

SORONDA

*revista
de
estudos
guineenses*



Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa

Nova Série n.º 7

Dezembro 2003

SORONDA

revista de estudos guineenses

Nova Série nº 7
Dezembro 2003



Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa

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

Os Autores

Clara Carvalho

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

Mamadú Jao

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

Álvaro Nóbrega

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

Brian M. King

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

Sérgio Guimarães

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

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

Clara Carvalho

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Eduardo Costa Dias, comunicação oral, 1999.

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

Chefes e Soberanos na África Ocidental Contemporânea

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A revitalização da tradição

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

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

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

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

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

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

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

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

Régulos e Reinos entre os Manjaco

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

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

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

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

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

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

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

A reunião em Pecixe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Percursos biográficos*¹⁵

Ocante Adjibane

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

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

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

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

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

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

Pocam Caiék

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

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

Paulino Gomes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A Renovação dos Regulados

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Post-Scriptum: o Etnógrafo Face ao seu Papel

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

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

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

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

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

Bibliografia

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

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

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

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

Résumé

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