

REVISTA DE ESTUDOS GUINEENSES

REVUE D'ETUDES GUINEENNES

Soronda





INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



PARA UMA
LEITURA SOCIOLÓGICA
DA GUINÉ-BISSAU

CARLOS LOPES



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



PETIT DICTIONNAIRE
ETYMOLOGIQUE
DU KRIOL
DE GUINÉE-BISSAU ET CASAMANCE

JEAN-LOUIS ROUGÉ



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



COLONIALISMO PORTUGUÊS
EM ÁFRICA:
A TRADIÇÃO DE RESISTÊNCIA
NA GUINÉ-BISSAU
(1879-1959)

POR
PETER KARIBE MENDY



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



PROBLEMÁTICA
DO
MEIO AMBIENTE
EM ALGUNS
PAÍSES AFRICANOS

Seminário
PRUMA MOP/ INEP



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



A GUINÉ-BISSAU
A CAMINHO
DO ANO 2000

Encontro de
GUANÉ L. HANDEM e
FRANÇOIS BÉGIN DE SILVA

Conferência
INER CEE



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



A CONSTRUÇÃO DA
NAÇÃO EM ÁFRICA

OS EXEMPLOS DE ANGOLA, CABO
VERDE, GUINÉ-BISSAU, MALI, MARROCOS
E SUDÃO

Colóquio
INER CODESRIA UNITAR



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA

PLURALISME
POLÍTIQUE
EN
GUINÉE-BISSAU

une transition en cours

Coordenação
Francis Kambou e Peter Karibe Mendy



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



O Programa de Ajustamento Estrutural
na Guiné-Bissau

Análise dos efeitos Socio-Económicos

Estudo de Caso: Missão
Internacional



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



TRANSIÇÃO DEMOCRÁTICA NA
GUINÉ-BISSAU

DE
JOSÉ MARIA

Próximo de 1 e 1/2 de 1990



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



IDENTIFICAÇÃO
E DESCRIÇÃO
DE LEGUMINOSAS
E GRAMINEAS
DA GUINÉ-BISSAU

QUINTINO RANCESSI



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



A TRANSIÇÃO HISTÓRICA
NA GUINÉ-BISSAU

CARLOS LOPES



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



ESSAI SUR
LA LANGUE MANJAKO
DE LA
ZONE DE BASSAREL

PAR
PIERRE BUIS



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA

PLURALISMO
POLÍTICO
NA
GUINÉ-BISSAU

uma transição em curso

Coordenação
Francis Kambou e Peter Karibe Mendy



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



KEBUR

BARRAFON DI POESIA NA KRIOL



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



DJARAMA

E OUTROS POEMAS

PASCOAL D'ARTAGNAN AURIGEMMA



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



ENTRE O SER
E O AMAR

ODETE COSTA NEMEHI



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



ARQUEÓLOGO
DA CALÇADA

FÉLIX SICA



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA



NOITES DE INSÔNIA
NA TERRA
ADORMECIDA

TONY TEJUKA



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISA

SORONDA

REVISTA DE ESTUDOS GUINEENSES / REVUE D'ETUDES GUINEENNES

Nova Série Vol. 1 Nº 1 Jan. 1997 / Nouvelle Série Vol. 1 Nº 1 Janv. 1997

SUMÁRIO / SOMMAIRE

- Editorial 5

- A relevância do pensamento de Cheikh Anta Diop
na África lusófona: o caso da Guiné-Bissau 13
Peter Karibe Mendy

- Analfabetismo na Guiné-Bissau: *Kamiñu lunju inda* 31
João José Silva Monteiro

- Sana Dimba Jata de Sansanhoto e a resistência
contra a ocupação portuguesa no Oio (1913) 61
Cornelia Giesing

- O surgimento da prática ritual Kiyang-yang na
forma de vida Balanta 79
Inger Callewaert

- Dynamique des pouvoirs magico-religieux des
femmes Manjak de Canchungo (Guinée-Bissau)
émigrées à Ziguinchor (Sénégal) 121
Maria Teixeira

- Notas de leitura 159
Trabalho e álcool
Philip Havik

- Actividades do INEP 167

OS AUTORES

Peter Karibe Mendy

Doutorado em Ciências Políticas pela Universidade de Birmingham, Inglaterra, com especialização em história política africana. É actualmente Director do INEP.

João José Silva Monteiro

Mestrado em Avaliação de Sistemas Educativos e Sociais pelo *Institut National de Recherches en Economie d'Education, Laboratoire CNRS*, França, e actual coordenador do Centro de Estudos Sócio-Económicos do INEP.

Cornelia Giesing

Antropóloga, professora no *Institut für Völkerkunde und Africanistik* da Universidade Ludwig Maximilians (Munique). É investigadora do Centro de Estudos de História e Antropologia do INEP.

Inger Callawaert

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

Maria Teixeira

Doutorada em Antropologia Social pela *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de Paris.

EDITORIAL

Foi há dez anos que apareceu o primeiro número de *Soronda*, assinalando o início de uma nova era de sério engajamento na pesquisa científica na Guiné-Bissau.

O órgão do recém criado Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, INEP, a *Revista de Estudos Guineenses*, foi baptizada “Soronda” (um termo do crioulo da Guiné-Bissau que significa ‘desabrochar, crescer’), precisamente porque reflectia o estado em que a pesquisa científica se encontrava – imatura, incipiente, um terreno fértil para crescer e desenvolver-se.

Na realidade a razão fundamental da criação do INEP, como o editorial do primeiro número refere, era a conclusão a que “infa-livelmente” se chegava após uma análise crítica das realizações do país desde a independência: “... no domínio da investigação científica, mais do que em qualquer outro, ficámos muito aquém do que se esperava”. E salientava-se que a frágil situação económica e financeira do país não podia justificar “... a inexistência, de facto, de uma política de investigação e de instrumento para a sua aplicação”.

Evidentemente, *Soronda* iria tornar-se o meio através do qual os resultados da pesquisa dos investigadores permanentes e associados do instituto e do debate intelectual sobre a problemática do desenvolvimento no país em particular seriam difundidos.

EDITORIAL

C'était il y a dix ans que le premier numéro de *Soronda* est sorti, annonçant le prélude d'une nouvelle ère dans la recherche scientifique en Guinée-Bissau.

L'organe du nouveau-né *Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa* (Institut National d'Études et de la Recherche), INEP, d'alors, la Revue d'Études Bissau-Guinéennes, a été baptisée "*Soronda*" (un terme du créole de la Guinée-Bissau qui signifie "s'épanouir, éclore"), justement parce qu'elle reflétait l'état dans lequel se trouvait la recherche scientifique – immature, commençante.

En réalité, la raison fondamentale de la création de l'INEP, comme le souligne l'éditorial du premier numéro, était la conclusion à laquelle l'on est arrivé à l'issue d'une analyse critique des réalisations du pays depuis l'indépendance: "... dans le domaine de l'investigation scientifique, plus que dans n'importe quel autre, nous étions très loin de ce que l'on s'attendait". Et il se trouvait que la fragile situation économique et financière du pays ne pouvait pas justifier "... l'inexistence, en effet, d'une politique d'investigation et d'instrument pour son application".

Effectivement, *Soronda* allait devenir le moyen par le truchement duquel seraient diffusés les résultats de la recherche des chercheurs permanents et associés de l'institut et du débat intellectuel sur la problématique du développement dans le pays en l'occurrence.

Durante uma década a revista, cobrindo um variado leque de temas e tópicos, foi publicada regularmente – graças ao indefectível apoio financeiro da SAREC (*Swedish Agency for Research Cooperation with Developing Countries*).

É de assinalar que a saída regular desta revista, no contexto da diminuição dos já escassos recursos financeiros existentes, constitui um dos grandes sucessos do instituto.

No entanto, desde a última aparição de *Soronda*, nº 20, de Julho de 1995, e apesar da significativa lista de publicações produzidas pelo instituto, o Serviço de Publicações continuou a lutar com enormes constrangimentos quer a nível de pessoal quer a nível material. É por esta razão que a revista deixou de aparecer desde então. Estes problemas foram agora largamente ultrapassados.

Esta nova série de *Soronda*, também a ser publicada semestralmente (Janeiro e Julho), é uma revista bilingue, em português e francês, que visa reflectir as novas circunstâncias sócio-económicas e políticas no país e as suas mutações. A emergência da economia de “livre mercado” e da concorrência política multipartidária, embora imperfeita, teve e continua a ter importantes impactos sobre a sociedade guineense. Por outro lado, a esperada integração do país na *Union Monétaire Ouest Africaine* (UMOA) e na *Union Economique e Monétaire Ouest Africaine* (UEMOA) terá sem dúvida consequências significativas. A revista visará registar as tentativas dos investigadores permanentes e associados do INEP de compreender não só a gênese e a natureza dos impactos, mas também a criatividade e a capacidade de recuperação dos guineenses na sua procura de modelos de ressurgimento e renovação para enfrentar os novos desafios.

Dado que a pesquisa do instituto centra a sua atenção nos novos contextos, esperamos que os artigos da revista reflectam a preocupação com, *inter alia*, novas formas de governança através da democratização; a eficácia das políticas de ajustamento estrutural e os seus impactos sociais e ambientais; o uso da terra e as respostas à crise agrária; sustentabilidade ambiental; identidade, conflito e

Pendant une décennie la revue, couvrant un éventail varié de thèmes et de topiques, a été publiée régulièrement – grâce à l'indéfectible concours financier de la SAREC (*Swedish Agency for Research Cooperation with Developing Countries*).

Il y a lieu de souligner que la parution régulière de cette revue dans le contexte du tarissement des ressources financières déjà rares, constitue l'un des grands succès de l'institut.

Cependant, depuis la dernière parution de *Soronda*, n° 20 de Juillet 1995, et malgré la liste significative de publications produites par l'institut, le Service de Publications se heurte sans cesse contre les contraintes aussi bien au niveau du personnel que celui du matériel. C'est la raison pour laquelle la revue a cessé de paraître dès lors. Aujourd'hui, ces difficultés ont été largement dépassées.

Cette nouvelle série de *Soronda*, à être publiée aussi semestriellement (Janvier et Juillet), est une revue bilingue, en portugais et en français, qui entend refléter les nouvelles circonstances socio-économiques et politiques dans le pays et leurs mutations. L'émergence de l'économie du "libre marché" et de la concurrence politique pluripartisme, bien qu'imparfaite, a eu et continue à avoir d'importants impacts sur la société bissau-guinéenne. En outre, l'intégration attendue du pays à l'Union Monétaire Ouest Africaine (UMOA) et à l'Union Economique et Monétaire Ouest Africaine (UEMOA) aura sans doute des conséquences significatives. La revue s'emploiera à enregistrer les tentatives des chercheurs permanents et associés de l'INEP, de comprendre non seulement la genèse et la nature des impacts, mais également la créativité et la capacité de récupération des bissau-guinéens dans leur recherche de modèles de rénovation pour affronter les nouveaux défis.

En admettant que la recherche de l'institut centre son attention sur les nouveaux contextes en mutation, il y a lieu d'espérer que les articles de la revue reflètent la préoccupation, avec entre autres, les nouvelles formes de gouvernance par le truchement de la démocratisation; l'efficacité des politiques d'ajustement structurel et leurs impacts sociaux et environnementaux; l'usage de la terre et

resolução de conflitos; género e desenvolvimento; respostas ao alastramento do vírus HIV; e integração regional.

Esta nova série da revista continuará a tradição de priorizar a publicação dos resultados da investigação fundamental, originais e inéditos, sobre a Guiné-Bissau, ou sobre a África com fortes implicações para a Guiné-Bissau, que abranjam as áreas de actividades de investigação dos três principais centros de estudos do INEP, nomeadamente: o Centro de História e Antropologia; o Centro de Estudos Sócio-Económicos; e o Centro de Estudos Ambientais e Tecnologia Aplicada. Como outrora, a nova *Soronda* não só publicará os trabalhos científicos dos investigadores permanentes do instituto, mas também dos seus investigadores associados e colaboradores, nacionais ou estrangeiros.

Esperamos que a revista continue a proporcionar um forum para o necessário debate crítico sobre questões pertinentes referentes à Guiné-Bissau. Por isso são solicitadas contribuições sérias baseadas em argumentos científicos sólidos. Os comentários críticos destinados a melhorar a qualidade das contribuições são também bem-vindos.

Tal como na antiga série de *Soronda*, as opiniões expressas pelos autores dos artigos publicados são da sua inteira responsabilidade, e não do Editor Geral / Conselho Editorial nem da Direcção do INEP.

Bissau, Janeiro de 1997

Peter Karibe Mendy
Membro do Conselho Editorial,
Director do INEP

les réponses à la crise agraire; la durabilité environnementale; l'identité, les conflits et la résolution des conflits; le genre et le développement; la réponse à la propagation du VIH; et l'intégration régionale.

Cette nouvelle série de la revue ne faillira pas à la tradition qui consiste à donner la priorité à la publication des résultats de la recherche fondamentale, des résultats originaux et inédits sur la Guinée-Bissau, ou sur l'Afrique avec de fortes implications sur la Guinée-Bissau, des résultats qui couvrent les aires d'activités d'investigation des trois principaux centres d'études de l'INEP, à savoir: le Centre de l'Histoire et de l'Anthropologie; le Centre d'Etudes Socio-Economiques; et le Centre d'Etudes Environnementales et de la Technologie Appliquée. Comme jadis, la nouvelle *Soronda* ne se limitera pas à la publication des résultats de travaux scientifiques des chercheurs permanents de l'institut, au contraire, ceux de ses chercheurs associés et collaborateurs nationaux et étrangers auront également leur place dans la revue.

Nous espérons que la revue gardera sa fonction de forum pour le nécessaire débat critique sur les questions pertinentes relatives à la Guinée-Bissau. C'est pourquoi, nous sollicitons les contributions sérieuses basées sur les arguments scientifiques solides. Egalement, sont les bienvenus les commentaires critiques visant l'amélioration de la qualité des contributions.

A l'instar de l'ancienne série de *Soronda*, les opinions exprimées par les auteurs des articles publiés sont de leur entière responsabilité, et n'engagent qu'eux et non l'Editeur Général, ni du Conseil Editorial, et encore moins de la Direction de l'INEP.

Bissau, Janvier 1997

Peter Karibe Mendy
Membre du Conseil Editorial
Directeur de l'INEP

NOTAS AOS COLABORADORES

1. Os artigos, de não mais de 30 páginas, podem ser apresentados em português ou francês e *acompanhados de um resumo de aproximadamente meia página.*
2. Todos os artigos devem ser enviados em disquete, de preferência em Microsoft Word ou WordPerfect 5.0, 5.1, ou 6.1.
3. Os diagramas, mapas, gráficos, etc., que acompanharão os artigos apresentados devem ser “prontos para fotografar”, a fim de evitar atrasos na publicação.
4. Todas as referências a trabalhos publicados ou inéditos devem ser identificadas sob a forma de notas de rodapé, numeradas consecutivamente, incluindo o nome do autor, o título completo do livro (em itálico) ou artigo (entre aspas, seguido do nome da revista em itálico, volume e número), nome dos editores, local e ano de publicação, e número(s) de páginas.
5. As citações de menos de três linhas devem ir entre aspas; as citações de mais de três linhas devem ser indentadas e separadas do parágrafo principal, sem aspas, mas com chamada de nota de rodapé.
6. No fim do texto deve haver uma bibliografia ou uma lista de referências, organizada alfabeticamente, começando com os apelidos dos autores, seguidos das suas iniciais, título completo dos: (i) livros (em itálico), nome dos editores, local e ano de publicação; (ii) artigos ou capítulo num livro publicado (entre aspas), seguidos do nome da revista ou livro (em itálico), volume, número, nome dos editores, local e ano de publicação.

Os artigos para publicação devem ser dirigidos a:

Editor Geral

Soronda Revista de Estudos Guineenses

Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP)

Caixa Postal 112 - Bissau - Guiné-Bissau

Fax: (245) 25 11 25

E-mail: inep@sol.gtelecom.gw

NOTES À L'ATTENTION DES COLLABORATEURS

1. Les articles n'ayant pas plus de 30 pages, peuvent être présentés en portugais ou en français, accompagnés d'un résumé d'une demie page à peu près.
2. Tous les articles doivent être adressés à la revue sous forme de disquette, de préférence en Microsoft Word ou Wordperfect 5.0, 5.1, ou 6.1.
3. Les diagrammes, cartes, graphiques, etc., qui accompagnent les articles doivent être présentés "prêts à photographier", afin d'éviter des retards dans la publication.
4. Toutes les références aux travaux publiés ou inédits doivent être identifiées sous la forme de notes de plinthe, numérotées consécutivement, y compris le nom de l'auteur, le titre complet du livre (en italique) ou l'article (entre guillemet, précédé du nom de la revue en italique, le volume et le numéro), le nom des éditeurs, le lieu et l'année de publication, et le(s) numéro(s) de page(s).
5. Les citations de moins de trois lignes doivent être mises entre guillemets; les citations de plus de trois lignes doivent être identifiées et séparées du paragraphe principal, sans guillemets, mais avec le rappel de note de plinthe.
6. A la fin du texte, il faut ajouter une bibliographie ou une liste de références, organisée alphabétiquement, commençant les Noms des auteurs, suivis de leurs initiales, le titre complet des: (i) les livres (en italiques), le nom des éditeurs, le lieu et l'année de publication: (ii) les articles ou chapitre dans un livre publié (entre guillemets), suivi du nom de la revue ou le livre (en italique, le volume, le numéro, le nom des éditeurs, le lieu et l'année de publication).

Les articles pour la publication doivent être
adressés à l'adresse suivante :

Editeur Général
Soronda Revue d'Etudes Bissau-Guinéennes
Instituto Nacional De de Estudos e Pesquisa (INEP)
Boite Postale N° 112 - Bissau - Guinée-Bissau
Télécopie : (245) 25 11 25
Courrier Electronique : inep@sol.gtelecom.gw

A RELEVÂNCIA DO PENSAMENTO DE CHEIKH ANTA DIOP NA ÁFRICA LUSÓFONA: O CASO DA GUINÉ-BISSAU*

Peter Karibe Mendy

Résumé

Le principal postulat de cet article réside dans le fait que, la pensée du défunt professeur Cheikh Anta Diop, naturel de Sénégal et l'un des plus grands penseurs et intellectuels engagés d'Afrique, est particulièrement important en Afrique lusophone, compte tenu de la spécificité du colonialisme portugais dans les cinq ex-colonies du Portugal, du processus de décolonisation et des tendances post-coloniales. Par rapport surtout, à ses idées sur l'unité pan-africaine et la construction d'une Afrique fédérale démocratique, Cheikh Anta Diop est une personnalité de grande importance dans un contexte où les pays qu'autrefois étaient de forts pan-africanistes et défenseurs sans faille du pouvoir populaire, accomplissent des efforts concertés visant augmenter leur isolement au niveau de ce que l'on appelle "Communauté Lusophone".

Dans le cas spécifique de la Guinée-Bissau, pays doté de forts liens historiques, ethniques et culturels avec le Sénégal, mais où les brillantes réalisations intellectuelles de Cheikh Anta Diop sont très peu connues, la pensée de ce grand africain est extrêmement pertinent. Cette pertinence est due à la profonde crise guinéenne de développement qui a suscité, au sein d'un peuple autrefois fier, courageux et créatif, un sentiment de désespoir.

Par ailleurs, l'on observe une similitude de pensée entre Cheikh Anta Diop et Amílcar Cabral, le brillant et mondialement fameux révolutionnaire et intellectuel guinéen. Cette similitude porte sur l'impératif selon lequel les classes gouvernantes africaines commettent le "suicide de classe", afin d'établir l'unité nationale, régionale et continentale tant souhaitée et basée sur les besoins et les aspirations du peuple. Tous les deux croyaient à un processus d'unification à partir de la base.

* Comunicação apresentada ao Colóquio Internacional *L'œuvre de Cheikh Anta Diop: la renaissance de l'Afrique au seuil du troisième millénaire*, Dakar-Caytu, 26 Fevereiro - 2 Março 1996.

Introdução

Embora o falecido Professor Cheikh Anta Diop tenha nascido, vivido e morrido num país estreitamente próximo de dois dos cinco Estados lusófonos de África, as suas grandes conquistas e contribuições para o pensamento do século vinte permanecem largamente desconhecidas e/ou inapreciadas nestes territórios dalgum modo isolados. Se é verdade que Angola, Moçambique e as ilhas de São Tomé e Príncipe estão longe do Senegal, o arquipélago de Cabo Verde encontra-se apenas a uns quatrocentos quilómetros de Dakar, e a Guiné-Bissau confina com a região senegalesa do Casamansa.

Na realidade, no caso específico da Guiné-Bissau, deveria haver grande interesse e orgulho nas brilhantes realizações de um dos maiores pensadores e intelectuais comprometidos do século vinte, não pela proximidade geográfica da sua terra natal, mas sobretudo devido aos estreitos laços étnicos, culturais e históricos com o povo do Senegal.

O pensamento de Cheikh Anta Diop, particularmente em relação à unidade pan-africana e à construção de uma África federal democrática, é extremamente relevante no contexto africano lusófono dada a particularidade da experiência colonial portuguesa, o processo de descolonização e as tendências pós-coloniais.

Antes de analisar estas questões, torna-se necessária uma breve contextualização histórica e cultural do país que é hoje em dia a Guiné-Bissau.

Contextualização histórico-cultural

A história da Guiné-Bissau não pode começar, como nas abordagens eurocéntricas, com a chegada dos marinheiros portugueses e comerciantes de escravos, os chamados “descobridores”, na primeira metade do século quinze. Como Cheikh Anta Diop justamente observa, a destruição do passado, ou o apagamento da “consciência histórica” dos colonizados, sempre fez “parte das

técnicas de colonização, escravização e inferiorização dos povos”¹.

Os estudos pioneiros do Professor Cheikh Anta Diop procuraram estabelecer um facto histórico que tem vindo a ser aceite cada vez mais: o de que África é o berço da humanidade e a mãe das civilizações; que do primeiro aparecimento do *homo habilis*, o ser humano fazedor de utensílios, no continente africano, há cerca de 1,7 milhões de anos, os povos negros deste vasto território podem traçar o seu passado como povo com só pequenas ou insignificantes rupturas de continuidade; que o *homo psychologicus*, o ser humano abstracto, era originário de África; que as primeiras civilizações negras foram de facto das primeiras civilizações do mundo².

Utilizando metodologias e abordagens diacrónicas, comparativas e multidisciplinares, o Professor Diop conseguiu recuperar a consistência e inteligibilidade das realidades históricas e culturais de África, reconstruindo um passado destruído mas memorável e pleno de inspiração.

Durante muito tempo a historiografia colonial insistiu que África não tinha história porque não tinha passado. Particularmente desde a expedição de Napoleão desembarcada no Egipto em 1798, os pensadores europeus radicais da “Idade das Luzes”, reagindo romântica e racialmente, fizeram enormes esforços para minimizar e marginalizar as importantes contribuições da civilização egípcia (e portanto africana), com o desenvolvimento da “Helenomania” e a invenção do que Martin Bernal descreve como o “modelo ariano”³.

Quer nas obras de aventureiros-exploradores, de soldados-administradores ou de historiadores coloniais profissionais, o passado do continente era invariavelmente considerado como sendo unicamente a história do homem branco em África. Assim, um “respeitado” historiador britânico do século vinte afirmava com arrogância:

¹ C.A. Diop, *Civilization or Barbarism: Authentic Anthropology*, Laurence Hill Books, Londres, 1991, p. 212.

² Ver, entre outros, C.A. Diop, *L'Antiquité Africaine par l'image*, *Notes Africaines*, Jan.-Abril 1975; e C.A. Diop, “L'apparition de l'homo sapiens”, in *Bulletin de l'IFAN*, t. XXXII, 3, 1970, pp. 623-641.

³ Martin Bernal, *Black Athena Volume I: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*, Free Association Books, Londres, 1987, pp. 281-318.

É corrente falar-se hoje em dia como se a história europeia estivesse desvalorizada, como se no passado lhe tivéssemos prestado demasiada atenção, e como se, actualmente, lhe devéssemos prestar menos. Os estudantes, seduzidos como sempre pela cambiante inspiração de tipo jornalístico, exigem que lhes seja ensinada a história da África negra. Talvez, no futuro, haja alguma história africana para ensinar. Mas presentemente não há nenhuma, ou muito pouca. Existe apenas a história dos europeus em África. O resto é extremamente obscuro, como a história da América pré-europeia, pré-colombina. E a obscuridade não constitui tema da história⁴.

Escrevendo na altura da invasão e ocupação da Etiópia, em 1935, pelas forças fascistas da Itália sob Mussolini – um acontecimento histórico que, envolvendo o uso de gás venenoso, bombardeamento aéreo e os últimos instrumentos de terror, chocou e ultrajou o mundo negro e despertou mais os colonizados para os horrores das guerras de “pacificação” coloniais – o historiador inglês H.A.L. Fisher afirmava enfaticamente que o mundo “deve os incomparáveis presentes da ciência moderna” ao homem branco; que “para a conquista da natureza pelo conhecimento as contribuições feitas pelos asiáticos têm sido insignificantes e pelos africanos (egípcios excluídos) inexistentes”; e que “a substância material da vida civilizada moderna é o resultado da audácia intelectual e da tenacidade dos povos europeus”⁵.

Fazendo-se eco dessas opiniões ainda em 1954, Marcelo Caetano, o Professor da Universidade de Coimbra que sucedeu António Salazar (também antigo Professor daquela prestigiosa universidade portuguesa) como primeiro-ministro de Portugal nos últimos dias da ditadura fascista do Estado Novo (que, até 1974, empenhou-se numa sangrenta guerra contra as exigências nacionalistas africanas pela independência particularmente na Guiné-Bissau, Angola e Moçambique), enfatizava que os povos negros de África não podem “enumerar uma única invenção útil ou qualquer descoberta técnica utilizável”; nem qualquer “feito que conte na evolução da Humanidade”⁶.

⁴ Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, Londres, 1965, p. 9.

⁵ H.A.L. Fisher, *A History of Europe*, Londres, 1936, p. 14.

⁶ Citado em Peter Karibe Mendy, *Colonialismo Português em África: A Tradição da Resistência na Guiné-Bissau, 1879-1959*, Edições INEP, Bissau, 1994, p. 312.

Ironicamente, no ano 1954 Cheikh Anta Diop publicava a sua fértil obra intitulada *Nations nègres et culture. De l'Antiquité égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, na qual, em lugar de meramente enumerar “invenções úteis”, demonstrava amplamente que a tão exaltada civilização egípcia era uma civilização africana negra, e que as grandes descobertas científicas e tecnológicas que formaram a base material desta civilização eram, na realidade, “feitos” dos negros.

Que estes “feitos” “não contavam na evolução da Humanidade” era uma distorção calculada para reforçar a inventada inferioridade dos africanos e justificar a dominação colonial.

Cheikh Anta Diop estabeleceu com sucesso que a civilização egípcia, da qual se nutriu a civilização grega (que se diz ser a origem da civilização europeia), foi muito influenciada pelas civilizações núbia e etíope, ambas nações africanas negras que conquistaram o Egito e também foram conquistadas por ele. Em virtude da geografia, a língua, a cultura e a etnicidade, estas civilizações são irrecusavelmente africanas na origem. Elas desenvolveram-se durante a primeira Idade da Pedra e o período proto-histórico ao longo do Vale do Nilo, com raízes que se estendem a sul até às regiões dos Grandes Lagos.

As bases africanas da civilização egípcia tiveram origem principalmente na Núbia, cujo território está repartido actualmente pelo Sudão e o Egito. Sabemos que a Núbia e o biblicamente famoso território de Kush faziam parte do célebre Império Etíope; e que a Núbia criou as primeiras pirâmides e a sua própria escrita original. Juntamente com o que viria a ser mais tarde o Egito, estas civilizações africanas foram as primeiras a inventar a matemática, a astronomia, o calendário, a técnica da escrita, a medicina, as ciências em geral, as artes, a religião, a agricultura e, entre outras, a arquitectura. Para reforçar este ponto, Cheikh Anta Diop salientava:

Aussi extraordinaire que cela puisse paraître aujourd'hui, ce sont de Noires authentiques, les anciens Egyptiens, qui ont initié l'Occident, la Grèce en l'occurrence, aux sciences exacts⁷.

Dito por outras palavras, os “incomparáveis presentes da ciência moderna” e a “substância material da vida civilizada mo-

⁷ Cheikh Anta Diop, *Taxuw*, n.º 6, Dezembro 1977.

derma” tiveram as suas origens em África e, pelo contrário, as contribuições feitas pelos africanos foram significativas e substanciais.

Que a Grécia (a “Mãe da Civilização Europeia”) se nutriu da civilização egípcia/núbia/etíope e, por conseguinte, africana, é evidenciado pelo facto de que a maioria dos grandes pensadores e “pais” de diversas disciplinas (História, Filosofia, Matemática, Medicina, Ciência, etc.) – Platão, Heródoto, Sócrates, Aristóteles, Pitágoras, Demócrito, Hipócrates, etc. – estudaram nestas terras africanas ou aprenderam com os que foram lá formados.

A hostilidade grega oficial face às “perigosas” ideias de alguns destes famosos intelectuais reflecte-se na sentença à morte pronunciada contra Sócrates por ensinar uma filosofia “estranheira” (isto é, egípcia/africana), enquanto tanto Platão como Aristóteles viram-se obrigados a fugir de Atenas para escaparem a idêntico destino após terem sido declarados culpados de ensinar e difundir ideias adquiridas em África. Essa intolerância apenas reforçava o facto de que Egipto era realmente a fonte de inspiração e a fonte que alimentava a sabedoria destes celebrados “fundadores do conhecimento ocidental moderno”.

Uma consequência significativa da marginalização histórica da África foi a marginalização da sua contribuição para a civilização mundial. A importância do Professor Cheikh Anta Diop reside na sua enorme e bem sucedida luta contra a ardente crença dos historiadores europeus, sancionando a dominação colonial, de que os africanos eram intrinsecamente incapazes de fazer história, ou de produzir obras de arte extraordinárias, quanto mais conhecimento científico e *know-how*.

Em relação ao colonialismo português, do qual a Guiné-Bissau foi seriamente vítima, sabemos que o mito da inferioridade dos povos negros de África que impregnava a doutrina colonial e que guiou a sua aplicação prática pode ser recuado até às bulas papais do século quinze, promulgadas durante a primeira fase das chamadas “viagens dos descobrimentos”; em particular, *Dum Diversas* (1452) e *Romanus Pontifex* (1455), que dividiam os “territórios dos descobrimentos” entre os reis católicos de Portugal e Espanha e autorizavam a conversão forçada e a escravização dos habitantes “infiéis” – muçulmanos, pagãos e negros em geral.

A bula *Dum Diversas* encorajava explicitamente estes fiéis monarcas a fazerem a guerra aos povos não cristãos, a conquistar os seus países e a submetê-los à escravidão⁸. Ao longo dos séculos, Portugal invocou regularmente o direito de ocupação, conquista e colonização.

Todavia, apesar das comoções e mudanças produzidas pela chegada dos europeus particularmente na África Ocidental, a unidade histórico-cultural da região permanece largamente intacta.

De facto, séculos antes da chegada dos portugueses, aparentemente os primeiros europeus a desembarcar nas praias de África, o território da actual Guiné-Bissau, originalmente povoado (como outros territórios da região) por emigrantes da região dos Grandes Lagos e/ou do Vale do Nilo, sentiu o poderoso impacto dos antigos impérios sahelianos como o Tukulor, o do Gana e o do Mali.

É de assinalar que, como Diop demonstrou nos seus diversos trabalhos, foi ao longo da extremidade norte do Sahel, onde estava estabelecida uma complexa rede comercial que ligava os povos do litoral aos do interior e mais além, por via do comércio transaariano, que surgiram os primeiros estados africano-ocidentais. Os três importantes centros comerciais que emergiram tornaram-se o núcleo dos futuros impérios africano-ocidentais, nomeadamente o Tukulor, o do Gana e o do Mali.

As bases económicas destas grandes entidades políticas, as suas estratégias de sobrevivência, os inevitáveis conflitos políticos e sociais originados, os consequentes movimentos e deslocamentos das populações, bem como o aparecimento e desaparecimento de grupos étnicos e linguísticos, influenciaram, directa ou indirectamente, a evolução histórica da Guiné-Bissau assim como a dos seus vizinhos – particularmente o Senegal, a Guiné-Conakry e a Gâmbia.

O reino do Tukulor, centrado no vale do rio Senegal e fundado à volta do ano 600 AC, foi o primeiro dos estados sahelianos a adoptar o Islão como religião oficial. Embora os fundadores e governantes do reino fossem soninkés, um subgrupo do povo de língua mande, os habitantes do Tukulor eram predominantemente

⁸ C. Raymond Beazley, "Prince Henry of Portugal and the African Crusade of the Fifteenth Century", *American Historical Review*, vol. XVI, nº 1 (Outubro), 1910, p. 16.

Fulbe, ou Fulas, descendentes de uma mistura de senegambianos negróides tais como Wolof e Serere e de Berberes caucasóides do norte de África.

A conquista e dominação soninkés do Tukulor contribuiu significativamente para a ampla migração para sudeste dos pastores fulas, com o seu famoso gado zebu, para formarem diferentes comunidades étnicas através da cintura da savana africano-ocidental até ao leste nos actuais estados dos Camarões e do Tchade⁹. De acordo com o último recenseamento (1991), os Fulas da Guiné-Bissau constituem 25 por cento da população, o que faz deles o maior grupo étnico do país.

As origens do império do Gana também remontam ao século seis e estão associadas ao clã soninké Cissé, que se tornou a classe governante dominante. A sua capital, Kumbi-Saleh, com belos edifícios em pedra (incluindo doze mesquitas) e cerca de trinta mil habitantes, era uma das maiores cidades do mundo na época. Em 1050, com a conquista do cobiçado oásis de Awdaghost, Gana era a potência comercial e militar mais importante na região do Sahel.

No entanto, apesar do seu bem equipado exército de 250.000 soldados, o império não conseguiu resistir às formidáveis forças aliadas dos Almorávidas e Tukulores que, em 1076, ocuparam a maior parte do seu território. Mas esta conquista durou pouco tempo já que as persistentes rebeliões dos súbditos Susus e Mandingas levaram ao eventual desmantelamento do império e ao surgimento de poderosos novos reinos como o Mali.

A história do rei guerreiro mande Sundiata Keita e da fundação do império do Mali por volta de 1230 é bem conhecida e não precisa de ser relembrada. Basta referir que no seu auge, durante o reinado do *Mansa* Kankan Musa (1312-1337), também famoso pela sua espectacular peregrinação a Meca em 1224-25, era o maior império de África e um dos mais extensos do mundo, estendendo-se do actual Mali à costa atlântica através dos territórios Wolof, Serere e Tukulor, a norte até à costa além da desembocadura do rio Senegal, a sul até à área entre os rios Gâmbia e Corubal, e a leste ao longo da cintura de savana até o actual Burkina Faso. Essa expansão significou naturalmente desloca-

⁹ Philip D. Curtin, *Economic Change in Precolonial Africa: Senegambia in the Era of the Slave Trade*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1975, pp. 19-22.

ções da população e o aparecimento de novos grupos linguísticos e culturais.

Evidentemente a Guiné-Bissau era parte integrante do extenso Império do Mali, como o núcleo do reino vassalo mandinga do Kaabu, fundado pelos guerreiros conquistadores do Imperador Sundiata Keita durante a segunda metade do século treze.

Na altura da queda do Mali, nos inícios do século dezasséis, Kaabu, com a sua capital em Kansala, no nordeste da Guiné-Bissau, tornara-se um importante império sub-regional. Exercendo controle político sobre um vasto território que ia do sul do rio Gâmbia até zonas do norte da Guiné-Conakry, ele sobreviveu até 1867, quando os efeitos combinados das intensas lutas internas pelo poder e das incessantes rebeliões nomeadamente dos Fulas descontentes levaram ao seu dramático colapso a seguir à famosa batalha de Kansala.

A influência dos Mandingas do Mali e do Kaabu continua a ser forte não apenas na Guiné-Bissau, mas também no Senegal, na Gâmbia, Guiné-Conakry, Serra Leoa, Libéria, Costa do Marfim e, naturalmente, no Mali. O legado de cerca de oito séculos de dominação é mais evidente no domínio da cultura.

Viver na estreita proximidade dos Mandingas levou a quase todos os grupos não Mandinga (incluindo, no caso da Guiné-Bissau, os crioulos lusitanizados) a adoptarem uma série de elementos culturais, peças de vestuário e formas artísticas mandingas. Em particular a música, os instrumentos musicais e a dança mandingas constituem actualmente uma rica herança cultural na sub-região. A música de *balafon* (xilofone) e de *kora* (espécie de harpa de 21 cordas) são exemplos evidentes disso.

Principalmente o legado do Mali e do Kaabu, que contém importantes factores unificadores, tem ainda que ser plenamente explorado pelos dirigentes políticos da Guiné-Bissau, do Senegal, da Gâmbia, da Guiné-Conakry e do Mali nos seus esforços por cumprir os seus compromissos com a unidade africana e com a integração regional e inter-estados.

A experiência colonial

Embora a presença portuguesa na Guiné-Bissau remonte ao século quinze, por volta de 1446, com o desembarque de Álvaro

Fernandes na Ponta Varella (no noroeste do país), a dominação colonial efectiva só teve início nas primeiras décadas deste século, após a “pacificação” final do continente em 1915 e do arquipélago dos Bijagós em 1936¹⁰.

Porém, ainda que o período do poder colonial na *Guiné Portuguesa* tenha sido relativamente breve, menos de 60 anos no continente e apenas 37 anos nas ilhas Bijagós, ele caracterizou-se por uma rudeza e brutalidade que, juntamente com a obstinada recusa dos colonizadores portugueses a negociarem uma transição pacífica para a independência, levaram inevitavelmente a uma prolongada guerra de libertação nacional que, inspirada por uma longa tradição de resistência à ocupação estrangeira, foi desencadeada em 1963.

A Guiné-Bissau tornou-se famosa não só como “o Vietname de Portugal”, mas também pela visionária liderança demonstrada por Amílcar Cabral, teórico revolucionário e comandante em chefe do mais eficaz movimento de libertação no território, o *Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde* (PAIGC). O processo de descolonização foi, à diferença da maioria dos países africanos, particularmente violento.

Após uma década de sangrenta luta armada, durante a qual os ferozmente determinados portugueses bombardearam e queimaram camponeses inocentes com napalm, e muitas vezes violaram os territórios do Senegal e da Guiné-Conakry, os chamados *terroristas comunistas* controlavam dois terços do país e metade da população. Com o assassinato do lendário Amílcar Cabral (20 de Janeiro de 1973), o PAIGC, em lugar de desintegrar-se, como os portugueses esperavam, intensificou o esforço de guerra, e unilateralmente declarou o território independente (24 de Setembro de 1973).

Reconhecido por muitos países de África e do mundo, surgiram assim esperanças de que o radical programa de desenvolvimento do movimento de libertação, que fora enfatizado e reenfatizado ao longo da guerra, com a derrota e retirada dos

¹⁰ Sobre as obstinadas resistências dos diversos habitantes do território às numerosas campanhas de “pacificação”, ver, entre outros, Pélissier, *Naissance de la Guinée, Portugais et Africains en Sénégambie, 1841-1936*, Éditions Pélissier, Orgeval, 1989; e Peter Karibe Mendy, *Colonialismo Português em África: A Tradição da Resistência na Guiné-Bissau, 1879-1959*, Edições INEP, Bissau, 1994.

portugueses e a consolidação do controle sobre o país, seria aplicado.

Este programa radical enfatizava, entre outras coisas, a independência económica e o compromisso com a unidade pan-africana e a integração regional; em particular, a integração política e económica entre a Guiné-Bissau e as Ilhas de Cabo Verde.

Hoje, 23 anos após essa histórica declaração unilateral de independência, é abertamente evidente que o programa radical foi abandonado.

O que correu mal?

O que correu mal deveu-se em parte a que o “grande desígnio”, parafraseando Cheikh Anta Diop, não se harmonizou facilmente com os interesses históricos da população, e em parte ao legado colonial – o qual merece uma breve análise. O fracasso tem implicações importantes para os manifestos compromissos dos governos africanos com a unidade africana e para a grande preocupação de Cheikh Anta Diop com a construção de um estado federal democrático em África.

O legado colonial

Com a conquista militar das populações da Guiné-Bissau após uma longa resistência, os portugueses, guiados por uma doutrina colonial particularmente racista, procuraram imediatamente consolidar a sua dominação em termos de governo efectivo e de um estreito controle sobre a economia.

É de assinalar que Portugal declarara, desde os chamados descobrimentos no século quinze, que a sua missão em África (e, naturalmente, em outras partes do mundo) era a de trazer a ‘salvação’ e a ‘civilização’ aos ‘selvagens ímpios’. O motivo económico, sem dúvida o mais forte, foi sempre inteligentemente camuflado.

Na realidade a missão evangelizadora/civilizadora, considerada legal e constitucionalmente como a “função histórica de Portugal”, foi sempre apresentada como a essência da filosofia colonial portuguesa. Ela recebeu expressão jurídica no importante Acto Colonial de 1930, que deu formalmente ao governo colonial um carácter particularmente fascista, e proclamou com arrogância que era “a essência orgânica da nação portuguesa”

realizar a “função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e civilizar as populações nativas neles contidas”¹¹.

A política portuguesa de assimilação, uma imitação da política francesa de assimilação introduzida no Senegal nos finais do século dezanove, era considerada parte integrante da doutrina colonial de Portugal, e estava inextricavelmente ligada à *missão civilizadora*. Baseada na ardente crença na ‘superioridade natural’ da cultura portuguesa, ela constituía, tal como a política francesa de assimilação praticada no Senegal e baseada na ‘superioridade natural’ da cultura francesa, uma flagrante demonstração de arrogância racial e cultural.

Considerados ‘intrinsecamente inferiores’, os chamados *gentios* dos territórios africanos, particularmente da Guiné-Bissau, Angola e Moçambique, mas não das ilhas de Cabo Verde, tinham que ser gradualmente arrancados da sua suposta condição ‘primitiva’ e ‘selvagem’, e ‘civilizados’ à imagem dos portugueses. O processo envolvia a destruição das sociedades tradicionais, a inoculação da cultura portuguesa e a integração de *assimilados* ‘destribilizados’ e lusitanizados na sociedade portuguesa.

A *missão civilizadora* seria realizada através de uma educação colonial estritamente lusocêntrica e de um regime fortemente repressivo de ‘administração nativa’, o *regime do indigenato*, aplicado formalmente em todas as colónias africanas com excepção das Ilhas de Cabo Verde (onde existia de uma maneira informal), e caracterizado pelo trabalho forçado e os castigos corporais – que só viria a ser abolido legalmente como resultado da crescente agitação nacionalista em prol da independência e da pressão internacional, em 1961.

Embora durante o período colonial fosse estabelecido na Guiné-Bissau um sistema de ensino dual, um para os filhos dos *assimilados/civilizados* e outro para os dos “gentios incivilizados”, o objectivo continuou a ser o mesmo: a criação e expansão de um reservatório de colaboradores prontos e capazes, com uma educação e formação mínimas mas fortemente interessados na manutenção da *pax lusitana*.

O ensino colonial era fundamentalmente prático e funcional e, como o Cardeal Cerejeira, patriarca de Lisboa, tornou explícito

¹¹ Citado em R.A.H. Robinson, *Contemporary Portugal*, George Allen and Unwin, Londres, 1979, p. 96.

em 1960, não tencionava criar uma *intelligentsia* indígena. De acordo com o Cardeal, a cuja Igreja, a Igreja Apostólica Católica Romana de Portugal, fora confiada a educação dos filhos dos supostos “nativos incivilizados”, o tipo de escolas necessárias na ‘África Portuguesa’ eram “escolas para ensinar os nativos a escrever, ler e contar, e não para os transformar em doutores”¹².

Não é de surpreender, portanto, que na altura da independência houvesse um só liceu em toda a Guiné-Bissau – e que fora criado apenas em 1958!

Os colonialistas portugueses também deixaram o país com uma economia destruída pela guerra, extremamente subdesenvolvida e altamente extrovertida, que continua a demonstrar tendências intrínsecas contra a integração nacional, regional ou continental e, consequentemente, contra a realização do estado federal democrático tão desejado por Cheikh Anta Diop.

Estas tendências intrínsecas da economia colonial herdada, como aquelas nas economias coloniais herdadas de outros estados africanos, é o reflexo de tendências de factores que favorecem a produção e exportação de matérias-primas; tendências infra-estruturais que favorecem a produção de colheitas de exportação; tendências sociais que mantêm as classes sociais privilegiadas que controlam os meios de produção e distribuição de oportunidades e benefícios; e, entre outras, tendências institucionais que favorecem a manutenção do *statu quo*.

O estado e a burocracia coloniais herdados também significaram continuidades com o passado. O imperativo de reforçar e consolidar o poder do estado e manter a estabilidade a todo custo teve como resultado o autoritarismo político, a erosão institucional e o abandono do poder popular.

Com a erosão institucional e o abandono, apesar da retórica, do poder popular, o ideal de unidade pan-africanista entre a Guiné-Bissau e Cabo Verde (uma questão fundamental que também estava na base da libertação armada) não chegou a ter o apoio das massas em nenhuma das duas “repúblicas irmãs”. O necessário trabalho de base para reduzir as distâncias sociais e culturais, sarar velhas feridas e mudar enraizados preconceitos herdados da dominação colonial portuguesa, não foi realizado de forma adequada e satisfatória.

¹² Citado em R.A.H. Robinson, *ibid.*, p. 101.

Por outras palavras, a necessidade de aproveitar o que Cheikh Anta Diop considera as “facilidades dadas pela história” estava completamente ausente.

A incapacidade de educar e mobilizar as massas para a unificação política era complementada pela incapacidade de coordenar e harmonizar estratégias de desenvolvimento para a integração económica. Na realidade, desde o início houve conflitos de interesse, camuflados como ‘interesse nacional’, entre as classes governantes das duas “repúblicas irmãs” – não obstante o mesmo movimento de libertação, o PAIGC, estar no poder em ambos estados soberanos, que partilhavam a mesma bandeira e o mesmo hino nacional. Destinado a defender os seus respectivos “interesses nacionais”, o projecto estava condenado ao fracasso, e falhou completamente.

O legado colonial na Guiné-Bissau, como no resto de África, continua a constituir um enorme obstáculo à unificação pan-africana e à construção de um estado federal democrático no continente.

Conclusão

Cheikh Anta Diop, analisando os problemas inerentes à unidade africana há quarenta anos atrás, considerou um factor decisivo a disposição ou relutância dos novos governantes a abdicarem parcial ou totalmente das soberanias nacionais. Naturalmente, a sua observação continua válida hoje em dia. O estado africano independente permaneceu essencialmente auto-centrado e acentuadamente eurocêntrico.

De facto, no âmago do fracasso da tentativa de unificação entre a Guiné-Bissau e as Ilhas de Cabo Verde está a questão fundamental do nacionalismo estreito. Diop afirma que se as classes governantes africanas deixam escapar a oportunidade de construir o estado federal democrático, “*c’est par pur égoïsme ou cécité politique ... c’est parce que chaque chef d’Etat veut rester le maître absolu dans son pays*”¹³

Certamente as elites políticas de África fizeram progressos significativos na sua procura da unidade africana. Mas tem sido

¹³ Cheikh Anta Diop, *Taxaw*, nº 6, Dezembro 1977.

mais a nível da retórica do que da acção. Se é verdade que numerosos acordos, convenções e protocolos (resultado de espectaculares cimeiras de chefes de estado e de governo) têm sido assinados e ratificados, muitos poucos têm sido implementados e cumpridos. Após duas décadas de esforços pela integração regional e inter-estados, e apesar da recentemente criada Comunidade Económica Africana, o continente está ainda muito longe de ser um estado federal, e muito menos democrático.

Por isso, o desafio fundamental que a unidade africana e a construção de um estado democrático federal continuam a enfrentar tem a ver com a disposição das classes governantes para cometerem efectivamente o “suicídio de classe”, como reconhecia Cheikh Anta Diop e ao qual apelava Amílcar Cabral.

Tanto Diop como Cabral acreditam que a unificação do continente deve ser baseada nas necessidades e aspirações do povo, cuja esmagadora maioria reside nas áreas rurais. Ambos acreditam que a unidade pan-africana em geral e a integração regional e inter-estados em particular deve ser um processo de baixo para cima, e não de cima para baixo. E ambos acreditam no poder popular, ou no *empowerment* do povo.

Cheikh Anta Diop é particularmente relevante na África lusófona numa altura em que os cinco países que a constituem (países que têm sido fortes e radicais apoiantes da unidade pan-africana) estão a fazer grandes esforços para reforçarem o seu isolamento numa denominada “Comunidade Lusófona” – da mesma maneira que os países africanos francófonos e anglófonos conseguiram confinar-se grandemente às suas respectivas “Comunidades”; mantendo assim os povos do continente divididos tal como no tempo colonial.

E isso acontece numa altura em que os povos e governos da Europa estão a derrubar muros e a dismantelar postos fronteiriços em nome da unidade pan-europeia!

Cheikh Anta Diop é particularmente relevante numa Guiné-Bissau que está a sofrer profundas mudanças provocadas por uma crise de desenvolvimento que criou num povo outrora orgulhoso, corajoso e pleno de recursos, um enorme sentimento de desesperança traduzido com fatalismo na frequente expressão *djitu ka ten* (‘não há jeito’, ‘não há nada a fazer’).

Dada a necessidade de os guineenses abandonarem essa mentalidade e reviverem o forte espírito de *djitu ten* (‘há jeito’)

que assegurou a libertação nacional da dominação colonial portuguesa fascista, os pensamentos de Cheikh Anta Diop relativos à “reapropriação” pelos africanos da sua “*conscience collective d’initiateurs de l’Histoire humaine*” continua a ser extremamente pertinente. Como ele nos lembra,

“*Ce qui est indispensable à un peuple pour mieux orienter son évolution, c’est de connaître ses origines, quelles qu’elles soient*”¹⁴.

¹⁴ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture. De l’Antiquité égyptienne aux problèmes culturels de l’Afrique Noire d’aujourd’hui*, Editions Africaines, Paris, 1954, p. 19.

REFERÊNCIAS

- BEAZLEY, R. – "Prince Henry of Portugal and the African Crusade of the Fifteenth Century", *American Historical Review*, vol. XVI, nº 1 (Outubro), 1910.
- BERNAL, M. – *Black Athena Volume I: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*, Free Association Books, Londres, 1987.
- CURTIN, P.D. – *Economic Change in Precolonial Africa Senegambia in the Era of the Slave Trade*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1975.
- DIOP, C.A. – *Nations nègres et culture. De l'Antiquité égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, Editions Africaines, Paris, 1954.
- "L'apparition de l'homo sapiens", in *Bulletin de l'IFAN*, t. XXXII, 3, 1970.
- *L'Antiquité Africaine par l'image*, Notes Africaines, Jan.-Abril 1975.
- *Taxaw*, nº 6 (Dezembro 1977), Dakar, 1977.
- *Civilization or Barbarism: Authentic Antropology*, Laurence Hill Books, Londres, 1991.
- FISHER, H.A.L. – *A History of Europe*, Londres, 1936.
- MENDY, P.K. – *Colonialismo Português em África: A Tradição de Resistência na Guiné-Bissau, 1879-1959*, Edições INEP, Bissau, 1994.
- PÉLISSIER, R. – *Naissance de la Guinée, Portugais et Africain en Sénégal, 1841-1936*, Editions Péliissier, Orgeval, 1989.
- ROBINSON, R.A.H. ° *Contemporary Portugal*, George Allen and Unwin, Londres, 1979.
- TREVOR-ROPER, H. – *The Rise of Christian Europe*, Londres, 1965.

ANALFABETISMO NA GUINÉ-BISSAU: KAMIÑU LUNJU INDA

João José Silva Monteiro

Résumé

À la question "qui sont les analphabètes en Guinée?" cet examen nous autorise à répondre que ce sont les paysans et les femmes, victimes d'une inégalité structurelle et séculaire liée à la conception et à l'organisation de l'offre des services d'éducation. En outre, nous constatons que les peuples occupent des positionnements hiérarchiquement différents par rapport à l'enseignement officiel. Les principaux bénéficiaires de ce système sont les franges des groupes du littoral, habitants des régions auxquelles le hasard a voulu que chacune d'elle soit désignée au moins une fois comme capitale de la Guinée, vivant essentiellement dans les centres urbains et qui avaient renoncé à quelques aspects de leur culture, notamment à leur religion en faveur du christianisme.

Mais, le système éducatif, à force de ne pas vouloir comprendre et s'adapter à la réalité du pays, a fini par devenir, en dernière instance, la principale cause des inégalités sociales qui règnent au sein de l'enseignement. Pour y remédier, il y a lieu de faire en sorte que la philosophie qui a présidé jusqu'à présent à la conception, à l'organisation et à l'offre des services éducatifs officiels puisse être revue. Car, le maintien de cette philosophie limite les espérances d'élévation du niveau d'instruction des guinéens, mis à rude épreuve par divers étranglements structurels. En outre, ce n'est pas avec elle que l'on corrigera les asymétries qui ne cessent de s'aggraver ces derniers temps.

Introdução

Eis mais uma interpelação que intentamos à escola. Desta feita, inscrevemos a nossa análise nos paradigmas clássicos da desigualdade social face à educação, um dos domínios da sociologia que conheceu os mais rápidos progressos teóricos, na segunda metade deste século.

Porquê tanta importância acordada à escola? Se a educação dos jovens cabe, em primeiro lugar, à família, nos tempos modernos esse papel cabe indubitavelmente à escola, que tende cada vez mais a afirmar-se como a principal agência socializadora das crianças, logo responsável, em grande medida, pela colocação sócio-profissional das mesmas nos diferentes espaços, estruturas e estatutos disponíveis numa sociedade.

A intensidade da atenção dedicada a esta matéria é proporcional à convicção, mas também ao desencanto dos homens de ciência e do Estado, quanto à possibilidade de se fundar, através da escola, uma sociedade mais justa, onde as únicas diferenças aceitáveis seriam as que não fossem imputáveis a causas sociais, demográficas e/ou económicas.

Na lógica do espírito meritocrático a escola representava uma esperança de promoção sócio-profissional para as camadas sociais mais desfavorecidas, porque a sua tarefa é de propulsar e legitimar os mais capazes, desempenhando-a com toda a imparcialidade.

Todavia, cedo a sociologia descobriu que a escola não é uma instituição neutra na sociedade. Ela não desempenha unicamente a função de socialização e de transmissão de cultura. Karl Mannheim afirmava que "A educação só pode ser entendida quando sabemos para que sociedade e para que posição social os alunos estão sendo educados"¹. Algumas correntes da esquerda (Althusser 1974) consideram que ela faz parte dos aparelhos ideológicos do Estado, ou seja um dos órgãos através dos quais

¹ Citado in M. da Luz Oliveira, M.J. Pais e B. Cabrito, *Sociologia*, Texto Editora, Lisboa, 1993, p. 271.

as classes dominantes de uma comunidade “normalizam” os restantes membros. Assim ela teria por função, pela via da transmissão ideológica velada ou clara, preparar a sociedade para a aceitação da ordem social, na óptica e interesse das classes dominantes.

Nesta mesma linha de pensamento o sociólogo francês Pierre Bourdieu² chega à conclusão que a escola é um mecanismo de reprodução social, reprodução de uma certa ordem social, reprodução da estratificação social e legitimação da dominação das classes populares pela classes que controlam os meios de produção dos bens materiais e espirituais.

Na Guiné-Bissau, “nação africana forjada na luta”, um dos primeiros gestos emancipadores do movimento de libertação foi a criação de escolas, nas matas, em pleno teatro de guerra, logo após o aparecimento das primeiras áreas libertadas. O ensino era obrigatório e gratuito, pelo que a maior parte dos quadros do pós-independência era constituído de filhos de camponeses pobres educados durante a luta de libertação nacional.

A partir de então a contabilidade social guineense registaria enormes progressos feitos em matéria de democratização do ensino, quer do ponto de vista do acesso, quer também da carreira e do sucesso escolar.

Nos primeiros anos após à independência o país desfrutou da convergência entre uma vontade política e uma procura social da educação entusiásticas, desembocando num vertiginoso crescimento dos efectivos escolares. Em 1977/78 o Ensino Básico Elementar (EBE) atinge um auge de transição conjuntural de 80.000 alunos inscritos (crescimento de 9% ao ano).

Muito relevante era o papel catalisador desempenhado pela vontade política de então, responsável pela atenuação das barreiras económicas, pela multiplicação do número de estabelecimentos escolares³, pela transformação de guarnições militares em escolas; responsável pela extensão da possibilidade física do acesso ao ensino secundário, ao criar estabelecimentos que permitissem a frequência do Ensino Básico Complementar e do Ensino Secundário nas regiões. Já que o nosso propósito é o

² P. Bourdieu e J.-C. Passeron, *A reprodução*, Edições Vega Universidade, Lisboa.

³ Aumento de quase 52% do parque escolar, sendo o coeficiente multiplicador anual de cerca de 10%, entre 1974 e 1979.

analfabetismo vale a pena realçar o papel central que este dossier ocupou nos primórdios da libertação.

Qual é a situação hoje na Guiné-Bissau, após duas décadas de independência? Será que os desígnios nacionais continuam presididos pelos mesmos ideais da justiça social? Tais são algumas das questões que merecerão a nossa atenção neste trabalho, tomando como indicador o analfabetismo, ou seja a privação do acesso ao nível mais elementar de instrução, aquele que nos permite saber ler, escrever e contar.

Falando da alfabetização desde já anunciamos que este artigo é uma homenagem a Paulo Freire, amigo do meu país e pai espiritual das campanhas de alfabetização graças às quais o analfabetismo foi erradicado ds fileiras das FARP - exército guineense - nos meados dos anos setenta. Militante da alfabetização e fundador da pedagogia dos oprimidos, Paulo Freire nunca vacilou na sua convicção de que educar é libertar. E, na linha directa dessa convicção a sua vida foi uma prova de prática revolucionária universal, desde o nordeste brasileiro às matas da Guiné-Bissau, passando pela Nicarágua. Para ele a alfabetização era uma questão de *empowerment* dos oprimidos:

O analfabetismo não só ameaça a ordem económica de uma sociedade, como também constitui profunda injustiça. Essa injustiça tem graves consequências, como a incapacidade dos analfabetos de tomarem decisões por si mesmos, ou de participarem do processo político. Desse modo, o analfabetismo ameaça o carácter mesmo da democracia. Solapa os princípios democráticos de uma sociedade.⁴

O presente artigo visa três objectivos essenciais e dois outros subsidiários, a saber: (i) analisar a evolução do analfabetismo nos últimos anos, nomeadamente no período que medeia os dois censos (1979 e 1991), (ii) tentar identificar espaços e actores sociais mais esquecidos pela escola, por forma a alertar os poderes públicos sobre o fenómeno e, finalmente, (iii) questionar o engajamento político dos “decisores” em favor da educação.

As questões acima colocadas não podem reclamar respostas avisadas, nem dos técnicos, nem dos “decisores”, num contexto de silêncio dos dados. Daí também estoutro objectivo do presente

⁴ P. Freire e D. Macedo, *Alfabetização: leitura da palavra leitura do mundo*, Edições Paz e Terra, S. Paulo, 1990, p. XI.

artigo, a saber a actualização e divulgação de dados sobre a alfabetização/analfabetismo, um dos mais importantes indicadores do nível geral de educação de um país, da qualidade da sua mão-de-obra, da capacidade de escolha dos seus cidadãos e da sua capacidade de interpelar, com sucesso, os desafios do futuro.

A importância deste trabalho reside também no facto de tornar possível uma apreciação longitudinal do nível de instrução dos guineenses. Por isso, antes do mais, achamos pertinente recordar algumas das principais conclusões do censo de 1979, no que concerne às características educativas da Guiné.

O nível de educação dos guineenses entre dois censos (1979 e 1991)

O recenseamento de 1979 foi a primeira apresentação exaustiva e quantitativa do nível de instrução possuída e das características educativas do cidadão guineense, após a independência. Por isso é tomado como referência para a apreciação das tendências posteriores e para a medição do esforço do Estado nacional no sentido da elevação do nível cultural do país.

Os traços básicos da educação na Guiné-Bissau eram os seguintes, segundo o recenseamento de 1979:

- no conjunto do país, apenas um guineense em cada cinco frequentava ou tinha frequentado o ensino oficial e/ou *marabu*⁵;
- O sistema de ensino era um fenómeno recente no país, sobretudo nas regiões;
- os recursos do país em indivíduos instruídos ou em vias de o serem incidiam sobre o sexo masculino e sobre os centros urbanos;
- a maioria dos jovens em idade escolar não estava escolarizada. No interior, 43% do número dos jovens dos 7-16 anos frequentavam a escola. No Sector Autónomo de Bissau, a frequência escolar abrange 50% das crianças escolarizáveis;
- a distribuição geográfica da população escolar denotava uma forte assimetria, ligada à concentração dos serviços edu-

⁵ Escola comunitária, corânica ou madrassa, em língua árabe.

cativos e dos equipamentos sociais nos centros urbanos de determinadas regiões: Bissau, Bolama, Tombali e Cacheu;

- mau grau de dinâmica criada após a independência, a produtividade do sistema educativo esbarrava-se com obstáculos de diversa índole:

a) a disseminação das populações em numerosas pequenas localidades;

b) a sub-representação das raparigas;

c) um elevado índice de desperdício escolar, devido a abandonos e reprovações, traduzindo-se numa prolongada *vida escolar* no mesmo nível de ensino por parte dos alunos;

Todo este conjunto de características identificadas em 1979 convergiam na conclusão de que, apesar dos esforços despendidos desde 1974 – a independência total – muito restava ainda por fazer para mudar a face do país relativamente ao nível de instrução dos seus habitantes. Nesse então, a mais saliente característica educativa da Guiné-Bissau prendia-se com a impressionante abrangência do analfabetismo da sua população.

Nota-se que a Guiné-Bissau é das antigas colónias portuguesas a mais prejudicada em termos do esforço colonial no sentido de “civilizar as populações sob a sua dominação”. Os portugueses pouco ou nada haviam feito para facultar aos guineenses este instrumento do progresso que é a instrução. Aliás, em 1950, António Carreira constata que 99,8% dos indígenas recenseados eram analfabetos⁶. Foi depois da independência que o sistema educativo ramificou-se quase capilarmente para as entranhas do país profundo e longínquo.

Ficou patente neste resumo das características básicas em matéria de instrução “uma forte assimetria” seja na distribuição espacial dos serviços da educação, seja na procura social dos mesmos. Ou seja que existe uma substancial desigualdade social entre os guineenses quanto à possibilidade de usufruir dos benefícios directos da escola.

Volvidos mais de dez anos após o último recenseamento, o analfabetismo continua a ser uma característica educativa dominante da Guiné, não obstante a evolução globalmente positiva do nível de instrução dos guineenses.

⁶ António Carreira, “Guiné Portuguesa - Censo da população não civilizada de 1950”, BCGP n.º 28, Bissau, 1952, p. 730.

TABELA 1

Matriz geral do nível de instrução dos guineenses

	Sem nível			Básico			Secundário			Superior		
	MF %	M %	F %	MF %	M %	F %	MF %	M %	F %	MF %	M %	F %
Guiné-Bissau	72	61	81	23	31	16	5,4	7,9	3,1	0,3	0,6	0,1
0-14 anos	67	62	72	32	37	27	0,7	0,9	0,5	0	0	0
15-19	61	50	72	30	39	22	9	11	6	0	0	0
20-24	63	48	76	25	35	17	12	17	8	0,2	0,3	0,1
25-29	67	48	82	21	31	13	12	19	6	0,5	0,9	0,2
30-34	72	52	88	17	29	8	10	18	4	1	2	0,4
35-39	74	56	90	17	29	6	8	13	3	1	2	0,4
40-44	79	63	94	15	28	4	5	8	2	0,8	1	0,3
45-49	83	71	95	14	24	4	3	5	0,9	0,5	0,8	0,2
50-54	88	78	97	10	18	3	2	3	0,5	0,4	0,7	0,1
55-59	89	82	96	9	15	3	2	3	0,4	0,2	0,4	0,1
60-64	93	89	98	6	10	2	0,9	2	0,3	0,1	0,1	0
65 e +	95	93	98	4	6	2	0,6	1	0,2	0	0,1	0

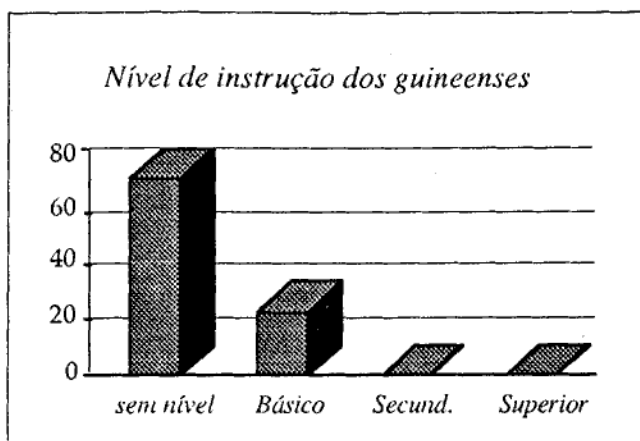
Fonte: INEC, Recenseamento de 1991.

Em 1991, a taxa de analfabetismo na Guiné-Bissau era de 68%⁷, o que representa uma evolução positiva em relação ao último recenseamento, já que em 1979 74,5% dos adultos guineenses eram analfabetos. Porém, esta taxa revela-se superior à média da África ao sul do Sahara (52,7%).

A posse de um nível elementar de instrução é uma função decrescente da idade, indo de 32,3% aos 7-14 anos a 4,1% no cume da pirâmide das idades. Nota-se que:

- no seio dos quinquagenários os *instruídos* representavam menos de 10% devido à história recente da implantação do sistema educativo;

⁷ Trinta e dois por cento dos guineenses frequentam ou já frequentaram a escola oficial, entre os quais 22,7% no ensino básico, 5,4% frequentaram o ensino secundário e 0,3% possuem um diploma universitário.



- entre os indivíduos com idade superior a 20 anos mas inferior a 50, a proporção dos que frequentaram a escola primária já é superior àquela registada na classe anterior, mas não atinge os 20%;

- a frequência de uma escolaridade primária aumenta para mais de 20% quando consideramos os indivíduos que no momento da independência tinham menos de 10 anos, e para 30% ou mais para os indivíduos nascidos após a independência;

- cerca de 1/3 das crianças em idade escolar frequentam a escola primária (32,3). Estas informações denunciam que não só a maioria das crianças em idade escolar ainda se encontram fora da escola, mas também que uma boa percentagem daquelas que a frequentam acusam um relativo atraso em termos da "idade escolar"⁸.

A diferença entre instruídos de nível primário e as pessoas que frequentaram o ensino secundário é substancial (22,7% contra 5,4%), o que significa que o ritmo de expansão dos serviços educativos ao nível secundário é muito mais lento do que aquela que provocou a procura escolar ao nível primário. Para além disso, notamos que desta feita, a proporção da frequência por

⁸ Entende-se por idade escolar a correspondência entre a idade e a classe frequentada pelo aluno, tendo como referência a idade legal de início da escolaridade. Cada ano adicional deve traduzir uma progressão no nível de escolaridade da criança.

indivíduos com idade compreendida entre 7-14 anos (0,7%), muito diferente da média observada, não contribui portanto para a evolução positiva do indicador.

Mas também regista-se que:

- a percentagem mais elevada de indivíduos que tiveram acesso ao ensino secundário foi registada nas idades de 20-24 anos, uma geração contemporânea à política voluntarista do pós-independência, beneficiando assim das vantagens conjunturais que facilitam o acesso aos diversos níveis de ensino⁹.

- o perfil da "instrução possuída" do nível secundário contrasta com o verificado no ensino básico. Cerca de 20% dos indivíduos pertencentes à classe de 30-40 anos haviam frequentado a escola primária. Esta percentagem desce para 10 no respeitante ao ensino secundário. Em conclusão, falta ainda muito por fazer no sentido da escolarização universal a este nível.

- a percentagem dos diplomados do ensino superior é ainda incipiente na Guiné (0,3%). O acesso a este nível de ensino é uma oportunidade recente. Houve um fluxo substancial logo após a independência, de que beneficiaram essencialmente indivíduos actualmente com idade compreendida entre 30 e 40 anos. O grosso da formação superior efectuava-se nas universidades estrangeiras graças a bolsas de formação concedidas no âmbito da cooperação bilateral e multilateral. Mas essa oportunidade vem diminuindo ultimamente, sob o efeito de uma conjuntura mais austera.

O mundo rural contenta-se por sua parte com uns módicos 12,4% de instruídos no seu seio. Seis por cento das mulheres camponesas são instruídas, enquanto que nas cidades, por cada 100 mulheres 42 estiveram na escola.

Conclui-se que apesar dos avanços indiscutíveis em matéria de escolarização, é curioso como dez ou quinze anos após o censo de 1979, qualquer estudo sobre o sector chegaria às mesmas conclusões, hoje.

Porém, um inquietante fenómeno/tendência registado merece alguns comentários: 34,7% das crianças da faixa etária dos 7-14

⁹ É também possível uma outra explicação, prendendo-se com a não concordância entre a idade real e a idade escolar. É necessário ver que aos 14 anos a maioria das crianças escolarizadas encontram-se ainda na escola primária, o que pode causar a sua sub-representação no ensino secundário. Por esta razão mais os atrasos acumulados durante o percurso, a maior parte dos alunos acaba o ensino secundário na casa dos vinte anos.

anos não têm nenhuma instrução, índice superior ao observado na faixa dos 15-19 anos (31%). Isto leva-nos a pensar que as novas gerações tendem a ser mais analfabetas do que os seus pais. Este fenómeno acontece num momento de agravamento da política social do governo, caracterizado por uma forte restrição orçamental, traduzindo-se no enfraquecimento dos investimentos educativos. Em contrapartida, as gerações de logo após a independência beneficiaram de uma política activa de oferta de serviços educativos, o que explica a saliência do índice de escolaridade que apresentava. Isto significa que os estrangulamentos estruturais resistem à acção política transformadora, ou então que esta acção voluntarista dos primeiros anos da independência esvaneceu com o tempo, corrompida por tentações de conforto de uma elite política ávida de assentar alicerces económicos. Tudo leva a crer que o que mais nos faltou nos últimos tempos foi o entusiasmo político que caracterizava a acção governativa do pós-independência.

Quem são os analfabetos da Guiné?

Responder à questão acima colocada significa identificar actores e espaços sociais esquecidos pela escola. Ora, ao examinarmos as disparidades face à educação em função de parâmetros geográfico-culturais, tomando como base de análise a distribuição da população analfabeta, *chegamos à conclusão de que a Guiné-Bissau deve a sua elevada taxa de analfabetismo à exclusão da população camponesa da escola*. Porque enquanto que a maioria dos habitantes dos centros urbanos frequentou pelo menos um estabelecimento de ensino primário, no mundo rural a maioria dos habitantes não teve acesso aos bancos da escola, nem no passado colonial, nem com a independência.

A assimetria do perfil escolar dos habitantes dos centros urbanos e os do campo é gritante, como provam as seguintes comparações:

a) em média, apenas 8% dos homens e 50% das mulheres das cidades não sabem ler nem escrever. Nenhuma geração de camponeses - nem mesmo a das crianças em idade escolar - regista desempenhos comparáveis. A geração com maior proporção de instruídos, no campo, conta 62% de analfabetos no seu seio. Trata-se da geração dos 15-19 anos;

b) a proporção de analfabetos nas gerações mais velhas e mais desfavorecidas dos centros urbanos - aquelas com mais de 65 anos - é comparável à das gerações mais novas do mundo rural, a saber 76% no seio da população masculina e 93% entre as mulheres;

c) o acesso à instrução continua sendo um privilégio das populações dos centros urbanos, onde 56,8% dos moradores já se sentaram nos bancos da escola (42,3% ao nível do ensino primário, 13,6% no secundário e 1% no superior). O mundo rural, em contrapartida, conta apenas 12,4% de instruídos;

d) subsistem também diferenças notáveis entre a cidade e o campo, no concernente à escolarização das crianças. Os centros urbanos caracterizam-se por uma taxa bruta de escolarização no ensino básico, da ordem dos 47%, muito superior aos magros 12% conseguidos pelo mundo rural.

TABELA 2

A taxa de analfabetismo por residência

	Zona urbana		Zona rural		Total	
	M %	F %	M %	F %	M %	F %
Guiné-Bissau	28	58	75	93	59	82
15-19 anos	18	42	62	89	45	71
20-24	18	50	63	91	44	76
25-29	19	60	63	94	44	82
30-34	21	70	69	97	49	88
35-39	26	76	75	98	55	91
40-44	35	83	83	99	65	95
45-49	43	87	87	99	72	96
50-54	52	90	92	99	80	97
55-59	58	89	92	99	83	97
60-64	68	93	95	100	90	98
65 e +	76	93	97	99	94	98

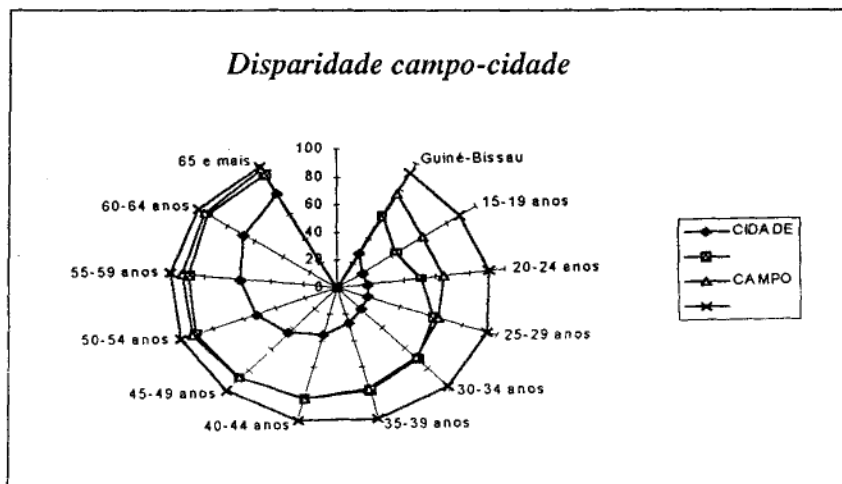
Fonte: INEC, recenseamento de 1991.

Quem são pois os analfabetos da Guiné?

A resposta é, por enquanto, inequivocamente, os camponeses. Temos deste modo um primeiro elemento de resposta à questão colocada no início deste trabalho.

As capitais agrícolas e muçulmanas são as localidades mais afectadas pelo analfabetismo.

O país continua profundamente dividido relativamente aos indicadores sociais ostentados pelas diferentes unidades administrativo-territoriais, que são também entidades sócio-culturais com uma história própria a cada uma delas. Apesar de, globalmente, a taxa nacional de analfabetismo traduzir uma evolução positiva em relação a 1979, em muitas regiões este índice *regrediu*. É verdade que a percentagem de pessoas analfabetas diminuiu em Bissau, Bolama, Cacheu, Biombo e Quínara.



Todavia, nas restantes regiões, em todas elas, há mais analfabetos em 1991 do que em 1979. Afinal de contas, a redução do peso médio nacional do analfabetismo deve-se apenas ao aumento do nível de instrução das populações de um punhado de localidades (sectores), todas elas situadas nos centros urbanos (Bissau, Bolama, Uno, Bula, Cacheu e Bubaque). Inversamente, o resto do país, nomeadamente as zonas de renome agrícola e as

capitais muçulmanas do leste, do sul e do norte continuam mergulhadas no "obscurantismo". As capitais muçulmanas (Gã-Mamudo, Mansabá, Galomaro, Contuboeil, Pirada, Sonaco, Pitche e Boé) situam-se no sopé da classificação das localidades, porque mais de 90% das mulheres são analfabetas, em relação à língua portuguesa ou à "*escola di branku*"¹⁰.

O país divide-se como se segue, em função das características educativas. Esta divisão traduz a dinâmica histórica da Guiné, nomeadamente a partir da implantação do sistema colonial português:

1. Em primeiro lugar aparece Bissau que distingue-se do resto do país. As crianças da capital - a sua maioria - andam na escola (51%, contra apenas 11% das crianças de Gabú). A taxa de escolarização das meninas em Bissau é superior a todas as taxas regionais sejam elas masculinas ou femininas. Pode-se assim dizer que *as crianças que mais frequentam a escola na Guiné são os rapazes de Bissau, em primeiro lugar, secundados pelas suas irmãs*. Bissau é o único espaço social em que a proporção de guineenses instruídos ultrapassa a dos analfabetos: 54% dos habitantes da capital estiveram na escola primária, outros 17,5% frequentam um estabelecimento de ensino secundário e 1,3% frequentaram o ensino universitário;

2. Em seguida, muito longe dos resultados da capital, encontram-se as regiões que no passado acolheram uma capital da Guiné: Bolama e Cacheu. A percentagem de instruídos nestas localidades é superior à média nacional, mas inferior àquela que em Bissau era índice de instrução primária¹¹. Em 1979, Tombali juntava-se a estas duas regiões, com um stock de instruídos superior à média nacional, actualmente degradou para o pelotão das localidades caracterizadas por um fraco nível de instrução;

3. Finalmente, todas as outras regiões apresentam índices globais de escolarização inferiores à taxa média nacional. Mas entre estes distinguem-se dois grupos: por um lado, Tombali, Quínara, Biombo e Oio com pelo menos 20% dos seus habitantes instruídos; por outro, as regiões em que mais de 80% das populações nunca frequentaram a escola: Bafatá e Gabú.

¹⁰ Ensino oficial.

¹¹ A taxa de escolarização era de 33% em Bolama e 25% em Cacheu, em 1991.

As regiões onde a escola oficial atrai menos são as do Leste do país, nas quais menos de uma criança em cada seis encontra-se inscrita num estabelecimento escolar. Os índices escolares do Leste são agravados pela notável ausência das meninas de Gabú e Bafatá nos bancos da escola.

A escola é um privilégio anti-agricultura

A escola é um privilégio mal distribuído, em benefício dos principais centros urbanos do país, à cabeça dos quais posicionam-se Bissau e Bolama. *O analfabetismo é um atributo escolar marginal na capital*, pois a maioria dos moradores já esteve na escola. A marginalidade do analfabetismo em Bissau é tristemente comparável à percentagem de instruídos em muitas regiões do país, nomeadamente as do Leste e do Norte, com excepção de Cacheu. A percentagem de indivíduos que tiveram acesso ao ensino secundário, na capital (24%), por um lado, ultrapassa a percentagem dos que ainda restam por escolarizar no mesmo espaço social (21,4%); por outro lado, suplanta a proporção de guineenses que tiveram acesso ao ensino primário, em todo o país (22,7%).

O argumento destes factos conduz-nos a concluir, com propriedade, que o analfabetismo que caracteriza o nível de instrução da Guiné vem-lhe do atraso escolar das populações do interior, expressão de assimetrias secularmente consubstanciadas, através de gerações e gerações de privilégios educativos concentrados na capital, pelas camadas sociais dominantes.

Estamos pois perante um desequilíbrio histórico-estrutural, tradução da desigualdade na distribuição sócio-geográfica da oferta escolar, excessivamente concentrada nas principais praças administrativas e comerciais do país. Por outro lado, a natureza dos serviços educativos teima na sua correlação positiva com certos atributos exclusivamente urbanos, tais como:

a) *uma elevada taxa de ocupação da mão-de-obra activa fora da agricultura*. Ora, ao invés disso, a grande maioria das populações do campo vive da agricultura. E esta, em determinados períodos do ano, reclama uma utilização intensiva da mão-de-obra, inclusive a infantil;

b) a concentração de equipamentos de ordem sócio-administrativa que implica uma notável presença de pessoas ou grupos sociais com um passado escolar. Sabe-se que uma substancial presença de adultos instruídos aumenta a probabilidade de uma importante franja dos habitantes da localidade virem a lê-lo, especialmente as crianças em idade escolar e as raparigas.

Vislumbra-se então um segundo elemento de resposta à nossa questão inicial: os analfabetos da Guiné são pessoas do interior, cuja actividade económica principal é a agricultura. O local onde residem caracteriza-se por fraca concentração de infra-estruturas sociais e os indivíduos com um passado escolar representam uma fraca proporção no seio dos seus habitantes.

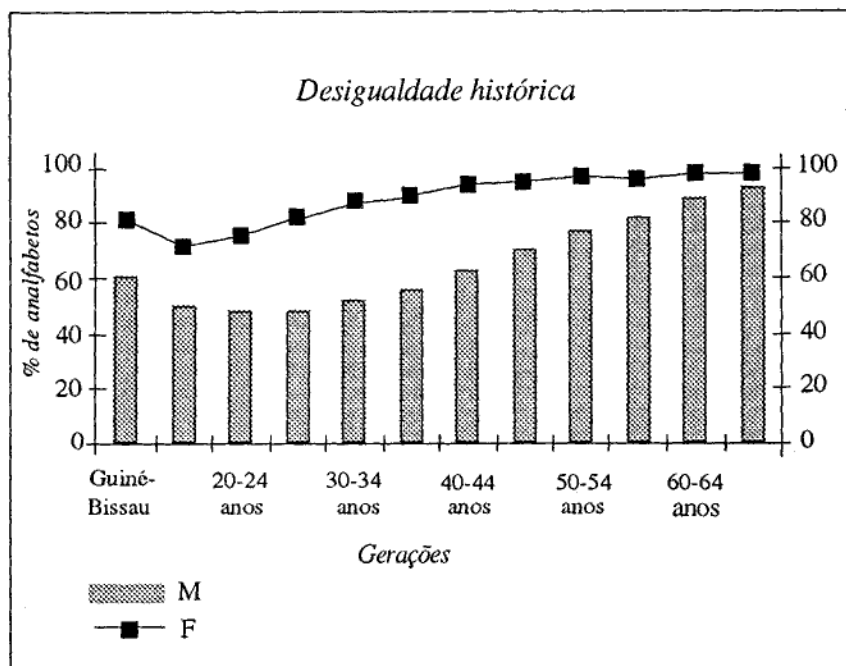
A segregação feminina é gritante

Os homens conservam ainda o essencial dos privilégios culturais em relação às mulheres, situação essa que se traduz na desigualdade de oportunidades escolares em seu favor, a todos os níveis e classes etárias. Desde a época colonial, tanto no campo como nas cidades, as mulheres constituem um grupo afastado das portas da escola. Se globalmente o analfabetismo abrange, em grandes proporções, todas as idades e a ambos os sexos, os dados mostram, no entretanto, que as mulheres são as mais afectadas.

Mais de 20 anos de atraso escolar

A assimetria entre os homens e as mulheres no aproveitamento das oportunidades escolares tem um carácter estrutural. Senão vejamos. O após-independência ficou conhecido como um período de oferta educativa inflacionária, devido ao voluntarismo dos governantes de então, ciosos de fazer, em pouco tempo, o que o colonialismo não havia realizado durante séculos. Durante este período, o parque e os efectivos escolares cresceram ao ritmo de 6% ao ano. Não obstante, apenas uma menina em cada quatro nascidas após a independência (7-19 anos) ou imediatamente antes (20-24 anos) possui um grau qualquer de instrução; a percentagem de *não instruídos* nestas faixas etárias é apenas

comparável a dos homens com idade superior a 50 anos. Da mesma maneira, o peso do analfabetismo no seio das mulheres de 40-45 anos é superior a dos homens 20 anos mais velhos. A partir dos trinta anos, 9 mulheres em cada grupo de 10 nunca frequentaram a escola. *Pode-se assim resumir o atraso da escolaridade feminina em 20 anos escolares, em média, em relação aos homens.*



Uma desigualdade estrutural

A situação da mulher camponesa é ainda mais insustentável. Ela é vítima de uma dupla discriminação, a saber uma resultante dos efeitos perversos da política macro-educativa, e outra inerente a uma organização social que lhe veda o acesso a horizontes que transpõem o casamento; 90,1% das raparigas dos 7-14 anos ainda não frequentam a escola, enquanto que no seio

das suas colegas dos centros urbanos esta cifra desce a mais de metade (41.6%). Por conseguinte, *o analfabetismo das raparigas do mundo rural é, tristemente, superior aos das mães e avós das suas colegas dos centros urbanos.*

As regiões diferem também entre si quanto ao nível de instrução da população feminina. Na maior parte delas a população instruída tende a confundir-se com uma certa fracção da população masculina. As populações femininas de Quínara, Tombali, Biombo, Bafatá, Oio e Gabú conservam os piores sinais de instrução do país. Em Oio e Gabú, por exemplo, apenas 7 em cada 100 mulheres frequentaram a escola, enquanto que o nível das mulheres da capital é positivamente mais elevado do que o da população masculina de qualquer região do país.

Marginalização deliberada, por vezes

A análise das disparidades inerentes ao género põe em evidência uma regularidade paradoxal, segundo a qual quanto maior for a estrutura de oportunidades, maior é a assimetria no acesso a essas oportunidades. O monopólio dos mecanismos de decisão fazem com que as vantagens decorrentes de uma estrutura favorável sejam açambarcadas pelos homens. Isso vem patente na forma como - em função do sexo - os actores sociais aproveitaram assimetricamente a conjuntura da independência. Um outro exemplo é o que acontece nos centros urbanos. Em média, a proporção de mulheres analfabetas (58%) é o dobro da dos homens e, seja qual for a idade considerada, as discrepâncias imputadas ao sexo são maiores nos centros urbanos do que no mundo rural, o que abona no sentido da asserção acima anunciada.

Em resumo, de uma maneira geral, as famílias continuam a escolarizar preferencialmente os seus filhos varões. Na maioria das regiões do país, o nível de escolarização das meninas situa-se abaixo da média nacional. As únicas localidades que escapam a essa regra são as regiões de Bissau - a capital - Bolama e Cacheu. Portanto, apesar da sua evolução positiva, o aumento da taxa de escolarização não atenuou as assimetrias no modo de escolarização em função do sexo, que, no caso das meninas, assume as proporções de uma marginalização deliberada.

Esta marginalização acontece, por um lado, devido a factores ligados à política macro-educativa, nomeadamente (i) estrutura da distribuição espacial dos serviços educativos (a estrutura da oferta educativa oficial), (ii) a inadaptação do sistema ao mundo rural, especialmente os programas educativos propostos aos camponeses e a língua do ensino. Porém, por outro lado, uma parte substancial do analfabetismo feminino responde a factores de ordem sócio-cultural e económica ligados à própria dinâmica camponesa e a uma orientação cultural que deliberadamente veda à criança do sexo feminino e suas mães o acesso à escola.

Portanto, em resposta à questão inicial, os dados permitem-nos argumentar que a exclusão das mulheres da escola é uma das principais causas da elevada taxa de analfabetismo na Guiné.

Acesso desigual dos povos, cultura e religião¹²

Tanto os grupos do litoral como os do interior mantiveram contactos próximos com os portugueses, seja por motivos políticos seja por motivos profissionais, o que podia colocá-los sob uma considerável influência da cultura dos ocupantes: por um lado, os animistas forneciam o grosso do contingente de remadores, marinheiros, estivadores, criados domésticos e outro pessoal de serviço aos europeus e civilizados; por outro lado, durante a penetração colonial no interior da Guiné, o contacto mais fácil dos portugueses foi com os fulas, que mais tarde tornaram-se os mais prestimosos auxiliares nas campanhas de pacificação.

Todavia, a análise do nível de instrução das populações põe em evidência o acesso desigual dos povos ao ensino, pelo menos do tipo oficial. Grosso modo, vamos constatar que os povos do litoral beneficiaram mais do que os do interior¹³. As tabancas muçulmanas possuem no seu centro uma escola frequentada pela

¹² É a primeira vez na Guiné independente que a etnicidade fornece bases para a apreciação de um indicador social. O uso que fazemos deste elemento pretende-se exclusivamente científico.

¹³ A tacahez do conceito tradicional do analfabetismo que excluía os indivíduos alfabetizados num sistema praticado por mais de 40% da população guineense, a saber os maometanos, contrariamente ao que pensávamos. Pois é considerado "alfabetizado" todo o indivíduo que saiba ler e escrever, independentemente do tipo de ensino frequentado.

maioria das crianças de ambos os sexos, animada por um *tcherno*(professor corânico).

Esta desigualdade de acesso tem as suas origens no passado colonial. Segundo A. Carreira, em 1952¹⁴, dentre os 1.153 *indígenas* que sabiam ler e escrever o português, em primeiro lugar estavam os papéis (462), seguidos dos manjacos (159), dos mandingas (118), dos beafadas (83) e dos balantas (59). Em contrapartida, a maior parte dos falantes indígenas da língua portuguesa pertenciam, na altura, aos grupos islamizados, especialmente fulas.

Entretanto, se os fulas eram os mais atreitos a falar português, eles e os mandingas, graças à sua escola e à sua religião, mostrar-se-iam “os mais arredios” ao ingresso nas escolas coloniais. Estes povos resistiram ao estabelecimento - graças à escola oficial - de uma cultura e um corpo de credos diferentes do deles, tanto mais que o ensino para indígenas estava confiada a missionários cristãos. Em contrapartida, o carácter difuso e permeável das crenças animistas facilitou a intromissão e influência alheia na orientação religiosa e cultural desses povos, que não eram monoteístas, em contradição com o seu passado de resistência à dominação colonial. Assim, desde antes da independência, os grupos animistas forneciam o maior contingente de alunos às escolas ditas oficiais ou modernas e eram os que assimilavam com mais avidez a cultura ocidental.

Hoje, apesar da expansão escolar pós-independência, as etnias continuam a ter acesso desigual à instrução, já que, à semelhança do que se passava na época colonial, os balantas, fulas e mandingas ostentam índices manifestamente abaixo dos valores médios nacionais.

Actualmente, os grupos com maior proporção de analfabetos continuam a ser as etnias do interior, fulas e mandingas, e os balantas no litoral. Enquanto isso, os mais *instruídos* recrutam-se essencialmente nos meios ditos mistos e sem etnias, e entre brames, manjacos e papéis, como no passado colonial. Se algumas etnias são *mais instruídas* que outras é porque integram e conciliam melhor os determinantes da escolaridade. Tomemos o

¹⁴ António Carreira, “Guiné Portuguesa - Censo da população não civilizada de 1950”, BCGP nº 28, Bissau, 1952, p. 734.

exemplo dos mancanhas para melhor espelhar essas características que favorecem a escolarização das crianças:

TABELA 3
O analfabetismo por etnia

Etnias	Média nacional		Centros urbanos		Mundo rural	
	M %	F %	M %	F %	M %	F %
Balanta	61	89	27	71	73	95
Beafada	52	80	29	63	70	92
Bijagó	53	72	15	36	63	79
Fula	72	89	40	68	83	96
Felupe	55	86	23	64	64	92
Mancanha	17	41	12	35	35	62
Mandinga	67	89	37	71	82	96
Manjaco	52	77	22	50	68	89
Papel	52	74	28	56	73	91
Misto	8	14	7	12	40	60
Outras	50	77	28	58	67	90
Sem etnia	18	25	12	17	51	67

Fonte: Recenseamento geral da população, 1991. As percentagens contidas nesta tabela foram calculadas sobre populações específicas. A não homogeneidade da população de referência não autoriza soma das colunas ou das linhas.

a) *a urbanidade*: juntamente com os chamados mistos e sem etnia, os mancanhas são certamente o mais cidadão dos grupos étnicos da Guiné, tendo as suas principais colónias nas cidades de Bolama, Bissau e Bula. Esta característica constitui uma vantagem, na medida em que aumenta a probabilidade de escolarização dos membros do referido grupo, considerando que os centros urbanos são logisticamente um contexto educativo favorável;

b) *a proximidade cultural*: proporcionalmente, os mancanhas posicionam-se na primeira fila dos grupos mais permeáveis ao proselitismo cristão, situação que aumenta a proximidade cultural entre a família mancanha e a escola oficial. O centro de formação e de capacitação dos professores indígenas situava-se

em Bula, capital do país mancanha, facto pelo qual os mancebos desta etnia tinham uma notável representação no corpo professoral das escolas missionárias do país.

c) *diversidade profissional*: no seio dos mancanhas uma substancial proporção de activos trabalha fora da agricultura. Isto deve-se à propensão urbana deste grupo, aliada aos efeitos do centro de Bula. Paralelamente à formação de docentes, a missão de Bula dispensava uma formação profissional nas áreas de carpintaria, construção civil e outros ofícios, os quais contribuíram para criar uma camada de trabalhadores fora da agricultura. Esta característica, quando existe em proporções significativas numa localidade, aumenta igualmente a probabilidade dos seus habitantes se instruírem.

No pólo oposto aos mistos e mancanhas, por razões ligadas à distância estrutural e cultural, os fulas e os balantas encontram-se nitidamente sub-representados na escola. No estado actual da organização dos serviços educativos, o *modo de implantação populacional* desta duas etnias não facilita a sua assistência escolar. Os primeiros vivem em milhares de *sintcham*¹⁵, fracamente povoadas e distantes umas das outras. Os outros acusam índices elevados de analfabetismo, entre outras razões pela propensão que eles têm de viver nas regiões onde predominam terras alagadas, logo zonas mais afastadas dos centros administrativos e comerciais, das escolas e dos hospitais.

Ser cristão é uma vantagem escolar

O facto religioso, tomado na sua historicidade, especialmente na sua relação com a génese do sistema de ensino formal em vigor na Guiné, é um dos determinantes das profundas assimetrias escolares entre os espaços e actores sociais guineenses. Há uma propensão da escola oficial em recrutar o seu público essencialmente nos meios cristãos do país, mormente nos centros urbanos.

Existe uma certa proximidade entre a cultura e as finalidades das famílias que professam a religião cristã e a cultura e a finalidade da escola oficial, o que faz com que haja mais analfabetos

¹⁵ Aldeias fulas.

entre os muçulmanos e os animistas e que os católicos sejam incomparavelmente mais *instruídos*.

TABELA 4
O analfabetismo por religião

Religião	Média nacional		Centros urbanos		Mundo rural	
	M %	F %	M %	F %	M %	F %
Animistas	63	88	32	72	73	93
Muçulmanos	68	88	38	69	82	95
Católicos	26	48	12	32	51	80
Outras religiões	47	75	22	53	70	91
Sem religião	47	78	17	53	65	90

Fonte: Recenseamento geral da população, 1991. As percentagens contidas nesta tabela foram calculadas sobre populações específicas. A não homogeneidade da população de referência não autoriza soma das colunas ou das linhas.

A história da escola dita moderna, na Guiné, é também a história da imposição aos indígenas de um arbitrário cultural e ideológico. A inserção nesta escola chegou a implicar uma profunda renúncia de identidade cultural pelo seu público indígena, cujo início consistia na adopção de nomes cristãos, a conversão ao catolicismo, pelo baptismo, a comunhão e a crisma e culminava com o completo abandono das origens. Tudo isto não contribuía para conciliar a escola dita moderna com as diversas comunidades guineenses, mormente as islâmicas. Os fulas e os mandingas, povos conquistadores do interior, possuindo uma organização estatal forte e praticantes de uma das três grandes religiões monoteístas do mundo, ofereceram sempre uma resoluta resistência à implantação de escolas *di branku* no seu território, recusando, durante muito tempo, que os seus filhos frequentassem tais escolas. Por esta razão os muçulmanos ostentam um elevado índice de analfabetismo.

Todavia, a interacção escola-religião varia muito em função do espaço sócio-económico onde ela acontece. Nos centros urbanos, seja qual for a religião, a maioria dos habitantes são instruídos. Inversamente, a maioria dos habitantes do campo são

analfabetos, quer sejam católicos, maometanos, animistas, quer professem ou não uma religião.

Porém, mesmo num espaço social globalmente favorável subsistem desníveis na proporção do analfabetismo em função da religião. Cerca de um terço dos maometanos ainda são analfabetos, nas cidades. Ao invés, no outro pólo da escala, os católicos revelam ser os mais íclitos clientes da escola oficial guineense. Por exemplo, são o único grupo em que as mulheres, na sua maioria, sabem ler e escrever. Aliás, proporcionalmente, há mais mulheres católicas instruídas do que homens pertencentes às religiões animista ou maometana.

Conclusão

À questão “quem são os analfabetos da Guiné?”, este *exame* autoriza-nos a concluir que são os camponeses e as mulheres, vítimas de uma desigualdade estrutural e secular ligada à concepção e organização da oferta dos serviços de educação. Os povos ocupam posicionamentos hierarquicamente diferentes em relação ao ensino oficial. Os principais beneficiários deste sistema são as franjas dos grupos do litoral, habitantes das regiões que alguma vez acolheram uma capital administrativa da Guiné, vivendo essencialmente nos centros urbanos e que tenham renunciado a alguns aspectos da sua cultura, nomeadamente a sua religião em favor do cristianismo.

Em contrapartida, os balantas, os povos islamizados e as mulheres, estão inseridos em proporções ínfimas no sistema escolar oficial. Os camponeses são os principais produtores da riqueza nacional, mas, em contrapartida, são prejudicados na repartição dos dividendos. As mulheres constituem a maioria da população e ocupam um lugar cimeiro na produção e na reprodução social. Contudo, é-lhes vedado o acesso às oportunidades educativas. Finalmente, os balantas e os fulas são os dois principais grupos étnicos do país, constituindo os dois juntos, mais da metade da Guiné. Não obstante, na escola, não passam de importantes *outsiders*. Tais são os paradoxos a que conduz um sistema de ensino *esclerosado* que teima em não se adaptar às realidades do país onde ele acontece e aos homens que pretende envolver.

Nos primeiros dez anos da independência a Guiné-Bissau acordou muita atenção à luta contra o analfabetismo. Uma campanha bem sucedida conduziu à erradicação do analfabetismo nas casernas. No domínio civil, as experiências tiveram menos êxito do que nos quartéis, nomeadamente porque se alfabetizava em língua portuguesa, quando na verdade esta não fazia parte da prática social dos destinatários. Mas havia uma vontade política firme, tendo o povo, o progresso e a justiça social como eixos balizantes da sua acção.

Ora, o período intercensitário que serviu de base à nossa análise corresponde a uma fase de profundas mudanças na Guiné. Mais de dez anos passaram e durante este período o país passou por inúmeras *mudanças* políticas, económicas, sociais e culturais. O país mudou de regime, de liderança e de orientação económica, renunciando à democracia nacional revolucionária em favor da economia de mercado e da democracia pluralista.

Esta mudança ideológica é mais profunda do que se pensa porque significou, na prática, a monopolização do aparelho do Estado nacional, logo dos bens e das oportunidades inerentes ao exercício da função de dirigente político pela elite proveniente da luta de libertação nacional, aliada à elite colonial. O povo deixou de estar no centro das preocupações governativas, substituído pelo frenesim da acumulação patrimonialista.

O sistema, ao não se esforçar em compreender e adaptar-se à realidade do país, é, em última instância, a principal causa das desigualdades sociais perante o ensino. Se se mantiver a filosofia que até hoje presidiu à concepção, organização e oferta dos serviços educativos oficiais, os diversos estrangulamentos estruturais limitarão as esperanças de elevação do nível de instrução dos guineenses e de correcção das assimetrias que ultimamente avançam em proporções galopantes.

A nosso ver, só uma política orientada, tendo como eixo director a satisfação das necessidades educativas do mundo rural e das mulheres/raparigas, é susceptível de provocar uma evolução sensivelmente positiva dos índices de escolarização e de alfabetização do país. Assim fazendo, preparamos o país para enfrentar de cabeça erguida os desafios do próximo milénio e desarmamos os germens da discórdia e da desestabilização social e política que poderão fazer perigar o nosso devir. Nesta perspectiva, nos próximos anos, a ruralização do ensino e a educação não-formal

das mulheres e das raparigas deveriam afirmar-se, com maior nitidez, como linhas de acção prioritárias de política macro-educativa da Guiné-Bissau, ao lado da elevação da qualidade e da redução do desperdício escolares. *Mais um desafio.*

TABELA 5

Classificação das regiões por nível de instrução

O NÍVEL DE INSTRUÇÃO DOS GUINEENSES EM 1991					
REGIÕES		SEM NÍVEL %	PRIMÁRIO %	SECUNDÁRIO %	SUPERIOR %
BISSAU	M	21,4	52,5	24	2,1
GUINUR	M	28,2	51,2	19,2	1,4
BISSAU		36,2	45	17,5	1,3
URBANOS		43,2	42,3	13,6	0,9
BISSAU	F	50,8	37,6	11,1	0,5
BOLAMA	M	50,8	41,7	7,4	0,1
GUINUR	F	57,8	33,6	8,3	0,3
CACHEU	M	60	36	4	0
BOLAMA		60,6	34,4	4,9	0,1
GUINÉ	M	60,9	30,6	7,9	0,6
TOMBALI	M	64	32,4	3,4	0,2
QUINARA	M	65,5	31,7	2,7	0,1
BOLAMA	F	69,5	27,8	2,6	0,1
BIOMBO	M	70	28	2	0
GUINÉ-BISSAU		71,5	22,7	5,4	0,4
OIO	M	72	26	2	0
BAFATÁ	M	73	23,3	3,6	0,1
CACHEU		74	24	2	0
TOMBALI		77,2	20,7	1,9	0,2
QUINARA		77,6	20,8	1,5	0,1
GABÚ	M	78,2	19,5	2,2	0,1
GUIRUR	M	80,1	18,5	1,3	0,1
BIOMBO		81	18	1	0
GUINÉ	F	81,3	15,5	3,1	0,1
BAFATÁ		82	15,6	2,3	0,1
OIO		83	16	1	0
CACHEU	F	85	14	1	0
GABÚ		85,4	13,2	1,3	0,1
MUNDO RURAL		87,6	11,6	0,8	0
QUINARA	F	88,1	11,4	0,5	0
TOMBALI	F	88,9	10,4	0,6	0,1
BIOMBO	F	90	10		0
BAFATÁ	F	90,3	8,6	1	0,1
OIO	F	92	7	1	0
GABÚ	F	92,1	7,3	0,6	0
GUIRUR	F	94,3	5,4	0,2	0,1

TABELA 6

A taxa de analfabetismo por sectores

REGIÃO	POPULAÇÃO TOTAL		POPULAÇÃO ANALFABETA		TAXA DE ANALFABETISMO		
	MASC	FEM	MASC	FEM	MASC	FEM	GLOBAL
GUINÉ-BISSAU	350377	386274	207084	315350	59	82	71
BISSAU	74789	76201	16363	39051	22	51	37
BAFATÁ REG	51648	56310	37722	50854	73	90	82
BAFATÁ	16980	18040	10980	15310	65	85	75
BAMBADINCA	8281	9349	5730	8296	69	89	80
CONTUBOEL	11564	12613	9622	11958	83	95	89
GALOMARO	4647	5075	3796	4817	82	95	89
GÁ-MAMUDO	6618	7353	5116	6957	77	95	86
XITOLE	3558	3880	2478	3516	70	91	81
GABÚ REG	48069	51915	37585	47789	78	92	85
BOE	3065	3387	2713	3272	89	97	93
GABÚ	15566	16677	9851	14027	63	84	74
PIRADA	7990	8707	6648	8310	83	95	90
PITCHE	10565	11089	9103	10632	86	96	91
SONACO	10883	12055	9270	11548	85	96	91
BIOMBO REG	21055	24301	14736	21922	70	90	81
QUINHAMEL	12182	13774	9316	12627	76	92	85
PRÁBIS	4925	5706	2929	4980	59	87	74
SAFIM	3948	4821	2491	4315	63	90	78
CACHEU REG	50334	59518	30568	50913	61	86	74
BIGENE	12318	14375	8772	13426	71	93	83
BULA	6204	7909	2934	6220	47	79	65
CACHEU	5549	6747	2702	5308	49	79	65
CAIO	4263	5205	2616	4415	61	85	74
CANCHUNGO	12853	16146	8266	13582	64	84	75
S. DOMINGOS	9147	9136	5278	7962	58	87	72
REG. DE OIO	54378	61219	39041	56505	72	92	83
BISSORA	15783	17224	11579	16013	73	93	84
FARIM	12192	13856	8771	12594	72	91	82
MANSABÁ	9318	10905	7379	10443	79	96	88
MANSOA	10490	11549	6687	10293	64	89	77
NHACRA	6595	7685	4625	7162	70	93	83
BOLAMA REG	9915	10867	5074	7597	51	70	61
BOLAMA	3138	3572	1157	2068	37	58	48
BUBAQUE	2927	3249	1715	2497	59	77	68

REGIÃO	POPULAÇÃO TOTAL		POPULAÇÃO ANALFABETA		TAXA DE ANALFABETISMO		
	MASC	FEM	MASC	FEM	MASC	FEM	GLOBAL
CARAVELA	1614	1697	1028	1338	64	79	71
UNO	2236	2349	1174	1694	53	72	63
QUINARA	15070	17401	9898	15346	66	88	78
BUBA	3658	3933	2163	3320	59	84	72
EMPADA	4361	5143	2754	4508	63	88	76
FULACUNDA	2317	2712	1587	2465	68	91	81
TITE	4734	5613	3394	5053	72	90	82
TOMBALI	25119	28542	16097	25373	64	89	77
BEDANDA	6376	7392	4340	6825	68	92	81
CATIÓ	10630	12359	6263	10577	59	86	73
CACINE	4472	4943	3288	4648	74	94	84
QUEBO	3641	3848	2206	3323	61	86	74

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis — *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*, Ed. Presença, Lisboa, 1974.
- BOURDIEU, Pierre, e PASSERON, J.-C. — *A reprodução*, Edições Vega Universidade, Lisboa, 1977.
- BOURDIEU, Pierre — *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, Droz, Paris-Genebra, 1972.
- CARREIRA, António — "Guiné Portuguesa - Censo da população não civilizada de 1950", *BCGP* nº 28, CEGP, Bissau, 1952.
- FREIRE, Paulo, e MACEDO, Donaldo — *Alfabetização: leitura do mundo leitura da palavra*, Ed. Paz e Terra, São Paulo, 1990.
- KOUDAWO, Fafali, e MENDY, Peter Karibe (coord.) — *Pluralismo político na Guiné-Bissau: uma transição em curso*, INEP, Bissau, 1996.
- MONTEIRO, João José Huco, e MARTINS, Geraldo — "Os efeitos do programa de ajustamento estrutural no sector da educação", in António Isaac Monteiro (coord.), *O Programa de Ajustamento Estrutural na Guiné-Bissau*, coleção Kacu Martel, INEP, Bissau, 1996, pp 117-199.
- MONTEIRO, João José Huco, e SILVA, Fernando Delfim da — "Exame longitudinal do comportamento dos indicadores do sistema educativo durante o Programa de Ajustamento Estrutural", in Faustino Imbali (coord.), *Os Efeitos Sócio-Económicos do PAE na Guiné-Bissau*, INEP, Bissau, pp 165-227.
- OLIVEIRA, Maria da Luz, PAIS, Maria João, e CABRITO, Belmiro Gil — *Sociologia*, Texto Editora, Lisboa, 1993.
- ORIVEL, François — *La situation des systèmes éducatifs des pays d'Afrique subsaharienne et les voies de réformes possibles*, Iredu, Dijon, 1997.
- PSACHAROPOULOS, George, e WOODHALL, Maureen — *L'Éducation pour le développement: une analyse des choix d'investissement*, Ed. Económica, Paris, 1988.

SANA DIMBA JATA DE SANSANHOTO E A RESISTÊNCIA CONTRA A OCUPAÇÃO PORTUGUESA NO OIO (1913)¹

In memoriam: Kuress Kangi († Novembro 1996)

Cornelia Giesing

Um certo homem, num dia desses, saiu de Mansoa para Kussak. Chegou debaixo de um mangueiro, onde encontrou os pais de Sana Dimba Jata.

Chegou lá com um português e perguntaram-lhe:

“Tu que vieste cá com este homen, sabes também o que a planta do pé deste homem anda a dizer?”

– “Não, não sei.” – Explicaram lhe que a planta do pé do português falava com cada passo seu, dizia sempre: “Roubei aqui, roubei aqui [o terreno], roubei aqui.”

Alguns destes portugueses moravam em Mansoa, outros em Sansanhoto.

Foi no tempo em que os portugueses estavam em Sansanhoto e em Mansoa que Sana Dimba ganhou sua grande força.

Quando prenderam Sana Dimba, levaram-no.

Ninguém sabe como foi tratado até a sua morte

Ouviram dizer que a palavra dele, o seu chorar, fora gravado

Está no apitar dos carros bombeiros

Não deixaram ninguém visitá-lo

Não podem dizer como Sana Dimba morreu

(Mandingara, 7.12.1995).

¹ Quero exprimir os meus sinceros agradecimentos a Teresa Montenegro e Gérald Gaillard tanto pela revisão linguística de texto como pelas críticas construtivas. Os erros que permanecem são da minha inteira responsabilidade.

Résumé

Outre des informations écrites par les vainqueurs sur le processus militaire de la pacification du Woi (Oio) en 1913, il existe encore la mémoire des descendants de ceux qui étaient alors les vaincus. Cependant, force est de constater que la tradition orale du Woi demeure encore dans l'état d'une mine historique inexploitée.

Ici, il s'agit de l'histoire et des traditions autour de Sana Dimba Jata qui, à l'époque de la conquête coloniale du Woi, était le dernier roitelet des Suen Bong (grand Manswanka) du matriarcat des Cungamama à Sansanhoto. Sana Dimba était aussi le coordinateur de la résistance aux portugais dans l'espace entre Insalma et le fleuve Farim, en passant par Bindoro, Bissorā et Mansabá. Là où habitaient différents groupes swa (Manswanka), balanta e woinka.

Tout prête à croire que l'unité inter-ethnique recherchée, et temporairement obtenue par Sana Dimba Jata, se basait sur d'anciennes structures politiques et religieuses qui encadraient les populations du Woi. Ce qui peut constituer un fertile champ pour de futures recherches.

Introdução

Em Junho de 1913, apoiado pelas forças ditas irregulares de Abdul Njai, Teixeira Pinto concluiu a primeira fase da sua conquista do Woi. Justificara a sua acção perante o relutante governador em Bolama pela necessidade de manter o posto português de Mansoa Porto, construído em fins de Março desse ano no território dos Suen Renganomma ("Mansoanka de baixo").

Da perspectiva dos vencedores, as campanhas no Woi entre Janeiro e Junho de 1913 estão relativamente bem documentadas. Tanto Teixeira Pinto (1936) como o próprio Abdul Njai (1920) legaram-nos a sua visão dos acontecimentos. O processo da ocupação militar portuguesa foi também tema de estudos históricos realizados por Peter Mendy (1987, 1994) e René Pélissier (1986, 1989) que avaliaram os documentos existentes nos diferentes arquivos. Um artigo de Joye Bowman (1986) trata do papel de Abdul Njai nas guerras de "pacificação" da Guiné.

No entanto, o contexto social e cultural das populações subjugadas, bem como a identidade e as motivações dos actores da resistência permanecem pouco conhecidos.

No fim da campanha de 1913 Teixeira Pinto mandou prender e deportar três personalidades que, na sua opinião, punham em causa a submissão da região e que, cada uma na sua área de influência e com os seus próprios meios, tinham coordenado a resistência à conquista colonial do Woi. Entre os presos se encontrava Sana Dimba Jata de Mansuan Sansanhoto (1936:53-55).

“... a gente de Mansôa continuava em armas e foi preciso prender o seu chefe, Sana, para que todos fôssem a Mansoa apresentar-se ao comandante e pagar o imposto. Trouxe presos o Missoram [Missiro Koto Moro de Mansode], Talicô [régulo de Jendu] e Sana, que devem ser mandados para fora da província porque a sua estadia aqui seria positivamente um fermento de perturbação de ordem e do sossego do Oio.”(1936:55).

Queremos apresentar aqui alguns resultados preliminares dos nossos inquéritos de terreno² seguindo o rasto do atrás mencionado Sana, do qual Teixeira Pinto, no seu relatório (1936), não menciona o estatuto nem o nome completo.

A nossa curiosidade em relação a Sana Dimba Jata surgiu durante as nossas recolhas de tradições orais sobre os grupos patronímicos do Woi. Ele teria sido o primeiro *ñanco*³ de Mansuan, oriundo do Kaabu e fundador do regulado dos Suen Bong em Sansanhoto.

De facto, em princípios deste século, Sana Dimba Jata era régulo dos Suen Bong (“Mansoanka verdadeiros”) em Mansuan Sansanhoto. Ao mesmo tempo era o chefe guerreiro que coordenou até Junho de 1913 as forças de resistência no espaço geográfico entre Insalma (Ñoma), Bindoro, Solinto e Bissorã, habitado por Balanta, Suema (Mansoanka) e Mandinka do Woi (Woinke).

² A partir de 1994 fizemos uma série de entrevistas gravadas em língua sua e mandinka que será preservada nos Arquivos Audio-visuais do INEP. Os números (600-612) e datas que aparecem neste artigo referem-se a estas entrevistas com mulheres e homens grandes em Sansanhoto, Mansoa, Mandingara e Kurenn. Este trabalho faz parte de um projecto de formação e de documentação em curso no INEP e apoiado pela Cooperação alemã (CIM/GTZ).

³ *Ñanco*, pl. *ñancolu* (md.) ou *ñanjo* (na pronúncia sua e woinka) designa os membros da aristocracia matrilinear do Kaabu.

Os Suema (Mansoanka)

Hoje existem três sub-grupos sua: os Suen Renganomma ("Mansoanka de baixo"), os Suen de Kubonju (Kubonje) e os Suen Bong, melhor conhecidos por "Mansoanka grande". Os primeiros dois grupos estão culturalmente próximos dos Kuntoe Balanta, enquanto uma parte dos Suen Bong são islamizados e assimilam-se aos Mandinka.

As seis primeiras tabancas habitadas pelos Suen Bong encontram-se entre os rios Braia e Olom, em parte ao longo da estrada que vai de Mansoa a Mansabá. São Sansanhoto, Kurenn, Kussak, Saba, Mansankiring e Mankonfing.

As tabancas dos Suen Renganomma situam-se nas proximidades do rio Mansoa. No entanto, tudo indica que, até ao século passado, eles ocupavam todo o território entre Mansuan e Mansabá (o antigo Bambadu), o Kubonju e também algumas tabancas perto de Bissorã.

Os primeiros apelidos dos Suema são idênticos aos dos Kinara Jola (Biafada), Bañun e Joola de Fofii, tal como Sambu, Jassi, Jata, Baji. Outros encontram-se também entre os Woinke e nas regiões do Kaabu vizinhas: Bojang-Jata, Jambang, Kolijang, Kamara, Sajo, Bannor, Mane, Sonko-Mankal.

Segundo a tradição oral, na origem dos Suen Bong se encontrariam Mandinka Soninke vindos do Kaabu que se teriam assimilado aos Suen Renganomma, de apelido Sambu na maioria, e autóctones da área de Mansuan.

Pelos seus mitos de origem, todos os Suema estão ligados ao Kaabu, nomeadamente aos territórios de Pacisse (Pajadi) e Propana, habitados pelos Bajaranke, e aos territórios ocupados pelos Kinara Jola, que têm fronteira com os Suema no Leste e Sul.

Que Mansuan era concebido como parte do espaço kaabunke confirma-se, independentemente das próprias tradições de origem dos Suen Bong, nas tradições sobre a organização política e territorial do Kaabu. O estatuto político de Mansuan é definido no quadro de uma relação entre "sobrinho" e "tio" (md. *baring*).⁴

⁴ Nas tradições orais do Kaabu as hierarquias políticas são frequentemente concebidas em termos de relações de parentesco como neste caso de "tio" e "sobrinho", um fenómeno conhecido também em outras áreas do continente africano ("*perpetual kinship*"; ver p.ex. Wim van Binsbergen 1987).

Yala Jata, “sobrinho” de Tiramakan – o épico pai-fundador do Kaabu – teria vivido algum tempo na província de Mamfurong (Propana) antes de encontrar o seu território, Mansuan. (Luiz Correia Garcia, 16.11.19936, Arquivos do INEP). Mansuan e Kaabu estão também conectadas pelas tradições da *ñancoya*, sendo os Mansoanka considerados como “netos” da mãe dos *ñanco* que deu origem à elite do Kaabu. Os *ñanco* de Mansuan seriam do mesmo tronco kaabunke que os de Sin ou Senegal Bour (*guelowar*) e do Niumi e Badibu na Gâmbia.⁵

É de assinalar que o regulado sua bong estava ligado ao grupo patronímico (*konton-sio*) Jambang, cujo centro político era Mansode em Woi-Kanmari. Provavelmente até ao século XIX, os Jambang de Mansode, de origem Kaabunke assimilados aos Kinara Jola de Kuor, teriam nomeado a maioria dos chefes nos diferentes territórios do Woi.

Tudo indica que durante uma época ainda mais remota, da segunda metade do século XV até ao século XVI, estes Jambang estavam ligados aos Sonko do Birassu, com quem coexistiam no “farinado de Birassu” conhecido por autores europeus e cabo-verdianos como Valentim Fernandes, André Álvares d’Almada e André Donelha. O nome ou título “Farisangul” mencionado por autores da segunda metade do século XV como Diogo Gomes e Cadamosto existe até hoje como *diamu* dos Sonko e Jambang em Birassu e Woi e dos Jata de Mansuan, que são elogiados como “Farim Sankulle - Sankulle Farim”. Estes grupos parecem ter tido, pelo menos até ao século XVI, uma influência considerável na área entre o rio Gâmbia, Pakau, Birassu (nos seus limites hoje conhecidos), Woi e o rio Geba, por onde passava o comércio da cola produzida no Sul.⁶

Até hoje os Suema, tal como os seus vizinhos Woinke – de que uma grande parte seriam Suema convertidos em Mandinka – mantêm relações com estas mesmas áreas do Birassu, Pakau e Gâmbia através de migrações periódicas, intercâmbios comerciais, casamentos e sobretudo através de conversões ao Islão e

⁵ Entrevista em Sansanhoto, 7.5.1994 e Galloway 1980:30; cf. entrevista com Grandes de Mansabá, 28.12.1978; OHAD 532.

⁶ Na segunda metade do século XVI a maior parte desta área estava sob o Farim Birassu, descrito assim por Donelha: “O outro Farim chamam Farim Brasô, que está sobre o rio Grande de Bonabo [Geba]; também é de nação Mandinga. Este Farim é senhor de diversas nações – Casangas, Banhus, Bramos, Balantas, Beafares e outras nações – ainda que por estar longe alguns lhe não dão obediência.” (1977:118).

viagens de estudo. O impacto mandinka, tal como se verifica desde o século passado, está intimamente ligado a esta islamização.

Os Suema reconhecem matrilinearidade e patrilinearidade. Enquanto as matrilinearidades vão perdendo a sua importância, o sistema de sucessão de pai para filho torna-se progressivamente dominante, nomeadamente no que diz respeito à devolução dos poderes. Este processo tem sido apoiado pela administração do Estado Colonial, pelo Estado actual e pela islamização. Em consequência disso a tradição oral e o saber genealógico foram parcialmente adaptados ou remodelados de acordo com estas mudanças a nível dos sistemas de sucessão. O saber sobre os *nkumma* (sua 'matrilinearidade') encontra-se disperso devido à imposição da regra da virilocalidade.

A importância da matrilinearidade, nomeadamente a dos régulos Cungamama, é no entanto notável na história de Sana Dimba Jata.

A memória: “Sana Dimba tem muitas histórias”

Evocar Sana Dimba significa despertar ambiguidades sobre a legitimidade daqueles que posteriormente vieram a ocupar os diferentes postos de poder em Mansuan Sansanhoto existentes quer sob o governo colonial, durante a luta de libertação nacional ou no quadro do Estado independente da Guiné Bissau. O próprio regulado (tradicional) ficou vago desde a deportação de Sana Dimba em Junho de 1913, sendo reinstalado apenas pelo governo actual em 1992.

Durante todos esses anos houve diferentes fracções concorrentes aos postos de chefia de secção, de tabanca, ou de comité de tabanca etc. em Sansanhoto, e todas elas serviam-se, de uma ou outra maneira, do nome de Sana Dimba para fundamentar as suas aspirações no seio da comunidade sua bong.

Podemos distinguir pelo menos três fracções concorrentes:

1. Os parentes directos de Sana Dimba em linha uterina, representados pelo filho da sua irmã, que na altura era demasiado jovem para assumir o cargo de régulo. Foi educado pela irmã mais velha de Sana Dimba, Nfonda Salong Jata, que guardou os objectos que simbolizavam a legitimidade do regulado dos Cungamama para este sobrinho.

2. Uma fracção de Moros de origem estrangeira que, sendo hóspedes dos Cungamama, inseriu-se nesta matrilinearidade fabricando laços de parentesco com os Cungamama através da irmã da mãe de Sana Dimba.⁷

3. Os Mane *ñanco* de Sansanhoto que não são Cungamama, mas cujo ascendente era um dos guerreiros de Sana Dimba Jata. O pai do actual régulo nomeado pelo Governo em 1992, foi o primeiro chefe a seguir Sana Dimba. Foi nomeado nos anos 1920 chefe de secção de Sansanhoto pelo Governo colonial.⁸

É evidente, assim, que não exista uma única versão colectivamente aceite da história de Sana Dimba Jata.

Nós consultámos três grupos de pessoas distintos:

1. A actual geração dos “homens grandes” cujos ascendentes eram contemporâneos de Sana Dimba Jata. Neste grupo conserva-se ainda a memória de certos acontecimentos da pacificação colonial e da resistência.

2. Os membros da patrilinearidade dos Kamara-Jata (Jata-Jambang) de Fankakunda, que são considerados *ñanco* e fundadores do primeiro centro político dos Suen Bong em Kussak e Sansanhoto.

3. Os membros da matrilinearidade Cungamama descendentes da irmã de Sana Dimba Jata, Nfonda Salong Jata. Ela ocupa um papel-chave na transmissão dos conhecimentos sobre o seu excepcional irmão de que era a fiel companheira. Teria ficado sempre ao seu lado até à sua deportação e legou uma parte do seu saber e as suas memórias aos filhos da irmã que ela criou, os sobrinhos (sua *babdidna*) de Sana Dimba.

Ascendência e estatuto de Sana Dimba Jata

Nenhuma informação precisa foi dada sobre os predecesores de Sana Dimba no regulado dos Suen Bong. Estes no entanto são identificados com os fundadores de Sansanhoto

⁷ Nfonda Salong, a irmã de Sana Dimba na posse dos símbolos do regulado Cungamama, teria morrido em consequência de um *korte* (md. ‘acto de magia nociva’) deste Moro que pretendia apoderar-se deles e eliminar o legítimo sucessor. Nos anos 1940/1950, servindo-se de um intermediário sua *renganomma* que interveio a seu favor junto das autoridades coloniais em Mansoa, conseguiu finalmente alcançar a chefia da tabanca.

⁸ Notámos que o actual régulo é casado com uma Cungamama que é filha da filha da irmã de Sana Dimba.

Fankakunda, mas este Sansanhoto Fankakunda talvez não tenha sido o primeiro centro político sua.

Também não podemos estabelecer a genealogia certa de Sana Dimba. A maioria das informadores projecta as regras de sucessão patrilinear actualmente predominantes para o passado em que a sucessão matrilinear tinha mais importância de que hoje. Parece também que a matrilinhagem Cungamama dos chefes foi incorporada – por meio de casamentos – nas patrilineagens dominantes Jata e Jambang.

Os ascendentes de Sana Dimba nas patrilineagens tanto do lado materno como do lado paterno são Jata e Jambang. O fundador de Fankakunda em Sansanhoto é chamado Mama Wali Jata ou Sankulle Jambang Jata, filho do Mansa de Kaabu que teria vindo caçar no Woi. Passando pelo Kubonju, este Jata teria fundado a sua primeira casa em Kussak Faraban. Em seguida, os Jata teriam fundado Sansanhoto, que na altura era um mercado debaixo de um poílão onde os Suema e os Woinke trocavam arroz, vinho de palma e sobretudo sal.⁹

O pai de Sana Dimba teria sido um dos descendentes dos Jata de Kussak Faraban considerados como fundadores do regulado dos Suen Bong. Mas pela sua mãe, que era Kian Jambang de Sansanhoto Jambangkunda,¹⁰ Sana Dimba era membro da matrilinhagem Cungamama, que tinha direito à chefia dos Suema.

Enquanto as patrilineagens dos chefes mandinka imigrantes que se converteram em Suema estão sempre ligadas ao espaço kaabunke, afirma-se que a origem da matrilinhagem nobre dos Cungamama se encontra na área de M'Dur (Bindoro), no território dos Balanta Unke. Situada na outra margem do rio

⁹ Kussak Faraban era o armazém (*mangasin*) dos régulos, a casa onde nasceu o primeiro régulo. Este saiu de Faraban e fundou Sansanhoto (Aguanse) onde encontrou somente canas de bambú (sua *guanse*). Construiu a sua casa Fankakunda.... Enquanto a gente morava em Kussak, tinham o seu mercado em Sansanhoto. Debaixo do poílão (md. *bantang*) em frente da casa dos avós de Sana Dimba, que era chamado *ko fuling bantang*, encontravam-se com os Suen Renganomma e os Mandinka do Woi para trocar sal (md. *ko*), milho, vinho de palma. Um homem chamado Lamin Sati cobrava uma parte do sal de cada vendedor. Só depois de ele ter passado, podiam iniciar as trocas (607-608, 7.12.1995).

¹⁰ A morança Jambangkunda, casa do tio materno de Sana Dimba, hoje chama-se Bakarikunda (Kamara). Uma mulher de Jambangkunda teria recusado residir junto do seu marido que era um Kamara de Bakarikunda e este veio residir junto da sua esposa em Jambangkunda, na casa do seu tio e sogro. Quando este morreu, herdou a chefia de Jambangkunda. O seu filho, por sua vez, mudou o nome de Jambangkunda para Bakarikunda porque o seu pai teria sido obrigado, contra a sua vontade, a residir ali. O caso de Jambangkunda exemplifica a coexistência complicada de regimes de sucessão matrilinear e patrilineares que é típica das moranças de Sansanhoto e que dificulta consideravelmente os inquéritos genealógicos.

Mansoa, do lado do canal de Geba, trata-se de uma antiga zona de *melting pot* de Kinara Jola, Kaabunke e Balanta. Cungamama é a única das matrilinehagens sua bong que teria a sua origem nesta área.

Todas as restantes matrilinehagens seriam de origem sua renganomma, sendo que depois de os Jata ou Jambang terem chegado e feito conquistas na área de Mansuan, teriam recebido esposas dos Sambu de Kussongo em Rek (actual cidade de Mansoa). Através destas uniões, os Suen Bong se teriam integrado no sistema das matrilinehagens sua renganomma.

No entanto todos os testemunhos coincidem em que Sana Dimba era herdeiro do regulado sua bong pela sua mãe. Mas ele podia fazer valer, além da sua matrilinehagem, a sua ascendência patrilinear tanto do lado materno como paterno.

Segundo a minha reconstrução tentativa, o pai (genitor) de Sana Dimba, Salong Jata de Kussak, era da mesma linhagem que o chefe de Fankakunda, Fanka Jata. Portanto, Sana Dimba era de facto “filho” de Fankakunda. Se se acrescentar que a mãe de Sana Dimba, Kian Jambang, era filha da irmã de Fanka Jata, Fanka Jata e Sana Dimba eram da mesma *nkomma* e da mesma patrilinehagem (sua *sasedodna*). Enquanto o filho de Fanka Jata, Wali Fanka Jata, herdou a chefia de Fankakunda do pai, Sana Dimba herdou o regulado dos Suen Bongma pela *nkomma*.

Ao critério da descendência unia-se a sua forte personalidade de homem político, inspirada nos valores da *soninkeya*,¹¹ que o destacou nos tempos de mudança que os Suema tiveram que enfrentar. Uma vez confirmado pelo voto do conselho dos anciãos, Sana Dimba assumiu as obrigações e os direitos ligados ao cargo de régulo.

Sana Dimba assumiu, mas delegou este cargo – sem renunciar ao poder, que ficou inteiramente nas suas mãos – a um substituto (sua *romma*) para poder dedicar-se às tarefas políticas e guerreiras de mobilização contra Teixeira Pinto e Abdul Njai, que tinham chegado a Mansoa em Março de 1913. A partir daí houve três instâncias de poder no centro sua de Sansanhoto:

¹¹ O tempo da *soninkeya* (md.) designa a época heróica-guerreira dos Mandinka, Bañun, Jola, Suema etc. antes da islamização (*misilmeya*).

1. A chefia de Fankakunda, morança dos fundadores, ficou com Wali Kamara Jata, filho de Fanka Jata e "irmão" de Sana Dimba.

2. O regulado matrilinear cujos direitos e obrigações internos foram delegados a Mbanna Njimba de Kussak Faraban, que era homen de confiança de Sana Dimba, escravo (sua *konna*), dizem alguns, que teria sido feito cativo no tempo da guerra de Graça Falcão (1897). Mbanna Njingi pertencia ao património da matrilinhagem Cungamama¹² e tinha o estatuto de "filho da casa" de Faraban, isto é, de "sobrinho" ou "filho" de Sana Dimba - um homen dependente que nunca poderia contestar o poder e a autoridade de Sana Dimba.¹³

3. O grupo militar constituído por Sana Dimba para enfrentar Abdul Njai e Teixeira Pinto.

A luta de Sana Dimba Jata

A unidade interétnica

É de assinalar que a rede de parentesco em que Sana Dimba se situava - como descendente das patrilineagens Jambang e Jata e da matrilinhagem Cungamama - traduzia laços económicos, políticos e religiosos que uniam os Woinke, os Suen Bong, os Suen Renganomma e os Balanta Unke.¹⁴ E foram de facto estes grupos que se uniram no movimento chefiado por Sana Dimba contra a ocupação colonial entre Março e Junho de 1913.

¹² Tanto os butins de guerra e outras aquisições de um homen, como os rendimentos do trabalho migratório, frequente entre os Suema, eram tradicionalmente entregues ao tio materno e aumentavam o património da matrilinhagem, enquanto o tio encarregava-se de dar uma mulher ao sobrinho (sua *babdidna*; md. *barinding*).

¹³ A escravatura é um dos temas mais sensíveis, ligado à diferença de estatuto e direitos entre "filhos da casa" e "filhos próprios da casa": Mbanna Njingi de Faraban era sobrinho de Sana Dimba. - Mas não, ele era como o filho de Sana Dimba. - Mas como? - Porque Sana Dimba tomou a responsabilidade de muita gente, como se fosse o pai deles. Havia gente que eram como filhos da casa sem serem filhos próprios deles. Sana Dimba proibiu que se falasse disso. Mesmo que fosse um cão, dava filhos a Sana Dimba [Todos foram integrados nesta casa]. Todos que estavam lá passavam como filhos da morança (610, 30.3.1996).

¹⁴ As relações de troca entre Suema, Woinke e Balanta teriam sido um factor importante na constituição da unidade nesta resistência. Os Suen Bong estavam especializados na exploração do vinho de palma, uma actividade que os levava regularmente aos territórios vizinhos, onde criaram laços de parentesco através de casamentos. As mulheres balanta e suen renganomma eram produtoras de sal que os woinke procuravam em troca de cereais.

As dimensões do território onde Sana Dimba agia como chefe ultrapassavam portanto as fronteiras do território ocupado pelas tabancas sua (*Suen karema* 'terra dos Suema'). Consolidou o seu poder guerreiro num território que – segundo os informadores de Fankakunda – teria sido constituído pelas conquistas dos seus antepassados de origem mandinka em Sansanhoto-Fankakunda. De facto, o território controlado e integrado na resistência contra Teixeira Pinto corresponde a uma área antiga de ocupação sua entre Jugudul e M'Dur (Bindoro), Insalma, Mansoa, Kubonje, Morés e Mansabá.

No Woi, a fronteira do regulado situava-se em Solinto, mas a influência de Sana Dimba, como foi dito atrás, atingia para além de Morés, Mambonko e Mansabá as tabancas que se encontram nas proximidades do rio Farim. Podia contar com o apoio de um grande número de tabancas como Manhau, Kaié, Mansode, Bironke, Kutia (Maru), Bijine, Bafata, Biribang, Salikeñi (K 3), Irakunda, Olossato e do Kubonju como Sinre e Kanbeje. Sabe-se pelo relatório do capitão Lima, comandante militar de Bissorã, que também os Woinke desta área apoiaram Sana Dimba Jata.¹⁵

No Oeste, a fronteira com os Kuntoe Balanta de Knante era o rio Braia. A fronteira com os Pepel encontrava-se em Insalma, na bolanha de Noma.¹⁶

Bindoro (Ha Nbera) e Jugudul (Fancanda) na mesma margem do rio Mansoa face ao território sua, estavam e continuam a estar ligados por parentesco e por um culto ancestral comum a Sansanhoto Fankakunda. As populações desta área teriam também obedecido à jurisdição do régulo sua bong.¹⁷ Esta relação teria resultado – segundo diferentes informadores – tanto

¹⁵ Relatório de Capitão A. José Lima Junior, Comandante Militar de Bissoram, 14.7.1913, In: Teixeira Pinto 1936:69-76.

¹⁶ No tempo da luta entre as *sísis* [ind. 'raça, etnia, tribo'], o pai de Sana Dimba Jata tinha atingido o Impenal, onde teve um encontro com o régulo pepel. Este disse-lhe o seguinte: "Se atravessares o rio, não te salvarás." Daí o nome de Insalma. No ano 1948 fizeram lá a ponte, no tempo do governador Rodrigues. A inauguração da ponte foi celebrada em 1952 (601, 605).

¹⁷ Segundo Sana Jassi em Mansoa, Luanda (29.6.1995): Na zona de Kussana os Suen Renganomma só lavravam milho, enquanto outros Suen Renganomma de Ria [Mansoa] só cultivavam arroz. Um dia, os de Kussana levaram quatro vacas ao régulo de Fankakunda, pedindo que lhes ajudasse a lutar contra os de Ria. [O antepassado de?] Sana Dimba achou que esta ideia não era boa, pois a guerra era destrutiva. Convocou os de Ria, que eram poucos e pediu-lhes que fossem residir em Jugudul. Sana Dimba mandou um dos seus sobrinhos para ficar com eles na morança de Fancanda. Até hoje, no tempo do "fanado" (iniciação), os de Fancanda têm que ir à Fankakunda. São da mesma família.

da origem dos Cungamama em Bindoro como das conquistas dos ascendentes paternos de Sana Dimba.

O “pai” de Sana Dimba Jata, Fanka Jata, tinha feito conquistas e depois fundado uma casa em Jugudul que se chama Fancanda e uma outra em M’Dur... Daí resultou a futura unidade. Todas as cerimónias da gente de Jugudul/Fancanda, que fazem parte da mesma família, devem iniciar-se em Fankakunda [nomeadamente o “fanado”]. Depois de fundar as suas casas em Jugudul e M’Dur, o “pai” de Sana Dimba entregou o poder a [ao antepassado de] Ndafa Kubala e regressou a Sansanhoto (601, 603).

Embora Sana Dimba tivesse sucesso na coordenação inter-étnica da resistência contra os planos de ocupação de Teixeira Pinto e Abdul Njai, encontrou oposição no seio do seu próprio grupo.

Apesar de a maioria dos Suema não quererem ser dominados pelos “brancos” que já não se contentavam com o seu estatuto de hóspedes,¹⁸ sem direito à posse da terra e obrigados a pagar impostos aos chefes locais,¹⁹ não havia unanimidade no que dizia respeito à organização e ao sucesso da resistência.

Apoiando-se no seu grupo de guerreiros recrutado em Sansanhoto e tabancas vizinhas,²⁰ Braima Mane, pai do actual régulo, era sucessor de Sana Dimba como chefe de secção de Sansanhoto sob o Governo colonial nos anos 1920-1930.²¹ Sana

¹⁸ Além da lembrança viva das tentativas de conquista nas áreas de Farim e Jendu por parte de Graça Falcão (1897) e Júdice Biker [1902/1903], os Suema contam muitas histórias de como esta nova atitude de senhores se manifestava e como em consequência disso os Woinke, Balanta e Suema se uniram. Contam-se também anedotas sobre um encontro entre Teixeira Pinto e Sana Dimba que revelam que este não era homem que aceitasse de passar de chefe a súbdito.

¹⁹ A cobrança de impostos em nome dos chefes Suen e Woinke perturbou sensivelmente os representantes das diferentes casas comerciais na área como era o caso da casa Soller em Mansoa, cujo agente apoiou Teixeira Pinto nos preparativos da campanha do Woi (Teixeira Pinto 1936:32). Antes da pacificação, todos os comerciantes estabelecidos no Woi e no Birassu pagavam impostos aos chefes locais. Esta prática é documentada por exemplo pelas correspondências de Farim do fim do século passado (INEP, Arquivos). O comandante militar Henrique Augusto da Silva menciona numa carta de 22.3.1899 dirigida ao governador o montante das *daxus*, que “todos os negociantes estabelecidos em Oio e Tiliji são obrigados a pagar ... antes do começo dos seus negócios.” A Companhia Colonial em Jendu pagava 45.000 réis, Otto Schacht em Tambiko 45.000 réis e o próprio H. A. da Silva em Biribang 15.000 réis. Quando o comandante se recusou a pagar o imposto, as suas mercadorias foram confiscadas.

²⁰ Os guerreiros mais destacados do grupo de Sana Dimba eram Arafan Mane, avô do régulo actual,

²¹ Mulai Sajo de Kejankunda e sobretudo Malam Jankura Sinjanakan (Sajo) de Majankunda. Ele teria sido o comandante do exército balanta, sua e woinka: Fisicamente não era um homem forte. Mas tinha este poder, este talento de organizar. Era forte na guerra. Além de guerrear, só

Dimba convenceu pela força aqueles Suen Bong que recusavam ou ainda hesitavam.²² Fez-se obedecer também pelos Suen Renganomma de Mankala, Mantefa, Kussana e Rek (Mansoa), que tinham acolhido os “hóspedes” portugueses contra a sua opinião.²³

Assim chefiou a resistência entre Março e Junho de 1913.

A derrota

Os parentes balanta unke de M'Dur (Bindoro) e os de Jugudul – na margem esquerda do rio Mansoa face ao posto português – eram aliados estratégicos de Sana Dimba, pelo menos nos primeiros tempos, porque os movimentos de tropas e materiais entre Bolama e Mansoa passavam através do seu território. Mas esta margem do rio foi submetida primeiro. No mesmo dia em que o “rei de Jugudul” se rendeu, que era o 10 de Maio de 1913, Teixeira Pinto içou a bandeira portuguesa “com todas as honras”. No entanto, os Suema e Woinke na outra margem continuavam unidos na sua resistência, combatendo também os que se tinham rendido.

Após a submissão dos habitantes à volta de Mansoa, Teixeira Pinto lançou-se na conquista do Woi, a qual foi feita, tabanca por tabanca, entre Maio e Junho do mesmo ano. Teixeira Pinto julgava que “para obrigar Sana a apresentar-se tinha que bater o Oio” (1936:40-41), justificando a sua acção pela necessidade de defender o posto de Mansoa.

caçava, não cultivava nada (MW, 1.6.1995). Uma vez foi preso por Abdul Njai, amarrado e levado para ser morto. Não conseguiram matá-lo, mas os sinais da tortura eram visíveis no seu corpo. Quando os Portugueses capturaram Abdul Njai [1919], Malam Jarku quis levá-lo pessoalmente ao seu destino. Os Portugueses não o deixaram por medo de que quisesse executar uma vingança (Grandes de Sansanhoto, 27.5.1995).

²² Para fazer adern as tabancas de Mankonfing, Saba, Kurenni, Mansankiring até Jonkul, que tinham recusado juntar-se a ele, embora Sana Dimba tinha visitado cada uma apresentando o seu plano, usou a força, mandando os seus guerreiros queimá-las. Quando os habitantes vieram queixar-se, respondeu que nada lhes teria acontecido se tivessem seguido o seu conselho. Finalmente, estes aderiram também (605, 30.6.1996).

²³ O primeiro estabelecimento dos Portugueses encontrava-se em Sansanhoto. Mais tarde, os Portugueses tiveram que abandonar o local, e foram estabelecer as suas casas em Mansoa, porque os habitantes de Sansanhoto não toleravam a presença deles. Os de Sansanhoto avisaram os Suen Renganomma que viviam em Mansoa que estes hóspedes iriam trazer problemas. Mais tarde surgiu efectivamente a guerra, em que todos participaram: os Suen Renganomma, os Suen Bongma e os Woinke. Os Suen Bongma tinham avisado os Suen Renganomma, mas estes não quiseram ouvir o conselho. Responderam que hóspedes traziam boa sorte. Depois viu-se o que aconteceu. Começou a guerra e os Portugueses prenderam Sana Dimba Jata (603, 605, 1.6.1995).

A unidade dos Suema e Woinke não os salvou da derrota. Esta derrota teve várias causas, entre as quais a inferioridade do armamento, como sublinhou Peter Mendy (1987), era objectivamente uma das principais. As forças sua, balanta e woinka dispunham de armas brancas e de armas de fogo de produção local inferiores às armas dos inimigos. As espingardas que tomavam dos inimigos mortos guardavam-nas em casa por falta de munições. A matéria prima para a fabricação das munições para as *longas*, ferro e fósforos era sempre comprada na Gâmbia. (Grandes de Sansanhoto, 1.6.1995).

Mais do que a inferioridade do armamento, lamentam-se os erros cometidos na análise do estado das forças inimigas, não sabendo mudar a situação conforme os seus próprios interesses. Por exemplo, o grupo de Sana Dimba não se teria aproveitado de uma situação em que os inimigos tinham ficado sem munições, enganando os Suen e Woinke com foguetes (Grandes de Sansanhoto, 7.12.1995).

Quando as tropas de Abdul Njai entraram em Sansanhoto não hesitaram em pôr fogo à casa do ferreiro Braima Kamara de Numukunda, que teria sido a única pessoa que não fugiu.²⁴

Os Suema que não procuraram abrigo nas áreas vizinhas fugiram até Birassu e Gâmbia, donde voltaram mais tarde, muitos deles agora islamizados, para refundar as suas moranças em Sansanhoto.²⁵

A missão de Teixeira Pinto acabou no dia 27 de Junho de 1913, após a fundação do posto em Mansabá (7.6.1913), da rendição formal dos Soninke resistentes e do levantamento do imposto.

Na procura do chefe da resistência sua e woinka, o primeiro a ser preso por Abdul Njai teria sido Mbanna Njingi de Kussak, a quem Sana Dimba, como foi dito atrás, dera “o nome da *mansaya*”, mas não o poder. Este homem revelou que não era o

²⁴ O ferreiro disse que não podia ficar debaixo do pé de um outro ... Não quis associar-se com o grupo de Abdul Njai, mesmo se o matassem. Juntou o seu material de trabalho e fechou-se em casa. Os guerreiros de Abdul Njai vieram e queimaram a sua casa. Assim morreu. O próprio Abdul Njai, quando chegou, não concordou com esse acto (610, 30.3.1996).

²⁵ A maioria dos aliados dos Portugueses tinham ido a Mansoa.

verdadeiro régulo e Sana Dimba assumiu: aconteça o que acontecer, ele é que era o régulo (603, 1.6.1995, 10.4.1996).²⁶

O fim de um regulado matrilinear

Quando Sana Dimba foi preso, começou uma caminhada de que os parentes de Sana Dimba ainda se lembram com sentimentos de dor e amargura. Sana Dimba teria sido levado a Farim, a Mansabá e de volta pelo caminho de Sansanhoto a Mansoa, donde foi deportado, onde se perdeu o seu rasto. Considerando que esta caminhada entre Farim, Mansabá e Mansoa servia para ostentar a sua submissão e para intimidar outros que nesse momento ainda não se tinham rendido, continuando também a queimar as tabancas ao longo do caminho entre Sansanhoto e Mansabá, revela-se de novo a extensão da influência de Sana Dimba, considerado como um inimigo forte que os Portugueses precisavam de quebrar.

Neste caminho Sana Dimba foi acompanhado pela sua irmã mais velha, Nfonda Salong Jata, que teria carregado a bandeira portuguesa em sinal de sujeição, o que afinal não ajudou a salvar a vida de Sana. Os Portugueses teriam levado Sana Dimba perante a justiça em Farim e Mansabá, onde teria recebido esta bandeira.²⁷ Ficam dúvidas se o próprio Sana Dimba se rendeu e aceitou carregar a bandeira, se era uma bandeira branca de paz ou se era, de facto, a bandeira portuguesa. Se ele se rendeu, a sua deportação teria sido inútil – a não ser que Abdul Njai tivesse influenciado esta decisão. Se não se rendeu, é difícil imaginar que os Portugueses tivessem deixado uma bandeira portuguesa

²⁶ Antes de Sana Dimba, prenderam Mbaná Njingi, lá em Kussak, pensando que este era o régulo.

Este disse: “A terra não é minha. É de Sana Dimba.” Ele era somente o seu *romma* (substituto, segundo).

Então deixaram Mbaná Njingi e prenderam Sana Dimba.

²⁷ Nfonda Salong sempre o acompanhava. Depois de preso pelo governo português e levado perante a justiça em Farim e Mansabá, Sana tomou-se amigo dos brancos. O governo português entregou-lhe a bandeira portuguesa para levá-la de Farim para Mansabá e Mansoa. Em Mansabá, Sana Dimba mandou Nfonda Salong içar esta bandeira e ele, sentado, reflectiu, encostado nos seus braços. Levantou a cara e chamou três vezes Abdul Njai dizendo-lhe: “Se não olhares para a minha cara, eu vou olhar para a tua cara e tu vais saber que eu sou o régulo de Mansoa.” (601, 607-608).

com a sua família, o que, no entanto, afirmaram todos os seus descendentes.

Insiste-se que Nfonda Salong, antes de o cortejo passar por Sansanhoto, na altura de Kurenni tomou a referida bandeira a fim de proteger Sana Dimba contra os outros Suema que ainda não aceitavam render-se.

Enquanto do ponto de vista de Teixeira Pinto, Sana Dimba devia ser deportado porque continuou a ser um elemento de revolta, os parentes de Sana Dimba estavam convictos que o governo colonial – ao entregar-lhes a bandeira – estava a honrar a sua submissão.

Os documentos que os Portugueses teriam enviado mais tarde sobre o caso de Sana Dimba ao cuidado de Nfonda Salong e a referida bandeira estão carregados de significado e tornaram-se um elemento-chave nas tradições sobre Sana Dimba Jata. São tratados como insígnias reais, simbolizando a legitimidade dos Cungamama. Nfonda Salong os guardava para o seu sobrinho Kuress, que era o sucessor directo em linha uterina de Sana Dimba. No entanto, os seus adversários, motivados pela inveja aos direitos e privilégios que estes emblemas representavam e querendo eliminar Kuress da sucessão, teriam empregado uma série de truques para apoderar-se deles.

Provavelmente em fim dos anos 1940, durante a doença que precedeu o falecimento de Nfonda, a bandeira e a carta foram roubados ²⁸ – de modo que nenhum dos concorrentes pôde servir-se deles.

Com a perda da bandeira e da carta teriam desaparecido as provas definitivas da vida e da morte de Sana Dimba Jata, que não está sepultado na sua terra e cujo “choro” nunca se realizou dado que não havia nenhuma notícia certa de se estava de vida ou morto.

Amílcar Cabral, levado pelos seus trabalhos na área mansoanka antes do início da luta armada, teria procurado saber de Sana Dimba e prometido identificar o seu túmulo em Cabo Verde para onde Sana Dimba provavelmente fora deportado em 1913. Mas há também quem acredite que Sana Dimba foi metido

²⁸ Associa-se este roubo à inveja de outros que teriam pensado que se um dia o governo [colonial] encontrasse estes documentos, daria um indemnização e restituiria os direitos dos Cungamama. Os mesmos também pretendiam aceder à chefia. Praticaram contra Nfonda Salong um *korte* de que afinal morreu (601-603).

dentro de um saco com pedras e afogado no mar (603, 18.10.1995).

Apagaram-se já muitos dos homens e mulheres grandes Cungamama que aprenderam a história de Sana Dimba de Nfonda Salong Jata, e também muitos dos outros Grandes que ouviram as memórias dos seus pais, contemporâneos de Sana Dimba – amigos ou adversários. Com o desaparecimento desta segunda geração, enfraquece-se a memória do actor histórico Sana Dimba, ao passo que o grande régulo e guerreiro Sana Dimba toma o seu lugar junto dos pais-fundadores dos primeiros tempos lendários.

BIBLIOGRAFIA

- ALMADA, André Álvares de. 1964 (ca. 1594) – *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde*. Leitura, Introdução e notas de António Brásio (Editorial L.I.A.M.), Lisboa.
- BOWMAN, Joye. 1986 – “Abdul Injai: Ally and Enemy of the Portuguese in Guinea-Bissau, 1895-1919”. In: *Journal of African History*, 27: 463-479.
- CORREIA GARCIA, Luiz. 1946 – *Mandingas de Gabu*, Relatório datado 16.11.1946, 86 pp., dact. Arquivos do INEP.
- DONELHA, André. 1977 (1625) – *Descrição de Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625)*. Edição do texto português, introdução, notas e apêndices por Avelino Teixeira da Mota. Notas por P.E.H. Hair. Tradução francesa por Léon Bourdon. Centro de Estudos de Cartografia Antiga, Memórias no. 18 e 19 (19 – com trad. para inglês). Junta de Investigações científicas do Ultramar. Lisboa 1977.
- GALLOWAY, Winifred. 1980 – *A Listing of Some Kaabu States and Associated Areas. Signposts towards State-by-State Research in Kaabu*. Contribuição ao Colóquio sobre o Kaabu em Dakar, 1980, 58 pp.
- GOMES, Diogo. 1959 – Monod, Theodore, Raymond Mauny et G. Duval: *Diogo Gomes. De la première découverte de la Guinée (fin XVe siècle)*. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, nº 21, Bissau, 83 pp.
- MENDY, Peter Michael Karibe. 1987 – *Portuguese Colonialism in Africa: The Tradition of Resistance in Guinea-Bissau, 1879-1959*. Centre of West African Studies, University of Birmingham. Tradução portuguesa, INEP, Bissau, 1994.
- PÉLISSIER, René. 1989 (1986) – *História da Guiné. Portugueses e Africanos na Senegâmbia 1841-1936*. Vols. I e II. Imprensa Universitária, Editorial Estampa, Lisboa. Título original: *Naissance de la Guinée. Portugais et Africains en Sénégal (1841-1936)*
- SILVA, Henrique Augusto da – *Carta de Farim de 22.3.1899* dirigida ao governador em Bolama. INEP-Archivos (Fundo INIC, B).
- TEIXEIRA PINTO, João. 1936 – *A Ocupação militar da Guiné*. Agência Geral das Colônias, Lisboa.
- VALENTIM FERNANDES. 1951 (1506-1510) – Monod, Th., A. Teixeira da Mota et R. Mauny 1951: *Description de la côte occidentale d'Afrique (Sénégal au Cap de Monte, Archipels) par Valentim Fernandes (1506-1510)*. CEGP nº 11, Bissau.

Fontes orais

Entrevistas (públicas) gravadas na área de Sansanhoto entre 1994 e 1996. Nºs 600-612. Agradecemos a: Namokono Kamara, Mandingara; Batu Kangi, Kangikunda, Sansanhoto; Kuress Kangi, Mansoa († 1996); Nfali Mane, Njalakunda, régulo de Sansanhoto; Ma Wali Jata, Fankakunda, Sansanhoto; Sita Kamara, Kurenni († 1996); Sana Jassi, Luanda, Mansoa († 1996); Faye Kangi, Njalakunda, Sansanhoto; Mussa Kamara, Kamarakunda, Sansanhoto; Mussa Kamara[zinho], Numukunda, Sansanhoto; Sana Kamara, Kamarakunda, Sansanhoto; Sana Kamara, Mansakunda, Sansanhoto; Yota Mane, Burmankunda, Sansanhoto; Malam Sambu, Sansanhoto; Ngalmi Sambu, Kussongo, Mansoa; Mandi Sajo, Njalakunda, Sansanhoto; Malam Seidi, Seidikunda, Sansanhoto; Ula Sinjankan, Kejangkunda, Sansanhoto; Hamata Sonko, Maidakunda, Sansanhoto († 1996).

O SURGIMENTO DA PRÁTICA RITUAL KIYANG-YANG NA FORMA DE VIDA BALANTA*

Inger Callewaert

Résumé

Le comment la religion traditionnelle balante et le Kiyang-yang sont-ils liés entre eux, s'analyse par le truchement d'un rituel d'immersion. Et, c'est en passant par cette voie que celle du comment la pratique du rituel dépasse-t-il la pratique traditionnelle et, par la même occasion, s'assujettit à celle-ci, pour ne former qu'un tout avec l'existence humaine, peut se faire.

Dans le mode de vie traditionnel balante la religion n'est pas considérée comme une sphère autonome. Comme le Ki-yang-yang tend à instaurer une sphère différentielle propre, que l'on pourra le voir à la quête inconsciente de légitimité vers un individualisme modernisant, sous la pression de circonstances coloniales et post-coloniales. Une légitimité qui transcende la parenthèse, sans la rompre totalement, et qui donne origine à une "religion", sans abandonner le mode de vie "totalisant" du balante, qui ne connaît pas la religion comme telle.

L'on peut dire que la modernisation mal conçue, imposée de l'extérieur débouche sur modernisation autochtone, mais au prix d'être bien conçue qu'à la sphère religieuse. Ou l'on peut exagérer les aspects les plus marquants du mouvement, séculaires et spirituels, sous la forme de ce que l'on pourrait appeler une nouvelle "religion".

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

Fora das líderes do sul, bem conhecidas, todos os nomes de pessoas, nomes geográficos e nomes de espíritos foram substituídos.

Introdução

A minha pesquisa incide sobre acontecimentos inovadores no seio de um grupo étnico da África Ocidental, os Balanta, o principal grupo étnico da República da Guiné-Bissau. Ela é centrada num “movimento” específico, iniciado e desenvolvido principalmente por jovens a partir de meados dos anos oitenta, que remodela diferentes aspectos da forma de vida balanta. Devido ao ambiente o movimento é denominado Kiyang-yang, embora eles próprios preferiram actualmente utilizar a expressão balanta *kmbi ni Nhaala*, ‘filhos de Nhaala’ (Nhaala é o deus balanta), uma vez que o nome *Kiyang-yang* possui conotações negativas derivadas da sua própria e breve história.

O presente trabalho propõe-se descrever e analisar uma prática ritual Kiyang-yang específica realizada por uma comunidade Kiyang-yang local. A prática consiste num banho ritual colectivo, um ritual de imersão, mas integrado numa longa marcha semeada de cantos e danças. A análise tenta apreender: 1. a estrutura do ritual; 2. o significado do ritual, 3. a maneira como o ritual praticado se diferencia da forma de vida ritualizada balanta estabelecida e na qual ele se integra.

Partindo da base de que o caso referido é ilustrativo do grupo étnico e do movimento em geral, a descrição e a análise concorrem para uma melhor compreensão da natureza da forma de vida estabelecida, bem como do surgimento da prática transformadora introduzida pelo movimento.

Assim, um dos meus propósitos é analisar um dado ritual como o surgimento de um novo ritual a partir de outros antigos, a fim de determinar os seus *points d'attache* com a prática tradicional. Este procedimento ajuda a esclarecer a maneira como o ritual emergente ultrapassa e se submete à prática tradicional no decurso da acção. Julgo que este processo de emergência não deve ser entendido como a ambição de estabelecer um novo núcleo dogmático, mas sim como uma luta constante por encontrar novas maneiras de

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

comportamento prático. De facto é possível secundariamente, através das reconstruções feitas pelo investigador, estabelecer uma nova dogmática ou fragmentos de uma nova dogmática com base no conteúdo das entrevistas, mas o resultado final é uma dogmática forçada. Pelo contrário, ao observar uma prática ritual que é elaborada no mesmo espaço, quer física quer simbolicamente, não se encontrará este resultado de gabinete de dogmática forçada, mas sim um novo modo de “re-praticar” algo comum a todos.

Esta tentativa de reconstruir, da perspectiva da investigadora, o modo de re-praticar o mundo da prática, é válida tanto para a prática colectiva como para a individual. Mas descobrir-se-á que a re-prática colectiva tem por vezes uma afinidade mais subtil com a prática antiga, enquanto que a re-prática individual apresenta uma maior ruptura em relação à prática tradicional, revelando muito mais interferências interculturais de outros modos de práticas. No entanto, esta afirmação pode ser contestada analisando comunidades noutras regiões. Assim, restringirei a minha argumentação apenas a este estudo de caso específico.

A minha preocupação é descobrir os princípios de construção do ritual, não como concepções explícitas que são aplicadas nem como regras explícitas que são seguidas, mas sim como esquemas subjacentes que são executados a nível prático e que portanto são simultaneamente uma maneira de conceber e de lidar com a realidade.

Já tentei anteriormente elaborar esta questão a outros níveis, também presentes aqui, de como a religião balanta tradicional e o Kiyang-yang estão relacionados entre si. Neste contexto, abordarei como esta relação se manifesta na prática ritual.

A estrutura do ritual deve ter em consideração os seguintes elementos:

- a maneira como o ambiente físico (natureza e cultura) está pré-estruturado
- como os actores lidam com o espaço do ritual, como se movem nele, utilizando-o, respondendo a ele, negligenciando-o
- o emprego do tempo, mostrado pelas sequências
- quem são os participantes, que papéis desempenham e quais são as atitudes em relação aos outros.

Introdução

A minha pesquisa incide sobre acontecimentos inovadores no seio de um grupo étnico da África Ocidental, os Balanta, o principal grupo étnico da República da Guiné-Bissau. Ela é centrada num “movimento” específico, iniciado e desenvolvido principalmente por jovens a partir de meados dos anos oitenta, que remodela diferentes aspectos da forma de vida balanta. Devido ao ambiente o movimento é denominado Kiyang-yang, embora eles próprios preferiam actualmente utilizar a expressão balanta *kmbi ni Nhaala*, ‘filhos de Nhaala’ (Nhaala é o deus balanta), uma vez que o nome *Kiyang-yang* possui conotações negativas derivadas da sua própria e breve história.

O presente trabalho propõe-se descrever e analisar uma prática ritual Kiyang-yang específica realizada por uma comunidade Kiyang-yang local. A prática consiste num banho ritual colectivo, um ritual de imersão, mas integrado numa longa marcha semeada de cantos e danças. A análise tenta apreender: 1. a estrutura do ritual; 2. o significado do ritual, 3. a maneira como o ritual praticado se diferencia da forma de vida ritualizada balanta estabelecida e na qual ele se integra.

Partindo da base de que o caso referido é ilustrativo do grupo étnico e do movimento em geral, a descrição e a análise concorrem para uma melhor compreensão da natureza da forma de vida estabelecida, bem como do surgimento da prática transformadora introduzida pelo movimento.

Assim, um dos meus propósitos é analisar um dado ritual como o surgimento de um novo ritual a partir de outros antigos, a fim de determinar os seus *points d'attache* com a prática tradicional. Este procedimento ajuda a esclarecer a maneira como o ritual emergente ultrapassa e se submete à prática tradicional no decurso da acção. Julgo que este processo de emergência não deve ser entendido como a ambição de estabelecer um novo núcleo dogmático, mas sim como uma luta constante por encontrar novas maneiras de

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

comportamento prático. De facto é possível secundariamente, através das reconstruções feitas pelo investigador, estabelecer uma nova dogmática ou fragmentos de uma nova dogmática com base no conteúdo das entrevistas, mas o resultado final é uma dogmática forçada. Pelo contrário, ao observar uma prática ritual que é elaborada no mesmo espaço, quer física quer simbolicamente, não se encontrará este resultado de gabinete de dogmática forçada, mas sim um novo modo de “re-praticar” algo comum a todos.

Esta tentativa de reconstruir, da perspectiva da investigadora, o modo de re-praticar o mundo da prática, é válida tanto para a prática colectiva como para a individual. Mas descobrir-se-á que a re-prática colectiva tem por vezes uma afinidade mais subtil com a prática antiga, enquanto que a re-prática individual apresenta uma maior ruptura em relação à prática tradicional, revelando muito mais interferências interculturais de outros modos de práticas. No entanto, esta afirmação pode ser contestada analisando comunidades noutras regiões. Assim, restringirei a minha argumentação apenas a este estudo de caso específico.

A minha preocupação é descobrir os princípios de construção do ritual, não como concepções explícitas que são aplicadas nem como regras explícitas que são seguidas, mas sim como esquemas subjacentes que são executados a nível prático e que portanto são simultaneamente uma maneira de conceber e de lidar com a realidade.

Já tentei anteriormente elaborar esta questão a outros níveis, também presentes aqui, de como a religião balanta tradicional e o Kiyang-yang estão relacionados entre si. Neste contexto, abordarei como esta relação se manifesta na prática ritual.

A estrutura do ritual deve ter em consideração os seguintes elementos:

- a maneira como o ambiente físico (natureza e cultura) está pré-estruturado
- como os actores lidam com o espaço do ritual, como se movem nele, utilizando-o, respondendo a ele, negligenciando-o
- o emprego do tempo, mostrado pelas sequências
- quem são os participantes, que papéis desempenham e quais são as atitudes em relação aos outros.

Elementos de descrição do ambiente

A geografia humana do ritual

O TEMPO

Uma sexta-feira do mês de Abril de 1993, de manhã cedo. (Normalmente o banho ritual no rio tem lugar à sexta-feira.) O ritual é executado durante cinco horas.

LOCAL

- a) na morança Haful de Ze (líder do ritual), no pátio
- b) no trajecto entre a aldeia e o rio (braço de mar, mais exactamente), de aproximadamente cinco quilómetros
- c) na morança Hamade, a última morança antes do rio
- d) no santuário do espírito do rio, situado à beira do rio
- e) no rio.

PARTICIPANTES

Com excepção do líder (Ze) do ritual, os participantes são exclusivamente mulheres jovens (cerca de 50 pessoas), se não se tiver em conta as mulheres velhas da morança, que nalguma medida tomam parte nos preparativos do ritual que consistem em lavar a cabeça. Durante as danças no caminho até ao rio um parente de Ze junta-se a eles para ajudar a liderar os cânticos. Para isso Ze conta também com a ajuda de uma assistente. Ze é o líder da sua comunidade de mulheres. É mais velho que as mulheres, mas ainda não passou a importante iniciação (*fooh*) que dá acesso aos homens balanta à plena autoridade social e religiosa. As suas ocupações como líder Kiyang-yang são bastante específicas. Além das suas tarefas terapêuticas gerais, tem uma espécie de hospital-maternidade dentro da morança. Entre as mulheres participantes, algumas são casadas e outras não. Há mulheres grávidas, outras com bebé às costas e outras que são estéreis. Exceptuando a assistente, por vezes algumas mulheres dançam sozinhas para animar o grupo.

ESPAÇO RITUAL

A morança é um recinto cercado dentro de uma aldeia. Consiste em duas casas pertencentes a uma família extensa, cada uma delas com um pátio. No pátio de Ze há duas grandes construções de lama rectangulares com tecto de palha. Uma delas é da família de Ze e por ordem de Nhaala tem um poço feito há pouco tempo. (É mais usual numa aldeia balanta encontrar um poço que serve para toda a aldeia.) A outra é a “maternidade” de Ze. No meio do pátio há uma pequena palhota construída recentemente. No exterior da palhota existe uma árvore medicinal de ramos baixos. O nome da árvore é *siti malgós* (bal. *blora*), isto é, óleo amargo. O óleo extraído dos seus frutos é utilizado para curar o umbigo das crianças recém-nascidas, tanto no contexto balanta tradicional como no contexto Kiyang-yang. Ao pé da árvore encontram-se três pequenas figuras de barro. No ano passado foram utilizadas como representações de crianças, sendo carregadas às costas pelas mulheres nas danças rituais. Esta prática parece ter sido abandonada. A meia altura da árvore, no cruzamento de três ramos, está colocado um grande pote de barro, que é utilizado para abluções rituais no início e no fim do ritual.¹

A pequena palhota com a árvore medicinal é o centro da primeira e da última parte do ritual. Ela é designada *fram*, o mesmo nome que o adivinho-curandeiro (*sike*) emprega para o santuário dos seus espíritos ancestrais. No caso de Ze trata-se de uma espécie de farmácia onde ele guarda remédios, ervas e raízes tradicionais, e um conjunto de cabaças, propriedade individual das mulheres, utilizadas para as abluções rituais. A explicação do próprio Ze é que tudo é feito seguindo as instruções de Nhaala, o deus balanta. O seu papel não lhe é atribuído na tradição balanta corrente através da adivinhação, mas através das instruções de Nhaala. Segundo as suas palavras: “Sem saber o que há em mim, posso ver que Nhaala me está a enviar homens velhos e jovens, mulheres e raparigas para se ajoelharem aqui. É aqui que estou à espera de fazer para eles o trabalho de Nhaala.” Tal como no caso do adivinho-curandeiro tradicional, é importante receber a tarefa de curar. (Cf.

¹ (Cf. Fyere Yaabte/‘o mundo abre-se’, um ritual colectivo feminino tradicional que é realizado em situações de emergência tais como uma epidemia de sarampo. Este mesmo elemento, as abluções, e muitos outros elementos do ritual sob estudo podem ser comparados com o ritual Fyere Yaabte, que também observei amplamente, tal como o caso em análise (Soronda 20, 1995).

Trincaz 1981, p. 114 e segs.) De facto Ze, ao regressar da sua visita a uma importante líder, Biisebe, no sul, onde foi iniciado como curandeiro Kiyang-yang, foi autorizado pelos anciãos da sua aldeia a fazer o seu trabalho, não como um *sike* tradicional, mas como um *sike* Kiyang-yang. Isso constitui certamente uma manifestação de grande confiança, já que há muito tempo que existia na aldeia uma situação de conflito entre os Balanta tradicionais (sobretudo os mais velhos) e os Kiyang-yang.

Devido à “possessão” de Ze, todos os santuários dos ancestrais e *fram* tradicionais foram eliminados tanto dentro como fora do seu pátio.

A hipótese que coloco é que Ze, ao estabelecer o seu *fram*, assume e reformula a prática do *sike* (adivino/curandeiro) tradicional. Isto é, o *fram* de Ze é o lugar onde ele faz, por intermédio de Nhaala, um trabalho semelhante ao do *sike* ou de substituição deste. A estrutura de sucessão no Kiyang-yang é a mesma que a estrutura do ordenamento do *sike* por um mestre.

O PAPEL DO LÍDER DA COMUNIDADE

As actividades terapêuticas de Ze podem ser classificadas da seguinte forma:

- a) *Curar diferentes doenças com ervas medicinais*
- b) *Restituir a alma de uma pessoa (“das lide ne beñang”)*

Uma crença comum entre os Balanta é que uma pessoa pode estar doente porque a sua alma foi roubada por um feiticeiro. Trata-se de um ritual para trazer a alma de regresso, utilizando um moderno jarro de vidro com água, à diferença do *sike* tradicional, que usa uma tigela de barro. Ze descreve a sua prática da seguinte forma: Senta-se com o/a paciente no *fram* a fazer adivinhação, depois sai com o jarro para apanhar a alma na direcção que está prisioneira, e ao entrar novamente dá a beber ao paciente a água do jarro, restituindo-lhe assim a alma.

A diferença do *sike* tradicional, não abandona a sua morança para sair à procura do sítio onde a alma está prisioneira. (Cf. também Fyere Yaabte.)

- c) *Ajudar as grávidas no parto*

Esta última actividade não tem correspondência com o trabalho do *sike* tradicional. Normalmente é impensável, na sociedade balanta tradicional, que um homem assista uma mulher no parto.

Ze afirma que na sua “maternidade” não morreu até agora nem uma única criança. Tem mesmo uma lista de 137 crianças nascidas neste lugar durante o último ano, uma lista que contém inclusive os nomes das mães e das crianças. Isso é hábito em diferentes centros de saúde, mas é bastante alheio à sociedade balanta tradicional, iletrada. A lista é elaborada por alguém que frequenta a escola primária, já que o próprio Ze é analfabeto.

As afirmações de Ze devem ser consideradas em função da enorme importância da fertilidade e de ter filhos, em contraste com a esterilidade e a mortalidade infantil. Ao exemplificar a sua prática, diz-me que ele próprio corta o cordão umbilical – algo que no meio balanta tradicional é feito exclusivamente por uma familiar anciã. Depois ele cura no *fram* o umbigo das crianças recém-nascidas com uma infusão de *siti malgos*.

Sob as ordens de Nhaala, o deus balanta, Ze assumiu, como homem e como Kiyang-yang, um papel completamente novo em relação à prática tradicional. Por isso as suas práticas são inovadoras, ainda que não desligadas das antigas.

Representatividade

O meu pressuposto é que este “ritual de imersão” Kiyang-yang, documentado neste caso de Abril de 1993, é representativo da prática Kiyang-yang no seu conjunto.

Naturalmente, este pressuposto pode e deve ser fundamentado mais pormenorizadamente.

Particpei num grande número de “rituais de imersão” mais ou menos idênticos com diferentes congregações das três áreas balanta sob estudo: Kontohe e Nhacra no norte, e Fora no sul.

A área balanta Fora, no sul, é onde surgiu o movimento e onde reside o líder máximo, no território dos Nalu. Os Nalu são um dos grupos étnicos importantes que habitavam nessa área antes da migração dos Balanta do norte para o sul. As três áreas são caracterizadas por algumas divergências sócio-económicas e linguísticas dentro do padrão geral.

As diferenças no modo de executar o ritual de imersão (ou de *lavar-se/nadar*, segundo a terminologia utilizada for balanta ou crioulo) serão documentadas posteriormente. O padrão básico é o mesmo.

O caso analisado aqui pode comportar alguns aspectos únicos. Anteriormente mencionei que o movimento desenvolveu-se provavelmente como consequência da interacção entre factores de crescimento internos e factores externos. No começo a contestação da estrutura balanta tradicional, incluindo o uso da violência contra o culto dos ancestrais e contra os anciãos no poder, estava muito em foco juntamente com a luta contra a feitiçaria – embora o mesmo acontecesse com o elemento terapia/salvação (a cura em ambos os sentidos), especificamente em relação à fertilidade e ao parto/mortalidade infantil. Após a intervenção fortemente repressiva do Estado e da reacção contra os violentos ataques aos anciãos, o movimento criou uma legitimidade relativamente nova como movimento regenerador tanto em termos de terapia/salvação como moral/social, procurando a aceitação, por parte da estrutura de poder tradicional, da contribuição do movimento para a regeneração dos Balanta. De acordo com os meus informantes neste caso particular de “ritual de imersão”, foi exactamente o mesmo que aconteceu nesta aldeia e nesta área.

O líder desta comunidade local, investido do seu apelo pela líder do sul, conseguiu ser aceite pelos poderes locais. Rapidamente especializou-se de forma pouco usual como parteiro, construindo uma maternidade na sua própria casa. Passou a ser responsável pelo nascimento de quase todas as crianças da aldeia, evidenciando resultados excelentes nesta arte. A sua liderança da comunidade Kiyang-yang local está completamente interligada com a sua actividade terapêutica. Isto pode explicar porque o ritual observado é realizado só por ele em conjunto com um grande número de mulheres, todas elas familiarizadas com a sua actividade de parteiro.

O facto de um homem relativamente jovem assumir um papel que de outro modo é restrito exclusivamente às parentes casadas, substituindo ao mesmo tempo o papel das enfermeiras dos centros de saúde estatais espalhados pela área, é único.

Estes elementos explicam alguns traços específicos do ritual e do papel do líder, mas não alteram o padrão geral do ritual.

Descrição do ritual por sequências

O meu pressuposto básico é que o grupo executa colectivamente uma acção ritualizada, isto é, desloca-se no tempo e no espa-

ço através de actividades que simbolizam e realizam uma maneira de lidar com a existência humana. Estas actividades têm lugar no interior do espaço constituído pela interacção entre natureza e cultura, visível e invisível, humanos e espíritos, nascimento e morte, e onde a vida humana é concebida como uma negociação árdua e permanente com todos os actores em cena, que protegem ou ameaçam todo o tempo. Um dos temas principais das canções rituais é que a comunidade reúne e proclama a força confiante dos membros sujeitos à intervenção de Nhaala, o deus balanta, face às ameaças malévolas de forças inimigas em acção tais como a feitiçaria.

O banho ritual pode ser visto como uma reunião que realiza de forma ritual tanto a aplicação e confirmação da intervenção de Nhaala, como a recepção e submissão à salvação por parte da comunidade. A forma ritual consiste numa marcha com danças e cânticos através do espaço de contenção entre ameaça e protecção, partindo da casa ritual no centro da morança do líder, passando pelas moranças da aldeia, pelos campos agrícolas, por outras aldeias e moranças, até chegar ao grande rio e posteriormente regressar a casa. Esta área domesticada está rodeada de mata selvagem.

A marcha opera através deste espaço ocupado pela maneira ancestralmente estabelecida de lidar com a existência humana. Na sua marcha a comunidade encontra a ordem estabelecida das coisas e lida com ela, selectivamente reconhecendo e submetendo-se à ordem estabelecida no próprio acto de modificar a sua maneira de lidar praticamente com ela.

SEQUÊNCIA 1

As mulheres estão sentadas a cantar na varanda. A maioria delas veste roupas europeias (em segunda mão), mas todas as mulheres casadas usam também o tradicional *ñooma* (pano) à volta dos rins. A diferença das mulheres, Ze e a sua assistente vestem batas brancas e permanecem de pé à frente delas no meio do pátio. A assistente executa uma dança individual.

A canção (Canção I) é acerca de um sonho que teve o líder da comunidade sobre uma agressão do mal. Os filhos de Nhaala sentem-se expostos enquanto os que praticam a antropofagia (feitiçaria) sentem-se bem. No entanto os filhos de Nhaala sabem que Nhaala veio para os fortalecer, embora no começo sentissem ansiedade e não acreditassem na sua origem divina.

Desde o primeiro momento as canções esboçam o espaço geográfico e espiritual do ritual. A comunidade percorre a área doméstica, vai até ao rio e regressa, deslocando-se através de um universo ameaçado pelas forças do mal, por um lado, e por outro protegida por Nhaala através do surgimento do Kiyang-yang.

A canção seguinte, iniciada por Ze, confirma esta dupla situação: “não somos muitos, mas temos força”.

SEQUÊNCIA 2

Ze entra na palhota dos remédios, pega em algumas ervas medicinais e agita-as na água da tigela ritual. Ze fica de pé sob a árvore (*siti malgos*) com a faca ritual numa mão. (Cf. também Fyere Yaabte.) Com a outra mão derrama um pouco de água sobre a cabeça das mulheres, que se vão apresentando uma a uma, e frota-lhes o cabelo. Entretanto a sua mão começa a manifestar o tremor típico do transe. As raízes utilizadas na água para as abluções provêm de um arbusto espinhoso chamado *brinziña*. Tradicionalmente um raminho deste arbusto é colocado no túmulo como protecção contra a feitiçaria.

Na presente sequência, tal como durante todo o ritual, a relação entre as mulheres e Ze caracteriza-se pela proximidade, a confiança e a afectividade.

O percurso do ritual, a marcha entre danças, conduz da água protectora à água vivificadora no grande rio, regressando à água protectora: o ritual é encerrado, uma vez novamente na morança de Ze, pela mesma cerimónia de abluções descrita antes.

Concluída a cerimónia de abluções, Ze faz-me um pequeno discurso na sua língua glossolálica. A seguir alterna entre esta língua e o balanta. Observei a mesma alternância em todos os rituais e em todos os locais do Kiyang-yang.

SEQUÊNCIA 3

As mulheres formam um círculo em redor da palhota dos remédios e dançam e cantam à sua volta.

Ze começa uma nova canção como solista, alternando com as mulheres, que cantam em coro o refrão.

Canção III: a agressão dos habitantes das trevas. O líder enfrenta-os com coragem.

A assistente começa a repetir a canção I numa versão alargada.

A oposição entre os feiticeiros e os filhos de Nhaala é elaborada como a oposição entre os habitantes da escuridão do interior e os da luz do dia.

SEQUÊNCIA 4

Ze entra na palhota dos remédios seguido por mim e o meu informante balanta. Derrama um pouco de aguardente numa pequena cabaça, bebe dela e a seguir dá-nos a beber. Com isto está a agir em conformidade com a tradicional libação balanta aos ancestrados do santuário, com a diferença que a libação aqui não é feita sobre a terra ou o santuário, mas sobre uma banda branca de algodão (Cf. também o *sike* tradicional).

Ze explica que está a rezar a Nhaala para ser capaz de levar a comunidade ao banho ritual. Quando as mulheres entram no rio, levam os bebés com elas, o que torna a situação perigosa. Mas sob a protecção de Nhaala, ninguém perecerá no rio. Além disso Ze afirma que se uma criança morrer no rio, ele será sem dúvida acusado de ter feito um contrato com o espírito do rio com o fim de trocar a vida de uma criança por riquezas terrenais. Com esta afirmação Ze está a aludir a uma crença comum entre os Balanta.

Diz-se que a protecção de Nhaala também é necessária para percorrer em segurança a área doméstica, sempre ameaçada por feiticeiros.

Finalmente, Ze refere o facto de a posição de joelhos para rezar a Nhaala ser a mesma que a das mulheres que dão à luz. (De facto esta posição será assumida várias vezes no decurso do ritual.)

Esta sequência é encerrada por Ze ao abandonar a palhota e dirigir-se às mulheres com estas palavras: “Ajoelhemo-nos para rezar a Nhaala”.

Do lado de fora as mulheres cantam (Canção IV): “Eu era escrava do mundo, agora tornei-me escrava de Nhaala”.

A canção exemplifica a oposição entre “o antes e o depois” da intervenção de Nhaala constitutiva do movimento Kiyang-yang, uma oposição sempre presente nas palavras e na acção.

SEQUÊNCIA 5

Ao abandonar a palhota Ze pede às mulheres que se ponham de joelhos. Elas ajoelham-se em semicírculo diante da entrada da

palhota dos remédios, e Ze ajoelha-se em frente delas. Nesta posição, batem com as palmas das mãos no chão enquanto cantam (Cf. também Fyere Yaabte).

A seguir as mulheres levantam-se e começam a dançar à volta da palhota dos remédios, repetindo a canção I.

Com um leve tom de reprovação, Ze corrige as mulheres na maneira de cantar, de dançar e de bater com os pés no chão. (As mulheres têm chocalhos de caroço de manga à volta dos tornozelos – um hábito comum na execução de danças tradicionais.) É notório que o ritual como tal é utilizado para ensinar e aprender o ritual, isto é, os exercícios não têm lugar fora do ritual. A execução não separa coisas que se podia esperar que fossem separadas. Isto pode dar uma ideia de como o ritual é concebido pelos actores.

Esta sequência é centrada na dança em círculo com maior ou menor intensidade, cantando uma série de canções.

Canção I e III (repetição)

Canção V: Diz que Ze faz o trabalho Kiyang-yang com as mãos puras. (Quer dizer, não através de feitiçaria.) Ze exprime o seu desejo de visitar o lugar no sul onde foi iniciado na missão que desempenha na comunidade local

Canção VI: “Pedimos filhos”. (Ze diz às mulheres que se ponham de joelhos: que se coloquem na posição de dar à luz)

Canção VII: Ze exorta as mulheres que deram à luz a se purificarem

Canção VIII: Contém uma referência à líder Biisebe, do sul, que iniciou Ze no Kiyang-yang. Esta canção justifica a transferência de poder da líder superior, Ntombikte, para a líder Biisebe, que é a sua prima. Sem o mencionar, a canção faz referência à cabaça divinatória de Ntombikte. Biisebe é louvada com o título “poderoso Ntonke”, seu avô paterno, que é também o primeiro espírito ancestral que por intermédio de Nhaala possuiu a líder superior. A transmissão da liderança está enraizada no mundo invisível. A competência da liderança não é escolhida nem delegada apenas, mas é provocada pela possessão

Canção IV: “Tornei-me escravo/a de Nhaala”

Canção I e III (repetição)

Canção IX: “Se eu der à luz o meu filho, chamar-lhe-ei Castigo”. Esta maneira balanta de dar nomes é muito frequente e descreve algo que aconteceu à mãe (ou ao pai). Neste caso o nome *Castigo* faz referência às aflições iniciais de uma pessoa apanhada

pelo Kiyang-yang. A origem da canção é o nascimento do filho da líder Ntombikte, cujo nome é *Mas* ('erva medicinal'), e não o nome *Castigo*. (Esta canção tem a melodia de uma canção tradicional do maior festival sazonal, Kusunde)

Canção X: O escravo de Nhaala é menosprezado pelo seu meio

Canção XI: Repetição do tema do escravo de Nhaala que é considerado doido por aqueles que o menosprezam. No entanto Ze sabe que não se trata disso mas do fenómeno Kiyang-yang

Canção XII: Pede-se aos anciãos que se unam para legitimarem a missão de Ze

Canção XIII: Biisebe, a líder do sul que investiu Ze, espera que ele regresse ao sul para receber novos ensinamentos. Ze está consciente de que deve manter contacto com a sua líder investidora e que ainda não foi lá

Canção XIV: Refere a biografia de Ze no seu estado inicial de Kiyang-yang. Ze foi levado às líderes do sul por uma parente materna, a fim de justificar que a aflição em que se encontrava não provinha da loucura, mas sim do fenómeno Kiyang-yang (*Dona Ndeela* e *Dan n Hanace* são Ntombikte)

Canção XV: De facto Ze está a reformular um tema frequente nas canções, elogiando a investigadora semi-participante (com o seu nome balanta, Belohne) como alguém que lava e purifica as pessoas.

Uma característica importante das canções desta sequência é a relação entre a iniciação de Ze como líder Kiyang-yang e a protecção de Nhaala aos partos das mulheres. Esta é a face interna do acontecimento Kiyang-yang, complementar ao aspecto externo de luta contra as forças maléficas.

SEQUÊNCIA 6

Ze interrompe a dança e organiza as mulheres em filas, insistindo na necessidade de haver uma maior disciplina para ele poder garantir levá-las em segurança ao rio e regressar. Ze convida-as a se ajoelharem e rezar. Ele permanece de pé diante delas com a faca numa mão e um ovo de galinha branco na outra. A seguir põe o ovo de galinha no chão à frente do grupo que reza e começa a falar às mulheres. Dá-me a mim um outro ovo, também cru. Um e outro serão sacrificados mais tarde, a caminho do rio.

Discurso de Ze:

(Refere-se à nossa deslocação desde a sua morança, Haful, passando pela área chamada Zañ, até à última morança, Hamade, perto do rio.)

“Agora vamos lavar-nos em Zañ. Zañ é uma zona quente”. (Aqui “quente” equivale a feitiçaria.) As mulheres devem caminhar muito próximas umas das outras, para os espíritos do mal não se introduzirem entre elas.

“O sol não nos queimará, porque Nhaala tem compaixão de nós.” (O termo balanta *Kiyang-yang* significa ‘sombra’.)

“Nós Balanta somos os mais atrasados e coitados deste mundo.”

“Aquele que não é capaz de libertar uma alma prisioneira não deve pretender fazê-lo.”

Ze também refere-se à minha presença. (Estive a fazer meu principal trabalho de campo em outra aldeia, de tal modo que estas pessoas não me conhecem muito bem, e por isso existe uma necessidade permanente de fazer comentários sobre a minha presença. Esta aldeia também sofreu a repressão do Estado, o que provocou uma maior desconfiança.) Diz que sou uma companheira das mulheres, embora não tenha sido possuída já que não sou Balanta; que rezo a Nhaala, desejando conhecer o “trabalho” *Kiyang-yang*. Ze diz que não sabe se Nhaala é branco, preto ou de cor, ou se é masculino ou feminino. Ze pede às mulheres que me respeitem e que colaborem comigo. Para motivar as mulheres a confiarem em mim, enfatiza que eu também sou uma mulher. Ze sublinha que das pessoas que foram possuídas, actualmente só ficaram mulheres.

A assistente de Ze salienta também que ela é uma mulher casada tal como todas as mulheres casadas da aldeia, embora tenha sido possuída.

(Posteriormente será analisado o aspecto género do movimento. Todos os líderes máximos no sul são mulheres. Nas regiões, as comunidades são constituídas por mulheres jovens e alguns homens jovens. Mas os líderes da comunidade local no norte são quase todos homens como Ze. Isto deve ser comparado com a estrutura de poder basicamente masculina da sociedade balanta.)

Ze lembra às mulheres que as perseguições do Estado terminaram, de maneira que ele pode falar e trabalhar abertamente.

Para aumentar a minha aceitação entre as mulheres, Ze afirma que me mostrou a lista completa das crianças nascidas na sua maternidade. Além disso e pela mesma razão, sabendo que está a transgredir o costume balanta ao tornar oficial a existência de crianças recém-nascidas, declara que ele é apenas um oficiante da área e que não quer traí-la. Como todos os líderes Kiyang-yang, Ze debate-se com o dilema de estabelecer a legitimidade da sua missão Kiyang-yang, que se desvia da estrutura balanta tradicional, sem ser acusado de utilizar a feitiçaria.

SEQUÊNCIA 7

Ze organiza as mulheres em filas indianas e todos abandonam a morança correndo a través do estreito corredor entre os campos circundantes. Estamos a sair da morança Haful da aldeia e pouco depois entraremos na área Zañ, situada à beira das terras baixas das bolanhas. A partida é acompanhada da canção VIII (a canção de Biisebe).

Durante toda a marcha ninguém caminha normalmente. Todos correm, dançam e cantam.

Um familiar de Ze junta-se à comunidade em marcha. Ze comenta: “Se eu tivesse um grupo de homens adultos comigo...”. Este comentário indica que esta questão do género é um problema para Ze. De facto mais tarde viriam a aparecer homens muito jovens que se uniram ao grupo no rio – aparentemente pelo prazer do banho colectivo.

SEQUÊNCIA 8

A marcha faz uma paragem num local aberto. As mulheres formam uma única fila, com Ze e a sua assistente em frente delas. Canta-se e dança-se intensamente. A assistente mais uma outra mulher avançam para executar uma dança mimética em estilo de comédia. Reconheço, a partir de outras observações de reuniões rituais, tanto tradicionais como Kiyang-yang, este *intermezzo* dançado.

Ze corre um longo trecho em direcção a Haruca (*wuule ne kenteda*, espírito do território), um importante santuário balanta tradicional que serve toda a região. Pelos seus gestos deduzo que está a dirigir-se ao espírito Haruca.

Ze regressa ao grupo e começa a correr em outra direcção, desta vez até uma árvore que funciona como santuário. Levanta a sua mão aberta por cima da cabeça e fala com os espíritos do santuário.

Enquanto ele corre as mulheres cantam a canção XVI, cujo conteúdo faz contrastar os violentos movimentos do possesso com a calma purificação no rio. A seguir repetem-se as canções III e II.

Segue-se a constelação. A comunidade que Nhaala protege caminha através de uma área dominada por espíritos domésticos. Em nome da comunidade Ze negocia a passagem com as forças domésticas aliadas. O cenário invisível através do qual a comunidade caminha não inclui apenas feiticeiros ameaçadores. Mais uma vez a comunidade Kiyang-yang mistura-se com a estrutura balanta tradicional.

Mais tarde ele diz-me que pediu ao espírito Haruca que protegesse a comunidade no seu caminho até Ntahende, o espírito do rio (*wuule ne ñood*) que habita em Zañ. Novamente a prática ritual Kiyang-yang manifesta-se como pressupondo a estrutura balanta tradicional que ela modifica em vez de eliminar.

Esta conclusão da minha observação directa é confirmada pela explicação dada por Ze. O espírito Haruca está do lado de Nhaala. Todas as pessoas vão lá rezar a Nhaala. Os comentários apontam para a possibilidade de Haruca ser um espírito territorial balanta tradicional, fundador da aldeia.

Numa outra ocasião assisti a uma cerimónia no santuário de Haruca e conheço a actual oficiante do santuário. Trata-se da esposa do antigo oficiante do santuário territorial (*faa ne bohca*). Há pouco tempo ele faleceu, por isso a sua mulher substituiu-o temporariamente. Uma filha dela, membro da comunidade Kiyang-yang, participa na marcha. Normalmente as mulheres, como tais, não assumem este tipo de papel na aldeia, mas em ocasiões extraordinárias isso é possível. Certamente este facto é importante para compreender o papel assumido pelas mulheres no movimento Kiyang-yang.

Durante as guerras passadas e durante a luta de libertação os habitantes desta aldeia foram protegidos pelo espírito deste santuário de uma maneira especial. Quando o movimento Kiyang-yang chegou pela primeira vez à aldeia e destruiu muitos santuários, como era o estilo dessa primeira fase do movimento, nunca tocaram no santuário Haruca.

Estes elementos da minha observação atestam o seguinte. O Kiyang-yang tem as suas raízes na estrutura balanta tradicional, mas também opõe-se fortemente a elementos essenciais dela, eliminando-os. Como vimos, o espírito territorial e o espírito do rio recebem confirmação, enquanto os espíritos dos ancestrais dos santuários da morança são negados. Isto significaria que o ataque é dirigido contra a estrutura de poder masculino dos anciãos, no quadro de uma sociedade baseada no parentesco. Ou melhor, o ataque é dirigido contra a legitimação desta estrutura através dos espíritos. O que faz o Kiyang-yang é introduzir novos mecanismos de legitimação e novos mecanismos de recrutamento de oficiais desta legitimação. Durante todo o ritual sob análise, Ze assume funções dentro do contexto Kiyang-yang que pertencem normalmente aos oficiais do espírito territorial ou de outros espíritos, ou ao adivinho (*sike*), mas a sua legitimidade não provém da aldeia ou da estrutura de parentesco, mas da sua posse por Nhaala. A ruptura da tradição não é completa: Nhaala fala aos possesores através das vozes dos ancestrais. Além disso, ele não executa o seu trabalho Kiyang-yang sem permissão dos anciãos.

Handem (1986) assinala o facto de a sociedade balanta não ter um poder político centralizado que transcenda as estruturas da aldeia e do parentesco. Ela refere a religião balanta como o princípio unificador do grupo balanta como um todo. Cissoko (1994) diz que a existência de santuários regionais e centrais já torna visíveis algumas formas de centralização.

A administração colonial e a criação de um Estado moderno independente impuseram formas de centralização completamente diferentes. O poder colonial introduziu uma estrutura de chefados integrada na administração colonial. O Estado independente introduziu uma hierarquia de comités representativos a diferentes níveis. Poder-se-ia formular a hipótese de que a rede Kiyang-yang, ao operar dentro das estruturas da aldeia e do parentesco, embora seja diferente delas, corresponde de um modo próprio a uma tendência para uma forma de centralização autóctone.

Na estrutura balanta tradicional não existe uma diferenciação entre o aspecto religioso e os aspectos económico, social e político da vida. A prática Kiyang-yang tende para a diferenciação do aspecto religioso, o qual funciona de um modo próprio. As inovações introduzidas pelo Kiyang-yang influenciam a totalidade da vida balanta, não porque ofereçam uma estrutura totalmente

alternativa, mas porque oferecem um novo modo de vida num domínio que pela primeira vez é constituído como um domínio particular separado. As inovações Kiyang-yang oferecem um novo modo de vida, introduzindo um modo de vida religioso. Na estrutura balanta tradicional o mundo religioso e o mundo profano não são diferenciados.

Esta tendência não deve ser entendida como a criação de instituições religiosas autónomas. Pelo contrário, o ritual sob análise mostra como a cada momento o novo é impregnado pelo antigo. O Kiyang-yang não substitui as estruturas da aldeia e do parentesco, mas opera dentro destas estruturas de acordo com uma lógica radicalmente diferente, no seu próprio domínio. No entanto, isto poderia levar as estruturas da aldeia e do parentesco à ruptura, na ausência de uma instituição legitimadora.

Teoricamente pode-se conceber duas saídas para esta situação. Ou a estrutura de parentesco da aldeia é substituída pelo mercado e o Estado modernos, e então o Kiyang-yang é um candidato ao papel de superestrutura religiosa; ou o Estado e o mercado permanecem marginais como acontece hoje e o Kiyang-yang não representa mais do que uma reformulação das instituições simbólicas da forma de vida balanta tradicional. Em ambos os casos a hipótese que se coloca é que as pressões coloniais e pós-coloniais nalguma medida já desmembraram e ameaçaram a livre continuação da estrutura balanta tradicional. Estas pressões desintegradoras podem ser brevemente identificadas em termos de individualismo a nível económico (empresa privada, economia monetarizada, comércio a distância) e político (substituição do poder do parentesco pelos direitos civis).

SEQUÊNCIA 9

As mulheres partem novamente e a dança continua durante alguns quilómetros. Chegam a um lugar com grandes mangueiros que dão sombra. As mulheres organizam-se, desta vez em círculo, e começam a cantar e a dançar tendo como solista o parente de Ze, que tem uma voz muito mais bela do que este.

Canção XVII: Pede força a Nhaala a fim de combater os males invisíveis e a feitiçaria na terra. Esta canção teve origem no sul

Canção XVI (repetição)

Canção XVIII: O tema da oposição entre os feiticeiros antropófagos e os que são capazes de impedir a sua acção

Canção IX (repetição).

Entretanto Ze corre como da vez anterior.

Mais tarde leva-me até uma grande árvore e explica-me que uma vez os feiticeiros aprisionaram almas na cavidade da árvore, e que ele conseguiu libertá-las através da cerimónia mencionada mais acima, na sua casa dos remédios. Em todas estas matérias ele assume a função do adivinho tradicional (*sike*) de forma modificada. Desta vez queria verificar se a área estava limpa. O facto de passar por perto com a sua grande comunidade poderia provocar um ataque dos feiticeiros, por ciúme.

Ze ordena ao grupo que cante a canção XVIII, concernente à libertação da alma capturada pelos feiticeiros.

Ze anuncia-me que agora iremos a Hamade, a última morança antes do rio. Lá terá que negociar com os “donos” da morança. Percebo que se refere aos oficiantes do grande espírito da morança. Este é o espírito feminino paralelo ao espírito do rio.

Ze exorta as mulheres a se levantarem. Sob a direcção de Ze e o seu parente o grupo dança e canta as canções seguintes. Entretanto Ze dá instruções e fala em língua glossolálica.

Canção XIX (Cf. IV): O escravo de Nhaala em contraste com o ter sido antes escravo do mundo, escravo das cerimónias na sociedade tradicional

Canção XX: Chama a atenção contra os espíritos do mal

Canção XXI: Ilustra o estado de espírito de quem foi possuído recentemente, vivenciado como aflição – na realidade, refere um episódio biográfico de Ntombikte. Braas-yah Ntonke, tio do lado do pai, é o primeiro ancestral que possuiu Ntombikte por incumbência de Nhaala. A canção exprime o inevitável desta possessão

Canção XXII: Trata-se de uma canção que faz compreender a insistência de Nhaala neste processo de Kiyang-yang como sendo o único caminho. Tanto o ritmo como as palavras, embora remodeladas, correspondem a uma canção cantada pelos neófitos do rito de iniciação (*fooh*) que dá acesso pleno ao poder religio-societal. A diferença fundamental é que a metáfora utilizada na canção, “a nossa grande entrada” (*mboom bah mdang*) refere-se a Nhaala e os ancestratos mediadores e não à iniciação tradicional

Canções IX, XVI, II (repetição)

Canção XXIII: Ze é consciente que só há uma pessoa que pode saber qual é o fenómeno que está dentro do seu corpo: Ntombikte, *alias* Nambu Ndeke

Canção XXIV: O filho do espírito do mal foge embora esteja armado, mesmo com arma russa da guerra de libertação.

O grupo parte em alto ritmo cantando a canção VIII, a canção de Biisebe.

Ze senta-se nos calcanhares com uma faca numa mão falando para o chão, ao qual está a oferecer um fósforo. Mais tarde diz-me: “Estava a rezar a Nhaala. Pude ver que o caminho estava limpo. Nhaala disse-me que eu tinha que pagar o chão (*bohca*) com fogo. Ze explica que tem que se pagar ao passar por uma área alheia e que ele estava a pagar com fogo – “o fogo de Karmak, como lhe chamamos”.

Quando Ze e eu regressamos ao grupo, o parente de Ze informa-nos sobre o nível da água no rio. O rio é de facto um braço de mar com grandes diferenças entre a vazante e a enchente. A altura apropriada para entrar na água é a maré alta, quando a vazante e a enchente se neutralizam mutuamente.

A afirmação sobre “Karmak” evidencia bem o facto de que o movimento tem um universo comum de expressões culturais, diferente da cultura balanta tradicional e simultaneamente impregnado dela. Ze refere-se aos membros da sua comunidade como “aqueles que não temem a forja de Karmak”. Karmak é uma morança abandonada da região, situada a certa distância da morança de Ze (no norte). O meu trabalho de campo inclui canções da primeira líder do movimento, Ntombikte (no sul) que também fazem referência à forja de Karmak. É bastante natural que assim seja, já que Karmak era a morança donde os seus ancestrados emigraram do norte para o sul. A forja de Karmak é considerada como um santuário do espírito do ancestral mais antigo desta morança. Observei Ntombikte a gritar o nome de Karmak, batendo ferro contra ferro. Uma prima de Ntombikte, Biisebe, que foi a iniciadora de Ze, disse-me numa entrevista que o Kiyang-yang não pode deixar de fazer referência à forja como um traço ritual. Numa outra ocasião ela disse-me que bater ferro contra ferro é imitar o bater do ferro nos céus. Isto pode ser uma referência aos sinos utilizados pela missão cristã.

Dois elementos adicionais fornecem dados sobre estas expressões. Reparei que nas moranças de Ntombikte, Biisebe e Ze há sempre um fogo aceso, além do lume para cozinhar. Por outro lado, sei que pode haver forjas à entrada das moranças balanta. Estas forjas têm sempre relações privilegiadas com forças superiores. (Para um amplo estudo sobre a força ambígua da forja na

África ocidental, ver McNaughton 1988.) Finalmente, a maioria dos santuários dos espíritos situados junto às moranças têm uma peça de ferro simbolizando o espírito do primeiro ancestral da família. A forja e este santuário são normalmente uma mesma e única coisa. O espírito do santuário/forja pode ter a alma de um membro da família sob a sua protecção, em contraste com as almas roubadas e presas pelos espíritos maus do mato.

Do ponto de vista do método pode-se mencionar que os materiais que permitem a verificação destes pressupostos provêm de meses de recolha de dados em circunstâncias completamente dispersas, não podendo assim de nenhuma forma ser considerados como verificações de uma hipótese no sentido corrente do termo. O trabalho de campo simplesmente não funciona no sentido da verificação de hipóteses.

SEQUÊNCIA 10

O grupo chega à morança Hamade.

A morança encontra-se de luto pela morte de uma mulher de idade ocorrida na véspera. Todos estão sentados na varanda, e avista-se um tambor ritual.

As mulheres Kiyang-yang tomam lugar ao longo do pátio, ajoelhando-se.

Canção XXV: As pessoas insultam os Kiyang-yang que estão de joelhos a rezar

Canção XXVI: Enfatiza que os Balanta são escolhidos por Nhaala através da lavagem feita por Ze, que nesta canção valoriza a sua própria pessoa

Ze ordena às mulheres que se ponham de pé. A canção XXVI é um diálogo entre Ze e Nhaala. Ze pede a Nhaala que lhes diga o que é que Ele quer com a sua vinda. O coro responde em nome de Nhaala: "Venho lavar e fortalecer os Balanta". No mesmo momento Ze esmaga um dos ovos sobre o santuário (*fram*) do espírito da morança. Mais uma vez o ritual combina a negociação com o espírito local e a proclamação da intervenção de Nhaala através do Kiyang-yang. O sacrifício de Ze é uma maneira de pedir licença para entrar no rio e colocar-se sob a protecção do espírito do rio. Assim Ze manifesta que não negligencia a estrutura de legitimação balanta tradicional.

A seguir Ze começa a cantar a canção XVI: "Quero lavar-me no rio".

Mais tarde Ze explica-me que o espírito do santuário da morança está com o espírito do rio (*wuule ne ñood*); por conseguinte com esta oferenda o espírito da morança acompanhar-nos-á no encontro com o espírito do rio, de modo que podemos entrar na água sem perigo.

Continua-se a cantar no interior da morança.

Canções III, XVI, XVII, II (repetição)

Entretanto Ze fala na sua língua glossolálica.

Uma mulher desta morança vai connosco até ao rio, assumindo pelo menos temporariamente a função de oficiante do espírito do rio. Antes de se ir embora pergunta a Ze se sou eu quem tem que sacrificar o outro ovo ao espírito do rio. (De facto tenho vindo a segurar durante toda a marcha o ovo cru que Ze me dera.) Ze responde: não.

SEQUÊNCIA II

Corremos ainda um quilómetro até chegar ao rio.

Junto ao rio há um grande santuário antigo com centenas de vestígios de oferendas tais como ossos de animais, cordas, recipientes de barro e garrafas.

Todos se ajoelham diante do santuário do espírito do rio, Ntahende n Hamade.

Ze faz um discurso referindo-se em primeiro lugar à minha presença: ela é branca, mas não colonialista. Antigamente o povo dela vivia com os espíritos tal como os Balanta hoje em dia, mas eles não ficaram atrasados e pobres porque aprenderam a escrever e a conhecer a sua própria história. (A informação sobre a história europeia foi fornecida pelo irmão de Ze, um balanta urbanizado que trabalha como professor primário.) A mulher branca não veio para roubar o espírito do rio. (Uma ideia comum entre os Balanta é que os colonialistas roubavam os espíritos e a sua força.)

Ze continua dizendo: "Estou aqui de joelhos no santuário do espírito do povo Hamade a rezar a Nhaala. Entraremos na água com as mãos puras. Rezamos a Nhaala que é o dono do rio. Ajoelhamo-nos e rezamos pelos remédios que Nhaala nos dará, pelas crianças que Nhaala nos dará. Hoje nos ajoelhamos e pedimos a Nhaala que nos acompanhe dentro da água. Mesmo as crianças serão lavadas e purificadas ao entrar na água com as suas mães.

A água salgada é o nosso remédio.

A altura de as mulheres darem à luz e a maré do rio vão juntas. A mulher dá à luz quando a maré está cheia, as pessoas morrem quando a maré está vazia. É por isso que Nhaala acompanhou-nos para que possamos lavar-nos na altura da maré cheia.

Ninguém deve pensar que estou a fazer um sacrifício ao espírito do rio como se tivesse feito um contrato com ele e depois fosse obrigado a pagar-lhe com a vida de alguém. Faço-o com a intenção de que o espírito do rio nos dê protecção. Nhaala é grande nesta área.

Seremos lavados para sermos puros. Ninguém sofrerá dano. Todos regressaremos a casa”. (A mulher de Hamade está aqui para confirmar as palavras de Ze: “Regressaremos a casa para ver as nossas famílias”).

Canção XXV (repetição)

A mulher acompanhante de Hamade, que não é Kiyang-yang, diz:

“Ze tem razão. Tal como nós, os de Hamade, vimos cá durante anos, vocês vêm. Este espírito não faz dano. Ele portar-se-á bem convosco quando o visitarem. Três vezes acompanhei-te, e nenhum mal aconteceu. O espírito não escuta aos que vêm com más intenções”.

Ze esmaga o ovo cru no santuário do espírito enquanto fala na sua língua glossolálica.

SEQUÊNCIA 12

Antes de entrar na água Ze ordena às mulheres que não amarem as crianças pequenas às costas mas ao peito. As que não sabem nadar não devem entrar na parte mais profunda. Nesse caso devem apenas caminhar dentro da água e molharem-se e molharem às crianças.

A culminação do ritual desenvolve-se sem dramatismo nem solenidade. Uma a uma e com grandes precauções as mulheres entram na água, vestidas, derramando água com as mãos sobre a parte superior dos seus corpos. Não há cantos, apenas alguns cavaqueios. Em nada se diferencia de tomarem banho. No entanto é de assinalar que para todos nós a imersão na água salgada fria significa um grande alívio e prazer físico, em contraste com as horas que estivemos a correr e a dançar no calor e na poeira. A

expressão dos nossos corpos de simbolicamente dar vida é vivenciada profundamente.

Ze e alguns dos homens jovens que se uniram ao grupo nadam até ao meio do rio e regressam. Eu faço o mesmo.

Dez minutos depois todos estão fora da água; todos têm pressa em regressar a casa enquanto o sol ainda está alto no céu.

Inicia-se a marcha de regresso a casa.

SEQUÊNCIA 13

No caminho de regresso o grupo faz uma paragem ao chegar à morança Hamade. Alguns entram na morança e pedem água de beber. O meu assistente balanta começa a tocar o tambor funerário e alguns membros da família executam breves sequências da dança que tem lugar normalmente na festa funerária, imitando actividades básicas da falecida. O homem mais idoso convida-nos, após a libação sobre o chão, a partilhar a pequena cabaça com aguardente local. Ze diz: “Agora o meu coração está fortalecido, ninguém morrerá”.

SEQUÊNCIA 14

Ao juntar-nos novamente às mulheres que esperam fora da morança, começam novamente as corridas e os cantos.

Canção I: É a mesma canção que deu início ao ritual, mas agora as palavras são diferentes – são os Kiyang-yang que se sentem bem, não os feiticeiros. Vale a pena assinalar que esta inversão de papéis ocorre depois da imersão na água, do banho ritual.

Vamos a caminho do sítio dos mangueiros e no grupo reina a hilaridade.

Canção XXVII: Ilustra o terrível acontecimento do espírito do mal a capturar um ser humano à noite – mas Ze descobre-o

Canções II, IV, X, XIV, XIII (repetição)

Canção XXVIII: A eleição dos Kiyang-yang; o termo em balanta, *wenya*, é o mesmo que se utiliza quando se escolhe arroz para cozinhar.

SEQUÊNCIA 15

Subitamente uma mulher jovem abandona a fila. Desloca-se em círculos, agindo com o corpo de uma forma Kiyang-yang típica

de “possesso”: respira pesadamente, agita os braços, corre para trás, cai ao chão. Manifesta um estado de consciência para além da sua vontade. Ao mesmo tempo, não está completamente desvinculada do que se passa à sua volta.

Pouco depois Ze coloca-lhe o braço sobre os ombros, segurando-a e falando-lhe suavemente. Tem o típico comportamento do iniciador que tenta integrar positivamente um acontecimento experimentado no começo como aflição. Pouco a pouco a mulher acalma-se. Mantendo o braço à volta dos seus ombros, ele diz-lhe: “Eu sei, eu sei”. Também diz-lhe que se o “homem bom/homem puro” (*lante ñaani*, a voz do ancestral que fala ao possesso) falou com ela, foi para guiá-la até Ze. A expressão *lante ñaani* é muito comum entre os Kiyang-yang e ouvi Ntombikte utilizá-la quando estava possessa.

Durante todo o incidente as mulheres permanecem de pé na fila, sem qualquer sinal de espanto, à espera de poderem continuar a cantar. Agora Ze manda-as continuar a avançar cantando.

Ze diz à mulher possessa que regresse a casa imediatamente, à sua própria morança. Ze diz-me que a mulher experimentou a possessão Kiyang-yang inicial. Teve um filho na maternidade de Ze. Não levou com ela a criança ao rio. A interpretação de Ze é que Nhaala fez sofrer a mulher através da possessão para que percebesse que devia confiar mais em Nhaala.

SEQUÊNCIA 16

Ze começa a cantar a canção XIII (“espera por mim, eu já vou”) quando nos juntamos novamente às mulheres. Durante a marcha de regresso as mulheres continuam a cantar.

Canção VI (repetição)

Canção XXIX: Nhacra (a área) é grande, a missão de Nhaala não pode ser cumprida por uma só pessoa. Esta canção destina-se a encorajar as pessoas da aldeia a apoiarem Ze. (O ritmo da canção e a dança das mulheres é do Kusunde; o próprio Ze era anteriormente um grande cantor no Kusunde)

Canção XXX: Ze afirma a legitimidade outorgada pelos anciãos para procurar ervas medicinais de Nhaala

Canção XXXI: Esta canção, originária do sul, refere a impotência do feticheiro, transformado em manguço

Canção XXXII: Ze chama a atenção aos elementos do seu

grupo de que não devem ter pressa, devem simplesmente deixar-se levar pela maneira como Nhaala os possui.

Ao aproximarmo-nos da morança de Ze as mulheres começam a correr mais depressa, gritando uma e outra vez o seguinte nome: *Braas-yah, Braas-yah*. (literalmente, 'os Balanta dizem'.)

De facto *Braas-yah* é o nome próprio do irmão mais novo do homem mais velho na morança patrilinear de Ntombikte. Faleceu no tempo da luta de libertação. Foi o seu espírito que entrou em Ntombikte na sua possessão inicial, começando o movimento Kiyang-yang. Quando morava na sua casa ouvi Ntombikte chamá-lo durante a dança e a oração rituais.

Ze diz-me, com ar divertido, que durante esta última parte da marcha uma criança disse que a mulher branca é *Braas-yah*. É crença comum entre os Balanta que os espíritos dos ancestrais são brancos. (Cf. as mulheres do Fyere Yaabte, também manifestamente divertidas quando deram à investigadora o nome da sua falecida líder, Kedama.)

SEQUÊNCIA 17

Finalmente, mais uma vez exaustos de correr e gritar, chegamos à morança de Ze.

Ze começa imediatamente a repetir a cerimónia das abluções que abriu todo o ritual deste dia, lavando uma a uma a cabeça das mulheres e das crianças (conheço a cerimónia também do Fyere Yaabte). Já não se canta e a atmosfera durante a ablução final é de menor concentração.

Depois de descansar algum tempo na varanda, as mulheres regressam uma a uma às suas casas para cozinhar para as suas famílias.

Considerações

A ideia básica é que estamos provavelmente perante um processo de diferenciação ou separação. Exporei brevemente alguns elementos:

1. Estamos perante uma congregação de membros. Não é o parentesco que age através dos anciãos, mas são os possesores e iniciados, ou os potenciais membros a agir.

2. O líder da congregação não é o mais velho da linhagem, mas um líder constituído como tal por mandato da liderança suprema no sul.

3. As actividades têm um conteúdo essencial invisível. Este conteúdo essencial é feito de uma intervenção específica do supremo Nhaala, ligada a uma crença e submissão pessoais que não são dadas pela pertença à linhagem do parentesco.

Não há dúvida que a esfera das actividades é um espaço simbólico. Isto é, os participantes agem sobre um mundo real e simbólico indivisível, um mundo pleno de significado.

O acontecimento consiste na reunião da congregação com o fim de agir colectivamente sobre a luta levada a cabo no espaço vivo. As actividades são reveladoras da negociação com Nhaala da cura/salvação em termos de fertilidade e força, através dos espíritos dos ancestrais do grande santuário e através do espírito do rio, contra os espíritos maléficos da feitiçaria. As expressões assumem a forma de proclamações, cantos e danças, orações, genuflexões, sacrifícios, abluções e imersão. (Cf. Dozon 1995 na seu livro sobre profetismo na África contemporânea: *"A sa source, l'activité prophétique s'oriente vers la cause des malheurs, 'le fétichisme et la sorcellerie' Tout en invoquant Dieu ... tout en proclamant de nouveaux commandements et interdits, il leur faut faire office de culte de fécondité, de culte anti-sorcières, de guérisseurs."*)

A configuração da marcha no espaço estende-se da casa do líder até ao braço de rio, ida e volta, desde a maternidade, a casa dos remédios e a fonte de água de beber até à água salgada do mar no extremo dos campos cultivados e o arrozal, da aspersão com água medicinal à imersão no rio, regressando à aspersão com água medicinal. A marcha é feita sob a protecção de Nhaala, dos espíritos dos ancestrais e do espírito do rio, e contra as acções dos feiticeiros.

O efeito é a fertilidade e a protecção, por oposição ao sofrimento e à morte.

Considerando o ritual no seu conjunto podemos observar as canções num estado que não existe fora da visão do investigador. No ritual as canções surgem apenas executadas oralmente aqui e ali na língua nativa, fazendo parte da caminhada através dos espaços visíveis que vão sendo abertos, um após o outro, por Nhaala. As canções como tais não são totalmente inventadas no momento, mas são em certa medida repetitivas por razões de exercício e memória.

Ao mesmo tempo elas só existem devido à capacidade dos membros de reinventá-las de maneira diferente na própria execução.

O observador-investigador, pelo contrário, objectiva-as. Agora elas existem. Não como uma capacidade de execução real, mas como um produto acabado fixado pela gravação, a transcrição e a tradução. Não como passos em curso, mas como uma totalidade estruturada: um corpus de textos que podem ser vistos como uma totalidade, lidos e relidos em diferente ordem, comparados e analisados. Como corpus, as canções podem falar ao observador de uma maneira em que elas nunca falam aos executantes. Desta maneira as canções podem ser utilizadas como chaves verbais na reconstrução do significado dos rituais.

A seguir são delimitados os principais temas das canções tal como elas se oferecem, com o seu valor aparente, sem conectar os temas à execução do ritual como um todo.

Os membros da comunidade proclamam que vivem num mundo onde tem lugar uma luta. A luta é entre o grupo a que pertencem os filhos de Nhaala e aquele a que pertencem os “outros”. Estes últimos pertencem a um grupo que é chamado as pessoas do mundo, as pessoas das trevas, os balantas tradicionais: este grupo é associado à feitiçaria (os que comem a alma, os que matam pessoas, os que capturam a alma). Eles insultam os filhos de Nhaala, ameaçando a comunidade. Como consequência desta luta os filhos de Nhaala estão a sofrer, enquanto os outros sentem-se bem, felizes.

Mas isso não é tudo. Porque a luta não é apenas entre os dois grupos. As canções celebram a vinda do acontecimento Kiyang-yang, revelando ao mesmo tempo que Nhaala é grande, mais poderoso que os poderes da feitiçaria. Os membros da comunidade ainda estão assustados, aflitos. Desde o princípio perguntam-se se devem arriscar-se a confiar, acreditar que é verdade que passarão a ser felizes se assumirem a sua missão. Através do acontecimento Kiyang-yang, Nhaala purifica, fortalece, cura os seus filhos que acreditam nele. Os membros da comunidade, que dantes eram escravos do mundo, tornaram-se escravos de Nhaala, que os criou – que faz nascer as crianças. Através do poder de Nhaala o Kiyang-yang pode libertar as almas cativas, limpar os locais de feitiçaria, eliminar o poder dos espíritos maléficos.

Investido pela líder da terra dos Nalu para fazer o “trabalho” Kiyang-yang, o trabalho do líder local foi aceite pelos anciãos da

linhagem. Nhaala intervém através dos grandes ancestrados. Aparentemente a luta entre as forças das trevas e as de Nhaala ainda continua. Nhaala considerou em silêncio os seus filhos e eles não se deram conta. Escolheu-os e eles não se deram conta. Agora eles vão ser felizes.

O ritual descrito em sequência evolutiva pode ser resumido da seguinte forma.

A comunidade desloca-se, na sua vida quotidiana e na sua condensação ritual, no espaço geográfico que é ao mesmo tempo o espaço do invisível visualizado através do ritual. O espaço do invisível, por sua vez, é um espaço múltiplo, onde o espaço mais extenso abrange o espaço mais específico construído no seu interior.

Em primeiro lugar temos o espaço domesticado dentro do espaço selvagem: isto é, a aldeia com as morançais, os campos de cultivo próximos, as árvores domésticas contíguas à floresta selvagem, e finalmente os campos de arroz com as águas, onde a área domesticada toca o braço de mar.

A comunidade desloca-se das suas casas até ao rio e regressa a casa, através de diferentes áreas geográficas/espirituais contíguas ao selvagem.

Através do mesmo movimento a comunidade atravessa o mundo invisível dos espíritos domesticados: os espíritos da natureza, da unidade territorial e do parentesco. O mundo espiritual domesticado é rodeado pelo grande santuário de Haruca por um lado, pelo espírito do rio por outro lado, e pelos espíritos dos santuários dos ancestrados nas morançais. Mas da mesma maneira que a área domesticada está rodeada pelo selvagem, o mundo espiritual protector está rodeado pelas forças ameaçadoras manipuladas pelos feiticeiros. A qualquer momento elas podem tentar penetrar no mundo protegido e roubar as almas dos seres humanos.

Simultaneamente a comunidade desloca-se através do novo espaço do invisível instaurado pela intervenção Kiyang-yang do *todo-abrangente* deus Nhaala. A partir de agora uma força e uma confiança novas permitem à comunidade Kiyang-yang negociar com os velhos espíritos dos santuários e empreender a luta contra a feitiçaria. A canção ritual visualiza a luta invisível vivenciada na vida diária entre doença e recuperação, esterilidade e nascimento, morte e vida.

Dançando e cantando os membros da comunidade vão das abluções na morança ao banho no rio e regressam às abluções na

morança, contando ao mundo a intervenção de Nhaala no Kiyang-yang, exprimindo assim o que lhes aconteceu. Esta maneira de representar o novo modo de vida Kiyang-yang funde-se com o modo de vida tradicional. Em cada pormenor pode-se observar o movimento a construir-se a si próprio modificando o cenário tradicional: o modo de vida balanta tradicional não é eliminado nem puramente regenerado, ele é modificado.

Neste processo, alguns traços distintivos são mais importantes do que outros: Nhaala e os espíritos dos santuários. Os espíritos dos ancestrais são muito importantes de uma maneira específica. Mediante o culto dos espíritos dos ancestrais administrado pelo homem mais velho da linhagem da morança, o modo de vida balanta mantém a legitimidade da sua estrutura baseada no parentesco. A comunidade Kiyang-yang opera atravessando esta estrutura de parentesco. O líder não é escolhido na base do parentesco mas através da possessão, a pertença à comunidade não é por nascimento mas por eleição, a salvação vem de Nhaala. Mas estas rupturas são no entanto moldadas nas antigas formas. A mensagem de Nhaala chega ao Kiyang-yang através da possessão, isto é, através das vozes dos espíritos dos ancestrais que entram no Kiyang-yang. Karmak e Braas-yah são os correspondentes transcendentais à hierarquia visível Ntombikte-Biisebe-Ze. O parentesco é ultrapassado pelo crescente individualismo, e o nascimento é-o pela possessão. Mas o movimento é ainda uma questão unicamente balanta, baseada na estrutura da aldeia e da linhagem.

De facto o líder Kiyang-yang opera de uma maneira semelhante a outra instância tradicional, o adivinho. Em contraste com o homem mais velho da linhagem (*lante ndang*), que administra o culto dos ancestrais, o adivinho (*sike*), embora instalado com a colaboração dos seus parentes, possui uma legitimidade que abrange toda a aldeia e que se estende mesmo para além dela. Isto é, o Kiyang-yang não é individualismo como tal. A pertença ao Kiyang-yang não é resultante do nascimento, mas também não é o resultado de um compromisso individual com uma crença universal. É algo de intermédio entre um e outro.

Quanto à forma de vida balanta tradicional, é de salientar o facto de que a "religião" não existe como uma esfera autónoma. Considerando que o Kiyang-yang tende a instaurar uma esfera diferenciada própria, poder-se-ia ver o Kiyang-yang como a procura inconsciente de legitimidade para um individualismo moderni-

zante, sob a pressão de circunstâncias coloniais e pós-coloniais, uma legitimidade que transcende o parentesco sem o romper totalmente, e que dá origem a uma “religião” sem abandonar a forma de vida balanta “totalizante”, que não conhece religião como tal.

Poder-se-ia então compreender melhor a ambiguidade fundamental do movimento: ele dá a impressão de ser uma alternativa autóctone ao projecto de modernização mal sucedido que lhe foi imposto do exterior, mas está a realizar-se a si próprio principalmente em termos de uma vida espiritual que pela primeira vez se torna mais autónoma. No entanto, o movimento tem indirectamente um impacto sobre a produção, as relações de poder, as relações de género. Pelo menos ele prefigura e promove dentro da sua própria esfera elementos semelhantes ao que é comumente chamado de individualismo moderno, elementos esses que estão cada vez mais em jogo nas margens de um Estado que se quer moderno e secular e de um sector moderno da economia.

Pode-se dizer que a modernização mal sucedida imposta do exterior resulta numa modernização autóctone, mas ao preço de ser bem sucedida apenas na esfera religiosa. Ou pode-se enfatizar os aspectos mais abrangentes do movimento, seculares e espirituais, sob a forma do que se poderia chamar uma nova “religião”.

(Traduzido do inglês por T. Montenegro)

ANEXO

CORPUS DE CANÇÕES

I

*N mehre kemarha waaba
wil ngher
Kemarha kedo wil ngher
Kmibi ni Nhaala
ma siim fwohe
Beňang ne fyere
na siim fsume
Beňang bdeele siim fsume
Nhaala wote bah dem foka
Ha bin te bo meksa
mekes ñaani.
Tiin ma bo kpemek
bah n yah ndeh keya, ka
Wabnu ma bo tuuk yah Nhaale ka*

A noite passada sonhei
que algo se agitava fazendo barulho
A noite passada algo fez barulho
Os filhos de Nhaala
estão a sofrer
As pessoas do mundo
sentem-se bem
Aqueles pessoas sentem-se bem
Nhaala não nos quer enganar
Ele veio purificar-nos
purificar-nos totalmente
A princípio espantámo-nos
pensámos que não vinha [de Nhaala], mas
vinha
Agora pensamos que Nhaala existe

II

*Beňang ki ne ha wome beňang
ma siim fsume
N siim be n saan:
bekobe siim fsume
Beňang key ne ha wome beňang
ma siim fwohe
Beko ke na ha wome beňang
ma siim fsume
Bo widn klo ba
Beko ke na haba beňang
ma siim fsume
Beňang bedeele na siim fsume
Kemarha ne waaba wil n ngher
N mehre kngwertin do
wil n kinzande
ha kentede kedo
wil n ngherande
N fung ba kemarha ne waaba
Wil n ngher
Bewoma beňang ma siim fsume*

As pessoas que comem pessoas
sentem-se bem
Ouvi dizer:
elas sentem-se bem
As pessoas que não comem pessoas
sentem-se mal
Aqueles que comem pessoas
sentem-se bem
Conhecemos as suas intenções
Aqueles que matam pessoas
sentem-se bem
Aqueles pessoas sentem-se bem
A noite passada algo agitou-se com barulho
Sonhei esta madrugada
com uma coisa a agitar-se com barulho
nesta terra
uma coisa a agitar-se com barulho
Vi-os a noite passada
Uma coisa a agitar-se com barulho
Os comedores de pessoas sentem-se bem

N siim beraasa n saan: Ño na!

Beñang ne fyere ha tong ñi kfuk
Ño

Ba bona

Beñang ne khodn ha sunce bah
Ño na

Be n saan ño na

Boko n dim bo

Ño na

III

Ouvi os balantas a conversarem, [mas] aqui
estou!

As pessoas do mundo fazem-me sofrer

Aqui estou!

Aqui estamos!

As pessoas da escuridão fazem-nos sofrer

Aqui estou!

Eles conversam, [mas] aqui estou!

Aqueles da nossa morança [parentes não
possuídos]

Aqui estou!

IV

N lake dang ne Nhaala
wabnu N lake dang ne Nhaala

Tornei-me escravo de Nhaala,
agora tornei-me escravo de Nhaala

V

N mada sifa ksif da bonce
N nang lake ha bohca ne Benalu
Bah yur ni ksif da bonce
N mada sifa ke kcif kñaani

Posso cumprir bem a minha tarefa
Quero voltar para a terra dos nális
Louvem o meu bom trabalho
Posso trabalhar com as mãos limpas

VI

Bah kumsa [Cr.] saku kmibi
Be kude, be sak kmibi
tooh ba deeha
Nhaale ndang
saan da saw ba
Nhaala ke ne lem ha ñaaha hiin da

Estamos a pedir filhos!
Ajoelhemo-nos, peçamos filhos
para os dar à luz
Nhaala poderoso
é tudo o que eu te peço
Nhaala vai dar-me também

VII

Baa wase baa ñaan
bedeeh ne kmibi

Lavem-se bem limpas,
mães de filhos!

VIII

Biiseba
ha yunta be yuntut na
Hud ma hute ba
Abera Ntonke
ha yunta be yuntut na
Hud ma reeng na

Biiseba
 para ti é transferida [a cabaça das sortes]
 É ele [o poder da cabaça] que chega assim
 Poderoso Ntonke
 para ti é transferida [a cabaça das sortes]
 Tu mereces

IX

Ha N deeh nibi da
N kit ma tuuk Kedang kin
Kedang kona
Kedang kona, knibi ne Nhaala
Kedang kona kide ko

Se eu der à luz um filho
 chamar-lhe-ei "Castigo"
 Eis Castigo
 Eis Castigo, filhos de Nhaala
 Eis Castigo, aqui está ele

X

N lake dang ne Nhaala
Be n zohe
Bokolo ñeet ñi
Ksif be ke ne sifa ha Nhaala
Be n zohe miin, bokolo n kpeñ

Tomei-me escravo de Nhaala
 Riem-se de mim
 Outros insultam-me
 O trabalho que fazemos em Nhaala
 Riem-se muito, outros brigam

XI

N ngate wabnu dang ne Nhaala
Baa yisna ne, N tooh
Wabnu N ngate habe
N ngate dang ne Nhaala
Baa yisna ne
N yira

Tomei-me agora escravo de Nhaala
 Deixem-me em paz
 Agora eu sou isso,
 sou escravo de Nhaala
 Deixem-me,
 sou doido

XII

Beñang bendang
baa saan ni fñiiani
ntang baa bule
ndih N mada sifa
Baa n Haful, baa saan ni fñiiani

Anciãos
 digam-me a verdade
 sem se desdizerem
 se posso trabalhar
 Vocês de Haful digam-me a verdade!

*Ha baa ne beke nang ke kmbooñ
baa lifte fooda
Ha bohce ne beke nang ke kmbooñ
baa lifte fooda*

Vocês, se quisessem de verdade,
teriam uma só palavra
Nesta terra, se quisessem de verdade,
teriam uma só palavra

XIII

*Baa yonk, N ka bina
Baa yonk ni, N ka bina
Nzanke ne niin
baa num na ni
N ka bina
Baa yonk knduulu, N ka bina
Baa tooh ba saan yah: N ka bina*

Esperem, eu vou!
Esperem-me, eu vou!
Poderosa mulher,
mandaste-me recado para eu ir
Irei!
Esperem um pouco, eu já vou!
Vão e digam-lhe que eu vou

XIV

*Yaa ne mbi da
saan bah fñaani
Yaa ne mbi da
mbi di hona wura
Maama Ndeela saan bah fñaani
Dang n Hanace saan bah fñaani
N ngaan mbi da*

Mãe do meu filho,
diz-nos a verdade!
Mãe do meu filho,
teu filho está aqui desorientado
Avó Ndeela, diz-nos a verdade!
Dang de Hanace, diz-nos a verdade!
Choro o meu filho

XV

*Ma siim fsume
Beñang ke ne wasa beñang
ma siim fsume
Beñang beyoofe besiim bsune
Baa ke ne ñeete beñang, baa siim
fwohe
Belohne ha wase beñang
Belohne ke ne mekse beñang
Belohne do siim fsume
Beñang bedeele ba siim fwohe
Hu wasa beñang, a siim fsume
Hit ke ne sifa ke beñang
ma siim fsume
Hu do, hu siim fsume*

Sentem-se bem
As pessoas que lavam pessoas
sentem-se bem
Muitas pessoas sentem-se bem
Vocês que insultam as pessoas, sentem-se
mal
Belohne lava as pessoas
Belohne purifica as pessoas
Esta Belohne sente-se bem
Aqueles pessoas sentem-se mal
Tu lavas as pessoas, sentes-te bem
Quem trabalha com as pessoas
sente-se bem
Tu, tu sentes-te bem

XVI

*Ying-ying
N nang wase ha klac
tooh wase ñaana, Nhaala
Hala yin
tooh wase nklibm-nklibm
N nang wase ha ñood
Tooh wase belahnde*

Mexendo-mexendo
Quero lavar-me no mar
para lavar-me bem limpo, Nhaala
Quem mexe-mexe [quem está possuído]
lava-se devagar
Quero lavar-me na bolanha
Lavemo-nos calados

XVII

*Ha win ni ke
N yah baa
Ha Nhaala win ni ke faye da
N ke yabm
Ha bul ni ke
N nang ke Nhaala bul ne faye da
N ke yabm ha bul ni ke*

Se Ele me der
Digo-vos
Se Nhaala me der poder
eu descansaria
Se me desse mais
Quero que Nhaala aumente o meu poder
Eu descansaria se Ele mo aumentasse

XVIII

*Beñang ke ne dase beñang
be saw kwile
N siim be n saan: bah saw kwile
Beñang ke ne dase beñang
ma siim fwohe
Beko ke ne wome beñang
ma siim fsume
Beñang bedo ba siim bsume*

As pessoas que resgatam [as almas das]
pessoas [dos feiticeiros]
estão por toda a parte
Ouvi-os a conversarem: estamos por toda a
parte
As pessoas que resgatam [as almas das]
pessoas
sentem-se mal
Aqueles que comem pessoas
sentem-se bem
Estas pessoas sentem-se bem

XIX

*N wot tik dang ne fyere
N lake dang ne Nhaala
N keya sifa ha fyere
N lake sifa ha Nhaala
Wabnu N keya dang ne fyere
N lake dang ne Nhaala*

Não continuei a ser escravo do mundo
Tomei-me escravo de Nhaala
Não trabalho para o mundo
Passei a trabalhar para Nhaala
Agora não sou escravo do mundo
Passei a ser escravo de Nhaala

XX

*Hal te teng ne midi-mide
N nang ke ne yaanna bewuule
Kpal te ksin kede
N nang ke ne sawna
Kpal te beñang habe*

Alguém faz feitiçaria
Eu queria tirar-lhe os irãs [espíritos maus]
Tenham cuidado connosco
Eu queria acabar com ele [irã]
Cuidado com a minha gente!

XXI

*N mada nganta fleeh ma
N ngaan se ngwerte
nang mada yaanna
N yah: abera Ntonke
N mada nganta fleeh ma
ndang nganta fleeh ma*

Até chorei nesse dia
Chorei até ao amanhecer
sem poder tirá-lo [-fenómeno Kiyang-Yang]
Digo: Poderoso Ntonke,
até chorei nesse dia
sem nada conseguir, chorei nesse dia

XXII

*N yah baa: Nhaala loh bedaule
Ke ne mboom bah ndang
abere Ntonke
Ke ne mboom bah ndang
Belante, abere Ntonke*

Digo-vos: Nhaala combateu com força
És a entrada principal da morança,
poderoso Ntonke
A entrada principal da morança
Homens grandes, poderoso Ntonke

XXIII

*A widn wil te ke ne?
Hala widn wil te ke ne?
Hala widn wil te ke ne ha ñi?
Mat bah saan
Bite N wone wo te ke ne ha ñi
N yah: Nambu Ndeke hin*

Sabes o que há?
Quem é que sabe o que há?
Quem é que sabe o que está em mim?
Que ele no-lo diga
Como eu não sei o que está em mim
Digo: só Nambu Ndeke [é que sabe]!

XXIV

*Mbi ne wuule ngate n det
ke pistola, ke kranada
Buchanka ha fciif
kranada ha mdiing*

O filho de irã está a correr
com pistola, com granada
Patchanga nas mãos
granada na anca

XXV

*N wana be kude, be rasa
Beñang cer
Knibi ne Nhaala kpeera
Beñang cer bah
N wana be rasa
Beñang ha cera bekeba:
kmbi ne Nhaala ha laca*

Ajoelhemo-nos, rezemos!
As pessoas difamam
Os filhos de Nhaala desafiam-nas
As pessoas difamaram-nos
Vamos rezar!
As pessoas difamam-nos:
[dizem que] os filhos de Nhaala mentem

XXVI

*N yah baa: wasa!
Yah: N ka wasa beraasa
Bin ne bah meksa, baa siima
N nang wasa beraasa
Bin ne bah meksa, baa siima
N nang wasa beraasa
N bin te baa meksa beraasa
Ka meksa beraasa, beraasa siima
Kumba Sika ha yaan ftuuke:
"N nang meksa beraasa
N bin te baa wasa"
ke ne bah ha limta
Baa siim miin*

Digo-vos: Lavai-vos!
Nhaala diz: vou lavar os balantas
Ele veio para purificar-nos, ouviram!
Quero lavar os balantas!
Veio para purificar-nos, ouviram!
Quero lavar os balantas!
Vim para purificar-vos, balantas
Ele purifica os balantas, ouviram!
Kumba Sika, seu nome é famoso:
"Quero purificar os balantas,
vim para lavar-vos"
que nos ensina
Oíçam todos!

XXVII

*Kemarha ne waaba wuule hil
Wil ne kemarha ne waaba wuule hil ma
Kemarha kedo, N yah baa, wuule hil ma
Kemarha kedeele wuule hil hal
N fung ma
Kemarha ne waaba wuule hil ma*

A noite passada o irã apanhou [a alma
de alguém]
A noite passada o irã apanhou-a
A noite passada, digo-vos, o irã
apanhou-a
Durante a noite o irã apanhou alguém
Eu vi-o!
A noite passada o irã apanhou-a

XXVIII

*N bin te baa ñina
N ñin baa, baa woya
N ñin baa belahnde-belahnde*

[Nhaala:] Vim para vos ver
Vi-vos, vocês não sabem
Vi-vos em silêncio

*N ñin baa N saw
N bin te baa weyna
N wey baa beñang ne fyere
N ñin baa beñang ne khodn
N ñin baa N saw*

Vi-os a vocês todos
Vim para vos escolher
Escolhi-vos, pessoas da claridade
Vi-vos, pessoas da escuridão
Vi-os a vocês todos

XXIX

*A yonka, N simbele
ha cale fyere ki ne
Hal hooda saake sifa
ha cale ha Nhacra fuudne
Ha wana bah simbele
ha cale fyere ki ne
Hal hooda saake sifa*

Espera, eu escuto
como o mundo está
Uma pessoa só não pode trabalhar
porque Nhacra é muito grande
Vamos escutar
como o mundo está
Uma pessoa só não pode trabalhar

XXX

*Beñang bendang
yah ne yaah N mada
Ñe ma reeng sifa
mas ne Nhaala
Be yah hal ki te ne Kedaka
Ñe ma reeng sifa
beñang biik
Hace N reeng sifa
mas ne Nhaala*

Os anciãos
disseram-me que posso [=autorizaram-me]
Eu devo trabalhar
com o remédio de Nhaala
Disseram alguém de Kedaka
Devo trabalhar
para as pessoas verem
Por isso devo trabalhar
com o remédio de Nhaala

XXXI

*Hal ma zunda
Zunda bko ma sol
Zunda, cabu hona zunda
Zunda bko ma saw
Bko ma saw*

Alguém defuma-se
Defuma-se até ficar seco
Defuma-se, aquele mangusto defuma-se
Defuma-se a si próprio até morrer
Até morrer

XXXII

*N yah na: kanra te zile
Baa zile miin
baa biik ke ne so
Bokolo na lahe
Be lahe miin
Nhaala hute zak na kintim
Bekobe yoole
Beyoofe na lahe
Be lahe miin
Nhaala hute zak na kintim
Baa yoole, baa beyoole
Nhaala hute hil bah
bo wale
Nhaala hute fung bah kintim
Baa siini, kanra lahe
Baa miida miin
Ha Nhaala hute fur na
hu te zak na kintim*

Eu disse-te: Não esqueçam!
Vocês todos esqueceram
o que viram ontem
Outros apressaram-se
Apressaram-se muito
Nhaala chegou e possuiu-te mesmo
Aqueles outros demoraram
A maioria tem pressa demais
Têm demasiada pressa
Nhaala chegou e possuiu-te mesmo
Vocês demoram, vocês demoram demais
Nhaala chegou e possuiu-nos,
nós sossegámos
Nhaala chegou e viu-nos mesmo
Ouviram, não tenham pressa
Sejam pacientes
Se Nhaala chegar, surpreendendo-te
Segue-o

BIBLIOGRAFIA

- CALLEWAERT, Inger – “Fyere Yaabte: um movimento terapêutico de mulheres na sociedade balanta”, in *Soronda, Revista de Estudos Guineenses*, nº 20, Julho 1995, INEP, Bissau, pp. 33-72.
- CISSOKO, Mário – *Birassu: Povo e Escola*, PEP, INDE, Bissau, 1994.
- ESPÍRITO SANTO, J.do – *Nomes vernáculos de algumas plantas da Guiné Portuguesa*, Lisboa, 1963.
- DOZON, Jean-Pierre – *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, 1995.
- HANDEM, Diana Lima – *Nature et fonctionnement du pouvoir chez les balanta brassa*, INEP, Bissau, 1986.
- MCNAUGHTON, Patrick R. – *The Mande Blacksmiths. Knowledge, Power, and Art in West Africa*, Bloomington, 1988.
- TRINCAZ, Jacqueline – *Colonisations et religions en Afrique noire. L'exemple de Ziguinchor*, Paris, 1981.

DYNAMIQUE DES POUVOIRS MAGICO-RELIGIEUX DES FEMMES MANJAK DE CANCHUNGO (GUINÉE BISSAU) ÉMIGRÉES A ZIGUINCHOR (SÉNÉGAL)

Maria Teixeira

Resumo

O estatuto da mulher manjak originária de Canchungo emigrada em Ziguinchor conhece importantes mudanças. Certos interditos ligados ao sangue menstrual são abandonados. As alianças são cada vez menos impostas. A mulher dedica-se a actividades sociais que não são apenas da área materna, doméstica ou agrícola. O comércio e os empregos remunerados na cidade dão-lhe acesso a um certo poder económico.

A migração dos homens para os países africanos vizinhos e para a Europa foi contrabalançada pela ocupação pelas mulheres de certas responsabilidades sociais que outrora eram reservadas aos homens. As mudanças sociais provocaram um aumento e uma diversificação da feitiçaria. As pessoas têm consciência de que nem sempre são fiéis às tradições e nem sempre cumprem as suas obrigações conforme os costumes. As desigualdades aumentam e o individualismo se desenvolve.

As mulheres se encarregaram da direcção dos cultos de contrafeitiçaria de forma a darem respostas a problemas sem precedente. São elas as intermediárias entre a sociedade dos homens e o mundo oculto. Uma profusão de divindades, de feiticeiros, de antepassados e espíritos com diversas formas e competências evolui neste universo. As sacerdotisas-adivinhadoras-curandeiras de tipo Bapene e Namañã ligadas ao culto de Kasara na qualidade de eleitas dos deuses através da doença-eleição ou através do transe ocupam uma posição social valorizada.

Introduction

Ce travail s'appuie sur deux études de terrain en milieu manjak en Guinée-Bissau et au Sénégal. Le premier séjour d'une durée de trois mois a eu lieu en 1991 tandis que le second s'est étendu sur une année de février 1992 à février 1993. J'ai soutenu en septembre 1996 une thèse de doctorat intitulée "Changement social et contre-sorcellerie féminine chez les Manjak de Canchungo émigrés à Ziguinchor: les réponses du Bèpene et du Kasara. Guinée-Bissau / Sénégal".

Lorsque je parle des Manjak, il faut comprendre les Manjak originaires de Canchungo car d'un royaume à l'autre il y a des différences culturelles et linguistiques qui peuvent parfois être importantes.

La position de la femme

Le sang

C'est parce que les femmes détiennent le secret du don de la vie, qu'elles ont un statut social ambivalent et ambigu. Car la connaissance et la possession de ce mystère leur confère également le pouvoir de donner la mort. Un récit mythique Manjak conte l'introduction par les femmes de la mort sur terre. La femme est proche dans cette société à la fois de la sorcellerie et de la mort.

Le sang des règles chez les Manjak comme dans beaucoup d'autres sociétés a une connotation équivoque. Toutefois ce sang chez les Manjak n'est pas marqué aussi lourdement que chez leurs voisins Joola. Les femmes Manjak aujourd'hui vaquent normalement à leurs occupations quotidiennes. Dans la société Joola il existe une maison spéciale où les femmes se rendent lorsqu'elles ont leurs règles ou lorsqu'elles sont sur le point d'accoucher. O. Journet¹ fait l'analyse suivante à propos des

¹ O. JOURNET, "Le sang des femmes et le sacrifice: l'exemple joola", in M. CARTRY, *Sous le masque de l'animal: essais sur le sacrifice en Afrique Noire*, Paris: P.U.F., 1987, pp. 241-265. Page 253.

Joola: "alors que certains saignements sont le résultat d'un acte fait sur un autre corps — humain ou animal — par un agent externe (sangs de la chasse, du sacrifice, de la guerre, des rixes sanglants, de la circoncision, mais aussi de la défloration, d'autres ne sont que la manifestation de processus internes et incontrôlables (menstrues, lochies). Les uns sont principalement le fait des hommes, dont l'identité sexuelle s'affirme dans une série d'actes qui provoquent l'écoulement de sang. Les autres sont propres aux femmes qui périodiquement assistent passivement à l'écoulement de leur propre sang comme à la suite d'une blessure interne". Les prêtresses-devineresses-guérisseuses Manjak du type *Bapene* ou *Bamañā* du culte de *Kasara* dont nous parlerons sont fréquemment appelées à faire des sacrifices de diverses espèces animales et donc à faire couler le sang. Toutefois pour les sacrifices de bœufs, elles se font aider par les hommes.

L'alliance

Jadis avant de décider d'une alliance, le lignage du futur époux consultait un ou une *Napene* pour savoir si dans la famille de la promise ne se trouvaient pas d'entités surnaturelles nuisibles. En effet, la femme pourrait les introduire au moment du mariage chez son époux, ce qui ne manquerait pas de porter atteinte à l'intégrité du lignage d'accueil.

La polygamie² dans cette société est une façon pour les hommes de socialiser et de contrôler le pouvoir de fécondité de la femme en créant des alliances suivant la loi de l'exogamie de clan. Les femmes sont "instrumentalisées" en tant que "fournisseuses" d'enfants, et donc de force. Généralement "l'oncle maternel" est chargé de choisir le ou la partenaire de ses neveux (les enfants de sa sœur). L'idée de "moitié dangereuse" exposée par G. Balandier³ trouve une de ses expressions dans cette société. L'auteur nous dit: "La société féminine est une société refoulée, estimée concurrente et toujours menaçante. A tel point

² Une étude d'E. BRITO, nous montre que les Manjak ont rarement plus de trois femmes. "A poligamia e a natalidade entre os grupos étnicos manjaco, balanta e brâme", *B.C.G.P.* 25 (3), 1952, pp. 161-179.

³ G. BALANDIER, *Anthropo-logiques*, Paris: Le livre de poche, 1985. Page 63.

que les femmes sont associées symboliquement aux oppositions à implications dynamiques: dedans/dehors, paix/guerre, complémentarité/rivalité, ordre/désordre. Elles sont le mouvement, la force de contestation (apparemment, la seule) de l'ordre lignager dominé par les hommes".

Les conditions de vie et de travail en milieu rural, justifient aux yeux de beaucoup la polygamie, car le travail agricole féminin (semaillages et récoltes) est lourd. En milieu urbain cette justification ne tient plus et un problème se pose surtout pour les jeunes femmes nées et scolarisées en ville. Ici l'éloge de la famille nombreuse et une certaine ostentation justifient la polygamie.

Les hommes ne manquent pas de justifications: "un homme ne peut rester sans rapports sexuels pendant une longue période". "Quand ta femme est enceinte et allaite⁴, comment tu vas faire?". Entretenir des rapports sexuels avec une épouse qui allaite est condamné par la société, car si elle se trouve à nouveau enceinte, le nouveau né "va voler le lait" de son aîné qui risquera alors d'en pâtir.

L'idée qu'il y a plus de femmes que d'hommes est également une justification, car il n'est concevable pour personne (homme ou femme) de rester célibataire. Une descendance est indispensable pour adresser des offrandes sur l'autel des ancêtres après la mort.

Les femmes ne peuvent parler de façon négative de la polygamie. Celles qui n'ont pas de co-épouses, peuvent un jour en avoir une. Sont des co-épouses les femmes des frères du mari ainsi que celles du neveu de son époux si ce dernier est l'enfant de sa sœur, car tous sont des maris potentiels. Une femme qui "ne veut pas partager" est accusée d'égoïsme et par conséquent de jalousie. N'oublions pas que ce sentiment motive la plupart des actes de sorcellerie.

Elles parleront facilement des avantages de la polygamie. "Si tu es malade, tu te reposes, c'est ta co-épouse qui prépare le repas, fait le ménage et s'occupe des enfants, elle s'occupe de toi". "A la maison on se partage le travail, il y a des jours où tu te reposes au lieu de travailler toujours". Sur les désavantages, elles resteront vagues et discrètes. Elles évoquent les éventuelles

⁴ Les femmes manjak allaitent au moins pendant deux ans les nourrissons.

querelles et mécontentes avec leurs co-épouses. Cette discrétion correspond au comportement social demandé.

Toutefois il est indéniable que de véritables amitiés naissent parfois entre différentes co-épouses. Si le mari est un migrant les femmes sont solidaires. Cependant le retour occasionnel de celui-ci, peut provoquer parfois quelques tensions et des rivalités. Une jeune manjak vivant dans un village casamançais, où son mari et elle s'adonnaient à l'agriculture, m'a dit désirer avoir une co-épouse car les travaux des champs lui étaient trop pénibles. J'ai vu aussi une femme se remettre difficilement de la mort de sa co-épouse.

Les *Bapene* et *Bamañā* n'échappent pas à ces justifications. "Si je n'avais pas de co-épouse, je ne pourrais partir comme je le fais en Gambie, à Dakar, en Guinée". Notons cependant que pour une prêtresse du culte de *Kasara* avec laquelle j'ai travaillé, la perte de sa co-épouse ne l'empêche pas de se déplacer car la maison manjak est suffisamment riche d'éléments féminins capables de faire la cuisine et de s'occuper des enfants.

"Une femme mariée, n'a plus de maison surtout si ses parents sont morts" disent d'une voix unanime les épouses. L'isolement de la femme au sein du mariage en tant qu'étrangère au lignage de son époux, est compensé en partie par les liens entretenus avec ses enfants.

La femme passe de longs moments au sein de la maison. Évidemment à l'époque des travaux agricoles, en milieu rural, la femme va aux champs. Cependant elle peut s'absenter pour aller sur les marchés pour faire ses achats ou pour vendre. Parfois la vente se fait sur le seuil de la maison à l'ombre d'un arbre. Elles sortent aussi pour assister à des manifestations communautaires, où pour rendre visite à des parents. Celles qui sont salariées surtout en ville, se rendent sur le lieu de leur travail. Somme toute les occasions d'épanouissement personnel, à part celle d'être une mère de famille nombreuse dans une société patriarcale, sont limitées. Les hommes passent beaucoup plus de temps à l'extérieur. Même s'ils ne sont pas salariés, ils restent généralement en dehors de la maison.

La séparation et le refus

Actuellement le système du lévirat est de plus en plus contesté par les jeunes des deux sexes. Le lévirat est présenté par A. Carreira⁵ comme la continuation du mariage précédent et non comme un nouveau mariage.

L'initiative du divorce est possible en théorie pour une femme, surtout en cas d'impuissance du mari. En pratique c'est une situation difficile à gérer pour la femme divorcée qui effectivement "n'a plus de maison". Elle se sent en trop chez ses parents ou chez ses frères.

Si l'un de ses fils a sa propre demeure elle peut y habiter. Cependant un fils aîné essaiera de s'arranger pour que sa mère rejoigne le domicile conjugal. Est également pénible pour la femme, l'obligation de laisser ses enfants dans la maison de son ex-mari, à l'exception de l'enfant qu'elle nourrit encore au sein.

L'amour romantique s'introduit dans cette culture, où le couple se construit sur des notions de respect et d'estime. Les jeunes urbains commencent à aimer dans le sens occidental du terme⁶ sous l'influence de l'acculturation. Ceci entraîne des tentatives d'opposition aux mariages arrangés et une amorce de liberté dans le choix du conjoint.

E. Crowley⁷ nous expose la transformation amorcée chez les Manjak pendant la colonisation portugaise en disant: "Sans

⁵ A. CARREIRA, "O levirato no grupo étnico manjaco (Contribuição para o estudo da sua extensão na zona rural)", *B.C.G.P.* 8 (8), 1953, pp. 107-111.

⁶ D. de ROUGEMONT fait une analyse de l'idée d'amour dans son ouvrage: *L'amour et l'occident*, Paris: Plon, 1972.

⁷ E. CROWLEY, "Chefes de posto e chefes de terra: the dynamics of domination and self-determination in the Cacheu region, Guinea-Bissau", Bissau: *Paper to be presented to the II Colóquio em Ciências Sociais sobre África de Língua Oficial Portuguesa* 19-25, 1991. Page 7 et 8. "Without realizing the repercussions of their attitudes, many district officers disapproved of arranged marriages, particularly when there was a significant age gap between the spouses. Portuguese officials tended to condone marriages for "love" and by mutual consent, when it was customary, in many parts of the Region for a man to betroth an unborn or infant daughter to a friend who would work for years on the father's rice field until the daughter was of marriageable age, about 14 years old. [...]"

"Knowing that *chefes de posto* would defend their positions, young brides often sought their protection against marriages to older men. But after a man had provided bride service for 10 to 20 years, no monetary compensation was satisfactory when his bride refused the union. As a sanction against broken marriage contracts, which apparently had always occurred but to a more limited extent, other men refused to marry these women and many eventually had to go to other provinces if they wanted to find husbands who would marry them. Gradually, the revolution's consistent support of women who demanded marriage by "mutual" inspired a "women's revolution" in which entire age grades of women in some territories refused to marry the men to whom they were

réaliser les répercussions de leurs attitudes, bien des officiers de district désapprouvaient les mariages arrangés, particulièrement quand il y avait un écart d'âge significatif entre les époux. Les officiers portugais tendaient à excuser les mariages par "amour" et par consentement mutuel quand il était coutumier, dans beaucoup d'endroits de la région qu'un homme fiancé une fille qui n'est pas encore née ou encore enfant à un ami qui devra travailler pendant des années les champs de riz du père jusqu'à ce que la fille atteigne l'âge du mariage aux alentours de 14 ans [...].

Sachant que les chefs de poste allaient défendre leurs positions, de jeunes fiancées recherchaient souvent leur protection contre des mariages avec des hommes plus âgés. Mais après qu'un homme ait fourni une prestation de travail pour sa fiancée pendant 10 ou 20 ans, aucune indemnisation monétaire n'était satisfaisante quand sa fiancée refusait l'union. Comme sanction contre la rupture des contrats de mariage, qui apparemment s'étaient toujours produits mais de manière plus limitée, les autres hommes refusaient de se marier avec ces femmes et beaucoup devaient finalement aller dans une autre province si elles voulaient trouver des maris qui les épousent. Petit à petit le soutien conséquent de l'administration, aux femmes qui demandaient le mariage par "consentement mutuel" inspira une "révolution des femmes" dans laquelle des classes d'âge entières de femmes dans quelques territoires refusaient de se marier avec des hommes auxquels elles avaient été fiancées. En fin de compte, les aînés et les hommes réalisèrent qu'ils allaient perdre beaucoup trop de femmes parmi celles prévues s'ils continuaient à appuyer les mariages arrangés dans lesquels une des parties n'était pas d'accord".

Les jeunes hommes aujourd'hui contestent de façon plus affirmée les mariages arrangés (parfois avant la naissance de l'enfant). Avec la polygamie on se réservait la possibilité de prendre par la suite une épouse de son choix, mais la première épouse était désignée par la famille.

Maintenant pour des raisons essentiellement économiques, les jeunes hommes, surtout ceux qui vivent en milieu urbain,

betrothed. Eventually, elders and men realized that they would lose too many women from the provide if they continued to enforce arranged marriages to which one party did not agree".

souhaitent être monogames. Ils se plient donc plus difficilement à ces décisions parentales. Les jeunes filles subissent ces directives de manière plus forte. Leur parole n'est pas aussi écoutée que celle de leurs frères. Bien souvent elles sont encore contraintes de se plier à la décision parentale. Leur choix n'est parfois pas accepté lorsqu'il s'agit d'un Manjak d'un autre village, ou d'un autre royaume. Les ethnies voisines surtout si elles sont de confession musulmane, sont encore plus difficilement acceptées dans le cadre d'une alliance⁸.

Les activités

Somme toute, les femmes manjak dans cette société patriarcale et polygame acquièrent une reconnaissance sociale soit en tant que mère d'une famille nombreuse, soit comme main d'œuvre agricole, ou encore, en partie grâce à l'urbanisation, en tant que commerçante ou employée possédant des économies. En résumé, les femmes sont surtout reconnues en tant que reproductrices ou productrices.

Les travaux domestiques réalisés par les femmes sont déconsidérés, dévalorisés. Il s'agit de tâches estimées et jugées peu fatigantes, par les hommes. "Ça les occupe, sinon elles s'ennuieraient!". Cependant il est intéressant de remarquer que ces mêmes tâches, si elles font l'objet d'une rémunération dans le cadre d'un emploi, acquièrent un autre statut et on valorise le courage de la salariée. Les femmes en devenant lingères ou bonnes ont senti que le pouvoir économique était une des clefs de la reconnaissance sociale.

Sont également dévalorisés, les travaux agricoles effectués par les femmes. On dit que ce sont des activités peu fatigantes, ne nécessitant pas une grande force physique comme c'est le cas pour labourer, ou ne comportant pas de danger, comme lorsque les hommes montent en haut des palmiers.

G. Atchinger⁹ étudiant les conditions des femmes en Guinée-Bissau, établie pourtant que "En somme, le P.A.E.

⁸ Seul le royaume manjak du Pelundo est islamisé.

⁹ G. ATCHINGER, "Efeitos do programa de ajustamento estrutural sobre as condições económicas e sociais das mulheres da zona rural", *Soronda: Revista de Estudos Guineenses* 14, 1992, pp. 65-82. Page 71 et 75. "Em suma, o P.A.E. favoreceu uma situação paradoxal: as mulheres encontram-se cada vez mais sobrecarregadas, particularmente por causa das más

[projet de développement] a favorisé une situation paradoxale: les femmes se trouvent de plus en plus surchargées particulièrement à cause des mauvaises situations climatiques et d'hygiène, tandis que les hommes sont, en général de plus en plus sous employés. Cette surcharge des femmes est une des raisons de son mauvais état de santé, de sa malnutrition, de sa haute sensibilité aux épidémies et de la haute mortalité infantile". Plus loin elle continue: "Toutefois il existe une certaine division inter-ethnique du travail en Guinée-Bissau. L'horticulture par exemple est considérée comme une spécialité des femmes mankañ, et les femmes manjak qui ne pratiquent pas l'horticulture dans le but de faire du commerce, vont acheter les légumes dans les grands marchés des régions mankañ et les vendent en petites quantités dans les villages manjak".

Les activités commerciales¹⁰ ont été pour les femmes une façon de constituer une épargne. A tel point que les hommes disent que ce sont les femmes qui détiennent l'argent aujourd'hui car elles n'ont pas l'obligation d'entretenir la maison comme doit le faire leur époux. Il est difficile de connaître les moyens financiers d'une personne. Sur ce sujet les Manjak comme beaucoup restent très discrets.

Ils cherchent toujours à donner vis-à-vis de la communauté, une image de pauvreté. Peut-être pour éviter des jalousies qui pourraient susciter des attaques sorcières, ou pour limiter les demandes des parents qui cherchent à obtenir des aides d'une manière abusive. Toutefois ceci n'empêche pas les réseaux de solidarité familiale de fonctionner.

Les individus ont gardé cette notion de la communauté conçue comme un ensemble semi-égalitaire où personne ne doit posséder beaucoup plus que son voisin à moins qu'il ne s'agisse d'un *Nabosien* (noble de descendance royale). De fait la société

condições climáticas e higiênicas, enquanto os homens estão, em geral, cada vez mais sub-empregados. Esta sobrecarga das mulheres é uma das razões do seu mau estado de saúde, da malnutrição, da sua alta susceptibilidade às epidemias e da alta mortalidade materna". Plus loin elle continue: "Contudo existe uma certa divisão interétnica do trabalho na Guiné-Bissau. A horticultura por exemplo é considerada uma especialidade das mulheres mancanhas, e as mulheres manjacas que não praticam a horticultura para venda, vão comprar os legumes nos grandes mercados das regiões mancanhas e vendem-nos em pequenas quantidades em tabancas manjacas".

¹⁰ Les femmes font divers petits commerces: poissons, petits bétail, citrons pressés, huile de palme, céramique, vin de palme ou de cajou, cubes *maggi*, piments, oseille, gombos, fruits, arachides, noix de cajou, crèmes et boissons glacées (grâce à la présence d'un congélateur payé par le mari émigré en Europe), divers beignets, patates douces et ignames cuites.

Manjak a mis en place des rituels qui pourraient être comparés au "potlatch"¹¹ étudié par Marcel Mauss. Les funérailles sont une des manifestations où l'on sacrifie beaucoup de bœufs, les enterrements sont des opportunités pour envoyer des pagens de qualité aux ancêtres. Les mariages sont l'occasion de dépenses ostentatoires. Le prestige vient non de ce que l'on possède, mais bien plutôt de ce que l'on dépense.

Etre trop bien loti n'est jamais considéré comme innocent. Cela peut signifier que l'on est "trop gourmand", que l'on ne veut pas partager, ou alors que l'on est peut être un sorcier ayant passé un contrat avec un mauvais génie afin de réussir rapidement et brillamment. Ceci explique en partie l'extrême discrétion des gens sur la quantité de leurs biens.

La prostitution chez les Manjak a déjà été évoquée en 1962 par A. Carreira¹². Dans les entretiens où j'ai abordé ce sujet, il ressortait que la prostitution s'est surtout développée parmi les femmes de Caió et très peu chez les femmes de Canchungo. G. Atchinger¹³ aborde ce sujet: "Avec la monétarisation de la vie et la croissante pression que représente la nécessité de gagner de l'argent, la prostitution devient de plus en plus importante. Dans la région de Cacheu, l'équipe de l'I.N.E.P. [institut de national d'études et de recherches bissau-guinéen], a été informée qu'il y a des femmes d'ethnie manjak qui envoient leurs filles au Sénégal, pour travailler temporairement comme prostituées. La ville de Bissau constitue aussi une des destinations. En cette époque de S.I.D.A. les conséquences se reflètent, avec effet, dans un taux régional d'infection particulièrement haut.

Sur le S.I.D.A., n'oublions pas que les hommes émigrés en Europe ou ailleurs font aussi partis des facteurs potentiels de propagation du virus lorsqu'ils se rendent en vacances auprès de leurs femmes au pays alors qu'ils sont séropositifs. Celles-ci une

¹¹ Dans P. LABURTHE-TOLRA et J.-P. WARNIER, *Ethnologie Anthropologie*, Paris: P.U.F., page 120. Les auteurs définissent ce terme comme un combat de prestige.

¹² A. CARREIRA, "População autóctone segundo os recenseamentos para fins fiscais", *B.C.G.P.* 7 (65), 1962, pp. 57-118.

¹³ *Op. cit.*, p. 71. "Com a monetarização da vida e a crescente pressão que representa a necessidade de ganhar dinheiro, a prostituição torna-se cada vez mais importante. Na região de Cacheu a equipa do I.N.E.P. foi informada que há mulheres de etnia manjaca que enviam as suas filhas para o Senegal, para trabalhar temporariamente como prostitutas. Também a cidade de Bissau constitui um dos destinos. Nesta época de S.I.D.A. as consequências reflectem-se, com efeito, numa taxa regional de infecção particularmente alta".

fois contaminées propagent à leur tour la maladie car les absences prolongées de leurs maris dans le cadre de la migration ne les poussent pas forcément à leur rester fidèles.

Maintenant un autre domaine de prestige et de promotion sociale se trouve investi par les femmes, celui du magico-religieux. Ce secteur lié au savoir et au pouvoir donne incontestablement aux femmes habituellement subordonnées, les moyens d'être des instruments du changement social.

Les orientations de la recherche

Les femmes restées en Afrique

En Guinée ou au Sénégal, nous pouvons constater une faible présence masculine dans les foyers. Ils n'abritent parfois que des femmes, des enfants, et des vieillards. Je n'ai pas rencontré de Manjak durant mon séjour qui ne m'ait dit avoir au moins un membre de sa famille en Europe. S'il est vrai que la famille Manjak est étendue, ceci nous montre néanmoins l'ampleur du phénomène. En Guinée ce flux de migrants a dépeuplé la région de ses éléments les plus actifs.

Comme l'avait déjà évoqué E. E. Evans-Pritchard¹⁴, les études actuelles "tendent à mettre l'accent sur l'influence de la femme, sur son habileté à se défendre, sur l'estime dans laquelle on la tient, et sur l'importance de son rôle dans la vie sociale".

En Guinée les femmes se sont substituées aux hommes. Désormais elles assurent des responsabilités familiales accrues. Elles gèrent la maison, éduquent les enfants sur le long terme qu'il s'agisse de filles ou de garçons. Elles prennent en charge l'exploitation de la concession agricole font du commerce, sont bonnes ou lingères. Le terrain gagné en l'absence du mari n'est pas toujours systématiquement rendu à leur retour même si bien souvent les apparences sont sauvées.

Elles gèrent l'argent qu'elles ont gagné. Si leur mari est présent, elles lui présenteront le montant de leurs gains. Il décidera s'il leur laisse l'usage de cet argent ou s'il le conserve.

¹⁴ E. E. EVANS-PRITCHARD, *Les femmes dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale*, Paris: P.U.F., 1971. Page 36.

La tendance actuelle veut que le mari laisse ces gains à ses épouses. Elles dépenseront cet argent pour elles et leurs enfants.

Les épouses d'émigrés essayent d'économiser les sommes envoyées par leur époux émigré en Europe. Ainsi il pourra peut-être construire une ou plusieurs maisons ou acheter des bœufs. Cet animal est un symbole de prestige et de richesse dans cette ethnie. "Ucam" en manjak désigne le troupeau¹⁵, mais aussi l'argent.

Les femmes se désintéressent complètement de la nature de l'activité de leur mari dans le cadre de l'émigration. Souvent elles ne connaissent pas l'emploi exercé par ce dernier. Elles disent "de toutes façons je n'irai jamais là bas! Alors pourquoi savoir?". Les hommes de leur côté révèlent ne rien vouloir révéler à leurs épouses de leurs conditions de vie. Ils cachent à leurs femmes le montant de leurs gains.

Les femmes écoutent les quelques amies qui ont été en Europe parler de leur condition de vie. Le tableau brossé par celles-ci est beaucoup plus alléchant que celui dressé par les hommes qui eux cherchent à décourager et à limiter les départs. L'idée qu'en Europe les lois favorisent les femmes circule. Les émigrés disent que parfois lorsque la femme réussit à trouver du travail sur le lieu de migration, elle prend l'initiative du divorce, garde les enfants et perçoit une pension alimentaire.

D'après G. Balandier¹⁶ "la liaison de la sexualité à l'univers des dieux, à la nature, à l'ordre de la Cité [...] est essentiellement masculin; elle associe la femme à l'ordre (celui du mariage et de l'épouse, ou femme à sa place) et au désordre (celui de la séduction érotique, de la concubine et de la courtisane); elle présente une image ambiguë de la féminité, car celle-ci peut à tout instant déboucher sur la nature sauvage, le désir non domestiqué et dévastateur, le divertissement négateur du travail, la décivilisation".

¹⁵ Les troupeaux de bœufs sont source de prestige.

¹⁶ G. BALANDIER, *Anthropo-logiques*, Paris: Le livre de poche, 1985. Page 77 et 295.

Les jeunes générations restées en Afrique

G. Balandier¹⁷ étudiant le dynamisme social démontre que: "Les rapports estimés naturels entre générations antécédentes et générations suivantes ont été bouleversés. Les premières ont perdu une large part de leur capacité d'information et de formation, de leur autorité". La situation des cadets est subordonnée jusqu'à présent aux décisions des aînés.

Toutefois les jeunes garçons refusent de croire aux descriptions que font les émigrés de la situation de l'emploi en Europe et de la vie qu'ils y mènent. "Ne font-ils pas partir leurs enfants en âge de travailler, ou d'étudier? Pourquoi une fois à la retraite beaucoup ne reviennent-ils pas vivre au pays? Sans parler de ceux qui sont partis sans jamais revenir ni donner de nouvelles".

Les jeunes regardent avec envie les migrants revenir en vacances vêtus de beaux costumes européens, les valises remplies de cadeaux. N'ont-ils pas construit une maison abritant, comble du luxe, un salon, un congélateur et une télévision? Ces contacts et ces exemples ont créé des envies matérielles (électroménager, confection, joaillerie, divers articles à la mode, etc...).

Outre la promotion sociale, le départ vers l'Europe signifie également la sortie de la dépendance économique vis-à-vis des parents, l'accession à une plus grande liberté personnelle. C'est une des formes de la mobilité sociale manjak. Le statut de la femme et des cadets est en cours de bouleversement.

Il est clair que le pouvoir économique conditionne l'acquisition de plus de liberté et par conséquent de pouvoir de décision. Le développement de l'individualisme est tout à fait notable bien que la société possède les moyens de contrôler les membres de la communauté manjak jusqu'en Europe. On n'échappe pas forcément par la migration aux attaques des puissances occultes.

L'animisme actuel

L'animisme contrairement aux religions révélées comme le christianisme ou l'islam ne pousse pas au prosélytisme. Les animistes ne remettent pas en cause l'efficacité des rituels des autres ethnies animistes, de l'islam ou du catholicisme. De fait c'est

¹⁷ *Anthropo-logiques*, p. 295.

une religion ouverte à l'acculturation et aux emprunts extérieurs. Les jeunes animistes se disent parfois chrétiens pour ne pas être victimes de préjugés. Ce phénomène n'existe pas en Guinée où la majorité de la population est animiste.

On note chez les jeunes une volonté de distanciation par rapport à la religion traditionnelle. Les problèmes dus à la sorcellerie doivent être contrés par des consultations et des sacrifices thérapeutiques. Les divinités secondaires et les ancêtres ont besoin de recevoir régulièrement des sacrifices propitiatoires. En cas de faute, même involontaire, des sacrifices expiatoires sont indispensables au rétablissement de l'équilibre social. A l'occasion des funérailles, les familles font des hécatombes d'animaux. Les inhumations sont des opportunités pour envoyer de luxueux pagnes aux ancêtres. Somme toute, l'animisme est une religion qui coûte cher. Le facteur économique joue un rôle certain dans l'abandon de cette religion.

Les Manjak christianisés n'ont pas totalement abandonné les pratiques animistes. Néanmoins nous n'assistons, pour l'instant, à un culte synchrétique, mais à une simple superposition des deux religions.

Les jeunes générations qui vivent en ville sont confrontées au regard des musulmans et des catholiques qui ont peu de considération pour l'animisme. Entre pratiquants des religions animistes on ne met pas en doute la puissance de l'autre. Il n'y a pas de combat entre deux vérités, mais entre divers génies et différentes divinités. Les jeunes Manjak christianisés continuent à assurer les devoirs de la religion traditionnelle: "ne faut-il pas utiliser les mêmes armes que ses adversaires pour les combattre?".

Les tendances actuelles

L'anthropologie médicale¹⁸ est une porte d'entrée particulièrement intéressante pour percevoir la dynamique sociale manjak,

¹⁸ Pour des précisions sur les termes anthropologie médicale et anthropologie de la maladie se reporter à l'entretien de M. AUGÉ, et de F. RAVEAU, "Le territoire de la maladie", *Projections: La santé au futur* (1), Hiver 89/90, pp. 35-44. F. Raveau (anthropologue, médecin et psychiatre) emploie le terme d'anthropologie médicale. M. Augé (anthropologue) emploie le terme d'anthropologie de la maladie.

car la maladie dans les sociétés animistes¹⁹ est souvent liée à la sorcellerie, et la sorcellerie à l'innovation et à la transgression des coutumes même s'il est vrai que la sorcellerie fait partie de la coutume.

Actuellement les Manjak forment une société qui développe et secrète un individualisme très prononcé. Ce qui bien évidemment remet en cause l'idée couramment répandue d'une Afrique solidaire et communautaire. Aujourd'hui ce continent reçoit les influences occidentales de plein fouet et y réagit à sa façon, en tentant de s'adapter à ce nouvel environnement en reconstruction permanente.

Traditionnellement une personne originale qui se voulait différente et qui ne se pliait pas spontanément à la norme pouvait être accusée de sorcellerie. C'était un puissant instrument de contrôle social. Maintenant chacun veut sa part de modernité et cesse d'accomplir des devoirs qui paraissent de plus en plus contraignants. Mais le non respect des règles ancestrales et la volonté de promotion sociale personnelle, développent des craintes. La peur de la sorcellerie et la mauvaise conscience individuelle s'insinuent dans le social d'une manière dramatique.

Chez les Manjak les cultes de contre-sorcellerie relèvent aussi bien de l'ordre de la magie que de l'ordre religieux. Si les cultes de contre-sorcellerie font partie des cultes organisés, les rituels qui y sont effectués sont parfois secrets et individuels d'où l'impératif que tout desservant soit reconnu par la société.

En cette période particulièrement riche en innovations, adaptations et transgressions, la contre-sorcellerie reflète de façon privilégiée les changements sociaux.

Actuellement ces cultes sont dirigés par des femmes. Elles sont les principales gestionnaires de l'infortune sociale et individuelle. Les cultes de contre-sorcellerie sont liés à la structure religieuse. La religion dans ces cultures imprègne toute la société.

¹⁹ J'emploie ce terme "faute de mot meilleur pour désigner la doctrine des religions traditionnelles" comme il est écrit dans le dictionnaire de P. BONTE, M. IZARD, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: P.U.F. 1991. J'utilise le terme animisme dans le sens d'animé d'énergie et non dans le sens qui veut que toute chose possède une âme comme il est écrit dans le *Dictionnaire des religions* de P. POUPARD édité aux P.U.F. en 1984. Je tiens à rappeler qu'il n'y a pas un, mais des animismes.

té. Il s'agit donc d'un phénomène social total²⁰ permettant une vision globale de la société

Les cultes de contre-sorcellerie pris en charge et assumés par les femmes, ne peuvent être qualifiés de "traditionnels" au sens strict du mot, car ils sont en transformation et en perpétuel changement. Ils ont à répondre à de nouvelles demandes et à de nouvelles questions.

Ils ne font pas abstraction du passé, et ne se sont pas construits sur le néant. Il n'y a pas de survivance mais bien plutôt une réinterprétation. Je reprendrai la pensée de B. Latour²¹: "Nous n'avons jamais ni avancé ni reculé. Nous avons toujours activement trié des éléments appartenant à des temps différents."

Les changements sociaux

Les Manjak pensent que la sorcellerie, du fait de la concurrence, de l'envie, de la cupidité et de la jalousie, est en augmentation. Les sorciers ne suivent et ne respectent plus l'éthique attachée à leur état. Dans le domaine sorcier des règles précises sont à respecter.

La colonisation, l'émigration, les contacts avec ceux qui ont migré vers l'Europe, l'absence des hommes, sont des facteurs qui ont contribué à la transformation de la société. Les personnes ont conscience de ne pas toujours être fidèles aux traditions ancestrales, et de ne pas exécuter leurs obligations conformément à la coutume. L'individualisme se développe et l'esprit communautaire et d'entraide régresse. Nous sommes en train de sortir d'un temps qui se voulait cyclique et répétitif pour entrer dans une temporalité chronologique.

La crainte de l'attaque sorcière commanditée par des personnes mauvaises, accomplie par des forces maléfiques ou ambivalentes (divinités non domestiquées ou génies sauvages), côtoie la peur de la sanction surnaturelle demandée par des personnes lésées dans leur droit et exécutées par des forces bénéfiques ou ambivalentes (ancêtres, divinités secondaires ou génies messagers). Ces puissances peuvent également sévir d'elles-mêmes,

²⁰ Dans le sens que M. MAUSS au début du siècle donnait à ce terme dans son essai sur le don paru dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris: P.U.F., 1985.

²¹ B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La découverte, 1991, p. 103.

punir ceux qui ont commis une faute, ou aller à la rescousse d'un individu en danger. Dans tous les cas de figure, il y a une mêlée qui se forme entre ceux qui œuvrent pour le bien et ceux qui agissent pour le mal.

Pour les émigrés, la nécessité de retourner en Guinée pour y accomplir leurs obligations rituelles et familiales, cohabite mal avec l'angoisse de s'y rendre. Un sorcier, pourrait profiter de leur séjour pour les attaquer. Ils se trouvent face à un dilemme.

Leur départ hors du territoire ancestral vers le Sénégal, la Gambie ou l'Europe, ne les met pas à l'abri des attaques car les génies commandités sont capables de traverser les terres et les océans pour réaliser la tâche demandée.

On peut voir certains migrants revenir d'Europe pour se faire soigner au pays par des spécialistes de la contre-sorcellerie, à la suite de ce qu'ils considèrent être un malheur provoqué par une attaque sorcière sur leur lieu de migration: accident de la route ou du travail, maladies, chômage, dépenses inconsidérées, perte d'argent, problèmes du comportement. Ils peuvent revenir aussi à la suite de ce qui leur a été révélé par des spécialistes de la contre-sorcellerie comme une maladie élection, afin d'effectuer le rituel initiatique qui les soulagera, et les consacrera en tant que desservants. Certains doivent rembourser auprès d'une puissance occulte une dette contractée par un parent. Par la notion de contagion du magico-religieux, les afflictions peuvent atteindre un membre de la famille différent de celui qui avait contracté la dette. Que celui-ci ait déjà été tué ou non il faut rembourser la dette afin d'éviter un fléau qui risquerait d'aboutir à l'extinction de la famille.

L.-V. Thomas pensait²² que les "fétiches thérapeutes" étaient parfois les seuls à avoir échappés à la destruction. Les préoccupations individuelles expliqueraient, d'après lui, la situation privilégiée de ces "fétiches".

Dans la réussite comme dans l'échec, les Manjak, surtout les émigrés, se trouvent dans une situation difficile. Ceux qui n'accèdent à aucune promotion sociale, peuvent se croire victimes de l'attaque d'une personne qui veut empêcher, freiner, entraver

²² L.-V. THOMAS, "L'animisme, religion caduque: étude qualitative et quantitative sur les opinions et la pratique religieuse en Basse-Casamance (pays diola)", *Bulletin de l'I. F. A. N.* 27 (1-2), 1965, pp. 1-42.

leur réussite. Ceux qui ont atteint un certain confort et sont parvenus à réaliser leurs projets, peuvent avoir peur d'être attaqués par une personne jalouse. Ils peuvent aussi se voir accuser de façon diffuse par la communauté d'avoir fait un contrat avec des forces maléfiques afin d'atteindre leurs buts.

La mauvaise conscience, le sentiment de culpabilité, l'angoisse d'être accusé de sorcellerie, ainsi que la peur de la persécution sorcière se manifestent par divers maux. Dans cette société, la maladie, la mort, l'infortune et le malheur, ainsi que la réussite trop visiblement brillante et rapide, sont très rarement considérés comme naturels. La communauté, et les individus qui la composent, ont besoin d'explications. La société veut qu'on lui désigne un coupable-émissaire afin de connaître l'origine du mal et donc d'avoir la possibilité de l'anéantir.

Par la découverte de l'origine des maux, la société est capable d'expulser de son sein le mal qui est en train de la ronger et de la détruire, car le monde manjak est un monde inachevé qui doit sans cesse être "réparé". L'idée de pollution chère à M. Douglas²³ inclut l'idée que des dangers guettent aussi les étourdis, ceux qui polluent par inadvertance. Une personne peut déclencher des réactions maléfiques en chaîne sans le faire exprès.

Les Manjak acceptent l'existence du mal comme nécessaire, car pour eux, c'est ce qui donne du mouvement à l'existence. Sans le mal, la vie n'aurait aucun sens. Il faut faire en sorte que le combat entre les forces du mal et celles du bien, s'équilibrent. La société doit se perpétuer en retrouvant son intégrité après les phases de désordre. Le combat est perpétuel, car il n'est jamais définitivement gagné.

La définition que donne M. Augé²⁴ de la maladie en tant que "forme élémentaire de l'événement", prend ici tout son sens.

Le changement social fragilise la société et les individus, mais ceux-ci trouvent une ressource dans la contre-sorcellerie, tout comme la contre-sorcellerie se nourrit de l'infortune et du malheur des individus.

²³ M. DOUGLAS, *De la souillure: essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris: Maspéro, 1971.

²⁴ M. AUGÉ, C. HERZLICH, *Le sens du mal*, Paris: Édition des archives contemporaines, 1983.

Les cultes de contre-sorcellerie

Des transformations et des innovations s'introduisent dans les interstices de ce vaste ensemble de rituels à but divinatoire et thérapeutique. Si le *Bèpene* est un culte dont les origines sont anciennes, le *Kasara* a incontestablement été créé à une époque récente même si on peut de prime abord penser qu'il s'agit d'un culte plus ancien. D'après mes informations c'est surtout depuis la fin de la guerre d'indépendance que ce culte a connu un formidable développement. Il est difficile de dater son apparition car les femmes disent "mes grands parents faisaient déjà ça". Sur le lieu d'origine Flup à Mata de Ocom, ce culte semble avoir toujours existé.

W. M. J. van Binsbergen²⁵ nous informe sur l'origine du *Kasara*: "Je ne pense pas que nous devons construire encore un quatrième mode de production à l'intérieur de l'économie locale, pour lequel l'idiome céleste de cassara pourrait être affirmé comme servant de structure de reproduction idéologique. La Haute Côte de Guinée a été exposée à la circulation intercontinentale depuis le quinzième siècle. Pendant le seizième siècle le territoire côtier était une source majeure d'esclaves pour la traite transatlantique. Quoique des moyens beaucoup plus spécifiques soient nécessaires, je suggérerais que le complexe de cassara peut être compris comme une expression idéologique de l'articulation de la formation sociale à l'empiétement du capitalisme mercantile".

Les savoirs des spécialistes en matière de contre-sorcellerie sont extrêmement fluides, mouvants et variés, car en pleine adaptation et réajustement social. D'une prêtresse à l'autre on peut recueillir des informations complètement différentes pour ne pas dire contradictoires. Si la tradition orale présente déjà ce genre de complexité pour les Européens habitués à une culture de

²⁵ W. M. J. VAN BINSBERGEN, "Socio-ritual structures and modern migration among the Manjak of Guinea-Bissau: Ideological reproduction in a context of peripheral capitalism", *Antropologische Vernemingen* 2, 1985, pp. 11-43. Page 35. "I do not think that we should have to construct again a fourth mode of production within the local economy, for which the sky idiom of Cassara could be argued to serve as a structure of ideological reproduction. The Upper Guinea Coast has been exposed to intercontinental circulation since the fifteenth century. During the sixteenth century the coastal area was a major source of slaves for the transatlantic trade. Although much more specific data are needed, I would suggest that the Cassara complex can be understood as an ideological expression of the articulation of the social formation to an encroaching mercantile capitalism"

l'écrit, en période de transformation accélérée, ces difficultés sont encore plus développées.

Certaines pratiques et connaissances, aujourd'hui devenues obsolètes, se perdent. En contrepartie on assiste à la création et au développement de nouveaux comportements inspirés des récentes transformations et innovations, capables de faire face à la situation présente. La perte de certaines pratiques doit être vue sous l'angle du réajustement et de l'adaptation. Il est difficile de prévoir ce que vont devenir ces nouvelles compétences puisque les facteurs de changement social sont aujourd'hui nombreux. On peut cependant essayer de percevoir et de comprendre l'évolution ou plutôt la révolution qui se passe sous nos yeux ainsi que les chemins qu'elle emprunte aujourd'hui. G. Balandier²⁶ nous dit que "le religieux «élémentaire» (la magie et la sorcellerie) et le recours à l'«occulte» servent à contrecarrer les cultures officielles". Cette culture chez les Manjak doit faire face à la migration de ses membres hors du pays manjak puis progressivement par étapes hors d'Afrique.

Les cultes dont il est question ici s'éloignent des pratiques ancestrales qui n'ont pas de réponses pour contrer le chaos social engendré par les européens, la nouvelle réalité Étatique, les espaces urbains et les mouvements migratoires d'envergure. À l'inverse, ces cultes créent de nouveaux repères au sein de ce mouvement, de cette fluidité et de cette fuite en avant. Par ces vastes réinterprétations, les Manjak gardent leur originalité face aux populations environnantes, qu'elles soient animistes, musulmanes ou catholiques. Ces cultes tentent de répondre au "désemparement" des populations et essaient d'introduire "des principes d'ordre et du sens"²⁷.

La faillite des anciennes structures socio-politiques, a impulsé l'émergence d'une adaptation qui s'éloigne de plus en plus du schéma qui se voulait répétitif de la reproduction sociale.

Les réactions des femmes

Les hommes se désintéressant de la très prenante direction des activités magico-religieuses, pour se consacrer à des activités

²⁶ *Anthropo-logiques*, p. 300.

²⁷ G. BALANDIER, *Le désordre: éloge du mouvement*, Paris: Fayard, 1988, p. 245.

lucratives, les femmes ont pris en main ces savoirs et ces pratiques. Elles font face aux problèmes individuels et communautaires.

Ces activités ne sont pas des survivances. Les femmes ne sont pas des gardiennes des traditions. Comme l'a analysé R. Bastide²⁸ "L'ancien ne peut revivre qu'en s'adaptant aux conditions nouvelles d'existence; mais adaptation ne signifie pas infidélité – elle est au contraire le signe le plus touchant de la fidélité – survivance ne signifie pas durcissement, séparation de la vie toujours changeante. Kyste culturel, la survivance, au contraire suppose la plasticité. Il faut donc opposer à la dichotomie où l'on veut nous enfermer: survivance-adaptation, qui repose sur les concepts postulés de la survivance cadavérique et de l'adaptation créatrice, la réalité vécue de la survivance adaptatrice".

Les *Bapene* et les *Bamañã* de Canchungo sont les spécialistes, capables grâce à leur situation liminaire, de rentrer en communication, de collaborer, de négocier et éventuellement d'affronter et de se battre avec les forces "surnaturelles".

La *Napene* vit un long processus de maladie-élection qui ne s'arrêtera que grâce à son initiation au *Bëpene* comprenant parfois aussi l'initiation au *Pëbol*²⁹ tandis que la *Bamañã* contrôlera peu à peu sa possession.

Quand les *Bapene* sont en communication avec leur génie, elles ne sont plus de simples femmes, mais deviennent des prêtresses intermédiaires entre le monde occulte et le monde visible, femmes aux visions, aux pouvoirs et aux connaissances impressionnantes. Quand les *Bamañã* sont possédées, elles deviennent temporairement la divinité elle-même; elles sont écoutées et regardées.

Elles ont acquis une responsabilité et une reconnaissance qui leur permet de jouir de plus de liberté et d'un poids de parole certain au sein de la société globale.

Les femmes qui s'occupent de ces problèmes en retirent un réel prestige. Elles acquièrent également un certain pouvoir économique. Ceci est particulièrement vrai en ville où elles font

²⁸ R. BASTIDE, *Les Amériques Noires*, Paris: Payot, 1967, p. 45.

²⁹ Le *Pëbol* à Canchungo est un génie envoyé par l'*Ucay Bëpene*. Il parle dans un langage ésotérique que seule la *Napene* est capable de comprendre.

payer leurs services de façon beaucoup plus rentable qu'au village grâce à une rétribution en numéraires. Certaines *Bapene* de Guinée migrent temporairement vers les villes Sénégalaises ou bien même en France afin d'acquérir un peu d'argent.

En Guinée, tout le village est membre bon gré mal gré du sanctuaire de culte du *Kasara* dirigé par les *Bamañã*. On n'a pas vraiment le choix. Dans la pratique les femmes surtout sont actives.

A Ziguinchor, l'adhésion à ce culte a un caractère associatif. Les femmes sont les plus zélées. Théoriquement dans le quartier de Tilène, toute femme manjak peut adhérer au culte, quelle que soit son origine villageoise en Guinée.

Dans cette association de *Kasara* des *Bapene* sont présentes pour aider les *Bamañã* lors de certains rituels. Il y a des femmes en cure dans le sanctuaire, ou d'anciennes malades, des personnes ayant eu recours d'une façon ou d'une autre à l'aide du *Kasara*, ou des parents de ces personnes. Certains membres se sont associés par choix personnel et par relation de voisinage.

A Tilène, cette association est au service du quartier. Les membres se réunissent régulièrement dans le sanctuaire pour partir à la tombée de la nuit combattre les forces du mal, ou pour s'amuser lors des festins qui ont lieu à l'occasion des sacrifices. L'association se réunit aussi simplement pour prendre du bon temps en espérant qu'à l'occasion d'un chant ou d'une danse, la divinité de l'autel daignera s'incarner dans l'une d'elle et révéler les actions de contre-sorcellerie à mener.

Celles dont les maris refusent leur adhésion au culte regardent avec envie ces femmes partir à la chasse aux mauvais génies vers d'autres villages, festoyer, manger, danser et rire.

Les femmes disent: "Ici on s'amuse, ce sont les *Bapene* et les *Bamañã* qui travaillent. Nous on joue, on chante, on danse, on mange, on discute entre nous. Même si des fois le travail est dur, parce qu'il faut beaucoup marcher dans la brousse, et finir tard dans la nuit".

Confrontée à une situation extrêmement dramatique, comme pour contrecarrer le chaos, la société montre sa force en dépensant des énergies qui galvanisent la divinité de *Kasara*. Dépenses d'énergies humaines par le chant, la danse, le rire, l'obscénité et la violence verbale. Dépenses d'énergies par le sacrifice d'un animal, de boisson et de nourriture. Dépenses d'énergie par le

corps de la prêtresse en transe qui peut être considéré à cet instant comme un corps sacrificiel³⁰.

Si les prêtresses se glissent actuellement dans les interstices du pouvoir, elles contribuent aussi à une prise de conscience par l'ensemble des femmes de ce qu'elles peuvent jouer un rôle qui n'est pas seulement domestique, mais aussi plus largement social. Il ne m'est pas possible ici d'exposer les détails de la contre-sorcellerie, toutefois je présenterai les cadres dans laquelle elle évolue.

Les acteurs de la contre-sorcellerie

L'univers occulte

Dans leurs rapports avec le sacré, les Manjak sont théoriquement monothéistes. Cependant d'un point de vue pragmatique, ils sont polythéistes. Ce problème se retrouve entre autres dans la trinité catholique et le culte des saints. Comme il est signalé dans le dictionnaire des religions de P. Poupard, la définition de monothéisme dépend de ce que l'on entend par *monos* et celle de polythéisme de ce que l'on met sous le terme de *theos*.

L'univers occulte manjak est constitué d'une multitude de divinités secondaires et de génies. Chaque groupe d'entités a des pouvoirs spécifiques sans qu'un classement rigide dans une échelle de puissance puisse être établi. Sont prises en compte la personnalité et la nature individuelle de chaque entité plus que son appartenance à un type particulier d'être "surnaturel"³¹. Entre ces divers génies, les ancêtres, les différents types de prêtres(ses), les hommes, les femmes, les diverses catégories de sorciers et de sorcières, il y a des relations très complexes. La

³⁰ A. ZEMPLÉNI, parle d'êtres sacrificiels dans son article: "Des êtres sacrificiels", in: M. CARTRY, *Sous le masque de l'animal: essais sur le sacrifice en Afrique Noire*, Paris: P.U.F., 1987, pp. 267-317.

³¹ Je me réfère à l'ouvrage d'E.E. EVANS-PRITCHARD, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris: Payot, 1971. Page 130 il nous dit à propos du terme de "surnaturel": "Pour nous, qui avons une conception de la loi naturelle, le mot «surnaturel» évoque quelque chose qui est en dehors du principe de cause à effet, mais il a peut-être un tout autre sens pour l'homme primitif. Ainsi, nombre de peuples croient que la mort est causée par la sorcellerie: or, ils ne voient rien de surnaturel dans la sorcellerie, rien pour eux n'est au contraire plus naturel [...] Si quelq'un mourait autrement que victime de la sorcellerie, cette mort ne leur paraîtrait pas naturelle".

communauté est constituée non seulement des membres vivants, mais aussi de ceux qui sont morts et de ceux qui sont encore à naître par le biais de la réincarnation. Les hommes peuvent être visibles et non voyants, ou invisibles et possédant un pouvoir d'ubiquité et de double vision. Il sont partagés entre les élus des dieux, les prêtres et ceux qui n'ont pas de responsabilité liminaire entre le monde invisible et la société. L'interdépendance entre les différentes catégories d'individus est manifeste.

Dans ce monde inachevé la société est en perpétuelle reconstruction et rééquilibrage. Les hommes font face avec les divinités secondaires et les génies au dynamisme social généré par l'énergie que le maître du ciel a insufflé sur toute chose. La notion de collaboration, de négociation, de combat et surtout de contrat anime toute l'existence sociale.

Le changement social touche les hommes et les femmes de plein fouet également dans le domaine du sacré. G.A. De Vos³² pense à juste titre que "La nature de la socialisation elle-même tend à provoquer l'intériorisation d'une certaine identité sociale qui perpétue l'ordre particulier de la société en question. Il faut beaucoup de temps pour qu'un changement social survienne et détruise les inégalités fondamentales de statut une fois qu'elles ont été établies. Un bon exemple de ce fait est le statut inférieur attribué aux femmes dans de nombreuses sociétés". C'est effectivement ce qui se produit actuellement avec les actrices de la contre-sorcellerie qui rééquilibrent les rapports hommes femmes en diminuant les inégalités entre les sexes. Effectivement le changement social dans ce domaine nécessite beaucoup de temps, d'ailleurs dans les sociétés occidentales l'égalité n'est pas atteinte.

Le tableau "les différents acteurs au niveau occulte" expose les principales informations sur le monde occulte manjak.

Sont classés dans le pôle positif:

- *Nasien Batsi* (pas de pluriel): le maître du ciel, Dieu est le créateur et l'animateur de toute chose,
- les *Balugum* (sg. *Nalugum*): les ancêtres,

³² G. A. DE VOS, "Distanciation et hiérarchie: caractéristiques psycho-culturelles de la stratification humaine", in: J. POIRIER et F. RAVEAU, *L'autre et l'ailleurs: hommage à Roger Bastide*, Paris: Berger-Levrault, 1976. pp. 484-499. Page 496.

Les différents acteurs au niveau occulte

	Lieux	Aspects	Transformations	Nouritures	Déplacements	Tendances	Energies
Nasin Batsi	-	-	-	-	-	-	+
Ujünpor Ucababa	<i>brousses</i> : près des sources et points d'eau <i>village</i> : à côté de la maison	grosse vache sans cornes (adulte) chiot Néocababa à plusieurs têtes	python porc	comme les hommes + anthropophagie	immobilité ou déplacement sous forme de serpent	dévasté tout si pas contrôlé vomir richesses et eau très dangereux	+
Pewhisi	<i>brousses</i> : creux des arbres <i>village</i> : sous la toiture dans le grenier	petite taille grandes mains longs cheveux	transforme les âmes des humains en animaux pour des fastes anthropophages	comme les hommes + anthropophagie très gourmand	danse danse à reculons se cache dans les chemises et les valises des indigènes	le plus rapide le plus calme le plus obsédé le plus mauvais finit toujours ce qui a été commencé	-
Ucay	<i>brousses</i> : au pied des arbres ou dans cours d'eau <i>village</i> : au pied d'un arbre, dans la cour de la concession, la maison, ou les rizières	anthropomorphe laid longs cheveux	chien serpent personne avec des sabots	comme les hommes n'aime pas le café	comme les hommes	le plus sérieux de tous, caractère proche de celui des hommes bon négociateur et orateur peureux dans le mal	+
Nanjanungum	<i>brousses</i> : haut des arbres <i>entre brousses et village</i> : savanne, rizières, plages <i>village</i> : dans un coin de la maison	très blanc longs cheveux cache un bras et une jambe	chien blanc divers animaux personne avec des sabots	aime les crûs et les chèvres n'aime pas le sel ni l'huile de palme aime les aliments de couleur blanche (riz animaux au pelage blanc...)	vole ou sautille sur une jambe	très mobile nervieux très observateur farcieur peureux dans le mal	+
Nalugum	<i>pays des ancêtres</i> <i>village</i> : au-delà sous la véranda ou dans la cour de la concession	comme au jour de sa mort	-	comme les hommes aime le lait caillé l'huile de palme et les boissons alcoolisées	comme les hommes ubiquité	gardien protecteur fait respecter les lois morales et les coutumes sociales	+
Napenunpen	<i>entre dans la brousse</i> , et les villages	comme les hommes singes	comme les hommes singes	comme les hommes	comme les hommes	affamé et en attente d'aller au pays des ancêtres jeu de sorts	neutre
Nanpar	<i>espace villageois</i>	humain maladie stigmatisante	-	comme les autres hommes + anthropophagie	comme les autres hommes ubiquité	meurtier	-
Nakalam			panthère			anthropophagie	
Nae Kakut		humain yeux cernés	-	comme les autres hommes	comme les autres hommes	crève pour le bien	+
Namana							
Napene	<i>espace villageois</i>						

- les *Bamañā* et les *Bapene*: prêtresses-devineresses-guérisseuses spécialistes de la contre-sorcellerie.

Sont classés dans le pôle négatif:

- les *Pëwîtsi* (pas de singulier): génie le plus mauvais et le plus obstiné dans le mal,
- les *Batapar* (sg. *Natapar*): sorcier jeteur de mauvais sorts,
- les *Bakalam* (sg. *Nakalam*): sorcier persécuteur et tueur,
- les *Bare Kakut* (sg. *Nare Kakut*): sorcier tueur et anthropophage³³,
- les *Ngëcababa* (sg. *Ucababa*): génies très puissants et très dangereux de la même espèce que les *Ngëjunpor* (cf. ci-dessous) mais les *Ngëcababa* ont plusieurs têtes et n'ont jamais été domestiqués.

Sont neutres:

- les *Bapënumpën* (sg. *Napënumpën*): âme errante.

Sont ambivalents:

- les *Ngëjûnpor* (sg. *Ujûnpor*): génies très puissants, très dangereux et source de richesse,
- les *Ngëcay* (sg. *Ucay*): divinités secondaires. Les divinités travaillant dans les autels *Bëpene* et *Kasara* sont des *Ngëcay*,
- les *Banjangurum* (sg. *Nanjangurum*): génies messagers. Les *Ibol* (sg. *Pëbol*) sont de la même espèce mais ils travaillent dans le cadre du *Bëpene*,
- l'ensemble des personnes *Bañan*.

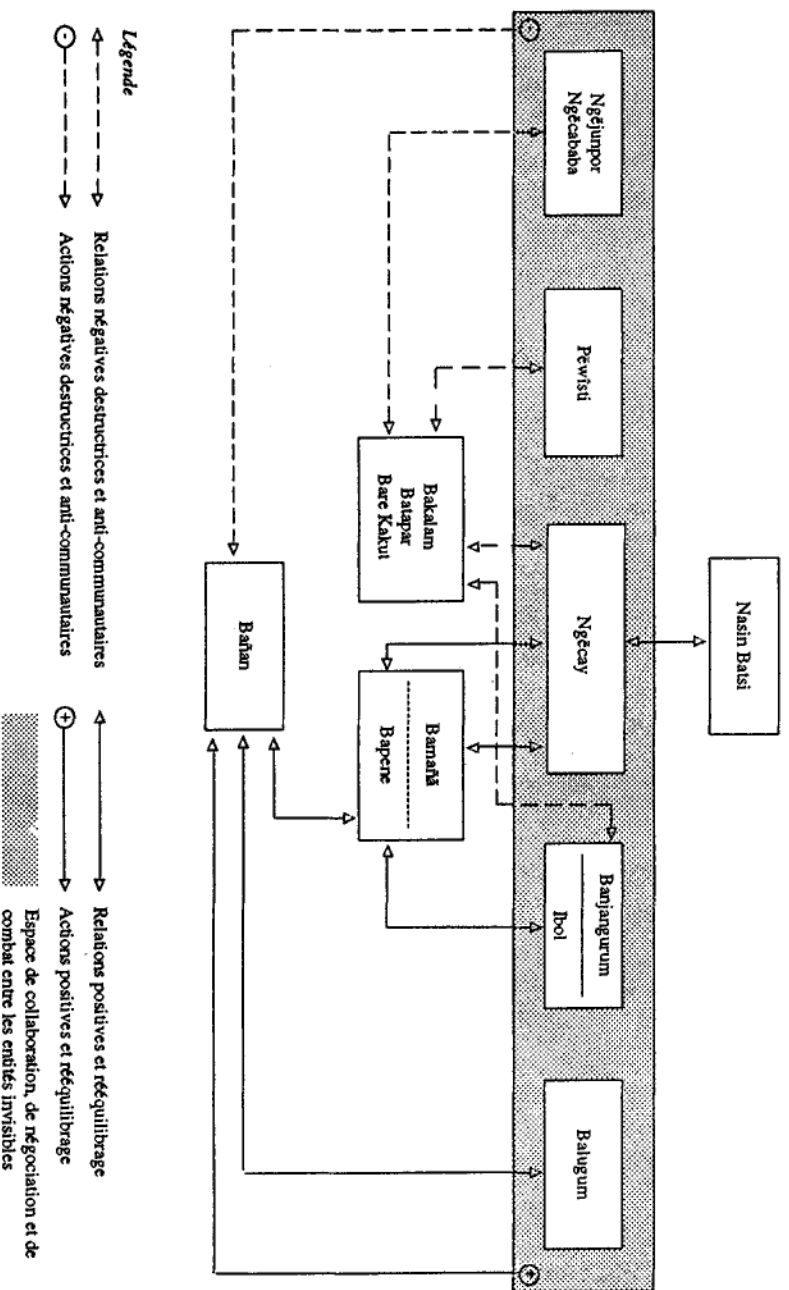
L'organigramme "relations et actions au niveau occulte" représente un seul et même espace où se côtoient les hommes, les officiants, les sorciers, les divinités secondaires, les génies et Dieu.

Las personnes douées de double vision sont:

- celles reconnues pour leurs actions bénéfiques: les *Bamañā* et les *Bapene*. Elles sont associées à des divinités et à des génies domestiqués et reconnus par la société;

³³ Signalons l'émergence d'un nouveau type de sorcier, le *Nabër* (pl. *Babër*) qui empêche et entrave la réussite. Il n'a aucune éthique et s'attaque à n'importe quelle personne qu'elle soit de sa famille maternelle ou non, Manjak ou d'une autre ethnie.

Relations et actions au niveau occulte



- celles non reconnues par la société et œuvrant pour le mal: les *Batapar*, les *Bakalam* et les *Bare Kakut*. Elles sont associées à des divinités et des génies sauvages. Elles peuvent aussi détourner des divinités et des génies domestiqués pour les pousser à exécuter des actions maléfiques.

Normalement les personnes qui veulent s'adresser à une divinité passent par l'intermédiaire de son desservant reconnu par l'ensemble de la communauté. Si l'on s'adresse à une divinité directement sans contacter le prêtre ou si l'on s'adresse à une divinité ou à un génie sauvage ont fait œuvre soit de sorcellerie soit de contre-sorcellerie.

Si le don n'est pas légitimé et consacré d'un point de vue communautaire il est très probable qu'il soit utilisé à mauvais escient par le visionnaire. Les personnes douées de double vision qu'elles soient consacrées ou non, sont très proches les unes des autres car elles évoluent dans les mêmes espaces. Théoriquement elles se combattent, mais il arrive qu'elles collaborent.

Dans l'organigramme je ne les ai pas fait correspondre car les visionnaires qui ont un double visage ne font pas se correspondre les deux aspects de leur personnalité. Un desservant faisant œuvre de sorcellerie sera classé parmi les prêtres bénéfiques quand il œuvre pour le bien mais parmi les sorciers maléfiques quand il œuvre pour le mal.

Les *Balugum* sont accessibles par tous, hommes ou femmes, avec une priorité pour les hommes. Seul des requêtes considérées comme bénéfiques peuvent leur être présentées.

Je n'ai pas décelé de véritable hiérarchie entre les entités invisibles, divinités, génies et ancêtres. Cependant il est clair que seul les *Ngëcay* sont en relation avec le créateur lorsqu'ils œuvrent pour le bien.

Les combats et négociations contre la sorcellerie se font entre puissances invisibles sous l'égide d'une personne généralement la desservante d'un autel.

Une majorité de femmes et une augmentation du nombre de desservantes

Les femmes manjak jouent un rôle primordial dans la lutte contre la sorcellerie. Elles deviennent *Bapene* après avoir été

désignées par maladie-élection. La nature d'une maladie ou d'un infortune en tant que signe d'élection est révélée par une *Napene*. Le contenu sémantique d'une maladie (présentant les mêmes symptômes physiques), peut être différent d'un individu à l'autre. Une maladie n'a aucune signification en soi, c'est la cause qui est pertinente. Comme l'explique S. Fainzang³⁴: "dire d'une chose qu'elle existe, c'est d'abord la nommer, mais nommer une chose, c'est également lui attribuer une cause".

La *Napene* devra subir une initiation avec mort renaissance et une semaine d'enseignement intensif avant d'être reconnue par ses paires.

Les raisons retenues par l'ensemble des Manjak, pour expliquer qu'une majorité de femmes assure ces activités magico-religieuses, sont économiques: "Ce sont les femmes qui ont l'argent aujourd'hui"; temporelles: "elles s'occupent mieux des *Ngécay* que les hommes, elles ont plus de temps". L'émigration en dehors de l'Afrique des hommes n'est pas évoquée, car il y a des émigrés qui rentrent au pays pour faire l'initiation *Bèpene*.

Il est difficile de savoir si dans le royaume de Canchungo la fonction de *Napene* était autrefois interdite aux femmes comme c'est toujours le cas dans le royaume de Calequisse. Ce qui paraît certain, c'est qu'auparavant cette charge était essentiellement assurée par les hommes. Ce changement est révélateur de la prise en charge par les femmes de certains problèmes sociaux que les hommes n'assument plus.

Pour expliquer le nombre croissant de *Bapene* aujourd'hui, les Manjak font allusion:

— *aux considérations économiques*: "Les *Ngécay* tout comme les hommes ne veulent plus dépendre de leurs parents c'est pourquoi ils sont plus nombreux à vouloir travailler". "C'est comme les gens les *Ngécay* veulent plus". "Ils ont faim". "Les personnes aujourd'hui ont plus d'argent, donc elles ont les moyens d'accepter plus vite de devenir *Napene*". Effectivement l'initiation qui rend à même de remplir cette fonction entraîne des dépenses considérables.

³⁴ S. FAINZANG, *L'intérieur des choses: Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*. Paris: L'Harmattan, 1986, p. 80.

– aux raisons démographiques: “Aujourd’hui il y a plus de naissances”.

– à des causes éthiques: “Aujourd’hui les personnes ne respectent plus”. Même au niveau de l’attaque sorcière, l’éthique n’est plus respectée. Les sorciers ne se contentent plus d’attaquer leurs descendants du côté maternel. Ils volent des vies dans les autres familles. Les problèmes d’origine occulte sont en augmentation.

L’élection par la transe

Les *Bamañã*, ne sont pas choisies par maladie-élection. Elles savent qu’elles sont désignées pour devenir prêtresse après être entrées en transe à l’occasion d’une manifestation collective festive ou non, lors d’une transe solitaire menant l’individu vers le temple, ou par désignation après divination sans qu’aucune transe ne soit survenue auparavant (cas de la seconde prêtresse actuelle). Il suffit d’être “aimée” par l’*Ucay* pour devenir *Bamañã*. Aucune hérédité n’entre en jeu. Toutefois s’il y a une *Namañã* dans la famille, “ça ne se perd pas” car un descendant du côté patrilinéaire ou matrilinéaire, sera désigné également par la suite. Contrairement à ce qui se passe pour le *Bèpene* aucune initiation n’est nécessaire pour être apte à exercer les fonctions de *Namañã*. Peu à peu l’individu contrôlera sa transe. Celle-ci peut être assimilée à l’adorcisme que L. De Heusch³⁵ opposait à l’exorcisme du chaman.

Il existe différents degrés de possession. Plusieurs femmes peuvent être prises par une divinité identique au même instant ou à des moments différents, surtout lors des fêtes. Les prêtresses du *Kasara* ne sont possédées que par une seule divinité de ce type. Elles ne desservent qu’un autel *Kasara*. Elles peuvent toutefois cumuler des charges auprès de plusieurs autels *Bèpene*. Une même personne peut desservir des autels *Bèpene* variés mais un seul autel *Kasara*.

Toutes les possédées ne peuvent “faire les travaux” de divination ou de contre-sorcellerie. Il faut avoir une certaine expérience et ancienneté. Les hommes habituellement ne sont pas

³⁵ L. DE HEUSCH, *Formes et transformation de la possession*, Paris: Colloque “Cultes de possession”, C.N.R.S. n° 531, (non publié), 1968.

possédés, bien que cela puisse arriver, occasionnellement lors de manifestations collectives. Les hommes actifs au sein du *Kasara* sont appelés les *Kalima*.

Au centre hospitalier de Fann à Dakar une équipe de psychiatres et d'ethnologues dirigée par le professeur H. Collomb³⁶, a tenté de faire se rencontrer les deux disciplines. Une meilleure connaissance de la notion de maladie et surtout de maladie mentale dans chaque société devait conduire l'équipe à pouvoir traiter certains patients pour lesquels la médecine occidentale restait inopérante alors que les tradi-praticiens étaient efficaces.

A. Zempléni³⁷ dans le cadre de cette équipe avait fait de nombreuses études sur la possession par les *Rab*, chez les Wolof et les Lebou.

Dans un article il analyse les diverses formes de possession³⁸: "La «possession» est un rapport spatio-temporel entre un être invisible et un corps humain. Nous avons vu que l'initiation, aux cultes thérapeutiques des *rab* et des *zâr* consiste à transformer la possession-maladie en possession rituelle, soit à convertir un rapport interne et *continu* avec un être anonyme en un rapport externe et *discontinu* avec un *rab* ou un *zâr* nommé. Cette conversion implique une inversion spatio-temporelle: l'être qui agissait diffusément et continûment au-dedans et au temps *était* du tourment intérieur de la maladie, revient et doit revenir ponctuellement et périodiquement du dehors, au temps *contracté et répétitif* – pour ainsi dire pulsionnel – des trances liturgiques de l'adepte".

Il continue: "Cette analyse n'est pas applicable, telle quelle, au cas qui nous occupe. L'inversion spatio-temporelle y semble irréalisable puisque la maladie – la possession interne et *continue* – n'est pas une condition de l'initiation des «montures» des *orisha* et des *vodun*. Sauf exception, leur élection préinitiatique est le constat divinatoire d'un destin ou d'une vocation et non le

³⁶ Le professeur H. Collomb est l'auteur d'une abondante littérature. Sur cette expérience citons: H. COLLOMB, *Collaboration interdisciplinaire (réflexions à propos d'une expérience médicale)*, Dakar: Centre hospitalier de Fann, 1965.

³⁷ A. ZEMPLÉNI, "Du symptôme au sacrifice: histoire de Khady Fall", *L'Homme*: 14 (2), 1974, pp. 31-76.

³⁸ A. ZEMPLÉNI, "Des êtres sacrificiels", in: M. CARTRY, *Sous le masque de l'animal: essais sur le sacrifice en Afrique Noire*, Paris: P.U.F., 1987, pp. 267-317. Page 300-301.

diagnostic de l'investissement permanent et morbide de leur corps par leur futur *orisha* ou *vodun*."

Nous voyons donc la diversité des formes de possession et la difficulté qu'il y a à généraliser sur ce sujet. Qu'il s'agisse du *Bèpene* ou du *Kasara*, nous sommes en présence d'un processus de réintégration de l'individu par l'acceptation d'une nouvelle identité. C'est surtout une possibilité d'évasion à l'intérieur même de la société.

Morts et désignation des femmes

Les Manjak ont une autre forme de divination appelée *Ucos* qui est un rituel d'interrogation des morts. Une nécromancie est organisée par la famille endeuillée. On demande alors au défunt de révéler ce qui a provoqué sa mort. C'est l'occasion d'éclaircir également certains points et de connaître les menaces et dangers d'origine occulte qui pèsent sur les membres de la famille. Il s'agit par conséquent de savoir quels sont les rituels à effectuer pour résoudre les problèmes.

Cette forme de divination n'est pas spécifique aux Manjak, car elle est pratiquée par bon nombres d'ethnies animistes voisines. L'originalité ici consiste, en ce que les hommes ne sont plus les seuls protagonistes du rituel.

Auparavant, des hommes appartenant au patri-clan du défunt, portaient le brancard où était supposé se trouver encore l'âme du mort interrogé. Cette âme faisait se mouvoir le brancard et ses quatre porteurs d'une manière synchrone. Les évolutions du brancard répondaient aux questions des doyens de la concession suivant un code établi.

Aujourd'hui ce sont surtout les femmes qui portent le brancard. Parfois c'est à la demande du mort qu'elles prennent la place des hommes. Si ce souhait n'est pas respecté, le défunt peut refuser de révéler les problèmes et les dangers qui pèsent sur la famille ainsi que les moyens de les contrer. Ceci est un des signes révélateur de la position des femmes actuellement.

Conclusion

Les femmes ne bénéficient que de peu d'occasions d'accéder à une large reconnaissance sociale. Les *Bapene* et les *Bamañā* se partagent des domaines d'actions relativement proches qui parfois se chevauchent et se recoupent mais leurs techniques sont différentes. Par ailleurs, certains travaux de contre-sorcellerie ne peuvent être réalisés que par des *Bapene* et d'autres que par des *Bamañā*, d'où l'intérêt d'une collaboration entre elles.

Le pouvoir économique est complété chez les prêtresses par une puissance de parole et d'écoute. Leur fonction leur donne accès à un savoir et donc à un pouvoir extra-ordinaire. Ce pouvoir magico-religieux leur permet grâce à une rémunération en argent et en nature de leurs prestations d'acquérir un bien être certain.

Elles tiennent entre leurs mains les clefs du destin et répondent à un besoin des individus mais aussi de la société dans son ensemble. La communauté manjak reçoit de plein fouet la modernité et le mode de vie occidental avec ses sciences et ses techniques. L'adaptation et le réajustement économique, politique, social et culturel, ne se fait pas sans heurt. Pour affronter des questionnements et des problèmes sans précédent, il est nécessaire d'innover.

Les prêtresses sont des personnes liminaires aux limites de l'univers des règles sociales. Elles sont capables d'affronter les dangers et l'ambivalence du sacré. Elles utilisent, manipulent, ou affrontent ces entités "surnaturelles", négocient, communiquent, collaborent avec elles grâce à leurs qualités propres de courage et de double vision, grâce aux connaissances et pouvoirs acquis durant l'initiation ou la transe, mais aussi avec le concours des auxiliaires surnaturels et de Dieu.

Les *Bapene* et *Bamañā* sont donc des personnes toutes indiquées pour entrer en contact, lutter, combattre et négocier avec les auteurs des actions maléfiques. Sorciers et prêtresses exercent leurs pouvoirs dans les mêmes limites sociales troubles et peu recommandables. Ils s'affrontent et se combattent sans que jamais la lutte soit définitivement gagnée par l'un des deux côtés.

Ces personnes sont ambiguës indispensables plus que jamais à la société manjak actuelle. Ces spécialistes capables de se mesurer avec l'impureté du sacré, sont étroitement contrôlés car leur pouvoir est dangereux. Si elles ont la capacité de voir, elles ont accès aussi bien au savoir bénéfique que maléfique.

Elles peuvent s'allier à des entités bénéfiques, mais aussi s'associer à des êtres maléfiques. Elles ont la possibilité de jouer un double jeu tant que celui-ci n'est pas découvert.

Les prêtresses en se glissant dans les interstices du pouvoir social, contribuent à une prise de conscience par l'ensemble des femmes, de leur capacité à jouer un rôle valorisé par la communauté. Les femmes, membres du *Kasara*, se sentent reconnues dans leur action combattante. Leur courage est approuvé par tous, et bien des personnes n'oseraient comme elles le font, partir dans la nuit livrer bataille à un mauvais génie qui détiendrait prisonnière une âme souffreteuse.

Les prêtresses ont un réel charisme. Elles exercent au sein de leur foyer une autorité qui est difficilement dissimulée. Les autres co-épouses ont quelques difficultés à se maintenir sur un pied d'égalité. Leur époux commun sait qu'il a intérêt à ménager sa co-épouse prêtresse car elle est protégée et entourée de puissantes divinités et peut à tout moment les faire intervenir dans sa vie.

Les cultes de contre-sorcellerie se développent non seulement en nombre, mais voient aussi l'extension de leurs prérogatives parallèlement à un déploiement géographique.

G. Balandier³⁹, analyse la position de la femme: "En raison même de sa situation d'altérité, la femme est définie comme un élément dangereux et antagoniste. Elle est située en rapport d'opposition, voire d'inversion ainsi que le révèle l'idéologie des Lugbara. Elle est fréquemment associée à la contre-société, aux entreprises de la magie agressive et de la sorcellerie, aux forces de changement qui corrodent l'ordre social et la culture établie". Cette image de la femme sera utilisée et détournée par les prêtresses qui s'engagent ainsi dans des positions sociales d'où elles étaient exclues. Une reconnaissance sociale de leurs actions, par une présentation positive et bénéfique de leurs pouvoirs s'effectue.

³⁹ G. BALANDIER, *Anthropo-logiques*, Paris: Le livre de poche, 1985, p. 54.

Les sociétés africaines d'après les ethnopsychiatres sont des civilisations où les individus ont un complexe de persécution très fort et un sentiment de culpabilité faible. Nous serions actuellement en train d'assister au passage de l'un vers l'autre, ce qui nécessite bien évidemment des réponses qui permettent la transition. Les prêtresses dont nous parlons ici prennent en charge les problèmes de comportement mais disent être incapables de guérir la folie.

Trois thèmes se dégagent:

1° L'accession aux statuts de *Bapene* et de *Bamañã*, sont pour ces femmes des moyens de résoudre leurs propres mal être. Elles entrent ainsi dans des relations de pouvoir social, et atteignent par là une certaine reconnaissance publique, de l'estime et une notoriété personnelle, qu'elles n'auraient pas autrement. Elles sont en train de développer un pôle de contre pouvoir féminin en faisant face aux changements sociaux en devenant les spécialistes de l'infortune, du malheur, du désir et du rêve. En tant qu'élues des génies et par conséquent en tant qu'envoyées de Dieu, elles acquièrent une autorité plus forte vis-à-vis de leurs proches. Elles accèdent à une plus grande liberté de parole et de déplacement. L'acquisition de revenus grâce aux consultations et aux soins effectués est une porte ouverte vers une indépendance économique.

2° La solidarité féminine sous la forme du *Kasara* est un moyen pour ces femmes de sortir d'un rôle domestique quotidien répétitif et socialement peu considéré. C'est une sorte de défoulement collectif et d'épanouissement les libérant temporairement de leur état. Ces femmes se sentent valorisées dans leur rôle de combattante au courage reconnu par tous. Elles se trouvent assurées par l'appartenance à ce culte d'être protégées de façon prioritaire par la divinité du *Kasara*.

3° Les prêtresses donnent l'exemple d'une réelle indépendance et liberté, qui ne laisse pas indifférentes les autres femmes. Elles jouent ainsi un rôle moteur vis-à-vis de ces dernières qui trouvent ailleurs que dans la prêtrise leurs propres solutions pour s'affranchir et devenir plus indépendantes. Ces prêtresses sont des intellectuelles capables d'analyser les moyens à mettre en œuvre contre les situations de crise. Certaines jeunes filles manjak faisant des études nous pouvons prévoir la poursuite d'un mouvement féminin amorcé par leurs grands-mères.

RÉFÉRENCES

- ATCHINGER, G. – “Efeitos do programa de ajustamento estrutural sobre as condições económicas e sociais das mulheres da zona rural”, *Soronda: Revista de Estudos Guineenses* 14, 1992, pp. 65-82.
- AUGE, M., HERZLICH, C. – *Le sens du mal*. Paris: Edition des archives contemporaines, 1983, 284 p.
- AUGE, M., RAVEAU, F. (s'entretient avec) – “Le territoire de la maladie”, *Projections: La santé au futur* (1), 1989/1990, pp. 35-44.
- BALANDIER, G. – *Anthropo-logiques*. Paris: le livre de poche, 1985, 320 p.
– *Le désordre. Eloge du mouvement*. Paris: Fayard, 1988, 254 p.
- BASTIDE, R. – *Les amériques noires*. Paris: Payot, 1967, 240 p.
- BONTE, P., IZARD, M. – *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: P.U.F., 1991, 756 p.
- BRITO, E. – “A poligamia e a natalidade entre os grupos étnicos manjaco, balanta e brâmê”, *B.C.G.P.* 7 (25), 1952, pp. 161-179.
- CARREIRA, A. – “O levirato no grupo étnico manjaco. (Contribuição para o estudo da sua extensão na zona intertropical africana)”, *B.C.G.P.* 8 (8), 1953, pp. 107-111.
– “População autóctone segundo os recenseamentos para fins fiscais”, *B.C.G.P.* 7 (65), 1962, pp. 57-118.
- COLLOMB, H. – *Collaboration interdisciplinaire (Réflexions à propos d'une expérience médicale)*. Dakar: Centre hospitalier de Fann, 1965, 25 p.
- CROWLEY, L.-E. – “Chefs de posto e chefes da terra: the dynamics of domination and self-determination in the Cacheu region, Guinea-Bissau”, Leiden University, Netherlands: *Paper to be presented to the II Colóquio em Ciências Sociais sobre a África de Língua Oficial Portuguesa* 19-25 November, Bissau, 1991, 13 p.
- DE HEUSCH, L. – “Formes et transformations de la possession”. Paris: *Colloque “cultes de possession”*, C.N.R.S. n° 531, (non publié), 1968, 15 p., dactylogr.
– *Le sacrifice dans les religions africaines*. Mayenne: Gallimard, 1986, 362 p.
- DOUGLAS, M. – *De la souillure*. Paris: Maspéro, 1971, 194 p.
- EVANS-PRITCHARD, E.-E. – *La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale*. Paris: P.U.F., 1971, 248 p.
– *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*. Paris: Payot, 1971, 154 p.
- FAINZANG, S. – *L'intérieur des choses: maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*. Paris: L'Harmattan, 1986, 208 p.
- JOURNET, O. – “Le sang des femmes et le sacrifice: L'exemple joola”, pp. 241-265, in: CARTRY, M. (Textes réunis par), *Sous le masque de l'animal: essais sur le sacrifice en Afrique Noire*. Paris: P.U.F., 1987, 390 p.

- LABURTHE-TOLRA, P., WARNIER, J.-P. – *Ethnologie Anthropologie*. Paris: P.U.F., 1993, 414 p.
- LATOUR, B. – *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La découverte, 1991, 216 p.
- MAUSS, M. – *Sociologie et anthropologie*. Paris: Réédition P.U.F, 1985, 484 p.
- POUPARD, P. (Dirigé par) – *Dictionnaire de religions*. Paris: P.U.F., 1984, 1830 p.
- ROUGEMONT, D. de – *L'amour et l'occident*. Paris: Plon, 1991, 448 p.
- THOMAS, L. V. – "L'animisme, religion caduque: Etude qualitative et quantitative sur les opinions et la pratique religieuse en Basse-Casamance (pays diola)", *Bulletin de l'I.F.A.N.* 27 (1-2), 1965, pp. 1-42.
- VAN BINSBERGEN, W.-M.-J. – "Socio-ritual structures and modern migration among the Manjak of Guinea-Bissau. Ideological reproduction in a context of peripheral capitalism", *Antropologische Versennungen* 2, 1985, pp. 11-43.
- VOS, G.-A. de – "Distanciation et hiérarchie: Caractéristiques psycho-culturelles de la stratification humaine", pp. 484-499, in: POIRIER, J., RAVEAU, F. (Présenté par), *L'autre et l'ailleurs: Hommage à Roger Bastide*. Paris: Berger-Levrault, 1976, 512 p.
- ZEMPLÉNI, A. – "Des êtres sacrificiels", pp. 267-317, in: CARTRY, M. (Textes réunis par), *Sous le masque de l'animal: essais sur le sacrifice en Afrique Noire*. Paris: P.U.F, 1987, 382 p.
- "Du symptôme au sacrifice: Histoire de Khady Fall", *L'Homme* 14 (2), 1974, pp. 31-76.

TRABALHO E ÁLCOOL

Roy van der Drift – *Arbeid en Alcohol: de dynamiek van de rijstverbouw en het gezag van de oudste bij de Balanta Brassa in Guinee Bissau* (Trabalho e Álcool: a dinâmica do cultivo de arroz e a autoridade dos grandes no Balanta Brassa na Guiné-Bissau), CNWS Publications, Leiden, 1992.

Philip J. Havik*

A tentativa de desfazer o imaginário stereotipado dos povos africanos criado ao longo dos séculos é um trabalho já em si muito louvável. Um projecto desta natureza exige do investigador uma análise inovadora ou pelo menos provocadora que não somente abranja a situação actual mas também se debruce sobre o passado. Como sabemos, é exactamente este passado e as suas interpretações que têm dado tanto a falar no que diz respeito ao continente africano, tomando em conta a sua pesada herança colonial. Autores como Vansina¹ e outros têm baseado a sua obra na revalorização da tradição oral como fonte da história, isto é, a dinâmica da criação e transmissão de mensagens como memórias colectivas. Muitas das fontes escritas vulgarmente chamadas primárias são exactamente isso, nomeadamente uma colecção de testemunhos oculares, recordações e boatos. Embora, como Bourdieu mostrou, além do discurso há um vazio, o 'doxa', ou silêncio, que dificulta a observação do passado e do quotidiano².

* Universidade de Leiden, Holanda. Investigador associado do INEP.

¹ Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, James Currey, Londres, 1985.

² Pierre Bourdieu, *Outline of a theory of practice*, Cambridge University Press, 1977.

De maior importância é portanto o carácter interdisciplinar de qualquer estudo que pretende dar voz àqueles que ficaram conhecidos como 'os que recusam'³. Este significado não é inocente, visto que ao longo dos séculos certos povos como os Balanta-Brassa e os seus vizinhos Felupe ou Djola foram rotulados tanto por africanos como europeus como 'bravos' ou até 'antropófagos' no caso dos últimos. Não obstante a fama de serem mais 'bravos' do que 'mansos' e bastante temidos entre os que vinham pacificar os seus 'chãos', um funcionário colonial já observava na altura que era "mais perigoso transitar depois da meia-noite nas ruas de Paris [...] do que no chão dos Balantas"⁴. Para desmontar um conjunto de preconceitos é preciso dar voz a sociedades desconhecidas até há pouco tempo. Dada a proximidade do seu objecto de estudo, faz sentido ser a antropologia o instrumento mais indicado para permitir desmistificações.

Armado de um gosto pelo desafio, Roy van der Drift, um antropólogo de origem holandesa, se empenhou no estudo destes dois povos acima mencionados. Na sua tese de doutoramento, centrada nos Balanta-Brassa, ele conseguiu integrar três elementos imprescindíveis para cumprir a sua árdua tarefa, nomeadamente a história oral, a história escrita e a lógica da prática. Neste caso, a osmose entre a observação participante e o estudo arquivístico chegou a ter um alcance bem mais amplo que muitos estudos antropológicos, permitindo assim uma perspectiva histórica sobre o tema e o local escolhido. Por um lado, há os costumes de um povo que exigem o máximo em termos de resistência física e espiritual do hóspede, que na melhor das tradições antropológicas viveu a vida diária de uma tabanca. Conviver com os grandes, 'aqueles que bebem primeiro', não é de tudo uma tarefa fácil, tomando em conta o facto de eles serem a fonte principal de informação do investigador. Por outro, a região de Quínara, o chão biafada, e sobretudo as zonas costeiras e as margens dos rios têm sido um terreno fértil para intervenções e disputas ao longo dos séculos tanto por parte de africanos como de europeus. A escolha do local de trabalho pelo autor não foi certamente alheia à existência de um 'projecto agro-técnico' na

³ Trata-se aqui do significado na língua mandinga do termo 'Balanto'.

⁴ Aníbal Coelho Montalvão, 9-12-1911, em Valentim da Fonseca Campos, *A Guiné a Saque: documentos e factos para a sua história*, Lisboa, 1912: 33.

zona – em Bissássema – num esforço de cooperação guineo-holandesa. Além disso o interesse dos holandeses pelos Balanta-Brassa já se justifica pela sua destreza na construção de bolanhas, que lhes mereceu a alcunha de “os holandeses da Guiné”⁵.

No caso da Guiné-Bissau o investigador depara com um território cuja história mais recente ainda não foi escrita nem devidamente estudada. É de lamentar que os Balanta-Brassa, cuja presença tanto marcou esta zona nos últimos séculos, não tenham sido objecto de estudos de cariz histórico, já que a sua preponderância em termos numéricos justificava tal tratamento. Além deste facto devemos também salientar a confusão gerada pelas múltiplas identidades feitas destes ao longo dos séculos, que ilustraram até há pouco tempo a aparente falta de conhecimento da sua sociedade e dos seus costumes. Os dois eventos que mais marcaram este século para os povos da Guiné-Bissau, a ocupação militar (1890-1915) e a luta (1963-1974), que ainda não foram analisados no seu conjunto, foram até agora só estudados a partir da resistência política⁶. Um dos grupos mais identificados com estes confrontos foram precisamente os Balanta-Brassa. Daí que o estudo de Roy van der Drift seja de enorme importância, porque salienta esta tradição ao projectar imagens bem distintas de uma outra realidade vista de dentro.

Por isso, o presente estudo é imprescindível para perceber melhor este período do ponto de vista dos Balanta-Brassa que se fixaram no Sul da Guiné em ondas migratórias a partir dos fins do século passado. Já em tempos os Pepel de Biombo, também devido aos seus laços com a administração, constituíram um elo importante para os seus sobrinhos, os Biafada, ao incentivar os Balanta-Brassa de Nhacra a cultivarem as zonas costeiras de ‘Guinala’. Com a expansão dos Balanta geraram-se conflitos que até à data ainda têm os seus ecos no cultivo da zona e cujo teor contém uma forte dose de elementos cosmológicos. Por conseguinte, a questão da terra e o seu uso é central neste estudo baseado num ano e meio de trabalho de campo contínuo na tabanca de Foia, a primeira a seguir ao porto de Enxudé, na

⁵ A. Teixeira da Mota, *Guiné Portuguesa*, vol. I, AGU, Lisboa, 1954: 164.

⁶ Ver René Pélissier, *Naissance de la Guinée: Portugais et Africains en Sénégalie (1841-1936)*, Orgeval, 1989; Peter Karibe Mendy, *Colonialismo Português em África: a tradição de resistência na Guiné-Bissau (1879-1959)*; Mustafa Dhada, *Warriors at Work: how Guinea was really set free*, University of Colorado Press, Niwot, 1993.

margem esquerda do rio Geba. Se o estudo antropológico de Handem sobre os Brassa⁷ já assinalou a complexidade da interacção entre o mundo simbólico e a natureza em termos genéricos, a ênfase sobre os 'Balanta do Sul' constitui uma espécie de sequela e ao mesmo tempo uma crítica ao último capítulo deste estudo ('*Le pouvoir arassa à preuve de l'histoire*'). A esta tomada de posição não é seguramente alheia a necessidade de fazer uma leitura dinâmica em vez de estática da cultura Balanta.

Neste sentido a tese de Roy van der Drift veio preencher uma lacuna nos conhecimentos existentes acerca da abertura do Sul (de Quínara e Tombali) por migrantes Balanta apoiados por 'ponteiros' guineenses, caboverdianos e portugueses. Posteriormente, o cultivo de arroz alagado ('de bolanha') no Sul – o celeiro da Guiné – tornou-se a peça-chave da política colonial em termos de abastecimento do território e de exportação. Estes factos logo transformam os produtores Balanta em actores económicos e políticos, o que obriga a uma reinterpretação profunda da imagem daqueles que supostamente 'recusam' e zelam pela manutenção das suas tradições.

Van der Drift demonstra inequivocamente a habilidade com que os Balanta reagiram às intervenções externas de um modo empreendedor com base na sua capacidade humana em termos de *faye* e *witma* (força e fama). Ao mostrar o empenho dos Balanta-Brassa em mudanças fundamentais, o autor confirma as teses de Richards⁸ para o casus Guiné sobre o potencial inovador dos modos de cultivo autóctones na África Ocidental. Se Handem, seguindo Cabral, enfatiza a resistência dos Balanta contra influências externas – "*Dans le cas des Balanta Brassa, la résistance ne cessa jamais*"⁹ –, o estudo em questão traz-nos imagens invulgaes da complementaridade entre a sua dinâmica interna e externa. Até agora poucos estudos têm realçado a importância estratégica da sua migração para o Sul¹⁰ e as razões da crise sócio-económica na produção de arroz no Norte de Quínara¹¹. O foco tem sido mais sobre o complexo do arroz no

⁷ Diana Lima Handem, *Nature et Fonctionnement du Pouvoir chez les Balanta Brassa*, INEP, Bissau, 1986.

⁸ Paul Richards, *Indigenous Agricultural Revolution*, Londres, 1985.

⁹ Handem (1986), p. 231.

¹⁰ James Cunningham, "The Colonial Period in Guiné", in: *Tarikh*, 1980, 6, 4, pp. 31-46.

¹¹ Rui Ribeiro, "A Queda da Produção de Arroz na Guiné Bissau", INEP, Bissau, 1988.

sentido da eficácia técnica do seu sistema de cultivo¹² e a divisão do trabalho¹³.

O papel dos Balanta-Brassa como provedores de mantimentos tanto para as populações do litoral como dos entrepostos comerciais na zona, é contudo de longa data. Portanto não é, nem pode ser, surpreendente a ênfase sobre o carácter trabalhador deste povo. Recentemente a sua contribuição para alimentar o território, considerada imprescindível no período colonial, durante a luta e na independência, obteve um novo impulso com a liberalização económica dos anos 80 e 90, provocando uma expansão das pontas. Felizmente, Roy van der Drift não pisou terra já batida e abordou o tema da dinâmica da orizicultura tomando a relação entre a autoridade tradicional dos 'grandes' e a actividade empresarial dos Balanta-Brassa com a aguardente e o trabalho como ponto de partida. O controle social exercido pelos *balante bindang* sobre o consumo ritualizado da 'cana' e sobre a organização dos grupos de trabalho é analisado ao nível da tabanca de Foia, aplicando vectores como laços de parentesco, idade e género. Baseando-se em teorias de Meillassoux e Rey, ele enfatiza a tensão fundamental entre iniciados e aspirantes nas suas estratégias de controle do acesso, a distribuição e a acumulação dos recursos.

É sobretudo na maneira como os aspectos sócio-económicos e cosmológicos aparecem entrelaçados que o autor se distingue, por exemplo no estudo do impacto do movimento *langue-langue* ('sombra' em balanta) sobre a sociedade Balanta. As tentativas protagonizadas pelas camadas adolescentes, não-iniciados, para equilibrar o peso das obrigações face aos velhos em tempos de crise já tinham sido assinaladas num contexto político-económico no caso da luta (o I Congresso de Cassacá do PAIGC em 1964) e o *langue-langue* (de Jong, 1987). Porém, van der Drift analisa o processo de evolução dos grupos secretos de culto feminino (*fierate* ou *fierapte*) – dedicados à adivinhação e à cura – para o movimento *langue-langue*, através do qual mulheres e jovens se viraram abertamente contra a autoridade dos grandes, com base numa análise pormenorizada dos complexos ritualizados do arroz

¹² J.D. van der Ploeg & L. van Slobbe, "Sociologia", Projecto Agro-Técnico Bissássema, DHAS/DGIS, Wageningen, 1988.

¹³ Paulo Sidersky, "Approche de la Riziculture Balante (région de Tombali, Guinée-Bissau)", memoire DEA-EMSS, Paris, 1982.

e do álcool. A reacção contra o uso estratégico pelos 'grandes' como instrumento de poder por parte de mulheres e jovens protagonizada pelos líderes do *langue-langue* enquanto simultaneamente estes grupos hoje em dia se empenham cada vez mais na produção de álcool, mostra bem a amplitude social da matéria. A dinâmica do alargamento da já existente autonomia económica das mulheres Balanta através de contratos com ponteiros (de amendoim e caju) e a actividade mercante para a reclamação de direitos sobre a terra e os frutos do seu trabalho dentro da sociedade Balanta, torna-se assim pela primeira vez visível. A progressiva perda de autoridade económica dos grandes e o peso crescente dos complexos supracitados sobre os jovens e mulheres foram factores determinantes para estas mudanças.

Do mesmo modo o autor passa a pente fino intervenções externas como o projecto de Bissássema e o reaparecimento das pontas no país. O falhanço do primeiro (1982-88), que pretendia inventariar sistemas de cultivo orizícolas e mais tarde apoiar melhoramentos pontuais (por ex. a construção de comportas e a utilização de adubos), foi estudado com base em entrevistas com a população local e na consulta de documentos do projecto. A existência de uma ideologia romantizada dos Balanta e seus costumes que acabou por não reconhecer as mudanças no seio da sociedade e ignorar as relações de trabalho vigentes, contribuiu segundo o autor para a má fama e o resultante fracasso desta intervenção. A tradicional ênfase sobre processos externos (a era colonial, a luta, o abandono das pontas e a liberalização económica) também tem dificultado uma percepção do reaparecimento dos ponteiros Balanta na zona de Foia. Van der Drift mostra que os novos empresários Balanta fomentam a produção de arroz ao investir receitas obtidas através da comercialização de caju na recuperação de bolanhas. O facto de eles operarem segundo padrões com base numa individualização dos conceitos tipicamente comunitários de força e fama, tem permitido segundo o autor a mobilização de produtores contrerrâneos a nível local.

Como no caso dos *langue-langue*, a capacidade dos Balanta de se adaptarem a uma sociedade em mudança rápida e contínua durante este século ao acomodarem as suas tradições a novas realidades, deve-se principalmente ao modo de integrar estas tendências no seio do grupo, até ao nível da sua própria cosmologia. Qual a capacidade de interacção dos Brassa com o mundo

exterior fica patente no coração da obra do autor, nomeadamente o lugar do álcool no complexo ritual do grupo. Baseando-se numa análise do consumo construtivo de álcool ('*constructive drinking*'), o estudo rejeita abordagens etnocêntricas centradas no seu consumo 'primitivo' ou na 'embriaguez'¹⁴. A análise do lugar da cana na vida diária face às mudanças e às relações de poder na sociedade Balanta, inseriu a percepção do fenómeno numa série de estudos antropológicos contemporâneos em outros países do continente¹⁵. Outros grupos como por exemplo os Pepel, Manjaco e Mancanhe também deverão ser incluídos nesta nova onda para permitir uma apreciação comparativa do tema.

Para ver a sua evolução num espaço social e geográfico definido como a Guiné, será precisa uma visão bastante mais alargada que vá além do contexto étnico para abranger um universo intercultural¹⁶. A difusão da aguardente, que circulou durante séculos como moeda franca nas trocas comerciais no litoral, não ficou limitada aos Balanta-Brassa. A população grumete ou *kriston*, que foi a primeira de integrar o consumo de aguardente nos seus costumes e cosmologia, merece certamente uma posição de destaque em qualquer estudo sobre esta questão. Além disso, é preciso também estabelecer a correlação entre o seu consumo e intervenções no plano político. O recente surto de produção e comercialização de cana de caju a seguir à propagação do cultivo de cajueiros no quadro do PAS pode servir de exemplo. É portanto de estranhar que tantos silêncios enredem o estudo de um objecto de tal importância que até agora não foi devidamente reconhecido como tal.

Por fim, as condições enfrentadas pelo investigador num trabalho de campo deste género também enfatizam as complexidades no que diz respeito à aculturação do hóspede ao meio. O presente estudo, em que o álcool figurou como condição e instrumento de acesso a interlocutores e aos seus antepassados, gera a necessidade de repensar metodologias de investigação. Ao prati-

¹⁴ Chandler Washburne, *Primitive Drinking: a study of the uses and functions of alcohol in preliterate societies*, New York University Press, 1961; ver também D. Pitman, & C. Snyder (red.), *Society, Culture and Drinking Patterns*, John Wiley, New York, 1962.

¹⁵ E. K. Akyeampong, *Drink, Power and Cultural Change: a social history of alcohol in Ghana c. 1800 to recent times*, James Currey, 1996.

¹⁶ Ver J.C. Curto, "Alcohol in Africa: a preliminary compilation of the post-1975 literature", in: *Current Bibliography on African Affairs*, 21, 1, 1989: 3-31.

car a observação participante como método de pesquisa no tema em questão, torna-se imprescindível chegar a uma nova perspectiva sobre a relação entre o trabalho de campo e a vivência pessoal através do 'consumo construtivo' para servir de orientação para estudos futuros.

ACTIVIDADES DO INEP

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

I. CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA (CEHA)

a) Formação e superação de quadros

Foram desenvolvidas acções de formação a nível interno e externo:

- A nível interno foi administrado um curso de formação em Género, orientado por Cornélia Giesing. Nele tomaram parte investigadores do INEP, técnicos do Museu Etnográfico Nacional, técnicos do INDE e da Solidami.

- A nível externo, a investigadora Caterina Gomes Viegas participou num seminário sobre Género realizado em Dakar durante os meses de Julho/Agosto de 1996.

b) Participação em seminários e conferências

- participação no seminário de formação em Género; INEP, Bissau, 23 de Abril a 15 de Junho de 1996;

- participação no seminário “Linguística e inovação pedagógica”, organizado pelo Instituto Nacional para o Desenvolvimento da Educação, Bissau, 23 de Março a 12 de Abril de 1996;
- participação no atelier de especialistas de género, organizado pela SNV, Bissau, 16-17 de Janeiro de 1996;
- participação no atelier sobre a prevenção e gestão dos conflitos e direitos da pessoa em África, organizado pelo CECI, Bissau, 11 a 12 de Junho de 1996;
- participação no seminário metodológico sobre desenvolvimento humano durável, INEP/PNUD, Bissau 15 a 18 de Agosto 96;
- participação no seminário sobre estudos diagnósticos das capacidades nacionais; Ministério da Função Pública;
- participação no seminário “A mulher guineense e o poder”, organizado pela ALTERNAG; Bissau, 29 a 30 de Novembro 96;
- participação no Seminário Nacional sobre a Reforma Administrativa, INEP/PNUD/Função Pública, Bissau 2 a 3 de Outubro de 96;

c) Projectos de estudos integrados

- Caterina G.Viegas: A situação sócio-económica das mulheres das mandjuandades dos bairros periféricos de Bissau;
- Caterina G. Viegas: Estudo de documentos sobre género.

d) Arquivos Históricos

A nível do arquivo histórico foram conseguidos avanços notáveis na inventariação, transferência e tratamento dos documentos.

e) Arquivos Audio-visuais

A nível desta secção foram realizadas durante o ano de 1995/96 várias recolhas de documentos orais (foram gravadas nove cassetes referentes às conferências organizadas pelo INEP)

e tradição oral (quinze cassetes em línguas Sua, Fca – língua Balanta Mané).

II. CENTRO DE ESTUDO SÓCIO-ECONÓMICOS (CESE) / GEP

Durante este período o CESE/GEP levou a cabo um conjunto de actividades que haviam sido consignadas no seu Programa Anual de Actividades tais como:

I) desenvolver estudos de natureza sócio-económica que permitam actualizar e melhorar o conhecimento sobre a realidade guineense;

II) fornecer ao Governo os resultados da reflexão académica sobre os problemas de ordem económica e sociológica (macro e micro), por forma a enriquecer as bases sobre as quais assenta a decisão política.

Globalmente o programa do CESE para o ano de 1996 era constituído de três módulos principais:

- a) Estudos Nacionais Prospectivos de Longo Prazo (NLTPS);
- b) Projecto de estudo sobre o Mercado de Bandim;
- c) Participação em seminários e conferências.

Quanto ao GEP, este no cumprimento das suas atribuições no âmbito da programação do INEP para o ano 96 executou as seguintes tarefas:

- organização dos seus serviços através da criação de um secretariado, um sistema contabilístico e uma equipa para a identificação e elaboração de projectos;

- coordenação do seminário nacional sobre as capacidades nacionais, financiado pelo PNUD;

- coordenação dos estudos sobre as capacidades nacionais nos sectores privado, sociedade civil, educação e formação. Com apoio do Banco Mundial, foi realizado um seminário nacional que reflectiu sobre os resultados destes estudos;

- início do estudo sobre os indicadores do desenvolvimento humano na Guiné-Bissau, financiado pelo PNUD, e realização de um seminário de formação e informação sobre conceitos de desenvolvimento humano;

- no quadro de cooperação com a TACV, realização de uma sondagem sobre as linhas aéreas internas e externas na Guiné-Bissau;

- início do estudo do meio para a definição do perfil regional de Bafatá, Gabú, Oio, Cacheu e Biombo, cujo término está previsto para Janeiro de 97. Este estudo foi financiado pelos serviços holandeses da cooperação (SNV);

- no âmbito da cooperação com o Instituto Chung-Hua da China, realizou-se um estudo sobre o desenvolvimento macro-económico da Guiné-Bissau desde a sua independência e o impacto da assistência financeira da China na economia e na sociedade guineense;

- estudo sobre as capacidades financeiras das populações de Quínara e de Tombali, no âmbito da cooperação com a Direcção Geral dos Recursos Naturais.

O coordenador do centro participou no atelier realizado em Beli sobre a reorientação e programação do PADIB para a nova fase.

No âmbito da colaboração com outros centros do Instituto, o pessoal do GEP participou na concepção e na realização do estudo sobre o Mercado de Bandim, o qual está sendo coordenado pelo CESE.

III. CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E PUBLICAÇÕES

Tendo sido criado recentemente, mais precisamente em meados de 1996, o Centro de Documentação e Publicações passou por um período de constituição e afirmação como entidade própria no seio do Instituto.

No programa semestral proposto à direcção do Instituto no início do segundo semestre de 1996 foram identificados alguns problemas que afectavam os serviços coordenados pelo Centro. Volvidos seis meses após a constatação destas insuficiências, pode-se dizer que algumas delas puderam ser ultrapassadas a ponto de se vislumbrar perspectivas encorajadoras tanto em termos de engajamento do pessoal como de avanço real das actividades.

IV. BIBLIOTECA PÚBLICA (BP)

Na Biblioteca Pública, onde as coisas parecem evoluir mais lentamente, foi realizada com êxito uma boa parte das actividades programadas, tanto no diz respeito à formação e capacitação do pessoal, como no que toca ao tratamento dos livros.

a) Serviço Público

Actualmente o Serviço Público conta com uma média de 948 leitores inscritos. Este ano verificou-se que a frequência dos leitores na sala de leitura aumentou consideravelmente, e como o espaço tem somente a capacidade de 40 lugares, obrigou a maior parte deles a recorrer ao processo de empréstimo domiciliário. Em termos de referências, reprografias e empréstimos, o serviço responde na devida altura às exigências dos leitores (investigadores, estudantes, etc.) de acordo com os regulamentos da Biblioteca.

Tem-se verificado nos últimos tempos o roubo constante de livros e até de folhas de livros.

d) Serviço Periódicos e Documentos

No que concerne à programação deste serviço, continua a identificação e o tratamento biblioteconómico dos temas relativos a Guiné-Bissau. Respeitante aos documentos das Nações Unidas, PNUD, UNICEF e FAO, continuam a chegar em grande quantidade e estão a ser tratados pela equipa do respectivo serviço.

c) Serviço Técnico

As actividades realizadas nesta área têm a ver com o tratamento científico e a difusão de documentos pertinentes para as áreas de intervenção de vários organismos nacionais, designadamente Ciências Sociais, Ciências Aplicadas, Medicina, Tecnologia, Psicologia e História. A opção por estas áreas relaciona-se com o interesse demonstrado por parte de onze leitores por causa

dos cursos que estão a ser ministrados no País (Medicina, Direito).

V. SERVIÇO DE PUBLICAÇÕES (SP)

No ano de 1996, o Serviço de Publicações esteve praticamente paralisado devido à saída simultânea de duas técnicas que vinham assegurando o seu funcionamento regular. A entrada de uma técnica não permitiu recuperar o dinamismo que caracteriza estes serviços. Neste momento o serviço conta apenas com uma pessoa, que começou a trabalhar em Novembro de 1996.

O *Boletim de Informação Sócio-Económica (BISE)* e o *Boletim de Informação Científica e Técnica (BICT)* foram fundidos numa só publicação intitulada *Boletim de Informação Guineense (Sociedade, Economia, Tecnologia e Ambiente)* devido à crise e aos atrasos dos artigos apresentados para publicar.

Não obstante as dificuldades verificadas com os respectivos periódicos, foram editadas os seguintes livros:

Na Série Literária, colecção *Kebur*:

- *Kebur: barkafon di poesia na kriol*, coordenação de Moema Parente Augel
- *Noites de Insónia na Terra Adormecida*, de Tony Tcheka
- *Entre o Ser e o Amar*, de Odete Costa Semedo
- *Arqueólogo da Calçada*, de Félix Siga

Na colecção *Kacu Martel*:

- *Transição Democrática na Guiné-Bissau e outros ensaios*, de Johannes Augel e Carlos Cardoso;

Outros:

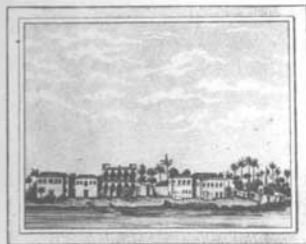
- *Bolama entre a Generosidade da Natureza e a Cobiça dos Homens*, uma compilação de Carlos Cardoso;
- *Pluralismo Político na Guiné-Bissau - uma transição em curso*, sob coordenação de Fafali Koudawo e Peter Mendy.

IV Centenário da Fundação da cidade de Cachoeira, 1500-1900

Cachoeira, cidade antiga

A QUESTÃO DO CASAMANSÁ
E A DELIMITAÇÃO
DAS FRONTEIRAS DA GUINÉ

Maria Luiza Estrella



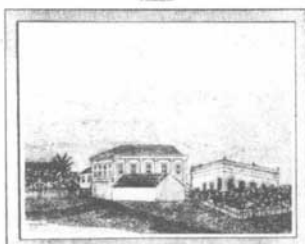
IV Centenário da Fundação da cidade de Cachoeira, 1500-1900

Cachoeira, cidade antiga

MASSAS, ESCRAVOS, GRUMETES
E GÊNIO

Cachoeira na encruzilhada de civilizações

É CARLOS LOPES

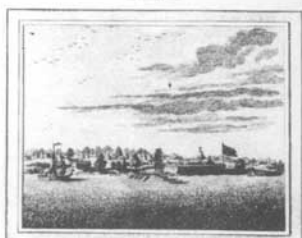


IV Centenário da Fundação da cidade de Cachoeira, 1500-1900

Cachoeira, cidade antiga

GOVERNIO DE GAMBIA DE AIALA
CAPITÃO NORI DE CACHOEIRA E O
GOVERNIO DE CACHOEIRA E ESPANHA
(1840-1860)

Walter de A. Silva



ESTUDOS AGROÁRIOS DE AMO CARRALAPAL



ETNOLOGIA DOS BUAGÓS
DA ILHA DE BUBAQUE

Luigi Bonaventura



Benjamin Ptole-Hall

O crioulo da Guiné-Bissau
Filosofia e Sabedoria



GUINÉ-BISSAU
VINTE ANOS
INDEPENDÊNCIA



COMISSÃO DE APOIO À INDEPENDÊNCIA
DO GUINÉ-BISSAU

documentos & avaliações

"BUSCAR A FELICIDADE"

Documentos
de
Fátima Barros

Carla Rodrigues



FICHA TÉCNICA

Editor Geral: Carlos Cardoso

Conselho Editorial: Peter Karibe Mendy
Mamadú Jao
João José Silva Monteiro
Abdulai Silá
Teresa Montenegro

Conselho Consultivo: Carlos Lopes (Guiné-Bissau)
Diana Lima Handem (Guiné-Bissau)
Mamadou Diouf (Senegal)
Lars Rudebeck (Suécia)
George Brooks (E.U.A.)
José Gonçalves (Angola)

Paginação: Serviço de Publicações do INEP

Capa: Cardográfica

Impressão: Novagráfica

Tiragem: 1000 exemplares

Pedidos ao Serviço de Publicações:

Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa
Complexo Escolar 14 de Novembro
Caixa Postal 112 - Bissau
República da Guiné-Bissau
Telefone: (245) 25 28 68
Fax: (245) 25 11 25
E-mail: inep@sol.telecom.gw