tal, reservou para si todos os meios de comunicação social cuja missão entendia dever ser mais formativa do que informativa.

A importância sempre crescente da rádio como meio barato e simultaneamente eficaz de propaganda ditou a criação da *Rádio Nacional*, que herdou o espólio da sua congénere colonial, beneficiando, pouco depois, dos apoios financeiros e materiais da Suécia, ficando em condições de abranger eficazmente todo o território. Para a difusão da mensagem escrita aproveitou-se, igualmente, o parque gráfico colonial e criou-se o *Nô Pintcha*, recorrendo neste caso ao apoio de jornalistas portugueses (cooperantes) que permaneceram ao serviço até ao golpe de 1980. Paralelamente, como parte integrante do esforço de propaganda do Partido, existiam outras pequenas publicações institucionais do exército, da Juventude Amílcar Cabral, sindicais e do Partido.

Formar, educar, mobilizar e informar

Sobretudo, esperava-se que os *media* cumprissem a sua missão de formar e de mobilizar a população para a construção do modelo de sociedade e do *homem novo africano* que o Partido se propunha erguer na pequena república. Tinham uma utilidade funcional e de serviço que é bem formulada nas palavras de Mário de Andrade: “*Os meios de comunicação de massas têm uma função mais complexa do que difundir a informação. (...) Para lá do facto (nem simples, nem inocente, aliás),*

*de transmitir notícias, trata-se de modelar, intervir na formação dos homens, na perspectiva da reconstrução nacional e do desenvolvimento harmonioso*¹⁴.

Para José Júlio Gonçalves, esta função justifica e caracteriza “o regime da sua política informativa ao atribuir à Informação uma tarefa fundamental: a educação do povo”¹⁵. Assim, a comunicação social não é encarada numa mera perspectiva informativa, mas como um meio formativo por excelência para a chamada batalha do desenvolvimento, o que, para a elite dirigente, só era possível com a transformação e modernização das sociedades tradicional e urbana.

Havia, portanto, que mudar as mentalidades, quer as de origem tradicional profundamente interiorizadas no seio dos grupos étnicos, mas consideradas retrógradas pelos novos dirigentes, quer as das comunidades urbanas atribuíveis à influência colonial. Valorizando apenas, como salienta Pedro Graça, “os aspectos estéticos e lúdicos da cultura tradicional” (perseguido os restantes, considerados retrógrados e tribalistas), o PAIGC, à medida de outros partidos únicos africanos, “esforçou-se por transmitir por via da ideologia marxista-leninista uma mundovisão essencialmente moderna”¹⁶. No fundo, acabou por cair-se numa profunda contradição entre os valores da modernidade (eurocêntricos) com os da africanidade idealizada pelo movimento da negritude e entre estes com os valores verdadeiramente prevaletentes na sociedade tradicional africana. Não admira pois que a tarefa educativa desen-

¹⁴ Mário de Andrade, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵ José Júlio Gonçalves, “A política de informação (Ensaio)”, in *Estudos de Ciências Políticas e Sociais*, nº 61, Junta de Investigações do Ultramar/Centro de Estudos Políticos e Sociais, Lisboa, 1963, p. 29.

¹⁶ Cfr. Pedro Borges Graça, “Fundamentos culturais dos países africanos lusófonos: O legado colonial” in *Africana*, Centro de Estudos Africanos e Orientais/Universidade Portucalense, Porto, nº 18, 1997, p. 72.

volvida pelo Partido, com recurso exclusivo dos meios de informação e propaganda, reflecta estas contradições veiculando conceitos afro-europeizantes dúbios, expressos em palavras de ordem como a “descolonização das mentes”, a “reafricanização dos espíritos” e o “combate às ideias velhas difundindo as novas”, entre outras.

O incentivo à pequena crítica

A política de informação, por ser fechada e propriedade do Partido-Estado, estava orientada para a divulgação exclusiva dos seus pressupostos ideológicos. Apesar dessa realidade, a crítica era possível e até mesmo fomentada nos moldes descritos por José Júlio Gonçalves: *“Dá aos leitores a possibilidade de se ocuparem de problemas inclusivamente políticos, emitindo somente pequenas discordâncias em relação aos problemas de mais melindre, que são os marcadamente políticos e susceptíveis de afectar o prestígio de Partido e dos seus líderes, podendo criticar por vezes acerbadamente, os responsáveis particulares pelos malogros agrícolas, as deficiências da rede de transporte, etc. (...) Aliás o Partido, quando quer mostrar-se isento, chega por vezes a fomentar tais críticas, num e noutro caso”*¹⁷.

Eram críticas inócuas para o prestígio do Partido e dos seus principais dirigentes – quando muito poderiam tocar a prosápia de algum pequeno funcionário – e abordavam questões pragmáticas do dia-a-dia como a escassez de produtos alimentares, problemas de transporte, os preços dos produtos alimentares, a liberalização dos costumes. Para esse efeito, o *Nô Pintcha* dispunha de duas rubricas que permitiam ao *Povo* exprimir a sua opinião e expressar algumas críticas. A *“Carta dos Leitores”* e, em entrevista de rua, a rubrica

¹⁷ José Júlio Gonçalves, *op. cit.*, p. 31

“*Responde o Povo*”. Abaixo ficam alguns exemplos dos assuntos que eram tratados pelo público nesses primeiros tempos do jornal:

“*Cartas do Leitor*”

- *Viver sem comer?* – Trata da falta sistemática de alimentos nas lojas do povo.

- *Respeitar as nossas mulheres* – Critica o comportamento imoral de alguns estrangeiros, que assediam sexualmente as mulheres guineenses.

- *Desempregados para o campo* – Pauta pelo envio obrigatório para as zonas rurais de todos aqueles que não possuam uma profissão na cidade.

- *Ninguém respeita a bicha do cinema e outras também* – Insurge-se contra as pessoas que tirando partido da sua posição social passam à frente de toda a gente na bicha.

- *Comerciantes exploram o nosso povo* – Ataque ao comércio privado.

- *O futebol saiu desprestigiado* – uma feroz crítica ao comentador.

- *Morte aos grilos* – um leitor apela ao esforço continuado de eliminação da praga sazonal de grilos, realçando o seu contributo pela morte de 31 e a predisposição para aumentar este número.

“*Responde o Povo*”

- O que pensa dos tribunais populares?

- Qual o seu contributo para a reconstrução nacional?

- Morte aos grilos, como vai ser?

- Está satisfeito com os Armazéns do Povo?

- Tem participado no trabalho voluntário?

- Como decorreram as aulas até ao Natal?

- Já alguma vez foi roubado?
- Tem sentido a falta de pão em Bissau?
- Acredita no Irã? (crenças animistas)
- Está satisfeito com o atendimento nos serviços públicos?
- Como desenvolver o nosso país?
- Qual o significado do Dia dos Heróis Nacionais?
- Que livros costuma ler?
- Costuma ouvir a nossa rádio?
- Tem dificuldade em comprar peixe?
- Qual a importância da higiene?

A liberdade de expressão que se concedia era exercida dentro do politicamente correcto. Para fiscalizar o seu exercício, Mário de Andrade não deixava de recomendar que: *“Se acolha de maneira controlada as cartas dos leitores (...). Mantenha-se uma estreita vigilância sobre a utilização reaccionária que se poderá fazer da expressão das críticas que não sejam orientadas no justo sentido (...).”*¹⁸.

O jornalista militante

Resta saber qual o papel que cabe aos jornalistas face a esta política de informação.

Mário de Andrade, que atribui a máxima importância política ao papel do jornalista, refere que: *“Fazer jornalismo na Guiné-Bissau implica, por consequência, militar nessa frente da reconstrução nacional e do desenvolvimento”*¹⁹.

O conceito que envolvia a actividade do jornalista era o do jornalismo militante e de que este deveria ser, acima de tudo, como salientam André Tudesq e Serge Nédélec, um veículo das ideias do Partido: *“Os profissionais de informação*

¹⁸ Mário de Andrade, *op. cit.*, p. 36.

¹⁹ *Idem*, p. 37.

*eram funcionários do Estado que se tornaram intermediários da vulgarização dos conhecimentos e da consciencialização das massas sobre a via sagrada do desenvolvimento nacional*²⁰.

Com o passar do tempo, pese a importância ideológica que lhes era atribuída pelo Partido – não traduzida, obviamente, no seu bem-estar e posição social –, o fulgor inicial e a militância desapareceram, para só restar um conjunto de profissionais mal remunerados, descontentes e altamente controlados na sua actividade.

Acolheram com alegria o Movimento Reajustador de 1980, que submeteu a elite política à elite militar dominada por guineenses “puros”, mas que em nada alterou a sua condição. É certo que a seguir ao golpe viveu-se durante alguns meses um período de uma relativa abertura com acentuada diminuição da repressão e da censura, logo aproveitado pelos jornalistas do *Nô Pintcha* para reivindicarem para si “mais” regalias económicas e sociais consistentes com o seu estatuto e, sobretudo, para reclamar por uma verdadeira liberdade de imprensa.

Pouco depois, a elite militar e política, agora essencialmente guineense, devidamente firmada no *Poder* (mas não unificada) acusava as primeiras cisões que iriam traduzir-se, ao longo da década de 80, numa sucessão de “casos” e alegadas conspirações conduzindo a um aumento do clima repressivo pouco favorável às aspirações da classe jornalística.

²⁰ André-Jean Tudesq & Serge Nédélec, *Jornais e rádios em África nos séculos XIX e XX*, Lisboa, INDE/GRET, p. 103.

3. O abandono forçado do monopólio da informação

A nova conjuntura

A partir da década de 90, o Partido viu-se obrigado, por força da conjuntura externa, a abdicar do seu predomínio formal sobre a sociedade. A transição não foi pacífica, motivando profundas discussões e cisões no seio do Partido – como a do grupo dos 121 –, mas não restava outra via que não fosse a da aceitação das novas regras da conjuntura mundial, até porque, internamente, o descontentamento era grande e a situação económica catastrófica. Nem o regime colonial nem os erros do governo de Luiz Cabral eram ainda argumentos para mobilizar ou satisfazer uma população de pauperada (incluindo os antigos combatentes) e insatisfeita, para mais confrontada com a ostentação e prosperidade exibida pelas cúpulas do aparelho de Estado.

Os novos tempos requeriam uma mudança de fórmula política e económica. A definição de um modelo de sociedade, plural e democrática, obrigou o Estado a estabelecer um quadro legal que passasse a orientar a actividade da comunicação social. Inevitavelmente, face ao processo de abertura política do país, o *Poder* abdicou do monopólio do Estado sobre os meios de comunicação, abrindo-os à iniciativa privada.

A condução do processo competiu a Agnelo Regalla, na época Secretário de Estado da Informação. Ao contrário dos seus predecessores, Mário de Andrade e Filinto de Barros, que pertenciam aos chamados intelectuais do Partido, Regalla, apesar de o ser, era igualmente um jornalista e tinha a medida das mudanças necessárias à prática da sua actividade. Com o apoio técnico de Portugal foi elaborada a Lei de Imprensa, criado o Conselho Nacional de Comunicação Social e defi-

nido o Estatuto dos Jornalistas. Mas não foi, como referiu Regalla, um processo fácil, porque: *“Houve uma certa oposição na medida em que as pessoas tinham a consciência de que uma informação mais aberta teria implicações terríveis, sobretudo para gente que tinha o «poder» como forma de sobrevivência. Havia esse grupo de gente retrógrada que nunca quis aceitar a liberdade de Imprensa e que eram invariavelmente contra a abertura política. Mas esses eram poucos; os outros dividiam-se em dois grupos: o dos defensores da abertura e os que, não a querendo, tinham de a aceitar porque se tinha de dar a imagem da abertura política do país”*²¹.

Um outro dos motores desta alteração foi o próprio jornal público, o *Nô Pintcha*, que aproveitando a abertura do regime, batalhou acerrimamente para a criação de uma lei de imprensa liberal que abdicasse do monopólio estatal dos órgãos de informação, abrindo a esfera da informação à iniciativa privada. A Lei de Imprensa foi aprovada em outubro de 1991, mas a “traição” do jornal viria a ser castigada com a retirada de meios e com um persistente estrangulamento financeiro, muito embora os jornalistas responsáveis pelos ataques ao Partido já estivessem na sua maioria integrados em outros projectos informativos.

Passado o período de confronto eleitoral em que os partidos tentaram fazer passar a sua mensagem também através da palavra escrita com publicações partidárias, o panorama da imprensa em Bissau passou a orientar-se por princípios de racionalidade económica. Todos os projectos jornalísticos, que nasceram ou se mantiveram a partir de então, orientaram a sua acção no sentido de garantir a solvabilidade financeira;

²¹ Entrevista a Agnelo Regalla, realizada pelo autor, em Bissau, em dezembro de 99; telefónica em 9 de julho de 2001.

tarifa nem sempre fácil, face à situação económica de crise, ao estado incipiente de desenvolvimento das actividades económicas e ao escasso número de leitores²². Com tiragens irrisórias situadas entre 500 a 2000 exemplares, com um mercado publicitário de fraca dimensão, somente os financiamentos da União Europeia e de países externos doadores como a Suécia, Portugal, a França e a Holanda, por exemplo, podem garantir alguma viabilidade às empresas da imprensa.

Para o *Poder*, o financiamento externo dos jornais era incómodo uma vez que viabilizava a existência de órgãos de comunicação de massas não controlados; no entanto, abstinha-se de denunciar esses apoios porque, caído o muro de Berlim e reduzido o leque de países “amigos”, passou a estar condicionado aos mesmos doadores. No entanto, de vez em quando, o silêncio contrariado da elite dirigente quebrava-se e os jornalistas pagavam o preço das suas revelações. O *Poder* não aceitava de bom grado a sucessão de denúncias de incompetência na governação e de corrupção generalizada que, cada vez mais, eram impunemente reveladas na imprensa, mas a adesão aos princípios democráticos manietava o uso da reacção violenta. Este autocontrolo justificava-se no quadro da pequena cidade de Bissau. Já em outras “praças”, o *Poder* não foi tão comedido e alguns jornalistas assinaram com o seu próprio sangue as notícias que publicaram. Carlos Cardoso, em Moçambique, foi apenas o mais violento e mediático desses episódios.

²² A maior parte das empresas na Guiné são pequenos estabelecimentos de comércio ou de restauração que orientam, preferencialmente, a sua promoção para as rádios; por conseguinte, apenas um pequeno número de empresas e o Estado estão condições de afectar recursos à sua divulgação nos meios de comunicação social escrita.

A Lei de Imprensa da Guiné-Bissau

A aprovação da Lei de Imprensa, a 3 de outubro de 1991, veio resolver a situação de indefinição jurídica, relativamente a esta área, que se vivia no país desde a independência. Com efeito, a última legislação que regulamentava o exercício da actividade informativa datava do tempo colonial (1973), e com a entrada em vigor de uma nova ordem política, radicalmente oposta à anterior, toda essa legislação foi implicitamente revogada por chocar com os pressupostos constitucionais do novo regime²³.

A elaboração de um quadro legislativo próprio para a informação não era uma questão urgente, nem sequer importante, já que os dois órgãos de comunicação de massas – *Rádio Nacional* e *Nô Pintcha* – existentes no país estavam na posse exclusiva do Partido, na dependência directa do Comissariado da Informação e Cultura. O papel monopolista do Estado como único produtor de informação, o conceito de informação ao serviço do povo e do Partido, do jornalismo militante e a acção vigilante das chefias (politicamente nomeadas) na selecção dos factos a relatar condicionavam sobremaneira a acção informativa.

Só quando o Estado perdeu esta capacidade de controlar totalmente a informação é que recorreu à esfera jurídica para definir claramente um sistema legal que condicionasse e responsabilizasse a acção dos produtores de informação.

Foi essa a razão pela qual o Partido se viu obrigado a produzir em 1991, como refere o preâmbulo da Lei, a legislação para: “*Uma sociedade em que a pluralidade de ideias, opiniões e interesses se irão manifestar, sendo os órgãos de Comunicação*”

²³ Cfr. Raimundo Pereira, “A Nova Lei da Imprensa na Guiné-Bissau”, in *Soronda – Revista de Estudos Guineenses*, INEP, Bissau, n.º 13, 1992, pp. 131-132.

Social, os meios privilegiados para a sua veiculação. Nesse contexto, torna-se indispensável criar as normas que rejam, de forma clara, a acção de cada um dos sectores de actividade (...)”²⁴.

O diploma veio consagrar, do ponto de vista do Estado democrático, alguns dos princípios fundamentais para a existência e exercício de uma Comunicação Social livre e independente, que passamos a citar:

- O artigo 3º consagra o direito à liberdade de imprensa. “Todo o cidadão tem o direito de exprimir e divulgar livremente o seu pensamento através da imprensa, não podendo o exercício deste direito ser subordinado a qualquer forma prévia de censura, autorização (...)”²⁵.

- O artigo 5º, sobre a criação de empresas jornalísticas e noticiosas, dispõe que “A criação de empresas jornalísticas e noticiosas é livre”; no entanto, restringe a participação de capital estrangeiro a 30% do total do capital social²⁶.

- O artigo 9º institui o acesso às fontes de informação, “Aos jornalistas e profissionais, será facultado o acesso às fontes oficiais de informação” e restringe-o no aplicável a factos de segredo de justiça, militar ou que apenas respeito à reserva da vida privada dos cidadãos²⁷.

- O artigo 10º reconhece e protege o direito de sigilo profissional dos jornalistas: “É reconhecido aos jornalistas profissionais o direito ao sigilo, relativamente à origem das informações que publiquem ou transmitam”²⁸.

E porque nem o Estado democrático abdica de proteger o seu clima informativo, é preciso encontrar formas que de-

²⁴ Idem, p. 131.

²⁵ Idem, p. 133.

²⁶ Idem, p. 134.

²⁷ Idem, p. 135.

²⁸ Idem, p. 136.

fendam o cidadão e as instituições do uso abusivo do direito de informar. Daí que, conjuntamente com o Código Deontológico do jornalista, a Lei instituiu formas de garantir aos cidadãos e instituições o direito a fazer ouvir a sua voz quando se sentissem lesados por informações menos verdadeiras ou caluniosas. Por outro lado, estabeleceu um complexo regime normativo de responsabilização civil, criminal e disciplinar da actividade jornalística que vincula a acção dos agentes e meios informativos. É o que estabelece o diploma guineense:

- O Capítulo VI, artigos 21 a 28, estabelece o Direito de Resposta: "Toda a pessoa singular ou colectiva, ou organismo público, que se considere prejudicado ou ofendido por qualquer publicação ou emissão que contenha elementos não verídicos ou erróneos, susceptíveis de afectarem manifestamente o seu bom nome e reputação, disporá do direito de resposta"²⁹; estabelece os termos da legitimidade para pedir o direito, em que consiste a difusão, quais as formalidades a seguir e os termos da recusa de difusão da resposta.

- Os capítulos finais debruçam-se sobre as questões de abuso ou excesso da liberdade de expressão. A lei tipifica um conjunto de situações susceptíveis de responsabilizarem civil, criminal e disciplinarmente os autores e solidariamente os órgãos se provada a sua cumplicidade, estabelecendo igualmente as penas aplicáveis aos crimes de imprensa.

Como se pode constatar, a lei de imprensa aprovada não deixa nada a desejar às legislações avançadas dos países democráticos do Norte. Estava por isso algo desadequada da realidade sócioeconómica e política do país, pois foi decalcada das legislações de outros espaços estruturalmente mais avançados cuja pujança económica e grau de bem-estar social

²⁹ Idem, p. 140.

permite a intervenção de numerosos grupos na influência da opinião pública que funcionam como mecanismos de contenção da intervenção estatal.

Na Guiné, a situação é radicalmente diferente: existe uma fortíssima sociedade tradicional, que obedece a mecanismos de poder próprios e só acessoriamente se relaciona com a sociedade moderna. Nas urbes, a sociedade civil é economicamente pobre e as suas preocupações estão centradas na satisfação das suas necessidades básicas, com grande ênfase para as alimentares. Por outro lado, os anos de repressão criaram uma mentalidade de perfeita passividade perante o sistema, bem expressa pelo ditado “*Djitu ka ten*”, ou seja, “*Não tem jeito*”. Nestas circunstâncias, a sociedade civil não cumpre o papel importante que lhe é reservado como dissuasor dos abusos de poder do aparelho de Estado. Consequentemente, não é estranho que o *Poder* use, de vez em quando, o autoritarismo que sempre caracterizou a sua acção para impor restrições à liberdade de imprensa, fazendo-o, no entanto, a maior parte das vezes disfarçadamente, pois precisa, ainda assim, de projectar uma imagem de democraticidade para o exterior.

Apesar de todos estes condicionalismos, a lei teve o mérito de libertar a informação do monopólio exclusivo do Estado, enriquecendo o panorama informativo do país com artigos de opinião e reportagens sobre o país real.

4. A Informação pós-PAIGC

O conflito que se abateu sobre Bissau em junho de 1998 paralisou toda a imprensa. Muitos jornalistas tomaram a estrada, seguindo o mesmo percurso de outros milhares de habitantes em fuga para o interior. Alguns ficaram (numa tentativa de proteger os seus bens da destruição e do saque), mas

privados das suas funções porque não havia ninguém pai. quem publicar e caso houvesse, teriam de fazê-lo nos moldes e nas regras definidas pelo *Poder* agora tornado militar. O que aconteceu, por exemplo, com as rádios que se tornaram, imediatamente, em instrumentos de propaganda e contrapropaganda em que cada uma das partes beligerantes veiculava as suas verdades. E aí não eram mais jornalistas, mas sim homens fardados e aderentes a uma causa.

A guerra terminou, a cidade pacificou-se, regressando lentamente à normalidade. Todos os jornais sofreram, sem excepção, perdas importantes de equipamentos, irremediáveis em alguns casos (como o do semanário *Fraskera*, totalmente destruído), mas com maior ou menor regularidade começaram a surgir nas ruas de Bissau as primeiras edições repletas com as histórias do conflito, com as inevitáveis denúncias dos desmandos do regime deposto e as expectativas que a realidade pós-PAIGC traria ao país.

Participaram activa e empenhadamente na cobertura eleitoral, nem sempre respeitando o distanciamento que a profissão obriga, expressando, em maior ou menor grau, as simpatias ou as antipatias em relação aos intervenientes no processo eleitoral. Particularmente visado, de um ponto de vista negativo, foi o PAIGC, contra quem houve, segundo Malam Bacai Sanhá, uma espécie de frente comum de toda a comunicação social guineense³⁰. Facto explicável pelo grande desejo de mudança que enformava toda a sociedade guineense e que atribuía integralmente ao PAIGC as responsabilidades pelo estado do Estado.

³⁰ Entrevista a Malam Bacai Sanhá, realizada pelo autor, em Lisboa, a 26 e 27 de maio de 2001.

A vitória de Kumba Ialá, um político populista saído das hostes do PAIGC e que quase vencera as eleições presidenciais de 1994, não foi surpresa para ninguém. O candidato dispunha do claro apoio da sua etnia – uma das maioritárias da Guiné – e mostrava possuir os recursos financeiros tão essenciais à conquista do eleitorado. Por conseguinte, tal como era previsível, ganhou; mas o que ninguém esperava era que o seu partido, o PRS, o acompanhasse nessa vitória, vencendo as legislativas com maioria relativa.

O novo governo, democraticamente eleito, foi o receptáculo de todas as esperanças e, simultaneamente, alvo de todas as desconfianças por ser um governo frágil de coligação (entre o PRS e a RGB), por apresentar um elenco governativo inexperiente e por promover a partidarização do *Poder* em benefício da etnia Balanta. A coligação não resistiu e o país conheceu desde então vários governos de base PRS.

Um Governo Sensível à Crítica

O *Poder*, independentemente da sua fórmula política, reage mal à crítica e varia somente na sua capacidade de coacção e de reacção. Em Bissau, as denúncias de casos de corrupção ou de incompetência são normalmente encaradas como falta de responsabilidade e de má-fé jornalística. Os jornalistas são frequentemente acusados de fomentarem a instabilidade política e o descrédito das instituições democráticas; de estarem a soldo da oposição ou de interesses económicos e de perseguirem os titulares de cargos públicos. A pequena dimensão da elite tem um efeito amplificador das tensões, pois todos se conhecem, frequentam os mesmos meios e não raras vezes têm algum tipo de ligação familiar. Por essa

razão, as notícias extrapolam facilmente o âmbito jornalístico para ódios e questões pessoais.

Se a má relação com o poder político e administrativo dificulta o acesso às fontes, não é menos verdade que a lembrança do passado violento do país, a actual instabilidade político-militar e o autoritarismo do Estado criam um clima de autocensura e de medo em muitos dos potenciais informadores de factos noticiosos. A autocensura afecta também os próprios jornalistas, sendo mais evidente no jornal público *Nô Pintcha* e em menor grau no *Banobero*, *Gazeta de Notícias* e *Diário de Bissau*, que possuem uma maior componente de jornalismo de investigação.

É sobre os meios de comunicação social do Estado que o *Poder* se sente mais inclinado a exercer o controlo informativo e a aplicar sanções. O argumento económico, designadamente o atraso nos pagamentos, é a arma mais poderosa para se pressionar um órgão a manter-se dentro da linha desejada, forçando-o a relatar com menos destaque e mais moderadamente as notícias polémicas que os meios privados. No plano individual, o jornalista inoportuno pode, facilmente, ser sancionado com uma suspensão ou despedimento e inversamente, o oportuno, divulgador de boas imagens e notícias, pode ser premiado com uma promoção ou uma compensação financeira.

Os órgãos privados não são, aparentemente, tão controláveis, mas existem fórmulas: dependendo da viabilidade financeira para subsistirem, a publicidade institucional ou o "patrocínio amigável" são formas de amolecer o rigor informativo. Por outro lado, a maioria dos jornais recorrem à Imprensa Nacional para imprimir as suas edições e desse modo sujeitam-se a ver as suas dívidas subitamente reivindicadas ou as suas impressões dificultadas. Não funcionando

estes argumentos, é sempre de ter em conta que os tribunais são fortemente controlados pelo *Poder* e como tal podem condenar expeditamente um jornalista ou um jornal incómodos. Em casos mais extremos as ameaças veladas apontadas a um futuro incerto, mas que a instabilidade do país remete para um presente próximo, exercem igualmente um papel inibidor da actividade.

É neste panorama complicado que a imprensa guineense tem tentado subsistir face a um poder político-militar instável, que se tem vindo a revelar crescentemente hostil e censurador do fluxo informativo.

Os casos de atropelo à liberdade de imprensa são do domínio público: Um dos primeiros envolveu Issuf Queta e Paula Guerra, ambos detidos e maltratados, senão fisicamente pelo menos na sua dignidade, por terem divulgado um comunicado de Fernando Gomes da Liga Guineense dos Direitos Humanos, altamente crítico para a pessoa do primeiro-ministro, Caetano Intchamá. Duas outras jornalistas da RTGB foram suspensas (e depois readmitidas) por se terem recusado a acatar instruções de manipulação informativa, claramente violadoras do código deontológico. Pedro da Costa, Secretário de Estado da Comunicação Social, admitiu censurar notícias nos órgãos públicos, em nome da paz e estabilidade do país. O facto de o Secretário e os Directores rasurarem, corrigirem e reescreverem os artigos abriu um contencioso com os jornalistas, levando os da Rádio Nacional à greve.

Em junho de 2001, João de Barros e Althizar Mendes Pereira foram conduzidos à presença do presidente da República, que os censurou duramente por terem publicado um artigo sobre o estado da corrupção na Guiné-Bissau em que era visado e ordenou a sua prisão. Em setembro, Caetano

Intchamá, agora procurador-geral da República, foi protagonista de um novo caso, acusando três jornalistas da *Rádio Galáxia de Pidjiguiti* de difamação. No debate radiofónico, de acordo com a Lusa: “*Os três jornalistas teriam afirmado que «não se pode esperar grandes desempenhos» de Intchamá no novo cargo «uma vez que não fez grande coisa» nas funções que já desempenhou, como as de primeiro-ministro e, posteriormente, de presidente do Tribunal de Contas*”³¹.

Indignado com as declarações, o procurador, acompanhado de escolta armada, irrompeu nas instalações da rádio e reclamou a entrega da cassette com a gravação do programa. Posteriormente, o director da rádio e o chefe de redacção foram chamados a prestar declarações.

Em outubro, o procurador-geral da República ordenou o encerramento dos dois únicos jornais privados, o *Diário de Bissau* e a *Gazeta de Notícias*, que se estavam a publicar com regularidade. A dura medida foi justificada do ponto de vista legal pela impossibilidade dos proprietários destes títulos de apresentarem, em tempo útil, a documentação comprovativa do licenciamento da sua actividade. A par do argumento legal (mas não moral) apresentavam-se razões de defesa do interesse de Estado contra, segundo o despacho da procuradoria, “*a actividade delituosa dos jornais cuja conduta promove uma campanha contra o esforço pela paz, viola o segredo de Estado, visa alterar o Estado de Direito (...)*”.

A partir do momento em que o Governo tomou esta posição extrema, tudo se tornou possível. Seria fastidioso passar a enumerar todos os incidentes que envolveram, de então para cá, os meios de comunicação social e jornalistas com o governo guineense. Foram muitos e não deixaram ninguém

³¹ In *Agência Lusa*, 17 de setembro de 2001.

incólume: os jornalistas ficaram a saber que podiam ser incomodados, presos ou suspensos; as rádios e os jornais que podiam ser encerrados, uma medida a que, aliás, não escaparam as até então intocáveis RTP e RDP África.

Os ataques à ética jornalística

Vista a perspectiva do *Poder* face à imprensa, em que se acentuou a vertente mais negativa desta relação, importa fazer a mesma reflexão sobre aspectos menos apreciáveis nos órgãos e profissionais da comunicação social. Como refere Olivier de Sardan, a nova imprensa dos países africanos não é, com raras excepções: *“Nem uma imprensa de investigação, nem uma imprensa de opinião ou de reflexão. É uma imprensa de rumores, de denúncias, de difamação (do poder pela oposição, da oposição pelo poder e de todos por todos), onde o político paga frequentemente a um jornalista para atacar frontalmente o seu adversário”*³².

Na origem do problema encontra-se, muitas vezes, a questão económica em resultado dos baixos rendimentos que auferem os jornalistas. Em consequência, é possível que se verifiquem casos, como aliás em muitos outros países, de cobrança de importâncias ou de favores em troca da realização de entrevistas e reportagens abonatórias. Ferret Anga recolheu o testemunho de um jornalista congolês sobre a “camorra”, como é designada a corrupção nos meios de comunicação no Congo-Brazzaville: *“Se queremos que os jornalistas não peçam mais dinheiro, por todo o lado onde vão, não temos senão que*

³² Jean-Pierre Olivier de Sardan, “Dramatique déliquescence des Etats en Afrique” in *Le Monde Diplomatique*, fevereiro de 2000, (T. A.), versão electrónica do artigo em: http://www.monde-diplomatique.fr/2000/02/DE_SARDAN/13183.html

lhes dar um salário mensal. Depois de tudo, é necessário viver. Que se lucra em ser íntegro?”³³.

Vulnerabilidade moral idêntica terão aqueles que pretendam, a todo o custo, tornar-se assessores de imprensa ou membros de um gabinete de imagem governamental, como é usual agora criar-se. A proximidade ao *Poder* garante, desde sempre, níveis superiores de regalias a que alguns jornalistas nem sempre resistem. Ainda recentemente os leitores do *Correio de Bissau* fizeram, como deu conta a Lusa, um forte protesto pela entrada de João de Barros no executivo: “*Em algumas ruas de Bissau, o jornalista da Agência Lusa viu jovens ardinas serem corridos com os jornais que tentavam vender, com palavras de repúdio para com a atitude de João de Barros, novo secretário de Estado do Turismo guineense. O jornalista era uma das vozes mais críticas contra o regime do presidente Kumba Ialá, de quem sempre discordou, chegando mesmo a ser detido, duas vezes, por delito de opinião*”³⁴.

O outro aspecto a ter em conta é a luta, nem sempre em moldes éticos, pela obtenção de financiamentos institucionais. Por exemplo, a publicação de um conjunto de cadernos especiais sobre a UEMOA (União Económica e Monetária da África Ocidental), no valor de 18 milhões de francos, desencadeou uma acesa polémica entre os vários jornais da capital. O *Banobero*, preterido, adiantava algumas informações sobre o assunto: “*O assessor de imprensa do Ministro da Economia e Desenvolvimento Regional defendeu com unhas e dentes o “Diário de Bissau” para que o bolo destinado aos órgãos de imprensa para a divulgação e cobertura da jornada de informações sobre a UEMOA seja entregue só àquele jornal privado. A forma*

³³ Ferret Anga, “Congo: Mal payés, les journalistes vendent au plus offrant” in *Syfia International*, <http://www.syfia.com>. T. A.

³⁴ In *Agência Lusa*, 4 de junho de 2003.

como decorreu a discussão pressupõe haver qualquer negócio entre ambos, na medida em que sem consultar outros órgãos privados disse-nos frontalmente que nenhum jornal apresenta as condições financeiras que o "Diário de Bissau" tem. Com que intenção disse isso, não sabemos..."³⁵

Os Jornais da Guiné-Bissau

1. *Nô Pintcha*

O *Nô Pintcha* surgiu pela primeira vez a 27 de março de 1975, enquadrado no Comissariado (ministério) da Informação e Turismo, que reunia num mesmo espaço o jornal, o departamento de cinema e o departamento de turismo. Fora das instalações, mas na mesma alçada do Comissariado, estavam a Rádio Nacional – à data funcionando no edifício dos CTT – e a Imprensa Nacional, responsável pela impressão de todos os tipos de documentos com recurso ao parque gráfico existente em Bissau e por motivos políticos em Bolama, antiga capital da província, recuperando as obsoletas máquinas Ausburg e Mariani do princípio do século.

Até à data a única experiência do Partido no campo da informação escrita tinha sido o *Jornal Libertação*, uma publicação partidária que surgiu num contexto particular de guerra, feita por e para os militantes do Partido.

A construção de um projecto de comunicação de massas escrito obedece, necessariamente, a critérios de linguagem e grafismo que exigem um outro grau de profissionalismo. O *know-how* existia tanto no *Arauto* como na *Voz da Guiné*, só que o desmantelamento da ordem colonial extinguiu tais jor-

³⁵ In *Banobero*, Bissau, n.º 122, novembro 2000.

nais, expulsando os seus jornalistas e quadros principais do país ou simplesmente da área da informação. Por mais competentes que fossem, esses quadros não tinham utilidade no novo quadro informativo do PAIGC que tinha, então, todo o interesse em recrutar dentro dos seus jovens militantes mais promissores os jornalistas capazes de difundir com entusiasmo as mensagens e opiniões dos dirigentes máximos do partido relativamente às grandes questões do desenvolvimento nacional.

Para dar corpo ao projecto de imprensa escrita do PAIGC, no quadro do novo Estado e como meio prestigiado de comunicação, o *Nô Pintcha* contou com o apoio dedicado de um corpo voluntário de jornalistas e tipógrafos portugueses, descomprometidos com o regime colonial, mas profundamente comprometidos com o modelo de sociedade que o PAIGC se propunha implantar na Guiné. Foram, durante algum tempo, os quadros mais empenhados na divulgação de valores para a transformação das estruturas sociais no sentido de criar o “homem novo” e a “nova sociedade”, tal como o reconheceu Luiz Cabral, no seu discurso do 1º aniversário do *Nô Pintcha*: *“Também aqui quero manifestar a nossa satisfação pelo trabalho desenvolvido por uma equipa de camaradas jornalistas portugueses, que vieram não como cooperantes mas como voluntários, como militantes da luta revolucionária em geral, para darem a contribuição, que é absolutamente indispensável neste primeiro ano da existência do nosso jornal (...). O seu trabalho foi muito importante para nós. Primeiro porque, durante estes primeiros tempos, se portaram como qualquer militante do nosso partido, como camaradas nossos companheiros, sem exigir nada, absolutamente, dando toda a dedicação, todo o trabalho desinteressado como qualquer outro filho da nossa terra. Portanto, o seu trabalho aqui é de valor inestimável, tanto mais que a*

*sua presença no país também como técnicos, com a sua experiência, é já um facto de valor para a formação daqueles novos elementos jornalistas da nossa terra, em quem depositamos uma grande esperança para o futuro do nosso jornal Nô Pintcha*³⁶.

Os voluntários portugueses, dotados de experiência técnica e profissional e motivados pelos mesmos princípios ideológicos, foram fundamentais para dar corpo ao *Nô Pintcha* e preparar o corpo de profissionais guineenses que assegurariam a continuidade do projecto.

Mas, como salienta Carlos Lopes, o empenho “*do pequeno grupo de militantes do PAIGC com a colaboração de cooperantes portugueses, profissionais de informação, não resolvia o grave problema da falta de recursos humanos qualificados*”³⁷. Além disso, as questões técnicas decorrentes de um parque gráfico antiquado, com avarias permanentes, obrigando frequentemente a verdadeiros exercícios de engenharia e a situações de recurso, tornavam como refere: “*cada edição uma verdadeira vitória face às dificuldades humanas e técnicas*”³⁸.

As primeiras edições eram, segundo Carlos Lopes, caracterizadas por um estilo directo de intervenção, com títulos *frappants* que provocavam reacções emotivas no público, e adianta mesmo que isso criou um diálogo/interacção entre o jornal e o público, tornando-o cada vez mais interessante³⁹.

Nesse seu primeiro ano de existência, em 1975, o *Nô Pintcha* assumiu e cumpriu, em pleno, a tarefa que lhe foi confiada pelo Partido, tornando-se num entusiasta defensor e propagador dos seus princípios. Daí que nas primeiras edições se tenha privilegiado a divulgação dos seus princípios ideoló-

³⁶ In *Nô Pintcha*, Bissau, terça-feira, 30 de março de 1976, nº 156.

³⁷ Carlos Lopes, *op. cit.*, p. 8. T. A.

³⁸ Carlos Lopes, *op. cit.*, p. 8. T. A.

³⁹ *Ibidem*.

gicos a par de uma cuidadosa cronologia da luta de libertação, amplamente documentada e celebrada nas páginas centrais, onde as batalhas e acções do PAIGC foram recordadas, destacadamente, ao longo do todo o ano. Nos anos imediatamente seguintes notou-se sempre essa preocupação de lembrar com grande empenho os momentos fortes da luta de libertação, obedecendo à regra de demonização do regime passado e de legitimação do presente.

As características do seu público-alvo, assente no número reduzido de leitores alfabetizados, ditou o formato do *Nô Pintcha*. Nesta primeira fase, não ultrapassava as 8 páginas, com a seguinte estrutura:

- Primeira Página – Manchete, destaques da actualidade sobre o país e um sumário sobre as notícias das várias secções – internacional, desporto, reportagem.

- Página 2 – A par de algumas notícias sobre as regiões do país ou da capital, a página era dominada por duas rubricas: “*Carta dos Leitores*” e o inquérito de rua “*Responde o Povo*”. O papel destas rubricas visava permitir e estimular as pequenas críticas, sugestões e opiniões dos leitores, dando um certo ar de democraticidade e de abertura do jornal.

- Página 3 – Até ao processo de liberalização, encetado a partir de 1991, possuía invariavelmente uma coluna dedicada ao pensamento do fundador da pátria, Amílcar Cabral. A parte restante da página era preenchida (até à cessação em 1980 do projecto de união política) com notícias da república irmã de Cabo Verde.

- As páginas centrais continham reportagens e artigos de opinião sobre temas diversos. Nos primeiros dois anos da sua existência, este espaço era preferencialmente ocupado por reelaborações comemorando cada etapa cronológica do processo de libertação; divulgação dos grandes projectos de

desenvolvimento do país; pensamento escrito dos responsáveis máximos pelos vários sectores do Estado; questões da actualidade política internacional directamente relacionadas com o alinhamento ideológico do PAIGC, como eram: a guerra do Vietname, a guerra em Angola, a realidade cubana, o *apartheid*, a evolução política portuguesa, entre outros.

- Página 6 – Reservada numa primeira fase ao desporto e aos pequenos anúncios. Passou depois, durante algum tempo, a ser a página dedicada às questões da educação.

- Página 7 – Dedicada ao noticiário internacional.

- Página 8 – Possuía uma coluna intitulada “últimas” e no restante espaço concluía as notícias encetadas noutras páginas do jornal.

O único jornal nacional escrevia-se com oito páginas e publicava-se (mas nem sempre) trissemanalmente. Por falta de meios, nomeadamente de viaturas e telefones (a funcionar) que lhe permitissem cobrir o interior do país, a recolha informativa passou a viver dos factos noticiosos da capital – onde, também, concentrava a distribuição – e dos emitidos pelas agências noticiosas. Sobre estes últimos havia que ter um cuidado especial porque, como se considerava: “*Nenhuma notícia é inocente. Deste modo a selecção dos factos a relatar, entre a massa dos despachos das agências, terá de obedecer ao critério que sustenta a nossa ideologia política*”⁴⁰.

Mau grado as dificuldades, a passagem do primeiro aniversário foi, ainda, um tempo de comemoração⁴¹. A curta existência do jovem Estado independente ainda não defraudara as convicções e expectativas da classe jornalística que, por

⁴⁰ In *O Militante*, Bissau, março/abril de 1979.

⁴¹ Carlos Lopes salienta que o *Nô Pintcha* quebrou “*pela primeira vez a barreira histórica da publicação bissemanal (do Arauto e da Voz da Guiné), o que causou um grande contentamento e satisfação*”. (Carlos Lopes, *op. cit.*, p. 8.) T. A.

isso, manteve a sua fé no Partido e uma dedicação absoluta às urgentes tarefas de reconstrução nacional.

No discurso comemorativo do aniversário, Luiz Cabral, perante a classe jornalística e grande parte da direcção política e militar do partido, elogiava o esforço dos jornalistas, reconhecia as dificuldades materiais a que estava sujeito o *Nô Pintcha* e aproveitava para realçar a importância do papel da informação para a “formação do homem novo” e na divulgação para a assimilação pelo povo “*Das ideias que temos dentro das nossas cabeças; aquelas ideias maravilhosas de que sempre falava o camarada Cabral, na defesa da sociedade contra os inimigos do povo devendo o Nô Pintcha ser uma arma, não de fogo, mas uma arma indispensável, mesmo nos momentos de guerra. E muito mais hoje, em que é preciso lutar intransigentemente contra os inimigos da nossa independência nacional, do nosso progresso e da nossa felicidade*”⁴²

Os aniversários seguintes já não contaram com a presença das mais altas individualidades do país, nem mereceram tanto destaque informativo. Mantiveram, isso sim, o mesmo vigor na defesa dos princípios que norteavam a acção de um órgão de comunicação ao serviço do Partido, embora cada vez mais os artigos de doutrinação ideológica fossem dando lugar a notícias mais pragmáticas sobre a actualidade local, designadamente as que diziam respeito às dificuldades económicas, até porque estas últimas, os jornalistas sentiam-nas, crescentemente, no seu próprio dia-a-dia.

O 14 de novembro de 1980 veio trazer temporariamente a esperança de que a situação na Guiné-Bissau mudasse definitivamente e favoravelmente. O *Nô Pintcha*, batendo todos os recordes de edição (atingiu os 15000 exemplares), não fugiu à

⁴² In *Nô Pintcha*, Bissau, nº 156, 30 de março de 1976.

regra e apoiou fortemente o movimento. É óbvio que, sendo o único órgão de imprensa existente, não teria outra alternativa senão apoiar o movimento vencedor, mas, apesar dessa condicionante, foi notório o entusiasmo dos jornalistas, espelhado em editoriais e artigos como: “*Uma revolução para honrar os nossos heróis*”, “*O povo não conteve lágrimas*”, “*Obrigado camarada Kabi*”, “*14 de Novembro – O fim da injustiça*”, “*Uma resposta enérgica*”, entre outros. Com o mesmo empenho revelaram à opinião pública injustiças e crimes que teriam sido cometidos pelo governo de Luiz Cabral: “*500 pessoas executadas nas matas*”, “*O que pensa das valas comuns e dos fuzilamentos massivos*”, “*Da hipocrisia ao crime*”. Toda uma produção, por vezes condimentada com laivos de racismo anti-caboverdiano, a denunciar toda a corrupção, arrogância e etnocentrismo da antiga elite dirigente dessa origem⁴³.

Aproveitando o momento de liberdade foram mais longe e mandaram recados ao novo *Poder* sobre o que o povo esperava do 14 de Novembro: basicamente defendiam a colocação de pessoas sérias e honestas à frente das instituições e que se tomassem as decisões económicas com base no interesse colectivo e não com base em critérios de favorecimento pessoal, sob pena de se voltar à situação anterior. Em segundo lugar, não ignoraram a sua situação e escreveram abundantemente sobre o novo papel a desempenhar pela informação e as condições sociais e económicas que deviam ser prestadas aos jornalistas, como apelava Nando Coiaté em “*A Informação que Queremos*”: “*Deixando claro desde já que a liberdade que reivindicamos situa-se no âmbito dos esquemas políticos que regem a nossa sociedade, e para cuja aplicação na prática queremos contribuir, (...) com as perspectivas abertas pelo 14 de*

⁴³ Vide números 763 e 764 do *Nô Pintcha* de novembro 1980.

*Novembro, julgo estarmos em condições de exigir maior liberdade de trabalho para os quadros da informação e maior receptividade da parte das fontes de informação (...) para realizarmos com eficácia a nossa missão, isto é corresponder aos anseios do povo, não podemos limitar-nos a ser apenas porta-vozes do governo*⁴⁴. Conclui reclamando mais autonomia, rejeitando o jornalismo tipo “menino de recado” e relembrando que o “jornalista precisa igualmente de alguns estímulos materiais para poder estar ao abrigo de certas tentações indignas da sua profissão”⁴⁵.

Outros artigos tais como: “VI Aniversário NP – Confraternização e Meditação”, “O cooperante aos leitores: Respeito, ouviram? ”, “E agora sou jornalista” e “Carta de um jornalista” rondam as mesmas questões, realçando a dignidade e importância da profissão, a sua fidelidade aos princípios do Partido, mas acusando as fracas remunerações auferidas, a censura informativa e a falta de condições materiais indispensáveis ao exercício da função (por exemplo, um automóvel de serviço e telefones a funcionar) com que o regime anterior tratava “as suas flores”.

Tal como temiam, o 14 de Novembro não encaminhou o país para a desejada via da democracia e do desenvolvimento económico. Logo em setembro de 1981, o presidente Nino Vieira fez as primeiras ameaças públicas de que existiam elementos perturbadores que não iriam ser tolerados. Essa seria a atitude do regime durante toda a década de 80, mesmo enquanto ensaiava as primeiras medidas de liberalização económica.

Consequentemente, os seus pedidos, sugestões e reclamações não surtiram qualquer efeito visível, e no que con-

⁴⁴ In *Nô Pintcha*, Bissau, nº 773, 1981.

⁴⁵ *Ibidem*.

cerne ao papel da informação no novo regime, Filinto de Barros, ministro de Informação e Cultura, nada mais fez do que reafirmar em 1984, numa linguagem mais adequada às variações da conjuntura, todo o conceito de política de informação monopolista, ao serviço do Partido, que já Mário de Andrade havia postulado em 1979⁴⁶. No essencial nada mudou, nem o papel da informação, nem a missão do jornalista.

Noutros aspectos menos essenciais verificaram-se, é certo, algumas inovações e alterações a registar ao longo da década:

- o número de páginas passou a 12.
- as actualidades de Cabo Verde foram eliminadas e substituídas por rubricas locais.
- foram estabelecidos acordos de cooperação entre a ANOP e a Agência Noticiosa da Guiné (ANG), o que permitiu ao *Nô Pintcha* aceder a notícias e a fotografias de Portugal.
- sempre que a escassez permanente de papel o permitiu surgiram, esporadicamente, suplementos culturais ou desportivos.
- em consequência das medidas de liberalização económica o jornal abriu-se às receitas da publicidade.

A partir de 1990 o discurso oficial do Partido encaminhou-se no sentido de alterar o sistema político vigente. Pressionado pela comunidade internacional e pela situação económica interna, o PAIGC apresentou o multipartidarismo como a nova panaceia para curar todos os males económicos e sociais que afectavam a sociedade guineense.

O *Nô Pintcha* participou entusiasticamente no processo de abertura política, explicando exaustivamente as regras da democracia pluripartidária e as suas vantagens sobre o sistema monolítico de partido único. À medida que os novos actores

⁴⁶ Vide *Nô Pintcha*, nº 1083, 18 de agosto de 1984.

políticos apareciam em cena vindos do interior do PAIGC ou da sociedade civil, o jornal começou a demarcar-se da linha oficial do Partido, dando voz a opositoristas e criticando, por vezes, acerrimamente o Partido e os seus dirigentes. Noutra linha, foi um grande impulsionador da liberdade de opinião e de expressão jornalística ao batalhar pela aprovação de uma lei de imprensa que estabelecesse, de uma vez por todas, uma verdadeira liberdade de expressão.

O Partido nunca perdoou esta “traição” do seu jornal e, ganhas as eleições, “retirou-lhe” os financiamentos vinculando-o, no entanto, à mesma linha editorial. Sendo um órgão de informação propriedade do Estado, este passou a assegurar somente as despesas de funcionamento, mantendo os pagamentos eternamente atrasados, degradando equipamentos e instalações, prejudicando a publicação e obrigando os jornalistas a procurarem rendimentos alternativos após o cumprimento do horário de trabalho noutros jornais ou, como tantos outros guineenses, na vasta rede do comércio informal. A situação era deveras gravosa, na medida em que, por ser empresa pública, lhe estavam vetados os subsídios da União Europeia que viabilizavam a existência de outros jornais.

O insustentável estado económico do jornal era dado pelo editorial comemorativo do 25º aniversário, que referia: “Na verdade a situação de «marginalidade» a que o *Nô Pintcha* está votado, com cortes dos subsídios do Governo, sem transportes e sem dinheiro não lhe permite fazer muita coisa, e a prova disso está nestas páginas (...)”⁴⁷.

Os corpos directivos do jornal (na época eram Aniceto Alves e Simão Abina) tomaram algumas medidas no sentido

⁴⁷ In *Nô Pintcha*, nº 1593, março de 1998.

de reduzir significativamente os custos, reduzindo a tiragem de 5000 exemplares dos anos 80 para os 2500 exemplares oficiais dos anos 90. Na realidade, a tiragem era apenas de 1000 exemplares ao preço unitário de 150 Francos CFA, o que fazia do *Nô Pintcha* o jornal mais barato em circulação. Por outro lado, passou-se de uma edição trissemanal para uma semanal, havendo semanas em que por razões técnicas ou de falta de papel não havia edições. Tentaram ainda alterar o logotipo *Nô Pintcha* do vermelho para o negro, numa tentativa extrema de baixar ainda mais os custos, mas o governo impôs o respeito à cor original. No que respeita à estrutura do jornal, optaram por um formato mais pequeno (35x25), equiparando-o ao do *Diário de Bissau* e ao *Banobero*, o que também permitia o empréstimo de papel entre empresas – assim como de chapas – para suprir as fases de carência a que estão frequentemente sujeitas.

Todavia, os problemas não eram só de índole financeira: existiam problemas ao nível dos recursos humanos; um lote de bons jornalistas transferiu-se para outros projectos jornalísticos, abandonou a profissão ou, até mesmo, o país, realizando-se profissionalmente ou prosseguindo estudos no exterior. O recrutamento de estagiários veio pôr em evidência toda a fragilidade do sistema educativo da Guiné, pois a grande parte dos jovens convocados apresentava um domínio insuficiente do português falado e escrito. Como consequência, as edições mais recentes passaram a apresentar um número assinalável de erros ortográficos e de sintaxe.

Quando o visitei pela primeira vez, em 1998, o jornal ocupava um espaço nas instalações da Imprensa Nacional visivelmente mal equipado para as funções a que se destinava. Não dispunha de ar condicionado, o que colocava os jornalistas, os equipamentos e o arquivo expostos ao calor e humi-

dade extremos. A redacção detinha um conjunto de computadores *Apple*, oferecidos pela cooperação sueca, que funcionavam sem ligação a “UPS”, o que os sujeitava aos picos de corrente e às falhas permanentes de energia, estando, por isso, em permanente risco de avaria. A sala do arquivo, sem um arquivista e exposta ao clima tropical, estava perfeitamente desorganizada (abandonada) e o património do jornal encontrava-se em avançado estado de degradação. Por último, os jornalistas não dispunham de uma viatura para efectuarem as deslocações profissionais e, tendo de cobrir eventos a distâncias superiores àquelas que as pernas permitiam, tinham de ir de táxi ou à boleia.

Dadas as condicionantes, o género do jornal, neste período, era algo híbrido entre o informativo e a opinião política. A quantidade de notícias era bastante inferior às edições de outros tempos, os textos ocupavam no mínimo meia página e a entrevista era largamente utilizada, revelando as dificuldades sentidas pelos jornalistas na recolha dos factos informativos da capital e do resto do país, privados que estavam dos meios básicos de deslocação e de comunicação.

Editorialmente, o *Nô Pintcha* deixara de ser um porta-voz do Partido ou um “jornal de partidas e chegadas ao aeroporto dos membros do governo”, mas também não o podia colocar directamente em causa. Procurava manter uma posição independente e objectiva face aos factos noticiosos mais polémicos e conhecidos da opinião pública, relatando-os mas sem grande destaque, utilizando uma linguagem mais contida do que os seus concorrentes.

Se esta era a realidade do jornal, não o encontrei em melhor condição nas duas visitas posteriores que efectuei ao país. Havia uma nova direcção, novos jornalistas, os equipamentos empilhados a um canto por ordem de avaria e o mesmo rol de

problemas, com grande pertinência para os financeiros, pois não gerava receitas para pagar mensalmente os seus efectivos, e só esporadicamente conseguia colocar um novo número (por vezes já desactualizado) nas ruas de Bissau.

2. *Diário de Bissau*

O *Diário de Bissau* apareceu como o terceiro projecto jornalístico de João de Barros em território guineense. Em 1992, o jornalista surgiu a liderar o primeiro jornal privado depois da independência, o *Expresso de Bissau*, cujo principal accionista era Hélder Proença, um destacado militante do PAIGC e depois ministro da Comunicação Social e Assuntos Parlamentares no governo de Saturnino da Costa. Essa ligação e o facto de, até à data em que foi suspenso, o jornal utilizar gratuitamente papel do *Nô Pintcha*, levou a que surgissem dúvidas sobre a propriedade e imparcialidade do jornal e de que o *Expresso* teria sido fundado para fazer o marketing político do PAIGC, seu verdadeiro proprietário⁴⁸.

Se essa tinha sido a linha de acção inicialmente definida, porém, o rumo editorial traçado por João de Barros tendeu a seguir outra via, culminando num confronto verbal e físico com Hélder Proença e na posterior suspensão do jornal⁴⁹.

O *Expresso de Bissau* teve publicação semanal irregular entre junho de 1992 e dezembro de 1993 e, de acordo com Matos e Lemos, “nos processos de trabalho e na paginação renovou a Imprensa escrita guineense e a própria mentalidade dos jornalistas”, ao que não será alheia toda a experiência que

⁴⁸ In *InformÁFRICA*, Lisboa, nº 43, 1992.

⁴⁹ Sobre as causas e resultados do confronto consulte-se: *InformÁFRICA*, *op. cit.*, p. 19.

o jornalista obteve em Lisboa com a sua revista *África Notícias*⁵⁰.

Após a suspensão do *Expresso*, João de Barros arrancou imediatamente com novo projecto, o *Correio de Bissau*. Mantendo as características e o formato do anterior semanário, o *Correio* cobriu todo o período pré-eleitoral mas foi logo suspenso assim que Hélder Proença assumiu o cargo ministerial “sob pretexto de a empresa ter dívidas para com a Imprensa Nacional”⁵¹. O encerramento do *Correio de Bissau* culminou no conhecido episódio da detenção e agressão do jornalista no interior do avião da TAP, quando se preparava para abandonar o país. Alguns meses mais tarde uma decisão judicial permitiu-lhe a saída, após considerar que não havia nenhuma razão legal que obrigasse à sua permanência.

Após mais de um ano em Lisboa, regressou de novo a Bissau, em outubro de 1996, para fundar o *Diário de Bissau*, com um formato e periodicidade diferente dos projectos anteriores. Foi o único jornal que até à data pretendeu ter uma edição diária, só o conseguindo nos primeiros tempos, em que saía diariamente exceptuando os domingos, no formato 35x 25, com 12 páginas. A sua publicação era irregular, seguindo os ciclos de abundância ou de carência de papel, ausentando-se, de vez em quando, por longos períodos sempre que não era possível encontrar esta matéria-prima.

Na fase anterior ao conflito armado de 1998, o jornal convertera-se em trissemanal, mas as três edições por semana nem sempre eram asseguradas. O número de exemplares era irrisório, situando-se na casa dos 500 a 600 por edição, ven-

⁵⁰ Mário Matos Lemos, *Política Cultural Portuguesa em África – O Caso da Guiné-Bissau*, Lisboa, s/e, 1998, p. 119-120.

⁵¹ Idem, p. 120.

didados nas ruas de Bissau por jovens ardinas ao preço unitário de 350 CFA. Tendo em conta que os salários dos técnicos superiores da função pública eram de 15000 CFA, o preço era, porventura, demasiado elevado para a esmagadora maioria das bolsas guineenses.

À receita da venda dos cerca de 1500 exemplares semanais, nem sempre vendidos, acresciam as receitas da publicidade. Mesmo considerando que o jornal tinha alguns anunciantes de peso, como sejam os organismos governamentais, as instituições da UMOA/UEMOA e as maiores empresas lusoguineenses, deve-se atentar que ambas as receitas não seriam suficientes para cobrir, neste mercado, as despesas de funcionamento do jornal, quanto mais dar algum lucro. Para assegurar a sobrevivência dos seus títulos, os proprietários vêem-se na obrigação de percorrer todas as chancelarias, organismos internacionais, nacionais e ONG procurando obter os apoios materiais e financeiros que permitam perpetuar as publicações no tempo.

Embora incorresse com facilidade nalgum sensacionalismo, o *Diário de Bissau* combinava essa faceta, consoante as semanas, com uma forte componente de género informativo e de opinião política. Por isso, no panorama da imprensa em Bissau, era aquele que praticava um jornalismo mais agressivo e de investigação, não hesitando em expor publicamente os casos de investigação, que de resto eram do domínio público.

Consequentemente, algumas das suas rubricas eram bastante polémicas: era o caso da *Política* (que tratava da actualidade política do país, da vida parlamentar e partidária, comentando as declarações dos responsáveis políticos e analisando os chamados casos quentes), do *Inquérito* (que auscultava a opinião da população) e da *Entrevista* (que punha personalidades destacadas a falar do país e dos seus problemas

ou, na pior das hipóteses, dos casos de corrupção em que surgiam envolvidos); até a pequena coluna de crónica eco, da última página, tratava de um modo bastante incisivo e irónico questões delicadas do momento: “*Militarmente quente*”, anunciava em março a inevitabilidade do golpe militar; “*Cooperação, corrupção e sub-desenvolvimento*”, concluía que “*as poupanças dos pobres dos países ricos são para os ricos dos países pobres*”; “*Chungaria na Expo e o Mundo Futuro*” referia as vergonhas que a participação da Guiné nestes eventos tem envolvido; “*A (in)segurança do Estado*” denunciava a falência do Estado na protecção das pessoas e bens que não estavam na esfera do Poder; “*Saco vazio e viagens em barda*”: com os cofres do Estado vazio, o cronista constatava que 50% dos governantes andavam a passear-se pelo exterior.

Por outro lado, tal como reconheceu um dos jornalistas, procuravam também notícias de carácter sensacionalista, espectacular ou bizarro que, espelhadas em títulos sugestivos, impulsionassem a venda do jornal e o seu “empréstimo”.

A busca de notícias fortes, que ajudassem a esgotar rapidamente a edição, levava a que o jornal nem sempre tivesse os cuidados necessários com a recolha dos dados, nem com a sua divulgação. Um dos exemplos que atestam que isso se verificava é, por exemplo, a publicação de mensagens anónimas do Fórum da Guiné na Internet (www.portugalnet.pt) que atacavam violentamente alguém em particular; usava-se o prestígio e o mistério que envolve a *Rede*, aos olhos de muitos guineenses, para dar a essas mensagens uma aura de grande credibilidade que, evidentemente, não tinham; do mesmo modo, durante o processo eleitoral de 1999, com os resultados ainda não conhecidos nem divulgados, o *Diário* noticiava infundadamente a vitória deste ou daquele candidato, deste ou daquele partido.

O *Diário de Bissau* foi encerrado, em 26 de outubro de 2001, por despacho da Procuradoria-Geral da República. João de Barros, que chegou inclusivamente a ser detido por uns dias, acabou por recuperar o seu antigo título, o *Correio de Bissau*, para contornar a suspensão jurídica. É sob este título que agora publica, mantendo a linha editorial e o estilo jornalístico que caracterizavam o *Diário*.

3. *Banobero*

Banobero é um nome crioulo para significar aquele que traz notícias novas. O semanário foi fundado em 1994 e publicou-se irregularmente, ao sabor dos financiamentos, com vários formatos, nos últimos tempos em 34x25 com 12 páginas. Um círculo azul sob as letras do logotipo quebra a monotonia do preto e branco. O aspecto gráfico do jornal é cuidado e algo superior ao das empresas rivais.

O *Banobero* não recorre à agressividade e ao sensacionalismo do *Diário de Bissau*, cultivando uma sobriedade que parece ser do agrado dos leitores da capital. Significa isto que aborda e trata as notícias mais polémicas e quentes da actualidade guineense com algum distanciamento e rigor; um meio termo entre o silêncio comprometido do *Nô Pintcha* e o barulho ensurdecador do *Diário de Bissau*. Para além da tratar as grandes questões da actualidade nacional e internacional, o jornal aborda outros temas em rubricas como: *Banobero Obi* (*ouviu*), *Banobero Odja* (*viu*), *Banobero Conta* (notícias breves – por vezes irónicas e maliciosas – sobre personalidades e acontecimentos da capital); *Bantabá* (lugar de reunião tradicional em torno de uma árvore) – artigos de opinião ou de análise por conceituados colaboradores; *Sociedade* (matérias que pela sua gravidade ou importância social interessa publicar: do pequeno crime, a incúria dos serviços administrativos,

os grandes eventos profanos e religiosos); *Consultório*, que trata dos sempre pertinentes aspectos da saúde preventiva, muito relevantes num país com enormes carências nessa área. Um dos seus aspectos mais apreciáveis é a forma como trata os factos ocorridos nos meios tradicionais, interpretando e explicando-os à luz dos valores das estruturas sociais tradicionais das etnias guineenses.

A tiragem oficial é de cerca de 2000 exemplares, mas a real é de apenas 500 vendidos ao preço de 300 FCFA, complementando as receitas de publicidade do restrito número de anunciantes. Tal como outros jornais tem disposto de apoios, em material e em formação, de cooperações e de ONG estrangeiras para se equipar e manter o projecto activo. Conta também, de vez em quando, com as receitas publicitárias mais significativas resultantes da inclusão de cadernos especiais no jornal, como sejam os da UEMOA. Os jornais estão sempre atentos e lutam pelo direito a publicar este tipo de cadernos especiais das cooperações estrangeiras ou das organizações internacionais, na medida em que estas chegam a determinar a continuidade ou a suspensão da publicação.

No final de 1998, após a conflito armado, o *Banobero* surpreendeu tudo e todos ao retomar inesperadamente a publicação. De facto, ninguém esperava que houvesse algum jornal preparado para reunir tão rapidamente a sua equipa e que estivesse em condições de editar. Mas havia, e os números começaram a surgir nas ruas contando as histórias de pessoas e da guerra, dos avanços e recuos do processo de paz, da constituição do Governo de Unidade Nacional, da presença das tropas estrangeiras e da chegada das tropas da Ecomog, da avaliação dos prejuízos e a reconstrução nacional.

Em 1999, o seu futuro esteve durante algum tempo em causa, fruto de uma disputa entre o proprietário das insta-

lações e o jornal. As instalações foram fechadas e os jornalistas impedidos de entrar, nem mesmo para retirar os seus pertences. Durante algum tempo as edições foram escritas e graficamente preparadas na redacção do *Nô Pintcha*; sanado o conflito, voltou à sua periodicidade regular.

Em 2001 suspendeu a sua publicação. O seu proprietário e director, Fernando Jorge Pereira, passou a residir em Lisboa e não foi possível colher os apoios para viabilizar financeiramente o projecto, satisfazer os seus compromissos salariais e garantir as reservas de falta de papel e de chapas. Tudo isto levou o único periódico guineense, que se distribuía também em Lisboa e que constituía dos melhores exemplos do bom jornalismo guineense, a suspender de novo a sua publicação. Até quando, não se sabe...

4. *Gazeta de Notícias*

A *Gazeta* foi fundada em 1997 por Humberto Monteiro, um conceituado jornalista que já dirigiu outros jornais. Publicou alguns números antes do conflito e recomeçou lentamente a partir da sua conclusão no mesmo formato (34x25) e número de páginas (12) dos restantes jornais da praça. É um semanário que segue uma linha editorial comparável ao do *Banobero*, com um grande grau de intervenção social, expondo com detalhe para a opinião pública todos os casos de má governação e de alegada corrupção que vão surgindo no país. Segue o género informativo, privilegiando a reportagem e a entrevista a página inteira, tudo com forte ênfase nas questões políticas nacionais. A postura crítica perante o *Poder* é mais visível no editorial de Humberto Monteiro, nas entrevistas que são concedidas a destacados opositores e numa banda desenhada que retrata humoristicamente os governantes.

A redacção situa-se num compartimento acanhado na residência do seu proprietário, onde um computador, um scanner, uma máquina fotográfica digital e outros equipamentos informáticos são suficientes para preparar cada edição. Alvo do mesmo processo que envolveu o *Diário de Bissau*, o *Gazeta de Notícias* foi encerrado pelo despacho da Procuradoria em outubro de 2001, suspendendo-se a sua publicação por algum tempo.

Continua, presentemente, a publicar-se mas com alguma irregularidade.

5. *Wandan*

Wandan em crioulo significa '(aberto) de par em par' e foi esse o título que Milocas Pereira escolheu para o seu jornal, procurando com isso franquear os meandros do *Poder* à sociedade civil. O *Wandan* tinha um cariz informativo de conotação política, em que predominava a opinião e a entrevista de âmbito político, relacionadas com as questões do conflito militar, os assuntos do Governo de Unidade Nacional e a preparação do processo eleitoral.

Tinha alguns problemas de grafismo e publicou apenas alguns números ao abrigo de um financiamento que obteve da Suécia – obrigando-se, ao seu abrigo, a explicar destacadamente quais as instituições da democracia e enumerar os princípios da *boa governação*. Suspendeu-se em março de 1999.

6. *Fraskera*

O semanário foi fundado em 1996, tendo recebido um apoio da União Europeia de 60% às despesas de instalação. A sua publicação era muito espaçada no tempo, e em abril de 1998 ia apenas no nº 10. Tal irregularidade era apresentada

no Editorial: “*Após um interregno de quase um ano, o vossolosso «Fraskera» reaparece, com a mesma linha editorial (...)»*⁵². O reaparecimento deveu-se às verbas da cooperação francesa para publicação de um suplemento em francês (*Intégration*) sobre a adesão à União Económica e Monetária da África Ocidental. Não se vislumbrava nenhuma outra fonte de receitas publicitárias que não essa.

Publicava-se com 12 páginas num formato 43x29, superior ao utilizado nos demais jornais, o que não lhe permitia realizar economias de escala em papel e chapas nem suprir os períodos de carência com empréstimos dos outros títulos. A guerra de 98 destruiu por completo as suas instalações e equipamentos e até se pensou que essa circunstância tivesse marcado o fim da publicação. No entanto, no final de 2001, o semanário ressurgiu, apresentando um grafismo elegante e cuidado, bem como uma qualidade renovada ao nível dos conteúdos informativos. Só tive acesso a um número da nova série, o que não me permite tecer grandes considerações. Julgo, no entanto, que este renovado *Fraskera*, se tiver continuidade, não deixará de ser um projecto de comunicação social bastante válido.

⁵² In *Fraskera*, Bissau, nº 10, abril de 1998.

Résumé

La presse de la Guinée-Bissau entame, chaque jour, une dure lutte pour survivre. Le pays a connu divers journaux qui apparaissent et soudain disparaissent: ils n'ont duré que le temps du financement et de la tolérance du Pouvoir. C'est par cela que chaque édition, mise entre les mains des vendeurs est une petite victoire, un ajournement d'une mort presque certaine.

Cet article se divise en deux parties. Dans la première, est étudiée l'évolution de la politique d'information suivie par le PAIGC (Parti Africain pour l'Indépendance de la Guinée et du Cap-Vert) en tant que Pouvoir, et l'évolution du parti qui lui a succédé. Ensuite, est examinée la réalité, fréquemment décourageante, de la presse, et sont analysés quelques-uns des journaux.

Conflito Linguístico e Narrativa da Nação na Guiné-Bissau

Brian M. King

Introdução

Em 1976, a popular orquestra guineense Super Mama Djombo realizou uma actuação ao vivo na Rádio Nacional. Isto aconteceu apenas dois anos após esta ex-colónia portuguesa ter ganho a independência, e ainda reinava uma atmosfera de euforia. As canções do grupo celebram e processam culturalmente os enormes sacrifícios de onze anos de luta armada pela independência. Elas também cantam o futuro, a longa tarefa da construção da nação ainda por vir.

A língua escolhida pelo grupo foi o kriol, um crioulo português específico à Guiné-Bissau. Durante a administração colonial o uso do kriol era proibido em qualquer tipo de média. Da perspectiva do poder, a língua era considerada “português mal falado”. Assim, o grupo realizou uma tarefa libertadora: a de tornar livre a língua criada numa situação de opressão, para cantar a vitória e as novas possibilidades que se abriam.

Este artigo irá analisar a actuação em público de Mama Djombo no contexto da primeira poesia publicada em kriol, e tentar também situá-la numa tradição de expressão oral. Se a primeira proposta não apresenta grandes dificuldades em virtude de existir uma ampla documentação através da qual pode ser detectado um espírito nacionalista similar, já a segunda afigura-se muito mais difícil.

As origens do nacionalismo guineense foram procuradas extensamente, através do exame de documentos disponíveis em português. Esta abordagem escrita trouxe à luz sobretudo as influências de origem externa sobre o nacionalismo guineense. Parece haver aqui uma contradição. Poetas, investigadores e revolucionários apontam o kriol – um fenómeno oral – como o germe da identidade nacional guineense, enquanto a língua tem sido descrita como um “instrumento” ou uma “arma” para a mobilização das massas e a promoção da consciência nacional. Que a língua desempenhou estes papéis e foi enriquecida por eles não há dúvida, mas a conotação passiva destas palavras é problemática. Para situar adequadamente no seu contexto a poesia kriol publicada do nacionalismo, as sementes do nacionalismo devem ser procuradas na tradição puramente oral. Se estas não forem encontradas explicitamente, permitem-nos ficar com uma melhor ideia acerca do que há nessa tradição que se prestava à expressão nacionalista.

A primeira parte do artigo irá examinar a história (escrita) do nacionalismo guineense à procura de proto-nacionalismo na comunidade de falantes de kriol. Isso servirá como uma espécie de enquadramento, e como uma procura de respostas em relação a onde e como procurar o nacionalismo na história oral. As divisões no interior desta comunidade – que podemos designar por sociedade kriol –

Este artigo irá analisar a actuação em público de Mama Djombo no contexto da primeira poesia publicada em kriol, e tentar também situá-la numa tradição de expressão oral. Se a primeira proposta não apresenta grandes dificuldades em virtude de existir uma ampla documentação através da qual pode ser detectado um espírito nacionalista similar, já a segunda afigura-se muito mais difícil.

As origens do nacionalismo guineense foram procuradas extensamente, através do exame de documentos disponíveis em português. Esta abordagem escrita trouxe à luz sobretudo as influências de origem externa sobre o nacionalismo guineense. Parece haver aqui uma contradição. Poetas, investigadores e revolucionários apontam o kriol – um fenómeno oral – como o germe da identidade nacional guineense, enquanto a língua tem sido descrita como um “instrumento” ou uma “arma” para a mobilização das massas e a promoção da consciência nacional. Que a língua desempenhou estes papéis e foi enriquecida por eles não há dúvida, mas a conotação passiva destas palavras é problemática. Para situar adequadamente no seu contexto a poesia kriol publicada do nacionalismo, as sementes do nacionalismo devem ser procuradas na tradição puramente oral. Se estas não forem encontradas explicitamente, permitem-nos ficar com uma melhor ideia acerca do que há nessa tradição que se prestava à expressão nacionalista.

A primeira parte do artigo irá examinar a história (escrita) do nacionalismo guineense à procura de proto-nacionalismo na comunidade de falantes de kriol. Isso servirá como uma espécie de enquadramento, e como uma procura de respostas em relação a onde e como procurar o nacionalismo na história oral. As divisões no interior desta comunidade – que podemos designar por sociedade kriol –

serão descritas, e questões de auto-identificação dos grupos de locutores serão examinadas na medida em que estiverem relacionadas com a emergência da consciência nacional.

A segunda parte analisará a poesia popular pré-revolucionária, contos, provérbios e canções. Dar-se-á particular atenção às relações de poder e ao sentimento popular na procura dos começos de uma identidade nacional, por oposição à identidade colonial ou étnica.

A terceira parte do texto analisará a intersecção entre estas duas tendências, a oral e a escrita, na expressão kriol durante a guerra pela independência. José Carlos Schwarz e o grupo Cobia Djazz serão examinados como figuras fundadoras da poesia kriol. Uma atenção particular será dada à utilização de estratégias e imagens da tradição oral kriol no imaginário da nova nação.

O artigo comenta as implicações sociolinguísticas dos resultados encontrados. Foi o kriol um mero instrumento, e a identidade nacional um projecto deliberado do partido revolucionário? O que é que a resposta a isto significa para os locutores de kriol hoje em dia, e para o actual projecto nacional? Ver-se-á que a actuação de Mama Djombo é uma instância de procura através da língua da coesão e identidade nacional.

A última parte do artigo é uma transcrição e tradução de seis canções da actuação ao vivo de Super Mama Djombo.

O Kriol e as Matrizes Históricas da Consciência Nacional

Será necessário enquadrar a procura de proto-nacionalismo e de resistência cultural numa análise das matrizes

culturais e históricas em que se formou a sociedade kriol. A presença portuguesa na Senegâmbia data da década de 1440, com a chegada dos primeiros navios europeus para o reconhecimento dessa costa. O acesso mais a sul à costa da Alta Guiné foi assegurado em 1456, quando Diogo Gomes estabeleceu relações com marinheiros beafada no rio Geba, o principal rio do que é actualmente a República da Guiné-Bissau. Embora tenha havido alguns casos de resistência, a maioria das sociedades africanas encontradas na área estavam “ansiosas por comerciar” (Brooks 1993).

Os portugueses e outros europeus conseguiram estabelecer relações comerciais rapidamente, seguindo as normas africanas de “reciprocidades senhor da terra – estrangeiro” (1993) que já regiam o tratamento dos comerciantes africanos itinerantes e outros migrantes. E assim, pouco depois do estabelecimento da presença europeia, estavam reunidas as condições para a emergência de um grupo social que viria a ser uma componente da sociedade kriol, os *lançados*. Os *lançados* eram europeus não militares que se aproveitaram desta receptividade básica para fundar estabelecimentos comerciais nas áreas costeiro-ribeirinhas. *Lançado* vem de *lançar-se*, para além do reinado da lei europeia para ser governado pelas sociedades africanas (Brooks 1993).

Com o povoamento das ilhas de Cabo Verde na década de 1460, os primeiros escravos foram levados para as ilhas para trabalharem nas plantações. Cedo portugueses nascidos em Cabo Verde, e cada vez mais luso-africanos, tornaram-se os *lançados* mais numerosos na Senegâmbia e na Alta Guiné. O comércio entre as ilhas e os estabelecimentos costeiros expandiu-se rapidamente, aumentando durante o século seguinte e interferindo com os monopólios concedidos pela Coroa portuguesa.

Em fins do séc. XVI, a concorrência entre holandeses, franceses e ingleses teve como efeito restringir o comércio cabo-verdiano à região da Guiné, aumentando o intercâmbio social entre as duas áreas. A cultura luso-africana foi reforçada nas áreas costeiras e ribeirinhas, enquanto as sociedades Fula e Mandinga do interior eram ainda pouco afectadas. Os comerciantes luso-africanos nesta época eram identificáveis pelas suas vestimentas europeias, crucifixos, nomes portugueses, e o seu “uso de crioulo português, para muitos uma primeira língua” (Brooks 1993). Estes luso-africanos identificavam-se a si próprios como *Cristons*, ou cristãos, e como “brancos” (1993). Todavia, Brooks assinala que os *Cristons* raramente recebiam os sacramentos ou assistiam a missa, e que a sua mobilidade social era determinada pelas suas sociedades africanas maternas.

No início do séc. XIX, as sociedades africanas dominantes na região passaram a recusar cada vez mais aos luso-africanos o uso das rotas terrestres entre os estabelecimentos costeiros. A primeira metade desse século testemunhou crises políticas e económicas em Portugal, e registou o ponto mais baixo da presença portuguesa directa na área. Entretanto os franceses e os ingleses continuaram a apoiar militarmente a sua própria expansão comercial. Durante este período foram os comerciantes luso-africanos estabelecidos que defenderam os seus próprios interesses das incursões estrangeiras. Este “encapsulamento” da cultura luso-africana serviu para a reforçar, e ao longo de todo o séc. XIX os luso-africanos foram os principais “difusores das influências sociais e culturais portuguesas – e luso-africanas” (Brooks 1993).

Na realidade, quase nunca foi mantida uma presença militar portuguesa contínua na área nos primeiros quatrocentos anos de contacto. Documentos mostram que as forti-

ficações, ou *praças*, de todos os estabelecimentos (Bissau, Farim, Cacheu, Ziguinchor) estavam quase permanentemente em ruínas, que os soldados eram muitas vezes escravos de Cabo Verde ou ex-condenados de Portugal dotados de pouco zelo, e que havia uma escassez crónica de armas e alimentos. Em 1751, informava-se que a importante *praça* de Cacheu estava sem munições ou artilharia a funcionar. As muralhas estavam em ruínas, e os soldados não recebiam salários há um ano. O capitão-mor, Nicolau de Pina Araújo, escreve:

[...] *poso afirmar a Vossa Magestade que toda esta conquista se acha em huma total decadencia ameasando a ultima ruína, porque os Gentios vendo os poucos meynos que ha para se refriarem as suas absolutas cometem muitos insultos, ja cativando a huns, ja matando a outros, ja fazendo continuos robos, e ja querendo senhoriar se dos mesmos Dominios de Vossa Magestade.*¹

Todas as fortalezas, durante a maior parte da sua história, sofreram insultos, raptos, assassinatos e roubos a mãos dos “gentios”. *Gentios* aqui designa aqueles que não estavam integrados na sociedade portuguesa – ou lusófona – e estavam fora do alcance das suas leis. Isso incluía as sociedades indígenas, mas podia também referir-se às comunidades de africanos descendentes daqueles que trabalhavam nos navios europeus. Os habitantes destas comunidades passaram a ser chamados “grumetes”, e viviam nas *praças* em bairros separados, perto ou ao longo das fortificações.

Ao que parece, muita da dita degradação das praças provinha do interior. Em 1755, o comandante da fortaleza de Bissau queixava-se do seu exército de “negros, pardos, e

¹ Nicolau de Pina Araújo ao Conselho Ultramarino, Cacheu, 30 Outubro 1751, in Fausto Duarte, «Cartas de Capitães-mores ... das praças e presídios de Guiné», *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, vol. VI, no. 24, 1951, p. 961. In Mendy (1993).

alguns brancos ... ali degradados por toda a vida [que] não conservam sentimentos alguns da sua côr nem de costumes europeus”² que roubavam e vendiam armas, munições e segredos militares aos governantes “gentios”. É fácil imaginar que um dos costumes europeus que se “degradou” foi a escolha e o uso da língua.

Benjamim Pinto Bull assinala resistência cultural entre os *grumetes* também. Em 1842 houve uma disputa entre os *grumetes* da cidade de Bissau e o governador. Durante quatro dias os *grumetes* atacaram as fortificações. De novo em 1844 os *grumetes* de Bissau revoltaram-se, e quando ambos os lados acordaram finalmente negociar a paz, o procedimento envolveu necessariamente síntese cultural. As autoridades indígenas e uma sacerdotisa de um lado, autoridades militares e pároco do outro; a cerimónia culminou com todos a beberem aguardente de cana que tinha sido benzida com água benta. Para Pinto Bull isto indica a reivindicação da identidade cultural crioula (1989).

Os *grumetes* viviam entre dois pólos culturais: a praça e a aldeia indígena. Em épocas de conflito português-indígena, nunca se sabia que lado apoiariam; ou qual seria o seu grau de fidelidade quando ofereciam o seu apoio (Trajano Filho 1993). Brooks especula que os *grumetes* alinhavam com os seus empregadores luso-africanos ou portugueses quando era vantajoso fazê-lo, e utilizavam as suas “credenciais” africanas do mesmo modo quando isso servia os seus interesses (1993).

Numa tentativa de explorar este espaço cultural liminar em que os *grumetes* viviam, o linguista Jean-Louis Rougé

² José António Pinto, «Relato do Feitor da Fazenda Real em Bissau», in António Carreira, *Documentos para a História das Ilhas de Cabo Verde e “Rios de Guiné”*, pp. 157-158. In Mendy (1993).

traça a história do termo *tabanka*, que actualmente designa uma aldeia indígena. No século XIX, a palavra era usada para designar especificamente os conglomerados *grumetes* nas diferentes praças. No séc. XVII, uma *tabanka* era uma fortificação tradicional, também utilizada como verbo, *atabancar*, 'entrincheirar' (Rougé 1986). Rougé teoriza que esta mudança de significado do termo tem as suas raízes nos primeiros esforços por fortificar os recintos militares portugueses, ou rodeá-los com uma *tabanka*. É de supor que perto daqueles muros havia comunidades de *grumetes*, e que (metonímia clássica) o termo *tabanka* veio significar a fortaleza e a comunidade simultaneamente, e eventualmente apenas as comunidades fora dos muros. A *tabanka* veio a designar o limite entre mundos: aldeia indígena e fortificações, Europa e África.

Rougé teoriza que o crioulo nestas comunidades provavelmente não era formado directamente do pidgin dos navegadores portugueses, mas que ambos os sistemas participaram na sua emergência. Os africanos que desejavam aprender a língua europeia provavelmente encontraram uma mistura de línguas que incluía pidgin, português e um proto-crioulo, qualquer um dos quais podem ter aprendido como a língua do europeu. Estes encontros ao longo do tempo deram lugar a uma "série de inter-línguas", cada uma delas reflectindo o meio linguístico do seu momento, a partir das quais o crioulo seria construído (1993).

A criouliização, ou o processo pelo qual o crioulo se tornou uma só língua capaz de satisfazer todas as necessidades de comunicação de um grupo, ocorreu através de dois amplos processos. A língua foi enriquecida através da africanização da pronúncia de termos portugueses ou pidgin, e da submissão destes termos a sistemas africanos de gramática e sintaxe.

A maioria dos substantivos foi adquirida do português, assim como verbos na terceira pessoa. O verbo ptg. *entender*, por exemplo, tornou-se *ntindi*, mostrando uma resistência típica aos verbos que começam por vogal (Opazo 1991). O tempo e o modo dos verbos são (como em muitos crioulos) obtidos através da lexicalização (uso de palavras separadas) sem alterar a forma verbal. Uma possível mudança semântica pode ser vista no caso do ptg. *pecador*. O *o* átono é pronunciado *u* e produz o kr. *pekadur*, que não significa 'alguém que peca', mas 'ser humano'. Outras mudanças fonéticas incluem a evolução do *e* átono para *a* (ptg. *reparte* >kr. *rapati*), e a perda das vogais nasais em favor de consoantes (ptg. *chão* >kr. *tchon*). Uma apropriação semelhante aconteceu com as línguas indígenas. Por exemplo, o crioulo parece ter adoptado o pronome pessoal singular *N* (como em *N' sta li*, 'estou aqui') directamente do mandinga. Um exemplo de apropriação do fula pode ser o verbo crioulo *buri*, 'acrescentar qualquer coisa', que parece vir do advérbio nessa língua (ex. *mi buri ma wawade*, 'eu sou mais [capaz] que tu'). Rougé chama a atenção para aquilo que ele considera um aspecto subestimado desta crioulação. Enquanto um pidgin inclui a maior quantidade de locutores possível, um crioulo torna-se a língua de uma comunidade, excluindo os que estão fora dela.

A emergência do crioulo moderno é, no entanto, mais complexa. As comunidades do interior da *praça* continuaram a crescer com o influxo de luso-africanos, *grumetes* prósperos e portugueses, criando uma sociedade luso-africana em que também era falada uma variedade de crioulo. As variações sociolinguísticas no crioulo falado por estas duas comunidades levaram o missionário linguista M. Marques de Barros a sugerir nos finais da década de 1880 que havia

dois kriol, um intra-muros e outro extra-muros (Rougé 1993). Hoje em dia os linguistas podem achar mais apropriado descrever esta interacção em termos de comunidades de locutores e dialectos sociais. Obviamente as duas populações tinham contacto permanente entre elas, e devem ter tido normas para a comunicação inter-grupos. No entanto, é razoável supor que cada grupo também possuía normas internas ao grupo.

É difícil dizer hoje quão diferentes podem ter sido estas variedades de kriol. As transformações sociolinguísticas levaram eventualmente à sua fusão, sendo o factor mais importante as guerras de conquista (1885-1915). Rougé assinala a concorrência entre palavras como nos termos para 'touro': *baka matchu* vs. *туру*. *Baka matchu* pareceria ser a forma mais antiga; a sua lexicalização do género é comum a vários pidgins de base portuguesa. *Turu* pareceria ser um empréstimo directo do português. Hoje em dia, muitos locutores identificariam o primeiro exemplo como um kriol "mais verdadeiro, mais profundo" ou *kriol fundu*. Todavia, dada a influência sucessiva quer do português quer do pidgin comercial português, é difícil apontar uma forma como sendo mais característica do que a outra. Ambas as formas podem ser variações sociolinguísticas igualmente antigas, herdadas de diferentes sub-comunidades de locutores.

Nacionalismo e Identidades Kriol Divididas

Considerando esta história dividida da língua, resulta problemático descobrir uma identidade unificada dentro da sociedade kriol. Em qual tradição procurar? A resistência cultural e armada entre os *grumetes* é significativa, ainda que

que também seja necessário traçar o re-alinhamento das fidelidades dos *Cristons* e os seus descendentes – a elite mulata da *praça* – com identidade mais autóctone do que estritamente portuguesa.

Alguns investigadores encontram um primeiro indício desta mudança na figura de Honório Pereira Barreto, filho de uma proeminente família de comerciantes luso-africana. Barreto foi nomeado “Governador interino” de Bissau e Cacheu em 1837, e demitiu-se dois anos mais tarde. Retornou à vida política várias vezes como Governador de Bissau, e outras tantas demitiu-se pouco tempo depois de tomar posse do cargo. A fonte de frustração de Barreto parece ter tido origem na falta de apoio militar para impedir a usurpação francesa e inglesa, assim como na falta de respeito de que era objecto por causa da sua raça. Recentemente esta figura (considerada tipicamente como um traidor nacional) foi reavaliada. Carlos Rui Ribeiro (1993) compara Barreto ao líder revolucionário Amílcar Cabral, referindo a comum dedicação ao território físico da Guiné (Ribeiro 1993). Pinto Bull detecta em Barreto um respeito por si próprio que (para ele) pressagia o movimento da ‘negritude’ que viria a ter lugar mais de um século depois. A lápide de Barreto tem uma inscrição que pode ser a primeira referência à Guiné como um país: “O bem do meu país é o único alvo a que se dirigem todos os meus esforços e todas as minhas vistas” (Pinto Bull 1989: 94).

Contudo a afirmação parece ambígua. Barreto teve uma dedicação inequívoca pelo território da Guiné, embora a sua principal frustração fosse que a dominação portuguesa do território estivesse incompleta. Barreto reconhecia (Pinto Bull 1989: 94) haver limites à sua plena participação na sociedade portuguesa, e que a sua identidade cultural existia

num espaço precário, que ele defendia naturalmente. A sua dedicação parece ser mais ao local e às condições – certamente da África Ocidental – que tornavam possível a sua identidade luso-africana. Isto sucedeu num período em que a classe comercial luso-africana da *praça* estava “enclausurada” (Brooks 1993) pelas sociedades indígenas. Na cultura insular que isto ajudou a criar, os membros dessa classe tendiam a casar-se com os das outras *praças* ou de Cabo Verde, e afirmaram com mais força a sua cristandade (Brooks 1993: 45) – todos os meios eficazes para defenderem a sua cultura.

Os luso-africanos da *praça* podem ter começado a identificar-se cada vez mais com uma identidade africana na época das brutais guerras de conquista ou ‘pacificação’ (1885-1915). Estas eram empreendidas para cumprir a condição de “ocupação efectiva” definida na Conferência de Berlim de 1884, sem a qual as reivindicações portuguesas na Guiné podiam ver-se ameaçadas pelas outras potências coloniais. O avanço em direcção à hegemonia portuguesa assumiu outras formas culturais. Com o estabelecimento de uma administração colonial forte, neste período tornou-se evidente que os luso-africanos que retinham certas características culturais não iriam participar plenamente no novo poder colonial. Um indício destas novas relações pode ser visto nas leis que regiam a cidadania e o uso da língua.

Após a maior parte da Guiné ser conquistada em 1915 (o arquipélago dos Bijagós só caiu em 1936), foi emitida uma série de documentos legislativos que iriam ter um profundo efeito sobre o uso do crioulo. A *Carta Orgânica da Província da Guiné* (1917) outorgava a cidadania portuguesa a todos os indígenas que tinham dado provas da sua dedicação aos interesses nacionais portugueses; que sabiam ler e

escrever, ou pelo menos falar, português; e que possuíam os meios necessários à sua subsistência (Pinto Bull 1989: 107). O *Acto Colonial* (1930) prescrevia “tolerância pelos usos e costumes indígenas individuais, económicos e sociais, desde que estes não fossem incompatíveis com a moral e os ditames da humanidade” (1989: 108).

A lei de cidadania guineense de 1946 é uma continuação do mesmo espírito. O preâmbulo deste documento legislativo (nº 1346) identifica como o seu objectivo, entre outros, “...civilizar as populações indígenas dos domínios ultramarinos...”. No Artigo 1º do documento é definido ‘indígena’: “São considerados indígenas todos os indivíduos ... que não satisfaçam as seguintes condições:

- a) Falar, ler e escrever a língua portuguesa;
- b) Possuir bens de que se mantenham ou exercer profissão ... de que auferam o rendimento necessário para o sustento próprio...
- c) Ter bom comportamento e não praticar os usos e costumes do comum da sua raça;
- d) Haver cumprido os deveres militares que, nos termos das leis sobre o recrutamento, lhes tenham cabido.” (In Pinto Bull 1989: 110)

De acordo com o Artigo 5º do mesmo documento, se se verificasse que indivíduos de ascendência africana praticavam os usos e costumes dos indígenas, os seus direitos de cidadãos podiam ser anulados³.

³ Aliu Bari do Cobiana Djazz lembra que a repartição colonial (onde trabalhava antes da independência) encarregue de emitir os bilhetes de identidade para novos cidadãos portugueses realizava uma cuidadosa inspecção destes critérios. Aos candidatos exigia-se que tivessem mesa e cadeiras, cama com lençóis, talheres, e vestir-se à europeia. O requisito da língua era feito cumprir através do sistema educativo, mediante um subterfúgio burocrático inescrutável: para fazer o último ano da escola primária (quarta classe) havia que ser cidadão, embora para ser cidadão fosse preciso ter

Estes documentos e a prática activa da aculturação que eles codificavam produziram o que Pinto Bull chama o “declínio” do kriol (1989: 107). Pinto Bull apresenta isso em termos de perda de espaço de expressão da língua, e também em termos de atitude. Nos centros urbanos, particularmente entre os *assimilados* (guineenses que preenchiam os requisitos culturais de cidadania), muitos se envergonhavam de falar kriol em público. O projecto colonial de promover a superioridade cultural europeia começara a surtir efeito.

O avanço em direcção à hegemonia portuguesa nos territórios ultramarinos trouxe a criação de várias organizações luso-africanas destinadas a proteger os direitos dos habitantes destes países. Uma dessas organizações foi fundada na Guiné em 1911, chamada *Liga Guineense*. A “Liga” veio a colaborar com uma outra organização fundada em Lisboa em 1912, a *Junta de Defesa dos Direitos d’Africa*. Estes grupos trabalhavam na promoção da autonomia e da autogovernança na África sob dominação portuguesa.

A “Liga” foi dissolvida em 1915, após a administração colonial reprimir brutalmente uma insurreição entre os Pepel e *grumetes*, dando o golpe de conquista final no continente. Circularam rumores de que a “Liga” tinha instigado a revolta. Carregar as culpas desta maneira era uma tática corrente em toda a África Portuguesa em períodos de resistência popular, permitindo à administração colonial encerrar estas organizações proto-nacionalistas (Pinto de Andrade

completado a quarta classe. O paradoxo era resolvido pela intervenção de um “padrinho”, um cidadão que avalizava a candidatura do aluno a entrar para a quarta classe. Completados os estudos e após um resultado satisfatório da inspecção, o processo era concluído com a adopção de um apelido português, muitas vezes o do “padrinho”.

1976: 110). Quando os membros da “Liga” foram levados a julgamento, o seu advogado protestou que eles tinham sido considerados *grumetes* pela administração colonial:

*“Os agravantes não podem ser considerados, senão por injustificado desprezo, como grumetes; elles são authenticos cidadãos na plenitude de todos os seus direitos civicos, e honrados e abastados commerciantes ... e sendo até um d’elles ... terceiro Official Thesoureiro d’Alfandega de Bissau ... e um outro ... um dos Quarenta Maiores Contribuyentes d’esta Provincia de Guiné.”*⁴

Aos olhos da administração colonial, mesmo os membros da elite da sociedade kriol não eram cidadãos plenos. Se os próprios membros da “Liga” nesta época não se identificavam com os *grumetes*, a eles e ao resto da elite da praça ficava-lhes pouco por onde escolher.

Embora o domínio militar fosse completo (no continente), a hegemonia cultural era ainda fortemente disputada, e o uso do kriol era um aspecto chave desse conflito (Trajano Filho 1993). Trajano Filho descreve alguns dos conflitos linguísticos encontrados durante estes primeiros anos da administração colonial. No mesmo ano da repressão da rebelião pepel, o governador José António Andrade de Sequeira suspendeu alguns funcionários coloniais por contestarem a sua governação. O protesto escrito incluiria “linguagem menos conveniente e desrespeitosa”⁵. Em 1917, o governador Manuel Maria Coelho proibiu o uso do kriol na administração colonial, continuando o espírito da *Carta Orgânica* do mesmo ano. Em 1921, o governador Jorge Frederico Vellez Carçoço publicou no *Boletim Oficial* uma

⁴ Loff de Vasconcelos, *A Defeza das Victimias da Guerra de Bissau: O Exterminio da Guiné*, Lisboa, Imprensa Libanio da Silva, 1916. Citado por Trajano Filho (1993: 99).

⁵ *Boletim Oficial da Guiné Portuguesa*, n° 42: 350, 1915. Citado por Trajano Filho (1993).

advertência aos funcionários sobre conflitos pessoais, exigindo “que se guarde a compostura e o decoro, principalmente na linguagem ... não apenas no desempenho das funções oficiais, mas também nas suas relações sociais e convívio com outras classes”⁶. Estes textos circularam numa sociedade que era na sua maioria de falantes do kriol, e parece apropriada a afirmação de Trajano Filho de que estas admoestações da relativamente nova administração colonial indicam um intenso conflito de autoridade em princípios do século (1993: 96).

Estes anos de conflito parecem ter continuado a fomentar um sentido de rebelião, e o reforço das elites que escolheram identificar-se com o resto da sociedade kriol. Em 1921, um emissário do “arquetípico libertador negro” Marcus Garvey chegou a Bolama para criar um escritório da *Black Star Line*, uma empresa comercial cujo objectivo era gerar força económica para as lutas africanas e afro-americanas (Pinto de Andrade 1976: 176). Numa carta confidencial, o cônsul francês na Guiné avisava o ministro português das Colónias da chegada do representante de Garvey. Na opinião do cônsul, a *Black Star Line*

*“encontrará aqui rapidamente numerosos e ferventes adeptos dos Christons, isto é, os pretos mais ou menos grosseiramente cristianizados de há muito tempo e que constituem quatro quintos da população das aglomerações urbanas de Bolama, Bissau, Cacheu, Geba, Farim.”*⁷

⁶ *Boletim Oficial da Guiné Portuguesa*, n° 35: 329-33, 1921. Citado por Trajano Filho (1993).

⁷ *L'Administrateur en chef Hortains, Consul de France en Guinée portugaise à Monsieur le Ministre des Colonies: «Réponse à la lettre confidentielle n° 36 du 21 février.» Confidential. Affaires administratives*, Bissau, 10 de Março de 1921, Arquivos Nacionais da Guiné-Bissau. Citado por Pinto de Andrade (1976).

Christon, nesta visão homogeneizadora do cônsul, parece incluir quase todos os membros mais assimilados da sociedade kriol.

Através destes exemplos é possível traçar uma apropriação gradual da identidade africana por uma parte da elite da praça. O estabelecimento da hegemonia portuguesa e a exclusão racista até dos luso-africanos mais assimilados parece ter provocado a fusão da sociedade kriol, criando uma força de oposição ao poder e à cultura coloniais, enquanto simultaneamente estabelecia mais um padrão, provavelmente inatingível, da assimilação das elites. A sociedade kriol – pelo menos os segmentos dela que desenvolveram uma consciência nacionalista – identificava-se cada vez mais com as suas raízes africano-ocidentais indígenas do que com a sua história lusófona.

Em 1962, o partido revolucionário já tinha começado a sua campanha de mobilização rural e agitação urbana clandestina. Nas vésperas do conflito armado, Wilson descreve o seguinte em relação à auto-identificação dos falantes de kriol:

"The Crioulo of Guiné ... is the lingua franca of the 500,000 people in the territory, and the first language of many who are born and bred in the main towns. Among its speakers, however, there are few who ... feel themselves to be a distinct ethnic group; most Crioulo speakers, even town dwellers, other than those who are conscious of being half-castes, regard themselves as belonging to their parents' tribe, however slight their knowledge of the tribal language. As used in Guiné, therefore, the term Crioulo is a linguistic, not an ethnic, term; nor are the Cape Verdians, despite their Creole language and mixed descent, called anything but Caboverdianos" (1962: vii)

A maior parte da sociedade kriol – os que podiam – adoptaram a sua identidade materna, africana. A designaçãc

caboverdianos é significativa. Ainda hoje muitas pessoas de origem estritamente indígena vêem pouca diferença entre os luso-africanos guineenses, descendentes de assimilados, e os cabo-verdianos, chamando a ambos grupos *caboverdianos*. Estas divisões vieram a ter uma carga política dentro do partido revolucionário, e na nação recentemente independente.

A nossa procura da semente do nacionalismo guineense não deu resultados simples. O que descobrimos é uma fusão de grupos dissimilares e as suas correspondentes variedades sociolinguísticas de kriol numa sociedade, uma comunidade de língua que no seu interior contém simultaneamente forças de mediação e de divisão. A hegemonia e repressão portuguesas parecem ter tornado possível a emergência de uma contra-identidade unificada – uma condição prévia da consciência nacional. Os instigadores de um movimento que pode realmente ser chamado de nacionalista eram membros da elite letrada da *praça*, mas foi a sociedade kriol como um todo que veio a identificar-se firmemente como “outra do que portuguesa”. Na secção seguinte analisaremos as formas como essa identidade foi reforçada na tradição oral pré-revolucionária.

Nacionalismo e Tradição Oral Kriol

Na época colonial o kriol não foi estudado intencionalmente pelos estudiosos lusófonos. Esses estudos teriam minado o projecto colonial de subestimação da cultura autóctone, projecto esse que era activamente imposto pela ditadura salazarista. Em 1964 Benjamim Pinto Bull empreendeu o primeiro estudo formal realizado desde o virar

do século, enquanto trabalhava como professor em Dakar, Senegal. Ele refere que teria sido perigoso trabalhar na Guiné (a PIDE, ou polícia política, estava alerta), e que os seus informantes tiveram que ser guineenses que viviam ou viajavam pelo estrangeiro (1989: 24).

Só depois da independência a língua pôde ser estudada com completa liberdade e um novo vigor. Em 1979 foram publicadas duas colecções, uma de adivinhas e outra de histórias, recolhidas e transcritas de fontes orais na ilha de Bolama⁸. A tese em três volumes de Pinto Bull foi reeditada em forma abreviada em 1989. Nestes trabalhos mais recentes pode-se começar a discernir algumas das características da tradição oral kriol.

Como acontece com qualquer sistema de representação, a tradição oral kriol descreve uma ordem de coisas particular. Os reinos divino e terreno são delimitados, o sagrado e o profano são identificados, e diferentes espaços são definidos em termos sociais e naturais. É estabelecida uma taxonomia única, e as qualidades destes seres são identificadas, exploradas, ou salientadas.

Já vimos alguns dos parâmetros deste mundo na nossa visão geral da emergência da língua kriol. Vimos que o kriol surgiu entre os pólos culturais da *praça* e da *tabanka*. As histórias, adivinhas, provérbios e canções recolhidos nestes primeiros esforços pode-se dizer que pertencem predominantemente à *tabanka*, e são directamente influenciados pelas tradições indígenas. Os provérbios kriol são por vezes antecidos pela sua proveniência étnica (“*Balanta ta fala...*”, ‘Os Balantas dizem...’). Montenegro (1994) encon-

⁸ *N’ Sta Li, N’ Sta La e Junbai.*

trou uma influência importante das tradições mandinga e bijagó no seu trabalho sobre os animais no imaginário crioulo.

Um canal possível (de passagem) para a língua podem ter sido as canções dos escravos e marinheiros. A primeira investigação escrita que temos sobre o universo crioulo data do séc. XIX. Trata-se de uma colecção dessas canções intitulada *Litteratura dos Negros*, compilada pelo missionário linguista Marcelino Marques de Barros. Marques de Barros está genuinamente impressionado com a literatura oral que transcreve, embora esclareça que deve ser considerada secundária. Inclui-se aqui a transcrição (aparentemente incompleta) que Marques de Barros faz da canção de uma escrava, seguida da sua tradução.

Malan

(Canto de uma escrava)

*Ami ê malan oh, oh! . . .
a mi ê malan oh!
que ben-ba pa bàe
em nhabido co licor
em limpado co lenç de cambraia
a mi ê malan oh, oh! . . .
que ben-ba pa bàe*

*Eu era triste escrava,
ai! E que bem triste escrava,
que vinha para embarcar.
O meu senhor vestiu-me
e zangado batia-me
com ramo de coral;
e pensava-me as chagas
co-o mais doce licor;
e limpava-me as fridas
com lenço de cambraia. (1900: 36)*

As canções registadas por Marques de Barros ainda eram recordadas em 1940 entre um grupo de velhas senhoras em Cacheu, testemunha Pinto Bull. Por volta do virar do século estas mulheres costumavam encontrar-se, discutir os acontecimentos da cidade, e cantarem canções de escravos e marinheiros. A transcrição de Pinto Bull inclui duas linhas que não figuram na transcrição de Marques de Barros:

N maradu panu

N sutadu ku ramu di koral

O meu senhor vestiu-me

Batía-me com um ramo de coral (1989: 103).

Malan é um termo mandinga que significa ‘hóspede, estrangeiro’, e o seu uso em lugar da palavra *escravo* indica para Marques de Barros um “sentido de dignidade natural” da parte da cantora. Embora não figure na sua transcrição, a linha “*vestiu-me*” é importante, já que Marques de Barros interpreta isso como “amarrar panno”, ou o presente em pannos tecidos dado a uma jovem virgem na altura do casamento. Marques de Barros parece detectar na canção original uma certa celebração da miscigenação por parte da escrava. O livro inclui canções de outras tradições indígenas, assim como mais algumas canções em kriol. A mistura de línguas e raças tratada nesta canção em particular sustenta a afirmação de Pinto Bull de que Marques de Barros procurava sinais da emergência da identidade kriol através do estudo da língua, uma afirmação não suficientemente fundamentada para Pinto de Andrade (1976).

A transmissão destas canções e outras formas de tradição oral serviu para reforçar a identidade. Na experiência de Pinto Bull (1989: 180), a transmissão de qualquer adivinha

kriol é um acto de replica de identidade. Ele lembra que eram os velhos que colocavam as adivinhas às crianças. O que era particularmente perturbador era o conhecimento de que a resposta era geralmente algo muito familiar, embora muito difícil de adivinhar. Desta forma as adivinhas tornavam-se numa iniciação divertida na visão kriol do mundo. Outras transmissões sociais do kriol são designadas pelo termo corrente *djumbai*, que é a prática de simplesmente sentar-se e conversar, trocar informações, contar histórias, ou mexericos. Reuniões como a de mulheres descrita mais acima, chamadas de *mandjuandadi*, têm uma longa história. Nesta tradição pessoas da mesma idade reúnem-se, almoçam ou jantam, e cantam canções. Trajano Filho (1993) afirma que a transmissão de rumores kriol tem a função de reforçar a “comunidade imaginada” dos locutores de uma maneira que a escrita não pode. Muitas vezes os rumores deitam a culpa de algumas transgressões para fora da comunidade de locutores, e a sua transmissão no oral permite uma negociação e recriação por parte de todos os sujeitos envolvidos, fornecendo uma oportunidade para a activa constituição e constante re-imaginação da comunidade (1993: 77). Em pouco tempo um rumor pode ser divulgado – e criado – por toda a cidade. Trajano Filho afirma que a palavra escrita interrompe este processo, eliminando uma maior participação na criação da “comunidade imaginada”.

Trajano Filho utiliza um modelo binário, embora admita que ele possa ser simplista, para abordar a sua questão central: a tensão entre a oralidade e a escrita pode ser vista como uma relação de poder e a disputa por este. Visto desta maneira, os espaços que identificámos tornam-se partes de uma paisagem de poder. Num lado encontramos a *tabanka*,

oralidade e marginalidade; no outro encontramos a *praça*, a escrita, e o núcleo do poder. Cada pólo tem o seu próprio “além” que o valida. A *praça* tem a metrópole colonial; a *tabanka* tem a floresta ou *matu*, como base e fonte de profundos valores africanos.

A tradição oral kriol parece ter a sua raiz nesse “além” africano. Nestas estórias, adivinhas e canções a separação dos reinos humano, vegetal e animal não é necessariamente estática ou impermeável. Existe, por exemplo, um respeito envolvente pela força vital, ou “alma” de todas as coisas vivas (Montenegro 1994: 7). Pinto Bull observa que os provérbios kriol, muitas vezes caracterizando animais, situa os seus significados “fora do tempo”, ou num passado distante, quando “os animais falavam e conviviam com os homens, tudo isso numa linguagem esotérica” (1989: 156). A referência ao tempo parece significativa. Será que estes contos estão fora do tempo colonial estandardizado, iluminista, de anos e meses, e situam-se num tempo cíclico, elástico, do *matu*?

Montenegro e Morais parecem ver a diferença de mundos nestas estórias, fazendo uma distinção entre as adivinhas que são criadas e circulam nos meios urbanos, e as rurais, que eles vêem como “genuinamente populares”. Estas “falam de um universo não alienado em que reina o trabalho colectivo e cada um dá o que tem” (1979: 61). As adivinhas urbanas, como a que é transcrita aqui, descrevem uma ordem diferente:

'm tene criado! tenho um criado
'm ta mandal suma li ku nundel posso mandá-lo a qualquer sítio
si konta recado son! mal entrega o recado
'm ta sibil eu sei

Resposta: telefone

Esta adivinha mostra o que Montenegro e Morais chamam de intervenção do crioulo “erudito”. Para Montenegro e Morais, adivinhas como esta reflectem relações de dominação e repressão, e contém traços do poder colonial. Assim a tradição oral, a designada genuinamente popular, é vista nas fontes disponíveis como existindo à margem desse poder. A par da sua função identitária, podemos dizer que a tradição reforça uma certa identidade ameaçada pela presença colonial.

A procura das fontes (escritas) disponíveis deu como resultado alguns ditos, provérbios e adivinhas que parecem indicar um sentido de ordem e identidade cultural na presença de uma outra ordem ou identidade. Eles são transcritos aqui, seguidos de uma tradução literal:

Provérbios

Po pudi tarda na iagu, i ka ta bida lagartul Uma árvore pode permanecer muito tempo na água, não se transforma em crocodilo.

Por muito tempo que um estrangeiro ou membro de um certo grupo social passe no seio de outro grupo, nunca se tornará verdadeiramente membro desse grupo social.

Seta ka ta de kabesal Aceitar não dói.

Este provérbio nasceu no arquipélago dos Bijagós. Diz-se que este provérbio descreve a resposta do povo Bijagó à pergunta – sob coacção – se pagariam imposto. Refere-se, ao que consta, a aceitar pagar, e depois esconder-se e não o fazer. Não se é obrigado a cumprir promessas feitas sob coacção. O uso deste provérbio estendeu-se a nível nacional (Pinto Bull 1989: 152).

Faka di atorna ka ta moku, i ta moladol A faca da vingança não fica romba, é amolada.

De acordo com esta cápsula de filosofia kriol, não se deve tomar o abuso ou transgressão passivamente; em lugar disso deve-se manter a lâmina da vingança afiada para o momento de a usar. O transgressor deve admitir a possibilidade de retaliação a qualquer momento (Pinto Bull 1989: 141).

Adivinhas

'm mola tarçadol afiei a minha catana
pa da nhor Déos! para dar no Senhor Deus
'm ca engaçál [mas] não [o] atingi

Resposta: a alfarroba, como uma lâmina recortada contra o céu

'm mundo sucol mandei um soco
pa gueria cu Déos! para brigar com Deus
'm ca engaçál não [o] atingi
mon fica ribal [minha] mão ficou no alto

Resposta: a laranja, como um punho lançado em direcção ao céu, suspenso.

Tomadas no contexto dos provérbios anteriores, estas adivinhas parecem indicar ao observador uma atitude que é tudo menos passiva em relação às rudes condições de existência. Embora animistas, muçulmanos e cristãos partilhem a crença numa deidade suprema, esta hipérbole humorística parece operar fora da ideologia católica tradicional. O céu é o domínio divino, e divinas são as funções da chuva, das nuvens, do trovão e do relâmpago (Montenegro 1994: 7). A ponte descrita aqui entre o terreno e o divino, e particularmente a imagem de mãos tocando o céu, irá ser um recurso poderoso na poesia escrita tratada na secção seguinte.

Verdadeiramente nacionalista?

Vimos o crioulo utilizado como factor de auto-identificação, reforçando de algum modo a identidade face a um projecto de dominação e aculturação colonial. A interpenetração de tradições orais indígenas no crioulo desenvolveu, ainda que em contextos limitados, o potencial de mediar entre grupos e, implicitamente, tornar-se uma fonte de identidade nacional. Dizem Montenegro e Morais (depois da independência): “As lendas e provérbios dos Mandingas e dos Bijagós estão a tornar-se menos mandingas e bijagós e mais guineenses. É nesta confluência que a cultura popular da Guiné-Bissau nasceu e [continua a] crescer” (1979: 64).

Esta tradição, no entanto, apesar da sua função mediadora, não parece ter pretensões de tornar-se cultura nacional. Parece que um lugar mais natural para a emergência da consciência verdadeiramente nacionalista está entre a classe comerciante crioulofona, independente das identidades étnicas, regionais. Será que isso torna infrutífera a nossa pesquisa das raízes do nacionalismo? Quiçá a descoberta mais importante até agora esteja implícita no trabalho de Trajano Filho sobre os rumores, que salienta a surpreendente capacidade das culturas orais para difundir mensagens rapidamente, e assinala como este processo envolve a auto-identificação de um grupo. Reconhecemos que o meio de comunicação oral (com a ajuda da rádio revolucionária) foi fundamental para grande parte da guerra de libertação. A tradição crioula oferecia o simbolismo da revolução, fornecia o “código secreto” da comunicação clandestina, e permitia a criação de uma “comunidade imaginada” nacional.

Kriol, Revolução, e a Nova Nação

“O mérito do Cobia na foi valorizar os ritmos guineenses, folclore dos mestiços ... outro ritmo típico era o sikó, muito rápido. Nos anos 30, 40, era comum os operários cantarem e fazerem crítica social com a sua música. Tudo escondido em muitas metáforas, empregando muito os ditos guineenses, expressando-se num código que era dominado só pelos mesmos guineenses; tinham um sentido sempre dúbio, possibilitando varias interpretações e assim despiando os colonos ... Então, o Cobia na aproveitou o que já existia. Essa música não era apropriada para os rapazes da praça ... Era música de grumete, isto é, de preto” – Zeka Castro Fernandes, in Augel (1997).

A guerra de libertação provocou imensas transformações na extensão e riqueza do kriol. Antes da guerra, a função do kriol como mediador entre classes sociais estendia-se aos grupos étnicos. No contexto da luta armada, essa capacidade do kriol foi posta à prova. A língua tornou-se um veículo essencial para a mobilização massiva e a doutrinação política. Com a aceleração da luta, surgiu a necessidade de reunir os diferentes grupos de guerrilha sob um comando estratégico centralizado. Em 1963, o Partido para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) realizou o seu primeiro congresso geral em Cassacá, uma aldeia nas florestas do sul do país. As línguas desse congresso foram o kriol, o balanta e o susu⁹. À medida que a guerra progredia, a língua estendeu-se para expressar novas realidades, agindo não apenas como mediadora entre a elite e os sectores marginalizados da sociedade crioula, mas como intermediária entre essa sociedade e a sociedade indígena, assim como entre locutores de línguas indígenas diferentes. Novos termos, carregados de significado político, apareceram na língua, tais como

⁹ Referido por uma testemunha, durante uma visita ao local.

partidu, luta, vitória (partido [político], luta, vitória). Esses termos sociopolíticos eram tabu poucos anos antes (Pinto Bull 1989). Em finais dos anos sessenta foi criada uma estação emissora chamada Rádio Libertação, que transmitia desde o quartel geral do Partido, sediado na vizinha Guiné-Conakry. Doutrinação política, poemas e canções eram difundidos em kriol. O kriol tornara-se a língua da mobilização popular, da coesão social, e da reivindicação dos valores africanos.

Este momento marca também a emergência do kriol como língua literária, mostrando uma explosão de expressão profundamente enraizada na tradição oral kriol, embora parte dela apareça sob forma escrita, e outra seja mais conhecida como canção. Estas questões de texto e oralidade, poema e canção, acrescentariam um nível de complexidade à nossa análise. No caso do kriol, estas divisões parecem ser arbitrárias. Em kriol, “poema” tem conotações de erudição, seriedade, ou inacessibilidade ao público em geral; “canção” está livre dessas associações. As transformações ocorreram em cada uma destas formas, e muitas vezes são apreciadas em ambas as formas ao mesmo tempo. Por esta razão “poesia” será utilizada aqui para significar expressões obrigatórias na “cultura da palavra” em kriol.

É preciso assinalar esta complexidade desde o início, uma vez que algumas das figuras fundadoras da nova poesia eram músicos e compositores. Podemos analisar o seu projecto como um elemento fundador da nova poesia da Guiné-Bissau.

*O projecto músico-linguístico de José Carlos Schwarz
e Cobiaana Djazz*

“O crioulo é antes de nada uma síntese cultural elaborada numa situação de opressão, tal como o assimilado é a síntese social da sociedade colonial. Impõe-se assim a reconversão cultural do próprio crioulo, veículo cultural dos oprimidos, em língua nacional, integrada e enriquecida pelos valores culturais autóctones positivos e pelos conceitos científicos, filosóficos e técnicos estrangeiros” – José Carlos Schwarz, in Augel (1997).

Nos primeiros movimentos que se pode chamar propriamente de nacionalistas, vemos uma apropriação gradual da identidade africana por uma parte da elite luso-africana da *praça*. Como muitos membros da elite revolucionária, Schwarz nasceu na *praça*, e veio a valorizar a sua “africanidade” através da exposição a influências externas. Durante os seus estudos no Senegal, Schwarz conheceu os poetas africanos que exaltavam a “negritude”, principalmente Léopold Senghor. Anos mais tarde em Portugal, lia Malcolm X e Angela Davis. No mesmo ano recebeu educação política de militantes clandestinos e entrou no partido revolucionário. Regressou à Guiné “já como intelectual, com questões de política na cabeça, talvez tentando encontrar as suas raízes como negro”¹⁰. Mal chegou, Schwarz decidiu elaborar um projecto musical e poético que mobilizaria o povo para a luta.

Schwarz deu-se conta de que para isso precisava de aprofundar os seus conhecimentos de música tradicional, e que eram necessárias letras em kriol. Tratava-se de uma proposta difícil, já que a música guineense tradicional pertencia a uma classe social onde ele não conseguia penetrar, e o kriol

¹⁰ “Ducko Castro Fernandes”, in Augel 1997: 263.

“profundo” não era falado no seu meio. Não encontrava ninguém que lhe ensinasse a afinar a guitarra ao estilo mandinga¹¹.

O projecto só tomou forma completa após a entrada em cena de Aliu Bari, um jovem músico que trabalhava simultaneamente a vertente moderna e a tradicional. Também era militante clandestino do PAIGC. Bari vivia num bairro pobre na periferia da cidade, designado ainda nos anos 40 como um bairro “grumete”. Bari confessa numa entrevista (Augel 1997: 292) que nessa altura ele já tinha tido vários encontros desagradáveis com pessoas da *praça* para pensar em tocar a sua música com elas. Todavia, foi combinado que ele encontrar-se-ia com Schwarz e continuaria a mobilizá-lo, de maneira a ganhar terreno entre a juventude da *praça*. Resultou ser um encontro musical inspirador para ambos.

Os metais e a percussão africana completaram o grupo, e Cobia Djazz começou a tocar em festas. Meses depois, o grupo passou de uma situação quase clandestina para um lançamento nacional em poucos dias. Um jornalista militante chamado Cancan¹² gravou secretamente a nova música crioula, e durante um programa matinal pô-la no ar na Emissora da Guiné, a rádio da capital da província. O efeito não foi imediato; a música parecia ter passado despercebida. Só quando a Rádio Libertação pôs a música no ar, com comentários adicionais, é que fez sensação. O grupo tornou-se extraordinariamente popular, inspirando fervor revolucionário. A administração colonial teve que permitir que a

¹¹ *Ibidem*, p. 266.

¹² António Óscar Barbosa.

música fosse tocada, porque tentar suprimi-la nessa altura teria sido prejudicial para a sua imagem¹³.

Até esta emissão, a administração colonial tinha conseguido manter todos os indícios de luta cultural ou armada fora do discurso público. Qualquer pessoa que ousasse falar publicamente destas coisas arriscava-se a desaparecer. Bari lembra o tratamento que era dado ao seu bairro (evidentemente muito diferente do da *praça*) na época:

“A partir de 64, o controlo colonialista era total. Cada casa era numerada, cada agregado familiar registado, nome por nome. Os soldados chegavam ... cercavam o bairro, entravam por volta das quatro da manhã, iam de casa em casa [...]” (Augel 1997: 287).

Os registos descrevem uma guerra que – nos ambientes urbanos – fervilha numa dor privada, inexprimida. É difícil imaginar o impacto desta expressão nesse momento. A história da aculturação através da marginalização do crioulo, o mito público de todos unidos e felizes dentro do projecto colonial civilizador – alguns enunciados no espaço público anunciavam a possibilidade de uma ordem diferente. Se tomarmos a ideologia como sendo aquilo que faz com que as relações sociais pareçam naturais e inevitáveis, estas emissões assinalaram uma inversão dessas relações. Estas emissões anunciavam uma nova nação – uma nova comunidade imaginada – embora ainda em gestação.

O Cobiana Jazz teve de imediato uma imensa procura, mas nunca lhe foi permitido actuar no âmbito público. Contudo, as festas privadas abundavam, e a banda podia ser escutada quase todos os fins-de-semana. Agentes provoca-

¹³ Nessa época a administração colonial tinha complementado a estratégia militar com uma estratégia político-cultural, denominada “Guiné Melhor”. As actividades culturais e outras iniciativas locais eram encorajadas, com a intenção evidente de promover uma aparência de tranquilidade e coesão social.

dores da PIDE, a polícia secreta, apareciam nestas festas, os quais diziam que por mais que os mulatos como Schwarz fizessem pela luta, nunca seriam autênticos guineenses (*fidjus di tchon*), e que a luta de Cabral não resultaria a não ser que fossem os filhos da Guiné a mandar¹⁴. Ao que tudo indica, estas tentativas de semear a discórdia tiveram pouco efeito, pelo menos no contexto das actuações do Cobiana¹⁵.

O grupo levou a cabo a sua missão poética e musical com grande sucesso, tomando como alvo as políticas coloniais de lusitanização e repressão. Estas são tratadas numa das primeiras canções do grupo: “*Ora di Kanta Tchiga*”, ou “Chegou a Hora de Cantar”.

ORA DI KANTA TCHIGA

Gosi ki ora di kanta tchiga/ *Agora que chegou a hora de cantar*
Ningin ka ten garganti/ *Ninguém ousa levantar a voz*

Dia ki e kalantanul/ *O dia em que nos fizeram calar*
Lundjusil/ *Já vai longe*
No diskisi/ *Já esquecemos*
I kal tempul/ *Quando foi.*

Noutra canção do mesmo período, chamada “*Lua ka ta Kema*”, ou “A Lua não Queima”, o grupo aponta para a política de assimilação cultural e a sua propaganda.

LUA KA TA KEMA

Utru oral/ *Às vezes*
N ta misti pegal/ *Quero ir*

¹⁴ “Ducko Castro Fernandes”, in Augel 1997: 270.

¹⁵ Tratava-se de um activo programa de contra-espionagem iniciado pelo novo governador, calejado na guerra, António de Spínola. Provavelmente noutros contextos era eficaz; uma pesquisa recente (Dhada 1993) sugere que os assassinos de Cabral opunham-se fortemente ao binacionalismo Cabo Verde/Guiné.

Tras di sol/ *Atrás do sol,*
Ma n ka ta bai/ *Mas não vou*
Pabia tras di sol/ *Porque atrás do sol*
N ka kunsidu/ *Não sou conhecido*

Ka no seta e ngananu/ *Não nos deixemos enganar*
Lua oi¹⁶ ki di nos/ *A lua é que é nossa*
Lua oi lua oi/ *A lua, oh, a lua*
Lua oi ki di nos/ *A lua, oh, é que é nossa*

Si no pertu lua/ *Se nos aproximarmos da lua*
No ka ta kemal/ *Não nos queimamos*
Lua oi ki di nos/ *A lua, oh, é que é nossa*
Lua oi lua oi/ *A lua, oh, a lua*
Lua oi ki di nos/ *A lua, oh, é que é nossa*

Numa outra canção, Schwarz utiliza o provérbio popular “*Po ka ta bida lagartu*” (“Uma árvore não se transforma em crocodilo”) para criticar a futilidade do projecto colonial, e a necessidade de o povo se unir contra ele:

PO KA TA BIDA LAGARTU

N djurmenta bos/ *Juro-vos*
Pa ki lua altu na seul/ *Por essa lua alta no céu*
Kuma pol/ *Que uma árvore*
Tudu tarda ki tarda na mar/ *Por muito tempo que fique no mar*
I ka ta bida lagartu/ *Não se transforma em crocodilo*

Kada kusal/ *Cada coisa*
Ku si kumsadal/ *Com o seu começo*
Ma i ten si fin/ *Mas tem o seu fim*
Son si Deus ka mistil/ *Só se Deus não quiser*
Ki ka ta kabal/ *É que não tem fim*

¹⁶ Onomatopéia: “oi” é um lamento, uma expressão de tristeza.

Si no ka pui tudu na un mon/ *Se não juntarmos as mãos*
I ka ta kabal/ *Não terá fim*

Outra canção deste período inspirada directamente na tradição oral é “*Ke ki mininu na tchora*”, ou “Por que chora o menino?”, possivelmente proveniente do primeiro verso de uma popular canção de embalar (Pinto Bull). Aqui é empregue para salientar o horror dos bombardeamentos das aldeias¹⁷, possivelmente lamentando o ingresso obrigatório dos africanos no exército, para lutar contra outros africanos. O próprio Schwarz fora recrutado na altura, e escreve a canção desde um posto militar do exército colonial.

KE KI MININU NA TCHORA

Ke ki mininu na tchora / *Por que é que o menino está a chorar?*
I dur na si kurpu/ *É dor no seu corpo*
Ke ki mininu na tchora/ *Por que é que o menino está a chorar?*
I sangi ki kansa odja/¹⁸ *É do sangue que está cansado de ver*

Pastru garandi bin/ *O grande pássaro veio*
Ku si obus di fugu/ *Com os seus ovos de fogo*
Pastru garandi bin/ *O grande pássaro veio*
Ku si obu de matansa/ *Com os seus ovos de matança*

Montiaduris ki ka kunsidu/ *Caçadores desconhecidos*
E iara e fugia na tabanka/ *Erraram e fizeram fogo sobre a tabanca*
Montiaduris pretu suma nos/ *Caçadores, pretos como nós*
E iara e fugia na bulaña/ *Erraram e atiraram sobre os arrozais*

¹⁷ Esta era outra realidade militar, na qual qualquer coluna de fumo proveniente da floresta era bombardeada, sem se verificar se se tratava de facto de objectivos militares. Também foi utilizado napalm.

¹⁸ Normalmente os substantivos kriol não têm género, embora aqui a possível influência do português ou do kriol mais “erudito” possa significar que se trata de um rapaz. Tenho preferido utilizar os pronomes sem género sempre que possível.

Matu kema/ *A floresta ardeu*
Kasa kema/ *As casas arderam*
Dur, dur, dur na no alma/ *Dor, dor, dor na nossa alma*

Possivelmente a canção mais comovedora executada neste período (e provavelmente a mais eficaz do projecto mobilizador) seja “*Mindjeris di Panu Pretu*” (“Mulheres de Pano Preto”):

MINDJERIS DI PANU PRETU

Mindjeris di panu pretu/ *Mulheres de pano preto*
Ka bo tchora pena/ *Não chorem de dor*
Si kontra bo pudi/ *Se puderem*
Ora ke un son di nos fidi/ *Quando um de nós ficar ferido*
Bo ba ta rasa/ *Rezem*
Pa tisinu no kasa/ *Para nos trazerem para casa*
Pabia li ki no tchon/ *Porque aqui é que é a nossa terra*
No ta bai nan tel/ *Podemos ir longe*
Bolta di mundu/ *As voltas do mundo*
I rabu di pumba/ *São como o rabo da pomba*
Ma bo na limpa korson/ *Mas limpai os vossos corações*
Ku no sangi ki na kai na tchon/ *Com o nosso sangue que cai no chão*

O provérbio da terceira estrofe do poema diz que as voltas que o mundo dá são como o rabo de uma pomba. Por muito que ele vire, sempre regressa ao mesmo lugar. Aqui o sujeito combatente diz que não importa quão longe de casa a luta os leve a ele e aos seus camaradas, sempre regressarão. Esta canção tornou-se também um clássico revolucionário em Angola. Um outro poema descreve o lar de alguém que foi preso pela polícia política (PIDE):

DIPUS KE E LEBAL

Dipus ke e lebal/ *Depois que o levaram*
Kasa fika sin ningin/ *A casa ficou sem ninguém*
Barudju di porta na batenti/ *O barulho da porta na batente*
I djagasi ku barudju di bentul/ *Misturou-se com o barulho do vento*

Dipus ke e lebal/ *Depois que o levaram*
Ku tchur di mininu/ *Com o choro das crianças*
Sin ningin/ *Sem ninguém*
Dipus ke e lebal/ *Depois que o levaram*
Kansera panti pa tudu alma/ *A tristeza achegou-se de todas as almas*

Mininus, mininus/ *Meninos, meninos*
Mininus, bo para tchora/ *Meninos, párem de chorar*

Dipus ke e lebal/ *Depois que o levaram*
Kasa fika sin ningin/ *A casa ficou sem ninguém*

Mindjeris na djubil/ *As mulheres procuram com os olhos*
E ka na odja nada/ *E nada vêem*
Mames distindi mon pa seul/ *As mães estendem as mãos para o céu*
E ka na odja nada/ *E nada vêem*

As mãos das mães estendidas para o céu. Esta imagem lembra-nos as adivinhas kriol, onde a árvore é como um punho a bater no céu. É um exemplo da eficaz beleza poética possível em kriol, que em apenas algumas palavras emotivas (*mãe, mão, céu*) podem criar ao mesmo tempo uma poderosa cena de saudade, de humanidade essencial, e uma expressão de resistência. A letra de ambas as canções são obra do jovem poeta Armando Salvaterra; os dois belos poemas invocam a tradição oral.

A carreira pré-independência do Cobiana Djazz viria a ser interrompida. O grupo começou a actuar em janeiro de 1972, e os seus principais membros foram arrestados em

junho do mesmo ano. Com a prisão do grupo, dizem, dezenas de jovens passaram a abandonar diariamente a cidade em direcção às zonas libertadas para pegar em armas. O grupo continuou a escrever, produzindo algumas das suas mais comoventes composições.

A poesia e a nova nação independente

A independência total foi alcançada a 25 de abril de 1974. Diz-se (Augel 1997) que o momento mais importante do Cobia na foi antes da independência, e que o Super Mama Djombo emergiu para cantar a vitória. Os dois grupos estavam igualmente engajados na tarefa de imaginar a nova nação. Ambos trabalharam nesta época processando a luta pela independência, cantando louvores aos heróis da revolução, e contribuindo para a euforia do momento.

Foi também quando começaram a ser semeados os grãos da desilusão. Poucos meses após a independência, Schwarz criticava a prática cada vez mais corrente de muitos combatentes, recém chegados ao poder, de abandonarem as suas mulheres camponesas por outras da cidade de modos mais refinados. A controversa canção de Schwarz "Apili" conta a história de uma mulher do campo que acompanhou o seu homem nas tribulações da revolução, e que é deixada sem nada a não ser as suas lembranças de fome e aflição. Apili torna-se um símbolo feminizado dos valores maternos africanos, e o seu abandono levanta questões: Os valores da revolução estão a ser respeitados? Está-se a trabalhar para o povo?

Em 1977, são publicados os primeiros dois poemas krio numa antologia intitulada *Mantêhas para quem luta! A*

nova poesia da Guiné-Bissau. Ambos são da autoria de José Carlos Schwarz. O primeiro deles, intitulado “*Kal koldadi di amanhã, Maria?*” (Que tipo de amanhã, Maria?), oferece um contra-exemplo urbano do caso de Apili. Apili, brava mulher do *matu*, é o oposto da oportunista Maria:

No odjau bu na sibil/ *Vimos-te a subir*
Suma lua cheia na séul/ *Como lua cheia no céu*
Dinti di bu garasa na lúmia/ *Os dentes do teu sorriso a brilhar*
No odja bu na rial/ *Vimos-te a descer*
Suma lua nobu ki tchigal/ *Como lua nova*
Bu larma i serenu na noti sukuru!/ *As tuas lágrimas são sereno na*
noite escura!

Bu sirbi ku bu rebés/ *Serviste com o teu avesso*
Bu gasta bu kurpu, bu pirdi bu tempu/ *Gastaste o teu corpo,*
perdeste o teu tempo
Bu sirbi ku tadjul/ *Serviste com a tua figura*
Bu gasta kil ki sobra, bu kabanta bu folgul/ *Gastaste o que sobrou,*
perdeste o teu fôlego

Flur bonitu ki bu lanta/ *Flor bonita cresceste*
Flur bonitu ki na murtchal/ *Flor bonita que está a murchar*
Amanhá, bu na mati amanhã/ *Amanhã, amanhã vais ver*
Ma, kal koldadi di amanhã, Maria?! *Mas, que tipo de amanhã,*
Maria?

Embora não esteja explícito no texto, a seguir uma nota em português explica que o poema tenta descrever “a trajetória de algumas raparigas da pequena burguesia colonial, [que] à procura de promoção social, ofereceram-se primeiro aos oficiais do exército de ocupação e, uma vez expulso o colonizador, aos mais proeminentes da guerrilha triunfante”¹⁹.

¹⁹ A imagem da flor é utilizada num escrito privado do compositor/poeta, dando-nos algumas chaves sobre os seus sentimentos em relação às mulheres. O texto chama-

O outro poema em kriol que se encontra em *Mantenhás para quem luta!* também é escrito por José Carlos Schwarz. Chama-se “*Kebur Nobu*”, ou “*Nova Colheita*”, e nele o poeta apela um camponês para a nova e difícil tarefa de construir a nação:

Malan labradur/ *Malan lavrador*

Bai ña ermon, mola bu n'oroto/ *Vai meu irmão, afia a tua foice*

Ria blaña, fasi bu kebur/ *Desce aos arrozais, faz a tua colheita*

Na kalur, Malan, na kalur/ *No calor, Malan, no calor*

Ma sin bumba, sin dur/ *Mas sem bombas, sem dor*

Ku utru balur, Malan, ku utru balur/ *Com novo valor, Malan, com
novo valor*

Pa sapu kume si labur/ *Para gozares dos frutos do teu labor*

Ku kalur, Malan, sin dur nin tchur/ *Com suor, Malan, sem dor nem
lágrimas*

A figura do camponês, e o seu labor, é representada como a autêntica raiz da nação.

Certas imagens presentes nesta poesia aparecerão nas transcrições da actuação de Super Mama Djombo, tais como o camponês como construtor da nação, ou a mulher do campo como a alma, profundamente enraizada nos valores africanos. Também nas transcrições surge uma incipiente preocupação pelo possível abandono dos valores da revolução. A perspectiva destas imagens parece nitidamente urbana, o que pode envolver o perigo inerente de homo-

se “Mindjer i ka flur”, e diz: Uma mulher não é uma flor/ nem é um jarro de vinho/ ela é uma companheira valiosa/ se souberes acompanhar o passo”. A traição dos valores africanos pelos vencedores e a pequena burguesia nacional, a reposição dos valores coloniais pelo novo poder – estes parecem ser os alvos de Schwarz com estas imagens contrastantes da mulher.

geneizar a vontade ou a natureza do “Povo”. Todavia, essa perspectiva afigura-se inevitável neste projecto de instituição do kriol como língua literária, que envolve uma classe letrada a olhar para – e a valorizar – um fenómeno oral.

Conclusão

Variedades sociolinguísticas e a nova nação

A emergência pública do kriol como veículo da nacionalidade transformou além disso todos os dialectos do kriol. Antes da independência o dialecto de Bissau tinha-se sobreposto quase totalmente aos outros dois principais dialectos do kriol falados em Bafatá e Ziguinchor (Wilson 1962); a instalação do kriol na cadeira do poder político acelerou este processo. Os locutores de português que provavelmente utilizavam as variedades de kriol da *praça* enfrentavam agora as exigências comunicativas do pós-guerra, e a necessidade social e política de se dirigirem a locutores de kriol de outros grupos.

Estas novas condições trouxeram novos empréstimos e africanização de termos portugueses, mesmo quando existiam termos em kriol, como por exemplo *impidi*, do ptg. “impedir”, vs. *tudji* (kr.). Observa-se um maior uso do género nos substantivos (Scantamburlo 1976), tal como as formas concorrentes *luta política* vs. *luta politiku*. As formas plurais dos substantivos passaram também a ser mais empregues: *bakas* vs. *baka manga del* ou *baka tchiu*. As novas exigências comunicativas trouxeram igualmente novos substantivos, tais como *elikopter* (ptg. *helicóptero*). O intercâmbio de códigos entre os bilingues, emitido a nível na-

cional, aumentou o emprego em crioulo de locuções portuguesas, tais como “*seja*”, “*portanto*”, ou “*a não ser que...*”.

Embora a maioria das características mencionadas acima mostrem uma crescente semelhança com o português, e apontem para o crioulo “erudito”, todavia é difícil afirmar que uma variedade seja “mais profunda” ou “mais autêntica” do que outra. Rougé (1986) mostrou-nos a possibilidade da influência sucessiva do português e do pidgin comercial português na formação dos primeiros dialectos do crioulo. Dado que essa influência teve lugar durante séculos, seria simplista limitar a nossa análise ao português moderno. As diferentes variedades de português em diferentes períodos ao longo dos séculos também devem ser tidas em conta. Existe a possibilidade, por exemplo, de a fricativa palatal [tʃ] em crioulo ter sido conservada do contacto com o português falado no século XVII. Mesmo no século XVIII, alguns gramáticos recomendam que o som inicial do ptg. *chorar* seja pronunciado como o ital. *cielo* (Peixoto da Fonseca 1985).

A possível transmissão e preservação de formas portuguesas arcaicas permite-nos colocar algumas hipóteses sobre a falta de nasalização em palavras crioulo como *tchon* (‘solo’ ou ‘terra’). Se a fricativa palatal era ainda de algum modo normativa no séc. XVII, lemos que alguns dicionários do séc. XVI reconhecem grafias e pronúncias alternativas para esses termos, com ou sem nasalização (ptg. *chão*, *chon*). Em português arcaico eram utilizados os finais de palavra *-om* e *-on*; nessa época não eram nasais. Aparentemente as consoantes foram cada vez mais nasalizadas, até que finalmente no séc. XVI as vogais tornaram-se nasalizadas e as consoantes perderam-se completamente (1985). Essa concorrência entre formas no português desses séculos assinala a possibilidade de

contacto entre as línguas africanas e variedades de português menos nasais. O pidgin comercial utilizado nos sécs. xv, xvi e xvii pôde ter sido um veículo da pronúncia portuguesa arcaica, assim como ter reforçado a pronúncia arcaica do português falado pelos marinheiros. Esta hipótese é sustentada pela resistência à nasalização observada em muitos pidgins e crioulos de base portuguesa em todo o mundo. A fricativa palatal e a falta de nasalização em termos como *tchon* podem, então, ser consideradas como uma transmissão a partir do contacto com o português, e não necessariamente como o produto de um processo de africanização.

Os exemplos anteriores, mais do que assinalarem uma firme posição sobre a morfologia kriol, procuram sobretudo interrogar noções de relativa “autenticidade” das variedades de kriol, e indicar a raiz comum destas variedades sociolinguísticas. A influência sucessiva do português e do pidgin tornam possível que muitas formas kriol mais próximas do pidgin não sejam necessariamente mais antigas, e portanto “mais profundas” do que outras formas mais “eruditas”. Uma vez que (como sugere Santos) as posições sociolinguísticas são difíceis de separar das políticas e ideológicas, este pode ser um conceito importante a adoptar, abrindo a via para ideias mais inclusivas de “guineidade verdadeira”. No kriol actual, a maioria das variedades ainda são um tanto obrigadas igualmente a adoptar formas do português moderno. Abandonando as noções de “autenticidade” vs. “erudição” em relação às variedades de kriol pode ser o primeiro passo na elaboração de um mesolecto nacional unificador.

Um novo “declínio” do crioulo?

“Importa realçar aqui, a aparição dos trabalhos poéticos escritos em crioulo, apesar de todos os problemas que isso possa levantar no que se refere às diferentes e arbitrárias formas em que se apresentam na sua transcrição escrita. É, no entanto, importante dizer que, enquanto poesia oral, é o elemento essencial de ligação com as massas e, como meio de comunicação nacional que o crioulo é na Guiné-Bissau, as poesias escritas nesta língua contribuem decisivamente para a preservação da identidade cultural. Isto, se estamos de acordo que toda e qualquer produção artístico-literária tem maiores possibilidades de aceitação numa esfera social determinada quando reflecte o mais fielmente possível a relação com a natureza espiritual e material dessa mesma esfera social.” Introdução, *Momentos primeiros da construção*, 1978.

Em 1978 – dois anos após a actuação na rádio de Super Mama Djombo – uma outra colectânea de poemas é publicada pelo Conselho Nacional de Cultura, intitulada *Momentos primeiros da construção*. Nela aparece um “Espaço crioulo” alargado incluindo dezassete poemas. Entre os temas encontram-se a celebração do pluralismo cultural, a oportunidade da independência, e a necessidade de cuidar das crianças que sofrem para que elas possam construir a nova nação.

É interessante notar que o autor (não identificado) do trecho acima reproduzido reconhece o papel do crioulo como “meio de comunicação nacional”, ainda que assinala certas insuficiências na sua utilização como língua literária. A principal preocupação apresentada é a falta de normalização da escrita do crioulo. O autor não aponta para esta como um dos passos necessários para a construção da nova nação, mas ela parece ser utilizada como uma razão pela qual o crioulo não é adequado para certos usos. O crioulo pode servir como

“poesia oral” e como “ligação com as massas”, enquanto o documento parece observar uma “esfera social” da administração e da literatura à parte que exige o uso do português.

Este texto marca uma mudança de atitude acerca do kriol em relação ao uso revolucionário da língua de apenas poucos anos antes. A separação que parece observar-se é entre a vanguarda revolucionária e um “Povo” cada vez mais homogeneizado. Esta mudança de tom em relação ao kriol coincide com um período de consolidação do poder, no qual a mobilização política deixa de ser prioritária no Partido.

Isso constituiu uma fonte de desilusão para o pedagogo revolucionário Paulo Freire, que foi convidado pelo novo governo a realizar um programa de alfabetização de adultos. Freire respeitava o apelo de Cabral ao “suicídio de classe” por parte da pequena burguesia, e ao renascimento dos membros desta classe numa sociedade mais igualitária. A libertação nacional só seria completa com a “descolonização da mentalidade” (Freire 1978: 14). Educação política não faltava entre os membros do exército revolucionário, fazendo deles os principais candidatos para a metodologia deliberadamente política de Freire. Essa educação, no entanto, não se estendia a muitos civis urbanos que tinham estado expostos à “sedução dos colonizadores”, e foram “quase intocados pela luta e nunca plenamente conscientes” (1978: 151). Se este “suicídio” for descarrilado, adverte Freire, abrir-se-á o caminho a uma “burguesia burocratizada, separada das classes trabalhadoras ainda que clame falar em seu nome” (1978: 37). Freire terminou o seu envolvimento directo com o Ministério de Educação em 1977. Lembrando o seu trabalho na Guiné, reflectia:

“Um dos pontos a que terei que voltar é o da língua. Quanto mais me insiro na experiência guineense, tanto mais a importância deste

problema se evidencia, demandando respostas adequadas em situações diferentes. De facto, o problema da língua não pode deixar de ser uma das preocupações centrais de uma sociedade que, libertando-se do colonialismo e recusando o neocolonialismo, se dá ao esforço da sua recriação. E neste esforço de recriação da sociedade a reconquista pelo povo da sua palavra é um dado fundamental” (1978).

Uma série de poetas comprometidos da revolução e da nova nação estavam conscientes da necessidade de o crioulo ser “conquistado” e erguido como símbolo de unidade nacional. Embora muitos destes poetas e compositores tivessem nascido perto da elite colonial, a sua procura de expressão em “*kriol fundu*” parece ter estabelecido um padrão para a procura de um mesolecto viável, inclusivo. A expressão pessoal nesse mesolecto mostrava ser um acto de mediação; no âmbito público, a sua procura mostrava ser um acto de criação da unidade e identidade nacionais.

Mas e a afirmação de Trajano Filho de que a tensão entre a oralidade e a escrita indica uma disputa inerente pelo poder? O uso da escrita na poesia revolucionária limita a expressão crioula e impõe-lhe uma outra ordem estranha? O perigo existe, mas uma série de poemas parecem evitar esse perigo mediante o respeito pela oralidade inerente do crioulo. O uso da tradição oral pareceria indicar esse respeito. No caso de José Carlos Schwarz, é possível que ele considerasse que as suas criações só se tornavam “reais” uma vez cantadas, à semelhança de Léopold Senghor, o poeta da “negritude” que ele mais admirava²⁰. A palavra escrita em muitos destes casos parece ser mais uma tecnologia empregue ao serviço da oralidade, acrescentando dimensões ao acto de narrar uma

²⁰ “Le poème est comme une partition de jazz, don’t l’exécution est aussi importante que le texte [...] Je persiste à penser que le poème n’est accompli que s’il se fait chant, parole et musique en même temps.” In *Poèmes*, cit. por Kennedy (1986).

comunidade imaginada, do que um obstáculo a essa imaginação, reduzindo-a meramente à página impressa. Todavia, tomamos a afirmação de Trajano Filho como uma advertência; os possuidores da palavra escrita neste caso são uma elite urbana letrada, e o perigo de projecção de algumas imagens metropolitanas sobre as realidades rurais está presente. A imagem “Mãe África”, por exemplo, pode ser interpretada como uma tal projecção. Ela aparece na obra de pelo menos um “assimilado”²¹.

O kriol e o actual projecto nacional

“... *computador; komputadur i kil kusa ki bu ta skirbi nel. . .*”

Ladislau Robalo, Rádio Pindjiguiti

Os documentos que examinámos até aqui pertencem à época do primeiro governo da nova nação. Em finais dos anos setenta, as manobras pelo poder no interior do Partido já o tinham transformado num regime com frequentes assassinatos políticos e a execução de chefes tradicionais dos grupos étnicos autóctones (Fernandes 1993). A promoção do kriol como símbolo de unidade nacional foi progressivamente abandonada. O kriol tinha sido o código inequivocamente guineense da revolução e da mobilização popular. Continuando nas margens no pós-guerra, o kriol tornou-se uma língua de crítica das novas estruturas de poder. Mais uma vez a mensagem poética começou a ser encoberta profundamente sob metáforas e provérbios ambivalentes.

Embora a expressão kriol fosse marginalizada, as divisões tradicionais no seio da sociedade kriol continuaram a se

²¹ Agnelo Regalla no seu “Poema de um assimilado” escreve “Que conheço de ti, Mãe África, que conheço de ti?”. In *Manténhas para quem luta!*

operar. Em 1980 um golpe de Estado pôs fim ao governo de Luiz Cabral, e com ele às esperanças do binacionalismo Guiné-Bissau/Cabo Verde. Imediatamente a seguir, foram promulgadas leis que proibiam o acesso a cargos políticos a quem não fosse *fidju di tchon* ('filho da terra'). Elas visavam algumas figuras em particular, mas também os caboverdianos – os verdadeiros e os assim chamados – em geral.

Nos anos que se seguiram foram elaborados pelo menos dois alfabetos kriol normalizados, embora nenhum padrão fosse adoptado ou promovido pelo Estado. Apesar dos apelos de investigadores (Santos, Scantamburlo) e professores, o Ministério de Educação não autorizou o ensino em kriol ou em qualquer outra das línguas nacionais nas escolas primárias públicas. Numa nova nação independente onde "língua e classe social estão intimamente relacionadas" (Santos), pode-se perguntar se estas políticas foram empregues para transmitir as desigualdades sociais, reforçando a elite ao manter o kriol nas margens do poder. Planificada ou não, a marginalização do kriol só pode aumentar a divisão e a estratificação.

A expansão e o impulso do kriol como língua nacional não foram restringidos por essas evidentes políticas de exclusão. Os dados do recenseamento de 1979 mostram um aumento dos locutores de kriol entre os locutores das línguas autóctones²², mostrando que a função mediadora da língua continuou a crescer após a guerra. Nos anos seguintes à guerra assistiu-se a um êxodo rural gradual mas constante. O kriol é ainda a língua da *praça*. O kriol está a ganhar prestígio entre os locutores de outras línguas nacionais como um código cosmopolita, necessário para viajar

²² Cit. por Santos (1987).

pelo país. Na cidade, o kriol foi adoptado como língua da Assembleia Nacional Popular e do Supremo Tribunal, a fim de garantir a clareza dos debates. A ratificação da primeira constituição democrática em 1992 criou um novo espaço para o crescimento da sociedade civil na Guiné-Bissau. Foram fundadas as primeiras estações de rádio legais e independentes, e através delas a presença do kriol no diálogo público aumentou.

Em 1995, um locutor carismático chamado Ladislau Robalo ressuscitou a procura de um mesolecto inclusivo no discurso público. Nas tardes dos dias de semana a sua voz bem-humorada ouvia-se em cada esquina, durante o noticiário diário em kriol. Robalo dava notícias nacionais e internacionais, assim como editoriais, tudo em kriol. Quando se confrontava com palavras estranhas ao kriol, africanizava a pronúncia do português para criar uma nova palavra kriol, e empregava perfrases para levar o kriol a satisfazer a nova exigência comunicativa: “...*computador; komputadur i kil kusa ki bu ta skirbi nel... / computador é essa coisa em que se escreve...*” O kriol possui mecanismos de auto-enriquecimento. Pareceria que tudo o que é preciso é pessoas dedicadas a prosseguir esse enriquecimento – e essa inclusividade social – para aumentar a variedade e função do que já parece ser uma língua nacional.

O espectacular sucesso da programação em kriol nestas estações de rádio sugere uma conclusão para este texto: o kriol pode precisar de ser retomado como símbolo de unidade nacional, as suas francas verdades celebradas, e o seu uso enriquecido e inclusivo, para vencer os desafios de criar e reforçar uma cultura verdadeiramente democrática.

Aprovado ou não, reconhecido ou não, o kriol continuará a fornecer a contra-narrativa para potenciais ficções

constitucionais. O seu emprego no espaço público está a tornar-se – mais uma vez – uma realidade linguística obrigatória que será impossível de reverter. A construção efectiva de uma nova sociedade trará necessariamente o uso do kriol juntamente com o processo, em lugar de tentar legislar o kriol fora dele.

A marginalização do kriol pode assumir muitas formas; a sua inclusão supõe alguns passos necessários. Poetas, revolucionários, pedagogos e artistas (entre eles os membros de Super Mama Djombo) têm apoiado um deliberado projecto de estudo, padronização e difusão do kriol como língua nacional. Esse esforço pode ser enriquecido tornando explícitos e ensinando os mecanismos pelos quais o kriol adopta palavras e “africaniza” a sua pronúncia e significado. Uma rica fonte de dados para actualizar o projecto linguístico nacional pode provir de um estudo da eficácia dos textos kriol existentes, tais como o Novo Testamento Kriol ou as bandas desenhadas. A fluência do kriol falado e noções do alfabeto português confluem para fazer textos que muitos auto-identificados “analfabetos” conseguem ler. Isso pode indicar um elevado nível de alfabetismo kriol latente à espera de ser valorizado e enriquecido. Tais abordagens inclusivas, participativas, que valorizam o conhecimento existente e fazem do enriquecimento do kriol uma criação de grupo, podem bem reforçar as suas tendências mediadoras, e consequentemente a coesão nacional. Essas abordagens podem servir igualmente para minimizar o risco de que as forças de divisão na língua possam ser exploradas por razões de oportunismo político.

Em discussões informais (e frequentemente acesas) sobre a viabilidade do kriol como língua nacional, muitos sugerem que a sua adopção e promoção impediria os necessários

diálogo e comércio internacionais. O que não se reconhece nessas discussões é a possibilidade de o crioulo e o português não serem incompatíveis na sua utilização como línguas nacionais. Os crioulos de todo o mundo possuem aparentemente uma inevitável tendência para passarem por um processo de “descrioulização”, tornando-se cada vez mais semelhantes à língua lexificadora. Promover o enriquecimento do crioulo intensificará necessariamente a adopção de palavras portuguesas, acelerando deste modo a “descrioulização”. Um processo inclusivo de “descrioulização” do crioulo pode constituir um meio de introduzir o diálogo internacional no crioulo de acordo com as regras e normas dos seus locutores. Esse processo poderia expandir a capacidade comunicativa do crioulo, ajudar a enriquecer um português inequivocamente guineense, e equilibrar eficazmente as necessidades internacionais com a construção de uma identidade nacional. A procura e promoção de um mesolecto nacional inclusivo pode fazer do crioulo simultaneamente o objectivo e a arma num processo de “conquista da palavra”.

Super Mama Djombo ao vivo na Radiodifusão Nacional, 1976

Devido à deterioração das bandas magnéticas e à má qualidade das gravações originais, a transcrição de algumas palavras foi difícil. Nesses casos tentámos deduzir o melhor possível, e colocámos um sinal de interrogação entre parênteses quadrados a seguir à palavra [?]. Regista-se, ao longo de toda a actuação, um uso irregular de “*ki*”, “*ke*” e “*ku*” para designar “que” ou “com”. Tentámos manter-nos fiéis à

gravação em lugar de impor à transcrição uma ordem escrita consistente a este respeito. Todas as transcrições e traduções²³ foram realizadas com a indispensável ajuda de José Manuel Fortes, membro fundador de Super Mama Djombo²⁴.

KINTA

Kinta ai Kinta/ *Kinta ai Kinta*

Kinta, infurmeru di no pubis/ *Kinta, enfermeira do nosso povo*

Si pasu/ *O seu passo*

Si pasu mortu/ *O seu passo morto*

Na tchon di medu disa marka/ *Deixou uma marca no campo do
medo*

Kontra Kinta kai/ *Quando a Kinta caiu*

Udju di kombatenti/ *Os olhos dos combatentes*

Bida fugu/ *Viraram fogo*

Kinta ai Kinta/ *Kinta ai Kinta*

Kinta, infurmeru di no pubis/ *Kinta, enfermeira do nosso povo*

Kil pes na pisa na tchon/ *Aqueles pés que pisam o chão*

Sangi di Kinta e ka na labal/ *Não lavarão o sangue de Kinta*

Kil tchuba ki na tchubi na Afrika/ *Essa chuva que chove na África*

Sangi di Kinta i ka na labal/ *Não lavará o sangue de Kinta*

Kil bentu ki na supra na Afrika/ *Esse vento que sopra na África*

Sangi di Kinta i ka na panhal [?]/ *Não apanhará [?] o sangue de
Kinta*

Kinta/ *Kinta*

Abo ki kura/ *Tu é que curaste*

Tchaga di no kombatenti/ *As feridas dos nossos combatentes*

²³ Refere-se às traduções para inglês do texto original (N. da T.).

²⁴ A letra destas canções foi escrita por Adriano Gomes Ferreira, mais conhecido por "Atchutchi".

Kinta/ *Kinta*

Abo ki/ *Tu é que*

Nfrenta sukurul/ *Enfrentaste a escuridão*

Di fora di nos/ *Dos fora-de-nós*

Kinta/ *Kinta*

Abo ki morenal/ *Tu que és morena*

Na lua nobu/ *Na lua nova*

Bu pratia na lua cheia/ *Ficaste prateada na lua cheia*

Gloria pa Kinta/ *Glória a Kinta*

Bumba di kolonialista/ *As bombas dos colonialistas*

Mata Kinta na tchon/ *Mataram Kinta no chão*

Di Morés/of Morés/ *De Morés*

Kinta infurmeru/ *Kinta enfermeira*

Di no pubis/ *Do nosso povo*

Kinta patriota/ *Kinta patriota*

Kinta fulur di Afrikal/ *Kinta flor de África*

Gloria pa Kinta/ *Glória a Kinta*

TIA SABEL SOARES

Sabel Soares era a mãe de um dos heróis revolucionários caídos, Domingos Ramos. Ela é exortada a não chorar a perda do seu filho, porque o seu nascimento – e a sua morte – também significaram o nascimento de uma nação.

Donal/ *Dona*

Tia Sabel Soares/ *Tia Sabel Soares*

Disan pa n' bai tchoral/ *Deixa-me ir chorar*

Bu furtunal/ *A tua sorte*

Disan pa n' bai/ *Deixa-me ir*

Miskinha bu kasabil/ *Lamentar a tua desgraça*

Pa n' ba, tia Sabel Soares/ *Deixa-me... tia Sabel Soares*

Ka bu miskinha bu fidju matchul/ *Não lamentos o teu filho macho*

Kumandanti Domingo Ramos/ *Comandante Domingos Ramos*
Viva erois di no patrial/ *Viva os heróis da nossa pátria*
Viva erois di no pubis/ *Viva os heróis do nosso povo*
Domingos kaminhanti/ *Domingos o líder*
Mama Sabel ka bu tchora/ *Mamã Sabel, não chores*
Simentera ke kai na tchon/ *Sobre uma semente que caiu no chão*
Mama Sabel ki sabi padil/ *Mamã Sabel que sabe dar frutos*
Viva mindjeris di no teral/ *Viva as mulheres da nossa terra*
Viva Guiné ku Kabuberdi/ *Viva Guiné e Cabo Verde*
Gloria pa kombatenti/ *Glória aos combatentes*
Cabral, Panson, Domingos Ramos/ *Cabral, Pansau, Domingos Ramos*²⁵

Pa infernu bokalero/ *P'ra o inferno os intriguistas*
Ki fala Cabral ki mata Ramos/ *Que disseram que Cabral matou Ramos*

Oh muntrús, oh muntrusis/ *Oh mentiroso, oh mentirosos*
Di no teral/ *Da nossa terra*
Kal dia ki kurpu/ *Quando é que o corpo*
Ta misti mata si korson?/ *Quer matar o seu coração?*

N'BANA KABRA

“N'Bana Kabra” era a alcunha de um guerrilheiro particularmente feroz, conhecido por realizar sozinho ataques nocturnos às instalações militares portuguesas.

No bai, no bin/ *Vamos, venhamos*
Sangis nobo/ *Sangues novos*
No bai, no bin/ *Vamos, venhamos*
Ki no lembra/ *Que lembramos*
Kuma N'Bana Kabra/ *Que N'Bana Kabra*
I mangu verdi/ *É manga verde* [conotação de “rijo” e “azedo”]
No bai, no bin/ *Vamos, venhamos*
Mangus verdi/ *Mangas verdes*

²⁵ Líderes do partido revolucionário caídos na luta.

No bai, no bin na tchon di Bissau/ *Vamos, venhamos no chão de*
Bissau

Ki kasabi di N'Bana Kabral/ *Essa tristeza de N'Bana Kabra*

El ki no tchur/ *É que é o nosso choro*

El ki no tchur, N'Bana Kabral/ *É esse o nosso choro, N'Bana Kabra*

Ba di serenu/ *Ao relento*

Na mon di miskitu/ *Nas mãos dos mosquitos*

N'Bana Kabral/ *N'Bana Kabra*

Í Kabra matchul/ *É Cabra macho*

Ba di serenu/ *Ao relento*

N'Bana Kabral/ *N'Bana Kabra*

UNIDADI

Na boka di tudu mundul/ *Na boca de todo o mundo*

Bu ta obi so kantigal/ *Só se ouve canções*

Viva Abel Djassil/ *Viva Abel Djassi*²⁶

Viva PAIGC/ *Viva PAIGC*²⁷

No ragasa mangal/ *Arregacemos as mangas*

No pega ku radi/ *Peguemos no arado*

No ria bulanhal/ *Desçamos aos arrozais*

Pa no labra no teral/ *Para lavourar a nossa terra*

No uagal/ *Espalhemos*

No simenteral/ *A nossa semente*

Kaboberdil/ *Cabo Verde*

Na pui si midjul/ *Porá o seu milho*

Anos no na pui/ *Nós poremos*

No arus/ *O nosso arroz*

No djunta midju ku arus/ *Juntemos milho com arroz*

No fasi unidadi/ *Façamos unidade*

²⁶ Nome dado na Guiné-Bissau a Amílcar Cabral, fundador do partido revolucionário, o PAIGC.

²⁷ Partido para a Independência da Guiné e Cabo Verde.

ABEL DJASSI

Elogio ao líder revolucionário Amílcar Cabral

Udju di fugu/ *Olhos de fogo*
Ke tene klarensal/ *Que têm clareza* [de visão]
Di povu/ *Do seu povo*

Udju di fugu/ *Olhos de fogo*
Ku tene sertezal/ *Que têm certeza*
Di povu/ *Do povo*

Abel Djassi/ *Abel Djassi*
Omi di punhu/ *Homem de pulso*
Ke muri ku povu/ *Que morreu com o povo*
Na sonhu/ *No seu sonho*

Mon di timbal/ *Mão de porco formigueiro*²⁸
Ku rumpi korson/ *Que rompeu o coração*
Di esplorason/ *Da exploração*
Na no teral/ *Na nossa terra*

Bu tene serteza/ *Tu tens certeza*
Di vontadi di povu/ *Da vontade do povo*

Bu tene klarensal/ *Tu tens clareza*
Di vontadi di povu/ *Da vontade do povo*

UN VIVA PA PATRIOTAS

Ora ke bumba napalma rebenta/ *Quando uma bomba de napalm*
explode
Sangi ta iandan na kurpu/ *O sangue corre-me pelo corpo* [arrepio-
me]

Ma n' ta sinti pena/ *Mas sinto pena*
Di kilas ku na sinti/ *Daqueles que sentem*
Kentura di feru/ *O calor do ferro*

²⁸ Mamífero subterrâneo de membros fortes, dotados de garras capazes de escavar. A conotação é de força nas mãos do líder.

Na friu di se karni/ *No frio da sua carne*
Pa liberdadi di no teral/ *Pela liberdade da nossa terra*

Ma djitu ka ten/ *Mas não há alternativa*
Es ki bardadi/ *Essa é que é a verdade*
Di luta armada/ *Da luta armada*
Si i ka bo i ami/ *Se não fores tu sou eu*
No girta viva/ *Gritemos viva*
Pa kilis ku kai/ *Por aqueles que caíram*

Otcha ke no partidul/ *Quando o nosso partido*
Bin na entra/ *Vinha a entrar*
Difuntu tudu lantal/ *Todos os defuntos se levantaram*
Di kobal/ *Da cova*
Pa bai mata sodadi/ *Para irem matar saudades*
Ku kilis ku na tchiga/ *Com aqueles que chegavam*
Ke disaba se kasa/ *Que tinham abandonado as suas casas*
Se familia, se tudu / *As suas famílias, os seus haveres*
Pa liberdadi di no teral/ *Pela liberdade da nossa terra*

Ma grasas Amílcar/ *Mas graças a Amílcar*
E kebra fundu di se labur/ *Colheram os frutos do seu trabalho*
E pudi limpa se bokal/ *Podem limpar as suas bocas*
Pabia e sedul/ *Porque eles são*
Balentia[?] di no teral/ *A valentia[?] da nossa terra*
Ma djitu ka ten/ *Mas não há alternativa*
Es ki bardadi/ *Essa é que é a verdade*
Di luta armada/ *Da luta armada*
Si i ka bo i ami / *Se não fores tu sou eu*
No girta viva/ *Gritemos viva*
Pa kilis ku kai / *Por aqueles que caíram*
Ku kai na tchon/ *Que caíram no chão*
No girta viva/ *Gritemos viva*
Pa kilis ku kai na tchoil/ *Por aqueles que caíram.*

Bibliografia

- AMADO, Leopoldo 1990 – «A literatura colonial», in *Soronda - Revista de estudos guineenses*, n° 9. Bissau, INEP.
- ANDERSON, Benedict 1990 – *Imagined Communities*. Nova Iorque, Verso.
- AUGEL, Moema Parente 1997 – *Ora di Kanta Tchiga: José Carlos Schwarz e o Cobiaza Djazz*. Coleção Kebur, Bissau, INEP.
- 1996 – «Guinea-Bissau», in Patrick Chabal (ed.), *The Post-Colonial Literature of Lusophone Africa*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press.
- BIASUTTI, P.A. 1987 – *Vokabulari Kriol-Portugis*. Bubaque, Missão Católica.
- BROOKS, George E. 1993 – «Historical perspectives on the Guinea-Bissau Region, fifteenth to nineteenth centuries», in Carlos Lopes (ed.), *Mansas, Escravos, Grumetes e Gentio*, Bissau, INEP.
- CABRAL, Amílcar 1976 – *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral, A Arma da Teoria, Unidade e Luta vol. I*. Mário de Andrade (ed.), Seara Nova, Lisboa.
- DHADA, Mustafah 1993 – *Warriors at Work: How Guinea Was Really Set Free*, Niwot, Colorado University Press.
- ENTWISTLE, William J. 1936 – *The Spanish Language Together with Portuguese, Catalan and Basque*. Londres, Faber and Faber.
- FANNON, Frantz 1967 – *Black Skin, White Masks*. Nova Iorque, Grove Press.
- 1965 – *The Wretched of the Earth*. Nova Iorque, Grove Press.
- FERNANDES, Raul Mendes 1993 – «Partido único e poderes tradicionais», in *Soronda - Revista de estudos guineenses*, n° 16. Bissau, INEP.
- FREIRE, Paulo 1978 – *Pedagogy in Process: the letters to Guinea-Bissau*. Nova Iorque, Seabury Press.
- KENNEDY, James H. 1986 – «José Carlos Schwarz: Bard of Popular Mobilization in Guinea-Bissau», in *Présence Africaine*, n° 137/138, Paris, Ed. du Seuil, pp. 91-101.
- MARQUES DE BARROS, M. – *Litteratura dos negros: contos, cantigas e parabolos*. Lisboa, Typografia do Commercio.
- MENDY, Peter 1993 – «The tradition of resistance in Guinea-Bissau: the portuguese-african encounter in Cacheu, Bissau and "suas dependências", 1588-1878», in Carlos Lopes (ed.), *Mansas, Escravos, Grumetes e Gentio*. Bissau, INEP.

- MONTENEGRO, Teresa 1994 – *As enxadas do rei: os animais no imaginário guineense*. Bissau, Ku Si Mon Editora.
- 1994 – «Provérbios crioulos: a arquitectura das imagens», in *Soronda - Revista de estudos guineenses*, n° 18, Bissau, INEP.
- MONTENEGRO, Teresa e Carlos de Moraes 1979 (ed.) – *N' Sta Li, N' Sta La*. Bolama, Cooperativa Domingos Badinca dos Trabalhadores da Imprensa.
- 1979 (ed.) – *Junbai: stórias de Bolama e do outro mundo*. Bolama, DEDILD.
- OPAZO, Elly M. 1990 – «Notas sobre a evolução fonética do português para o kriol», in *Soronda - Revista de estudos guineenses*, n° 10. Bissau, INEP.
- PEIXOTO DA FONSECA, Fernando 1985 – *O Português entre as Línguas do Mundo*. Coimbra, Livraria Almedina.
- PINTO BULL, Benjamim 1989 – *O crioulo da Guiné-Bissau: Filosofia e Sabedoria*. Bissau, INEP/ICALP.
- PINTO DE ANDRADE, Mário 1976 – *Origens do nacionalismo africano*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- RIBEIRO, Carlos Rui 1993 – «Personalidades crioulas em contextos ideológicos específicos: os casos de Honório Pereira Barreto e Amílcar Cabral», in Carlos Lopes (ed.), *Mansas, Escravos, Grumetes e Gentio*. Bissau, INEP.
- ROMAINE, Suzanne 1993 – *Introduction to Sociolinguistics*. Oxford, Oxford University Press.
- 1987 – *Pidgin and Creole Languages*, Nova Iorque, Longman.
- ROUGÉ, Jean-Louis 1993 – «Les 400 ans du kriol de Cacheu», in Carlos Lopes (ed.), *Mansas, Escravos, Grumetes e Gentio*. Bissau, INEP.
- 1988 – *Petit Dictionnaire Etymologique du Kriol*. Bissau, INEP.
- 1986 – «Uma hipótese sobre a formação do crioulo da Guiné-Bissau e da Casamansa», in *Soronda - Revista de estudos guineenses*, n° 2. Bissau, INEP.
- SANTOS, Mário 1987 – «Algumas considerações sobre a nossa situação sociolinguística», in *Soronda - Revista de estudos guineenses*, n° 4. Bissau, INEP.
- SCANTAMBURLO, Luigi 1976 – *Gramática e Dicionário da Língua Criol da Guiné-Bissau*. Bolonha, Editrice Missionaria Italiana.
- STOLZ, Thomas 1992 – «Creole: Portuguese bilingualism and linguistic conflict», in Rebecca Posner e John N. Green (eds.), *Trends in Romance Linguistics and Philology*, vol. 5. Nova Iorque, Mouton de Gruyter.
- TRAJANO FILHO, Wilson 1994 – «A tensão entre a escrita e a oralidade», in *Soronda - Revista de estudos guineenses*, n° 16. Bissau, INEP.

VÁRIOS AUTORES

1995 – *Kebur - Barkafon di Poesia na Kriol*. Moema Parente Augel (ed.), Bissau, INEP.

1990 – *Nation and Narration*. Homi Bhaba (ed.), Londres, Routledge.

1978 – *Momentos primeiros da construção*. Bissau, Conselho Nacional de Cultura.

1977 – *Manténhas para quem luta!: a nova poesia da Guiné-Bissau*. Bissau, Conselho Nacional de Cultura.

WILSON, W. A. A. 1962 – *The Crioulo of Guiné*. Johannesburgo, Witwatersrand University Press.

Résumé

Des poètes, des chercheurs et des révolutionnaires ont désigné le créole, une synthèse du Portugais et de langues autochtones, comme le germe de l'identité nationale bissau-guinéenne. Cette langue a aussi été caractérisée comme un « outil » ou une « arme » pour la mobilisation d'un « peuple » passif et homogénéisé, dans la construction de la nouvelle nation. Cet article examine cette apparente contradiction, en utilisant comme point de départ un spectacle du populaire orchestre Super Mama Djombo en direct à la Radiodifusão Nacional en 1976. L'article essaie de situer cette présentation à la fois dans le contexte de la poésie créole publiée et dans la tradition de l'expression orale dans cette langue. Une vision générale de la formation de la langue cherche à identifier les racines du nationalisme à l'intérieur de la communauté des locuteurs du créole. Un examen de la tradition orale créole essaie d'identifier des aspects de cette expression qui ont contribué au proto-nationalisme, et donc à l'identité nationale (par opposition à l'identité coloniale ou ethnique). Le rôle du créole dans la musique et la poésie révolutionnaires est analysé, pendant la lutte de libération et après l'accession à l'indépendance. Les implications sociolinguistiques de l'analyse sont discutées dans la mesure où elles ont un rapport avec le projet national actuel, en soulignant le besoin évident de la recherche délibérée d'un mesolecte national inclusif.

Diálogo sobre a educação na Guiné-Bissau,
entre Mário Cabral e Sérgio Guimarães¹

“Tivemos que Construir a Partir da Primeira Pedra.”

*A história das “Cartas à Guiné-Bissau”
e o PAIGC: “vai nos ensinar o português?!”*

SÉRGIO – Hoje é uma sexta-feira, 8 de março de 2002 Dia Internacional da Mulher, aliás, e nós estamos em Bissau. Mário, como eu estava te dizendo antes, a minha ideia era a de que nós buscássemos um pouco na memória uma forma de situar a questão da educação na Guiné-Bissau, começando talvez por um livro do Paulo Freire que se tornou muito conhecido: o “Cartas à Guiné-Bissau”².

Dessas cartas – que são, aliás, 17 – pelo menos 11 são dirigidas a Mário Cabral e 6 à equipe. Afinal, você chegou a receber mesmo essas cartas ou era mais um recurso literário que o Paulo utilizou? Qual é a história dessas cartas?

¹ In: Paulo Freire e Sérgio Guimarães. *A África ensinando a gente – Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*. São Paulo, Editora Paz e Terra, 2003, 228 p.

² FREIRE, P. *Cartas à Guiné-Bissau – registros de uma experiência em processo*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1984, 4ª ed., 174 p.

MARIO – Eu realmente tenho muito prazer em responder a essas questões, embora possa dizer que a memória nem sempre já retém com tanta lucidez todo o percurso, não é? O que posso dizer é que, com a libertação do país todo, com aquela escola que foi a luta de libertação – em que Amílcar dizia que quem sabe deve ensinar àquele que não sabe – então, chegada a independência, nós quisemos fazer uma grande campanha de alfabetização. O ideal seria alfabetizar toda a gente, porque chegamos à independência com 93,7% de analfabetos, o que significava que o país, para se desenvolver, não poderia fazê-lo sem fazer um recurso enorme à alfabetização.

Enquanto ministro da Educação, eu tentei ir para a parte de mobilização, de sensibilização, de envolvimento dos jovens em campanhas de alfabetização por todo o país. E tivemos muitos sucessos, mas também tivemos muitas dificuldades. Por quê? Porque, apesar do entusiasmo, não havia os conhecimentos, a experiência pedagógica de como se iria desenvolver o trabalho.

Tínhamos uma pequena equipa que foi trabalhando, mas os primeiros embates começaram por ser pela língua. Porque nós, a alfabetização, estávamos a fazê-la em português. Além de ser uma língua desconhecida pela grande maioria da população, as pessoas não entendiam muito bem a razão. Eu lembro-me, uma vez me disseram: “Mas, afinal, os colonialistas estiveram cá quinhentos anos e não nos fizeram aprender a língua deles. Como é que agora o PAIGC, que lutou contra o colonialismo, vai-nos ensinar o português?!” Eu disse: “Olha, é tão simples como isso: eu sou agrônomo. Nós estamos a tentar melhorar a nossa agricultura. Nós temos que recorrer a instrumentos, sementes me-

lhoradas, adubos, etc., mas também vamos recorrer a tractores. Não fomos nós que inventamos o tractor. Nós vamos utilizá-lo para abrir os caminhos do desenvolvimento. Ora, a alfabetização é isso mesmo. As nossas línguas são muitas, uma trintena, e nós não temos a capacidade de fazer a alfabetização em todas as línguas. Vamos utilizar o português. Se calhar, vamos utilizar o crioulo, que é uma língua falada por mais ou menos 80% da população.”

Com o tempo, então, nós, conhecendo a grande experiência que tinha Paulo Freire, quisemos pedir o apoio dele. E então Paulo Freire vem dar-nos esse apoio intelectual, esse apoio de conhecimentos vividos em diferentes situações mais ou menos próximas daquelas que estávamos a viver. E o processo continuou, mas o Paulo Freire, que era um grande intelectual, um homem realmente duma capacidade, duma oralidade extraordinária na explicação e no envolvimento, foi nosso professor, a nós todos. Passávamos horas discutindo todas as questões.

Devo dizer que, depois da independência, com todo o entusiasmo que apareceu por todo o país, inclusive na chamada diáspora, as pessoas estavam muito disponíveis para vir. Eu lembro-me duma primeira missão que eu, enquanto ministro da Educação, e o ministro da Saúde fizemos a Portugal, para ir procurar quadros, porque não havia professores. A maior parte dos professores eram ou militares ou esposas dos militares, das poucas escolas primárias que havia. Foram todos para Portugal! Então nós fomos à procura de cooperação com professores portugueses, através de um quadro estabelecido entre os dois países. Mas também encontramos muitos dos nossos compatriotas que estavam a estudar. Muitos deles abandonaram os seus estudos para vir trabalhar para o desenvolvimento do país. E participaram nisso.

*“Falávamos mas não escrevíamos.”
E a dedicatória a Amílcar Cabral*

MÁRIO – E então havia muitas discussões, porque era gente com uma formação intelectual já bastante boa, e tinham também alguma coisa a dizer quanto a como fazer essa alfabetização. Com a experiência do Paulo Freire e da sua equipa, nós fizemos todo um processo, e as “Cartas à Guiné-Bissau” aparecem como o resultado do intercâmbio que fomos estabelecendo, dos diálogos que se produziram.

E aí foi muito bom, porque o Paulo Freire teve capacidade de sintetizar essa experiência, que nós falávamos mais oralmente – aliás, essa é a tradição africana, não é? – mas não escrevíamos. Ele foi capaz de pôr no papel muitas das ideias que intercambiávamos e as sínteses, para poder continuar na sessão seguinte. Portanto, essas cartas efectivamente foram cartas, ou escritas directamente ou resultado das conversas que tivemos, mas que ele procurava, de certa maneira, sintetizar, para facilitar o progresso nos trabalhos subsequentes.

SÉRGIO – Você recebeu alguma dessas cartas pelo correio? Ou não era carta, carta mesmo?

MÁRIO – Algumas sim. Eu não as tenho agora, porque entretanto a minha vida tem mudado muito, mas a minha esposa terá muitas cartas certamente que nós recebemos do Paulo Freire. E outras foram também eventualmente trabalhadas em função das nossas conversas. Mas ele procurava mandar sempre cartas. Aliás, antes de qualquer outra missão, havia sempre uma proposta de como continuar no diálogo, nos trabalhos que nós estávamos a fazer.

Eu falei da minha esposa, que trabalhou na educação, como posso falar da Dulce Borges, que agora trabalha na UNESCO, no Brasil, e que era a directora geral do ensino, e de vários outros: do Manecas Rambout Barcelos e outros que participaram nos primeiros momentos do lançamento dessa grande epopeia que foi a educação na Guiné-Bissau.

SÉRGIO – O livro “Cartas à Guiné-Bissau” é dedicado a Amílcar Cabral³. Como é que você define o papel que o Amílcar Cabral representou? E, a partir do relacionamento que você teve com ele – você certamente conviveu com ele, não?

MÁRIO – Naturalmente.

SÉRGIO - ... qual a sua visão do Amílcar hoje? Como é que você resumiria as idéias que o Amílcar tinha em relação à educação, a todo o processo de independência e da construção do país, aliás, onde a educação tinha um papel fundamental? Qual o balanço que você faria da participação do Amílcar, como pessoa e como um dos fundadores da nação guineense?

MÁRIO – Eu penso que o Paulo Freire compreendeu muito bem que Amílcar Cabral foi um grande pedagogo,

³ “A Amílcar Cabral, educador-educando de seu povo.” É esta a frase com que Paulo começa o seu livro sobre a experiência guineense. A página seguinte, por sua vez, é inteiramente dedicada à seguinte citação de Amílcar:

“Posso ter minha opinião sobre muitos temas, sobre a maneira de organizar a luta; de organizar um partido; uma opinião que se formou em mim, por exemplo, na Europa, na Ásia, ou ainda em outros países da África, a partir de livros, de documentos, de encontros que me influenciaram. Não posso, porém, pretender organizar um partido, organizar a luta, a partir de minhas idéias. Devo fazê-lo a partir da realidade concreta do país.” (*Idem, ibidem*, p. 8)

apesar de não o ter conhecido pessoalmente. Eu conheci o Amílcar pessoalmente, e o primeiro contacto que tive com o Amílcar foi quando ainda criança, estudante em Gabu⁴. Meu pai era chefe dos Correios. Amílcar Cabral, naquele inquérito agrícola que fez à Guiné, foi ao Gabu. E ele, que era um homem simples, andou a contactar muita gente e foi contactar um senhor que tinha um apelido igual ao dele, Abel Cabral, que era o meu pai.

E então, quando ele chega à minha casa, eu e os meus irmãos estávamos a tomar banho lá no quintal, assim à vontade. E eu vi aquele homem negro, de sandálias plásticas nos pés, e de quem o meu pai disse-me: “É engenheiro agrónomo.” Aquilo causou-me um impacto enorme, e não é por acaso que eu sou também agrónomo. Terá sido o nosso primeiro encontro. Mais tarde, já como adulto, como estudante, primeiro em Bissau, mas depois na universidade, não foi com dificuldade que eu me teria mobilizado para integrar as fileiras clandestinas do PAIGC.

Amílcar foi um homem muito simples, com uma argúcia muito grande, de uma grande capacidade de diálogo, razão por que conseguiu realmente colar as partes e construir pouco a pouco a nação guineense. Isso é um processo pedagógico! Aliás, se tiver a ocasião de ler livros de Basil Davidson⁵, há de ver a grandeza desse homem, desse intelectual africano, e das perspectivas que ele tinha para o futuro. Ontem ainda fui convidado pelos antigos alunos da escola-piloto, e pediram-me para dizer duas coisas. É uma das

⁴ Capital de região Leste da Guiné-Bissau.

⁵ Um deles é inteiramente voltado à luta pela independência da Guiné-Bissau. O original é inglês, mas a versão que conheço é a francesa: *Révolution en Afrique - La libération de la Guinée Portugaise*, com prefácio do próprio Amílcar Cabral. Paris, Éditions du Seuil, 1969, 190 p.

coisas, disse: 'Este encontro vai exatamente na linha de recordar os ensinamentos de Amílcar Cabral, que foi o nosso grande professor, o nosso grande líder, e que nos faltou no momento mais precioso do desenvolvimento histórico nacional.'

"Um momento especial. Foi pena que não se tivesse continuado."

MÁRIO – Eu penso que Paulo Freire, eventualmente tendo lido livros que Amílcar teria escrito ou teria inspirado, compreendeu que ele realmente era o elo de ligação, como nós dizemos, o fundador da nacionalidade guineense e cabo-verdiana. Porque nós tivemos essa particularidade de ter sido um único partido para lutar para a libertação de dois povos. Essa ligação entre Guiné e Cabo Verde remonta dos tempos históricos, que Amílcar soube realmente utilizar para promover essa luta pela libertação nacional. Por isso eu digo que a influência de Amílcar não é só de ontem, de hoje, mas será de amanhã ainda, porque temos muito o que aprender com os seus ensinamentos.

Paulo Freire utiliza muito bem essas imagens e todo o processo de reconstrução nacional, de que, digamos, a educação não é senão um aspecto, mas um aspecto muito importante. Esse processo inspirou – e ainda bem – toda a edificação do sistema educativo. Porque, quando chegamos à independência, como eu disse, tínhamos 97,3% de analfabetismo; tínhamos 14 professores primários formados, tínhamos uma única professora do ensino secundário – que é a tal Dulce Borges.

Está a ver o que era construir o ministério da Educação? A educação era apenas um serviço ligado a Portugal. A maior parte da administração era dirigida por militares, e o funcionário mais elevado que encontramos era uma pessoa que tinha o nível de secretária, praticamente, e que foi promovido à última hora como segundo oficial. Quer dizer, nós tivemos que construir a partir da primeira pedra, praticamente, o ministério da Educação, razão porque a experiência que tivemos com Paulo Freire e com a sua equipa ajudou não só a alfabetização, mas todo o processo da instauração do sistema educativo no país.

Aliás, quando em 1978 fizemos o primeiro encontro dos ministros de educação e alfabetizadores dos países lusófonos, dos PALOP⁶, a influência do Paulo Freire foi perfeitamente evidente. E aí envolvemos os outros países, nossos irmãos Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Angola, Moçambique, e foi realmente um momento especial. Foi pena que não se tivesse continuado. Logo a seguir, entretanto, eu também mudei para outra responsabilidade, para ministro da agricultura. Mas aquele foi um momento alto, em que todos os países recém-libertados estavam à procura duma afirmação, à procura de um sistema educativo que fosse uma resposta à própria situação cultural que cada país vivia; quais os caminhos a trilhar para aí chegar?

Eu não tenho estado muito ligado a essas questões agora, mas eu sei, inclusive pelos dois últimos ministros da educação. Um deles foi um jovem de quem eu gostava muito, e trazia-o sempre para os debates. Ele ainda falava dessa experiência e dizia: "É pena que não tenhamos a

⁶ Sigla que designa o grupo dos cinco Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa.

capacidade de reproduzir esse ambiente do dar e do receber que havia!” Porque nesse processo todos nós aprendemos, do ministro aos simples alunos, com as conversas que tivemos, longas horas de debates e de troca de idéias. E há, felizmente, muita coisa que foi publicada. O problema agora seria fazer uma síntese atualizada daquilo que foi produzido na altura, daquilo que foi escrito, daquilo que a nossa memória ainda se lembra, para poder continuar a inspirar o processo da edificação do nosso sistema educativo, como parte integrante do desenvolvimento.

Eu penso que algumas falhas que nós tivemos e estamos tendo no desenvolvimento é porque a educação não foi considerada um problema de toda a sociedade, como nós dizíamos.

*A herança e a escola colonial:
“Pouca gente tinha acesso.”*

SÉRGIO – Uma observação que eu queria fazer, ainda antes de entrarmos mais diretamente na própria experiência da alfabetização com a orientação que o Paulo deu, é a seguinte, quanto à situação que vocês herdaram do período colonial. No próprio “Cartas à Guiné-Bissau” há, num determinado momento, uma referência a um texto de Luís Teotónio Pereira e Luís Moita, onde eles dizem:

“Em 10 anos, de 1963 a 1973, foram formados os seguintes quadros do PAIGC: 36 com o curso superior, 46 com o curso técnico médio, 241 com cursos profissionais e de especialização e 174 quadros políticos e sindicais. Em contrapartida, desde 1471 até 1961, apenas se formaram 14 guineenses com curso superior e 11 ao nível técnico.”⁷

⁷ V. nota número 10.

das crianças com quem brincámos, ou não tinham acesso à escola ou tinham-no em circunstâncias extremamente difíceis.⁹

Por isso, era uma escola que começava já por ser selectiva, porque uma grande parte da população não tinha acesso. Depois, quando entrassem para a escola, poucos chegariam ao fim. Portanto, o sistema piramidal formava-se à partida. Eu fui dos poucos, eventualmente, que terão chegado ao antigo sétimo ano do liceu, para poder ter esperanças e candidatar-se a uma bolsa de estudos, o que me conduziu a Portugal. Eram muito poucos os que chegavam a essa situação.

A escola era muito selectiva, efectivamente: quando chegássemos ao liceu, uma grande parte dos estudantes eram os filhos dos funcionários coloniais europeus que estavam cá. Podemos dizer também que havia muitos cabo-verdianos, filhos dos originários de Cabo Verde que estavam também na administração. E os poucos guineenses que aí chegavam tinham passado por um sistema de filtragem muito rigoroso, razão porque essa comparação que a Luísa Teotónio e o Luís Moita estavam a fazer é um bocado baseada nas estatísticas que nós tentamos demonstrar: que os colonialistas, em todos os cinco séculos que cá estiveram, não

⁹ De acordo com Amílcar Cabral, “na Guiné, 99% da população não podia ir à escola. A escola era só para os assimilados, ou filhos dos assimilados, vocês conhecem a história toda, não vou contá-la outra vez. Mas é uma desgraça que o tuga causou na nossa terra, não deixar os nossos filhos avançarem, aprender, entender a realidade da nossa vida, da nossa terra, da nossa sociedade, entender a realidade da África, do mundo de hoje. Isso é um obstáculo grande, uma dificuldade enorme para o desenvolvimento da nossa luta.” *In*: Cabral, A. “Nacionalismo e Cultura”. Santiago de Compostela, Edisóns Laiovento, 1999, 200 p. (p.43)

tinham formado praticamente nada! Essa foi a herança que nós recebemos.

*“A pancada era a chave
para abrir as consciências.”*

SÉRGIO – Agora, no dia-a-dia da tua escola, você como aluno: como é que era essa escola, você se lembra? Da pedagogia que se utilizava, do relacionamento entre professor e aluno, você ainda se recorda? Apanhava-se nessa escola? Você chegou a apanhar alguma vez? Quais eram os métodos utilizados?

MÁRIO – O método era o “magister dixit”. Aí não havia diálogo. O professor era o homem que sabia tudo e que ensinava tudo, os alunos só tinham que aprender. E tinham que aprender, porque se não aprendessem apanhavam à palmatoada. Eu ainda fui do tempo da palmatória, da vara. Eu felizmente não apanhei, talvez porque... não digo que fosse um estudante brilhante, mas, das turmas por onde passei, muitas vezes eu era como que um auxiliar do professor, para fazer perguntas, fazer as lições aos meus colegas. E lembro-me, uma vez, da dor que eu tive de ter que dar palmatoadas à minha irmã mais velha, porque ela não tinha respondido às questões. Éramos nós que batíamos, em substituição do professor.

Bom, esse era o sistema que o nosso professor tinha instaurado, numa escola missionária. Aliás, eu depois, quando fui ministro da Educação, mudei o nome das escolas, e uma das escolas chama-se precisamente “Antônio José de Souza”, porque o nosso professor chamava-se assim, e era um bom

professor. Mas, pronto, ele utilizava os velhos métodos, em que a pancada era a chave para abrir as consciências, talvez para as pessoas aprenderem melhor.

Era uma escola, portanto, neste estilo, a que nós tivemos. O relacionamento entre os professores e os alunos era muito hierarquizado. Esse professor, António José de Souza, que me marcou muito, era considerado um bom professor, e efectivamente era. Ele tinha uma maneira de dialogar com os seus estudantes, sempre com aquele respeito do professor, mas com um intercâmbio, o que não acontecia em muitas outras escolas, em que, pronto, o professor era o senhor que chegava, dava a sua aula e ia-se embora, não tinha mais a ver nada com os alunos. Mas, como eu disse, na minha quarta classe eu frequentei uma escola missionária. E aí havia um outro espírito, um espírito missionário, de tentar evangelizar.

Enfim, essa escola era uma escola pouco democrática, para não dizer nada democrática. E o espírito de dar e receber era muito pouco constatado. Os métodos eram muito rígidos. Os professores obrigavam a memorizar, como dizia o Paulo Freire, a comer, a mastigar esse conhecimento, que tinha pouco de inspirador, pouco de participativo.

*Alfabetização em línguas nacionais?
"At tivemos dificuldades de escrever."*

SÉRGIO – Entrando já no âmago da experiência da educação pós-independência e do trabalho na área da alfabetização: uma das questões que voltam com mais frequência é a questão da escolha da língua. Aliás, na parte final já

do livro "Cartas à Guiné-Bissau", o Paulo diz especificamente o seguinte:

Um dos pontos a que terei de voltar, de maneira mais ampla, possivelmente no primeiro destes futuros relatórios, é o da língua. Na verdade, quanto mais me inspiro na experiência guineense, tanto mais a importância desse problema se evidencia, demandando respostas adequadas em situações diferentes. De fato, o problema da língua não pode deixar de ser uma das preocupações centrais de uma sociedade que, libertando-se do colonialismo e recusando o neo-colonialismo, se dá ao esforço de sua re-criação. E neste esforço de re-criação da sociedade a reconquista pelo Povo de sua Palavra é um dado fundamental.¹⁰

Esse problema da língua volta sempre, quando se procura fazer o balanço da experiência, e há críticas, inclusive, justamente à escolha da língua portuguesa, não porque ela fosse a língua do colono; o problema não é tanto ideológico, mas prático, que vem do fato de que a língua portuguesa não corresponde à realidade quotidiana do aluno. Como é que se pode querer então que ele aprenda, se não é a sua própria língua? É claro que hoje nós vemos isso de uma forma crítica porque temos um outro contexto, já aprendemos, etc., mas na época como é que você situava essa questão da língua? Além do que você já disse no início, que reflexões você faria sobre esse ponto, e como você pensa que se deve encarar o problema da alfabetização e da educação na Guiné-Bissau, tendo em vista a questão da língua a ser utilizada no ensino?

¹⁰ *Op. cit.*, p. 173.

MÁRIO – É uma questão recorrente, não? Cada vez que você enfrenta, e sobretudo analisa, o fenómeno educativo, tem que esbarrar no problema da língua que, aliás, não é um problema guineense, é um problema universal. Não é por acaso que a UNESCO acaba por discutir as questões da língua e considera que, de fato, a alfabetização e o ensino devem ser feitos nas línguas nacionais.

Esses dados, nós descobrimo-los na prática do dia-a-dia. Como eu disse, as pessoas ficaram de certa maneira escandalizadas quando o PAIGC vai ensinar a língua do colono que ele correu! Aí já se põe o problema, o porquê da língua portuguesa. Mas, como eu disse, nós tentámos explicar sempre: como um instrumento, como uma abertura a um ambiente maior, porque as nossas línguas não eram escritas. Fizemos um esforço de ver como resolver o problema, porque um país de pouco mais de um milhão de habitantes, com trinta línguas!¹¹

Certamente não são os meios do país que vão permitir alfabetizar, produzir livros, produzir todo o material didáctico e pedagógico necessário para o efeito, não é? Então nós escolhemos, na altura, seis línguas: era o português e, entre as línguas nacionais, era o crioulo, era o balanta, era o fula,

¹¹ Pelo visto, o número de línguas faladas na Guiné-Bissau é controverso. No primeiro capítulo, segmento 9, o professor e linguista Emílio Giusti falava em dezoito, “além do crioulo”. Pelo que pude saber junto aos próprios guineenses, uma lista não exaustiva das línguas e grupos etno-linguísticos ainda presentes no país nos aproxima efetivamente do número avançado por Mário Cabral, ou seja: o crioulo; o fula (futa-fula, fula-forro, boinca, gabunca); o balanta (balanta-mané, mansuanca, balanta-cuntoe); o brame (manjaco, papel, mancanhe); o mandinca (mandinga, biafada, oinca, sussu, saraculé, djacanca, padjadinca); o felupe (djola); o baiote; o cassanga; o banhum; o bijagó; o nalu; o tanda; o cobiana e o cocoli. E o português, língua oficial.

era o manjaco, era o mandinga. Com a escolha dessas línguas, fazia-se uma cobertura de cerca de 80% da população.

Mas mesmo aí tivemos dificuldades de escrever. E mesmo em relação à escrita do crioulo, é uma questão que ainda hoje se discute. Estava a ver aí nesse livro¹², em que se escreve “Kacu-Martel”. Em crioulo nós tínhamos adotado o “c” como “tch”, porque é um som que não existe no português: “katchu”. O “c” praticamente não é utilizado no crioulo, há outros fonemas que podem dar o som. Então nós utilizamos o “c” como “tch”. Portanto, daí se vê toda a complexidade do problema.

Mas é verdade que, para que uma pessoa possa dominar os instrumentos do desenvolvimento, precisa de o fazer numa língua que domina absolutamente. Aliás, costuma-se dizer que o africano tem tendência a aprender outras línguas. Por quê? Porque normalmente aprende uma, que é a materna, e depois aprende outra, que é a língua oficial, desde a mais tenra idade. Fica, portanto, preparado para absorver outras línguas, porque já teve base e começa a parecer, logo à partida, um poliglota. O problema de língua, portanto, é um problema atual, não?

*Alfabetizar em 6 línguas? As minorias,
os filhos dos dirigentes e os filhos do povo*

SÉRGIO – Para estimulá-lo mais dentro desse debate, eu gostaria de observar o seguinte. Aliás, é um comentário que

¹² Mário Cabral faz alusão a um exemplar que estava sobre a mesa, “O crioulo da Guiné-Bissau – filosofia e sabedoria”, do professor Benjamim Pinto Bull. Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa (ICALP, Portugal) e Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP, Guiné-Bissau), 1989, 1ª ed., 352 p.

eu já havia feito bastante tempo atrás, com relação ao problema que Angola estava a enfrentar também, no caso da alfabetização. Com a agravante, no caso angolano, de que eles não têm, ao contrário de vocês aqui, uma língua crioula, que servisse – em sendo língua nacional, portanto língua africana – como instrumento de comunicação entre as diferentes etnias. Por isso, no caso de Angola, a situação é mais difícil ainda.

O que eu argumentava em Angola era: quando se vai para uma escolha das línguas nacionais – que, como você disse, a UNESCO privilegia – e tendo em vista as condições económicas, sociais, o processo de desenvolvimento de cada país e o quadro linguístico de que o país dispõe, eu me pergunto até que ponto, ainda que justificada pedagogicamente ou ideologicamente, essa escolha das línguas é viável na prática.

Vejam: um país que tem dificuldades para formar professores já numa determinada língua, imagine agora esse país tendo que formar professores em x línguas. No caso da Guiné-Bissau, seria o quê? Seis línguas nacionais? Ao invés de você formar professores numa língua, você teria que formá-los então em seis línguas diferentes. Além disso, você teria que pressupor que os alunos seriam agrupados, fisicamente, de acordo com as suas próprias etnias. Bastaria que houvesse, numa escola, duas ou três crianças de cada uma das diferentes línguas, para que se justificasse a presença de professores em todas essas línguas, certo?

Ora, se o critério é escolher a alfabetização "na língua materna, ou seja, reconhecer a cada criança o direito de alfabetizar-se na sua própria língua, o que fazer então com as crianças pertencentes às minorias linguísticas? A própria es-

ções, por exemplo, em Angola, onde já há um número significativo de crianças que falam o português praticamente como língua materna. Então, nada mais justo que o português também possa ser uma língua de ensino...

MÁRIO – Exato.

SÉRGIO – ... para as crianças, guineenses ou angolanas, que já nascem numa situação que as leva a falarem o português como língua materna. Então nós teríamos aí, para intensificar um pouco mais essa complexidade, alunos que teriam o direito de serem alfabetizados em língua portuguesa e fazerem o ensino primário nessa língua, certo?

Aí eu pergunto: daqui à alguns anos, quando os alunos forem avançando, terminam a escola primária, começam a segunda fase do ensino de base, o ensino secundário, o que é que vai acontecer? A menos que nós adoptemos – esta é que é a minha posição – uma política de bilinguismo efectiva, para que as crianças aprendam realmente uma segunda língua, que seja uma língua veicular e que dê maior acesso aos canais de comunicação com o mundo; a menos que a gente faça isso, o que vai acontecer é que os alunos filhos dos dirigentes, ou daqueles que tiveram mais acesso à língua portuguesa, vão ter muito mais vantagens no desenvolvimento do seu processo na educação secundária, e mesmo na superior, do que aqueles, os filhos do povo, de diferentes etnias, que acabaram tendo a educação primária na língua nacional.

*“Por que é que os nossos filhos
vão aprender nessa língua?”*

SÉRGIO – Essa é a complexidade que eu vejo, e gostaria de ouvi-lo a respeito. Mas há uma última observação que eu faria e que, aliás, eu já tinha discutido também com o Paulo. É a seguinte: o que a gente observa – e a UNESCO já constatou isso em muitas partes do mundo – é que a recaída no analfabetismo é um problema tremendo. Quando há interesse, da parte dos governos, há muitas vezes também uma pressa enorme em promover campanhas de alfabetização, em demonstrar, através de números, que há um avanço nessa área, talvez porque seja essa uma das áreas escolhidas entre os indicadores de desenvolvimento mais evidentes. No entanto, a gente vê que, depois, como os alfabetizados não têm a oportunidade de praticar, de conviver no dia-a-dia com o domínio do instrumento que aprenderam, eles acabam praticamente recaindo para a estaca zero.

Ora, o que eu discutia com o Paulo era: ao invés de nós nos precipitarmos para uma alfabetização entendida já como processo de aquisição do domínio da leitura e da escrita, por que não nos asseguramos primeiro de que – no caso, por exemplo, de uma língua segunda, como é a língua portuguesa na Guiné – os alunos a dominem primeiro oralmente? Evidentemente, essa língua irá entrando à medida que o processo de modernização tecnológica e de desenvolvimento for acontecendo. Como língua que permite maior abertura para o mundo, ela permitirá que quem a domine ultrapasse as fronteiras do nacional, por um lado, e do cultural, entendido como âmbito de uma etnia apenas, por outro.

Por que a pressa? Por que não trabalharmos primeiro no sentido de garantir um domínio efectivo da oralidade, para depois então passarmos para essa fase do domínio da leitura e da escrita? Enfim, já falei um bocado, e queria te ouvir um pouco em relação a isso tudo que eu havia comentado antes: a escolha das línguas, essa complexidade toda. Como é que você reage em relação a isso?

MÁRIO – A questão da língua é muito complexa porque é um problema político, um problema económico, um problema com muitas vertentes. Porque se trata de uma opção: quando você tem trinta línguas, por que seleccionar seis, por exemplo, no caso da Guiné-Bissau, em vez de serem todas? Cada língua tem o seu direito, não é? Mas a capacidade do Estado não se compadece com a instauração de uma alfabetização de cada língua de cada cidadão. E, para mais, também há o problema do nacional: a Guiné-Bissau não pode ser um mosaico de identidades próprias, que aprendem na sua língua e fazem tudo na sua língua. Aí o crioulo desempenhou, na luta de libertação, e continua a desempenhar um papel de unificador, de língua veicular, e acho que isso deve ser privilegiado.

Eu penso que, como nós fizemos a opção na ocasião, era a de utilizar o português como uma língua de acesso ao universal, às outras culturas, uma língua escrita, já com material de aprendizagem, de intercâmbios, etc; o crioulo, como língua de unificação e, sobretudo para a alfabetização, identificar algumas línguas que pudessem facilitar os conhecimentos.

E nós estivemos a discutir essa questão da introdução do crioulo como língua de ensino nos primeiros dois, três anos, precisamente para permitir um maior acolhimento dos

novos conhecimentos que os alunos iam tendo, um maior intercâmbio, uma maior penetração. Mas para depois continuar em português, porque não teríamos a capacidade de fazer todo o ensino, digamos, como se faz em relação ao suaíli, porque o suaíli é uma língua regional: não é um país, são vários países.

Bom, mas aí está o problema de que nem sempre nós recebemos, sobretudo da parte da pequena burguesia, muita receptividade, porque diziam: “Mas, por quê?” Uma vez, o Manuel Rambout Barcelos, o Manecas, já como ministro da Educação, pediu-me para eu ir lá, com a minha autoridade política e experiência de antigo ministro, para dizer às pessoas o bem que era ensinar em crioulo.

Mas depois houve uma senhora que me disse: “Mas oiça lá, Mário Cabral! Você aprendeu em português desde a escola primária, e fala muito bem o português, e nós temos muito orgulho nisto. Você agora quer ensinar aos nossos filhos o crioulo, por quê? Você não aprendeu em português tudo o que tinha que aprender?” E eu disse: “Repare que a experiência é diferente. Eu, filho de funcionário, um dos privilegiados dessa sociedade, tinha com o meu pai, com a minha mãe, possibilidade mesmo em casa, já, de falar em português.” Bom, com a minha mãe falava sobretudo em crioulo, com o meu pai sobretudo em português. O indivíduo tem desde o início essa experiência bicultural, bilinguística, mas não são todas as crianças que têm essa mesma situação.

*“Por que não fazer
um poema em cassanga?”*

MÁRIO — Por vezes, as pessoas pensavam que a língua nacional era uma despromoção, era uma língua de segunda. “Por que é que os nossos filhos vão aprender nessa língua?” Portanto, eu penso que, quanto ao problema da oralidade, sobretudo em relação à alfabetização, nós utilizámos muito isso. A questão, por exemplo, dos cassangas: queriam aprender na sua língua. Nós não podíamos ensinar na língua cassanga, porque não tínhamos instrumentos. Então iniciámos por um processo de mobilização comunitária, de fazer uma actividade em comum, a produção de um campo agrícola, produção de bananas, de hortaliças, etc. Fizemos muita actividade cultural, teatro, manifestações, e foi a partir daí que essa população, que pretendíamos alfabetizar, sentiu necessidade de registar o número de cachos de bananas, preparar o futuro, e aí foram para a alfabetização no crioulo. Disseram: “Nós temos necessidade.”

Essa pressa de que falou é um bocado a resposta que o próprio país, o Estado, o Governo têm que dar às preocupações de desenvolvimento. E eu penso que, para que não se recaia no analfabetismo, é integrar a educação como um elemento do desenvolvimento. Quer dizer, tem que haver uma sequência, porque senão, por que é que eu vou precisar de escrever e de ler? Não é só para aquecer, porque aqui já o clima é quente, não é? (r)

E nós tivemos consciência disso logo no início, razão por que começamos a fazer todo um trabalho de produção de material pós-alfabetização. Porque seria necessário que houvesse jornais, publicações, que as pessoas tivessem uma neces-

sidade de continuar a utilizar a sua língua, para poderem manter os conhecimentos adquiridos. Nós optámos inclusive de fazer a escrita do crioulo no alfabeto africano, para poder facilitar que, uma vez conhecida uma língua nacional, se pudesse escrever outras também.

Enfim, esse problema é extremamente complexo e, realmente, não é tão evidente como isso, porque – disse muito bem – tem-se que formar todos os professores nas línguas nacionais, nas línguas locais em que se queira fazer aprender. E por que, numa escola, ter um batalhão de professores para ensinar a poucos alunos? Razão por que esse problema tem que ser contextualizado, analisado profundamente. Aí, mais uma razão de se escolher, do meu ponto de vista, para o ensino geral, duas línguas: a língua veicular, língua integradora, que é o crioulo, e a língua oficial, que é o português. As outras seriam sobretudo utilizadas no processo de alfabetização, em que as pessoas precisam da língua para o dia-a-dia, para a sua ocupação, como instrumento para lhe permitir fazer os registros, as reflexões, etc., e também como língua de cultura. Por que não fazer um poema em cassanga? Certamente que teria muito mais força de conteúdo do que escrever o traduzido, não é? O problema da língua condiciona, muitas vezes, o próprio raciocínio, razão por que quando a pessoa se exprime na sua própria língua, na sua língua materna, está mais habilitada a dar todo o conteúdo cultural, semântico, do que quando tem que traduzir para outra língua.

Mas isso põe realmente o problema da capacidade financeira e, por vezes, de não só codificar a língua, mas ter capacidade de a utilizar, e em permanência, para não haver as tais recaídas no analfabetismo.

*Passado? "progressos assinaláveis".
Presente? "qualquer coisa de errado"*

SÉRGIO – Eu sei que o nosso tempo está curto, Mário, mas antes de acabar a nossa conversa eu queria te fazer duas perguntas, basicamente. A primeira é: com relação ao trabalho que foi desenvolvido com o apoio do Paulo Freire, que lições você tirou desse processo? Ao olhar de novo para trás, que conclusões você extrai dele?

A segunda questão está mais relacionada com a situação na Guiné-Bissau hoje. Apesar de todo o trabalho que foi feito, no qual você teve uma responsabilidade de liderança durante um bom período, você chega a uma situação, hoje, em que o analfabetismo é muito alto, não é? Por exemplo, apenas no que diz respeito às mulheres, que estão entre os grupos mais desfavorecidos, nós estamos com mais de duzentas mil analfabetas. Estamos ainda com o problema da exclusão de uma maioria de crianças que não vão à escola, e aí a gente encontra a fonte de onde brota o analfabetismo adulto, certo? Como é que você encara esse problema?

Portanto, de um lado há um balanço, que eu gostaria que você fizesse, da época em que o Paulo Freire teve uma participação maior. De outro, a situação atual. Como é que você vê esses dois momentos do processo da educação na Guiné-Bissau?

MÁRIO – Eu diria que a participação de Paulo Freire marcou muito a educação nos primeiros anos. Eu falei desse encontro dos Ministros da Educação, que foi um momento alto no intercâmbio e na procura das vias para o desenvolvimento do sistema educativo, como parte integrante do desenvolvimento geral do país. E penso que nós fizemos, na

ocasião, progressos assinaláveis, e conseguimos dar à sociedade, ao governo, em geral, a ideia da necessidade, da prioridade que a educação merecia. Nós tivemos na ocasião a ideia de colocar uma escola em cada cinco quilómetros, para facilitar que as crianças fossem à escola, etc.

Hoje estamos a falar da educação para todos, e eu tive muito gosto em participar, enquanto funcionário da UNESCO, na preparação do Fórum Mundial da Educação Para Todos.¹³ Foi um momento de ver muita frustração, porque investiu-se muito dinheiro e os resultados não estão à vista. Quer dizer, a África está, no geral, a 50% da alfabetização das crianças em idade escolar, o que é extremamente mau. A Guiné-Bissau faz parte desse complexo, quando nós poderíamos ter tido – precisamente devido à forma como se encarou a educação, a importância para o desenvolvimento que a educação representa – maior consciência e uma utilização mais racional dos fundos, para esse sector tão importante para o desenvolvimento do nosso país.

SÉRGIO – Onde é que se falhou? O que é que não andou bem e que explica essa recaída?

MÁRIO – Eu penso que, sobretudo nos últimos tempos, o que explica o atraso é porque nós chegámos a uma altura em que era um ministro da Educação por ano! Eu estive quatro anos na Educação. Fui, voltei mais três anos. Teve o Fidelis¹⁴, que acaba de falecer, que esteve cinco anos. Mas, depois disso, quando se entra no momento da dinâmica do multipartidarismo, etc., e por causa das influências, even-

¹³ Realizado em Dakar, em abril de 2000.

¹⁴ Fidelis Cabral D'Almada.

tualmente, das contestações que havia na sociedade, quem apanha normalmente é o ministro da Educação, não é? E então aí os ministros da Educação foram mudando, e antes que um dominasse o aparelho já estava a vir um novo. Eu penso que isso contribuiu bastante.

Mas também, devido aos problemas sociais, económicos e outros que a sociedade começou a viver, passou-se a colocar as verbas noutros sectores. A educação nunca foi muito privilegiada do ponto de vista orçamental, mas pelo menos havia um grande apoio por parte dos doadores. Mas quando os doadores vêem toda a instabilidade que há no sistema educativo, a quem pedir responsabilidades? Portanto, muitas vezes as instituições recuaram também, em função da própria instabilidade, e eu penso que essas, entre outras, serão as razões por que, em vez de se avançar, quase que se regrediu.

Eu ouvi com satisfação o antigo ministro da Educação Huco Monteiro – João José Silva Monteiro – dizer que nós deveremos retomar, lembrar, fazer uma releitura e eventualmente ir novamente para campanhas de alfabetização, o envolvimento de uma participação maior dos professores, etc. E acho que o actual ministro também, o Geraldo Martins¹⁵, na sua perspectiva da política educativa, tem esse elemento, de tentar melhorar a qualidade e alargar o acesso ao ensino. Esses são elementos que são indispensáveis, mas infelizmente nem sempre o governo coloca expressamente na sua distribuição orçamental esse aspecto.

Acaba-se por dar mais dinheiro à Segurança ou às Forças Armadas do que se dá à Educação. Bom, quando realmente

¹⁵ Já substituído por Filomena Lopes, na última remodelação ministerial ocorrida em novembro de 2002.

a situação política é de instabilidade, a ponto de ter que se reforçar o controlo do cidadão para evitar o pior, aí há qualquer coisa de errado! Ora, o desenvolvimento, a paz social existem quando há um mínimo de capacidade de gestão.

As pessoas têm que ter, na sua perspectiva, uma esperança! Ontem eu falava com um amigo, e ele me dizia: "Ouve, vocês, como combatentes da liberdade da pátria, falam muito do passado!" Eu disse: "Sim, as pessoas falam muito do passado porque o presente é difícil e não há perspectivas de futuro." Quando você não tem, numa perspectiva de futuro, coisas que o estimulem, a tendência é recorrer a um passado glorioso que você teve. E eu acho que este país está muito a sonhar com o passado, não está efectivamente a afrontar o presente e, sobretudo, a perspectivar o futuro. Essa é uma necessidade nacional. Se não formos capazes de fazer isso, este país, que já está em tremendas dificuldades, ainda conhecerá maiores dificuldades.

Mas eu tenho esperanças, porque me parece que há uma consciência política geral crescente, de que governar não pode ser mais um aspecto puramente político, em que os partidos concorrem para os postos de responsabilidade mais no sentido de se auto-satisfazer do que de ser um delegado investido pelo povo, ao serviço do povo. Há um mínimo de profissionalismo que é preciso instaurar na classe política para que, realmente, as pessoas trabalhem no sentido de construir, mas envolvendo a todos, nessa perspectiva democrática de acesso ao desenvolvimento.

*“Um homem que ouvia muito
e que observava ainda mais”*

SÉRGIO – Quando você se lembra hoje do Paulo, se tivesse que resumir em poucas palavras o que é que você mais aprendeu com ele, o que você reteria como essencial, na palavra e na contribuição dele para a educação na Guiné-Bissau?

MÁRIO – Um aspecto muito importante é a sua pedagogia da liberdade, de uma abertura para não se ficar enquadrado numa metodologia muito rígida. Quer dizer, o intercâmbio em todo processo foi uma das questões que o Paulo Freire sempre acentuou. E esse processo, aquilo que se passa na escola, se fosse transportado para a sociedade, eu penso que seria muito bom para o desenvolvimento do país. E aí o Paulo ajudou-nos muito, nessa abordagem aberta do aspecto social.

Ele era, de fato, um homem político, com uma capacidade de síntese e uma capacidade de diálogo muito grandes. Era um homem que ouvia muito e, sobretudo, que observava ainda mais. Com essas observações, ele ajudou muito a jovem classe revolucionária – que queria queimar etapas – a guardar um bocadinho mais o fósforo, para com essa queima não queimar o essencial. (ri)

*Mulheres: “um ministério prenhe”,
a decisão de Cabral e “a sua bela Elza”*

SÉRGIO – Já que nós estamos no Dia Internacional da Mulher: você me havia feito um comentário sobre a relação

do Paulo com a dona Elza. Qual era a ideia que o Paulo te passava em relação a essa questão da mulher? Quando a gente vê hoje ainda a luta que a mulher tem, não só na África mas nos outros continentes, para sobreviver e para se impor, qual era o sentido dos comentários dele?

MÁRIO – Eu disse que o Paulo Freire era um observador. E ele então observava a sociedade, e descrevia a mulher como um elemento de participação. Por acaso não desenvolvi esse aspecto há bocado: a necessidade da tal questão do género, de fazer com que a mulher progrida para uma igualdade na participação, nos direitos políticos, etc.

O Paulo acautelava muito esse aspecto, mas ele também dizia: “Tu tens aí um ministério prenhe de mulheres!”, porque nossos colaboradores eram colaboradoras. Dos sete elementos principais, só dois é que éramos homens; era eu e um padre, o padre Macedo. E o Paulo Freire gostava muito daquela decisão que o Amílcar Cabral tomou, de que em cada comité constituído de cinco pessoas, dois elementos tinham que ser mulheres. E aí, Cabral era intransigente: podiam ser cinco mulheres, mas não podiam ser cinco homens, tinham que ser pelo menos duas mulheres.¹⁶ Infe-

¹⁶ Em seu já citado livro sobre a libertação da Guiné, publicado após sua visita às áreas então sob o controle do PAIGC, em outubro de 1967, Basil Davidson reproduz as palavras do então comissário político guineense Chico Mendes: “Em cada aldeia, na região liberada, fizemos a eleição do comité da ‘tabanca’ (aldeia crioula). Em geral, ele é composto por três homens e duas mulheres. O comité da aldeia é eleito pela assembléia da aldeia, isto é, por todos os aldeões.” (*op. cit.*, p. 93)

Por outro lado, as citações que vêm a seguir mostram claramente a preocupação constante de Amílcar Cabral com a questão da mulher. Ao analisar a estrutura social da Guiné “portuguesa”, por exemplo, durante um seminário organizado pelo Centro Franz Fanon de Milão, em 1964, Amílcar comentava:

“A situação da mulher é um elemento de comparação muito importante. Entre os Fulas, a mulher não goza de nenhum direito social: participa na produção mas não colhe os seus frutos. Por outro lado, a poligamia é uma instituição muito respeitada, sendo a mulher considerada, de certa forma, como propriedade do marido. (...) Os Balantas, apesar de revelarem fortes tendências para a poligamia, são, na sua maioria, monógamos. A mulher participa na produção, mas é proprietária do que produz, o que lhe confere uma situação privilegiada, pois a sua liberdade é efectiva, excepto no que se refere ao filho, que o chefe de família pode sempre reclamar; é necessário detectar aqui uma razão económica, ou seja, que a força de uma família é sobretudo representada pelo número de braços capazes de trabalhar.” *In: Cabral, A. A Arma da Teoria – Unidade e Luta.* Lisboa, Seara Nova, 1978, 248 p. (pp. 101-102)

Outro exemplo: “Tem havido resistência surda, calada, por vezes, contra a presença de mulheres entre aqueles que mandam. Alguns camaradas fazem o máximo para evitar que as mulheres mandem, embora por vezes haja mulheres que têm mais categoria para mandar do que eles. Infelizmente, algumas das nossas camaradas mulheres não têm sabido manter respeito e aquela dignidade necessária para defender a sua posição como pessoas que estão a mandar. Não têm sabido fugir a certas tentações, ou pelo menos tomar certas responsabilidades sobre os seus ombros, sem complexos. Há camaradas homens, alguns, que não querem entender que a liberdade para o nosso povo quer dizer liberdade também para as mulheres, a soberania para o nosso povo quer dizer que as mulheres também devem participar nisso, e que a força do nosso Partido vale mais na medida em que as nossas mulheres peguem neles teso para mandarem também, com os homens. Muita gente diz que Cabral está com as suas manias de pôr as mulheres a mandar também – ‘Deixa pôr, mas nós vamos sabotar por trás. Podem sabotar hoje, sabotar amanhã, mas qualquer dia ficam mal.’” (*op. cit.*, p. 152)

Ou ainda: “A tendência de alguns camaradas é a seguinte: um comissário político, por exemplo, vê um rapazinho bom militante: em vez de se ocupar dele para o ajudar, para o entender mais, para avançar, em vez de o animar, não, faz dele o menino de recados, porque é esperto, sabe bem, vai rapidamente; se lhe der uma coisa para guardar, guarda bem; e, então, dá-lhe o seu saco de roupas, para ele guardar, em vez de fazer dele um valor para a nossa terra. Ou então: aparece uma rapariga, esperta, mais ou menos bonita; em vez de a ajudar, dar-lhe a mão para avançar, para ser enfermeira, ser professora, para ir estudar, para ser uma boa miliciana, ou qualquer outra coisa, não, faz dela sua amante, porque é muito bonita e ele é que tem o direito de tomar conta dela. Temos de acabar com isso.” (*op. cit.*, pp. 152-153)

Ou, finalmente: “As mulheres têm dois colonialismos por vencer: o dos portugueses e o dos homens.”

lizmente essa aprendizagem não se desenvolveu muito, mas Paulo Freire insistia muito na necessidade de continuar com essa idéia, como uma forma de trazer a mulher de fato a uma atitude participativa, a perder os complexos históricos da inferioridade da mulher.

Às vezes, nos discursos, falava da mulher com toda a poesia de que Paulo Freire era capaz. Lembro-me então de uma vez em que falou tão bem da Elza, que era a sua companheira, a sua amiga, a sua musa, enfim, que as nossas mulheres ficaram invejosas. (ri) Às vezes passávamos maus bocados para explicar por quê nós não tínhamos esse discurso, como tinha Paulo Freire da sua bela Elza!

Participaram neste número:

Clara Carvalho
Mamadú Jao
Álvaro Nóbrega
Brian M. King
Sérgio Guimarães

Microedição

Teresa Montenegro

Capa

Katalá

Impressão

Novagráfica

Tiragem

1000 exemplares

Pedidos a:

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