

# SORONDA

*revista  
de  
estudos  
guineenses*



Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa

*Nova Série n.º 8*

*Julho 2004*

# SORONDA

*revista de estudos guineenses*

Nova Série nº 8  
Julho 2004



**Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa**

*Soronda*  
*Revista de Estudos Guineenses*

Publicação semestral do  
Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa

Nova Série, n.º 8  
Julho 2004

*Microedição*  
Teresa Montenegro

*Revisão dos resumos em francês*  
Fafali Koudawo

*Capa*  
Katalá

*Impressão e encadernação*  
Novagráfica

*Tiragem*  
1000 exemplares

Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa  
Complexo Escolar 14 de Novembro  
Caixa Postal 112 - Bissau  
Guiné-Bissau  
inep@sol.gtelecom.gw

## Índice

- Os Brames: da morte ao enterro  
*Leonardo Cardoso* 7
- A mulher e a criança no sistema jurídico guineense  
*Fodé Abulai Mané* 29
- O saber e o olhar colonial: política e iconografia no Centro de Estudos da Guiné Portuguesa  
*Clara Carvalho* 55
- Contribuição para o debate sobre identidades e cidadania na Guiné-Bissau  
*Ibrahima Diallo* 85
- O conflito político-militar na Guiné-Bissau e os desafios da reconstrução e recuperação da memória e da identidade nacional  
*Iaguba Djaló* 97
- Rituais funerários entre os Papéis da Guiné-Bissau (Parte II)  
*Maria Clara Saraiva* 109
- Documentos  
Reorganização das comunidades rurais. Base e ponto de partida para o desenvolvimento moderno da Guiné-Bissau  
*Lino Bicari* 135

## Os Autores

### *Leonardo Cardoso*

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

### *Fodé Abulai Mané*

Licenciado em Direito pela Faculdade de Direito de Bissau, mestre em Ciências Jurídicas pela Faculdade de Direito de Lisboa, Director e docente da Faculdade de Direito de Bissau e investigador do INEP.

### *Clara Carvalho*

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

### *Ibrahima Diallo*

Licenciado em Língua Francesa: Linguística pela Universidade de Havana (Cuba) e pós-graduado em Estudos de Educação e Desenvolvimento Internacional pela Universidade de Copenhaga (Dinamarca). É actualmente investigador no INDE em Bissau.

*Iaguba Djaló*

Director da Biblioteca Pública do INEP de 1998 a 2003.

*Maria Clara Saraiva*

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

*Lino Bicari*

Licenciado em Teologia pelo Seminário PIME de Milão com cursos suplementares em Etnologia, Medicina Tropical e Etnomedicina na Universidade dos Estudos de Milão. Ex-padre católico, trabalhou 34 anos na Guiné-Bissau, Moçambique e Angola no domínio da educação, da saúde e do desenvolvimento rural. Tem o estatuto de combatente da liberdade da pátria da Guiné-Bissau.

# Os Brames: Da Morte ao Enterro

*Leonardo Cardoso*

## Introdução

O nosso interesse em relação aos Papéis, Manjacos e Mancanhas é tanto maior quanto mais aprofundamos os trabalhos na busca das diferenças e semelhanças que fazem com que lhes seja atribuída a mesma origem e pertença étnica.

Orientamos aqui as nossas atenções para áreas que permitem uma maior penetração no interior destes grupos, para assuntos que não são do domínio comum porquanto se relacionam com os que deixam de fazer parte do mundo dos vivos, para irem viver naquele que é considerado o mundo da verdade e da eternidade.

Definimos como objecto deste estudo a percepção que se tem da morte, as relações entre o vivo e o morto, as razões e a forma como são tratados e conservados os cadáveres. Mais, ainda no quadro deste estudo, uma atenção será acordada à forma como o morto é enterrado, à orientação do cadáver e à forma da sepultura, às diversas manifestações de luto e ainda aos ritos e rituais, sobretudo aos que se realizam antes e na hora do enterro.

Não pretendemos entrar nos detalhes e tão-pouco falar dos pormenores das diferentes manifestações e dos rituais. Queremos, antes de mais, fornecer elementos que permitem uma comparação

entre estes três grupos que se pretendem descendentes de um tronco comum – os Brames.

## O Conceito de Morte (O Indivíduo e a Alma)

A respeito das religiões tradicionais africanas Melik-Simonian escreveu: “a fé na existência da alma e dos espíritos que teriam povoado todos os objectos e fenómenos sensorialmente perceptíveis da natureza viva e morta e que teriam tido uma capacidade prodigiosa de influenciar a vida dos homens, constitui dos elementos básicos das crenças tradicionais africanas. Numerosas crenças admitem que a alma está intimamente ligada a determinados seres – homens ou animais”<sup>1</sup>.

Esta constatação vai ao encontro da linha de pensamento e do conceito que os Papéis, Manjacos e Mancanhas têm sobre a morte e a alma. Ambos acreditam na existência da alma, a qual designam por *oach* (Mancanhas), *uáss* (Manjacos) e *oéké* (Papéis). A alma encontra-se provida de grandes poderes e pode actuar tanto no sentido do bem como do mal. Ela reage de acordo com a forma como os seus próximos se relacionam com ela, sendo os seus poderes e as suas vontades conhecidos apenas pelos *djambakús* (kriol), *bokós* (Papéis de Tôr) e *m'sai* (Papéis Biombo)<sup>2</sup>. As vontades e as pretensões da alma manifestam-se nos familiares, em vida, sob diferentes formas, podendo ser doenças prolongadas, acidentes, desgraças constantes ou ainda mortes.

---

<sup>1</sup> K. A. Melik-Simonian, “Totemismo, animismo, feiticismo e outros elementos arcaicos”. In: *As religiões africanas tradicionais e sincréticas*, 1.ª edição Progresso, Moscovo, 1987, p. 55.

<sup>2</sup> O *djambakús* é uma figura importante no âmbito das crenças religiosas tradicionais. Contribui no saneamento e na cura de doenças que se creê terem sido provocadas pelos espíritos do mal e pelos malfetores. Actua tanto nos locais de culto como fora eles, fazendo recurso à ajuda de ídolos, dos espíritos dos antepassados e de objectos da natureza tais como plantas. Uma das suas funções é a de curandeiro.

Quando casos desta natureza se repetem, os membros da família recorrem ao *djambakús* ou ao *balobero* (*m'péné* em língua papel)<sup>3</sup> a fim de estes tentarem saber o que se está a passar. É assim que eles descobrem o que é que a alma pretende que se faça. Tanto os Papéis como os Manjacos e Mancanhas fazem representar a alma dos familiares mortos através de objectos que colocam à frente de suas casas ou no interior destas.

Os Manjacos e os Mancanhas fazem esculpir a madeira simbolizando a pessoa que morreu. Estas esculturas, por vezes figuras antropomórficas, são conhecidas pelo nome de forquilhas de alma (*petchap-balugum* em língua manjaca de Pelundo, o que traduzido para o português quer dizer "objecto-alma do defunto") e são-lhes feitas, de vez em quando, oferendas de comida e de bebida pois acreditam que elas também devem comer e beber. Perante estas forquilhas são feitas confissões e pedidos de tudo quanto se achar necessário.

Segundo fontes orais, a morte não é mais do que uma viagem para o "outro mundo" (*m'keth* em mancanha), por isso quem morre pode regressar a este mundo encarnado numa outra pessoa. Este regresso é anunciado e reconhecido através das características e comportamentos do indivíduo no qual se encarnou a sua alma, através da voz ou ainda das cicatrizes que ele eventualmente tinha antes da sua "partida". A criança recém-nascida vem com todas estas características, o que leva a crer que é a pessoa falecida que regressou ao nosso mundo.

---

<sup>3</sup> O *balobero* é o ritualista responsável pelos locais de culto pertencentes a uma linhagem, a uma comunidade étnica, a uma localidade ou ainda a uma família. A estes locais de culto, conhecidos pelo nome de *baloba* em língua kriol, é atribuído um nome por que é conhecido pelos seus utentes. I'le está habilitado não só a resolver os vários problemas, de justiça inclusive, que afectam a vida do indivíduo, do grupo de indivíduos, da família e da comunidade em geral, como também a punir e a fazer mal aos culpados e desonestos desde que, para tal, for solicitado. O *balobero* só age nos limites do seu local de culto, do seu santuário, com a ajuda do *irã*, dos espíritos dos antepassados. I'le limita-se apenas a cumprir as orientações e as vontades destes.

## O Tratamento e a Conservação do Cadáver

Os cadáveres merecem tratamento diferenciado de acordo com o estatuto social da pessoa antes da morte, da sua idade e do seu sexo. Esta é uma regra geral, embora haja casos excepcionais em que ela não chega a ser rigorosamente observada. Clara Afonso de Carvalho<sup>4</sup> observa algumas particularidades entre os Manjacos de Pecixe e escreve que quando se trata do cadáver de uma mulher, apenas as mulheres participam na lavagem do corpo, tal como acontece em relação a certos ritualistas e a todos os que falecem durante o período de reclusão, durante a iniciação, que só podem ser lavados por homens. Por outro lado, ela refere-se à lavagem de homens, presenciada por mulheres idosas, as viúvas e os filhos adultos do falecido. Isto significa que os procedimentos de lavagem variam conforme os casos.

Ainda a propósito da lavagem do cadáver, a antropóloga Maria Clara Saraiva num interessante estudo sobre os rituais funerários entre os Papéis da Guiné-Bissau, escreve: *“A situação ideal é a de alguém que morre e que é de imediato levado para a casa onde devem decorrer as cerimónias fúnebres. Aí se realizam os ritos primários de preparação do corpo - a lavagem e o embrulhamento nos primeiros panos .... Este primeiro conjunto de cuidados deve cumprir-se na esfera restrita dos familiares mais próximos, já que é interdito alguém de uma djorson diferente da do defunto ver um corpo morto antes de estar embrulhado nos primeiros panos (daqui advém a urgência em transportar o cadáver de imediato para o local onde vão decorrer as cerimónias, de modo a que outras pessoas, não pertencentes à djorson, não corram o risco de se confrontarem com um corpo morto que lhes é interdito. Ver um corpo estranho é uma grave mufunesa (cr.: perigo) e pode*

---

<sup>4</sup> Clara Afonso de Carvalho, “Ritos de Poder e a Recriação da Tradição. Os Régulos Manjaco da Guiné-Bissau”, tese de doutoramento policopiada, ISCTE, Lisboa, 1998, p. 156.

trazer graves riscos)<sup>5</sup>. É especificamente sobre esta última passagem do texto, onde ela se refere ao facto de que é interdito alguém de uma *djorson*<sup>6</sup> diferente da do defunto ver um corpo morto antes de estar embrulhado nos primeiros panos e que o facto representa um grande perigo e pode trazer graves riscos, que gostaríamos de fazer algumas precisões. O facto de um indivíduo ver um cadáver estranho à sua *djorson* não constitui perigo e muito menos traz riscos. O que a tradição recomenda é que o cadáver seja lavado e tratado pelos seus próximos, supostamente por indivíduos da mesma *djorson*, o que não significa rigorosamente que não possa haver intervenção de alguém de uma linhagem diferente e muito menos que não possa ser visto por estes.

Voltando à questão do tratamento do cadáver, devemos contudo constatar que, na verdade, em relação a nenhum dos grupos étnicos em estudo se observaram casos em que o defunto é sepultado imediatamente após o falecimento, mesmo tratando-se de uma morte resultante duma doença prolongada, infecto-contagiosa ou de um acidente de viação. Aliás, quando estas mortes ocorrem em estabelecimentos hospitalares, o que não é muito frequente pois os familiares preferem manter o doente em casa, o defunto é geralmente trasladado para casa para se poder proceder aos tratamentos e cerimoniais devidos, de acordo com a tradição.

O número de dias que vão da morte ao enterro varia de grupo étnico para grupo étnico, o que implica processos de conservação adequados ao tempo necessário à realização das diferentes cerimónias.

O não enterro imediato do cadáver está ligado não só às necessidades de cumprimento dos rituais específicos a cada caso, mas

---

<sup>5</sup> Ver Maria Clara Saraiva, "Rituais fúnebrários entre os Papéis da Guiné-Bissau (parte I)". In: *Soronda*, Revista de Estudos Guineenses, Nova Série, nº 6, INEP, 2003, p. 184.

<sup>6</sup> *Djorson* é uma sociedade linhageira constituída por indivíduos ligados pela mesma ascendência, pelo mesmo totem, pela tradição e por relações consanguíneas.

também à necessidade de se esperar pela vinda de familiares ausentes interessados em assistir ao funeral. Os rituais podem variar de acordo com o estatuto social, o sexo ou a idade. A capacidade económica pode igualmente influir no número de dias que vai entre a morte e o enterro.

Os procedimentos ligados ao tratamento e à conservação são vários. Começamos pelos Papéis de Biombo<sup>7</sup>, no seio dos quais o intervalo de tempo que vai da morte até ao enterro de uma pessoa adulta é mais prolongado, variando, nos dias de hoje, entre os três e quatro dias, podendo atingir os oito dias em casos bem determinados. As crianças e os adolescentes fogem à regra, uma vez que os seus cadáveres são enterrados num período máximo de vinte e quatro horas. Caso à parte são os régulos, cujos cadáveres são mantidos durante maior período de tempo, podendo ir até os quinze dias.

Relativamente aos processos de tratamento e de conservação do cadáver, logo que a pessoa morre, abre-se um buraco no chão (*buirth* em língua papel) no qual é colocada a boca do indivíduo, que paulatinamente vai expulsando líquidos que tinha no seu interior. De seguida, é-lhe untado óleo de palma por todo o corpo a fim de este não se endurecer. Passadas algumas horas, procede-se à lavagem do cadáver, depois do qual faz-se-lhe engolir uma certa quantidade de aguardente de cana com o objectivo de retardar a sua entrada em estado de decomposição.

Depois de alguns minutos sentado, faz-se deitar o cadáver, o qual cobrem com alguns panos. Ainda como medida de conservação do cadáver, é acesa uma fogueira com lume brando por forma a não permitir que insectos poisem sobre o cadáver, o que pode acelerar o processo de decomposição.

---

<sup>7</sup> Em relação aos Papéis de Prábis e Bissau a situação já é diferente. O cadáver é enterrado num período máximo de dois dias.

Em relação aos Manjacos de Pecixe, Clara de Carvalho refere-se à lavagem como sendo o primeiro momento do tratamento do cadáver, sem no entanto fornecer outros elementos relacionados com o processo de tratamento e de conservação, que geralmente dura alguns dias ou mesmo uma semana.

Tal como se verifica em relação aos Papéis, o período de conservação do cadáver igualmente varia entre os Manjacos conforme as zonas. Entre os Manjacos de Tchur dificilmente ultrapassa as vinte e quatro horas, depois das quais é sepultado enquanto que os Manjacos de Pecixe conservam-no por alguns dias, igual que os seus vizinhos Papéis.

Quanto aos régulos, existe um pormenor muito importante a destacar uma vez que só em relação a eles se verifica. Tendo em conta o longo período de manutenção do cadáver, o estado de putrefacção é, naturalmente, mais avançado.

Antes de começar o envolvê-lo com panos nas horas que se aproximam do enterro, com a ajuda de um tecido de tipo flanela, o cadáver é esfolado até aparecer a epiderme. Este procedimento assemelha-se ao descrito por Leprince<sup>8</sup>.

Os Manjacos de Pecixe e os de Canchungo têm um procedimento semelhante no concernente à forma como conservam o cadáver, mas untam ainda um bocado de farinha para o endurecer.

Existem informações sobre o arrancamento da pele dos cadáveres em tempos que já lá vão. A este propósito, António Carreira escreve: *“Os Manjacos dispunham de um “técnico de destaque”, o qual actuava na altura do empolamento da epiderme, produzido pela putrefacção do cadáver. Depois de realizadas certas cerimónias rituais próprias dos “choros”, o “técnico” (o natiêmâ) principiava o descasque pela perfuração das bolhas produzidas pela decomposição, e, puxando cuidadosamente a pele, procurava*

---

<sup>8</sup> Leprince, « Notes sur les Mancagnes ou Brames ». In : *L'Anthropologie*, tomo XVI, Paris, 1905.

*arrancar de uma só vez as maiores porções possíveis. Nessa operação utilizava as suas compridas unhas, aparadas à faca com antecedência*<sup>9</sup>.

O problema de conservação do cadáver, nos dias de hoje, não se coloca tanto em relação aos Mancanhas, excepção feita aos régulos, que em qualquer comunidade têm um estatuto diferente ao do cidadão comum. Diferentemente do que acontecia há umas dezenas de anos, em que o cadáver só era sepultado depois de alguns dias, actualmente os Mancanhas procedem ao enterro nas vinte e quatro horas que se seguem à morte, depois de um banho que serve para purificar o corpo. Aliás, este banho é o habitual que se verifica em relação a todos os povos e a todas as sociedades.

Os cadáveres dos régulos são igualmente objecto de outro tratamento, apesar de só serem enterrados depois de alguns dias ou mesmo até uma semana depois da morte. Já não lhes são retiradas as vísceras nem são colocados em cima de estacas com lume por baixo por forma a se irem fumando e secando até ao dia em que a morte for anunciada<sup>10</sup> ou forem concluídos os preparativos para o enterro. Quando se anuncia a morte do régulo, diz-se que ele tem dores nos lados – *kansaga kinachi*. O anúncio é feito pelos seus conselheiros – *bandjanhan*.

## A Indumentária do Cadáver

São várias as formas como são vestidos e adornados os cadáveres. Em algumas comunidades étnicas em análise, caso concreto dos Manjacos e Mancanhas, os factores idade, iniciação, a posição que

---

<sup>9</sup> A. Carreira, "Do arrancamento da pele aos cadáveres e da necrofagia na Guiné Portuguesa", *BCGP*, n.º 78, Bissau, 1965, p. 152.

<sup>10</sup> A morte do régulo nunca é logo comunicada às pessoas. Apesar de o facto poder ser do conhecimento das populações, ocorrida a morte, os seus servidores próximos vão simplesmente dizendo que ele está constipado e que tem catarro. Segundo fontes orais, a informação sobre a morte só é dada depois de algumas semanas ou mesmo só depois de um ano, quando estiverem reunidas as condições para a sua sucessão.

a pessoa ocupara em vida na estrutura social do grupo, as capacidades económicas e financeiras e o sexo, são determinantes nesta diferenciação.

Os Papéis de Biombo constituem um caso à parte no que se refere à forma como vestem o defunto, talvez por continuarem a ser o grupo étnico que maior período de tempo retém o cadáver, que até chega a entrar em estado de putrefacção. À excepção das crianças, os cadáveres tanto de homens como de mulheres são embrulhados, dos pés à cabeça, em largas dezenas de panos-de-pente e lençóis, até atingirem cerca de um metro de altura, em posição horizontal. Os cadáveres assemelham-se às múmias do antigo Egipto.

Este número elevado de panos explica-se em grande medida pelo facto de todos os familiares e amigos pretenderem contribuir no funeral com um pano ou algo semelhante, o que é considerado como uma encomenda para os parentes que se encontram no “outro mundo”.

A quantidade de panos-de-pente e de lençóis com que o indivíduo é enterrado é indeterminada, dependendo das possibilidades dos entes queridos. Contudo, o número de bandas que compõem o pano nunca deve ser ímpar. É um pormenor muito importante e a tradição justifica o facto com a necessidade de se evitar certos males que podem ocorrer no seio de familiares do sexo feminino, membros da *djorson* do defunto, um dos quais é a doença conhecida, em kriol, pelo nome de *dur di pontada*. Uma das manifestações desta doença é a paciente ter dores horríveis nos lados assim como inúmeras dificuldades para ter filhos<sup>11</sup>.

Se todos os familiares e amigos podem contribuir para o embrulhamento do cadáver oferecendo ou enviando os seus panos

---

<sup>11</sup> Os traditerapeutas balantas são conhecidos como grandes especialistas no tratamento desta enfermidade.

como encomenda, nem todas as pessoas estão habilitadas a embrulhá-lo. Os especialistas nesta matéria são conhecidos por *botimu puma* (papel, *pl.*). Quando se trata de uma só pessoa a designação é *n'timu puma*.

Nesta prática os Papéis são imitados pelos Manjacos da ilha de Pecixe ou, melhor dizendo, estes têm prática idêntica aos Papéis em matéria de tratamento e vestimenta do cadáver. Já noutras zonas do chão Manjaco, o tratamento do cadáver é outro e, consequentemente, a indumentária é outra. Apesar de se verificar a prática de se enterrar os mortos acompanhados de muitos panos pelas mesmas razões evocadas em relação aos Papéis, estes panos já não são para enrolar os corpos. Neste caso o cadáver leva o seu traje quotidiano habitual, já usado ou adquirido especialmente para o enterro. Pode ser enterrado com ou sem urna funerária, sendo os panos deitados para o interior da sepultura ou arrumados no interior do caixão. Hoje em dia, algumas pessoas colocam marcas nos seus panos pois já se verificaram casos em que as sepulturas foram objecto de assalto com o objectivo de se apropriar dos panos e dos demais objectos com que os defuntos foram enterrados.

Os Manjacos têm o hábito de vestir e de fazer sentar o cadáver com óculos escuros, entre as pessoas, como se se tratasse de alguém com vida. Chegam mesmo a confundir as pessoas e só um olhar atento pode dar logo conta de que se trata de um defunto. É uma prática em quase todo o chão manjaco.

A indumentária do cadáver mancanha é muito simples. O defunto é enterrado vestido do seu traje habitual e acompanhado de muitos panos que também vão na qualidade de encomenda. É um aspecto comum a todos os três grupos. A esta encomenda os Mancanhas dão o nome de *ikuran*.

A vestimenta deve obedecer igualmente à situação social de quem morre, situação esta que advém do facto de a pessoa ter

passado ou não pela última fase de iniciação ou ter efectuado ou não o casamento segundo os usos e costumes.

De acordo com a tradição, quando morre um indivíduo, é sacrificada uma cabra<sup>12</sup> – *upi* em língua mancanha. Tratando-se de um homem totalmente iniciado, que tenha passado pela fase e ritual do *katassa*, ele é enterrado com a pele desta cabra a fim de esta lhe servir de vestuário no outro mundo. Dá-se-lhe o nome de *umpam* e é a última peça que se coloca no caixão. Quem não tiver passado pelo *katassa*, é enterrado com a roupa que usava quando era vivo.

Em relação às mulheres o procedimento é o seguinte:

Depois de totalmente vestidas conforme o quotidiano, é colocado, ao nível da cintura da defunta, um pano ao qual dão o nome de *ufassal*. A este pano só têm direito as mulheres que tenham feito o casamento segundo a tradição, acto que designam por *bdess*.

Os Mancanhas não enterram o cadáver com qualquer adorno ou objecto de uso pessoal. O único objecto colocado na sepultura é uma esteira a que dão o nome de *kadjassan*. É nela que se enterrava antigamente, quando as urnas ainda não eram conhecidas. Desta esteira são recortados os quatro cantos, que são trazidos de volta para casa.

O régulo mancanha tem a particularidade de ser enterrado com traje considerado real, isto é, com manta e barrete vermelhos.

---

<sup>12</sup> A cabra é o animal sacrificado em todas as cerimónias deste grupo.

## A Sepultura

### *O local*

Todos os mortos são, regra geral, enterrados em locais determinados, de acordo com a idade da pessoa ou o seu estatuto social. Porém, um outro factor pode intervir na determinação do local do enterro – a linhagem, no caso dos Papéis. De um modo geral, os cemitérios são comuns e cada tabanca pode ter o seu. Constitui excepção a linhagem fidalga conhecida em kriol com o nome de *djagras*. Estes têm o seu cemitério próprio. No regulado de Biombo, situa-se na tabanca de Dorse. É neste cemitério que são enterrados os régulos, pois a esta categoria social e política só podem ascender os indivíduos pertencentes àquela linhagem. Se por um lado os régulos papéis têm o privilégio de ter cemitério próprio, o tratamento a que são submetidos os seus cadáveres durante o percurso que vai da sua residência até ao cemitério não deixa de ser controverso, pelo menos aos olhos de quem não pertence a este grupo étnico, por razões que, de momento, não conseguimos apurar. Diferentemente dos outros cadáveres que são carregados em estacarias até ao cemitério, o cadáver do régulo é arrastado em cima de uma pele de vaca mesmo que o percurso seja de vários quilómetros.

As crianças não são enterradas nos cemitérios mas sim nas varandas e nos quintais das casas dos familiares.

Voltando à questão dos cemitérios para as pessoas adultas, os Manjacos assemelham-se aos Papéis na determinação do local onde deve ser feita a sepultura. Cada *djorson* tem o seu cemitério.

Nem as capacidades económicas e financeiras da família, nem o estatuto social, excepção feita ao caso dos régulos entre os Papéis, e nem tão-pouco o factor iniciação influenciam a determinação do local em que o morto deve ser enterrado, salvo raras

excepções. Existe um cemitério para a família real e outro para o cidadão comum, membro da mesma *djorson*.

Há quem prefira fazer o enterro na varanda da própria casa, no quintal ou nas cercanias, caso houver espaço para tal.

Esta situação é extensiva às crianças, que são enterradas nas mesmas condições que os adultos.

No caso dos Mancanhas a situação apresenta-se um pouco diferente, evidenciando-se para os homens o facto de o indivíduo ser iniciado ou não e, para as mulheres, o de ser casada ou não segundo os usos e costumes.

Tradicionalmente têm dois tipos de cemitério. Um para as pessoas adultas, homens e mulheres que tenham passado pela última fase de iniciação e feito o casamento tradicional, respectivamente. O outro cemitério destina-se às pessoas que não tenham cumprido essas obrigações, independentemente da sua idade.

Os régulos, apesar de não terem cemitério próprio, são enterrados no cemitério a que nos referimos em primeiro lugar, numa zona reservada e consagrada apenas a eles.

### *A forma*

As sepulturas assumem formas diferentes, podendo ser ovais, circulares ou ainda rectangulares, conforme os casos.

As dos Papéis são ovais e compartimentadas. Prolongam-se por cerca de um metro e meio de profundidade, depois do qual é feito um rombo lateral, de forma rectangular, onde é colocado o cadáver.

A separação entre os dois compartimentos é feita por meio de uma esteira a fim de evitar que a terra toque no corpo do defunto, que vai envolto em várias dezenas de panos. Portanto, quando se fecha a sepultura, num primeiro momento a terra fica apenas na parte oval, onde é colocado um ou outro objecto.

As crianças de tenra idade são enterradas em sepulturas rectangulares com menos de um metro de profundidade.

As campas dos Manjacos e Mancanhas de um modo geral são rectangulares com uma só câmara, podendo, no entanto, haver excepções. A principal excepção verifica-se em relação aos Manjacos de Pecixe, cujas sepulturas são idênticas às dos Papéis, portanto, ovais com duas câmaras.

Uma outra particularidade verifica-se em relação aos Manjacos de Pelundo. Apesar de as suas sepulturas serem com duas câmaras, elas começam pela forma redonda.

Os Manjacos têm a figura de chefe de cemitério – o *uguran* ou *naguran* – e é ele quem determina a profundidade e outros detalhes relacionados com a sepultura. Tal como existe a figura de chefe de cemitério, existe igualmente a de coveiros, que constituem uma casta no interior da *djorson*. Conhecidos pelo nome de *banguran*, são muito experientes na realização deste tipo de trabalho, razão pela qual são frequentemente chamados para o efeito. É um trabalho não remunerado em dinheiro líquido, mas para o qual, de acordo com a tradição dos Papéis, Manjacos e Mancanhas, os familiares devem dar um litro de aguardente de cana, arroz e ainda um pano-de-pente às pessoas que o fazem. Este acto igualmente se verifica em relação à pessoa que faz a urna, no caso dos Mancanhas, que nos dias de hoje praticamente deixaram de enterrar os mortos envoltos apenas em esteiras. Apesar de os Mancanhas passarem a utilizar o caixão, esta esteira, chamada *kadjessan*, continua a ser o único objecto que vai na sepultura, uma vez que os panos a que nos referimos anteriormente vão no interior do caixão. Desta esteira são recortados dois cantos, que são levados de volta para casa.

## *A orientação*

As sepulturas são concebidas tendo já em consideração a orientação do cadáver em relação ao sol. Tanto os Mancanhas como os Papéis e Manjacos orientam os cadáveres no sentido Nascente-Poente. Isto é, a cabeça é colocada do lado onde nasce o sol, e os pés no lado onde se põe. A posição do corpo varia. Entre os Papéis e os seus vizinhos Manjacos de Pecixe, o cadáver é sepultado deitado de lado com o rosto voltado para a parede. Os Manjacos da Costa de Baixo enterram o cadáver deitado de costas, o mesmo acontecendo entre os Mancanhas.

Foge a esta regra uma categoria muito particular de indivíduos, embora se deva reconhecer que esta prática está caindo em desuso. As pessoas consideradas feiticeiras são enterradas sem obedecer a quaisquer preceitos, regras e considerações. Elas são pura e simplesmente amarradas com uma corda, arrastadas e empurradas para uma cova no maior desprezo.

## **O Luto**

Desde sempre na história dos povos e das civilizações, o luto significou um período mais ou menos longo de dor, de tristeza e de pesar causados pela morte de alguém. E, porque esta dor é sentida de maneira diferente pelas pessoas de acordo com os laços e o grau de parentesco ou ainda com as relações de estima e de amizade que se mantinham com a pessoa quando ainda era viva, são também diferentes as formas como as pessoas manifestam e vivem este período.

O traje preto é reconhecido nas sociedades ditas modernas e civilizadas como sinal de luto, da mesma forma que o traje branco simboliza o luto nas sociedades islâmicas e islamizadas.

No entanto, nas sociedades tradicionais da Guiné-Bissau em geral e muito particularmente entre os Papéis, Manjacos e Mancanhas, são várias as formas de manifestação de luto sem ser o traje. O penteado, o corte dos cabelos e a abstinência em relação a certas práticas, entre as quais as sexuais, são as diferentes formas através das quais se reconhece que a pessoa está vivendo esse período de dor, sem excluir a roupa preta.

Nos Mancanhas verifica-se uma mistura do luto tradicional com o das sociedades "civilizadas". É uma simbiose dos lutos tradicional e europeu. Os homens utilizam roupa preta e levam uma cabaça (*kakan* em língua mancanha) à cabeça, enquanto que no caso das mulheres a cabaça vai atada ao pescoço, atrás da nuca<sup>13</sup>, e pode estar ornamentada com missangas. A cabaça pode estar ou não pintada de preto. Se o luto for pela morte do pai, é o filho quem deve usar a cabaça, mas se for a mãe, é a filha<sup>14</sup>. As crianças não têm nada que permita saber se morreu o pai ou a mãe.

Ainda como sinal de luto, durante os dias de choro os familiares próximos, mulheres e raparigas, levam um pano-de-pente à volta da cintura.

A abstinência sexual é uma outra forma como se manifesta o luto e constitui uma prática conhecida apenas entre os Mancanhas.

Depois de terminadas as exéquias e outros rituais relacionados com a morte, os tios, irmãos do defunto, designam duas<sup>15</sup> pessoas entre os filhos do falecido, uma de cada sexo, que devem cumprir

---

<sup>13</sup> A cabaça é também usada sobre a cabeça.

<sup>14</sup> Estes elementos de caracterização do luto não são muito rígidos, na medida em que existem outras possibilidades. Se, tal como dissemos, por falecimento da mãe é uma das filhas que deve usar a cabaça, é igualmente admissível o filho mais velho da falecida fazê-lo antes de se realizar o funeral. O mesmo pode acontecer em relação à filha, que pode usar a cabaça em caso de falecimento do pai. Nisto, uma coisa porém é certa: a cabaça deve ser usada sobre a cabeça em sinal de luto por falecimento de um dos progenitores. Depende da hierarquia estabelecida pela família.

<sup>15</sup> Este número pode variar e atingir os seis ou oito, de acordo com o grau social do defunto.

um período de abstinência que vai dessa data até o *nguran* – dia de Todos os Santos. Há casos em que de cada casamento é indicada uma pessoa, geralmente o filho mais velho, o que significa dizer que o número depende da quantidade de esposas.

Durante o luto, as pessoas sobre as quais recai a obrigatoriedade de abstinência não só sexual mas também de comer carne de vaca e de cabra assim como de consumir alimentos à base de óleo de palma ou de leite coalhado, usam no braço esquerdo uma corda a imitar uma pulseira à qual se ata um pedaço de pau forrado com couro de vaca da parte do nariz. A este amuleto dão o nome de *ptu*.

Para assinalar a cerimónia de *nguran*, para além da ida ao cemitério, onde se vai confirmar se as pessoas enlutadas tinham cumprido ou não as imposições da abstinência, é preparada uma refeição à base de um cereal da família das gramíneas (*Digitaria exilis* sp.) chamado *fundo* (em kriol) que deve obrigatoriamente ser consumida por quem estava de luto. A porção de couro do nariz de vaca que vinha enrolado ao pau entra na preparação dessa comida.

Este dia marca o fim do período de luto. Segundo o calendário mancanha é comemorado no mês de Setembro ou Outubro conforme se trate de Mancanhas de Bula ou de Có, diferentemente do calendário cristão que é no mês de Novembro.

Entre os Papéis e Manjacos de Pecixe, a situação é bem diferente. Os filhos não usam qualquer distintivo em sinal de luto. Quando morre um homem, a(s) sua(s) esposa(s) deve(m) rapar os cabelos. Elas fazem o mesmo quando perdem um filho. Só as mulheres é que têm esta obrigação. O homem vive o luto apenas no seu interior.

Quanto aos Manjacos de Pelundo, observamos que as crianças, filhas do falecido, exteriorizam o luto fazendo um corte lateral dos cabelos. Os adultos usam roupa preta e chapéu. Caso houver

entre os familiares um pretendente à herança ou à sucessão, deve usar um chapéu até ao fim das cerimónias ligadas ao enterro.

## Conclusões

O período relativamente curto ou longo (varia de caso para caso conforme as possibilidades dos familiares ou então do período estipulado pelos régulos ou pelas autoridades administrativas locais, por razões de saúde pública ou outras ligadas com o ano agrícola) que começa a partir do momento em que uma pessoa deixa de fazer parte do mundo dos vivos e se estende até ao dia em que lhe é dedicada a última cerimónia que vai permitir com que a sua alma repouse no “outro mundo”, encerra um conjunto de regras e procedimentos fixados pela tradição que vão desde o tratamento e conservação do cadáver, até à sua inumação, passando pela vestimenta e pela definição do local onde deve ser sepultado, sempre acompanhado de rituais específicos.

Não só várias semelhanças foram constatadas entre os Papéis, Manjacos e Mancanhas no que concerne ao relativamente longo processo que vai da morte ao enterro, mas também diferenças, manifestando-se estas sobretudo ao nível do luto e da vestimenta do cadáver. Nestas matérias, não obstante algumas reminiscências ainda notórias, os Mancanhas apresentam-se mais despegados das rédeas da tradição e são os que mais dão sinais de aculturação. A utilização da urna funerária e o luto marcado pela roupa preta são exemplos que demonstram claramente elementos de assimilação de hábitos de uma cultura introduzida pelos europeus.

Maiores semelhanças se verificam entre os Papéis e os Manjacos de Pecixe assim como entre os Mancanhas e os Manjacos de Canchungo e de toda a zona conhecida por Costa de Baixo (a posição e a vestimenta do cadáver testemunham esta afirmação).

As semelhanças registam-se não só a nível dos procedimentos mas também ao nível das designações.

Para além da ideia e da crença que têm na alma, a qual designam de maneira idêntica, bem como nos poderes que a rodeiam, vários elementos comuns entre os três grupos étnicos merecem contudo serem destacados por constituírem características etno-culturais importantes: o primeiro tem a ver com a orientação do cadáver no sentido Nascente-Poente, ou seja, a cabeça é colocada do lado onde nasce o sol; um segundo elemento não menos importante diz respeito à configuração do interior da sepultura. Ainda hoje, no caso dos Papéis e de uma boa parte dos Manjacos, assim como antigamente dos Mancanhas, as sepulturas são constituídas por duas câmaras, devendo o cadáver repousar na segunda, separada da primeira por uma esteira a protegê-lo do contacto com a terra. Os objectos de uso pessoal e outros são colocados na primeira. O terceiro elemento comum tem a ver com as razões e o destino dos panos com que as pessoas são enterradas, independentemente da forma como são utilizados e da sua quantidade. Em qualquer um dos casos, os panos têm como destino final os parentes e familiares já falecidos. Neste caso, o defunto é um mero portador. Portanto, uma parte é dada à família enlutada em jeito de solidariedade, servindo a outra de encomenda, o que quer dizer que os mortos são portadores de encomendas e mensagens para o outro mundo. Um outro elemento comum identificado, embora existam algumas nuances em cada grupo, relaciona-se com a importância que é atribuída à iniciação e ao casamento, a ponto de serem relevantes na determinação do local e do tipo de enterro.

Ainda no que se refere ao local de enterro, o aspecto comum tem a ver com os régulos e os feiticeiros, duas personalidades diametralmente opostas pelas funções que desempenham. Enquanto que os régulos e a realeza têm tratamento diferenciado e cemitério próprio, as pessoas consideradas feiticeiras são enterradas sem o

mínimo de respeito. Os cadáveres são simplesmente jogados para o interior de uma cova com ramos de plantas e de arbustos espinhosos.

Para terminar esta listagem de elementos comuns identificados nesta primeira abordagem, há ainda a referir as figuras do *djambakús* e do *balobero* como entidades religiosas incontornáveis para a realização de qualquer cerimónia de culto tradicional, pois são eles que estabelecem a comunicação e interpretam a vontade dos espíritos. Para além destas figuras, mas muito relacionadas com as determinações destas, os Papéis, Manjacos e Mancanhas têm em comum o ritual do *djongago* (*udjedje* em língua papel), através do qual determinam as causas das mortes que ocorrem no seio da família ou do grupo.

## Bibliografia

- CARREIRA, A. – “Do arrancamento da pele aos cadáveres e da necrofagia na Guiné Portuguesa”, *BCEP*, n.º 70, CEGP, Bissau, 1965.
- CARVALHO, Clara Afonso de – “Ritos de poder e recriação da tradição. Os ré-gulos manjaco da Guiné-Bissau”, tese de doutoramento policopiada, ISCTE, Lisboa, 1998.
- LEPRINCE – « Notes sur les Mancagnes ou Brames ». In: *L'Anthropologie*, t. XVI, Paris, 1905.
- Melick-Simonian, K.A. – “Totemismo, animismo, feiticismo e outros elementos arcaicos”. In: *As religiões africanas tradicionais e sincreticas*, Edições Progresso, Moscovo, 1987.
- SARAIVA, Maria Clara – “Rituais Funerários entre os Papéis da Guiné-Bissau (Parte I)”. In: *Soronda*, Revista de Estudos Guineenses, nova série, n.º 6, INEP, Bissau, 2003.

## Résumé

*Cette étude centrée sur la période qui va de la mort à l'enterrement chez les Papel, les Manjak et les Mancagne, fait une comparaison entre ces trois groupes ethniques qui se déclarent descendants d'un tronc commun, les Brame. Pour ce faire, sont analysés des éléments tels que les rapports entre les vivants et les morts, le traitement et la conservation des cadavres, la mise en terre de la dépouille mortelle, l'orientation du corps, la forme géométrique de la sépulture, les manifestations de deuil, les rites et les rituels, surtout ceux réalisés avant et pendant l'enterrement. Comme ces éléments varient en fonction de l'âge, du sexe et du statut social, l'article décrit les différences observées, quand il s'agit d'un vieux, d'un jeune, d'un enfant, d'un homme, d'une femme, d'un féticheur ou d'un roi.*

# A Mulher e a Criança no Sistema Jurídico Guineense<sup>1</sup>

*Fodé Abulai Mané*

## Apresentação

Existe um sentimento generalizado de que as mulheres e as crianças são as camadas sociais mais vulneráveis e, em consequência disso, as mais desprotegidas. A desprotecção de que são alvo carece de uma análise sistemática e multidisciplinar. A vertente jurídica *maxime*, o Direito Civil, é um dos melhores ângulos para se proceder a essa análise.

O trabalho que agora apresentamos baseia-se em algumas interrogações, cujas respostas serão os horizontes do presente estudo. Das questões a levantar no desenvolvimento do que dissemos ressaltam as seguintes: Será que as mulheres e as crianças gozam de uma aceitável protecção jurídica no nosso ordenamento? Em caso afirmativo, que protecção jurídica precisam as mulheres e as crianças? Como podem ser melhor protegidas? Que experiências internacionais existem nesta matéria?

---

<sup>1</sup> Palestra realizada na Comissão Parlamentar para os Assuntos da Mulher e da Criança, a partir de um estudo baseado no Livro IV do Código Civil Guineense e legislação complementar (Abril 2002).

Não se torna necessário responder sequencialmente a estas questões porque elas mesmas suscitam outras que, no fim, fornecerão uma visão real da situação.

Embora estes problemas apresentem pontos de contacto com vários ramos do Direito, o nosso estudo limita-se ao Direito Civil e ao espaço que nele se dedica às relações jurídicas familiares: o Livro IV do Código Civil e, por inerência, as leis n.º 3, 4, 5 e 6, todas de 4 de Maio de 1976, publicadas no Suplemento ao *Boletim Oficial* n.º 18.

Sabemos que alguns aspectos relacionados com a situação das mulheres e das crianças na nossa sociedade estão relacionados com as mentalidades vigentes, e por isso consideramos esta etapa como um primeiro passo numa longa caminhada.

Como alguém se lembrou de dizer um dia, “a família é o grande ‘mediador’ cultural, nela se opera o segundo nascimento do homem como personalidade sociocultural, depois do primeiro nascimento como indivíduo físico”. Aderimos a esta ideia e por isso percebemos a responsabilidade que a presente tarefa implica. Há direitos que se sentem e os da família são um deles, por isso é um ponto de partida para qualquer iniciativa de protecção e segurança<sup>2</sup>.

Por estas razões, são também pensadas as iniciativas dos parlamentares ou das instituições de defesa e de promoção dos direitos da mulher e da criança em lançar esta reflexão a partir do direito da família, iniciativas a que aceitamos associar-nos sem hesitação, dando a nossa modesta contribuição.

---

<sup>2</sup> Também Guilherme de Oliveira, *Temas do direito da família II*, Coimbra, 1997. Gelásio Roena, *Casamento e família*, p. 339.

## Metodologia

Para além dos tradicionais métodos académicos de consulta bibliográfica, também se recorreu ao trabalho de terreno. Para estudar a situação jurídica da mulher e da criança em qualquer ordenamento jurídico, é indispensável contactar e ouvir os parceiros sociais, que, por serem as entidades que com elas lidam e trabalham, tanto na resolução dos seus problemas como na promoção e defesa dos seus direitos, têm consciência clara da sua real situação social e jurídica. Das entidades abordadas salientam-se os deputados da Assembleia Nacional Popular, com destaque para os da comissão *ad hoc* para os assuntos da mulher e da criança, os técnicos do Instituto da Mulher e da Criança e as várias organizações que promovem os direitos das camadas mais desfavorecidas. Também não foram esquecidos os magistrados das diferentes instâncias do nosso sistema judiciário, que são confrontados no seu trabalho de aplicação do Direito com ocorrências de vária natureza, o que lhes permite ter uma visão realista da situação.

Os resultados destes contactos não foram individualizados, mas conduziram à procura de propostas alternativas globais.

Igualmente recorreu-se ao apoio dos estudantes de 4º ano da Faculdade de Direito de Bissau, que fizeram importantes levantamentos no âmbito do direito costumeiro, com particular ênfase na análise das tendências evolutivas nas relações matrimoniais tribais em conexão com os modos de vida dos centros urbanos.

Pensamos que esta metodologia nos colocará em condições não só de ter uma visão própria, mas também de proceder à análise cuidadosa de trabalhos precedentes, que serão, com certeza, muito válidos para a apresentação de uma conclusão com tendência dinamizadora.

## **Princípios Jurídico-constitucionais Estruturantes do Direito da Família Guineense**

Antes de avançarmos para a análise destes princípios, é necessário destacar as traves mestras que asseguraram o direito da família vigente antes da independência do país.

O direito anterior caracterizava-se pela prevalência dos princípios cristãos, nomeadamente a prevalência das famílias baseadas no casamento, cujos efeitos se projectavam na discriminação dos filhos de acordo com o estado civil dos seus progenitores, na submissão da mulher ao poder marital e numa muito tímida admissão do divórcio. Ao sistema jurídico então vigente era estranha a forma de vida da maioria das populações, que continua a ter as suas formas tradicionais de casamento e regras particulares de estabelecimento de parentesco que variam de etnia para etnia.

O espírito revolucionário que envolveu todo o processo libertador traduziu-se na orientação jurídica que se seguiu após a independência. Embora a Constituição da República de 24 de Setembro de 1973 seja parca em normas e princípios de Direito Civil, dava a possibilidade, também no âmbito do Direito da Família, de proceder a interpretações da lei mais de acordo com o modelo de sociedade que se pretendia construir, rejeitando o modelo familiar herdado do colonialismo.

O reconhecimento do papel da mulher na luta de libertação nacional pareceu acelerar a percepção de que, contrariamente ao tratamento jurídico de que era alvo, comparada aos menores e interditos ou inabilitados, ela é tão capaz como um homem e até em alguns aspectos pode ser melhor.

À parte estas considerações, é necessário a verificação pormenorizada de alguns princípios constitucionais que se pretendem estruturantes na nova orientação jus-familiar.

### *Princípio da igualdade entre os cônjuges*

A supremacia da posição jurídica do homem em relação à mulher foi um marco importante do Direito Civil anterior à independência, sobretudo no âmbito do Direito da Família, mas não apenas aí. Tanto ao nível do Direito das Obrigações, como do Direito Comercial e Laboral, a posição da mulher dependia da vontade do homem. Com a afirmação do princípio de que “o homem e a mulher são iguais perante a lei em todos os domínios da vida política, económica, social e cultural”, ficam afastadas todas as particulares situações discriminatórias então vigentes.

### *A posição do chefe da família*

O direito anterior previa que o homem era o cabeça-de-casal, significando isso que o marido era o chefe da família (art. 1674º C.C.), competindo-lhe representá-la e decidir em todos os actos da vida conjugal, sem obrigatoriedade de consultar a sua consorte. A eficácia deste poder marital materializava-se nas linhas do artigo 1578º C.C., que no seu número 1 não podia ser mais explícito ao dispor que “a administração dos bens do casal, incluindo os próprios da mulher e os bens dotais, pertence ao marido como chefe da família”.

Indo ao encontro do princípio da igualdade entre o homem e a mulher consagrado no artigo 25º da Constituição (C.RGB) e de uma forma mais directa no artigo 16º/1 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), afirma-se sem dúvida que tais normas são presentemente inaplicáveis. Consequentemente, e recorrendo também a uma visão jus-comparatista, tais normas passam a ser interpretadas, pela força das disposições supracitadas, conforme a um modelo de família bicéfala, competindo a ambos os cônjuges a sua representação e decidirem conjuntamente sobre

todos os actos da vida em comum – não precisando, portanto, qualquer um deles, do consentimento do outro para o exercício de qualquer direito, ou, pelo contrário, precisando ambos de autorização do parceiro para a prática de um acto.

Estas alterações implicam mexer com todos os efeitos do casamento, incidindo especialmente sobre o regime patrimonial da família. Também o regime dotal, previsto na subsecção v do capítulo ix, isto é, a partir dos artigos 1738º e seguintes, que conferia à mulher a titularidade de certos bens dotados pelo marido ou terceiro, e que servia como uma “compensação” da sua posição inferior na participação da administração dos bens familiares, deixa de fazer qualquer sentido.

Podemos exemplificar com o direito ao nome: por força da tradição as mulheres continuam a usar os apelidos dos maridos, mesmo nos sistemas onde isso não é obrigatório. Nada impede, se a vontade das partes não determinar o contrário, que esta tradição continue sem que isso de alguma forma signifique uma posição jurídica de supremacia por parte do marido.

### *O exercício do poder paternal*

Sendo um poder funcional, ambos os cônjuges são obrigados a proporcionarem aos seus filhos tudo o que seja necessário, nomeadamente educação, alimentação e demais assistência, mas em igual proporção, tendo em conta a posição socioeconómica de cada um. Para isso, não faz sentido a existência de poderes especiais do pai, porque não é agora o único chefe da família, nem os direitos concedidos à mulher no seu desempenho.

Nos casos de constância de matrimónio, o poder paternal compete a ambos, e no caso de divergência sobre algumas questões deve intervir o tribunal por solicitação das partes ou officiosamente, mas sem perder a noção de que este poder deve ser

exercido para o bem dos filhos, sendo que por isso, a partir de uma certa idade, eles devem ser ouvidos.

O exercício do poder paternal na situação de divórcio ou separação de facto também não deve perder de vista o interesse do filho. Contrariamente, as práticas vigentes de deixar o filho até aos sete anos à guarda da mãe e depois entregá-lo ao pai ou seus familiares não têm qualquer fundamento legal, pois ambos têm possibilidade de exercer o poder paternal. Se a base de atribuição da guarda do filho é a sua melhor protecção, esta deve ser confiada àquele que prova dispor de melhores condições para a realizar. As condições não são apenas económicas mas sobretudo morais e sociais; essencialmente procura-se um ambiente onde o menor melhor se possa desenvolver.

Assim, da mesma forma que a uma mãe que não tem as mínimas condições morais e sociais para educar um filho, pode este ser-lhe retirado desde os primeiros meses, assim também um pai, mesmo tendo enormes possibilidades económicas, não pode ficar com a regência de um filho após os sete anos se, em face dos critérios expostos, não lhe proporciona as melhores condições de desenvolvimento.

A atribuição do exercício do poder paternal a um dos progenitores não isenta qualquer um deles do cumprimento dos encargos relacionados com a alimentação e educação dos filhos.

Em iguais condições, tanto o homem como a mulher podem ser inibidos do exercício do poder paternal, se se revelarem incapazes de o exercer condignamente.

Nas situações de falecimento de um dos cônjuges, o poder paternal deve ficar para o outro, mas apenas se este tiver condições para tal. Isto porque o poder paternal deve pertencer aos pais, e o afastamento do seu exercício deve ser a excepção e nunca a regra.

A regulamentação da adopção deve ser uma forma de melhor proteger as crianças.

### *A igualdade entre os filhos*

Segundo a concepção vigente no regime jurídico anterior, os filhos de pais casados não mereciam o mesmo tratamento que os nascidos fora do casamento. Aquele regime visava desestimular a procriação extra-matrimonial, indo ao encontro do princípio da religião católica que condena a prática de relação fora do casamento e, conseqüentemente, os filhos nascidos dessa relação não gozavam da mesma dignidade que os outros.

A manifestação desta distinção parte da distinção legal entre filhos *legítimos*, os nascidos na constância do matrimónio, e os nascidos fora da relação matrimonial, que ou eram *ilegítimos*, ou *legitimados*, se fossem reconhecidos pelos seus progenitores. Estas distinções discriminatórias implicavam direitos diferentes, tanto para os próprios filhos como para os pais.

Para os filhos ilegítimos a lei reservava metade dos direitos correspondentes aos legítimos, e os pais dos primeiros não beneficiavam de certos direitos em relação aos filhos, como por exemplo o usufruto legal (art. 1908º C.C.). Com o estabelecimento do princípio da igualdade na Constituição, despertou-se logo na consciência do legislador ordinário a ideia de banir as designações discriminatórias, consideradas injustas, assim como os seus efeitos.

É nesta base que, na rota de procedimento de corte com alguns vestígios do regime colonial (que deixava de fora a maior parte da população guineense, pois eram pouquíssimos os que assentavam as suas vidas no casamento civil ou católico), surge a lei 4/76 de 4 de Maio, cujo preâmbulo explicitou as razões da alteração do regime. A existência daquela lei alterou muitos aspectos do Direito da Família, fazendo cair em desuso várias normas. Como resultado disso, muitas normas necessitaram de adaptações, que devem ser feitas com o recurso ao direito comparado, concretamente ao português.

No entanto, a alteração de situações discriminatórias não implica o tratamento igual de situações diferentes. Continua a merecer diferente tratamento a forma de estabelecimento da filiação dos filhos nascidos dentro e fora do casamento. Para os primeiros continua a ser válida a presunção *pater ist est*<sup>3</sup>, enquanto para os restantes é necessária a perfilhação ou o reconhecimento judicial. Estas distinções vêm mesmo implícitas no artigo 5º da citada lei 4/76, e também não contrariam as liberdades consagradas na Constituição nem os princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos referentes à constituição da família.

### *Liberdade de constituição da família*

As razões dos princípios constantes no regime anterior prendiam-se com a ideia de avantajar a família baseada no casamento civil, não obstante o artigo 1576º do Código Civil ter estabelecido outras fontes de relação jurídicas familiares. A tendência de dar mais relevância à autonomia da vontade permitiu, contudo, que as pessoas possam constituir livremente a sua família. É também este o sentido da Declaração Universal dos Direitos Humanos no seu artigo 16º/1. O n.º 3 do mesmo artigo expressa o dever de protecção da família pelo Estado, imposto pelo artigo 26º/1 da Constituição da Guiné-Bissau.

Esta foi a base e razão da lei n.º 3/76, que estabelece o reconhecimento das uniões de facto, categoria na qual tinham sido incluídos os casamentos tradicionais e das outras confissões religiosas não católicas.

---

<sup>3</sup> Expressão latina que significa que o pai do filho de uma mulher casada é o marido da mãe.

## Situação Jurídica da Mulher Guineense

Convém destacarmos, antes de mais, algumas situações sociais que se reflectem nas formas como a mulher é considerada e, conseqüentemente, na sua posição de *quase* incapaz de exercer, sozinha e livremente, os seus direitos.

Normalmente, na maioria dos casais verifica-se uma diferenciação etária entre o homem e a mulher, sendo o mais das vezes o homem mais velho, ocupando o lugar de pessoa com maior maturidade e experiência para administrar os assuntos considerados mais complexos, como a celebração de certos negócios jurídicos. Também, tanto a divisão natural como a divisão social do trabalho têm colocado o homem nas tarefas cujos resultados são materialmente mais visíveis, dando a imagem aparente de que ele produz mais.

Estas situações levam a que seja o homem a assumir a iniciativa de procura da parceira, até à realização de todo o processo matrimonial. Estas práticas têm contribuído para atribuir ao homem a posição de supremacia, não só na qualidade de cabeça-de-casal, mas de um verdadeiro *pater familias*. A tradução da supremacia do homem manifesta-se, mesmo após a dissolução do matrimónio, na tendência para, em caso de divergência, lhe atribuir o exercício do poder paternal.

A legislação anterior não fazia mais do que reconhecer aquela situação, dando uma posição jurídica inferior à mulher, marcada pela sua impossibilidade de exercer certas profissões, de ascender a certos cargos, ou, concretamente, de administrar os seus bens pessoais e da família.

A legislação anterior consagrava o regime de Dotes (artigos 1738° a 1752° do C.C.), que dava à mulher o poder de administrar alguns bens. Mas o século XX, principalmente no seu último quartel, foi marcado por grandes conquistas a nível dos direitos da

mulher. A consagração do princípio da igualdade em termos de gênero provocou uma revolução nos sistemas jurídicos e ficou como um marco distintivo entre os regimes considerados modernos e os ditos conservadores ou até radicais.

O espírito de mudança do sistema vigente na época colonial que alimentou todo o processo libertador, acompanhado pela demonstração de capacidade das nossas mulheres no desempenho de várias tarefas durante a luta armada de libertação nacional, levou a que a emancipação da mulher fosse considerada como corolário da luta contra a injustiça.

A complexidade da questão impunha algumas cautelas, porque não bastava apenas conferir direitos formais, ou seja atribuir uma posição de igualdade à mulher sem ela saber o que fazer com esta igualdade. Os primeiros passos foram os de ir ao encontro de princípios universais e de acompanhamento dos dados pelos outros sistemas. Mas o advento da independência fez emergir realidades diferentes das que envolveram a produção de certos princípios e bases programáticas políticas. O fenômeno de mulheres de *praça* e mulheres de *tabanca* começou a dar outros resultados, sendo umas mais ligadas às formas de organização das famílias tradicionais africanas e outras, com certas influências europeias, mais próximas do direito positivo então vigente.

A consequência disso foi que aquelas que tinham uma relação estável e duradoura e que por razões sociais circunstanciais organizaram os seus vínculos de forma tradicional, quer através de casamentos tradicionais, quer por outras formas, tinham um estado de solteiras, não podendo beneficiar dos direitos legalmente conferidos. As que tinham noções dos direitos formalmente consagrados podiam celebrar o casamento civil e verem a sua situação melhor protegida. As que tinham celebrado o casamento civil podiam beneficiar da meação proporcionada pelo regime de bens, como efeito do casamento, principalmente na ausência de convenções

antenupciais. Para além disso, os deveres conjugais impostos pelo artigo 1671º do C.C. proporcionavam a possibilidade de reivindicação de muitos direitos.

Mesmo não ocupando o cônjuge (como acontece no actual Direito português) uma posição sucessória privilegiada (ver o artigo 2133º do C.C.), podia beneficiar do apanágio do cônjuge sobrevivente (artigo 2018º do C.C.). Normalmente estes são direitos que beneficiam o cônjuge mulher, porque estatisticamente se comprovou que as mulheres têm uma esperança média de vida superior à dos homens e, efectivamente, temos mais viúvas do que viúvos. Esta realidade pontual, relacionada com a tendência poligâmica do homem africano em geral, imprimiu uma necessidade de proceder a uma alteração jurídica, também pontual, de forma a resolver algumas situações consideradas de extrema injustiça.

Nesta ordem de ideias é que surgiu um conjunto de quatro breves leis, publicadas no *Boletim Oficial* n.º 18 de Maio de 1976. Desta série destaca-se a lei n.º 3/76, cuja análise detalhada é de grande importância devido às alterações jurídicas por ela introduzidas e às importantes consequências sociais que pode ter.

### *A legislação do "casamento não formalizado"*

Essa lei teve como horizonte alterar substancialmente a situação das mulheres. Permitiu que a mulher unida de facto maritalmente com um homem pudesse fazer valer aquela união, com base no seu reconhecimento judicial, passando a adquirir todos os direitos conferidos à mulher casada civilmente. Só que os requisitos estabelecidos naquela lei, no seu artigo 2º, isto é a singularidade, a estabilidade e a seriedade do próprio casamento, principalmente o primeiro, vão contra a situação geradora das maiores injustiças para a mulher: a poligamia.

Portanto, a lei, apesar de ser intencionalmente boa, não conseguiu abarcar a maior parte das pessoas que podiam precisar do recurso aos formalismos legais para resolver os seus problemas. Compreende-se a dificuldade de resolver a questão. A poligamia não é característica apenas do nosso ordenamento jurídico; até nos países vizinhos esta questão continua a ser um tema actual, e as soluções não são satisfatórias.

Embora sendo de difícil aproveitamento, existe uma disposição à qual as vítimas podem recorrer em caso de dissolução, quer por morte ou por divórcio, da sua união. Trata-se da norma contida no n.º 2 do artigo 6º da mesma lei, que permite o recurso aos tribunais até um ano após a cessação da união em que estavam envolvidas, para obterem os benefícios que teriam se o casamento fosse formalizado.

Esta lei, apesar das suas insuficiências, constitui um progresso na redução das injustiças que o excesso de relevância do direito positivado pode provocar. Na realidade é uma lei pouco conhecida, mesmo na classe dos juristas, e uma prova desta afirmação é exactamente o esquecimento do estabelecido numa das suas disposições finais, o seu artigo 10º, que manda que no prazo de trinta dias seja elaborada pelo Governo uma legislação processual a ela adequada.

A ideia de haver legislação processual reguladora do direito estabelecido era simplificar as formas de obtenção de reconhecimento, mas até agora reina um silêncio fúnebre nesta matéria.

Em termos da legislação civil existente, o maior problema é a efectivação na prática dos princípios constitucionais existentes. Sabe-se que a proliferação descontrolada das leis não facilita a sua divulgação; por isso continua a ser válida a principal fonte do direito civil familiar, o Código Civil, Livro IV, a principal sede para os ajustamentos necessários.

## Situação Jurídica da Criança

No ordenamento jurídico guineense a situação jurídica da criança está dependente dos direitos conferidos aos pais. Os ajustamentos necessários na legislação civil para dar efectivação aos direitos consagrados na Constituição e nas outras normas internacionais são as tarefas que devem ocupar os diferentes actores com responsabilidade na matéria. Normalmente as crianças são consideradas incapazes de exercício, e o direito civil organizou os meios de seguimento da sua incapacidade, que são o poder paternal, a tutela e a administração de bens. Através dos conteúdos inscritos nestes meios é que temos a maior protecção ou não da criança, no capítulo Direito da Família. Por isso, faz sentido que a análise da situação jurídica da criança seja baseada na verificação dos conteúdos dos meios de protecção dos interesses do maior.

### *O poder paternal*

#### *Situação dos pais a coabitarem juntos*

O problema do poder paternal relativamente aos filhos que estão a viver com pais juntos não levanta muitos problemas, porque ele é exercido de acordo com o seu conteúdo legal, que significa educar, alimentar e dar protecção.

No entanto, isso não quer dizer que a criança fica integralmente protegida pelo facto de os pais estarem a viver juntos. Sabemos que o poder paternal é um poder-dever, cujo conteúdo se encontra organizado no sentido de permitir que os pais proporcionem aos filhos condições mínimas para o seu harmonioso desenvolvimento.

É neste sentido que as normas existentes na Convenção dos Direitos da Criança (C.D.C.) devem ser entendidas como parte

integrante do conteúdo do poder paternal. Os deveres de defender, educar e alimentar devem ter uma interpretação muito ampla. Quando se afirma que as crianças têm direito ao nome, à nacionalidade, à atenção, à escolarização e aos outros direitos constantes na C.D.C., não se está a pensar na obrigação apenas dos poderes públicos de criar condições; até pelo contrário, os poderes públicos nem sempre têm que cumprir esses deveres directamente, mas muitas das vezes através dos pais.

No nosso país são encontradas várias formas de os pais se afastarem do exercício correcto desses deveres, motivados por algumas práticas tradicionais ou religiosas. Podemos tomar como exemplo dessas práticas o fenómeno de *criação*, que consiste em os pais entregarem os seus filhos a outras pessoas, que podem ser familiares ou não, para os educarem. Esta educação implica uma orientação rígida, tanto na aprendizagem de algumas artes ou ofícios, como nos afazeres domésticos e comportamentos para com a sociedade. A *criação* está na base do sofrimento de muitas crianças.

Outro exemplo, que é mais vulgar nas etnias islamizadas, é o envio dos meninos para aprenderem o Alcorão. Existe uma mentalidade muito propagada nos islamizados de que se uma pessoa não sofrer muito, não terá benções que lhe permitam ser um bom homem amanhã. Então os pais indicam-lhe um mestre, que, por vezes, fica em sítios distantes dos pais, até sendo frequentes os casos de envio para os países vizinhos. As crianças nas condições de *talibé*, como são designados os estudantes de Alcorão, são obrigadas a despenderem esforços que não são proporcionais à sua idade nem à sua força física; têm que sair sujas e mal trajadas para pedirem esmola e não têm a ousadia de tocar em nada sem a autorização do mestre. Muitas das vezes os mestres têm os seus pupilos junto com os seus filhos, sendo-lhes tolerada a clara discriminação entre eles.

Tudo isto são fenómenos da prática costumeira que escapam ao direito positivo mas que a comunidade, por esta razão, terá que encontrar formas legais de os ultrapassar, dado o poder de intervenção do Estado.

Nesta base, sabendo que a lei permite o afastamento dos pais do exercício do poder paternal, pode-se alargar os requisitos para as inibições e também alargar o elenco dos indivíduos com legitimidade para requerer a inibição do exercício desses poderes-deveres; se possível, admitir, à semelhança dos poderes conferidos ao Ministério Público, que seja alargada às organizações especializadas na matéria de protecção das crianças, a possibilidade não só de promoverem as acções judiciais, mas de darem o seu parecer no destino dos menores e até poderem tê-los ao seu cargo. Por razões técnicas, estas soluções só podem ser noutros diplomas e não no Livro IV do Código Civil, principalmente nas fontes de natureza processual, cabendo ao C.C. as grandes orientações.

Também consta do artigo 1884º do C.C. que os pais têm o poder de correcção. Este poder é entendido muitas vezes como significando que os pais podem aplicar castigos corporais aos filhos nos casos em que estes desviarem o seu comportamento. Sabe-se que é mais provável que os castigos físicos, em vez de ajudarem, afectem o desenvolvimento das crianças. Então deve haver uma redacção deste preceito que elimine os equívocos que a menção de “poder de corrigir moderadamente” pode criar. Nesta base, o aproveitamento dos progressos registados no direito português na regulamentação desta matéria é aconselhável.

Também sabemos que o princípio de igualdade agora vigente na nossa Constituição implica alguns retoques relacionados com o exercício do poder paternal pelos cônjuges. A título exemplificativo, trazemos a legitimidade para intentar uma acção a favor dos filhos ou para apresentação de queixas para os crimes particulares. O problema pode ser levantado quando houver divergências entre

os pais quanto à apresentação ou não, e um deles decidir apresentar a queixa ou uma acção: pode a outra parte levantar a questão da legitimidade?

São vários os casos em que os outros ramos do direito remetem para o direito civil. Nestas situações os argumentos da ilegitimidade podem ser muitos e até convencer o juiz a absolver, e com razão, uma pessoa que tenha praticado estupro. Nestes casos a lei deve ser explícita em realçar o interesse do menor como base para a promoção das acções. Mas é uma solução para o direito adjectivo, que terá que ver se é mais útil para o menor a apresentação ou promoção da acção. No caso contrário a acção não deve prosseguir, ou decorrer com o maior sigilo para que não afecte o desenvolvimento do menor.

Nestas situações é o Ministério Público quem deve fazer a triagem quando se trata de causa de natureza criminal, e o juiz quando se trata de natureza cível através dos despachos liminares.

### *Filhos de pais separados*

Os pais podem separar-se pelo divórcio ou por simples separação de facto. Dado que ambos têm iguais direitos sobre os filhos, entende-se que tanto um como outro pode reclamar a tutela do filho menor.

Neste aspecto existe uma prática muito radicada na nossa sociedade e que tem a ver com a posição que o marido ocupava na legislação anterior. Esta prática consiste na atribuição dos filhos menores de sete anos às mães; depois dos sete são dados aos pais, sem se saber onde é que o filho teria as melhores condições de desenvolvimento. Como já dissemos, trata-se apenas de práticas sem fundamentos legais, apesar de serem exercidas pelos tribunais de sector ou pela polícia; então, a Lei deve dar uma orientação aos julgadores.

Como o exercício do poder paternal tem, como se sabe, a protecção dos interesses do menor, é este que vai orientar, em caso de divergência, quem é que deve ficar com a criança. Cada um dos reivindicantes deve provar que tem mais condições que o outro para proporcionar um melhor desenvolvimento ao menor a nível moral, económico e social. Quer isto dizer que, se for o pai que tem melhores condições, principalmente morais e sociais, mesmo a partir de meses poder-lhe-á ser dada a guarda do menor, como também se for a mãe quem pode proporcionar uma atenção melhor ao menor deve ser ela a cuidar dele até atingir a maioridade ou até quando não for possível que ela continue a dar uma educação aceitável.

Estas condições devem ser provadas e, na igualdade de circunstâncias, o poder paternal pode ser exercido alternadamente, sem que isso implique prejuízo para o menor. A Lei deve permitir um acompanhamento por parte do progenitor inibido, se não for prejudicial para o filho, ou por uns familiares, da forma como o outro o está a exercer.

### *Outras situações jurídicas das crianças*

Pode-se realçar, para além do poder dos pais sobre os filhos, a situação que afecta os filhos e que vai contra a Constituição e a Convenção dos Direitos da Criança e demais normas. Trata-se do processo de registo e de aquisição da nacionalidade, e a atribuição de um nome.

Sabemos que a discriminação dos filhos em legítimos e ilegítimos tem uma grande manifestação nos seus direitos e na forma como o processo de registo civil se encontra organizado, prejudicando os filhos de pais não casados civil ou catolicamente.

Apesar de o nosso estudo incidir especificamente sobre o Direito Civil, concretamente o Livro IV do Código Civil, torna-se

inevitável tocar alguns destes aspectos, embora não de forma aprofundada, porque a filiação se formaliza também através do Código de Registo Civil. Por isso, tocando lateralmente a questão, vamos analisar apenas o processo de estabelecimento da paternidade.

### *Paternidade dos filhos de casados*

Nesta categoria referimos os filhos dos casados civilmente e dos que formalizaram as suas uniões de acordo com a lei n.º 3/76.

Sabemos que para os filhos nascidos na constância do matrimónio funciona a presunção do artigo 1801º do Código Civil, que quer dizer que estes têm como pai o marido da mãe, com as considerações dos casos previstos nos artigos seguintes. O reconhecimento desta presunção deve continuar porque não se trata de qualquer discriminação negativa; é apenas ir ao encontro de práticas da vida, que permitem o afastamento quando não correspondem à verdade; até o artigo 1836º C.C. estabelece o princípio da verdade biológica. Trata também de facilitar a vida a quem já sofreu alguns encargos com os formalismos do casamento ou do reconhecimento judicial das suas uniões.

A presunção *pater ist est* não serve aqui para dar mais direitos aos filhos de pais casados, como acontecia outrora, mas facilita o seu processo de estabelecimento de paternidade.

### *Filhos nascidos fora do casamento*

Os filhos nascidos fora da união matrimonial são por vezes alvo de disputas de paternidade devido à situação em que as mães se encontram, facilitando os contactos com vários homens e sabendo que a participação do homem na procriação ocorre por um fenómeno oculto.

Por isso, continua a ser exigível a perfilhação para o estabelecimento da paternidade, isto é, continua a ser necessária a presença voluntária dos pais ou seus representantes com poderes especiais para tal, para declararem que serão pais daquele indivíduo. Isso não dispensa a aplicação das normas relativas ao reconhecimento judicial, quando um pretense pai se recusar a ir perfilhar.

Esta diferenciação não é discriminação negativa; trata-se de diferente tratamento de situações diferentes.

### *A adoção*

Tendo em conta o fenómeno de abandono de crianças ou de crianças que escapam ao controle familiar por várias razões, há necessidade de a adoção ser encarada com mais seriedade do que a forma como o Código Civil a tem tratado: como uma excepção. Para isso, o Código deve proceder à harmonização dos princípios, deixando ao regime de Assistência Jurisdicional de Menores a tarefa de pormenorização.

## **Perspectiva De Jure Constituendo**

O direito positivo africano em geral tem-se debatido com o problema da harmonização do costume com a Lei. Na perspectiva das legislações notam-se sempre as influências da doutrina cristã ocidental, que por vezes entra em contradição com as formas de vida dos africanos.

Há uma realidade marcante do continente africano, a poligamia, que os ventos de mudança originados pelas influências ocidentais e as alterações das estruturas socioeconómicas estão a transformar numa fonte de vários conflitos. O dilema do direito

familiar africano é encontrar uma fórmula entre a realidade e as tendências evolutivas, para que o Direito desempenhe a função de vanguarda.

Com a emancipação da mulher africana, torna-se cada vez mais difícil a sua submissão aos poderes maritais. No nosso país o fenómeno não é exclusivo apenas das sociedades rurais; nos centros urbanos e mesmo entre os intelectuais é uma prática crescente, com a designação de “*casa dois*”. A reflexão é, e deve continuar a ser, a de busca de uma forma de protecção de todas as mulheres, sejam eles de “*casa um*” ou de “*casa dois*”, sem provocar uma desagregação social, que parte da desestruturação familiar. Alguns países da sub-região tentaram várias soluções que não deram os resultados esperados, como o caso do Senegal, que permite a bigamia em condições pouco felizes.

A orientação deve ser procurar encontrar mais igualdade de direitos entre as pessoas sem que isso signifique aumentar os conflitos familiares.

## Conclusões

Da análise exaustiva da situação jurídica da mulher e da criança no ordenamento jurídico nacional e, como foi referido atrás, vendo concretamente a situação jus-familiar, conclui-se o seguinte:

Há um sentimento de que as mulheres e as crianças são desprotegidas. As crianças são desprotegidas porque as mulheres, as mães, com as quais biologicamente têm uma ligação especial, se encontram numa situação jurídica de subordinação.

As situações geradoras de maior desprotecção para as mulheres e crianças têm origem nas práticas costumeiras, nomeadamente na submissão da mulher ao poder marital, que lhe dá a qualidade de uma incapaz perante o marido, que a representa por se consi-

derar a sua vontade pouco relevante, e na poligamia, que constitui o factor de existência de deveres conjugais diferentes entre os homens e as mulheres, sendo muitas práticas consideradas ilícitas para a mulher e não para os seus parceiros.

Apesar disso, em termos de direito legislado existem mecanismos que permitem reduzir a posição jurídica do homem ou até dar à mulher uma posição jurídica semelhante à do homem. O princípio da igualdade consagrado na Constituição e nas convenções e tratados internacionais, que têm uma eficácia directa, permite que as normas contrárias ao tratamento igualitário dos homens e das mulheres sejam interpretadas no sentido pró-constitucional, isto é, recorrer, sempre que necessário, à interpretação *ab rogante*. Para além dessa possibilidade, existe uma colectânea de leis, nomeadamente as leis 3, 4, 5 e 6/76, todas de 4 de Maio, publicadas no *Boletim Oficial* n.º 18, que trouxeram uma revolução no âmbito do Direito da Família.

Mas a verdade é que, ressaltando as insuficiências técnicas dos referidos diplomas, eles não são suficientemente conhecidos. A título exemplificativo, podemos dizer que são poucas as pessoas que sabem que as uniões de facto podem ter a dignidade dos casamentos civis se forem formalizadas através de reconhecimento judicial. A maior dificuldade que os profissionais de Direito sentem é a falta de enquadramento dos princípios concretos nos diplomas.

O Direito da Família já tem orientações de alterar a situação da mulher e da criança. A igualdade entre o homem e a mulher, a não discriminação dos filhos, são factores importantes, mas para as crianças em particular continuam a existir situações de desprotecção que precisam de uma intervenção bem pensada, como é o caso da situação do poder paternal.

As maiores alterações, de acordo com a nossa análise, e tendo em conta o respeito pelas técnicas jurídicas, devem ser operadas noutras sedes e não apenas no Livro IV do Código Civil. Deve

haver alterações no Código de Registo Civil, para permitir que a situação da filiação seja adaptada à nossa realidade, isto é, as formalidades devem ser simplificadas, tendo em conta as dificuldades que existem actualmente para processamento do registo e aquisição de um bilhete de identidade. Do mesmo modo, as formas de atribuição dos nomes devem ter em conta as culturas diversas das nossas populações.

As desigualdades fora do âmbito familiar devem ser vistas essencialmente a nível do direito laboral.

Também se concluiu que a legislação processual é caracterizada por formalismos que dificultam os processos de protecção dos menores, como o Código de Processo Civil e a Assistência Jurisdicional de Menores, que devem facilitar os processos de adopção, tendo em conta que há fenómenos agora verificados, e que na altura da sua elaboração não eram verificáveis, como o de meninos de rua.

Perante estas conclusões entendemos pertinente fazer algumas recomendações e sugestões legislativas:

- Continuar os debates para se procurar um modelo mais ou menos adaptável à nossa realidade e à nossa realidade socioeconómica.
- Evitar produções legislativas avulsas nos pontos regulados no Código Civil.
- Reajustar as disposições do Código Civil de acordo com os princípios constitucionais e das leis n.º 3, 4, 5 e 6/76.
- Realizar um estudo aprofundado sobre a posição sucessória das mulheres e das crianças.

## Bibliografia

Leis n.º 3, 4, 5 e 6/76, de 4 de Maio.

Lei n.º 2053 sobre o abandono da família.

Estatuto da Assistência Jurisdicional de Menores, Decreto n.º 417/71.

Convenção sobre os Direitos da Criança.

Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher.

## Résumé

*L'analyse de la situation juridique de la femme et de l'enfant révèle que les enfants sont déprotégés parce que les mères se trouvent dans une situation juridique de subordination. Les situations génératrices de la plus grande déprotection des femmes et des enfants ont leur origine dans les pratiques coutumières, notamment dans la submissivité de la femme au pouvoir marital, et dans la polygamie qui détermine des devoirs conjugaux différents pour chacun — certaines pratiques sont considérées illicites pour la femme, mais pas pour ses partenaires.*

*Néanmoins, le principe de l'égalité consacré dans la Constitution et dans les conventions et traités internationaux qui ont une efficacité directe, permet que les normes contraires au traitement égalitaire des hommes et des femmes soient interprétées dans le sens pro-constitutionnel, c'est-à-dire recourir autant que possible à l'interprétation ab rogante. En plus de cette possibilité, une collection de lois de 1976, assez peu connues, représentent une révolution dans le cadre du Droit de la Famille.*

*Les normes de la Convention des Droits de l'Enfant doivent être entendues comme partie du contenu du pouvoir paternel, vu que c'est à l'abri de ce pouvoir qu'ont lieu des pratiques traditionnelles ou religieuses contraires à l'exercice correct des devoirs des parents, telle que la pratique de remettre les enfants à d'autres personnes pour les éduquer (le phénomène appelé *criaçon*), ou d'envoyer les enfants pour apprendre le Coran, parfois à des lieux distants, fréquemment dans les pays voisins. Ces pratiques coutumières échappent au droit positif ; mais, pour cette raison, la communauté doit trouver des formes légales de les dépasser, étant donné le pouvoir d'intervention de l'État.*

# O Saber e o Olhar Colonial: Política e Iconografia no Centro de Estudos da Guiné Portuguesa

*Clara Carvalho*

## Introdução

Todos os regimes coloniais empreenderam cartografias variadas dos territórios e das populações ocupados através da realização de trabalhos etnográficos, agronómicos ou zoológicos. Estas tipologizações e classificações foram um meio eficaz de criar um controlo efectivo através da delimitação dos seres e dos espaços controlados. A ocupação colonial foi também ideológica e simbólica e neste processo os registos iconográficos revelaram-se essenciais, criando as imagens que tornaram o desconhecido inteligível. Desde o século XVI que os relatos do exótico e das populações exotizantes circulavam na Europa acompanhados de gravuras e representações fantásticas. O desenvolvimento da fotografia e mesmo do filme, coincidentes com a fase de imposição efectiva de um projecto colonial europeu em África, foi rapidamente integrado neste processo de categorização e normatização em que se baseou o saber colonial. Lembremos como exemplo que entre os primeiros filmes realizados se contam as descrições com-

parativas dos wolof por Félix-Louis Regnault em 1895 ou os trechos sobre a expedição antropológica ao Estreito de Torres liderada por Haddon em 1899. É neste contexto que se constituem, desde o século XIX, numerosas colecções fotográficas sobre os territórios colonizados que visavam realizar o “enquadramento” do exótico e permitiam uma divulgação dos contornos e características das populações dos impérios nascentes junto dos habitantes das metrópoles (Edwards 1992, Ryan 1997).

No contexto da antiga Guiné Portuguesa, designação da Guiné-Bissau no tempo colonial, as primeiras recolhas fotográficas foram elaboradas por comerciantes locais ou por casas fotográficas sediadas no vizinho Senegal (Loureiro 2000). Esta primeira mostra iconográfica é uma variante empobrecida da actividade desenvolvida paralelamente por fotógrafos profissionais noutras colónias portuguesas em África no mesmo período. Lembremos por exemplo que em Angola e Moçambique se encontravam desde finais do século XIX casas especializadas realizando registos de intuitos comerciais, nomeadamente postais, que hoje constituem importantes colecções e fontes da história (Dias 1991). A Guiné foi uma colónia de limitado interesse comercial e económico, onde apenas se assistiu a uma colonização investida depois da guerra de 1939-45. É igualmente no período posterior à guerra que se efectuam na antiga colónia as primeiras recolhas iconográficas sistemáticas, realizadas no Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, publicadas no seu órgão, o *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* (BCGP) e inseridas num projecto global de colonização científica. Constituiu-se assim uma importante colecção iconográfica que podemos seguir actualmente através da sua publicação regular no *Boletim* e da qual parte se encontra guardada nos arquivos do INEP em Bissau. Este material constitui hoje uma fonte reveladora de um certo olhar colonial: o olhar científico, classificatório, enumerador e exaustivo, mas também o olhar propagandístico, o olhar político. Neste artigo

procuraremos enquadrar esta colecção no contexto de um projecto de colonização científica empreendido pelo Centro de Estudos da Guiné Portuguesa e interpretar o olhar que estas fotografias projectam sobre as populações guineenses, sobre a sociedade colonial e sobre os actos administrativos retratados.

## **A “Colonização Científica” e o Centro de Estudos da Guiné Portuguesa**

Na antiga Guiné Portuguesa, a pesquisa etnográfica, histórica e mesmo agronómica, foi incentivada e centralizada pelo Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, criado em 1945. A institucionalização da pesquisa etnográfica neste território faz-se no contexto da instauração de uma nova política colonial, e corresponde à instalação efectiva da organização administrativa e militar na colónia, bem como ao desenvolvimento de estruturas produtivas (Cardoso 1992: 50). A Guiné constituía uma colónia de fraco interesse económico, apenas justificada por argumentos de índole nacionalista ou pela sua localização geoestratégica. Após séculos de contactos comerciais com as populações costeiras, a colonização efectiva do território iniciou-se no final do século XIX, em parte devido à visão política e nacionalista de Honório Pereira Barreto, comerciante local e Governador do território que negociou com os soberanos autóctones as concessões territoriais que viria a ceder, graciosamente, à coroa portuguesa. Os interesses portugueses na região foram negociados na Conferência de Berlim como contraponto às ambições francesas de criação de uma África Ocidental Francesa (Pélissier 1989: 232). A ocupação efectiva do território é empreendida em pleno século XX através das campanhas de “pacificação” conduzidas entre 1913 e 1936 que submetem as populações rurais à nova autoridade (Mendy 1995). Contudo, apenas depois da

2ª Guerra Mundial a Guiné vai conhecer uma verdadeira política de colonização. O conflito mundial tinha conduzido ao implemento das trocas económicas entre a metrópole e as colónias. Por outro lado, o esboçar de uma nova ordem mundial em que se viria a reconhecer a soberania das populações então colonizadas obrigou o governo português a rever e incrementar a sua política colonial, justificada por uma ideologia imperial que defendia a noção de “missão civilizadora” de Portugal (Alexandre 2000, Léonard 1999). Esta ideologia, exposta pelo Estado Novo no Acto Colonial, baseava-se no carácter supostamente excepcional do colonialismo português. Contudo, a conjuntura política internacional criada depois da guerra de 1939-45 que tem como um dos seus expoentes a criação da ONU, cuja *Carta* estabelece no artigo 73º o direito dos povos à autodeterminação (Castelo 1998: 48), conduziu à reformulação administrativa e económica da política colonial. Um dos aspectos desta nova fase do colonialismo português consistiu no desenvolvimento da “ocupação científica” dos territórios africanos através da criação de instituições de pesquisa e do financiamento de missões técnico-científicas (Pereira 1998). Neste contexto é reformulada, em 1945, a Junta das Missões Geográficas e de Investigação Colonial (criada em 1936), no quadro da qual são criadas as Missão Antropológica e Etnológica (1945)<sup>1</sup> e o Centro de Estudos de Cartografia e Geografia Colonial (1946).

A Guiné, pequeno enclave votado a um semi-abandono, seria facilmente transformado internacionalmente num estandarte do desinteresse de Portugal pelas suas colónias. No contexto de pre-

---

<sup>1</sup> Duas das primeiras Missões são realizadas em 1946 e 1947 na Guiné, sob a direcção de António Mendes Correia no domínio da antropologia física, cujos resultados são publicados no *Boletim*. Como nota Gérald Gaillard, tanto o texto da sua apresentação como o facto de os resultados terem sido apresentados ao Ministro das Colónias pelo próprio Mendes Correia são exemplificativos da ligação entre pesquisa e política colonial (Gaillard 2000: 559).

paração das independências do pós-guerra urgia, para o governo português, alterar essa situação que fragilizava sobremaneira as suas prerrogativas coloniais. A implementação da nova política colonial foi particularmente investida neste território, a pretexto das comemorações do quinto centenário da sua “descoberta” em 1946, efeméride realizada no quadro da construção ideológica imperial desenvolvida pelo regime<sup>2</sup>. A esta conjuntura soma-se o empenho pessoal do governador Manuel Maria Sarmiento Rodrigues, futuro Ministro das Colónias, e dos colaboradores do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa. Estes factores conduziram a um desenvolvimento visível, em termos tanto económicos e administrativos como culturais, de uma colónia onde a administração colonial se impunha frouxamente<sup>3</sup> (Cardoso 1992: 50). Entre 1945 e 1946 são lançadas obras públicas por todo o território guineense, construídas as casas dos membros da administração, instalados postos sanitários. Estes marcos da ordem colonial serão inaugurados um ano depois, em 1947, pelo Subsecretário de Estado das Colónias, num acto que constitui em simultâneo a comemoração e o testemunho da existência de uma administração colonial recém-criada. Neste quadro são de salientar, como elementos mais visíveis da nova política cultural, a fundação do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa e do Museu da Guiné Portuguesa em 1945, e a publicação do *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* iniciada em 1946.

Pelas razões apontadas o Centro de Estudos da Guiné Portuguesa constituiu um caso exemplar, e único, da produção científica

---

<sup>2</sup> Lembremos que as comemorações do quinto centenário da “descoberta” da Guiné, celebrados em 1947, ocorrem no seguimento da Exposição de Lisboa de 1940, a cuja lógica de glorificação imperial obedecem.

<sup>3</sup> Note-se que os conflitos armados de oposição à administração colonial continuaram até 1931 em Bissau e 1936 no arquipélago dos Bijagós, escassos 9 anos antes dos acontecimentos aqui narrados (fonte: “Efemérides da Guiné Portuguesa” in *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, nº especial comemorativo do V Centenário da Descoberta da Guiné, 1947, pp. 101-102).

e etnográfica no contexto da administração colonial portuguesa. Além da publicação regular do *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, esta instituição organizou a Segunda Conferência dos Africanistas Ocidentais, realizada em Bissau em 1947, e manteve colaboração com diversas sociedades científicas, entre as quais se destaca o IFAN (Institut Fondamental de l'Afrique Noire) em Dakar e os trabalhos realizados em conjunto sobre história da expansão e literatura de viagens relativas a esta zona. Uma das actividades prioritárias do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa consistiu na elaboração de etnografias locais, realizadas na sua maioria pelos administradores coloniais. As primeiras foram editadas na sequência do Inquérito Etnográfico, realizado em 1945 sob a égide de Avelino Teixeira da Mota, oficial da Marinha, historiador a quem se devem diversos estudos sobre a zona, e o principal impulsor das actividades do Centro. De todos os inquéritos até então realizados apenas este foi consequente<sup>4</sup> e muitos dos seus dados continuam a constituir uma fonte da etnografia local. As primeiras monografias publicadas pelo Centro consistem, aliás, num desenvolvimento das respostas aos diversos itens que constituíam o Inquérito. Entre 1947 e 1972 o Centro publicou um total de 24 monografias, maioritariamente sobre a história e etnografia locais<sup>5</sup>, para além de algumas publicações ocasionais.

A principal produção do Centro consistiu na edição regular do *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Esta publicação, iniciada em Janeiro de 1946 (coincidindo com o início das comemorações do V

---

<sup>4</sup> Foram realizados outros inquéritos de natureza etnográfica, em 1918, 1927 e 1934 respectivamente, com a finalidade de elaborar o código de justiça indígena (Lima 1981: 25). Embora correspondam a um interesse em conhecer de forma sistemática a organização social das populações locais, acompanhando a imposição da ordem colonial portuguesa, as respostas obtidas foram em número extremamente reduzido e nunca chegaram a ser objecto de estudo (Lima 1981: 31).

<sup>5</sup> Estas publicações consistem em 11 trabalhos etnográficos, 3 monografias históricas, 3 edições de textos de literatura de viagens, 6 estudos de biologia e 1 de geografia.

centenário) e terminada no número 110 de Abril de 1973, com uma periodicidade de 4 volumes por ano, congregava a investigação e informação relativas à colónia. O *Boletim* propunha-se publicar manuscritos que a Comissão de Redacção considerasse de interesse sobre a colónia, “de carácter histórico, etnográfico, científico, literário ou artístico”. Relativamente ao domínio científico (que englobava a biologia, geologia, medicina, agronomia, para além da etnografia), os autores consideravam que “Especial atenção merecerá o que se refere à etnografia, pretendendo-se desenvolver ao máximo os conhecimentos sobre os povos indígenas, pelo que o “Boletim” visará a reunir quer as observações feitas na Colónia, quer os estudos elaborados por pessoas ou entidades, de fora da Colónia, especialistas no assunto” (da norma editorial publicada no nº especial de Outubro de 1947).



figura 1: capa do *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, nº 1, Janeiro de 1946

A dimensão política e ideológica destes actos é claramente enunciada por Marcelo Caetano, à época Ministro das Colónias,

que, no texto introdutório ao primeiro número do *Boletim*, insere a publicação no que designa por “sistemática ocupação científica da colónia” e acrescenta “acaso se pode fazer séria política indígena sem se saber o que a antropologia e a etnografia estão em condições de nos ensinar sobre os naturais da terra?” (I, 1, 1946: 2). Ficam assim estabelecidos os parâmetros em que se irá desenvolver a pesquisa etnográfica: os da ocupação colonial, desenvolvimento económico e “melhoramento das populações autóctones” no quadro de “uma política indígena” adequada<sup>6</sup>. O *Boletim Cultural* vai-se constituir no melhor espelho desta nova política de “colonização científica”.

O *Boletim* é uma publicação heterogénea onde, para além dos artigos etnográficos, históricos, de botânica, veterinária e geografia, relativos à colónia, se publicam em permanência as seguintes secções: Crónica da Colónia (descrição dos eventos oficiais da colónia, posteriormente intitulada Crónica da Província), Secção Etnográfica, Secção Económica e de Estatística, Revista de Livros e Imprensa, Crítica Bibliográfica e Publicações Recebidas. Nos dois primeiros anos (até ao número 6) foi ainda publicada a Crónica do Centenário, complementar da Crónica da Colónia. Por outro lado a Secção Etnográfica, destinada sobretudo à formação dos administradores coloniais enquanto inquiridores de terreno, bem como à divulgação do seu trabalho, rapidamente foi substituída pela secção Notas e Informações que dá conta de todas as actividades do Centro de Estudos (a partir do número 4). As três últimas secções passaram a ser incluídas em Livros e Publicações, onde se apresentam as obras que constituem a biblioteca do Centro de Estudos. Estas secções caracterizam o *Boletim* como um órgão oficial da administração colonial, para além de uma publicação científica. A sua heterogeneidade aproxima-o das miscelâneas

---

<sup>6</sup> O carácter paternalista da posição de Marcelo Caetano face às populações colonizadas foi eficazmente demonstrado por Valentim Alexandre (Alexandre 2000) e Cláudia Castelo (Castelo 1998).

de responsabilidade das administrações coloniais publicadas noutros territórios como os Études Dahoméenes, Nigériennes ou Soudanaises, e não das publicações de índole científica como o *Bulletin de l'IFAN*, apesar das relações privilegiadas desenvolvidas com aquela instituição (Gaillard 2000: 560). Note-se que os colaboradores do *Boletim* (e do Centro) eram sobretudo funcionários administrativos coloniais, civis ou militares. Os primeiros tinham uma formação específica para a administração colonial, sendo muitos de origem cabo-verdiana, como aliás se verificava noutras colónias. Não possuíam uma formação específica, nomeadamente em antropologia (ao contrário das colaborações de médicos, agrónomos, biólogos, veterinários), cujo ensino era incipiente em Portugal. É aliás reconhecido no primeiro número que: “É já lugar comum dizer-se que há duas categorias de pessoas indicadas mais que nenhuma outras para fazer avançar os estudos etnográficos: os funcionários administrativos e os missionários.” (I, 1, 1946: 123)<sup>7</sup>. Nesta afirmação de Avelino Teixeira da Mota não há lugar para antropólogos profissionais pois a categoria e a especialização, na sua vertente extra-europeia, não existiam em Portugal<sup>8</sup>. Muitos dos funcionários coloniais que colaboravam no Centro vieram a efectuar cursos superiores de administração colonial na escola de Lisboa, privilegiando a investigação etnográfica nas teses que desenvolveram neste campo. Autores e textos estão intimamente ligados à prática colonial, e podemos seguir a evolução e profissionalização da administração colonial pelos percursos dos colaboradores do *Boletim*. Note-se que nas investigações etno-sociológicas publicadas no *Boletim* são poucas as colaborações estrangeiras (ao

---

<sup>7</sup> Não deixa de ser irónico que esta afirmação seja assinada por Avelino Teixeira da Mota, oficial da marinha que posteriormente passará a ser descrito no próprio *Boletim* como “etnógrafo”.

<sup>8</sup> Até à 2ª Guerra Mundial a antropologia em Portugal estava ligada a estudos de folclore e de recolha de literatura oral. A situação altera-se depois da guerra, com a criação do Instituto de Ciências Sociais e Política Ultramarina onde, contudo, a primeira cadeira de antropologia só seria leccionada em 1956 por Jorge Dias.

contrário dos artigos de carácter histórico) e os autores se mantêm constantes ao longo dos 27 anos da publicação: Avelino Teixeira da Mota, António Carreira, Fernando Rogado Quintino, Augusto Santos Silva, Artur Martins de Meireles, para além do veterinário João Tendeiro, são nomes que se repetem em quase todos os números publicados.

## Fotografia e Sociedade Colonial

A actividade do Centro enquadra-se numa tentativa de colonização científica realizada de forma sistemática pela primeira vez num período já tardio nesta antiga colónia portuguesa. A publicação regular deste *Boletim* permite seguir detalhadamente o desenvolvimento desta tentativa de regulamentação, tipologização, classificação e controlo das pessoas e coisas do território guineense. Neste esforço classificatório, o *Boletim* publicou regularmente fotografias que, no seu conjunto, constituem um *corpus* expressivo deste período colonial tardio. As fotografias surgem desde o primeiro número como ilustração dos artigos, tanto isoladas como sob a forma de uma reportagem. A partir de 1946 (nº 3) são também publicadas numa secção específica intitulada “Aspectos e Tipos da Guiné Portuguesa”. Apesar de a sua publicação ser sistemática, em nenhum momento é afirmada a intenção de se constituir uma colecção ou é dada qualquer indicação sobre a motivação e objectivos dos editores relativamente a esta recolha iconográfica. Em 1953, numa revisão crítica sobre as actividades do Centro de Estudos, Avelino Teixeira da Mota refere a preocupação com o aspecto gráfico do *Boletim*, com a finalidade de tornar a publicação “mais facilmente aceitável por uma maior massa de público, com o fito de popularizar os problemas culturais da Guiné e não os deixar circunscritos a um reduzido número de pessoas.” (VIII, 32: 613). Mas o autor não se refere explicitamente à edição de fotografias

mas às vinhetas que acompanham os textos, e a sua enumeração das várias secções que constituem o *Boletim* é omissa sobre a secção Aspectos e Tipos. Embora a publicação de fotografias se possa inserir na preocupação de popularizar o *Boletim*, o facto de nunca serem referidas não deixa de ser significativo: a sua função surgia como demasiado óbvia perante os seus próprios produtores. É o lado invisível desta visibilidade aparente que procuramos expor neste texto.

O *corpus* fotográfico do *Boletim* é extenso e a sua publicação regular. Ao longo de 27 anos foram publicadas 3170 fotografias (3351 se incluirmos o número especial do *Boletim* dedicado à comemoração do V Centenário), a uma média aproximada de 29 fotografias por número editado. O primeiro volume abre com uma fotografia de Marcelo Caetano, então Ministro das Colónias, seguindo-se uma pequena reportagem sobre a visita do Governador pelo território da Guiné. Encontramos igualmente a primeira fotografia etnográfica ilustrando um artigo de Mendes Moreira<sup>9</sup> sobre os Bijagós, e outra sobre o Laboratório de Veterinária e Indústria Animal num trabalho sobre o controlo da peste bovina. Estes registos são expressivos de uma forma de utilizar a imagem que se manterá constante nos próximos 27 anos, como ilustração de actos oficiais, de intervenções técnicas e de artigos científicos, e como um documento etnográfico. O *corpus* fotográfico divide-se em três grandes conjuntos, de que surgem exemplos em todos os números do *Boletim*: as fotografias dos actos oficiais, ilustrando as secções Crónica da Colónia e Crónica do Centenário (até 1947), a fotografia etnográfica e a ilustração de artigos científicos, geralmente de veterinária ou agronomia, a que podemos acrescentar os estudos históricos que por vezes são acompanhados de reprodu-

---

<sup>9</sup> Mendes Moreira viria a ser um dos numerosos funcionários administrativos que se viriam a graduar em Lisboa, no ISCPU.

ções fotográficas de documentos. Na Crónica da Província foram publicados 852 fotogramas (1033 se acrescentarmos a Crónica do Centenário); as fotografias entendidas como recolhidas etnográficas compreendendo a secção Aspectos e Tipos (431) e ilustrações de artigos sobre as populações autóctones (527) perfazem um total de 958; com os artigos científicos e históricos foram publicadas 1359 fotografias. Na sua totalidade formam um conjunto de representações iconográficas significativo sobre as actividades coloniais, e expressivo da forma como são expostos o território e as populações controladas.

A fotografia surge, em primeiro lugar, como uma justificação (mais) do acto colonizador e da ordem governativa, expressa desde a primeira página do *Boletim* onde o Ministro nos fita solene, seguindo-se uma sucessão de imagens que ilustram a encenação própria do Estado, em que a multidão ordeira assiste interessada à passagem do carro do Governador. Encontramos a mesma encenação do poder no segundo número, numa reportagem sobre a visita do Governador a Cacheu, onde o seguimos a ser levado em braços, num palanquim, por guineenses não identificados, ou a receber uma bandeira das mãos de uma mulher identificada como “cristã” que se inclina numa vénia.

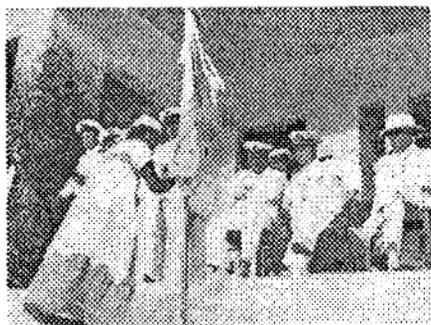


figura 2: visita do Governador a Cacheu, *BCGP*, nº 2, Abril de 1946

Um outro exemplo da fotografia como forma de construir a memória do acto colonial encontra-se nas reportagens de missões técnicas, realizadas por núcleos de profissionais especializados, como é o caso do artigo de F. S. Cruz Ferreira, A. R. Pinto e Lehmann de Almeida intitulado “Estudo da Ancilostomíase na Guiné Portuguesa” publicado no nº 12, Outubro de 1948. Este é acompanhado por uma reportagem que procura documentar as várias etapas da realização desta missão. Mas a selecção de fotografias – e respectivas legendas – não é inocente: uma sequência inicia-se com o “local de defecação ao ar livre”, seguindo-se a população agrupada para ser examinada, os técnicos debruçando-se sobre papéis em cima de uma mesa e um grupo de crianças afectadas. Note-se a necessidade de isolar hábitos de higiene desvalorizados pelo observador, a exposição do controlo da população, a encenação do trabalho e, por fim, o agrupamento de crianças que ilustra a urgência da intervenção de rastreio, diagnóstico e tratamento ocidentais.

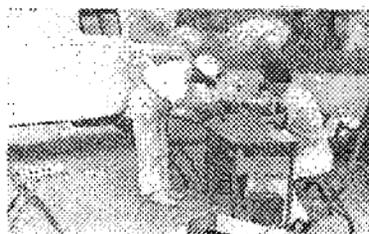


figura 3: ilustração de “Estudo da Ancilostomíase na Guiné Portuguesa”  
in *BCGP*, nº 12, Outubro de 1948

Este conjunto de imagens é expressiva de uma determinada visão das actividades dos colonos. Em termos técnicos são maioritariamente fotografias de planos gerais, muitas vezes tiradas em contra-picado, favorecendo a apresentação dos grupos de intervenientes e das encenações de poder que estas perpetuam, acentuados pelo ângulo de visão escolhido. Os únicos personagens identificados são os colonos nos actos de governar, do qual os guineenses servem de justificação e ilustração anónima. As fotografias surgem raramente isoladas, exceptuando-se a imagem inaugural do Ministro das Colónias que surge a patronizar a publicação, ou as dos sucessivos governadores cujos retratos oficiais abrem os números seus contemporâneos. As restantes assumem a forma de uma reportagem, meio particularmente adequado à ilustração seja da cenografia dos actos oficiais (como no caso da visita do Governador a Cacheu), seja da encenação de uma ordem e de um sentido, aqui exemplificados nas fotografias que ilustram as actividades da Missão da Ancilostamíase. Estes exemplos são ilustrativos da utilização da fotografia como um meio de encenar o poder e de justificar os actos coloniais enquanto estabelecimento de uma ordem (utópica). A utilização de reportagens fotográficas como representação dos actos tanto oficiais como técnicos é constante até ao final da publicação do *Boletim*, em 1973.

Um outro tipo de fotografias podem ser designadas de "etnográficas" por procurarem ilustrar aspectos das actividades produtivas, familiares e lúdicas, ou simplesmente do vestuário das populações rurais guineenses. Como foi referido, o exemplo inicial desta série surge no primeiro volume e representa dois dançarinos bijagós. Trata-se de uma fotografia com características semelhantes a muitas das suas sucessoras, em que numa posição distante, com um olhar vazio, o fotografado faz uma resistência muda ao fotógrafo. A fotografia é tirada num plano médio que permite apreciar alguns dos detalhes dos fatos e adornos dos dançarinos. Estes

apenas são identificados pela sua função (dançarinos) e pertença étnica (bijagós).



figura 4: “Dançarinos bijagós da ilha de Bubaque” in Mendes Moreira  
“Os Bijagós”, BCGP, n° 1, Janeiro de 1946

Até ao final da publicação, o *Boletim* editará fotografias com características semelhantes: focando grandes planos ou planos médios, centradas num único personagem ou, mais raramente, nos vários intervenientes de uma actividade, e procurando ilustrar a “variedade étnica” da Guiné. A partir do número 3 (Julho de 1946) surge uma secção específica para estas fotografias (Aspectos e Tipos da Guiné Portuguesa), na qual são editadas, fora do texto e em papel *couché*, inicialmente uma fotografia, depois duas (desde o n° 11, Julho de 1948) e finalmente seis imagens (desde o n° 45, Janeiro de 1957, até 1973).



*Fotografia de Yacé*

figura 5: secção Aspectos e Tipos da Guiné Portuguesa  
in *BCGP* n° 12, Outubro de 1948

Trata-se de uma secção heteróclita onde se misturam fotografias etnográficas e da flora local e que visa ilustrar a diversidade natural e cultural da Guiné. Para além desta analogia significativa entre a variedade cultural e a variedade natural, note-se que as fotografias procuram caracterizar os sujeitos representados como elementos de sociedades pré-coloniais. Estas fotografias visam exacerbar a diferença física e cultural de pessoas que nos surgem sempre como intocadas pelo processo colonial a que foram sujeitas, e como representantes passivos de um primitivismo ideal. Tratam-se de ilustrações de “tipos” puros, dotados de uma essência única, pelo que os retratados nunca são nomeados – mesmo

quando essa identificação individual está assinalada no fotograma original<sup>10</sup>.



figura 6: “Régulo manjaco”, secção Aspectos e Tipos da Guiné Portuguesa in BCGP n° 56, Outubro de 1959

Como as pessoas retratadas não são nomeadas, a sua identificação vai assentar nas categorias de género (“mulher felupe” ou “homem balanta”, por exemplo), grupo etário e actividade profissional, esta última categoria integrada na caracterização das actividades tradicionais. Por outro lado, repetem-se os retratos de membros de elites tradicionais, régulos ou dignitários islâmicos,

---

<sup>10</sup> É o caso de uma fotografia de um régulo de Pecixe, Ocante Adjibane, publicada no n° 56 (Outubro de 1959), cujo original, devidamente identificado, está guardado no arquivo fotográfico do INEP (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas), em Bissau.

cujas representações são sempre cuidadas e encenadas<sup>11</sup>. Note-se que esta insistência é exemplificativa da atenção dada a grupos que o ministro Adriano Moreira classificava como as elites locais a serem integradas na sociedade colonial (Pereira 1998, xvi). As principais representações de guineenses nas páginas do *Boletim* insistem na sua caracterização enquanto sujeitos desintegrados do processo histórico, remetendo a representação da população urbanizada e/ou ocidentalizada para as fotografias e reportagens de actos oficiais, anteriormente referidas<sup>12</sup>.

Um dos aspectos a salientar na secção *Aspectos e Tipos* é a forma como, de uma maneira subtil, se altera o sentido da mensagem que se pretende fazer passar a partir do início dos anos sessenta, coincidindo com o conflito armado que teve início em 1963 e se prolongou até à independência em 1974. Note-se que, em todo o *Boletim*, não há referências directas à guerra de libertação e esta apenas é insinuada pelo registo da chegada de tropas na Crónica da Província, por uma maior insistência nos artigos etnográficos, ou por uma nova orientação na selecção de fotografias das populações guineenses. Na sua maioria, os retratados da secção *Aspectos e Tipos* mostram uma atitude não-cooperante, não procurando nenhum inter-relação com o fotógrafo, antes optando por uma posição de resistência passiva. Contudo, a partir do início dos anos sessenta, procuram-se publicar de forma sistemática as fotografias que representavam sujeitos em interacção com o fotógrafo. Multiplicam-se as fotografias de régulos e dos seus familiares com os quais, desde finais da década de sessenta, se procuraram estabelecer novas pontes de contacto visando o controlo das po-

---

<sup>11</sup> Assinale-se a publicação da fotografia de um dignitário islâmico no nº 22 (Abril de 1951), retirada em picado e retocada em estúdio.

<sup>12</sup> Sobre a polarização da representação de africanos na fotografia colonial é pertinente a análise de Nuno Porto sobre a colecção de fotografias do Museu do Dundo (Angola) (Porto 1999).

pulações rurais. É igualmente nesta altura que surge um maior número de fotografias de mães com filhos de colo. Tal como no exemplo anterior trata-se de retratos que visam enaltecer os laços de cooperação e comunicação entre colonizadores e colonizados e encenar uma normalidade familiar, e mesmo um ideal de fertilidade, que contrastam violentamente com a guerra então vivida.



figura 7: “Mãe felupe”, secção Aspectos e Tipos da Guiné Portuguesa, BCGP n° 91-92, Maio-Agosto de 1968

Um último *corpus* de imagens é constituído pelas fotografias que ilustram artigos monográficos de colaboradores que fizeram a sua formação no Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, tais como Fernando Rogado Quintino, José Mendes Moreira, António Carreira e Artur Augusto da Silva. Estes autores publicam artigos dedicados a um tema específico, muitas vezes extractos das suas teses de licenciatura, acompanhados de fotogra-

fias que formam seqüências sobre uma determinada característica social, actividade profissional ou encenação ritual. Este conjunto iconográfico tem características semelhantes às que reconhecemos nas ilustrações de alguns artigos científicos: são realizadas seqüências de reportagem, as fotografias privilegiam o plano geral, o qual valoriza a encenação colectiva sobre os detalhes individuais, e são acompanhadas de legendas directamente relacionadas com os acontecimentos relatados. Nestes trabalhos de índole etnográfica a fotografia ilustra uma vez mais uma determinada visão das populações guineenses como pertencendo a isolados culturais e sociais de fronteiras bem definidas. Vejamos aqui o exemplo do artigo de Fernando Rogado Quintino, “Os Povos da Guiné” (*BCGP*, n° 96, pp. 861-915), onde o autor procura ilustrar a variedade das estruturas familiares guineenses:

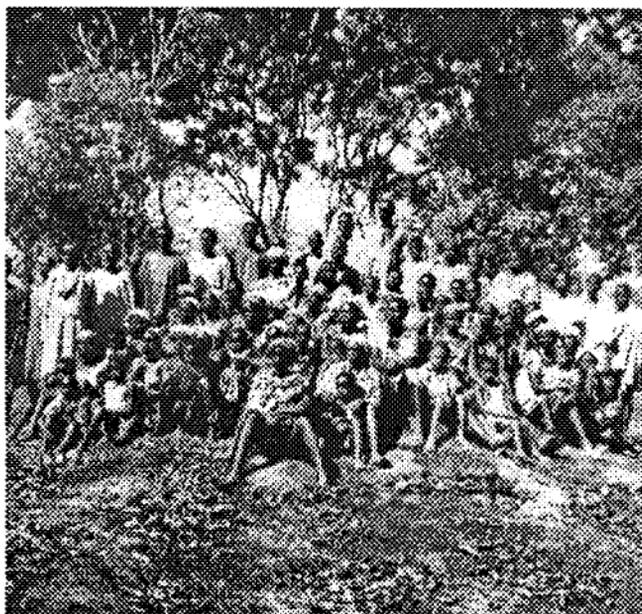


figura 8: “Uma família de tipo clânico do grupo balanta-mané” in Rogado Quintino, “Os Povos da Guiné”, *BCGP* n° 96, Outubro de 1969, pp. 861-915

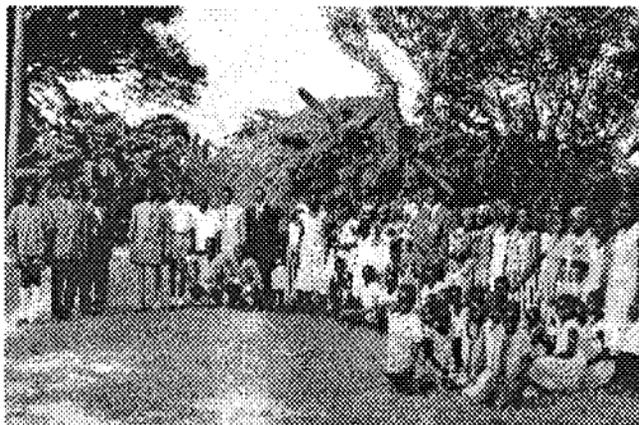


figura 9: “Família manjaca de Baticã Ferreira” in Rogado Quintino, “Os Povos da Guiné”, *BCGP* n° 96, Outubro de 1969, pp. 861-915

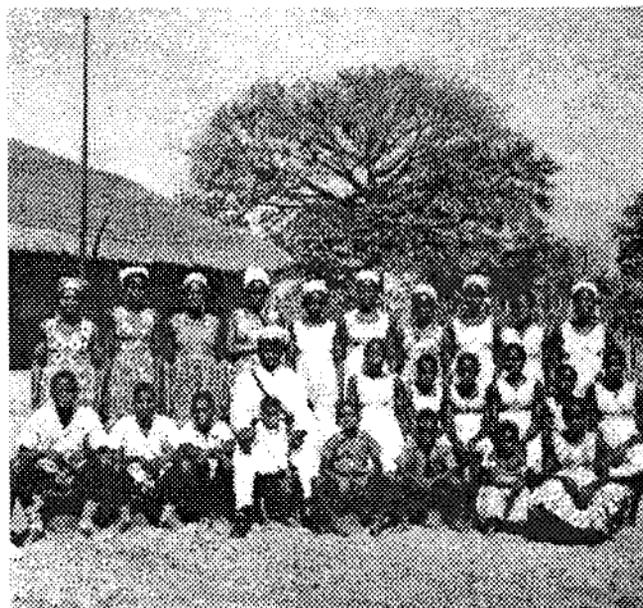


figura 10: “Um régulo fula, oficial de 2ª linha, com as suas mulheres e filhos” in Rogado Quintino, “Os Povos da Guiné”, *BCGP* n° 96, Outubro de 1969, pp. 861-915



figura 11: “Sambel Coio, filho de um antigo régulo de Sam-Corlá (do grupo fula), com as suas mulheres e filhos. É pessoa que vive em casa de tipo europeu e aprecia muito o conforto da vida ocidental” in Rogado Quintino, “Os Povos da Guiné”, *BCGP* n° 96, Outubro de 1969, pp. 861-915

Neste artigo a fotografia ilustra e legitima a comparação que o autor efectua entre as diferentes estruturas familiares e sociais guineenses. Um olhar mais atento sobre este conjunto iconográfico descobre uma encenação intencional: na primeira fotografia (figura 8), um grupo de pessoas encena a estrutura clânica, onde dificilmente reconhecemos outras diferenças para além das de género e de idade e não identificamos as relações específicas que ligam entre si os indivíduos retratados. O próprio local escolhido para este retrato de grupo, no meio de árvores frondosas, evoca a pujança natural do “clã”. A segunda família retratada é a do régulo Baticã Ferreira (da Costa de Baixo, actual Canchungo). Neste caso o grupo familiar é devidamente identificado, os retratados estão ordenados em poses hirtas e ocidentais. A fotografia é retirada no quintal de uma casa, um espaço culturalizado e familiar para o

leitor. O mesmo se passa com a terceira e quarta famílias retratadas, igualmente de soberanos, cujos elementos exibem posturas ordenadas e controladas, mostrando as marcas de adesão aos valores ocidentais e da administração colonial (o fato de oficial distribuído aos régulos, o mastro da bandeira, a casa de modelo português).



figura 12: “Um balanta monógamo, com a sua mulher e o seu primeiro filho” in Rogado Quintino, “Os Povos da Guiné”, *BCGP* n° 96, Outubro de 1969, pp. 861-915

A última fotografia desta série<sup>13</sup> refere um “balanta monógamo” acompanhado da mulher e filho. A encenação ilustra a união monogâmica entre pessoas do mesmo grupo etário e privilegia, por

---

<sup>13</sup> Note-se que neste artigo apenas é apresentada uma parte da sucessão de fotografias que acompanha o artigo de Rogado Quintino, embora respeitando a ordem original.

um lado, a exposição da sua fertilidade e, por outro lado, a proximidade dos corpos, indicando uma afectividade e um tipo de união que se aproxima do modelo ideal de relação conjugal no ocidente. É significativo que estas fotografias conduzam o leitor da representação inicial do clã indistinto à de uma estrutura familiar semelhante ao modelo ocidental, passando pela exposição da intervenção da ordem colonial consubstanciada nas representações familiares dos dignitários locais. Esta sucessão, que encena um modelo evolutivo dos tipos de família, é também a única representação de populações rurais onde são expostos e valorizados os elementos que denotam a inserção numa sociedade colonial, através das roupas, postura, construções e, sobretudo, das legendas. Note-se que as identificações individuais privilegiam as famílias de régulos, com os quais se ensaiava neste período uma política de aproximação, no quadro da política administrativa conhecida “Por uma Guiné Melhor” lançada pelo governador António Spínola<sup>14</sup>. As ilustrações deste texto são significativas de uma determinada visão das populações retratadas, privilegiando os traços de adesão ao modelo ocidental (ao contrário das fotografias publicadas na secção Aspectos e Tipos), e procurando transmitir uma ideia de ordem social enquanto uma hierarquia dominada por régulos colaborantes, que correspondia ao modelo de *indirect rule* imposto pela administração colonial.

---

<sup>14</sup> Um dos aspectos mais salientes do programa político conhecido como “Uma Guiné Melhor” foi a criação dos Congressos dos Povos da Guiné, onde a administração procurava reunir todos os régulos e chefes locais do território para, através deles, aceder e garantir o suporte das populações rurais.

## Conclusão

Da análise do *corpus* de fotografias publicadas no *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* ressalta, em primeiro lugar, o lugar de destaque ocupado pela representação fotográfica nesta publicação, implicando o reconhecimento do seu poder como meio de legitimação e de encenação de ideais. Estas fotografias agrupam-se em dois modelos, presentes desde o início da publicação: por um lado, a reportagem, reservada para os actos dos elementos da administração e das missões científicas, onde as populações locais são secundarizadas, e, por outro lado, a fotografia de sujeitos isolados. Paradoxalmente, estes últimos ilustram a distância e a intocabilidade dos sujeitos pela acção colonial – a qual é representada apenas nas reportagens dos actos oficiais. Os fotografados, representantes para o leitor ocidental da diversidade étnica e mesmo de um ideal de primitivismo, demonstram pela sua pose uma atitude de oposição passiva. Este tipo de representação conhece uma alteração subtil durante o conflito armado, sobretudo nos artigos de investigadores com formação académica, onde surgem as primeiras fotografias reveladoras da interacção entre fotógrafo e fotografado, entre colonos e colonizados.

A fotografia revelou-se um auxiliar precioso do projecto de “ocupação científica” da Guiné de que o *Boletim* era o principal elemento de divulgação e, actualmente, uma fonte histórica relevante. A ocupação da colónia passou pela sua delimitação cognitiva e pela sua representação enquanto território colonizado. As fotografias permitiam encenar a ordem colonial e demonstrar a ordem utópica que a potência colonial pretendia instaurar, bem como ilustrar a diversidade étnica essencial que era suposto encontrar<sup>15</sup>. Tal como

---

<sup>15</sup> Trata-se de um processo semelhante ao que foi desmontado por Gyan Prakash a propósito da colonização britânica do subcontinente indiano (cf. Prakash 1999).

ocorreu noutros contextos, a fotografia serviu para essencializar a percepção do Outro e insinuar, em diferenças de cultura material, capacidades intelectuais e físicas diversas. Como reconhece Elizabeth Edwards, “*Through photography (...) the ‘type’, the abstract essence of human variance, was perceived to be an observed reality*” (Edwards 1992: 7).

A fotografia colonial é actualmente considerada como um dos elementos mais expressivos não só da história da colonização como da história das mentalidades. O seu carácter mimético foi apontado por numerosos autores, que salientam a ilusão do real que esta transmite (Sontag 1983, Edwards 1992, Ryan 1997) ou o aparente controlo da diferença e do incontrolável que permite (Taussig 1993). O conjunto de fotografias publicadas pelo *Boletim*, para além de cumprirem funções de tipologização e de ilustração, são expressivas das tensões sociais que caracterizaram este período e representativas de uma *evolução do olhar* onde encontramos a marca dos conflitos políticos vividos. As fotografias são igualmente objecto de leituras diversificadas. A reinterpretação deste material permite actualmente desmontar o discurso e o processo de imposição da ordem colonial.

## Referências citadas

- ALEXANDRE, Valentim, 2000 – “A África no imaginário político português (séculos XIX-XX)” in *Velho Brasil, Novas Áfricas. Portugal e o Império (1808-1975)*, Lisboa, Afrontamento, pp. 219-229.
- Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* – vol. 1 - 28 (nº 1-110), Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- CARDOSO, Carlos, 1992 – “A ideologia e a prática da colonização portuguesa na Guiné e o seu impacto na estrutura social, 1926-73”, *Soronda* 14 (1992), 29-64.
- CASTELO, Cláudia, 1998 – “O Modo Português de Estar no Mundo”. *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Lisboa, Afrontamento.
- DIAS, Jill R., 1991 – “Photographic Sources for the History of Portuguese-Speaking Africa, 1870-1914”, *History in Africa* 18 (1991), 67-82.
- EDWARDS, Elizabeth (ed.), 1992 – *Anthropology and Photography 1860-1920*, New Haven & London, Yale University Press & The Royal Anthropological Institute.
- GAILLARD, Gérald, 2000 – “Brève évocation d’une histoire de la constitution du savoir ethnologique relatif à la Guinée-Bissau” in *Migrations anciennes et peuplement actuel des côtes guinéennes*, direcção de Gérald Gaillard, Paris, l’Harmattan, pp. 539-577.
- GALLO, Donato, 1988 – *Antropologia e Colonialismo. O saber português*, Lisboa, IER-Heptágono.
- LÉONARD, Yves, 1999 – “O Império colonial salazarista” in *História da Expansão Portuguesa*, vol. V (Último Império e Recentramento (1930-1998)), direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 10-30.
- LIMA, Diana, 1981 – *Situation et évaluation de l’anthropologie coloniale en Guinée-Bissau*, thèse de D.E.A., Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- LOUREIRO, João, 2000 – *Postais Antigos da Guiné*, Lisboa, edição de autor.
- MENDY, Peter Karibe, 1994 – *Colonialismo português em África: a tradição de resistência na Guiné-Bissau (1879-1959)*, Bissau, INEP.
- MOTA, Avelino Teixeira da, 1947 – *Inquérito Etnográfico*, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- PELISSIER, René, 1989 – *História da Guiné. Portugueses e africanos na Senegâmbia (1841-1946)* (2 vols.), Lisboa, Editorial Estampa.

- PEREIRA, Rui, 1998 – “Introdução à reedição de 1998” in Jorge Dias, *Os Macondes de Moçambique*, vol. 1, Lisboa, CNCIDP e IICT.
- PORTO, Nuno (coord.), 1999 – *Angola a Preto e Branco*, Coimbra, Museu Antropológico da Universidade de Coimbra.
- PRAKASH, Gyan, 1999 – *Another Reason. Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, Princeton University Press.
- RYAN, James R., 1997 – *Picturing Empire. Photography and the Visualization of the British Empire*, London, Reaktion Books.
- SONTAG, Susan, 1983 (1973) – *Sur la photographie*, Paris, Seuil.
- TAUSSIG, Michael, 1993 – *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York, Routledge.

## Résumé

*En tant que projet visant à maintenir l'hégémonie européenne, le colonialisme a été imposé de différentes manières. Un des problèmes auxquels les administrateurs coloniaux ont fait face était comment comprendre le tissu social local et l'intégrer dans des modèles sociologiques intelligibles. Ce besoin d'une connaissance détaillée des structures sociales a motivé l'appui officiel aux centres et aux projets de recherche, développant un corpus de connaissances des territoires et des populations colonisés. Le projet colonial a mené à l'imposition d'un projet scientifique de classification du territoire et de son peuple qui était essentiel au contrôle et à la délimitation de cet espace et de sa population. En Guinée dite portugaise ce processus a pris du temps (par rapport à d'autres colonies et à d'autres administrations coloniales) et s'est organisé tardivement autour des travaux du Centre de Recherches de la Guinée Portugaise, créé en 1945. La production principale de ce Centre était l'édition régulière de sa revue, le Bulletin Culturel de la Guinée Portugaise (Boletim Cultural da Guiné Portuguesa) publié de 1945 jusqu'à 1973. Les études ethnographiques publiées dans cette revue, ainsi que les monographies éditées par le Centre, forment le corpus principal de l'ethnographie diffusée pendant la période coloniale en Guinée et sont toujours citées comme une des plus importantes sources ethnographiques de ce pays. L'auteur propose dans cet article une analyse du Bulletin lui-même, et en particulier des photographies publiées par cette revue, comme moyen de créer/légitimer des modèles sociologiques. L'article examine aussi les contraintes derrière ces études.*

## **Contribuição para o Debate sobre Identidades e Cidadania na Guiné-Bissau<sup>1</sup>**

*Ibrahima Diallo*

O território que corresponde à Guiné-Bissau actual foi delimitado pelo Acordo Luso-francês de 12 de maio de 1886.

É bem sabido que as fronteiras coloniais do séc. XIX foram traçadas sem se atribuir grande importância às realidades sociais, políticas, culturais e económicas dos povos que aí habitavam. Se por vezes isso chega a verificar-se, parece dever-se ao puro acaso.

Com efeito, na partilha territorial de África aconteceram casos em que um mesmo povo ou comunidade era dividido em várias parcelas de acordo com o número de candidatos europeus, ou a justaposição de povos que, no passado, tinham tido relações de coabitação ou de vizinhança por vezes marcadas por hostilidades, com organizações políticas, sociais e culturais diversas, e por isso difíceis de se adaptar às estruturas político-administrativas coloniais, diferentes das suas concepções filosóficas, políticas e culturais.

---

<sup>1</sup> Comunicação apresentada na II Conferência Regional da Rede Africana pela Tolerância, a Não Violência e a Paz, realizada no Senegal de 19 a 22 de Março de 2001, subordinada ao tema "Identidades e cidadania, pela tolerância e um futuro de paz em África".

Em consequência, pode-se afirmar que a partir do momento em que se consuma o princípio de ocupação efectiva dos territórios africanos – condição única para assegurar a “propriedade” sobre parcelas territoriais – a Conferência de Berlim (1885-1886) decidia igualmente da sorte de povos africanos cuja história, línguas, culturas e outras dimensões eram desconhecidas pela maioria dos participantes neste fórum.

Além disso, é bom lembrar que a concretização deste princípio de ocupação efectiva (implantação das estruturas coloniais) foi feita ao preço de guerras euro-africanas e intra-africanas, de genocídios e da destruição, em grande medida, dos espaços políticos africanos pré-coloniais com vista a estabelecer um puro e simples sistema de dominação que engendrou pouco depois uma evolução política de uma parte e de outra – nas potências coloniais e em África.

## Resenha histórica

Uma reflexão sobre identidades e cidadania na Guiné-Bissau obriga-nos a abrir uma janela sobre a história dos povos que nela habitam e sobre a natureza das suas relações com expatriados europeus (deportados religiosos<sup>2</sup>, marginais, aventureiros, entre outras categorias de expatriados).

Tomaremos o séc. XV como ponto de referência, sem no entanto querer dar a entender que é neste período que a história dos povos da Guiné começa, como o quiseram fazer crer os ideólogos

---

<sup>2</sup> Segundo os documentos dos sécs. XV e XVI relativos aos expatriados portugueses, os judeus e muçulmanos convertidos pela força ao catolicismo e que eram denominados “cristãos novos”, eram deportados para os espaços de influência económica desta potência marítima, o mais importante dos quais era na época o conjunto dos territórios que constituíram mais tarde a colónia da Guiné Portuguesa. Estes “cristãos novos” eram deportados juntamente com os marginais.

do lusotropicalismo salazarista ou da teoria eurocêntrica<sup>3</sup> que pretendiam enxertar a “gênese” da história dos povos deste território nas famosas “Descobertas” pelo explorador Nuno Tristão em 1446 e que teria sido morto no estuário do rio que leva o seu nome (Rio Nunez, Guiné-Conakry), apesar da inconsistência desta fonte que consistia em fazer valer a autoridade portuguesa na disputa territorial anglo-portuguesa concernente à ilha de Bolama.

É sabido que, sobretudo entre os sécs. XIII e XVI, esta região conheceu uma grande expansão tanto do ponto de vista económico e político como cultural. Apesar da inconsistência de umas, e dos pontos obscuros que sulcam outras, existe uma categoria de versões que pregam o rigor e que levam a acreditar numa provável influência do Mali e do Kaabu (Gabu), numa boa coabitação com o Guínala (Quínara) e o rosário de pequenos reinos do litoral (pepel, manjaco, mancanha, nalu, felupe...), sobre este espaço plural antes do marco fula que desencadeou uma sucessão de alternâncias até ao advento do poder colonial.

Todavia, sem prejuízo do nosso sentido de rigor, Ribeiro (1989: 226) divide a história da presença portuguesa na Guiné em três períodos:

1 - do séc. XV à c.1850, período durante o qual os portugueses podem ser considerados como “emigrantes” estrangeiros que tinham como principal actividade o negócio, para o qual pagavam aos reinos locais tributos e outras taxas tais como, por exemplo, a taxa de residência;

2 - o segundo período, de 1850 a 1900-1915, é caracterizado pela coabitação de dois espaços de jurisdição, o que não obsta à observância de tributos aos poderes dos territórios de acolhimento:

---

<sup>3</sup> A Europa é que construiu a história e a cultura dos africanos...

- a *praça* (centro comercial) e o *presídio* (zona residencial) do lado europeu (português e, mais tarde, holandês, inglês, alemão e italiano), geralmente junto dos rios;
- a *cité* africana.

O apogeu desta submissão europeia aos reinos locais conduz, com o concurso da famosa cláusula única do Tratado de Berlim sobre a ocupação efectiva da parcela recebida, às campanhas ditas de pacificação empreendidas pelos portugueses.

3 - o terceiro e último período, que aliás corresponde de facto à dominação colonial, começa por volta de 1920<sup>4</sup>, imediatamente depois da “campanha de pacificação”, e prolonga-se até à proclamação da independência.

Após esta breve resenha histórica, na qual muitos povos e situações não foram mencionados, é possível dar-se conta que a origem geográfica dos povos da Guiné de então ultrapassa de muito longe as suas fronteiras actuais. – além da dinâmica própria a cada fase desse processo, com reflexos no universo institucional dos seus povos.

## Movimento de Libertação Nacional

A luta pela libertação nacional congregou a maioria da população à volta de um programa unificador que não pode ser objecto de uma abordagem limitada à guerra que foi imposta às populações guineenses. Ela engendrou a germe da unidade, em detrimento das barreiras de outrora.

É da conjugação desse conjunto de elementos históricos que nasce, com a contribuição paradoxal do novo regime colonial, a

---

<sup>4</sup> A acreditar nas fontes oficiais portuguesas extraídas do capítulo Efemérides do número especial do *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, o primeiro regime administrativo colonial português teve início em 1925 através do regime de residências europeias. Mas isso não pôs fim à guerra de ocupação, que terminou em 1936.

solidariedade cuja longevidade permitiu o emergir progressivo de uma consciência nacional que alguns consideraram como primeiro passo da caminhada para o nascimento de um povo plural, apesar das incidências de interesses, portanto de percurso.

É em face desta realidade histórica que o Estado guineense é proclamado em 24 de setembro de 1973 pelo PAIGC, principal arteção da luta pela independência, após mais de 17 anos de luta pela libertação nacional, com a participação *de todas as forças nacionalistas e patrióticas guineenses e cabo-verdianas, do interior e do exterior, para a liquidação do colonialismo português*<sup>5</sup>.

Em 1977, três anos após a libertação total do território do jugo colonial, o PAIGC proclama-se Movimento de Libertação Nacional no poder e dá-se como missão a materialização do seu programa maior, a saber: a criação das condições materiais, institucionais, culturais e morais necessárias para garantir, a todos os cidadãos, possibilidades concretas de atingir um nível de vida compatível com a dignidade humana.

### *Algumas abordagens*

O movimento de libertação nacional comporta alguns elementos que precisam de ser clarificados para compreender melhor a natureza do seu processo.

Antes de tudo, é bom notar que se é verdade que *o movimento de libertação nacional é frequentemente um movimento nacional sem nação*<sup>6</sup>, é igualmente verdade que, no quadro dos povos que lutam pela sua emancipação, é dele que nasce a consciência nacional que permite a construção de uma contra-sociedade (por oposição à sociedade colonial).

---

<sup>5</sup> PAIGC: Programa Mínimo.

<sup>6</sup> Samir Amin, citado por Handem 1989: 271.

Esta consciência nacional, forjada pelo movimento de libertação nacional, teria atingido um nível de maturação capaz de facilitar o processo de integração nacional?

Na nossa opinião, este grande desafio, tendo em conta as circunstâncias históricas, vai ser confiado ao Estado independente na medida em que, tanto na Guiné-Bissau como noutras partes da África, contrariamente à Europa, o Estado precede a nação.

Na Europa (sécs. xvii-xviii) é a burguesia que, com o objectivo de satisfazer os seus interesses de classe (valorização do capital, desenvolvimento das relações comerciais, etc.), impulsionou o desenvolvimento de um mercado interno e eliminou as fragmentações territoriais.

O desenvolvimento do modo de produção capitalista é caracterizado por uma socialização progressiva da produção, pelo aumento dos domínios específicos de produção e por uma maior interdependência destes, assim como pela abertura de um mercado mais alargado. O seu grau de socialização vai atingir um nível tal que a comunhão da vida económica passa a ser a característica essencial das relações entre as pessoas. É assim que nasce na Europa a nação ou o Estado-nação, que evoluiu a par do capitalismo (Cardoso 1989: 283), pelo que poder-se-ia afirmar que foi o aspecto económico que prevaleceu na construção da nação na Europa.

No caso concreto da Guiné-Bissau, o processo e os papéis são outros. É à volta do factor político e cultural que as diferentes camadas sociais vão unir-se para aceder à independência – fase preparatória da construção da nação. Tendo em conta o fraco desenvolvimento das forças produtivas, e na ausência de uma classe economicamente sólida (a maioria da população era constituída por camponeses que viviam da agricultura de subsistência, uma classe operária quase inexistente ou em estado embrionário, e uma pequena burguesia intermediária), caberá à pequena burguesia

revolucionária dirigir a luta em colaboração com as outras camadas sociais. Por razões técnicas, caberá igualmente a esta pequena burguesia assegurar a gestão do Estado após o acesso à independência.

A este propósito, Amílcar Cabral dizia: “... devemos tomar em consideração todos estes condicionamentos no momento em que a nossa pequena burguesia tomar o poder – ignoro em nome de quem, mas o certo é que o tomará” (Cabral 1978:104), e acrescentava: “é mais uma das fraquezas do movimento de libertação nacional”<sup>7</sup>. Previa igualmente que seria a partir deste momento que iriam ressurgir as contradições no seio da sociedade guineense.

Será pois no seio do Estado – disputas pelo controle do poder e da sua acção: *extraversão das estruturas, das necessidades e sobretudo do próprio conceito de desenvolvimento*<sup>8</sup>, fazendo do modelo europeu a única referência – que o edifício chamado a garantir o aprofundamento das bases da integração nacional irá conhecer grandes fissuras.

A este respeito, Rudebeck escreveu: “... o impulso de seguir o exemplo histórico dos Estados-nação da Europa é actualmente muito forte entre os dirigentes dos Estados independentes de África. [...] A bem dizer, é difícil ver por que a experiência europeia do desenvolvimento do capitalismo [...] e do Estado-nação se haveria de repetir simplesmente de maneira geral na África de hoje. O género de dialéctica que se desenvolvia outrora na Europa entre a integração económica e cultural, por um lado, e de crescimento do Estado-nação por outro, foi um produto de condições históricas muito específicas. Há diferenças significativas tanto entre o capitalismo jovem dos séculos passados e o capitalismo moderno, como entre as respectivas ligações que mantêm estes dois capitalismos com a Europa de ontem e a África de hoje. É demasiado pretender que os africanos de hoje estariam obrigados a, ou mesmo

---

<sup>7</sup> Amílcar Cabral, *A arma da teoria*, p. 212.

<sup>8</sup> *Ibidem* Kodjo, cit. por Mário de Andrade 1989: 65.

*que poderiam, repetir os estádios da história europeia a fim de desenvolver as suas forças produtivas e elevar o seu nível de vida.*

*Porque este determinismo, seja ele liberal ou marxista? Como se o capitalismo periférico não fosse já uma realidade, aliás extremamente dura.*

*O pluralismo cultural e nacional das sociedades africanas, os Estados fracamente enraizados no que concerne à legitimidade integrativa, o estatuto periférico no mercado mundial – não será que tudo isso indicaria a médio e longo prazo soluções mais democráticas, ao mesmo tempo mais descentralizadas e mais supra-estatais do que a versão do Estado-nação herdada do colonialismo?” (Rudebeck 1989: 9-10).*

É provavelmente sobre este cadinho de problemas não resolvidos (fracasso da materialização dos objectivos programáticos do movimento de libertação nacional e do questionamento do modelo de integração) que é preciso reflectir para compreender a origem das reivindicações identitárias.

## **Identities e Cidadania**

Desde há algum tempo, a questão da identidade originária ocupa cada vez mais espaço nos debates sobre a cidadania, seja qual tenha sido o contributo do movimento de libertação nacional. Isso leva-nos a interrogarmo-nos sobre o amadurecimento da consciência nacional.

Com efeito, tendo em vista as questões que levanta este capítulo, pode-se permitir afirmar que se o movimento de libertação nacional construiu uma contra-sociedade, o Estado, seu substituto, ainda não conseguiu consolidar a sua missão de integração, porque preocupa-se mais com questões atinentes às origens dos seus cidadãos, em detrimento do desenvolvimento.

Assim, curiosamente, nas vésperas das primeiras eleições pluralistas de 1994, o movimento de libertação nacional no poder –

principal artesão, na base de um discurso unificador, da luta pela independência – altera a Constituição, fazendo prevalecer nela que só podem ser elegíveis para a magistratura suprema os cidadãos guineenses originários e cujos pais (pai e mãe) fossem igualmente guineenses originários. A exclusão instala-se no seio da sociedade guineense.

No dia 7 de Julho de 1999, logo depois do trágico conflito político-militar, na véspera das segundas eleições pluralistas, esta mesma lei será votada, estendendo as mesmas exigências ao presidente da Assembleia Nacional Popular, ao presidente do Supremo Tribunal de Justiça, ao primeiro-ministro, ao procurador-geral da República, ao presidente do Tribunal de Contas, ao chefe do estado-maior das Forças Armadas e aos chefes dos diferentes ramos das Forças Armadas<sup>9</sup>. Ora, como foi demonstrado no início, a origem geográfica dos povos da Guiné, embora ainda por precisar, ultrapassa de muito longe as suas fronteiras actuais, além dos movimentos migratórios, das “brassagens” e das mestiçagens verificadas ao longo de toda a evolução do processo da sua história recente.

Todos ou quase todos proclamam-se herdeiros do pensamento de Amílcar Cabral. Este tinha no entanto alertado que *“a unidade política e moral do movimento de libertação nacional e do povo que ele representa e dirige implica a realização da unidade cultural das categorias sociais fundamentais para a luta. Essa unidade traduz-se, por um lado, por uma identificação total do movimento com a realidade do meio e com os problemas e as aspirações fundamentais do povo e, por outro, por uma identificação cultural progressiva das diversas categorias sociais que participam na luta. O processo deste deve harmonizar os interesses divergentes, resolver as contradições e definir os objectivos comuns, procurando a liberdade e o progresso”*<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Artigo 5º da Constituição da República da Guiné-Bissau, 7 de Julho de 1999.

<sup>10</sup> Amílcar Cabral, *A arma da teoria*, p. 228.

Onde estamos hoje em dia sobre esta questão? Adiada ou abandonada?

Para Béji, *“A consciência nacional e o poder nacionalista já não estão na mesma trajetória histórica, mesmo se no fundo mantêm um discurso similar. A liberdade que os tinha reunido (o movimento dialéctico da consciência nacional no sentido da constituição de um Estado) é a mesma que hoje os separa. Relegados aos extremos, a consciência nacional como movimento, e o nacionalismo de Estado como fixidez, ocupam funções radicalmente opostas em relação à liberdade”*<sup>11</sup>.

Tendo em conta toda a problemática levantada, não se estará perante a situação descrita por Bayart?:

*“( ... ) o poder político em África tem a triste característica de representar uma das formas mais fáceis de acesso e de controle dos recursos económicos”*<sup>12</sup>.

Mas tudo isto não contribui em nada para promover uma cultura de paz.

---

<sup>11</sup> H. Béji, citado por Carlos Lopes 1987: 103.

<sup>12</sup> Citado por Cardoso 1996: 168.

## Bibliografia

- ANDRADE, Mário de 1989 – “Consciência histórica, identidade e ideologia na formação da nação”. In *A Construção da Nação em África*, Coleção Kacu Martel, nº 7, INI:P, Bissau, pp. 63-75.
- CABRAL, Amílcar 1978 – *A arma da teoria*, Unidade e Luta, vol. 1, Ed. Seara Nova, Lisboa.
- CARDOSO, Carlos 1989 – “A problemática da construção nacional na fase pós-independência: Dificuldades e perspectivas”. In *A Construção da Nação em África*, Coleção Kacu Martel, nº 7, INI:P, Bissau, pp. 281-297.
- 1996 – “Guineenses contra guineenses: para um debate sobre identidade(s) na Guiné-Bissau”. In J. Augel e C. Cardoso, *Transição Democrática na Guiné-Bissau e outros ensaios*, Coleção Kacu Martel, nº 10, INI:P, Bissau, pp. 167-173.
- CISSOKO, Mário 1977 – “Problèmes historiographiques de l'espace Guineo-sénégalais”. Conferência realizada no seminário sobre Metodologia das Tradições Orais. Conselho Nacional da Cultura, Bissau.
- DIALLO, Ibrahima 1989 – “Contribuição para uma reflexão: educação, multilinguismo e unidade nacional”. In *A Construção da Nação em África*, Coleção Kacu Martel, nº 7, INI:P, Bissau, pp. 199-218.
- HANDEM, Diana Lima 1989 – “A luta de libertação e a formação da nação guineense”. In *A Construção da Nação em África*, Coleção Kacu Martel, nº 7, INI:P, Bissau, pp. 267-280.
- LOPES, Carlos 1987 – *A Transição Histórica na Guiné-Bissau: do movimento de libertação nacional ao Estado*. Coleção Kacu Martel, nº 2, INI:P, Bissau.
- RIBEIRO, Carlos Rui 1989 – “A articulação histórica dos povos da Senegâmbia pré-colonial: os crioulos como embrião da nação guineense”. In *A Construção da Nação em África*, Coleção Kacu Martel, nº 7, INI:P, Bissau, pp. 219-240.
- RUDEBECK, Lars 1989 – “Introduction”. In *A Construção da Nação em África*, Coleção Kacu Martel, nº 7, INI:P, Bissau, pp. 5-10.

## Résumé

*L'origine géographique des peuples de la Guinée-Bissau dépasse de très loin les frontières actuelles du pays dont le peuplement résulte de mouvements migratoires, brassages et métissages enregistrés tout au long de son histoire. La lutte pour la libération nationale a engendré le socle de l'unité au détriment des barrières d'antan. S'il est vrai que le mouvement de libération nationale est un mouvement sans nation, il est également vrai que c'est de lui qu'est née la conscience nationale qui a permis la construction d'une contre-société (par opposition à la société coloniale).*

*Ainsi, relever le défi de faciliter le processus d'intégration nationale a été confié à l'État indépendant, dans la mesure où il précède la nation, en Guinée-Bissau comme dans d'autres pays africains. C'est aussi au sein de l'État que l'édifice appelé à garantir l'approfondissement des bases de l'intégration nationale a connu de grandes fissures : disputes pour le contrôle du pouvoir, extraversion des structures, des institutions et surtout du concept de développement.*

*Depuis quelques temps, la question de l'identité de souche occupe de plus en plus de place dans les débats autour de la citoyenneté, ce qui amène à s'interroger sur la maturation de la conscience nationale. Si le mouvement de libération nationale a construit une contre-société, l'État, son relais, n'a par contre pas encore pu consolider sa mission d'intégration, parce qu'il s'attarde encore sur les origines de ses citoyens au détriment du développement. Finalement, c'est sur le creuset des problèmes non résolus, notamment l'échec des objectifs programmatiques du mouvement de libération nationale, qu'il faut réfléchir pour comprendre l'origine des revendications identitaires.*

# O Conflito Político-militar na Guiné-Bissau e os Desafios da Reconstrução e Recuperação da Memória e da Identidade Nacional<sup>1</sup>

*Iaguba Djaló*

## Introdução

Antes de tudo, gostaríamos de juntar a nossa voz à dos organizadores e participantes deste colóquio para sublinhar a importância desta reflexão em torno das bibliotecas nacionais africanas, pelas seguintes razões:

1. A dimensão cultural do desenvolvimento africano concernente às BN foi afastada do debate, ignorada ou, ainda, posta entre parênteses.

2. Tratando-se essencialmente de gerir e conservar o património documental nacional, produtor de uma identidade que é preciso regenerar, 40 anos após a independência na África Ocidental os frutos ainda não estão à vista.

---

<sup>1</sup> Comunicação apresentada à Conferência Internacional «Les bibliothèques nationales en Afrique francophone au XXIème siècle» realizada de 5 a 7 de Maio de 2003 na Universidade Cheik Anta Diop de Dakar.

Desde o período pré-colonial muitos valores culturais e históricos africanos foram sacrificados. Hoje em dia assistimos a um extraordinário processo de degradação da memória colectiva colonial e pré-colonial<sup>2</sup> do continente. Numerosos pontos de interrogação sulcam ainda o caminho que conduz ao objectivo final. É neste quadro negativo que a África entrou no novo milénio.

No caso da Guiné-Bissau, pode-se dizer que desde o início da colonização o património escrito foi vítima de uma série de tragédias: a ocupação colonial, a guerra de libertação nacional e o conflito político-militar de 1998. Estas três etapas marcam o triste balanço do património documental nacional.

É por isso que na análise da situação do património documental na Guiné-Bissau é preciso em primeiro lugar fazer uma descrição geral da história das bibliotecas patrimoniais. Os textos capazes de descrever a história destas bibliotecas na Guiné-Bissau são quase inexistentes, tanto assim que não nos foi possível remontar para além da primeira metade do século XX, período que marca o início da colonização efectiva.

Assim sendo, pode-se dizer que a história das bibliotecas começa tardiamente na Guiné-Bissau. Durante o período colonial, a biblioteca e os arquivos nacionais eram geridos, bem ou mal, por um decreto datado de 1931. Ele instaurou a criação dos serviços de biblioteca e de arquivos nacionais do Ultramar, que mais tarde seriam integrados no Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, criado em 1946. Além desta biblioteca, não existia nenhuma outra no resto do país antes da independência. Estes serviços foram os mais antigos e a mais importante instituição documental do país na época, com uma colecção que não ultrapassava os dez mil volumes. Eles desempenhavam um papel cultural importante na

---

<sup>2</sup> Sabe-se no entanto que numerosos marabus e letrados em língua árabe tinham a sua própria biblioteca pessoal na época dos impérios Songhai e Kaabu.

salvaguarda e conservação da memória colonial até ao acesso da Guiné-Bissau à independência em 1973. A partir deste período, os guineenses tomaram nas suas mãos o destino do seu país e reconquistaram o direito de recriar e salvaguardar a sua verdadeira história.

## **O Papel da Biblioteca Pública do INEP na Reconstrução e Conservação da Coleção de Interesse Nacional após a Independência**

Aquando da mudança do regime colonial, toda a documentação colonial – arquivos, museu e biblioteca – foi transferida e exposta num novo edifício cujas condições de conservação eram deploráveis. Neste local, um número importante de documentos impressos e de manuscritos em avançado estado de degradação foram recuperados, enquanto outros foram simplesmente queimados porque possuíam informações secretas dos países vizinhos e das potências aliadas de Portugal. Durante este período vários documentos tais como os documentos fronteiriços, geográficos, relatórios secretos da potência colonial, entre outros, desapareceram ou foram levados pelos colonialistas.

É neste contexto que desde os primeiros anos da independência nacional, o governo da Guiné-Bissau decidiu criar um organismo de investigação denominado Instituto Nacional de Investigação Científica (INIC), encarregue, por um lado, da pesquisa socioeconómica e, por outro, da criação e desenvolvimento de infraestruturas documentais nacionais – biblioteca, arquivos e museu nacionais. Estas três estruturas foram colocadas sob a tutela da Direcção Geral da Cultura, da Secretaria de Estado da Cultura. A salvaguarda do património, e mais precisamente do património escrito e oral, foi estabelecida como uma das priori-

dades do governo. Apesar destas boas intenções, com o tempo as infraestruturas documentais herdadas do regime colonial passaram a ser objecto de um olhar diferente.

Dada a necessidade de dotar o país de um organismo de investigação científica capaz de responder às exigências de desenvolvimento socioeconómico e tendo em conta a deterioração dos diferentes arquivos, documentos e materiais relativos aos conhecimentos científicos, o governo decidiu, em 1984, criar o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP), sob a tutela do Ministério da Educação Nacional. Dissolvido o INIC, foi decidido que todo o dispositivo documental do ex-INIC fosse transferido automaticamente para o INEP.

Um serviço de biblioteca e de arquivos foi no entanto constituído no seio desta estrutura de tipo universitário, INEP. Assim, o nascimento da Biblioteca Pública do INEP não teve lugar num quadro administrativo e institucional, mas a partir de um programa de investigação.

Um edifício novo bastante espaçoso foi atribuído a este novo instituto, dando-lhe uma ampla autonomia, incluindo um certo grau de autofinanciamento através de contratos de pesquisa e de estudos. Na ausência de uma biblioteca e de arquivos nacionais propriamente ditos, esta biblioteca e estes arquivos históricos desempenham este papel, tendo nomeadamente como atribuições recolher, adquirir, difundir, salvaguardar e conservar todos os documentos de carácter histórico e científico. Para o seu desenvolvimento, este instituto beneficiou do apoio de diversas agências de cooperação, nomeadamente sueca (SAREC) e canadiana (CRDI).

Foi empreendida uma campanha de recolha sistemática de documentos nacionais, mas ela parece ter-se limitado aos documentos históricos. De qualquer modo, a recolha da literatura não convencional (estudos e relatórios) só pode ser assumida na

medida em que estruturas documentais eficazes a tornem possível em cada instituição.

Estas colecções foram constituídas em cumprimento da lei de depósito legal, o que permitiu a recolha e transferência de depósitos de documentos de várias instituições do Estado e do fundo geral da administração colonial. Algumas publicações são obtidas através de donativos, compra e intercâmbio com instituições estrangeiras.

A lei de depósito legal só foi criada em 1988. É também neste quadro que a Biblioteca é designada depositária do sistema de Nações Unidas. É teoricamente obrigatório, mas o depósito de documentos pelos editores e produtores de documentos não é feito, ainda que artigo 12 do decreto preveja penalidades em caso de não respeito dos textos do depósito legal. Por diversas razões, esta lei nunca teve aplicação prática. Consequentemente, apesar da fraqueza da produção editorial no país, milhares de documentos produzidos na Guiné-Bissau com interesse para a cultura nacional, escapam ao controle da Biblioteca; isso gera, entre outras, dificuldades para a publicação regular da bibliografia nacional.

É com esta herança histórica que a Biblioteca Pública do INEP mobilizou-se para reconstituir o património escrito do país, cujo fundo documental contava com mais de 70.000 volumes.

Embora seja uma biblioteca pública, ela assegura a função de agência bibliográfica nacional, com a responsabilidade de criar e tornar acessível o catálogo colectivo de edições nacionais, difundindo a bibliografia nacional actual e retrospectiva.

Em 10 de novembro de 2003, a Biblioteca Pública do INEP comemorou o seu 19º aniversário. Durante estes 19 anos, ela fez tudo o que estava ao seu alcance para apoiar a investigação científica e para criar hábitos de leitura, contribuindo assim para a formação de uma consciência nacional e desempenhando um importante papel na reconstituição do património documental nacional.

## **A Tragédia do Conflito Político-militar de 1998**

Com a guerra que eclodiu em 1998, os guineenses assistiram a uma agressão do seu património documental nacional. Uma parte importante deste património cultural que representava as fontes históricas mais preciosas que a história transmitiu foi destruída. Esta perda constitui o mais grave atentado contra a personalidade cultural da Guiné-Bissau desde a independência.

Um contingente de forças expedicionárias apoderou-se dos locais que albergam o INEP e o confronto tornou-se inevitável. Entre as infraestruturas mais atingidas figuram a Biblioteca e os Arquivos Nacionais que são as maiores instituições culturais do país e as mais activas e conhecidas. O complexo que alberga o INEP ficou situado a menos de um quilómetro da linha da frente no início das hostilidades. Ele foi transformado em campo avançado das tropas senegalesas.

Todos as dependências do Instituto foram arrombadas, esvaziadas do seu conteúdo e transformadas em dormitórios para os militares. Trata-se de uma terrível catástrofe cultural que deixou marcas nos anais da história nacional. Trata-se de um crime contra a humanidade ao mesmo título que um genocídio.

Uma análise objectiva deste conflito mostra que a ocupação das instituições culturais pelos soldados provocou toda uma série de calamidades, pilhagens e destruição que não pode ser considerada simplesmente como uma realidade negativa, mas mais uma vez como uma deterioração dos aspectos mais importantes da memória e da identidade nacionais.

### **Balanço dos Danos**

Os intensos bombardeamentos causaram enormes perdas materiais à Biblioteca e aos Arquivos Nacionais. Vários computadores que

continham as bases de dados minuciosamente constituídas no decurso dos últimos 18 anos em todos os domínios do saber desapareceram. Umhas 34 bibliotecas e unidades documentais foram igualmente danificadas por este conflito.

Encontrando-se na linha da frente, a Biblioteca recebeu três projectos que danificaram gravemente o seu edifício e furaram o tecto. As abundantes chuvas que caem sobre a cidade de Bissau infiltraram-se e entraram na Biblioteca. Os seus três níveis – a cave, o rés-do-chão e o primeiro andar – foram invadidos pela água; a maior parte do fundo constituído por dezenas de milhares de documentos, nomeadamente os trabalhos académicos e documentos raros que datam do séc. XVIII, foram lançados fora à mercê da chuva. Outros foram pilhados e roubados pelos soldados e pela população de Bissau. Toda esta massa documental perdida representa à volta de 60% dos documentos de interesse fundamental para a Guiné-Bissau.

Além disso, os documentos sonoros e audiovisuais tais como cassetes, filmes, discos, CD-ROM, diapositivos e microfilmes são irrecuperáveis. E é sabido que eles são indispensáveis para uma biblioteca moderna.

A Biblioteca continha 65.000 volumes de monografias, 3.000 títulos de periódicos, mais de 10.000 documentos diversos, cerca de 800 documentos cartográficos, 200 espécies de documentos iconográficos e 500 documentos audiovisuais. As colecções ocupavam um espaço de quase 1,3 km de prateleiras. Trata-se de uma importante colecção de documentos sobre a história do país que foi devastada, pilhada, danificada durante o conflito armado. A sua recuperação continua a ser difícil.

Os Arquivos Nacionais foram espalhados, rasgados, expostos à água e à lama. Centenas de cassetes áudio sobre a história da luta de libertação nacional narrada pelos seus actores e testemunhas perderam-se. Cassetes áudio sobre a tradição oral de diferentes

regiões administrativas do país desapareceram, enquanto fotografias e filmes dos arquivos audiovisuais foram dispersas.

Por outras palavras, páginas inteiras da história da Guiné-Bissau correm o risco de ficar irremediavelmente em branco ou nebulosas.

## **Os Esforços de Protecção do Património Cultural durante a Guerra**

A protecção do património escrito do país coloca problemas. Até ao último minuto os habitantes de Bissau não acreditavam na eventualidade de um conflito armado, muito menos imaginavam as dimensões que assumiria nem o seu prolongamento.

Apesar desta situação desfavorável, várias iniciativas foram tomadas para salvaguardar o património documental do país. Com efeito, havia funcionários do INEP refugiados nos arredores de Bissau, que aproveitaram o cessar-fogo para evacuar certas colecções raras da Biblioteca.

A guerra desenrolava-se na capital, pelo que a evacuação das colecções da Biblioteca era uma tarefa quase impossível. Uma vez iniciadas as hostilidades, todo o esforço de protecção estava seriamente comprometido. Em tais condições os problemas de evacuação se complicam, por um lado, pela necessidade imperiosa de encontrar um grande espaço ou um local seguro para transferir as colecções durante o cessar-fogo com o risco de perda devido às condições de transporte e de armazenagem inadequadas, por outro lado, deixar as colecções onde estavam, à mercê dos bombardeamentos e das abundantes chuvas foi o grande dilema, porque o país não dispõe de estruturas especializadas em matéria de protecção do património em caso de guerra.

A convenção da Haia da UNESCO para a protecção dos bens culturais em caso de guerra prescreve um certo número de princípios de protecção mas infelizmente não prevê medidas coercivas para quem não as respeitar.

## **A Grande Tarefa de Construção e Reconstituição da Colecção Nacional**

Perante a extrema preocupação dos funcionários e dos cientistas utentes da Biblioteca perante a amplitude dos danos, a comunidade internacional respondeu ao apelo da reabilitação dos edifícios e reequipamento, como primeira medida de urgência. A restauração e recuperação das colecções ficou ainda por fazer.

Foi preciso muita audácia para restabelecer a imagem da Biblioteca; a partir do ano 2000, os agentes bibliotecários engajam-se na reconstrução. Graças a estes esforços, o edifício já foi recuperado. Posto isto, vale a pena sublinhar o esforço da equipa de funcionários. Apesar das dificuldades de diversa ordem, estruturando a massa de informação, os bibliotecários impuseram-se a organização das colecções que resistiram aos danos, tornando possível, por um lado, a separação dos documentos de interesse nacional e, por outro, dos documentos diversos e estrangeiro, permitindo enfim recriar o embrião da memória bibliográfica nacional.

Graças à generosidade da comunidade internacional, particularmente da Cooperação portuguesa, francesa, sueca, alemã, da CPLP, da Fundação Gulbenkian e do Instituto Português do Livro e das Bibliotecas, entre outros, e ao engajamento assumido pelo INEP, é que a Biblioteca Pública do INEP pôde abrir as suas portas em 2000 após dois anos de encerramento.

## Conclusão

Os africanos devem construir o seu próprio desenvolvimento com base em fundamentos culturais. Esta construção deve ter em conta duas opções fundamentais: a primeira é a definição da cultura e o lugar atribuído aos fenómenos culturais no processo de desenvolvimento; a segunda é a definição de uma estratégia de desenvolvimento cultural que proteja certos valores.

O património documental desempenha um papel-chave na história nacional. Nesta perspectiva, a Guiné-Bissau precisa de lançar um apelo à comunidade internacional para procurar e recuperar de maneira sistemática o seu património documental na posse de instituições estrangeiras a fim de restaurar a sua verdadeira história. Isso pode ser feito quer mediante acordos bilaterais ou multilaterais, quer pela solidariedade internacional dos bibliotecários e bibliotecas através do mundo.

A organização metódica e técnica de toda a informação que permita a sua localização e utilização é uma tarefa que resta a promover. A este respeito, a ajuda da comunidade internacional, nomeadamente da Federação Internacional de Associações de Bibliotecários e Bibliotecas (IFLA) e da UNESCO, torna-se cada vez mais necessária a vários níveis: formação dos bibliotecários, criação de bases de dados, informatização das operações, acesso à Internet, e apoio financeiro para a aquisição de materiais de preservação das colecções e do *software*.

Para terminar, gostaríamos de lembrar aqui que existe um precedente na história da reconstrução das colecções danificadas. Após a guerra da Bósnia Herzegovina e da Croácia, foi enviada uma missão conjunta UNESCO/IFLA para estudar as condições de reconstrução e restauração de bibliotecas kosovares e croatas brutalmente destruídas, e muitas ajudas foram concedidas como acto de solidariedade com as bibliotecas e bibliotecários destes países.

Felicito calorosamente esta iniciativa. Gostaríamos de aproveitar esta ocasião para lançar um apelo à comunidade internacional sobre a necessidade imperiosa de reconstruir as bibliotecas dos países africanos, em particular do Burundi, do Ruanda, do Congo, da África Central, da Libéria, da Serra Leoa e da Guiné-Bissau, igualmente danificadas por conflitos armados.

## Résumé

*En Guinée-Bissau, en l'absence d'une Bibliothèque Nationale proprement dite, c'est la Bibliothèque Publique (BP) de l'Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa – INEP (Institut National d'Études et de Recherche) qui joue ce rôle, en ayant comme attributions de recueillir, acquérir, diffuser, sauvegarder et conserver les documents de caractère historique et scientifique. Pendant le conflit armé de 1998-99 un contingent des troupes sénégalaises s'est emparé des locaux de l'INEP. Ses dépendances ont été enfoncées, vidées de leur contenu et transformées en dortoirs pour les militaires. Les fonds de la BP constitués de travaux académiques et de documents rares datant du xvii<sup>e</sup> siècle ont été jetés dehors à la merci de la pluie, pillés et volés. La BP a été bombardée et ses trois niveaux ont été envahis par les eaux.*

*Malgré la situation de guerre, des fonctionnaires de l'INEP ont profité d'un cessez-le-feu pour évacuer une partie des collections. Après la fin du conflit, avec l'aide de la communauté internationale, les édifices ont été réhabilités et re-équipés, et les agents bibliothécaires ont réorganisé les collections qui ont survécu aux dégâts, permettant ainsi de restaurer un embryon de la mémoire bibliographique nationale.*

*La Guinée-Bissau a besoin de chercher et de récupérer de façon systématique son patrimoine documentaire existant dans des institutions étrangères, soit à travers des accords bilatéraux ou multilatéraux, soit par la solidarité des bibliothèques à travers le monde. A ce propos l'auteur rappelle le précédent de la reconstitution des collections endommagées des bibliothèques kosovares et croates détruites par la guerre, après l'envoi d'une mission UNESCO/IFLA.*

## Rituais Funerários entre os Papéis da Guiné-Bissau (Parte II)<sup>1</sup>

*Maria Clara Saraiva*

Na primeira parte deste texto<sup>2</sup> foram descritas as cerimónias referentes às fases iniciais dos rituais funerários dos Papéis, denominadas em crioulo *tchur*. O texto que aqui se apresenta deve ser lido na sequência do primeiro, já que corresponde à descrição da continuação do complexo funerário papel, nomeadamente da segunda parte dos rituais, denominada em crioulo *toka tchur*.

Um *toka tchur* é uma cerimónia cuidadosamente planeada pelos seus responsáveis, que são, como vimos, e conforme os casos, o primeiro marido da defunta, o herdeiro (sobrinho ou filho), o pai ou ainda um conjunto de pessoas ligadas ao morto por relações de consanguinidade ou aliança. Para além da necessidade de conseguir riqueza – gado para sacrificar, dinheiro para comprar aguardente de cana, vinho de palma e arroz para se oferecer a todos os partici-

---

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

<sup>2</sup> "Rituais funerários entre os Papéis da Guiné-Bissau (Parte I)", *Soronda*, Nova Série, n.º 6, Julho 2003, pp. 179-210.

pantes – é preciso que a notícia sobre a realização da cerimónia seja divulgada, chegue a todos os familiares mais próximos ou afastados, e a todas as pessoas com quem a família do defunto tenha laços de amizade ou outro tipo de relações, mas cuja presença se revele imprescindível, na medida em que, se estas não forem avisadas, se podem sentir lesadas, ou o próprio defunto se pode sentir atingido e intervir negativamente junto dos responsáveis por tal lacuna. A participação das pessoas nestes rituais prende-se com regras rígidas de reciprocidade, não sendo correcto faltar ao *toka tchur* de alguém que compareceu aos rituais funerários de outrem. Como os ditames da reciprocidade ultrapassam o nível individual, a obrigação abrange por inteiro os parentes de cada um, isto é, os pertencentes à mesma *morança* ou à mesma *djorson*.

Para se ter a certeza que o calendário marcado para o *toka tchur* é propício recorre-se ao oráculo do galo. Através da consulta da cor das gónadas das aves apura-se acerca da concordância dos antepassados relativamente à cerimónia planeada. Considera-se a cor branca como um sinal propiciatório ao desenrolar dos ritos, e a cor escura como um aviso negativo que leva à conclusão de que não é a boa altura para realizar as cerimónias.

O início do *toka tchur* é marcado pelo toque do tambor ritual, o *bombolon*, que se ouve mesmo a distâncias consideráveis, podendo o som chegar a quatro ou cinco quilómetros, se a direcção do vento for favorável (Wilson 1963), acompanhado dos outros tambores cerimoniais, os *ondam*. As pessoas começam a juntar-se no recinto onde, ao longo de vários dias, se vão desenrolar as cerimónias.

A distinção que foi feita relativa às diferenças entre um *tchur* de um *omi garandí* e de um jovem reitera-se nas segundas cerimónias fúnebres. Um *toka tchur* de um velho é uma festa consumada, que chega a durar uma semana ou mais, com a participação de centenas de pessoas, onde se abatem dezenas de cabeças de gado e se consomem centenas de litros de aguardente de cana e muitos quilos de

arroz. O clima de exaltação que se prolonga pelos vários dias e noites é complementado com as profusas libações e pelo *dar-mar* do sangue das reses abatidas que se espalha pelo recinto onde a multidão dança e confraterniza. A atmosfera é de alegria já que o defunto concluiu uma vida plenamente realizada e cumpriu, ao longo da vida, os ritos adequados, dos quais se pode sublinhar o *fanado* e o casamento, bem como a sua função social de reprodutor e garante da continuação da sua *moransa* e da *djorson*, que sintetizam os factores-chave da reprodução social papel. Este cenário é ainda mais forte quando se trata do *toka tchur* de um indivíduo de elevado estatuto social, como é a categoria dos duplamente iniciados (Carvalho 1999), nomeadamente os *baloberos*, régulos e *bapéne*.

Ao contrário, as cerimónias para um defunto jovem são discretas, bastante mais serenas e muito menos ostentatórias. As pessoas dizem, a respeito destes casos, que não há *toka tchur*, mas *tchur di tchur*, expressão que denota a tristeza da ocasião, em que os choros das mulheres substituem o toque dos tambores e as canções entoadas no choro de um *omi garandi*.

O único tambor ritual permitido neste caso é o *ondam*, e não há cantares nem danças ou qualquer outra expressão de alegria, já que esta morte significa o fim de alguém que não cumpriu o seu percurso terrestre, cuja vida foi cortada prematuramente. Só se ouvem os lamentos fúnebres das mulheres sentadas junto à palhota onde o defunto residia, enquanto alguns animais são imolados e o seu sangue derramado sobre os *testos* e as forquilhas de alma da *moransa*.

Também as segundas cerimónias fúnebres de alguém que é um “mau morto” por ter sofrido uma morte extemporânea, e não ter chegado a *omi garandi*, devem-se realizar como vimos, o mais rapidamente possível. Para além de se evitar que essa alma vagueie em limbo, atormentada e podendo constituir um perigo para os sobreviventes, a urgência decorre igualmente de razões ligadas ao luto.

Dado que a morte inoportuna de alguém jovem é traumática e motivo de aflição, considera-se que o protelamento dos ritos só vai prolongar a mágoa e que a sua realização diferida vai obrigar as pessoas – sobretudo os familiares próximos, que mais sofreram com o seu desaparecimento – a relembrar de novo o triste acontecimento, e “sofrer duas vezes” a morte. Pelo contrário, quando se consegue cumprir o *toka tchur* imediatamente após a inumação, todos os rituais ficam terminados, e é mais fácil ultrapassar a dor sabendo que não vai ser preciso lembrá-la e que o defunto repousa em paz no mundo dos mortos.

No mesmo sentido de não prolongar o sofrimento todo o conjunto de ritos que constituem o *toka tchur* se conclui rapidamente, em dois ou três dias, e o número de participantes é também assaz diminuto quando comparado com a quantidade de pessoas presentes no *toka tchur* de um velho.

A importância destas cerimónias sofre um crescendo relacionado com as diferentes gerações, cujo ponto culminante é a festa que constitui um *toka tchur* de um homem grande. No pólo oposto, para as crianças e jovens não iniciados não se realizam as cerimónias das segundas exéquias fúnebres. Alguém não iniciado não é ainda considerado como um membro pleno da sociedade papel, nem tem um estatuto social definido, sendo-lhe por isso impossível ascender à categoria de antepassado. O processo de criação de uma personalidade social inicia-se com a gravidez da mulher. Se uma criança morre durante a gravidez, não se usa nenhum luto nem manifestações públicas de pesar; se o falecimento ocorre enquanto a criança é pequena, a mãe rapa o cabelo em sinal de luto. A partir dos cinco, seis anos a criança já tem direito a ser embrulhada nalguns panos (cinco ou seis), mas não se faz *toka tchur*<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Alguns autores pensam que o *toka tchur* de uma criança só pode ter lugar acoplado ao de um adulto.

Acontece também a família organizar “toca choros” colectivos, em que se invocam vários parentes para os quais estas cerimónias ainda não tinham tido lugar. Um *toka tchur* só pode ser realizado em comum para membros da mesma *djorson*. Há preceitos relativamente à ordem pela qual estes ritos se devem realizar que respeitam as hierarquias da matrilinearidade e da *moransa*, assim como as relativas à senioridade e estatuto social e religioso dos diferentes defuntos. Se uma família tem por cumprir o *toka tchur* de um *omi garandi* é aconselhável que o faça antes de proceder às mesmas cerimónias de um familiar jovem, sendo o oráculo do galo consultado sempre para se apurar acerca da concordância divina<sup>4</sup>.

## O Início das Cerimónias

Como vimos, a situação ideal é a de uma morte que é anunciada pelo toque do *bombolon*, após a autorização do régulo, e se ter a certeza de não haver obstáculos à realização do *toka tchur*.

A importância do tambor ritualístico, o *bombolon*, é fundamental como veículo essencial para noticiar a morte, quer a nível prático quer simbólico. Ouvir o *bombolon* significa que a ocasião é de festejo, e que não se trata de uma morte ocorrida em circunstâncias trágicas ou fora do tempo devido, que é temida por todos. O *bombolon* é um tambor especial, associado a cerimónias específicas, e sobretudo às funerárias; tem, por isso, um carácter quase sagrado, e os grandes *bombolons* são pertença dos régulos ou das

---

<sup>4</sup> Estas regras são comuns aos outros povos do litoral. Um ritual de *ússai pesser* (manjaco – literalmente “cerimónia do chifre da vaca”, “toca choro”) a que assisti no *chão* Manjaco, Pecixe, foi adiado sucessivas vezes por se achar que era preciso realizarem-se outros antes de obter permissão para se proceder às cerimónias respeitantes a quatro elementos da mesma *kayit* (manj.: matrilinearidade), uma mulher, o seu irmão, a filha e a neta da primeira.

famílias de *djagras*. A relevância deste instrumento na reiteração da relação entre o mundo dos mortos e o dos vivos é comentada por António Carreira nos seguintes termos:

*Os sons emitidos pela pancada das baquetas no tambor, têm os seus significados certos, conhecidos apenas dos profissionais e de alguns “grandes”. [...] O toque dos funerais é próprio e característico e feito pelo “Kābōbalō”. Os seus sons traduzem sempre um elogio aos antepassados do falecido e aos seus feitos, valor físico e riqueza. Enumeram todos os nomes de todos os indivíduos da família, já falecidos até aquele momento. O tocador invoca as almas de todos os mortos a cujos nomes se tenha referido, pedindo-lhes que continuem a dar a sua protecção à “morança” inteira, que os livre de males graves e que estendam a sua protecção aos parentes que, embora ausentes em “chão de branco”, estão presentes em espírito à cerimónia (Carreira 1947: 111).*

A cerimónia de início do *toka tchur* de alguém com funções específicas ligadas ao culto do *Kansaré* – *balobero*, dono de *kansaré* – é realizada no *kansaré* da *tabanka*, onde se invocam os espíritos dos antepassados e se efectuam libações nos *testos* e *forquilhas de alma* que rodeiam o alpendre onde se encontra a tumba. Este rito inicial é da responsabilidade do organizador do *toka tchur*, que é normalmente o herdeiro – sobrinho ou filho – do defunto. No *toka tchur* de Ossi Nanque, que presenciei em 1998, estas cerimónias tiveram lugar no alpendre do *kansaré* macho, onde mataram uma vaca e um porco, e se cozinhou arroz para todos os presentes. Esta comida foi consumida no local, após se ter derramado o sangue dos animais e lançado um pouco de arroz para os antepassados. Ossi Nanque era filho do antigo régulo de Prábis, e acumulava as funções de chefe de *tabanka* e oficiante do *Kansaré*. Como tal, presidiram às cerimónias Dang, sobrinho uterino e herdeiro de Ossi, e Fernando Nanque, que herdou de Ossi as funções de *balobero* do *kansaré*.

O *kansaré* é depois levado para a casa onde vão decorrer as cerimónias, colocado no alpendre da palhota, a presidir aos rituais,

e é alvo de inúmeras libações, sendo obrigatório *dar* repetidas vezes aguardente e sangue das *limárias* (cr.: animais) degoladas sobre a tumba. A presença dos *kansarés* (macho e fêmea) é indispensável no caso do *toka tchur* de alguém que detinha funções mágico-religiosas ligadas a este culto, nomeadamente *baloberos(as)* de *kansaré*.

No dia seguinte ao do início das cerimónias mata-se a primeira vaca<sup>5</sup>, e derrama-se o seu sangue sobre os *testos* e *forquilhas de alma* da casa. Um dia depois iniciam-se as festividades propriamente ditas, com grande aglomeração de pessoas e danças ao som do *bombolon* e do *ondam*, que tocam ininterruptamente.

As cerimónias de segundas exéquias fúnebres de um personagem conceituado, por ser um *omi garandi* ou um dignitário religioso, são altamente participadas. Sacrificam-se largas dezenas de animais, vacas – os mais valiosos, quer do ponto de vista económico quer simbólico – porcos, cabritos e aves. No *toka tchur* de Ossi Nanque, homem grande de Dorse, foram sacrificadas 27 vacas, 34 porcos, 15 cabritos e dezenas de aves, galos e galinhas.

Muita gente tem por obrigação oferecer reses para serem imoladas, e os grupos vindos de outros *moransas* e *tabankas*, ou mesmo de mais longe (os familiares e amigos vindos de Bissau, por exemplo), chegam ao local dos rituais trazendo com eles os animais a abater, presos por cordas e muitas vezes decorados com ramos de árvores ou tiras de panos coloridos, vermelhos se os doadores tiverem cargos mágico-religiosos. A chegada de cada um destes grupos ao recinto das cerimónias constitui um espectáculo em si, já que muitos vêm mascarados e caracterizados à semelhança do que fazem para o *fanado*, com saias de *ronku* (cr.: vaidade), a cara pintada de branco, brandindo os machados que

---

<sup>5</sup> Sobretudo se se tratar de um *toka tchur* onde se planeia imolar uma grande quantidade de animais.

usarão para degolar as reses, fazendo música com apitos, panelas e quaisquer outros objectos que usam como se de instrumentos musicais se tratasse, entoando cantares e gritando o nome do defunto<sup>6</sup>. Outros trazem barretes vermelhos na cabeça, assim como panos de tons predominantemente encarnados em torno do pescoço ou da cintura. As raparigas envergam vestidos ou saias brancas e panos-de-pente de cores variadas à cintura; muitas delas revestem a cara com um engobo de argila branco, proveniente das bolanhas.

O pintar a cara e o corpo de branco é um sinal exterior de luto usado pelos familiares mais próximos do defunto, aos quais se juntam outros, como o rapar o cabelo da viúva à morte do marido. Estes são traços simbólicos usados no *tchur* e *toka tchur* de qualquer defunto, independentemente da idade. Mas a exuberância no modo de vestir denota o sentido da festa que é o *toka tchur* de um *omi garandi*, já que, num choro ou num *tchur di tchur* de um jovem as pessoas devem comparecer vestidas de uma maneira simples, discreta, e muitas vezes as mulheres optam por um simples pano enrolado em torno da cintura, deixando a parte superior do corpo a descoberto.

A lógica que preside à constituição dos grupos que ocorrem às cerimónias assenta nas *manjuandades* ou grupos de idade: nos rituais fúnebres os jovens do mesmo grupo de idade comparecem e executam as danças fúnebres em conjunto. As *manjuandades* constituem também unidades dadoras, sobretudo porque há invariavelmente uma *manjuandade* a que pertence um filho (real ou classifi-

---

<sup>6</sup> Este estado de “excitação colectiva” tem sido alvo de discussões por parte de vários autores interessados na relação entre ritual e emoção e em saber se é o ritual que desperta a emoção ou se é o contrário que se passa. Fisher comenta, a este respeito: *meaning is “meaningful” only at that level of arousal at which it is experienced, and every experience has its state-bound meaning* (citado em Schechner 1986: 359). Schechner refere ainda a ênfase que Fisher põe na necessidade que os humanos têm deste tipo de excitação e de como a conseguem atingir através do ritual.

catório) do defunto, o que obriga à comparticipação desse grupo nas oferendas ou de animais para imolar.

Nesta encenação própria das cerimónias das segundas exéquias fúnebres reitera-se a relação fulcral entre a morte iniciática e a morte real (anteriormente referida), através da repetição dos adereços usados pelos jovens iniciandos, também eles “mortos” temporariamente para a vida social.

Os mascarados introduzem nas cerimónias elementos de paródia de carácter quase carnavalesco, pelo insólito e grotesco de alguns adereços – nomeadamente no exagero de chocalhos colocados em diferentes partes do corpo, no tamanho dos chapéus usados, nas roupas exuberantes e efeminadas que alguns homens trajam – mas sobretudo pelo seu comportamento: correm incessantemente de um lado para o outro, executando danças desordenadas e caindo sobre os circunstantes. Toda esta espectacularidade é aumentada pela exagerada ingestão de bebidas alcoólicas fortes, sobretudo aguardente de cana, que é consumida em grande escala pelos participantes, mas de modo exagerado por estes personagens que se destacam no seio dessa confusa amálgama humana.

A presença de elementos mascarados é uma constante de muitas cerimónias africanas em honra dos antepassados, e as cenas teatralizadas estão igualmente presentes em rituais funerários de diferentes grupos, constituindo uma forma de exorcizar a morte<sup>7</sup> e invocar a presença dos antepassados nas cerimónias, dado que muitas vezes as máscaras mimam pessoas já desaparecidas do mundo dos vivos. O comportamento irreverente e imprevisível destes personagens permite igualmente libertar tensões individuais

---

<sup>7</sup> Em certos grupos realiza-se mesmo uma paródia do acto sexual, que tem lugar por vezes antes dos ritos de disposição final do cadáver, de modo a que o defunto a possa presenciar, como forma última de exorcizar a morte através da recriação do acto de dar vida. O problema da irreverência de tais práticas que não o deixa situar-se na esfera da “boa morte” foi discutido no início, a respeito das posições de Bloch e Parry (1982).

e sociais, e demonstra a importância de que nestes rituais se reveste a esfera da improvisação e da paródia.

Margaret Drewal, a propósito dos rituais yoruba denominados Egungun, que se realizam em honra dos antepassados, observa que nestas encenações ritualizadas os seres humanos são representados como estereótipos parodiados: “*It is as if the spirit world comes to tell the phenomenal world about itself*” (Drewal 1992: 4). O comportamento das máscaras é também uma forma de sátira e crítica social. Drewal refere nomeadamente uma máscara representando um oficial colonial britânico que sufoca a mulher e a beija na boca, parodiando as representações públicas de afecto dos europeus, e que ilustra a importância das possibilidades de improvisação e de paródia nos rituais. Refuta assim as sugestões de Handelman (1977) afirmando que os domínios do ritual, da representação e da paródia não são necessária e mutuamente exclusivos (Drewal 1992: 8). Pelo contrário, a “desordem ordenada” que os personagens mascarados e de comportamento irreverente ritualizado assumem, ajuda à criação do clima de euforia colectiva próprio de uma grande celebração festiva como é um *toka tchur* de um homem grande<sup>8</sup>.

Os grupos que vão chegando misturam-se com os participantes que dançam em frente da casa do defunto, ao som dos tambores cerimoniais. Ao mesmo tempo, vão-se sacrificando os animais oferecidos. Para imolar uma vaca são necessários dois ou três ajudantes cujo papel é imobilizar suficientemente o animal de modo a que o matador consiga um golpe certo na goela. Os animais são degolados sem serem anteriormente atordoados<sup>9</sup>. É-

---

<sup>8</sup> Note-se que estes personagens só surgem em funerais e *toka tchur* que são motivo de regozijo para a comunidade, como acontece na morte de um velho e nunca nas cerimónias fúnebres primárias ou secundárias respeitantes à morte de um jovem, que, como vimos, é motivo de tristeza e implica ritos mais curtos e restritos.

<sup>9</sup> Apesar de alguns autores – nomeadamente Quintino, fichas fotográficas ICT/CACS – comentarem que os Papéis costumam atordoar as vítimas com uma forte panca-

lhes também cortado o rabo, que é posteriormente utilizado para fins ritualísticos ou divinatórios, nomeadamente na cerimónia da consulta das gónadas dos galos (*infra*). Os porcos, cabritos e aves são igualmente degolados e deixados a sangrar. As cabeças de porco são, às vezes, posteriormente cortadas e espetadas num pau que a *manjuandade* ofertante exhibe como um troféu e incorpora nas suas danças. Note-se, mais uma vez, que este tipo de comportamento se insere no clima eufórico que caracteriza um *toka tchur* festivo, o que não acontece no *toka tchur* de um jovem. O porco é o animal escolhido para as paródias, e nunca uma cabeça de vaca seria alvo de tal tratamento, dada a valorização deste animal, tal como os Papéis o expressam: “cabeça de porco tem menos representação, menos responsabilidade; vaca é sagrada”.

O derrame de sangue constitui um aspecto fulcral das cerimónias, já que é uma oferta importante para os antepassados. O sangue é deitado sobre os locais considerados sagrados, os *testos* e as *forquilhas de alma* da casa, e mistura-se com as constantes e repetidas libações de aguardente de cana, efectuadas igualmente em honra dos mortos.

Num *toka tchur* altamente participado são muitos os animais que vão sendo sucessivamente imolados e que jazem várias horas no chão, antes de serem retirados e esartejados, testemunhos da homenagem concretizada a favor do morto celebrado e, por intermédio dele, honrados todos os defuntos das diferentes *djorson*. O seu sangue forma uma toalha que cobre o chão onde as pessoas dançam.

A imolação de animais prolonga-se pelo dia fora, até ao pôr do sol, altura em que são retirados os que ainda se encontram espalhados pelo recinto. O ajuntamento de pessoas, as danças e os

---

da dada com a parte posterior do machado entre os chifres, em todos os sacrifícios que presenciei isto não foi feito, e os animais foram degolados a sangue frio.

cantares continuam freneticamente pela noite fora. Normalmente formam-se vários grupos de dançarinos, que correspondem a *manjuandades*, a segregações sexuais – por exemplo, conjuntos de dançarinas exclusivamente femininas – ou ainda a separações de grupos específicos – o grupo de *baloberas* companheiras de uma defunta que era ela própria ritualista de *baloba*. Estes agrupamentos que por vezes se formam no seio da multidão presente num *toka tchur* dedicam-se ainda a outras actividades: no *toka tchur* de uma *balobera* em Dorse, Biombo, enquanto uns dançavam, outros conjuntos de indivíduos, sentados, contavam histórias e outros rezavam, por pertencerem a um grupo religioso específico<sup>10</sup>. Outras vezes, a multidão celebra em conjunto, sem grandes separações de grupos.

A algararra e o alarido que envolvem todo o cerimonial, a que se junta o som de foguetes e dos tambores, exalta o carácter festivo do *toka tchur* de um homem ou mulher grande. Certas inovações recentes permitem algumas vezes a contribuição de um gerador que fornece luz para a festa que se prolonga pela noite fora, e energia a rádios, gravadores e colunas de som que operam uma interessante mistura de elementos tradicionais – os tambores rituais – com músicas de grupos *pop* guineenses.

## Sacrifícios, Dádivas e Contra-dádivas

Respeitando as regras de reciprocidade antes nomeadas, todas as famílias a quem o defunto ou a sua *djorson* tenha oferecido reses nos ritos fúnebres devem retribuir, mas sempre que possível respeitando as regras da dádiva e contra-dádiva, fornecendo um bem

---

<sup>10</sup> Mas que, apesar disso, participaram inteiramente no ritual da tradição papel do *toka tchur*: Reitera-se aqui o que anteriormente foi dito acerca da integração e mistura de práticas religiosas diferentes no seio das tradições religiosas papel e, de um modo geral, na maior parte das etnias guineenses.

mais valioso e prestigiado do que aquele que recebeu – por exemplo, se obteve um porco deve tentar reciprocamente com uma vaca. A reciprocidade desequilibrada alimenta assim o circuito infundável da dádiva e contra-dádiva, essencial para a boa prossecução de qualquer *toka tchur*, mas, sobretudo, na manutenção das relações sociais vitais para a sobrevivência da comunidade.

Como diz Marcel Mauss no seu *Ensaio sobre o dom* (1985: 147), todas estas oferendas aparentemente voluntárias e gratuitas têm, na verdade, um carácter extremamente forçado e interessado e envolvem não só os dadores individuais enquanto indivíduos, mas sobretudo as “pessoas morais” ou “colectividades” que assumem a obrigação tripartida e interminável de dar, receber e retribuir presentes no mecanismo da troca social (Lévy-Strauss 1985: xxxviii). Essas “pessoas morais” – clãs, tribos ou famílias – que se afrontam ultrapassam as suas oposições estruturais no seio da comunidade através daquilo que ele denomina um *sistema de prestações totais*, em que a dádiva excede a esfera do económico e se traduz na troca de bens simbólicos, tais como gentilezas e regras de convivência, festas e cerimónias, mulheres e rituais<sup>11</sup>. O ganho de cada parte – no caso papel, a *djorson* e os indivíduos directamente envolvidos – encerra sobretudo mais-valias (simbólicas) alegóricas. A primeira destas prende-se com o prestígio social decorrente de uma oferta mais valiosa que a recebida, que é a mostra pública da “força da casa” e da *djorson*; a segunda constitui a própria essência das relações entre mortos e vivos, já que os Papéis consideram que as dádivas efectuadas são ofertas para os antepassados: “quando se mata um animal, o defunto no outro mundo recebe-o também”.

---

<sup>11</sup> Mauss cita, a este respeito, Turner, *Nineteen Years*, p. 178 e *Samoa*, p. 52: « *Après les fêtes de la naissance, après avoir reçu et rendu les oloa et les tonga – autrement dit les biens masculins et les biens féminins – le mari et la femme n'en sortaient pas plus riches qu'avant. Mais ils avaient la satisfaction d'avoir vu ce qu'ils considéraient comme un grand bonheur: des masses de propriétés rassemblées à l'occasion de la naissance de leur fils* ».

Como vimos anteriormente, só cumprindo regularmente as oferendas devidas aos antepassados estes se podem constituir em entidades protectoras dos sobreviventes, isto é, elas são a condição *sine qua non* do bom relacionamento entre os dois mundos. O sacrifício ritual permite aos homens estabelecer a comunicação com os deuses e os espíritos do além que é necessária para a sobrevivência (Heusch 1986: 331).

Este é o princípio que norteia todo o sistema de dádiva e contra-dádiva nas cerimónias fúnebres<sup>12</sup>; o circuito funciona como mecanismo de reforço das alianças que se estabelecem entre os diversos grupos e o divino (através dos antepassados) e adquirem como tal um carácter obrigatório, reiterado pela sua autonomia e exclusividade em relação a outros sistemas de dádiva da sociedade: os bens, sobretudo os animais, recebidos em cerimónias de *toka tchur* devem obrigatoriamente ser retribuídos na mesma espécie e nas mesmas circunstâncias, num ritual de *toka tchur* em que os primeiros dadores estejam envolvidos.

Há muitas vezes disputas entre os vários elementos da *moransa* e da *djorson* porque ninguém quer ser omisso no dever de matar reses para o defunto. Por isso, quanto mais família (parentes) o morto tiver mais imolações há. Para além das ofertas de familiares mais longínquos e das que resultam do jogo infundável da dádiva e contra-dádiva, os animais imolados são fornecidos principalmente pelos parentes mais próximos do defunto, filhos e sobrinhos, que têm todos a obrigação de contribuir com algum tipo de oferta para a cerimónia.

No dia em que se sacrificam os animais (ou no dia seguinte) estes são esquartejados, e as diferentes partes distribuídas pelos indivíduos e grupos que a elas têm direito, os da proveniência das

---

<sup>12</sup> 1; não apenas nos rituais funerários, mas, de um modo geral e como vimos, toda a cerimonialidade papel.

reses, sendo o restante oferecido à casa organizadora do *toka tchur*, que tem a obrigação de efectuar os pagamentos aos diversos dignitários e intervenientes nas cerimónias – régulo, chefe de *moransa*, tocadores de tambores rituais, embrulhadores de cadáveres, *jambakoses* e outros. Numa celebração de vulto há sempre carne que é distribuída aos participantes que a pedem, o que faz com que um *toka tchur* de grandes dimensões seja uma ocasião para as casas mais necessitadas receberem alguma carne, impelindo assim os seus membros a comparecerem no choro<sup>13</sup>.

Os porcos abatidos são muitas vezes esartejados pouco tempo depois do sacrifício, e logo distribuídos a quem de direito. Uma parte da carne é reservada para a comensalidade dos participantes no ritual, sobretudo para grupos específicos – como é o caso dos grupos de *baloberos* no *toka tchur* de um companheiro – ou pessoas que se deslocaram de longe e estabelecem residência temporária junto à casa do defunto durante o tempo que duram as cerimónias. As outras partes têm destinatários específicos e ditados pelo direito costumeiro. Uma perna de vaca é oferecida ao régulo; no caso de ser um *toka tchur* de homem grande onde se abateram muitas reses pode acontecer dar-se ao régulo uma vaca inteira. Outra perna faz parte dos pagamentos reservados ao músico que faz soar o *ondam*, enquanto a pá vai para o tocador de *bombolon*; a outra pá e a cabeça vão para o pai do morto(a). As entranhas – fígado, coração, etc. – são distribuídas entre os homens grandes, chefes de *djorson*. O intestino grosso é oferecido ao tocador de

---

<sup>13</sup> Isto faz igualmente com que algumas dessas pessoas visitem rapidamente um *toka tchur* de modo a receberem carne. Note-se a similitude com o costume português de distribuir pão – ou outra forma de contrapartida, como uma refeição melhorada ou dinheiro – às pessoas que participavam num funeral, o que atraía os mais pobres às exéquias fúnebres de alguém pertencente a uma família de elevado estrato socioeconómico (Saraiva 1993; 1994).

*bombolon*<sup>14</sup> e o intestino delgado é distribuído pelas mulheres da *djorson* do defunto. Aos filhos mais novos da *djorson* e aos oficiantes da *baloba* do defunto são oferecidas outras pequenas partes, como as patas dos animais imolados<sup>15</sup>. Apesar da gestão das divisões da carne se processar segundo as regras costumeiras, há sempre variabilidades locais e que se prendem com certas circunstâncias, tais como relações preferenciais entre determinados grupos ou indivíduos e obrigações de contra-dádiva que devem ser cumpridas. A última palavra cabe sempre ao chefe de *djorson*, que organiza e preside à repartição dos animais.

## O Oráculo dos Galos

No dia em que se realiza a cerimónia do *dom*, e imediatamente antes da refeição cerimonial alargada, tem lugar o ritual divinatório da consulta das gónadas dos galos, em que se apura acerca das causas e condições da morte. Este processo é obrigatório nos casos em que as circunstâncias da morte não são claras e em que o interrogatório de defunto revelou a necessidade de se prosseguirem as investigações sobre a possível interferência de forças sobrenaturais na morte.

Reúnem-se alguns haveres do defunto que ele utilizava no seu quotidiano: no caso de ser um homem a cabaça onde comia, o chifre de tabaco, o machado, o saco; para uma mulher, o balaio, a cabaça, o cesto, alguns utensílios de cozinha. Aos objectos pessoais

---

<sup>14</sup> Carreira (1947: 111) refere o pagamento de uma cabeça de animal (sem especificar de qual) aos tocadores manjaco.

<sup>15</sup> Embora a informação acerca da distribuição da carne dos animais abatidos tenha sido recolhida entre os Papéis de Biombo, foi complementada com relatos do chefe de geração da casa onde se realizou um *toka tchur* manjaco, na ilha de Pecixe, a que assisti. As afinidades entre os dois grupos são, como vimos anteriormente, suficientemente fortes para se entender o sentido da utilização dos dados etnográficos manjaco para corroborar a informação colhida entre os Papéis.

juntam-se alguns rabos das vacas sacrificadas nos dias anteriores. Uma mulher pertencente à *djorson* do defunto – na grande maioria das vezes, uma irmã – leva esses objectos à cabeça, até ao local onde se vai efectuar a cerimónia (denominado *ksiklái* em língua papel), normalmente num recinto próximo da casa do morto, mas não imediatamente adjacente e que preferencialmente se situa numa encruzilhada de caminhos.

A preferência pelos cruzamentos para a realização destas cerimónias prende-se com a sua condição de representação física da intersecção entre o universo terreno e o além – concepções comuns em grupos africanos, nas religiões ameríndias e afro-brasileiras com fortes traços importados sobretudo dos Yoruba, mas também nas sociedades ocidentais (Drewal 1992: 26<sup>16</sup>; Thomas 1982) – e por isso considerados ideais não apenas para a realização de rituais mas também como pontos escolhidos para a transferência das almas dos defuntos para o outro mundo.

Na presença dos *omi garandi*, dos elementos da matrilinearidade e da patrilinearidade, de muitos outros familiares e vizinhos, o elemento sénior da matrilinearidade do defunto abre a sessão, dirigindo-se aos espíritos dos antepassados, explicando as circunstâncias do óbito, e pedindo que não se verifiquem mais mortes. O ritualista encarregado (geralmente, o chefe dos embrulhadores de cadáveres) dá então início à cerimónia. O chão é limpo de ervas e abundantemente regado com aguardente, oferta propiciatória para os antepassados; o oficiante crava em seguida umas estacas no solo, onde, após perfuração com uma catana, vai enfiando os objectos pessoais do defunto. Quando estes estão todos destruídos (forma de se assegurar que o morto não retorna para vir buscar os seus haveres) passa por cima deles umas palhas que entretanto tinha posto a

---

<sup>16</sup> A respeito dos rituais yoruba contemporâneos, Drewal (1992:26) salienta a importância das encruzilhadas como locais ideais para a realização das cerimónias.

arder numa fogueira feita ao lado. Esta passagem do fogo significa que se está a iluminar o caminho para se atingir a verdade. Para se extinguir o fogo das palhas, atira-se água para cima, que também tem um valor simbólico, já que “esfria” as tensões: como dizem as pessoas, “faz a paz para não haverem mais mortes”. Os rabos das vacas imoladas aos antepassados são colocados por baixo das cabaças invertidas e relembram aos espíritos ancestrais a sua obrigação de participarem activamente no processo e ajudarem a encontrar respostas para as questões referentes à morte.

O embrulhador de cadáveres rega de novo com aguardente de cana e vinho de palma o-conjunto dos objectos, assim como as aves a serem imoladas. A quantidade de álcool disponível para estas libações é geralmente grande, já que toda a gente (“as diferentes partes da família”), os elementos da matrilinearidade, patrilinidade, e outros, contribui com dádivas de bebidas. A primeira ave a ser sacrificada é oferecida pela patrilinidade ou pela matrilinearidade do defunto. O ritualista bate com ela na cabaça que pertencia ao defunto, rega-a profusamente com aguardente e arranca-lhe a cabeça; as aves<sup>17</sup> são mortas por torção e arranque do pescoço, e o corpo continua a movimentar-se ainda algum tempo (cinco, dez minutos) após a decapitação. Desses movimentos caóticos e convulsivos do galo – em que ele se esconde debaixo do monte de objectos partidos e espetados nos paus – também o ritualista tira interpretações importantes para o oráculo.

---

<sup>17</sup> Este ritual também é conhecido por “oráculo dos pintos”, que corresponde mais à realidade, já que nunca se trata de galos adultos, mas sim de frangos pequenos. A designação de “cerimónia dos ovos do galo”, igualmente usada, fez-me inicialmente pensar que ela se realizava a partir da observação dos ovos das galinhas; na realidade, trata-se aqui da observação das gónadas de aves obviamente do sexo masculino. Quintino refere-se, no seu ficheiro fotográfico (CACS/IICT), a esta como sendo a “cerimónia da forquilha de alma”, mas penso que erroneamente, já que essa cerimónia tem directamente a ver com as forquilhas de alma junto às casas e *moransas* de que falei anteriormente; de qualquer modo, estes processos divinatórios a partir da consulta das gónadas das aves são muitíssimo frequentes, e não se inicia qualquer acção importante sem os realizar.

Pode acontecer que as primeiras aves sacrificadas sejam fêmeas ou, sendo machos, não esclareçam devidamente e vão-se por isso matando pintos até se conseguir obter respostas satisfatórias para as questões postas, ao mesmo tempo que se repetem as libações sobre os objectos e os galos, e que continua a ingestão de aguardente entre os presentes. Mesmo quando se obtêm respostas através da leitura das gónadas de um pinto, sacrifica-se muitas vezes pelo menos mais um para melhor confirmação do veredicto.

Finda a consulta e esclarecidas todas as questões, derrama-se de novo aguardente e vinho de palma para os espíritos, enquanto mais uma ronda destas bebidas é distribuída entre os presentes, após o que todos regressam à casa do choro para a cerimónia do *dom*.

## A Cerimónia do Dom

*Vão chegando as mulheres, todas com recipientes contendo leite coalhado, semelhante a iogurte, e frascos de vidro com óleo de palma, para deitarem, à vez, sobre o arroz que coze em enormes panelões...*

(Excerto de caderno de campo, Prábis, *toka tchur* de Ossi Nanque, Dia do *dom*, Prábis, *tabanka* de Blunde, *moransa* de Ossi Nanque, 3 de Fevereiro de 1998)

Após o ritual do oráculo dos galos inicia-se a cerimónia do *dom* propriamente dita. Esta consiste numa refeição cerimonial que tem lugar no terceiro, quarto ou quinto dia após o início do *toka tchur*, para a qual são convidados todos os participantes, e que marca o fim do ciclo cerimonial principal das segundas exéquias fúnebres.

A casa organizadora do ritual é responsável pela preparação de um manjar cerimonial a que se chama *pú kono* (pap.) ou *siti ku liti* (criol), à base de arroz com óleo de palma e leite coalhado<sup>18</sup>, que

---

<sup>18</sup> Esta comida à base de arroz, óleo de palma e leite coalhado apenas se consome em ocasiões cerimoniais. Para além do *toka tchur*, outra situação em que se cozinha é no

deve ser secundado por abundante distribuição de bebidas, sobretudo aguardente de cana e vinho de palma.

A comida destinada à cerimónia do *dom* é cozinhada separadamente para os dois sexos: o panelão com o arroz para os homens coze numa fogueira exterior, nas traseiras da casa, enquanto que a panela (de dimensões um pouco menores) para as mulheres é preparada no interior da casa, onde deve igualmente ser consumida. Há também, muitas vezes, recipientes separadores para pessoas que exercem funções específicas e de relevo nos rituais funerários, nomeadamente o chefe dos embrulhadores. Quando o arroz está cozido as mulheres derramam à vez, óleo de palma e leite coalhado, que trazem individualmente das respectivas casas, na panela dos homens, na destinada ao consumo feminino, e em qualquer outra que contenha arroz para consumo cerimonial. As porções são depois distribuídas pelo organizador do *toka tchur* em alguidares destinados aos diferentes subgrupos participantes, por exemplo, um recipiente para o grupo dos homens grandes, outro para o das *baloberas*, um outro para os tocadores de tambor.

O óleo de palma e o leite coalhado são dádivas de cada casa para os seus respectivos mortos, desempenhando o mesmo papel que os panos oferecidos nas cerimónias fúnebres de embrulhamento do cadáver. A celebração de um defunto é ocasião para cada casa e *djorson* reiterar os laços com os seus antepassados; da mesma maneira que uma casa se não pode eximir de aproveitar a oportunidade que um embrulhamento constitui para enviar dádivas de panaria para os seus mortos, também no *dom* deve ficar

---

casamento, quando a noiva é recebida na casa dos pais do noivo e, a assinalar o período de reclusão que marca a sua passagem para a *moransa* do rapaz, toma uma refeição composta de arroz, óleo de palma e leite azedo com as mulheres *garandis* e as suas amigas já casadas; note-se que, enquanto lhe falam das suas obrigações e deveres de esposa, elas vão-lhe besuntando o corpo com óleo de palma (Moreira 1983: 77), tal como se faz com os defuntos no final das cerimónias de embrulhamento do cadáver.

claro que ninguém se esqueceu de lhes preparar a comida cerimonial.

Através da comensalidade alargada e da sociabilidade que se estabelece, a cerimónia do *dom* ajuda a repor a ordem social, perturbada por uma morte que só com a conclusão do ritual do *toka tchur* se considera plenamente e correctamente encaminhada para o mundo dos mortos. Mais uma vez o objectivo final é a confirmação do bom relacionamento com os antepassados e com os defuntos de uma comunidade em geral. É este o sentido da participação de cada casa na confecção da comida cerimonial: apesar de ser o organizador o responsável pelo fornecimento do arroz para a panela comunitária, cada unidade doméstica é afirmada individualmente através da sua dádiva de óleo de palma<sup>19</sup> e de leite coalhado. As dádivas individuais passam a oferenda colectiva quando o arroz é remexido, misturando-se o óleo de palma e o leite coalhado que estavam ao de cima com o arroz, para ser distribuído pelos recipientes destinados aos vários grupos de comensais.

O consumo colectivo desse manjar cerimonial reitera assim a união da comunidade dos vivos e dos mortos: os Papéis acreditam que os mortos vêm todos comer esta comida e é essa a razão por que ela fica logo fria.

## Cerimónias Posteriores

Após a conclusão do *toka tchur* deve-se consultar o *kansaré*, ou outra forma de oráculo, para se ter a certeza de que os ritos foram bem cumpridos, e que a alma do defunto e os antepassados ficaram satisfeitos.

---

<sup>19</sup> Reitera-se aqui o papel deste produto, o óleo de palma, com a casa nos rituais de formação, desintegração e reunião dos seus membros; ele é usado nos rituais de passagem mais importantes para a sobrevivência da unidade doméstica e para a manutenção das boas relações com os seus antepassados: casamento, funerais, segundas exéquias fúnebres.

Há ainda algumas cerimónias que se realizam posteriormente. Decorridos um ou dois anos – dependendo das posses económicas de cada um – após a morte do pai, o filho deve cumprir um ritual denominado em papel *putano pam*. Nesta cerimónia utiliza-se um pano de oito bandas, mel, vinho de palma, aguardente de cana (no máximo 10 litros) e arroz branco. Mata-se uma cabra e tira-se a pele. A pele fica em cima do *testo*, porque o couro da cabra está a ser oferecido ao defunto, no outro mundo. Cozinha-se uma grande refeição que é partilhada por todos os que vêm assistir à celebração.

Passados mais dois ou três anos, faz-se outra cerimónia, denominada *bulimle*, que é igual à primeira. O significado destas cerimónias é que, quando se embrulha o cadáver, ele é virado; tendo presente esse facto, as gestualidades que lhe estão adstritas intentam reproduzir o “revirar” o corpo no outro mundo, isto é, pôr o cadáver de novo “direito”. Através destas gestualidades, reinteram-se de novo as relações e analogias entre as vivências neste mundo e no do além.

\*

Estas são apenas algumas das ritualidades cumpridas após o *toka tchur*. Na realidade, todo e qualquer contrato que implique uma cerimónia de *torna boka*, que o defunto tenha feito (ou cuja obrigação de cumprimento lhe tenha sido imputada por herança) em qualquer dos altares – de *irã*, *baloba* ou *kansaré* – e que não tenha sido cumprido em vida, deve ser satisfeita pelos seus herdeiros, filhos ou sobrinhos maternos. Se tal não acontecer, várias implicações negativas podem recair sobre os vivos, por falta desse cumprimento de contratos.

Isto faz com que a multiplicidade de rituais a realizar seja quase infinita, já que, no seio de uma *djorson*, há sempre algum

defunto que não cumpriu alguma dessas cerimónias e que despoleta, como tal, a ira dos *irãs*, *balobas* ou *kansarés*.

Todo este ciclo complexo de prestações e contraprestações rituais se insere num conjunto mais alargado de relações constantes que devem ser preservadas e continuadas, já que são condição essencial para a manutenção de um bom relacionamento entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, que deve ser mantido, idealmente, perfeito (Saraiva 1999).

Esta noção é corolário da concepção prevalecente nas sociedades africanas em geral, do ideal da “boa morte”, que não se separa da noção de antepassado. A morte é conceptualizada para lá dos limites do óbito individual, e inscreve-se num tempo circular, repetitivo, codificado pelos mitos e controlado pelos antepassados, cujos representantes no mundo terreno são os patriarcas; estes, pela sua condição de indivíduos que viveram plenamente a sua vida até ao fim, estão já imbuídos do saber profundo ancestral, e encontram-se muito perto da passagem merecida para o além (Thomas 1982: 12; 44; 85). É graças a uma passagem bem conseguida e ao cumprimento integral das ritualidades que os patriarcas defuntos se transformam em antepassados e passam a velar pelo bem estar dos seus sobreviventes. Compreende-se então, e no seguimento das considerações acima tecidas acerca dos perigos que advêm de ritualidades mal ou não cumpridas, que o inverso da situação ideal do antepassado protector é a do antepassado vingativo: exactamente aquilo que todo o complexo conjunto de ritualidades papel tenta evitar de modo a tornar a relação da esfera terrena com o além a mais pacífica possível.

## Bibliografia

- BLOCH, Maurice e PARRY, Jonathan (eds.) 1982 – *Death and the regeneration of life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CARREIRA, António 1947 – *Vida social dos Manjacos*. Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- CARVALHO, Clara 1998 – *Ritos de poder e a recriação da tradição. Os régulos manjaco da Guiné-Bissau*. Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, tese de doutoramento fotocopiada.
- DREWAL, Margaret Thompson 1992 – *Yoruba ritual. Performers, play, agency*. Bloomington, Indiana University Press.
- HANDELMAN, Don 1990 – *Models and minors: towards and anthropology of public events*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HEUSCH, Luc de 1986 – *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris, ed. Gallimard.
- LÉVY-STRAUSS, Claude 1985 – « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ». *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/Press Universitaires de France.
- MAUSS, Marcel 1985 – *Sociologie et anthropologie*. Paris, Quadrige/PUF.
- MOREIRA, Margarida M. 1993 – *O casamento na etnia Papel da Guiné-Bissau*. Lisboa, UNI./ICSH, texto fotocopiado. Seminário de Investigação de Licenciatura em Antropologia.
- SARAIVA, M. Clara 1993 – « Le mort maquillé. Funeral directors américains et fossoyeurs portugais ». *Terrain. La mort n° 20*, Paris, Mission du Patrimoine Ethnologique, pp. 97-108.
- SARAIVA, M. Clara 1999 – « Ritos da Guiné do Cabo Verde»: Rituais funerários entre Portugal e África. Uma etnografia da morte em Cabo Verde e nos Papéis da Guiné-Bissau. Dissertação apresentada ao Instituto de Investigação Científica Tropical para prestação de provas de acesso à categoria de Investigador Auxiliar.
- SCHECHNER, Richard 1986 – «Magnitudes of performance». *The Anthropology of experience*. Chicago, University of Illinois Press, pp. 344-369.
- THOMAS, Louis-Vincent 1982 – *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris, Payot.
- WILSON, W.A.A. 1963 – «Talking drums in Guiné». Estudos sobre a etnologia do Ultramar Português, n° 102, vol. III, pp. 200-219.

## Résumé

*Le texte présenté ici doit être lu dans la séquence de la première partie\* où furent décrites les cérémonies des phases initiales des rituels funéraires chez les Papel, le tchur, en créole. Cette deuxième partie se réfère à la seconde phase des rituels, le toka tchur. La réalisation complète des rituels de toka tchur est une condition essentielle pour l'entrée du défunt dans le monde des morts, et une condition nécessaire pour le maintien d'un bon rapport entre le monde des vivants et celui des morts.*

---

\* "Rituais funéraires entre os Papéis da Guiné-Bissau (Parte I)", *Soronda*, Nouvelle Série, n.º 6, juillet 2003, p. 179-210.

## Reorganização das Comunidades Rurais Base e Ponto de Partida para o Desenvolvimento Moderno da Guiné-Bissau

*Lino Bicari*

*Ninguém descobriu ainda como o Povo  
possa controlar verdadeiramente o Movimento*  
Amílcar Cabral, 10.01.1973

### Estrutura da Sociedade Africana

A comunidade rural africana corresponde normalmente à população de uma aldeia que na Guiné-Bissau é chamada, em crioulo, *tabanka*.

Cada *tabanka* tem laços e relacionamentos com as *tabankas* vizinhas que pertencem ao mesmo *tchon* (chão).

O *tchon* consiste num território de extensão variada, “propriedade” de uma particular etnia ou povo que, desde a antiguidade, exerce um certo poder sobre todos os indivíduos e grupos que sucessivamente vieram morar neste *tchon*, mesmo os de outras etnias. Por isso este povo, “primeiro ocupante”, chama-se *dunu di tchon* (dono do chão).

A etnia *dunu di tchon* como tal, é personificada normalmente pelo líder descendente da mesma etnia e da linhagem (*djorson*) que deu o nome ao *tchon*, por isso este líder é o verdadeiro *dunu di tchon*. Por vezes há um líder supremo de todo o *tchon*, outras vezes há um líder para cada núcleo de comunidades; este também é *dunu di tchon*.

Cada comunidade de *tabanka* é composta, como em toda a África, de várias famílias extensas ou alargadas (*moransas*) que, por sua vez, incluem vários “fogões”, várias famílias nucleares e vários indivíduos da mesma *djorson*. Em certas zonas, podem chegar até 4-5 centenas de pessoas por *moransa*.

Antigamente a *tabanka* era formada por *moransas* da mesma etnia, embora de *djorson* diferentes. Actualmente há muitas *tabankas* em todos os *tchon* com *moransas* de diferentes etnias e de diferentes *djorson*.

Cada *moransa* tem um chefe de *moransa* que ou criou ou herdou a *moransa* segundo as normas vigentes na *djorson*; ele exerce a autoridade de pai sobre todos os membros da mesma e tem o papel de representante autêntico da *moransa* com o exterior.

Entre os chefes das *moransas* de cada *tabanka* há um que, por ser da *djorson* do fundador da *tabanka*, é também chefe da *tabanka*, isto é, chefe da comunidade, coordenador das diversas *moransas* que compõem a *tabanka* e verdadeiro representante da mesma com o exterior.

A *moransa*, como unidade residencial da família alargada, é também a primeira célula da vida social organizada em que se geram e se harmonizam as relações *económicas* (produção, transformação, distribuição, consumo, troca, “dívidas” e “créditos”), *sociais* (família, linhagem, etnia, género, educação, saúde), *políticas* (direitos, deveres, encargos, hierarquias, heranças) e *cosmológicas* (religião, magia, tempos e espaços sagrados e profanos) da sociedade étnica.

A *moransa* é a organização social que tem a melhor gestão da dualidade *produção colectiva e racional* e *liberdade individual*, isto é, da igualdade e da liberdade simultaneamente. Esta dualidade nos sistemas político-económicos ocidentais modernos foi sempre vivida como contradição antagónica com as soluções (liberalismo, Estado corporativo, comunismo) e com os efeitos que bem conhecemos.

O sistema económico da *moransa* tem alguns aspectos específicos como a reciprocidade, o intercâmbio, a entreajuda, o dom, a “propriedade” e usufruto comunitários da terra (*tchou*), o controle comunitário dos excedentes da produção individual, etc. Estes aspectos específicos podem garantir a estabilidade social e um mínimo de segurança económica quer aos membros mais fracos como crianças, velhos, viúvas e deficientes, quer a todos os outros nos tempos de emergência por causa de guerras, secas, inundações, migrações, etc.

Nesta célula inicial da sociedade está definido o papel de cada classe etária, do género, e de cada indivíduo perante a produção, a distribuição e os principais serviços familiares e comunitários que garantem também segurança para todos.

Ao mesmo tempo, este sistema económico deixa aos indivíduos e às famílias nucleares da *moransa* o seu espaço de autonomia e de liberdade disciplinada por um *sistema jurídico consuetudinário* que define os direitos e os deveres de cada classe etária (*mandjuandadi*) e dos indivíduos no seu relacionamento com os colegas (*mandjuas*) da mesma classe, com os de outras classes, com os líderes, com o outro sexo, com a natureza e com o sobrenatural.

O sistema consuetudinário define até os tempos e os âmbitos das actividades colectivas, de grupo ou individuais autónomas.

O tempo que segue ao período da grande produção é o de maior autonomia e liberdade individuais e de grupo porque os indivíduos e as *mandjuandadis* podem, nessa altura, dedicar-se a

actividades de lazer, de convivialidade ou de produção de rendimento particular.

O sistema prevê também produtividade colectiva e actividades socioculturais comuns a nível de *tabanka*, mas fica sempre salva-guardada a autonomia interna de cada *moransa*. De facto, nenhum chefe de *tabanka* pode intrometer-se, se não for chamado, nos assuntos ou problemas internos de cada *moransa*; só pode intervir nos assuntos ou problemas de relacionamento entre *moransas*. O mesmo acontece com o *dunu di tchon*, que não intervém nem a nível de cada *moransa* nem de cada *tabanka*, mas só no relacionamento entre as comunidades do seu *tchon* e para tratar dos assuntos e problemas de todo o *tchon* no exterior.

Como se pode ver, as sociedades tradicionais africanas não precisam de aprender do moderno sistema jurídico e político democrático nem a *descentralização* nem o *respeito dos níveis de competência jurídica e política*. Estas duas características, que nas sociedades mediterrâneo-ocidentais são conquistas modernas em contraste com a sua tradição jurídico-política “concentradora” e “ingerencial”, são, ao contrário, características “tradicionais”, logo culturais, das sociedades africanas.

Por ironia, os líderes modernos africanos que nasceram numa sociedade tradicional com cultura de descentralização de poder e de respeito dos níveis de competência são os que menos respeitam estes valores na gestão jurídica e política moderna (veja-se o que está a acontecer actualmente na Guiné-Bissau a nível de poder público).

No sistema tradicional africano da economia da reciprocidade e do dom não é praticado o crédito com juro nem o arrendamento da terra.

É pela gestão da dualidade *igualdade e liberdade*, logo da estabilidade interna da comunidade, que o sistema consuetudinário não reconhece a acumulação económica nas mãos dos indivíduos ou

das classes de jovens e de homens maduros, mas só a reconhece como direito da classe dos velhos (*omis garandis*). Parece que este uso tradicional revela o saber tradicional e óbvio de que a acumulação económica traz o poder económico e este, por sua vez, traz o poder político; ora, se houver acumulação económica, para evitar a desestabilização da comunidade, essa deve ficar nas mãos dos “*omis garandis*” que, mesmo que queiram abusar do poder, só o poderão fazer por poucos anos e, à sua morte, a acumulação será “redistribuída” em benefício não só da *moransa*, mas da comunidade e do *tchon* também.

A relativa rigidez deste sistema e as privações que o mesmo exige dos indivíduos são muito bem compensadas pelo ambiente simples de familiaridade e de relacionamento entre indivíduos de diferentes classes, entre os indivíduos e os líderes, e pelos frequentes tempos dedicados à confraternização (*djumbai*), ao lazer e à festa; os próprios trabalhos mais pesados e os momentos mais difíceis da vida são acompanhados pela convivialidade comunitária e, em geral, pela música e pela dança.

## **Dois Esclarecimentos, Algumas Constatções e Consequências**

Aquí é necessário fazer observar duas coisas:

1. Nalguns povos africanos, menos influenciados pela cultura bantu, a estrutura sócio-político-económica tem variantes notáveis em relação às características acima apresentadas, como a existência de classes socioeconómicas, hierarquias mais marcadas, acumulação económica preponderantemente nas mãos do *dunu di tchon*, da sua *djorson* e de algumas famílias pertencentes a classes ou a *djorson* privilegiadas. Contudo, nestes povos existem também mecanismos socioculturais e religioso-mágicos que condicionam ou controlam o poder e a acumulação de quem quer continuar a pertencer à sua

própria comunidade; eles controlam outros aspectos que poderiam pôr em perigo a segurança da própria comunidade e o espaço de autonomia e liberdades individuais reconhecidas pelo direito consuetudinário.

2. Todos os povos africanos, mesmo a sua parte rural ainda muito ligada às tradições, foram, desde há séculos, influenciados positiva e negativamente pela interferência dos árabes muçulmanos e dos europeus cristãos. Mas, a partir da imposição da administração colonial, a estrutura sócio-político-económica desses povos veio a sofrer transformações impostas de maneira violenta que afectaram gravemente e, talvez, definitivamente (?) o equilíbrio interno dessas sociedades. Contudo, é necessário lembrar o seguinte:

- que “*A cultura de um grupo humano não morre senão com a liquidação física deste grupo humano .... nenhuma imposição, nenhuma dispersão, nenhum processo de assimilação pode fazer morrer a cultura de um povo*” (A. Cabral, “Resistência Cultural”);
- que esses povos, mesmo através da história das imposições sofridas, acumularam experiência suficiente para saberem discriminar na tradição o que devem conservar do que devem abandonar para poderem entrar na modernidade;
- que as comunidades desses povos não podem aceitar consciente e livremente a modernidade como se lhe apresenta nos seus países, porque esta equivale à negação e à morte da sua cultura – logo, da sua própria sociedade.

A estrutura sócio-político-económica tradicional africana é *facto e factor de cultura* (A. Cabral) de cada povo africano, isto é, produto de cultura e produtora de novidades culturais que têm pouco ou nada a ver com os modelos sócio-político-económicos importados com a vinda dos colonos europeus e impostos à sociedade africana, a partir das primeiras décadas do século xx, com o estabelecimento da administração colonial. Os mesmos modelos

continuaram e continuam a ser impostos pelas elites africanas que administram a modernidade e o Estado “independente” em particular. As elites africanas modernizadas, formadas na mesma escola dos colonos e mais ou menos assimiladas à cultura dos mesmos, herdaram e apropriaram-se dos mesmos modelos, pretenderam e pretendem fazê-los funcionar tentando seguir os exemplos ou os manuais elaborados e experimentados nas sociedades de origem dos modelos. A filosofia, o direito, a economia, a vivência subjacentes a estes modelos e a linguagem em que se exprimem têm pouco ou nada a ver com a filosofia, o direito, a economia, a vivência e a linguagem das sociedades africanas.

Em resumo, o aparelho estatal, o sistema democrático e todos os mecanismos sócio-político-económicos modernos que se pretende continuar a implantar e a fazer funcionar em África são *factos e factores culturais* de sociedades mediterrâneas e “ocidentais”, mecanismos estranhos e impostos às sociedades africanas que, enquanto permanecerem africanas, nunca poderão compreender, aceitar e, menos ainda, controlar.

Os resultados desta situação estão à vista. Eis alguns:

- A sociedade rural tradicional africana parece estar destinada a morrer e a sociedade urbanizada e modernizada não parece um modelo alternativo válido e aceitável; eu diria que, por causa da modernização imposta, *em África o campo morre e a cidade mata*.
- A força e a violência tornaram-se os meios mais comuns para a solução dos problemas: os golpes de Estado e as guerras civis nos países africanos já não se contam e neles estão sempre implicados indivíduos ou grupos modernizados que lutam para impor a sua hegemonia.
- O processo de corrupção de quem entra a fazer parte das classes dirigentes africanas parece inevitável e sempre muito rápido.

- O processo de desenvolvimento da maioria das populações africanas, quer urbanizadas quer rurais, estagna ou recua, e qualquer emergência transforma-se cada vez mais em tragédia para milhares de pessoas e de famílias.
- O novo processo democrático imposto nos últimos anos é mais formal do que real; em muitos casos, é uma quermesse política de elites que, para impor a sua hegemonia, estão dispostas a utilizar até a arma da divisão tribal, tentando fazer assim recuar a sociedade africana à triste fase, já por esta ultrapassada, das guerras tribais instigadas pelos poderes colonizadores.

Na lógica de todas as imposições externas dos últimos cem anos, veio, por fim, também o multipartidarismo a provocar ulteriores divisões e contradições quer no âmbito das lideranças tradicionais, quer no tecido social das comunidades.

### O que Cabral Preconizava

Não era isso que, para a Guiné-Bissau em particular, preconizava Amílcar Cabral, o qual, a partir do tão importante, mas tão superficialmente exaltado Congresso de Cassacá de 1964, tinha começado a “construir o Estado e o desenvolvimento do país *a partir da tabanka*”.

O jornalista-historiador inglês Basil Davidson, no capítulo VII do seu livro *A Libertação da Guiné-Bissau*, transcreveu as expressões com que Cabral, em 1968, tentava prefigurar o que seria necessário fazer após a conquista da independência:

*“Acerca do novo Estado, dizia Cabral, que a gente quer organizar quando a guerra acabar, nós pensamos que só uma **estrutura enraizada profundamente na tabanka** poderá impedir a formação de uma minoria privilegiada ou de um grupo fechado e corrupto de feudatários.*

Isso significa que temos que construir, começando desde já, **uma organização de governo totalmente nova**, no pessoal e na estrutura, relativamente ao aparelho administrativo da época colonial.

Temos de recuperar desses aparelhos uma parte do pessoal especializado, excluindo todos aqueles que tiveram responsabilidade política, mas, na medida em que isso irá acontecer, claro está que essas pessoas encontrar-se-ão colocadas numa estrutura totalmente diferente daquela na qual tinham sido formadas.

O princípio geral adoptado por nós é que todas as decisões relacionadas com o aparelho institucional fundam-se nas necessidades e na situação dos camponeses que constituem a maioria do nosso povo.

Consequentemente a nossa organização será rigorosamente depurada das hierarquias típicas da época colonial: não incluirá figuras como os Governadores Provinciais e outros parecidos. Não tencionamos imitar nada de tudo isso.

Nós queremos descentralizar na medida maior possível. Esta é uma das razões pela qual propendemos para a ideia de que Bissau não irá ficar como capital político-administrativa do País; aliás, **nós nos opomos à própria ideia de uma capital**. (Cabral já tinha anteriormente repetido: "Não fazemos a luta contra os Tugas para nos sentarmos no palácio do Governador.")

Porque é que os ministérios não deveriam estar dispersos pelo País?...

Porque é que deveríamos ser acabrunhados pelo funcionamento de um palácio presidencial e por outras coisas parecidas que favorecem a concentração num só lugar de todo o aparelho administrativo, sinais claros estes do emergir de uma elite susceptível de se tornar, muito cedo, um grupo privilegiado?

A agricultura terá uma prioridade absoluta. Isto quer dizer algo mais do que trabalho de cultivo: significa averiguar o que é que o povo pode fazer concretamente .... é uma questão de democracia na sociedade de tabanka, de escola de tabanka, de posto de saúde de tabanka, de cooperativa de tabanka...."

## O General António de Spínola

A Guiné-Bissau, durante a segunda parte da guerra colonial, viveu uma dura confrontação política, para além de militar, entre o movimento de libertação guiado pelo PAIGC de Amílcar Cabral e as forças coloniais dirigidas pelo governador político-militar, general António de Spínola.

Este governador da Guiné desenvolveu uma estratégia política muito próxima da de Amílcar Cabral para atingir o mesmo objectivo estratégico, isto é, o de “*conseguir a coesão do povo de Guiné para a eliminação de todas as tensões e rivalidades e chegar assim a uma aliança da população unida com o Governo*” – naturalmente, para o apoio ao projecto político colonial.

Embora o objectivo político final das duas forças em confrontação fosse oposto e a actuação de Spínola fosse marcada pelo populismo e por um certo paternalismo (que ele teoricamente excluía) em relação aos “nativos”, todavia o general estudou e pôs em acção uma série de medidas e de meios que suscitaram um certo interesse e adesão das populações ao ponto de o próprio Cabral reconhecer que, se Spínola tivesse chegado à Guiné no início da luta de libertação, teria sido muito mais difícil iniciar a luta e levá-la para a frente.

Entre as muitas iniciativas políticas, o general Spínola empreendeu, em 1970, a criação de uma espécie de *Assembleia Consultiva do Governo da “Província”*, composta pelos líderes tradicionais de cada zona (*tchom*) e de cada etnia. Estudou os relacionamentos internos e externos das várias etnias, as suas estruturas sociais e políticas, fez as primeiras reuniões de líderes por etnia e por grupos de etnias, estudou, escutou, ensaiou e modificou mais vezes o nome e a organização até chegar à definição dos “Congressos do Povo de Guiné” com reuniões a nível regional e a nível central.

Vamos aqui referir os pontos formulados por Spínola para definir a natureza e o papel dos “Congressos do Povo de Guiné”. Estes, segundo o general,

- a) *“constituem o reconhecimento da dignidade do povo guineense e das suas culturas;”*
- b) *“encorajam a instituição de um diálogo de grande utilidade política e de grande portada social;”*
- c) *“permitem detectar os erros do Governo ou dos seus agentes que afectam a população;”*
- d) *“permitem detectar os casos em que as leis portuguesas são inadap-tadas às sociedades tradicionais;”(!)*
- e) *“permitem conhecer a existência de conflitos entre certas raças;”*
- f) *“permitem e encorajam a colaboração do nativo na administração da Província.”(!)*

Parece-me que, na história da Guiné-Bissau dos últimos cem anos, três foram as personagens que tiveram um êxito na sua acção político-militar para o alcance dos objectivos que se propunham; eles são:

1. Teixeira Pinto, que nos primeiros anos do século xx, aplicando a política de “dividir para reinar” e uma acção militar consequente, conseguiu levar para frente com êxito as “campanhas de pacificação” da Guiné com o objectivo de instaurar em todo o território a administração colonial efectiva.
2. António de Spínola, que com a sua acção política conseguiu a simpatia e a adesão de boa parte da população ao seu projecto de “autonomia”, logo, à sua acção militar.
3. Amílcar Cabral, que através da mobilização e de uma acção política consequente, conseguiu dar um impulso considerável ao processo de entendimento interétnico e de colabora-

ção das populações no projecto de “independência” e de reconstrução da terra comum, contra o inimigo comum.

Deixando de lado os objectivos e os métodos desses três personagens que eram evidentemente diferentes e até opostos, há um ponto em que os três líderes coincidem, isto é a *importância que os três deram ao conhecimento directo e aprofundado da vida e da cultura do povo de Guiné como ponto de partida e base indispensável para a realização dos seus projectos políticos e à participação do mesmo povo na correcção e na implementação dos próprios projectos*. É isso o que tem faltado e falta ainda aos líderes políticos africanos que pretendem construir um Estado *africano* e desenvolver uma sociedade *africana* só a partir dos modelos herdados dos colonizadores, tentando copiar o que os “brancos” fazem ou aplicar o que os mesmos lhes ensinaram.

Deixo a intelectuais e a políticos africanos descobrir ou criar modelos *africanos* ou, a partir da filosofia, do direito, da vivência e da linguagem *africanos*, rever radicalmente e corrigir os modelos herdados de outras culturas para que as sociedades africanas, sobretudo as rurais e suburbanas, possam *compreender, intervir* e gradualmente *controlar* os que são actualmente os complicadíssimos sistemas modernos de poder e de organização social com todas as suas inumeráveis figuras hierárquicas, repartições e normas de funcionamento.

### Modernidade e Tradição

Na tentativa de sugerir uma *conciliação da modernidade com a tradição na estrutura pública de poder*, apresento o mapa (organigrama) de uma “Hipótese de Governo Africano” susceptível de complementos e de alterações.

Deixo também algumas ideias, em parte extraídas dos pensamentos de Amílcar Cabral, que deveriam ser desenvolvidas:

▶ O Estado deve ter uma parte do poder público e a sociedade deve ter outra parte. Na prática, quer dizer que, no que toca directamente os interesses básicos das pessoas, o Estado só pode decidir de acordo com a sociedade.

▶ Os candidatos às eleições para o Conselho Regional devem ser escolhidos pela população e não pelos partidos. Naturalmente cada cidadão que se apresenta ou que é apresentado para ser candidato poderá (ou terá) que declarar se se apresenta por algum partido ou sem partido.

▶ Os candidatos ao Senado e ao Conselho dos Líderes só serão líderes tradicionais ou serão votados só pelos líderes.

▶ O trabalho mais difícil, mas mais importante que as comunidades de *tabanka* e de *tchon* terão que fazer, para se preparar a ter uma parte do poder, será o da *reconstrução social*, isto é, o de “repor ordem na sua casa”. Isso quer dizer que cada comunidade e cada *tchon* deve identificar os seus líderes legítimos e repor a sua vida a funcionar segundo a lei consuetudinária e à luz das experiências positivas e negativas feitas sobretudo a partir do tempo em que perdeu a sua autonomia e o poder sobre o seu *tchon*. Deve ser esclarecido e reordenado tudo o que de anómalo aconteceu na história e de “ilegítimo” ainda subsiste na comunidade; não deve ficar nenhum tabu.

Nem o Estado, nem os partidos e menos ainda quem é “estrangeiro” à comunidade e ao *tchon* poderão pretender repor essa ordem; só poderão aconselhar e ajudar as comunidades a reflectir, a dialogar e a decidir autonomamente sem interferências.

▶ O número de deputados da Assembleia Nacional, por motivos até económicos e não só, terá que ser reduzido para permitir a instituição do Senado com um número adequado de senadores.

▶ As estruturas executivas intermédias (coordenações regionais e sectoriais) devem ser estruturas *intermediárias* no sentido

vertical e horizontal, isto é, devem ter a função de facilitar o diálogo e o entendimento, primeiro entre o poder central e o poder local ou da sociedade quando se trata de harmonizar os interesses nacionais com os interesses locais e, em seguida, entre os diversos *tchon* e as diversas zonas quando se trata de harmonizar os interesses das diferentes comunidades do mesmo *tchon* e dos diversos *tchon* da mesma região.

▶ Os líderes tradicionais, sobretudo a nível de *tchon* e de *tabanka*, bem como as autoridades religiosas, como tais, não devem ser militantes nem simpatizantes de partidos, nem ocupar encargos político-administrativos a nível de comando.

▶ A liderança tradicional é algo de intermédio entre o poder paterno (e materno) e o poder político: a nível de *moransa* o líder exerce sobretudo o poder paterno, a nível de *tchon* e de *tabanka* exerce sobretudo o poder político de comando no interior da sua comunidade, de representatividade, e de defesa da mesma.

O líder tradicional é assimilável ao líder sindical que só se preocupa da defesa dos direitos e dos interesses da sua comunidade e nunca se presta a desempenhar papéis de polícia, de fiscal estatal, de cobrador de impostos, etc.

### **Sugestões para a “Ajuda” e para o Desenvolvimento**

Limito-me agora a dar algumas indicações e sugestões a todos os nacionais ou estrangeiros que intervêm a nível das sociedades rurais africanas para tentarem “ajudar”, “organizar”, “contribuir”, “cooperar” para o desenvolvimento das mesmas. São estes coooperantes que podem materializar, a nível local, a conciliação entre a modernidade e a tradição.

Quem quer apoiar o desenvolvimento de uma sociedade africana ou de qualquer grupo humano deveria aceitar, a partida, três ideias:

1<sup>a</sup> Um povo ou um grupo humano que se desenvolve deve continuar a ser si mesmo, isto é, deve conservar a sua identidade, não se deve assimilar, não deve nem pode morrer culturalmente para pretender renascer como “nova criatura”.

2<sup>a</sup> Seja quem se desenvolve, seja quem “ajuda” ou “contribui” a desenvolver-se, tem conhecimentos, capacidades e valores próprios e específicos que podem e devem complementar-se nas acções concretas de desenvolvimento.

3<sup>a</sup> Pretendeu-se que as sociedades africanas entrassem na modernidade guiadas, dependentes, exploradas, manipuladas por poderes externos e estranhos e, mesmo chegando à fase da libertação nacional, ficaram e ficam ainda condicionadas pelos mecanismos e modelos estrangeiros e estranhos herdados.

Algumas consequências da aceitação das três ideias acima registadas são:

- a) A elaboração e a programação da intervenção externa (ajuda, projecto, programa...) deve pressupor o conhecimento claro não só do(s) problema(s) que justifica(m) a intervenção, mas também da realidade sócio-político-económica da sociedade ou grupo beneficiário.
- b) A elaboração e a programação das intervenções devem ser facilmente readaptáveis porque a compreensão do grupo-alvo e do seu meio é um processo que não se esgota, mas inicia-se com o estudo prévio.
- c) Os modelos organizacionais de “enquadramento” (palavra feia) do grupo-alvo (associação, cooperativa, empresa, etc.) não devem ser definidos à partida, na elaboração das intervenções, mas devem ser identificados ou extraídos da

organização da própria vida sócio-político-económica do grupo-alvo (organização tradicional), que só pode ser conhecida ou até descoberta e readaptada na convivência e na colaboração com o mesmo grupo. Nada, então, de modelos ou de estatutos elaborados e aprovados à partida.

- d) O processo quantitativo e qualitativo da intervenção externa (organizacional, tecnológica e financeira) no desenvolvimento local deve ter um andamento inversamente proporcional ao processo de participação do grupo-alvo.
- f) O interveniente externo, antes de acabar o tempo da sua acção, deve deixar totalmente nas mãos do grupo-alvo os elementos essenciais de garantia de sustentabilidade do desenvolvimento, isto é:
- acesso à “natureza” ou às matérias-primas;
  - capacidade de trabalho técnico (força-trabalho e tecnologias);
  - capital e meios de produção em processo progressivo (capital ou fundo alimentado pelo sector produtivo e comercial).
  - capacidade de gestão e de controle da sua natureza, do seu trabalho e do seu capital.

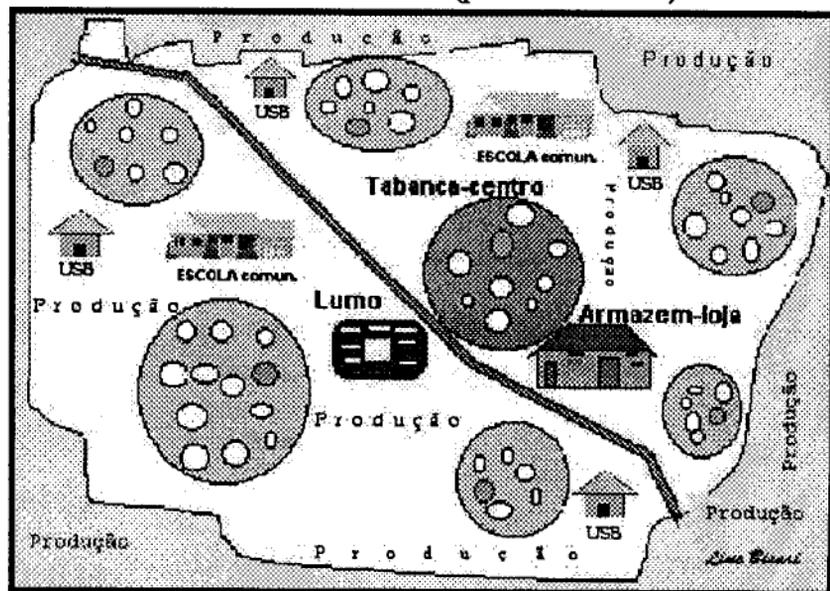
A apropriação, por parte do grupo, desses elementos essenciais cria o processo de desenvolvimento autónomo do próprio grupo.

Quanto aos sectores de intervenção, o desenvolvimento dos sectores produtivos do grupo-alvo é a base e a primeira condição indispensável para o desenvolvimento dos outros sectores: daqui deriva, por exemplo, que um projecto monosectorial no domínio dos serviços, na actual situação económica africana em geral, não poderá ser sustentável, só poderá ser “dependente” da ajuda externa.

Por sua vez, para o desenvolvimento dos sectores produtivos de um grupo-alvo, é igualmente indispensável o desenvolvimento simultâneo e integrado, pelo menos, dos serviços básicos de saúde (U.S.B.), de educação formal e informal e do comércio (*Lumo* e *Armazém*) para e pelo mesmo grupo-alvo.

No mapa a seguir (“Núcleo de Tabankas”) são apresentadas as áreas essenciais que devem estar integradas em qualquer empreendimento ou projecto que pretenda ser de desenvolvimento comunitário integrado.

Núcleo de Tabankas (parte do *Tchon*)



○ *Moransa* com o seu chefe, que exerce a autoridade paterna sobre todos os membros da própria *moransa*; é representante da mesma no exterior e pode falar e decidir em nome de todos os membros; normalmente o chefe é um homem, mas em muitas etnias, sobretudo nas de cultura matrilinear, pode interinamente ser uma mulher (mãe ou irmã maior ou tia do futuro chefe ainda menor).

● *Moransa* cujo chefe é também chefe da *tabanka*, por ser da linhagem do fundador desta; tem autoridade nos relacionamentos entre as *moransas*, mas não nos assuntos internos de cada *moransa*; é representante da *tabanka* no exterior.

Tem a autoridade e a representatividade regulada e condicionada quer pela lei consuetudinária do *tchon* e das etnias a que pertencem as diversas *moransas*, quer pelo Conselho dos Grandes, que ele deve sempre consultar e informar sobre qualquer assunto ou problema de interesse comum.

### Tabanka-centro



A *tabanka-centro* é o ponto de encontro de todas as *tabankas* do *tchon* ou de um núcleo de *tabankas* da mesma zona que aceitam colaborar para a solução dos problemas comuns; será a sede do armazém-loja comunitário e o lugar de encontro das comunidades com os colaboradores externos (técnicos e funcionários públicos, ONGs, comerciantes, etc.). A *tabanka-centro* será escolhida, de comum acordo, por todos os representantes das *tabankas* do *tchon* ou da zona segundo critérios de importância histórico-cultural, de proximidade das vias de comunicação, de centralidade e acessibilidade, etc.

### Tabanka-satélite



As *tabankas-satélite* participam, em pé de igualdade, em todas as atividades e benefícios derivados da colaboração, livremente escolhida, com as outras comunidades vizinhas da zona.

**Lumo**

O *mercado tradicional (lumo)* terá o seu dia semanal solene de afluência interna e externa, mas poderá funcionar todos os dias para a compra em dinheiro ou por troca dos produtos de consumo diário das famílias da zona. A exploração, a conservação e o controle poderão ser comunitários ou de associações. O Dia do Lumo era antigamente “dia feriado”, de encontro comunitário e intercomunitário, dia de convivência e primeiro dia da semana.

**Armazem-loja**

O *armazém-loja* comunitário pode tornar-se o maior dinamizador da grande produção da zona; as comunidades devem conservá-lo, geri-lo (por jovens residentes escolarizados e capacitados escolhidos pelas comunidades) e controlá-lo (por anciãos escolhidos pelos líderes comunitários). O armazém-loja compra no mercado as ferramentas e os insumos e os vende só aos residentes na zona segundo as modalidades, os preços e as quantidades definidas pelos representantes de todas as comunidades da zona; compra aos camponeses da zona os excedentes de produção que possam ser armazenados e depois vendidos ao grande comércio. As receitas das duas vendas e de outros serviços alimentarão o fundo comunitário (capital). O armazém-loja poderá funcionar também como *banco de alimentos* e como *banco de sementes*.



USB

A *unidade de saúde de base (USB)* é a Casa da Saúde de cada *tabanka* ou de cada grupo de pequenas *tabankas* vizinhas; é o ponto de referência de todo o trabalho de “defesa e desenvolvimento da saúde” (não de tratamento de doenças) de cada comunidade, operado diariamente pela própria comunidade, animada pelas suas matronas e agentes de saúde de base (ASB) em colaboração com a Saúde Pública. Todo este trabalho resume-se nos oito *Cuidados de Saúde Primária*: - Protecção

materno-infantil (pré, durante e pós-natal), - Água higiénica, - Saneamento básico, - Higiene alimentar, - Grandes endemias (apoio à S.P.), - Vacinações e profilaxias (apoio à S.P.), - Tratamentos essenciais e tradicionais,  
- Educação para a Saúde.



### **ESCOLA comun.**

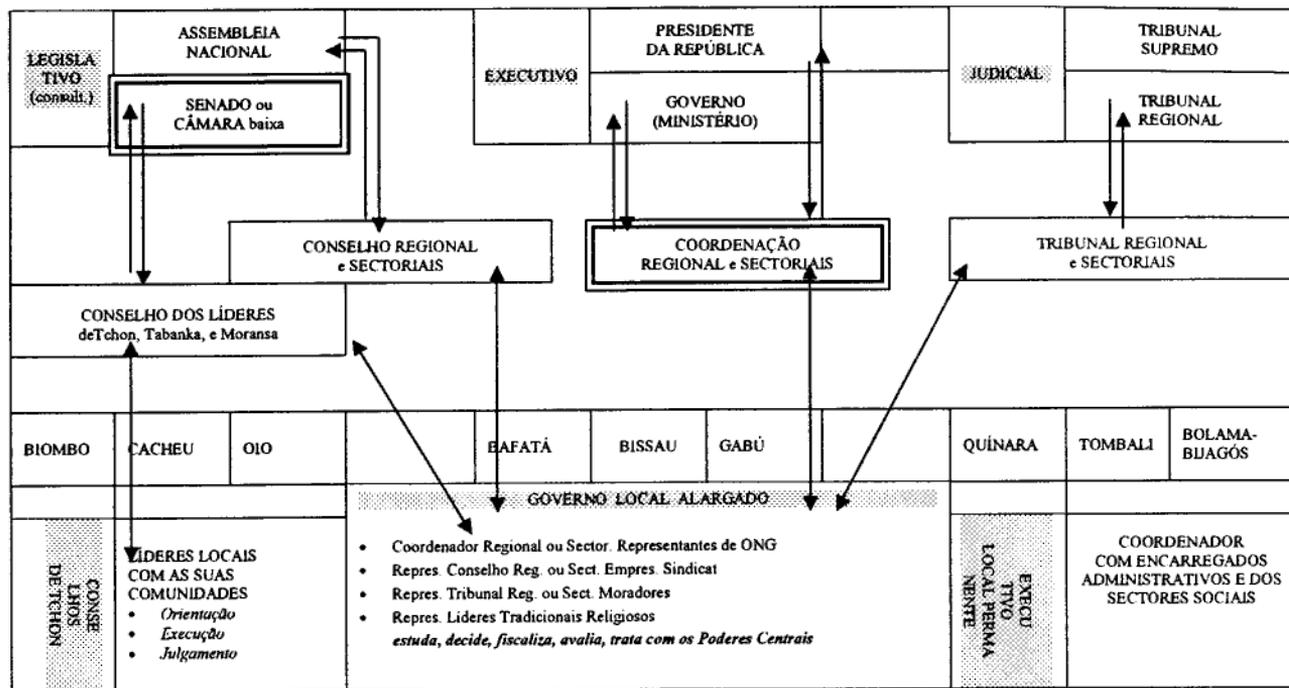
A *escola formal* das crianças em idade escolar, quer seja ou não escola pública, deve ser *comunitária*, isto é, organizada, gerida, controlada e participada pela comunidade. *Escola informal* sob todas as formas e para todas as categorias de pessoas, sobretudo as organizadas, associadas e escolhidas para uma função comunitária.

\*

Tudo isso deve ser de exclusiva gestão dos escolhidos pelas comunidades e deve ser controlado por um “conselho fiscal” constituído por alguns *omis garandis* escolhidos só pelos chefes de *moransa* de todas as comunidades do núcleo.

Nenhum funcionário público, nenhuma pessoa externa ao núcleo, nenhum empresário deve entrar nem na gestão nem no controle de bens e serviços comunitários.

## Organigrama



**Participaram neste número:**

Leonardo Cardoso  
Fodé Abulai Mané  
Clara Carvalho  
Ibrahima Diallo  
Iaguba Djaló  
Maria Clara Saraiva  
Lino Bicari

**Coordenação e 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  
Telefones: (245) 251868  
Fax: (245) 251125  
E-mail: inep@sol.telecom.gw