



Departamento de Sociologia

«Os chãos dos biafadas» - memória, território e posse da terra em
Quinara, sul da Guiné-Bissau

Manuel Portugal Almeida de Bivar Abrantes

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Estudos Africanos

Orientador:

Doutor José da Silva Horta, Professor Auxiliar,
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Co-orientadora:

Doutora Marina Padrão Temudo, Investigadora Auxiliar com Agregação,
Instituto de Investigação Científica Tropical

Setembro, 2011

Agradecimentos

A Sara Portugal pelo apoio constante em tudo.

A Marina Temudo que me mostrou a Guiné pela primeira vez, por partilhar todo o seu conhecimento ao longo dos últimos três anos e por me convencer a não desistir de fazer investigação (seja lá o que isso for). E também por me ter pago uma viagem de avião para a Guiné prescindindo das suas ajudas de custo.

A Quebá Indjai por me ter acompanhado em parte do trabalho de campo, por estar sempre disponível, por me ajudar em traduções, e por ter paciência para me aturar. À Fundação Kasahorow por ter financiado o Quebá Indjai, o que permitiu que eu tivesse acesso a traduções de cantigas e contos biafadas.

Ao Professor José Horta por ter aceitado orientar este trabalho, por aceitar as mudanças constantes, e pelos muitos úteis comentários que fez num curto espaço de tempo.

A Joana Sousa pela discussão constante sobre a Guiné e sobre tudo.

A Fernando Sousa por ter partilhado comigo uma bolsa.

A Sara Guerreiro, Miguel Carmo, Suleimane Mané, Suleimane Indjai, Mpórté, Fácé, Djassiu Mané, Henrique Tomé, Malan Sani, Honório, Secuna Biai, Iaia Indjai, Ansumane Indjai, Mussa Sanha, e muitas outras pessoas, por me terem recebido nas suas casas de Bissau, Susana e Quinara, sem o seu apoio não seria possível fazer esta tese.

A toda a gente de Quinara que se dispôs a contar a história dos seus antepassados.

À Fundação Portugal-África por me ter pago uma viagem de avião Lisboa-Bissau-Lisboa.

Resumo

Pretendeu-se entender de que forma os territórios, ou «províncias de espíritos», em que Quinara, região do sul da Guiné-Bissau, está dividida, evoluíram ao longo dos últimos séculos. Como se relacionaram e relacionam uns com os outros, como dentro deles está organizado o poder, e perceber a influência de mudanças religiosas, políticas, agrícolas e comerciais não foram como são geridos. E também entender qual o papel das histórias contadas sobre estes territórios para legitimar a sua posse.

Palavras-Chave

Guiné-Bissau, Quinara, biafadas, território, posse da terra, floresta, autoridades tradicionais.

Abstract

The aim of this work is to understand how the territories or "provinces of spirits" in which Quinara, a Southern Guinea-Bissau region, is divided, have evolved during the last centuries. How is the power organized within them, how religious, political and agricultural changes had change it.

Key Words

Guinea-Bissau, Quinara, biafada, territory, land tenure, forest, agriculture, traditional authorities.

Índice

Introdução.....	1
Metodologia	5
Capítulo 1. «A história que não interessa» e Iangalbainala, a criação de Quinara.....	9
Capítulo 2. Os chãos de Quinara – «a história que interessa».....	21
2.1. O chão foi comprado e é nosso.....	21
2.2. O chão importa nomear	26
2.3. Rios, pedras, e árvores – a fronteira, e eu cheguei primeiro.....	29
2.4. Chãos do século XXI, reinos dos séculos XVI e XVII.....	35
Capítulo 3. Água, mato, fogo, caça, agricultura itinerante, e produtos do mato	47
Capítulo 4. Islão e chão.....	59
4.1. Islão em Quinara.....	59
4.2. «Agora somos muçulmanos» - islão e mato em Quinara	65
4.3. Islão é religião, o resto não.....	73
Capítulo 5. Régulos sem chão, ou porque não é preciso reinventar ou inventar a tradição	79
Capítulo 6. «O nosso chão e o chão do estado»	91
6.1. Em Quinara o chão nunca foi vendido	91
6.2. Uma ocupação colonial que não ocupou chão.....	96
6.3. A primeira expropriação.....	102
6.4. «O nosso chão e o chão do estado»	111
Epílogo. <i>Mama Sigramagulano</i> – «agora até o beduíno corre sozinho».....	117
Fontes de Arquivo	126
Bibliografia.....	129
Curriculum Vitae.....	I

Índice de Figuras

Figura 1.1. Os farinados mandingas de Braço e do Cabo e as terras Biafadas.....	9
Figura 1.2. O mapa aqui representado de 1899 mostra territórios biafadas para lá do Geba.	14
Figura 1.3. Almami Cassamá, um dos três únicos tocadores de cora	19
Figura 2.1. Sentada, com argolas nas orelhas, Tida Mané, de Buduco	26
Figura 2.2. Os actuais chãos, ou <i>gundi</i> , de Quinara	35
Figura 2.3. Os reinos biafadas descritos nos séculos dezasseis e dezassete	37
Figura 2.4. Distribuição geográfica dos quatro dialectos Biafadas	41
Figura 3.1. O mato de Quinara – Quedâ.....	53
Figura 3.2. Áreas ardidas.....	56
Figura 4.1. Mamadu Djola	63
Figura 4.2. Em Março de 2011 na aldeia de Gantchima	70
Figura 4.3. O terreno de Malam com os troncos de <i>Pteurocarpus erinaceus</i> cortados.....	72
Figura 5.1. Vestindo a t-shirt preparada para o empossamento do régulo de Fulacunda.....	88
Figura 6.1. Excerto da carta de Pedro Ignácio de Gouveia	93
Figura 6.2. Limite das concessões de terras agrícolas inscritas nos serviços de cadastro	102
Figura 6.3. A zonagem apresentada para o PNLC em 1997	104
Figura 6.4. Mapa da Reserva de Caça da Cufada.....	106
Figura 6.5. É sempre impressionante passar por um campo acabado de queimar	108
Figura 6.6. De notar o discurso utilizado nesta reportagem sobre o PNLC	110
Figura 6.7. Mandanem, cego, na sua varanda	114
Figura E.1. Em Janeiro a limpar a vegetação que cresceu nos pomares de cajueiro	121
Figura E.2. O chão de Bárria por Suleimane Indjai	124
Figura E.3. O chão de Faracunda por Papiss Iaora	124

INTRODUÇÃO

Em 2008 quando pela primeira vez fui a Quinara, região do sul da Guiné-Bissau, recolher dados para uma tese de licenciatura, li um sem fim de relatórios sobre agricultura, floresta, solos, pedras, e plantas. Li sobre os problemas ambientais da região, as queimadas descontroladas, os efeitos nefastos da agricultura itinerante sobre a floresta. Textos do período colonial, relatórios do período pós-colonial. Discursos semelhantes sobre agricultores incapazes de gerir os seus recursos e o seu território de forma «equilibrada», «sustentável», e «racional».

O trabalho de campo não correu bem. Corri Quinara numa enorme anarquia, com vergonha de tirar o caderno e escrever o que me contavam, falta de método e de disciplina, o que resultou inevitavelmente numa catástrofe para os resultados do «trabalho etnográfico» que me tinha proposto a fazer sobre um parque natural e os conflitos com os agricultores que lá viviam. A desgraça teve duas vantagens. A primeira ter vagueado por Quinara, falando de tudo e de nada, e ter ficado com uma ideia geral da região e do grande número de assuntos que importam aos agricultores. A segunda, a descoberta dos textos mais antigos sobre a região. A desgraça do meu trabalho etnográfico fora tão completa, que eu não tinha o que escrever na tese, e a única solução que me ocorreu ao regressar a Lisboa foi a tentativa de traçar uma história agrícola e florestal de Quinara, utilizando sobretudo fontes escritas. De qualquer forma o resultado não foi brilhante, um texto com incorrecções e incompreensões, e sobretudo um texto ligeiramente preconceituoso quando o assunto era, precisamente, o preconceito.

Quando em Lisboa, na biblioteca da Sociedade de Geografia li pela primeira vez o *Tratado dos Rios de Guiné do Cabo Verde* de André Álvares de Almada, o “memorial” de André Donelha, e as descrições de Francisco Lemos Coelho, textos escritos nos séculos dezasseis e dezassete, textos que depois de todos os outros que eu lera do século vinte, me pareciam limpos de preconceitos e de julgamentos (no que não se tratava de religião), quando percebi que Quinara era ali descrita em detalhe, que Quinara no século dezasseis tinha provavelmente tantos habitantes quanto hoje, que era provavelmente mais agricultada em 1578 do que em 2008, e que algumas das aldeias onde eu dormira em 2008 – Buba, Gobia, Buduco, eram descritas, com o mesmo nome, no mesmo local, quatro séculos antes, percebi a que ponto eu sucumbira ao «perigo de história única», na maravilhosa expressão da escritora nigeriana Chimamanda Adichie, na sua extraordinária conferência no TED¹. Eu fora de tal forma, e tão eficazmente levado pelos meus preconceitos, que me espantava e achava extraordinário que Quinara pudesse ter um passado concreto e definido. Quando algumas das pessoas mais velhas me haviam descrito a história de fundação das suas aldeias, eu mentalmente, automaticamente, tinha encaixado essas mesmas histórias algures no século dezanove, o que era claramente ignorância minha, mas também o resultado de a maior parte documentos escritos no século vinte que eu lera sobre

¹ http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html

Quinara não fazerem referência ao passado da região. De qualquer forma, o mecanismo mental que imediatamente e sem discussão ou dúvida me levou a colocar aquelas histórias que me eram contadas sobre um passado não datado e que eu não conhecia no século dezanove, fora qualquer coisa como «mas porque é que estas aldeias de adobe, palha e chapas de zinco haviam de ter história? Porque é que estas paisagens de savanas e florestas periodicamente calcinadas pelas queimadas, sem campos agrícolas com lugar certo, sem nada que marcasse a passagem do tempo, haveriam de ter sido lavradas com milho-miúdo durante séculos?». A minha capacidade de leitura daquelas savanas era nula, o meu referencial de paisagem não era aquele.

Em 2009 e 2010 voltei a Quinara por motivos diferentes, mas também decidido a traçar uma história agrícola da região e a recolher a «história dos biafadas», a etnia considerada dona do território de Quinara por lá ter chegado primeiro. De gravador na mão falei com Aladji Madina Mané, Jábada Djassi, Mandanem, Bacar Indjai, Aladji Quelunta Sambu, Quelunta Djassi, Madi Cassamá, Mama Lamine Sanha na maioria velhos ou velhíssimos, e considerados por todos a quem eu perguntara como aqueles «que tinham história na cabeça». Não que ocupassem qualquer cargo tradicional dentro da etnia biafada com especial responsabilidade na transmissão de memória oral. Sabiam história porque tinham sido criados por gente que sabia história, ou porque se haviam interessado pelo assunto, mas não parecia haver uma instituição responsável pela sua transmissão. E de facto pareciam saber mais que toda a gente, e não se envergonhavam de o dizer, «em Quinara, para alguém te dar mais história do que eu é difícil».

Mais tarde, quando liguei o gravador para ouvir o que gravara foi confrangedor. Sempre que o entrevistado se prestava a começar uma história que realmente queria contar, a resposta era imediatamente cortada por um desconcertante «de onde veio a banana?». Sempre que histórias completas, com principio meio e fim estavam a ser contadas eu interrompia perguntando a origem do milheto, da batata-doce, da manga, da cola, de tudo, e as respostas eram, obviamente, na maioria dos casos, desinteressantes, e muitas vezes inventadas no momento. Eu não percebera que era mais interessante ouvir simplesmente o que as pessoas tinham a dizer.

Mais uma vez em 2011 voltei, ciente dos meus erros, desta vez pronto para gravar novas epopeias, algo como os épicos mandingas de Sundjata Queta ou Kelefa Ba Sane, textos longos e decorados, poéticos e vibrantes. Textos com os quais faria esta tese, planeada para ser uma nova versão (passe-se a presunção!) do extraordinário livro de Donald Wright – *The World and a Very Small Place in Africa*, um livro sobre de que forma um pequeno território na costa gambiana, o Niumi, esteve em permanente contacto com o mundo. Uma nova versão para Quinara, também um pequeno território que desde cedo intensamente envolvido em rotas comerciais, que havia sido centro de comércio de cola, sal, ouro, panos, marfim, escravos, borracha, couros, amêndoa de palma e amendoim (Rodney 1970, Brooks 1993), uma tese que mostrasse como Quinara há muito vivia e produzia para o mercado, uma história comercial e agrícola que simultaneamente fosse uma história dos biafadas. Pretendia fazê-lo levantando o que houvesse de escrito sobre o assunto, e recolhendo

memórias, orais ou não, entrevistando e falando com quem em Quinara pudesse e quisesse contar a história dos seus antepassados. E simultaneamente também porque muito pouco havia de escrito sobre os biafadas e sobre Quinara², perceber minimamente de que forma estava organizada a sociedade biafada.

Não seria assim, quando cheguei a Quinara duas das pessoas com quem mais queria falar haviam morrido, e uma terceira estava demente. E as histórias completas porque eu tanto ansiara não eram assim tão completas. Fragmentos dispersos, e uma história central pouco rica em pormenores e detalhes, omissa em nomes, em heróis, e em quase tudo. E aquilo que levei tempo a perceber, foi que assim o era, porque aquilo que eu perguntara não interessava às pessoas de Quinara. Eu perguntava simplesmente por «história biafada», e a resposta vinha imediata - um relato em torno da migração do interior para a costa e da chegada a Quinara, mas aí acabava. E acabava porque esta história mais geral, a história desta entidade chamada etnia biafada, não interessava, naquilo que não fosse para explicar de que forma os territórios biafadas haviam sido vastos num passado mais ou menos longínquo, e de que forma Quinara se havia tornado o chão³ dos biafadas. A história que interessava era outra. Era a história de cada um dos muitos territórios em que Quinara estava dividida, dos chãos controlados por cada uma das muitas matrilineagens biafadas, «províncias de espíritos» (Crowley 1990), «territórios rituais» (Luning, 2007) – unidades territoriais, políticas, religiosas.

Sobre cada um destes chãos as histórias eram muitas e saíam na ponta da língua, e não eram apenas meia dúzia as pessoas que as sabiam contar. Era muita gente. Porque eram histórias que falavam de fronteiras («ritual boundaries» Hagberg, 2006), histórias que contavam quem ali chegara primeiro, que marcavam o que era nosso e o que não era. Histórias que eram úteis, muito úteis. E por isto esta tese era afinal sobre estes chãos em que está dividida Quinara, sobre a forma como evoluíram, como se relacionam uns com os outros, como dentro deles está organizado o poder (capítulos 1 e 2), e sobre a forma como se transformaram com a massiva conversão dos biafadas ao islão (capítulo 5), com a ocupação por um estado colonial e a passagem a outro pós-colonial (capítulo 6), com a alteração radical do sistema agrícola ao longo das últimas décadas (capítulo 2 e conclusão). Mas também, sobre o papel das histórias contadas sobre estes chãos, memórias de um passado socialmente construídas (Tonkin 1995: 5). Para que servem, a quem servem, qual a sua função (capítulo 2).

História em biafada diz-se *mádjol* – com o duplo sentido da palavra portuguesa *história* antes da invenção da *estória*, uma história que conta o passado, que explica o presente, seja uma versão sobre a migração dos biafadas do interior ao mar, seja a história de fundação de um dos chãos de Quinara – histórias de um tempo que não se sabe muito bem quando foi, que não interessa muitas

² Excepções são os trabalhos de Barbosa (1946, s/d), de Teixeira da Mota (1970 e 1977 - notas à ed. De Donelha) e Gaillard (1993, 1995, 1999), embora este último tenha escrito sobretudo sobre os biafadas que vivem entre a fronteira da Guiné-Bissau e Guiné-Conacri.

³ Em crioulo guineense, *tchon di biafada*, território dos biafadas. Em diante, utiliza-se a palavra portuguesa chão como sinónimo de *tchon* no seu sentido de território.

vezes saber qual, de um tempo em que as raparigas casavam virgens e as mulheres não cometiam adultério⁴. Histórias que dividem Quinara, e que ao contar matos, pedras, árvores e rios, concretos, reais, e definidos, são territórios físicos. «Esta história é verdadeira porque naquele mato, naquela pedra, estão lá as mãos daqueles que fizeram juramento». Histórias que nomeiam, que explicam a nomeação, e que ao fazê-lo legitimam a posse. Histórias que num território marcado pelo movimento, numa paisagem marcada pela mudança, onde a cada ano se cortam matos que voltam a crescer para fazer uma agricultura também ela itinerante, onde tudo queima periodicamente, recorrentemente, onde a cada cinco anos se derrubam as casas para as voltar a levantar, e onde a cada ano se muda o telhado. Histórias que são permanência.

E por fim entender de que forma a existência de uma cada vez mais única história sobre o território, uma história única construída sem a participação de quem vive, trabalha e se sustenta daquele chão, pode contribuir para a expropriação, de que forma a radical transformação agrícola que se deu em Quinara ao longo dos últimos anos mudou as motivações para uma determinada organização do território, e ainda como o desaparecimento destas histórias pode facilitar a perda de um território.

Como me dizia um velho biafada, «a história tem muita força».

⁴ Quando seria este tempo? Em meados do século vinte, «os Biafadas eram muito severos porque constituía regra as raparigas casarem virgens» (Barbosa s/d: 64) ou em 1570 «(as biafadas) são mui devassas e fazem cada dia adultério aos maridos» (Almada 1964: 96)

METODOLOGIA

Esta tese baseou-se em quatro períodos de trabalho de campo entre 2008 e 2011, que tiveram objectivos diversos. Um primeiro período de três meses, entre Março e Junho de 2008, com o objectivo de estudar os conflitos entre um projecto de conservação da natureza e os agricultores, que como ficou dito na introdução, serviu basicamente para que conhecesse Quinara e para que aprendesse a falar crioulo guineense. Um segundo período de quatro meses, entre Março e Junho de 2009, com o objectivo de caracterizar o sistema de agricultura itinerante, o regime de queimadas, e as causas da destruição dos campos de arroz de mangal em Quinara. Fiz entrevistas em 14 aldeias de biafadas, 7 de balantas, 4 de manjacos e bijagós. Participei também nas grandes queimadas e caçadas de Abril e Maio. Um terceiro período de três meses e meio entre Outubro de 2009 e Janeiro de 2010 com o objectivo de estudar os impactos da monocultura do cajueiro na segurança alimentar dos agricultores de Quinara. Fiz entrevistas em 12 aldeias de biafadas e em 8 de balantas, onde também fiz medições de campos de cajueiros. Simultaneamente tentei entender os conflitos entre madeireiros e agricultores que à data se davam em Quinara. Dediquei-me também a entrevistar algumas das pessoas biafadas que em Quinara tinham fama de mais saber história. Por fim, um quarto período de quatro meses, entre Janeiro e Junho de 2011, dos quais cerca de dois meses foram passados em Quinara a recolher cantigas e contos biafadas, e histórias sobre os vários territórios de Quinara. Entrevistei cerca de 40 pessoas. Também em Bissau entrevistei algumas pessoas sobre história biafada.

Recorreu-se na maior parte do trabalho de campo dos três primeiros períodos a entrevistas semi-estruturadas, conversas informais, e a observação directa e participante. O último período foi quase exclusivamente dedicado a recolher histórias, cantigas e memória oral biafadas. Nesta última fase, a metodologia utilizada na recolha de memória oral biafada foi uma reacção aos erros que cometi quando nas primeiras três fases dispersamente me havia dedicado ao assunto. Sobretudo, como tão claramente explica David Henige, procurei não fazer perguntas do estilo «não é verdade que a pessoa X veio aqui para fazer guerra?», ou «de onde vieram para vir povoar este território?» (Henige 2005: 180), ou seja evitei a todo o custo transmitir uma hipótese ao informante.

As entrevistas foram quase sempre realizadas em crioulo guineense, já que não domino biafada. Uma limitação, certamente, na recolha de memórias orais, como Jan Vansina refere: «It is impossible to study any history anywhere if one is not thoroughly acquainted with the culture of the people whose past it is, and if we cannot understand the sources in the original languages in which they are written or spoken. This is obvious but, with regard to the study of oral traditions, this rule has been neglected so often that it must be stated again» (Vansina 1960: 45), e como tão bem mostra Jansen, num artigo sobre a análise de um famoso texto mandinga, a diferença de interpretação de uma única palavra pode alterar radicalmente o sentido de todo um texto (Jansen, 2005). No entanto, e tendo total consciência do quanto se perdeu em não recolher memória oral biafada em biafada, a questão em Quinara é ligeiramente mais complexa, já que em meados do século vinte, dizia um técnico colonial:

«não há biafada que não fale crioulo» (Barbosa s/d: 29). Ao contrário do que acontece noutras regiões do país entre outros grupos étnicos, não conheci uma única pessoa biafada, dos cinco aos noventa anos, que não falasse crioulo, o que significou a não necessidade de recorrer a um intérprete. Um outro factor contribuiu para atenuar as desvantagens de não se ter trabalhado em língua biafada. Entre Fevereiro e Março recolhi juntamente com Quebá Indjai – à data bolsheiro da Fundação Kasahorow, instituição dedicada ao estudo de línguas africanas – contos e cantigas biafadas. Mais tarde participei na sua tradução para crioulo, aproveitando para tentar entender o significado de algumas palavras que considerava fundamentais.

Numa primeira fase trabalhei com aqueles que me haviam sido recomendados como as «pessoas que mais sabiam de história biafada», e as entrevistas começavam normalmente com um pedido genérico, perguntando simplesmente por «história de biafadas». E foi neste tipo de histórias que mais vezes notei o problema de que fala Henige, a contaminação das fontes orais com outro tipo de fontes. Por vezes, notava-se em algumas histórias uma certa influência de livros do ensino oficial na escola primária do período colonial...Quando mais tarde entendi que o que realmente me interessava eram as histórias de cada uma das matrilineagens, de cada um dos chãos em que Quinara se encontra dividida, procurei quem me pudesse contar essa história. Não foi fácil, muitas vezes alguém que alegadamente sabia a história do seu chão não aceitava contá-la, enquanto eu não houvesse falado com a pessoa mais velha dessa matrilineagem, mesmo que essa pessoa estivesse incapacitada. Por vezes fazia quilómetros em busca de alguém que era tão velho que não estava em condições de falar, mas só após o fazer alguém mais novo aceitaria contar. E foi assim o meu último mês em Quinara, uma busca das pessoas que dentro de cada uma das matrilineagens pudessem contar história.

Perguntar sobre as histórias de cada chão implica falar sobre «espíritos», o que pode ser um assunto melindroso. É comum por toda a Guiné-Bissau a história do branco que rouba o espírito e que o leva para a sua terra dentro de uma garrafa. É comum a ideia de que os brancos são poderosos e que entram facilmente em contacto com os «espíritos», o que torna perguntas que os envolvam difíceis de fazer (ver Temudo 2005). Foi essencial e facilitador do trabalho ter gravado cantigas e contos sem nada perguntar, sem nenhum objectivo que não fosse de os gravar, porque os «espíritos» estavam presentes em todos, e foi uma boa forma de os conhecer e de mais tarde poder perguntar. Quando mostra saber alguma coisa a resposta virá muita mais facilmente, quando se mostra não saber nada não haverá resposta.

A análise das memórias orais recolhidas foi feita tendo presente a ideia de que muitas das tradições orais serem uma forma de apoiar e suportar as ordens políticas e sociais contemporâneas (Cooper 2005: 194), e o seu objectivo foi justamente entender que papéis têm essas histórias actualmente, mais do que averiguar a sua «veracidade».

As pesquisas de fontes escritas deu-se por vários períodos ao longo dos últimos três anos, e deu-se sobretudo no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) e na biblioteca da Sociedade de Geografia,

mas também na Biblioteca da Marinha, na Biblioteca do Instituto de Investigação Científica Tropical, e na Biblioteca Nacional. Foi também importante a página Web da Biblioteca Nacional de França (www.gallica.fr) que permite pesquisas por palavra-chave facilitando muitíssimo o trabalho.

Optou-se, por falta de tempo e de meios, por fazer trabalho de campo apenas em Quinara. Tem-se contudo noção quão importante teria sido realizar trabalho em outras áreas onde actualmente vive grande número de Biafadas, como a região de Gadamael e Sanconha junto à fronteira com a Guiné-Conacri, e os antigos territórios biafadas de Cuor, Badora, Xime, e Xitole.

No texto os itálicos são palavras em biafada ou nomes científicos de plantas e animais. As palavras em crioulo guineense foram escritas em itálico seguidas de (cr.) para a primeira ocorrência da palavra no texto. Optou-se por grafar as palavras biafadas procurando correspondência com a fonética portuguesa. Nem sempre foi possível, mas optou-se por não encontrar uma notação especial.

As expressões em biafada que ocorrem no texto são em biafada *bubasse* um dos quatro dialectos de biafada. Para os nomes de aldeias optou-se por os escrever da forma que melhor correspondesse à fonética.

Ao longo do texto, quando aparece a palavra Guiné quer-se dizer Guiné-Bissau. A palavra Quinara é no texto utilizada como sinónimo da actual região administrativa de Quinara. A palavra Guinala utilizou-se para referir a margem norte do Rio Grande de Buba, e a palavra Cubisseco para a margem sul.

Na maior parte dos casos os nomes de pessoas que aparecem no texto são os nomes reais. No capítulo 6 (Islão e chão), por se tratar de assuntos melindrosos optou-se pelo uso de pseudónimos. Nada do que aqui foi escrito é considerado «segredo» pelas pessoas de Quinara com quem falei. Contudo, para os nomes de espíritos, por exemplo, optou-se por não escrever nomes reais.

CAPÍTULO 1. «A história que não interessa» e *Iangalbainala*, a criação de Quinara

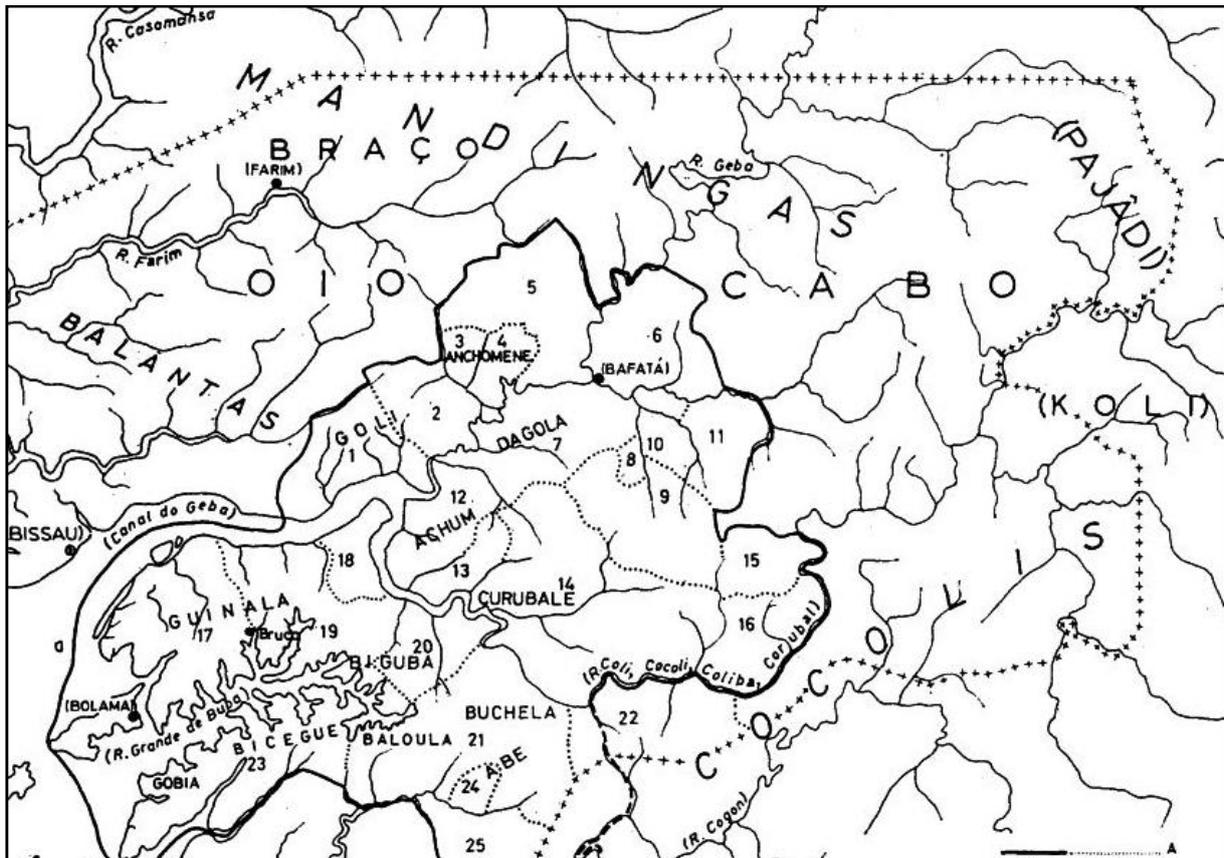


Figura 1.1. Os farinados mandingas de Braço e do Cabo e as terras biafadas nas margens do Geba, Corubal e Grande, nas fontes do século dezasseis e dezassete. Fonte: Teixeira da Mota 1969: 817.

«Biafadas e padjadincas estavam no Gabu. Lá que os mandingas os encontraram. Quem disser o contrário conta mentira, e os mandingas não ousam contar que quando chegaram os biafadas não estavam. O Gabu é biafada, o Gabu é padjadinca, e biafadas e padjadincas são o mesmo. Depois vieram os fulas, que arranjaram problemas com os mandingas, e os biafadas saíram em busca de terra. Andando, andando, andando, e a sede a apertar, os meninos e as mulheres a chorar. Mas lá em baixo, um rio. Levaram a água à boca - *mangébei, mandjéba gué!* – “esta é doce! Bádjéba, a Geba dos brancos. Seguiram para Badora - cano de arma antiga e comprida dada pelo *irã* (cr.) aos biafadas para que os fulas não ousassem fazer a guerra. Mas os fulas vieram e apossaram os biafadas - uns seguiram para o Cuor, outros para Cossé. Cossé, Badora, Cuor, tudo é biafada. Cossé-Marú onde o régulo fula ainda no tempo dos portugueses, sempre que matava vaca cortava a perna de diante e entregava aos biafadas, para que naquela pedra, a cerimónia fosse feita. Mas os fulas vieram mais, e mais, e os biafadas seguiram para sul - Mampáta, Cacande, Bôfa – terras biafadas. E no caminho do sul, chegando a Mampáta, os fulas já longe - *fooriéliba, iam ba foreana!* – “descansar, aqui vamos descansar!” - Forriá. E o Forriá era biafada - Colubua, Tchémára, Catumbála, Buám, Cumbidjá,

terras de biafadas. Mas outra vez os fulas vieram, e os biafadas de novo partiram atravessando o grande rio - *iam al ba iínara!*, “daqui não damos costas!” - Guinala, a Quinara dos brancos»⁵.

Era esta a história que me haviam contado os grandes biafadas sempre que lhes perguntara por «história biafada». Uma história que rodava em torno de algumas imagens fundamentais e que delas não saía, não avançava, uma história sem nomes de pessoas, mas uma história que contava o fundamental sobre as pessoas que hoje se dizem biafadas e sobre o seu território. Uma história de perda. Uma história que repetia sem cessar, aquela que fora a enorme extensão dos territórios biafadas no passado, uma identidade partilhada biafada-padjadinca⁶ e o seu estatuto de donos da terra de todo o espaço cabunca num período anterior à mandinguização, mas sobretudo as guerras, conflitos, e matanças entre fulas e mandingas e soninqués (os habitantes do Cabu), e a consequente perda de territórios - Geba, Badora, Cossé, Forriá, e finalmente o acossar em Quinara - *iam al ba iínara* - «daqui já não damos costas», e não damos já costas porque não temos mais para onde ir.

E os fulas, a causa da desgraça na memória oral biafada. Os fulas, apresentados como a causa do colapso daquele que fora o grande espaço biafada. Os fulas que durante séculos viveram nos territórios de biafadas e soninqués, por todo o Cabu, do Corubal às primeiras elevações do Futa, e que a partir de finais do século dezoito haviam começado a refutar a autoridade daqueles que tinham sido os incontestados donos do território. Os fulas que no Forriá (fulas-forros) haviam sido consentidos pelos biafadas, os donos da terra, «mediante o pagamento anual de um vitelo ou sessenta bandas de pano por cada família» (Barbosa s/d: 11), ocupando o estatuto de hóspede, assegurando grande parte da produção agrícola dos territórios biafadas e soninqués, recorrendo muitas vezes a mão-de-obra escrava – os fulas pretos (população de diversas origens e que falava fula).

«Les Fouls demeurent sous la protection des Sonniqués Mandingues; quelques uns sont ici chez les Biafades et dans les pays bagnouns (...) Les Fouls sont laboureurs: ils se livrent encore à la chasse des éléphants; ils cultivent le coton, leurs femmes le filent (...) Ils possèdent donc tout ce qui représente la richesse; il ne leur manque que les terres, qui ne leur appartiennent pas. C'est en proportion du nombre de Fouls établis sur son territoire, que le chef d'un village mandingue doit la force, le pouvoir, la richesse, la considération dont il jouit; car ceux-ci lui font continuellement des présents.(...) Les chefs des villages du Cabou qui possèdent un grand nombre de Foulacundas se font

⁵ Jábada Djassi, Bissau, Janeiro de 2011; Aladji Madina Mané, Bissau, Janeiro de 2011; Mandanem, Mbuassa, Dezembro de 2009; Bacar Sambu, Rinhana, Dezembro de 2009; Madi Cassamá, Bidjanta, Abril de 2008; Mama Lamine Sanha, Ganáfa, Abril de 2008; Satcho Camará, Buba-Tumbo, Fevereiro de 2011; Quelunta Sambu, Fulacunda, Fevereiro de 2011; Quelunta Djassi, Tite, Abril de 2011; Aladji Séniba Camará, Gã-Perto, Maio de 2011. Todos os entrevistados contaram uma história praticamente idêntica.

⁶ W. Wilson (1993) mostra a grande semelhança entre as linguas biafadas e padjadinca.

donner chaque jour des boeufs par les Fouls; ils mangent toujours de la viande fraîche avec leur riz ou leur miel» (Bertrand-Bocandé 1849: 58).

Mas a carne tenra e fresca, o arroz, e o mel viriam a acabar quando os fulas se revoltaram e atacaram quem antes os havia dominado. A partir de 1860 dão-se razias sucessivas ao Cabu, a partir de 1865 o fula-preto Alfa Molo, apoiado pelos imans do Futa, ocupa parte dos territórios cabuncas (Giesing 2007: 134). Mais tarde, Bigine, grande centro espiritual de biafadas e mandingas, considerada inexpugnável, foi derrotada e queimada em 1884 pelo filho de Alfa Molo – que auxiliado pelo Futa e pelos fulas-forros do Forriá ocupa definitivamente os territórios biafadas que haviam feito parte da federação cabunca - Badora, Cossé, e Corubal, Xime (Giesing 2007: 214). E no Forriá, terra biafada onde grande número de soninqués se refugiara fugindo dos ataques fulas, constituir-se-ia em 1867 um regulado de fulas-pretos e fulas-forros sob a protecção dos almamis do Futa Djalón, e alguns anos mais tarde, a 27 de Outubro de 1881, o Forriá era oferecido à coroa portuguesa pelo régulo fula-forro Bacar Quidali⁷. Em 1895 nenhum dos antigos territórios biafadas pertencentes ao Cabu era politicamente controlado por biafadas, e quem ficou, cedo ou tarde, virou mandinga, ou fula. E biafada, controlado por biafadas, restava Quinara, e um ou dois territórios junto ao Cacine.

E Quinara, a decadente, Quinara desolada depois de guerras, razias sucessivas⁸, alterações nas rotas comerciais, diminuição do tráfico de pessoas grande rendimento dos biafadas de Quinara durante os séculos dezasseis, dezassete e dezoito, tinha-se tornado novamente um local agitado porque desejado.

Desde 1828 que se negociava a transferência da capital da administração portuguesa, da infestada de malária e guerra Bissau, para Bolama⁹, na desembocadura do Rio Grande, a ria que corta Quinara em dois. E Quinara tinha terra disponível, estava estrategicamente colocada entre a nova capital portuguesa e as rotas comerciais vindas do Futa, transitava-se agora para economias de plantação baseadas na produção de oleaginosas, e por isso as margens do Rio Grande em apenas três décadas transformaram-se na grande zona de produção agrícola da Guiné, repletas de propriedades dedicadas à produção de amendoim.

E por tudo isto, também em Quinara, o último dos territórios biafadas, a situação se complicaria. E pela primeira vez desde a sua presença na Guiné, os brancos dispondo do território:

⁷ Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), correspondência recebida da Guiné, 1879-1882, 1ª repartição, caixa 1, 2º maço.

⁸ Em 1828: «les bords du rio Grande présentèrent un aspect analogue avec leurs bois peuplés d'animaux de toutes sortes et particulièrement d'éléphants. Mais nulle habitation, nulle culture (...) La légende expliquait d'ailleurs la cause de cette solitude. Le pays avait été devasté quelques années auparavant par les gens du Fouta-Djallon descendus jusqu'à la mer. Les indigènes échappés au massacre s'étaient réfugiés dans les forêts, abandonnant les rives et le littoral (Saulnier 1914: 62).

⁹ AHU, Conselho Ultramarino, Guiné, 1828, caixa 23, nº 79.

«Em 1880 quando a administração portuguesa entrou em guerra com os fulas-forros de Forriá «algumas tribos daquele povo (...) pediram protecção do governo (...) Aproveitei tão propicio ensejo de colonisar com ellas alguns pontos da provincia desocupados e proprios para cultura e forneci-lhes transportes para ellas e seus gados collocando-as debaixo da authoridade e protecção de chefes portugueses. Uma d'estas tribus assentou povoação no continente fronteiro a Bolama (em Quinara); forneci-lhes semente para a primeira cultura, e tanto e tão bem trabalharam, que no fim da ópoca das chuvas obtiveram uma abundantissima colheita e crearam amôr à sua nova existencia isenta de guerras de extorssões e da escravidão a que eram sujeitos pelos seus antigos chefes. Os beafadas, porém, que convicinharam com o território occupado por aquelles assaltaram em uma noite a povoação de fulas e roubaram-lhes gado, mantimentos e gente»¹⁰.

E aquilo que o governador contava a Lisboa de forma tão simples: «o ensejo de colonisar alguns pontos da provincia desocupados» não era simples, precisamente porque esses pontos, se estavam desocupados, tinham dono. E os beafadas não estavam dispostos a permitir que os fulas-forros e as suas manadas de vacas assentassem bem no meio de Quinara, um dos últimos territórios que lhes restava.

Um outro governador, um pouco mais tarde, deixava bem claro o que se passara em Quinara, e de como Quinara, cada vez mais, se transformava «no» território beafada:

«A origem da desintelligencia d'estas duas raças (beafadas e fulas-forros) é antiquissima: os primeiros d'esde longos annos têm sido desapossados lentamente do seu solo: outr'ora oupavam grande parte do Forreá onde os forros os obrigaram a abandonar após uma lucta de que ainda conservam lembranças (...) d'ahi uma constante e antiga inimidade e permanente receio d'aquelles sobre estes. Quando em 1878 ou em 1879 começou a guerra entre fulas-pretos e forros alguns d'estes vieram estabelecer-se proximo das feitorias do rio Grande nas duas margens d'este importante rio. Eram aquelles que preferiam viver pacificamente do trabalho, sem estar sujeitos ás contingencias e eventualidades da guerra gentilica. Ficaram assim no chão dos beafadas, e estes apenas perseguiram uns situados n'uma feitoria portugueza que deu logar ao ataque de Jabadá em principio de 1882. Depois socegaram os beafadas com medo do governo, vendo porem com maus olhos a crescente população fula no seu chão que se estende até à margem esquerda do rio Geba.

Ultimamente o ataque dos fulas pretos a Begine, ponto situado no estuario compreendido entre os rios Corubal e Geba, levou os beafadas receosos das importantes forças dos fulas-pretos capitaniadas pelo célebre Mussá-Molo (...) tentarem socorrer-se do auxilio forro, que lhe foi permitido. O próprio Bakar Kydaly marchou em socorro dos beafadas para Begine com o fim de

¹⁰ Carta de Agostinho Coelho ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, Bolama, 10 de Dezembro de 1881. AHU, correspondência recebida da Guiné 1879-1882, 1ª repartição, caixa 1, 2º maço.

cumprir a sua promessa. Poderosos motivos talvez para este regulo, levaram-no a reconsiderar aparentemente d'uma maneira verdadeiramente desleal (...)

Chamar-lhe traição não será muito o nome do acto praticado pelos forros. Apreciando porem unicamente os factos, viu-se que em pouco tempo, haviam os beafadas capitulado, sem honras da guerra, fugindo para o resto do seu chão reforçando assim as tabancas de Bianga, Jabadá, Boduco e muitas outras do mesmo chão.

Este procedimento dos forros cuja consequencia deu logar ao revez completo soffrido pelos beafadas, junto à antiga inimizade existente que mais veio avivar, e o crescimento da população forra foi o que justificou serio e novos receios pela sua futura tranquilidade, dando logar então ás corridas do rio Grande para roubarem os d'esta raça»¹¹.

E as corridas de que Pedro Ignácio de Gouveia¹² falava eram os sucessivos conflitos que marcaram Quinara no último quartel do século dezanove. Uma situação biafada-fula já de si complexa, complicara-se devido à desastrosa política portuguesa¹³, como lhe chamou (Pelisser, 1987). E se os portugueses apoiaram os fulas, e os biafadas, e novamente os fulas, também haviam percebido que «a tribu beafada é porem conveniente mantel-a em seu território embóra á custa da sahida dos fulas forros», porque «estes quando ocuparem o território beafada seriam no futuro mais exigentes om os fôros que os régulos exigem como senhoria do dominio directo das propriedades rústicas. Além de que a força de que dispoêm os fulas forros, que podem aliar-se aos futas, é importante e grandes preocupações podem trazer no futuro ao commercio e á administração superior da provincia»¹⁴.

E se os fulas não deixariam propriamente Quinara, ao fim de tanta guerra, de tanto saque, a terra estava devastada, a agricultura era incipiente, a floresta crescia de novo, o número de casos de doença do sono e de glossinas aumentavam, aparecia a peste, e as enormes manadas de vacas dos fulas começaram a morrer. E estes, que eram em 1911 a maior parte da população do último dos territórios

¹¹ Relatório anual do governador Pedro Ignácio de Gouveia, enviado de Bolama a 29 de Novembro de 1884 ao Ministro e Secretário d'Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, AHU, correspondência recebida da Guiné, 1883-1887, 1ª repartição, caixa 2.

¹² Governador entre 1881 e 1884, e novamente no período de 1895 a 1897.

¹³ Este é talvez o período mais bem documentado da história de Quinara. Sucedem-se os relatórios e publicações sobre os conflitos entre fula, biafadas e portugueses, p.e. Barros, A. X. Teixeira de. 1896. *Breves apontamentos para a história política do Forriá*. Lisboa: Imprensa Nacional, e grande número de cartas sobre este assunto encontram-se no AHU. Os trabalhos de Hawkins, J. B. 1980. *Conflict, interaction and change in Guinea-Bissau: Fulbe expansion and its impact 1850-1900*. Dissertação de Doutoramento. Los Angeles: University of California, de Bowman, J. L. 1987 e de Pelisser, René. 1989. *História da Guiné: portugueses e africanos da Senegâmbia (1841-1936)*, vol. 1 e 2. Lisboa: Estampa, sistematizaram esta informação.

¹⁴ Relatório anual de Pedro Ignácio de Gouveia de 1884 supracitado.

biafadas, debandaram. Entre 1915 e 1920 o êxodo seria quase completo¹⁵ (Castro 1951:386 e Carreira 1961: 115).

E Quinara ficara novamente para os biafadas. Novas migrações sucederam-se, nova gente veio, mas até hoje, por um conjunto variado de razões, Quinara seria «o» chão dos biafadas. Tchon, como se diz em crioulo.



Figura 1.2. O mapa aqui representado de 1899 mostra territórios biafadas para lá do Geba. Mais tarde, nos «mapas étnicos» do período colonial, biafadas apenas eram marcados em Quinara. Contudo, até hoje, ainda há quem considere o lado de lá do rio como biafada. «Map is not territory (...) And I agree. The problem with this phrase, however, is that it assumes that there is a territory previous to the map, that the map somehow represents the territory» (Sarró 2010: 9) Fonte: Comissão de Cartographia, 1899.

¹⁵ Carreira (1961) estima que a população fula da área de Buba tivesse decrescido em 79% entre 1910 e 1950.

•

Quinara, 3138 km² de savanas, florestas, mangais, pomares de cajueiros, campos de arroz e de milho, de feijão, amendoim, batata-doce e mandioca. Mangueiras, papaeiras, e também aldeias. Duas grandes penínsulas – Guinala e Cubisseco, cortadas a metade pela mais profunda e salgada ria da Guiné, o Rio Grande de Buba. Margens escarpadas de conglomeritos e pequenas arribas, fraca acumulação de sedimentos, lamas pouco profundas, pouco mangal (Teixeira 1963: 81).

A norte, junto ao Geba, vastas planícies cobertas de herbáceas e periodicamente alagadas pelas chuvas e pelo mar. Onde chega a água salgada cresce o mangal, depósitos trazidos do mar, fixados pelo mangal e enriquecidos por aluviões pelas chuvas das terras mais altas. Formações cerradas de *Avicennia nitida* – bons terrenos de arroz, bons terrenos para a construção de *bolanhas salgada* (cr.), complexos sistemas de diques e válvulas. O mangal cortado e apodrecido, o terreno parcelado em diques, o terreno dessaldo pela água das chuvas, e o terreno armado em camalhões. Trabalho de balantas - Jábada Porto, Bissássema, Iussi, Gampára, aldeias junto ao mangal. Se não cresce o mangal pastam as vacas, ou, onde também não chega a água salgada, na orla da planície e da mata, onde os pequenos rios que correm das lagoas onde se cata a água para as aldeias encontram a planície, melhor drenagem superficial devido ao ligeiro aumento de declives, e as mulheres biafadas lavram arroz – de *bolanha doce* (cr.), e por vezes batata e mandioca. A sul, a ria de Tombali, braços de mar, lama em abundância, muito mangal, muita *bolanha salgada*.

A oriente o Corubal, o rio que vem do Futa.

As estradas correm nos festos, e junto a estas, aldeias biafadas e pomares de cajueiros e no tempo da colheita (Abril a Junho) cheira a sumo fermentado. Para lá dos pomares há savanas – *Albizia zygia*, *Parkia biglobosa*, *Pteurocarpus erinaceus*, *Azfelia africana*, *Daniellia oliveri*, *Dialium guineense*, *Erythrina senegalensis*, *Piliostigma thonningii*, *Prosopis africana*, *Neocarya macrophylla*, *Borassus aethiopum*¹⁶, junto aos rios matas de palmeiras – *Elaeis guineensis*, e manchas de mata mais densa. Mosaico de savana e floresta. Floresta de difícil classificação, num sem fim de gradientes, savana arborizada, floresta aberta, floresta densa, mato brenhoso. Floresta densa em pequenas manchas e nas margens do Grande e do Corubal - *Azfelia africana*, *Detarium senegalense*, *Dialium guineense*, *Elaeis guineensis*, *Malacantha alnifolia*, e *Spondias mombin*¹⁷.

¹⁶ Respectivamente em crioulo: *farôba-di-lala*, *farôba*, *pó-di-sangue*, *pó-di-conta*, *pó-di-incenso*, *veludo*, *pó-di-osso*, *panu-di-cancorã*, *pó-di-carbon*, *bufângha* (em biafada, não encontrei o nome em crioulo), e cibe (Catarino e outros 2006).

¹⁷ Respectivamente, em crioulo: *pó-di-conta*, *mambode*, *veludo*, *palmera*, *lixa*, e *mandiple*. Os estudos mais aprofundados sobre flora da Guiné-Bissau têm sido realizados por Luís Catarino: Catarino, L. 2004. Fitogeografia da Guiné-Bissau. Dissertação de Doutoramento. Lisboa: ISA/UTL, e

Na cabeceira do rio com o mesmo nome, muita floresta, mato grande de arroz, e três grandes lagoas de água doce – Cufada – Bionra – Bedasse – e rios que as ligam ao Corubal, e hipopótamos que os descem na época das chuvas. Lagoas e florestas que são parque natural.

Em Quinara, solos ferralíticos e fersialíticos vermelhos e vermelho amarelos, solos pardo e pardo amarelados. Concreções ferruginosas e por vezes crostas lateríticas. Solos fracos, que facilmente se degradam, e que não podem ser cultivados em permanência (Teixeira 1963: 137). Na savana lavra-se amendoim, milho¹⁸, lavra-se mandioca, batata e feijão. Na floresta densa o arroz: em Março corta-se o mato a catana e a machete. Juntam-se troncos e ramos, deixa-se secar. Em Maio antes da chuva puxa-se fogo. E nas cinzas, quando vêm as chuvas, lavra-se a terra e semeia-se o arroz: arroz de sequeiro, *pam-pam* (cr.). Pousio, derruba, queimadas, e agricultura itinerante. Muitas queimadas. Metade de Quinara a arder de Março a Junho, antes de caírem as chuvas.

Em Cubisseco chove mais, em Guinala chove menos¹⁹, e por isso em Cubisseco há pomares de coleiras (*Cola nítida*), a noz dos muçulmanos, de todas as cerimónias, dos casamentos aos funerais. A noz que alimentou caravanas que atravessavam o deserto, e redes comerciais que cruzavam toda a África Ocidental.

Vive-se do que se cultiva, e vive-se muito do caju. Não há em Quinara praticamente quem não tenha pomar de caju, grande fonte de rendimento, de muita flutuação de preço.

Buba, sede da região administrativa - um porto arruinado. Casa da governadora, quartel, comité de estado, polícia, direcção geral das florestas e da agricultura. Uma rua comprida a desembocar no rio. Escolas, e muitas das 63610 pessoas que em 2009 moravam em Quinara²⁰. Tite, Fulacunda, Buba e Empada, as sedes dos quatro sectores em que se divide Quinara²¹.

Quinara terra onde vivem biafadas, balantas, fulas, papéis, mancanhes, manjacos, bijagós, mas Quinara por todos considerada o chão dos biafadas.

•

especificamente para Quinara: Catarino, L. 2002. Flora e vegetação do Parque Natural das Lagoas de Cufada (Guiné-Bissau). Dissertação. Lisboa: IICT.

¹⁸ Quando se usa a palavra milho fala-se de *Sorghum cf. bicolor*, *Pennisetum glaucum*, e *Zea mays*.

¹⁹ Uma variação entre 1750 e 2500 mm em 1950 (Teixeira da Mota 1950: 33).

²⁰ Recenseamento Geral da População de 2009, Instituto Nacional de Estatística e Censo da Guiné-Bissau, dados disponíveis em <http://www.stat-guinebissau.com/>.

²¹ Do ponto de vista administrativo a Guiné-Bissau está dividida em regiões, divididas em sectores (aproximadamente correspondente aos municípios portugueses).

Estava desiludido. Tudo o que conseguira recolher haviam sido meia dúzia de narrativas construídas em volta de meia-dúzia de nomes fundamentais²², e a busca de detalhe parecia a cada momento frustrada. Onde estavam as histórias estruturadas, as narrativas completas, porque eu tanto ansiara?

Quando me contaram que em Quinara havia quem tocasse um pequeno instrumento de cordas - a *biola biafada* (cr.) ou *cora* em biafada²³, acompanhando a melodia de cantigas. Músicos especialistas, chamados em biafada *udjal*, pensei que finalmente tinha encontrado o que procurava, e imaginava já cantigas como as dos *djidiu* (cr.) (músicos) mandingas, novas versões do épicos malianos, músicos profissionais que cantavam histórias passadas de geração em geração. E um instrumento que eu achava ser exclusivamente biafada. E assim corri atrás daqueles que me diziam ser os últimos quatro tocadores de *cora* de Quinara – Suleimane Indjai, Mandanem, Fôdet Sambu, e Almami Cassamá. Mandanem estava cego, Fôdet Sambu, que tocara com Infâmara Mané, grande cantor e tocador biafada da luta de independência, dizia que apenas tocava e que não cantava, Suleimane Indjai repetira as músicas de Infâmara Mané sobre a guerra de libertação (cantando exclusivamente em mandinga) e caíra em silêncio quando lhe perguntara se eventualmente poderia tocar uma cantiga de um tempo mais antigo, e Almami Cassamá, com quem havia feito combinação com meses de antecedência para ouvir «história biafada», cantara sobre a família, as suas mulheres, sobre amor, o que de facto eram histórias biafadas. Enormes desilusões não fosse o facto de as cantigas serem realmente bonitas. Mas ainda não tinha encontrado a minha história estruturada e detalhada.

Quando me foi dito que os biafadas se dividiam em três «tipos», três *djurçom* (cr.) como me era dito em crioulo, três grandes matrilineagens – *massim* (pl.) / *bussim* (sing.) *malobal* (pl.) / *belôbal* (sing.), e *mabuadji* (pl.) / *bubadji* (sing.), pensei que agora sim, que agora cada pessoa teria muito a dizer-me sobre a sua matrilineagem. Seria que cada uma das matrilineagens teria uma história detalhada, uma origem diferente pronta a contar? Enganei-me. Perguntar pela origem das três grandes matrilineagens em que estão divididos todos os biafadas podia ser exasperante. «Como surgiram *massim*, *malobal* e *mabuadji*?» - «Os grandes foram “parindo”, disseram agora somos muitos e por isso vamos ser três» - «Porquê três?» - «Porque são três e quem o fez assim fê-lo bem», ou «e vocês brancos não é três também: pai, filho e espírito santo?». Lógica imbatível, de facto. E uma história por vezes repetida, uma associação recorrente das três pedras onde assenta a panela ao fogo, «os rapazes

²² Vansina distingue dois grandes tipos de textos orais, aqueles que são decorados, e aqueles em que é o autor a escolher as palavras (Vansina 1960: 48), e claramente nos textos biafadas são os autores a escolher as palavras.

²³ Não é a famosa *kora* mandinga, mas sim o *cuntim* dos mandingas e fulas (?). Instrumento de 3 ou 4 cordas lavrado em madeira de *Pterocarpus erinaceus*, forrado de couro de cabra mato ou de cabra doméstica, e de cordas que actualmente são de fio de cabo de travão de bicicleta ou mota ou de pesca, e que em tempos seriam de tripa.

no pátio da aldeia a serem testados para saber quem era macho. Havia *irã* no quintal, e cada rapaz era mandado à vez ver a panela que aquecia ao lume aquecer. O primeiro foi e ao voltar disse: *fúr lobairé* (o fogo diminuiu-se). Então tu és *bu loba* (diminuído), disseram os três velhos. O segundo rapaz foi também ao fogão e ao voltar disse *sinhió lin na* (juntei-as, ou uni a lenha para que fizesse chama), então tu serás *bu cim* (união). O terceiro e último foi e ao voltar disse: *carló ma buadja* (a água da caçarola está a ferver). Então tu serás *bu badji* (o aquecedor), disseram mais uma vez os três velhos». Ou ainda a mesma história, mas em vez de rapazes, raparigas.

E assim acabava o que havia a contar a sobre a origem das grandes matrilineagens biafadas²⁴.

Estava pronto a concordar com o que dissera Marcelino Moreira, administrador colonial da Circunscrição de Fulacunda (aproximadamente correspondente à actual região administrativa de Quinara), que em 1948 dizia sobre a memória oral biafada: «aniquilada pela invasão dos fulas toda a estrutura dos seus fundamentos sociais, políticos e religiosos, o “bijólá” (biafada) remeteu-se a um conformismo estóico (...) Quis apagar, e na verdade varreu da sua lembrança, os tempos áureos seguidos da ominosa desdita com que o destino o flagelou e, desse colapso sombrio, resolveu esquecer (...) Mal conhece a história coêva, castiçamente virgem da sua tribo. A tradição oral não se faz eco dos mais velhos para os novos, porque, ergastulados dentro da sua própria terra, entenderam conveniente guardar o silêncio de um segredo atroz, para que as novas gerações não odeiem! (...) Não será estranho que o pai não tenha contado ao filho aquilo que o avô por certo lhe teria narrado, provindo dos tempos incertos» (Moreira 1948: 350). E estava pronto a concordar com Marcelino Moreira porque não fizera a pergunta, que segundo Vansina, deve proceder qualquer estudo sobre memória oral de um povo: «How was it that there were oral traditions in this culture, and that this and this type existed but not another one? What was the function of these traditions in the culture?» (Vansina 1960: 45). E por isso, o que depois me pareceu tão óbvio, demorou tanto a entender. Que havia uma história detalhe, mas não era a história que eu queria.

²⁴ Alguma semelhança com o mito fundador do Cabu - Tenem-Bá, mulher selvagem apanhada e guardada numa casa, onde teria três filhas «nascidas fatalmente do milagre do irã e revestidas por isso de poder sobrenatural» (Velez Caroço 1948: 99)? É provável também que não houvesse vontade de me contar o real significado das três matrilineagens, é provável que haja uma associação à panela assente em três pedras onde se fazem cerimónias.



Figura 1.3. Almani Cassamá, um dos três únicos tocadores de *cora* actualmente existentes em Quinara, com o seu instrumento a um aparelho de rádio que serve de amplificador.

Havia uma história de detalhe que interessava, que tinha um papel e uma função, a história que legitimava a posse dos vários territórios em que se dividia Quinara. Porque o que interessava não era a perda sucessiva de territórios a favor dos fulas, não era sequer se éramos *malobal*, *massim*, ou *mabuadji*. O que interessava era se éramos *malobal* de Cantora, ou *massim* de Tumáná, ou Ncassol, ou *mabuadji* de Buba ou Gobia. A nossa *gandjagrô* e o nosso território – a história do nosso chão²⁵.

²⁵ Ao falar de *malobal*, *massim* e *mabuadji*, a palavra normalmente utilizada em crioulo é *djurçom* (geração), ou *raça*. Para *malobal* de Cantora, ou *massim* de Buduco, por exemplo, usa-se também em crioulo a palavra *djurçom*. Em biafada, contudo, a palavra utilizada não é a mesma. Quando se quer referir a *malobal* usa-se uma palavra tão generalista quanto *bussilá*, que me foi traduzido como «tipo», e para *malobal* de Cantora ou *massim* de Buduco a palavra *gandjagrô*. Gaillard (1999) trabalhando entre os biafadas que habitam entre a fronteira da Guiné-Conakri e Guiné-Bissau diz «le nouveau-né biafada/yola est affilié à un matriclan nommé un *Beûle*, soit littéralement (...) un “sein”» (Gaillard 1999: 308). Em Quinara ouvi a utilização da palavra *bel* (seio) na expressão «o meu sobrinho de mama» (ver 2.3.). Gaillard considera os *beûle* biafada como clãs (segundo Morgan) - «unité lignagère matrilineaire, mais aussi avec l’extension que ce mot a ensuite pris, comme large ensemble dont les membres, éventuellement dotés d’un ancêtre et/ou d’un éponyme commun, affirment leur unité généalogique sans néanmoins la retracer» (Gaillard 1999: 308). Gaillard considerou *massim*, *malobal* e *mabuadji* como «macro-clans», e as *gandjagrô* como «sub-clans». Neste texto, em diante,

usar-se-ão as palavras *gandjagrô*, *djurçom* (com o duplo sentido que tem em crioulo) e *matrilinhagem* como sinónimo de *gandjagrô*.

CAPÍTULO 2. Os chãos de Quinara – «a história que interessa»

2.1. O chão foi comprado e é nosso

«Vieram pelo rio, chegaram a Ganpierce. Do meio da água saía uma pedra, e quando a maré vazava aquela pedra era como um porto. Foi lá que desembarcaram. As mulheres grandes cansadas, “então não chegámos ainda? Naquela palmeirinha que se fez barraca”, *sanintchi* – palmeirinha, Sanintcha. O resto desembarcou e andou, e chegando a Buba Tchingue, as mulheres chamaram-lhe *tchingue*, o nome da pedra onde sentaram, porque não havia onde sentar.

Somos irmãos da hiena, e dois de nós foram preparados para virar hiena. Quando o mato estava seco, buscaram um feixe de palha que amarraram nas costas e nos rabos das hienas. Pegaram-lhes fogo. Quando a palha começou a queimar as hienas correram, correram e correram, e chegaram a Batambali. Tudo isso é Buba. A hiena corria para queimar, para buscar terreno. No sítio onde o fogo acabou o terreno acabou, e assim Buba queimou até Tchugê, até à ponte de Dáda, até ao rio de Bojol. Belóla é *belégui*, embarcar, embarquem para vir para aqui.

Sanintcha, Belola, são *gandjagrôs* de Buba, sobrinhos que saem, que encontraram onde gostaram, e que lá ficaram. Mas a sua raiz é Buba.

Naquele tempo, quando os nossos buscavam fronteira com as gentes de Xitole, pisaram terra molhada. E tinham sede mas não tinham com que cavar. Então pegaram num pau, bateram no chão, bateram e bateram, e na lama mole a água saiu, e aquele pau era *bedasse* – Bedasse, a lagoa. Eles eram dois grupos, o segundo bebeu e passou. E chegaram a um sítio onde a água saía do chão com força, *mambia páda fô gal*, a água sai do chão como um tiro, *gufáda*, Cufada, a grande lagoa. Lamane é Buba, lá que ficava Binta Djassi para tomar conta de Lamane, para que ninguém lá entrasse sem o sabermos. Os grandes compraram lá com força! Lá foi por nós comprado, da nossa *djurçom* (cr.), da nossa *gandjagrô* que tirámos para pagar.

E aquele poilão (poilon (cr.) *Ceiba pentandra*²⁶) que está na Cufada, onde sai a água da lagoa, derrubaram-no e lavraram canoa, buscaram gente para a arrastar para o rio, mas a canoa levantou-se e ficou poilão de novo. É lá que é Buba!

²⁶ Poilão: *brégue*, *poilon* (cr.), *Ceiba pentandra*. Árvore de grande porte, muito comum na África Ocidental a sua associação a locais sagrados, que já é referida no século dezassete por Álvares: “Entre todas as árvores, a mais alta e mais grossa (...) é uma árvore a que chamam poulão (...) Não há outra árvore maior entre tantas, tão várias; ela é a que está plantada para a demarcação das terras (Álvares c.1615: capítulo VII).

Em Buba a Bambé não está bem, a Binta morreu, ficou o Ansumane. Nós, os *mabuadji* de Buba que “sentámos” o Ansumane, lá em Buba Tumbo. Fôdet ficou atrás, em Bani. Por isso que quem vai a Buba vai a casa do Ansumane. Lá somos nós que temos, porque lá fomos nós que comprámos!»²⁷.

E aquilo que Nhama, velhíssima, encurvada e quase cega me contava era a história que interessava, a história do *gundi*²⁸, a história de um dos muitos chãos, ou territórios em que Quinara se encontra dividida. O que interessava a Nhama não era ser *mabuadji*, o que interessava a Nhama era ser uma *mabuadji* de Buba, a sua matrilinearidade, a sua *gandjagrô*. Ela era *djagra* de Buba, natural de Buba, ela descendia por via matrilinear da primeira pessoa que ali chegara, da pessoa que comprara aquele chão àqueles que tinham sido os seus donos, as *ninki-nankas*, as *serpentes* (cr.)²⁹. Nhama contava-me a história de Buba, chão antigo, o maior de Quinara, como já mo havia dito Aladji Madina Mané em Bissau, «Buba é gente que tem chão grande, gente que foi esperta, que colaborou com as hienas»³⁰.

E a história de cada um dos muitos chãos em que se divide Quinara era normalmente contada da seguinte forma: um caçador que saíra de onde estava o seu tio, um caçador que se perdera no mato, em savanas e florestas desconhecidas, um caçador em busca de búfalos, gazelas, elefantes, frintambas, e sim-sins³¹. Uma peça morta, e a carne é fumada.

²⁷ Nhama Camará, Farancunda, Março de 2011.

²⁸ *Gundi*, traduzido para crioulo como *tchon* – chão. *Gal* é a palavra utilizada para solo.

²⁹ Grande serpente mítica. Em mandinga da Guiné-Bissau: *ninkinanká*, espírito/oráculo sob a forma de serpente (Giesing 2007: 379). São normalmente machos as *ninkinanka* que venderam o chão. Em crioulo *serpente* é a *ninkinanka*. Diz-se em Quinara do *irã-cego*, a jibóia (*Python sebae*) que quando atinge a altura de um tronco de palmeira desce ao mar e vira *ninkinanka*. A *ninki-nanka* «é como nós mas muito mais bonita, tem mamas e muitas vezes cabelo louro e comprido». A descrição da *elamundi* dos bijagós: «Le terme elamundi désigne une puissance dont l'origine est un vieux python qui est allé vivre dans la mer (...) Chaque clan possède un *elamundi* (...) La force d'un clan est liée à celle de son *elamundi* (Henry 1994: 89), poderia ser a descrição da *ninki-nanka* dos biafadas.

³⁰ Aladji Madina Mané, Janeiro de 2011. Gaillard refere que «certains Mawayi (*mabuadji*) indiquent pour *NTéné* la hyena» (Gaillard 1999: 316).

³¹ Respectivamente: *Syncerus caffer*, *Kobus kob*, *Loxodonta africana*, *Cephalophus rufilatus*, *Kobus ellipsiprymnus*.

A carne fumava e o caçador esperava, e uma *ninki-nanka* macho fala, «sou dono desta terra, sou dono deste chão». Se sou dono posso vender. Negócio feito. Um sobrinho e uma sobrinha oferecidos à amiga *ninki-nanka*. O chão estava comprado³². E se a serpente se chamava Jiguba, e o caçador Jan-Jan Indjai, ao chão comprado chamar-se-ia Jiguba-Indjai, assim como a árvore colossal ou pedra, o local do primeiro encontro, também tomaria o nome de Jiguba-Indjai.

O *blôm*, a pedra ou árvore onde se deu o primeiro encontro, o local onde os descendentes de Jan-Jan derramariam vinho de palma e de mel, onde matariam galinhas, e cabras e vacas para Jiguba, para que ele os ajudasse a gerir o chão que vendera. “*Mama* faz com que o arroz produza abundantemente, que seja pesado, e que nem uma *farfana*³³ o corte, o coma e o destrua”. *Mama* – avô³⁴, porque ele era amigo do avô que negociou com Jiguba. E os amigos dos pais e dos avós são pais e avós também. O chão comprado por Jan-Jan Indjai a Jiguba, o *gundi* dos descendentes por via matrilinear de Jan-Jan.

Mama Jiguba ajuda, mas *Mama* Jiguba não mata. *Mama* Jiguba não ataca a cólera que dizima gente na aldeia, a *Mama* Jiguba não se pode pedir “*Mama*, roubaram-me as cabras” - derramar vinho - “*Mama* que esse bandido morra”. Esse é trabalho de Sibita, Sibita com quem se fez um contrato. Sibita que foi recomendado por Jiguba, ou Sibita que foi trazido de fora, mas sempre com o acordo de Jiguba. Sibita que se chamou Sibita Djassi porque quem com ele negociou, quem com ele fez contrato se chamava Djassi. Sibita que todos os rapazes daquele chão ao passar à idade adulta teriam que cumprimentar daí em diante, conhecer em detalhe. Passar meses a fio mato adentro para conhecer seus segredos e seus símbolos. Conhecer a sua máscara. E lá deixarem o prepúcio. *Djag*³⁵ – o mato do espírito das iniciações – o mato onde a pedra ou árvore em que vive Sibita está.

Jiguba-Indjai, a *ninki nanka* que vendeu o chão, o amigo do nosso antepassado a quem chamamos avô, e Sibita Djassi, vigilante, sentinela do nosso chão. Chamados pelo nome. Nome e

³² O termo usado em bafada é *ngandá*, o que corresponde a compra, e não a uma troca ou contrato. Em crioulo normalmente era-me dito *cumpra tchon*, comprar o chão. No entanto, «há chãos comprados para sempre e outros que não, que é preciso ir pagando, ir renovando o contrato».

³³ *Thryonomys swinderianus*, rato gigante africano, apontado pelos agricultores de Quinara como uma das piores pragas dos seus cultivos.

³⁴ Usa-se avô como tradução da palavra do crioulo *dona*. *Dona* não é apenas avô ou avó, mas sim qualquer antepassado mais distante, por vezes usa-se a palavra *tuturdona* para diferenciar e marcar que não falamos dos pais dos nosso pais. Em bafada, *mama*, no sentido de antepassado. No texto usar-se a palavra avô com o mesmo sentido de *dona*, *tuturdona*, e *mama*.

³⁵ *Djag* corresponde ao ente sobrenatural responsável pelas iniciações e pela defesa do território. Em crioulo *dunu-di-mato* (dono do mato) ou *fanado*. Contudo *djag*, ao contrário da palavra *fanado* não significa circuncisão (em bafada *tchemmanan*, ou *busseman* – «para ir cortar»). *Djag* também não significa *dunu-di-matu*, mas simplesmente o nome genérico dado ao espírito das iniciações e responsável pela protecção do território. *Djag* é também a palavra usada para nomear o mato onde se fazem as iniciações, e o local onde se fazem as ablações. *Djag* é usado para protecção, para *mangidura* (cr.), se nos fizeram alguma coisa, se nos roubaram, e se não sabemos quem foi podemos *mangi* (cr.) essa pessoa. Se há feiticeiros, se há muitos mortos, se há doença vai-se ao *djag*.

apelido. Próximos e presentes no dia-a-dia, a referência fundamental para cada um dos chãos, ou *gumdi* em que se divide Quinara.

E é a eles que são dedicadas grande parte das cantigas que homens e mulheres cantam em Quinara, é a Jiguba que se pedem boas colheitas, que se pede para curar uma doença, e é a Jiguba que se pede que o chão seja fechado para que não haja problemas. E Jiguba resolve, Jiguba protege, Jibuba envia enxames de abelhas e cobras como sinal aos que não respeitam o seu chão, e que não sabem que ali não se pode cortar árvores. Mas se queremos atacar, se há feiticeiros que matam gente, é a Sibita que pedimos: «homem grande³⁶, se aqueles madeireiros vierem cortar árvores a este mato, que morram»³⁷.

Jiguba *ninkinanka* já ali estava, aquele chão era dele. Sibita *djag* pode ter vindo de outro lado, pode ter sido trazido por alguém que com ele negociou, Sibita pode ser o nosso *djag* e ser o *djag* de outros. Pode ser o *djag* do nosso chão e do chão de outros.

E os chãos em que se divide Quinara estão repletos de lagoas e matos onde vivem *ninki nankas*, florestas com árvores onde vivem *djinas*³⁸, *djinas* do mar que habitam nas pedras da costa, *djinas* que muitas vezes se parecem com pessoas brancas, *djinas* que são bons e *djinas* que matam e fazem mal, bandos de *fengantôs*, pequenos seres que habitam os bosques de *Carapa procera* e *Veronia colorata*³⁹, *cassissas* – mortos-vivos, pessoas que morreram antes do tempo e cirandam pelas savanas, *djinas* dos rituais de iniciação das mulheres, e mesmo aldeias inteiras de *djinas*. Mas fundamental é Jiguba, a quem foi comprado o chão, e Sibita, *djag* vigilante e defensor.

É claro que esta história padrão variava num sem fim de versões, porque cada uma das histórias marcava e definia o chão de cada uma das *gandjagrô* de Quinara. Aquilo que Nhama mulher-grande me contava eram as fronteiras do chão dos *mabuadji* de Buba, a sua *gandjagrô*, o terreno que havia sido queimado pelas hienas, e quais as *gandjagrôs* que tinham tido origem na sua – Bolola e Sanintcha. Nhama nomeava, e ao nomear, ao explicar cada um dos nomes dos locais fundamentais do

³⁶ Velho ou idoso em crioulo. Expressão que mostra respeito.

³⁷ Ou seja, é feita uma *mangidura* (cr.) ao mato, o mato «é fechado», e se alguém desrespeitar a *mangidura* acontece-lhe alguma coisa de mau, em biafada: *bômandju*. Diferente de «fechar o chão», de pedir junto da *ninki-nanka* a quem aquele chão foi comprado para que não haja problemas, pois não envolve agressão. Durante a guerra de independência, por exemplo, fecharam-se muitos chãos para que neles não entrassem tiros.

³⁸ *Djina* é génio ou espírito. Será «china», palavra tão constante nas fontes escritas mais antigas para a Senegâmbia, o nome dado ao fetiche, o *djina*? Em crioulo corresponde aproximadamente a *irã*. Aproximadamente porque por vezes também a *ninki-nanka*, por exemplo, é chamada *irã* em crioulo.

³⁹ Respectivamente *mancháuále* (*Carapa procera*) e *manbôdi* (*pó-di-sabon*, cr.). Das sementes da árvore chamada *mancháuále* extrai-se um óleo, chamado *site malgoss* em crioulo, utilizado para untar o corpo como tratamento de diversas doenças da pele, e também para dar aos bebés para prevenir ou tratar as cólicas. O *manbôdi*, é um arbusto cujas cinzas dos seus troncos queimadas são utilizadas para fazer sabão.

chão de Buba, ao explicar a origem do nome das grandes lagoas – Cufada, Bedasse, e das pedras que se destacam e marcam a fronteira - Ganpierce, ao fazê-lo, Nhama dizia: isto é nosso. Porque a história do chão é sobretudo uma história de posse, uma forma de dizer, «este chão é nosso, este chão é da minha *gandjagrô*». É nosso porque foi comprado com o sangue da nossa *gandjagrô*. Histórias que eram conhecidas por quem tinha que as conhecer. Interessava saber as fronteiras do chão da minha *gandjagrô*, o nome de cada pedra e cada rio que marcam a fronteira, e saber quem chegou primeiro e quem chegou depois. Quem tem chão e quem é hóspede. Essa era a história que interessava.

Mas havia chãos e havia chãos, e se os mais antigos chãos de Quinara como Buba, haviam sido comprados, comprados com alguém da nossa *gandjagrô*, havia chãos que simplesmente haviam sido oferecidos: «Cubambol saiu de Mbula. Mas era Gancumba que aqui estava, e foi Gancumba que deu um jeito para Cubambol aqui ficar. Nós não comprámos chão, pedimos apenas». Cubambol era *gandjagrô*, tinha o seu *blôm* – a *serpente* (cr.) protectora da sua *gandjagrô*, tinha o seu *djag*, mas o chão fora-lhe dado, não fora comprado.



Figura 2.1. Sentada, com argolas nas orelhas, Tida Mané, de Buduco, grande contadora de histórias (*ndjol-ndjol*). Histórias com um refrão geralmente cantado e por vezes acompanhadas pelo tambor das mulheres biafadas (*tchimpô*). Apenas quando durante duas semanas de Abril de 2011 gravei histórias e cantigas das mulheres biafadas de Quinara, me apercebi da relação de proximidade de cada pessoa com o seu *djag*, com a *ninki-nanka* da sua *gandjagrô*.

2.2. O chão importa nomear

«As gentes espalharam-se em Meca e vieram para um lugar chamado Mande, mas são os fulas que estão lá. Saíram de Mande e chegaram a um lugar com nome de Katimbo (...) aquele nome é língua nalu (...) Depois desceram, eles vieram e os fulas também; os fula vinham atrás dos outros povos (...). Os nalu saíram de Timbo e chegaram a um lugar com nome de Begine, que na língua nalu significa “nós vamos já”. As primeiras gentes que se fixaram lá foram os nalu. Depois chegaram a um lugar chamado Kalemaru (...) saíram de Kalemaru vieram para Corubal. Chegaram e perguntaram uns aos outros (...) “onde é que vocês estão?”, reponderam “nós estamos aqui debaixo do *corubal*”, em

nalu chama-se *corubal* a uma árvore (...) Sairam de Corubal chegaram na Forriá, e disseram “onde é que vocês estão”, “nós estamos aqui debaixo deste *n’for*”, foi isso que deu o nome Forriá (...) Uns foram para o lado de Cacine outros para o lado de Buba. (...) Chegaram a Buba, tinham chifres de gazela grande, sopraram o chifre, e perguntaram-lhes “foram vocês que sopraram aquele chifre”. Eles responderam “nós perguntámos sim, *buba*” (nome do chifre). Foi assim que puseram o nome de Buba».

O texto acima, estranhamente parecido com o de algumas páginas atrás, foi recolhido por Amélia Moreira entre os nalus de Cubucaré durante os anos noventa (Frazão-Moreira 2009: 32). Se Nhama Camará visse este texto, se ouvisse alguém contar esta versão dos factos, parece-me que reagiria da mesma forma que reagiu quando provocadoramente lhe perguntei com um ar espantado se Bolola não seria fula⁴⁰. Deu um grito, bateu com as mãos no peito, e respondeu-me em crioulo, ela que até então só falara biafada, «Bolola é biafada! Buba é biafada! Chão comprado com gente da nossa *gandjagrô!*».

A importância da nomeação, da explicação do nome dado, porque o que está nomeado é nosso. Explicações diferentes para os mesmos nomes que se sucedem umas às outras. Forriá: Em biafada, «*Fooriéliba, Iam ba Foreana*» - «Descansar, aqui vamos descansar»; Em nalu: «nós estamos aqui debaixo deste *n’for*». E ainda «do árabe *al-forria*, e *-ia*, sufixo de origem mandinga, significando terra de libertos» (Carreira 1984: 80). O mesmo nome, e três histórias para a sua origem. A mesma história, reinterpretada, de uma ponta à outra, a saída de leste, Bigine, Cossé Maru, Forriá, Corubal... e cada um dos nomes fundamentais explicados à nossa maneira.

Uma origem diferente para o nome e tudo muda. Biafada diz-se em biafada *djola* (sing.), ou *bidjola* (pl.). Enquanto em Quinara se diz «vem de *djorá*, palavra mandinga, que significa “tornador”, no sentido de vingador, aquele que torna aquilo que de mal lhe fazem», fora de Quinara, «deriva do mandinga, *djorô*, cujo significado é pagar, aplicado pelos mandingas a todos os povos que lhes estavam sujeitos e lhes pagavam tributo» (Barbosa s/d: 4). A diferença de interpretação de uma palavra, e um vingador transforma-se num pagador⁴¹.

Mas também na história de Buba, da *gandjagrô* de Nhama, a história não era sempre igual. Aladji Séniba, *bussim* de Ncassol porque filho de mãe *bussim* de Ncassol, mas filho de pai de Buba, contava uma história diferente. Quatro lobos em vez de dois, cada um deles a morrer num ponto

⁴⁰ Bolola, aldeia biafada, «reino» biafada descrito em Almada (século dezasseis), Donelha (século dezasseis), e Lemos Coelho (século dezassete), Labat (século dezassete), Beaver (século dezoito), etc., mais tarde seria tomada pelos fulas e no século dezanove tornar-se-ia a sede do regulado fularo de Forriá, e assento do régulo Tchernó Cali, que colaborou com os portugueses. Até hoje a zona onde estava Bolola é habitada por fulas-forros (Sintchá Tchernó). A antiga Bolola é hoje mato.

⁴¹ Ou ainda: «Diola: mot d’origine manding e dont les sens très vague designe “tous les etres visibles”» (Ba 1980: 26).

fulcral para a definição da fronteira do *gundi* de Buba. Mas a história era diferente porque não importava, o que importava era explicar e nomear, para mostrar que era nosso.

Quando perguntava a Mamadi Sambu, régulo de Fulacunda, pela origem do nome Fulacunda, se eventualmente não seria uma palavra de alguma forma relacionada com os fulas⁴² (que de facto é), Mamadi Sambu respondeu rápido e com indignação: «não, não, e não, o nome de Fulacunda é Pelai Bulampa, “saída de lua”, e os biafadas que lhe deram nome: os brancos vieram e perguntaram, queriam escrever o nome, os biafadas falaram, Pelai Bulampa, e os brancos não ouviram bem e escreveram Fulacunda». Pelai Bulampa calmamente passara a ser o mesmo que Fulacunda, apenas um erro na maneira de escrever.

⁴² *Kunda*, em mandinga «compound, extended family habitation» (Bühnen 1992: 56). «Foulakounda: pays habité par des Foula ou Foulbé vivant à l'époque sous la protection des Malinké animistes. Foulakounda (pays malinké) est le synonyme de Foûta ou Tékrou. Ses habitants sont des Foula ou Foulbé» (Ba 1980: 27).

2.3. Rios, pedras, e árvores – a fronteira, e eu cheguei primeiro

Em Ncassol, chão fronteiro a Buba, Infâmara falava. Perguntara-lhe pelo seu chão, e Infâmara não respondia. Infâmara estivera na Gâmbia numa escola de *marabu*⁴³, tinha vindo tarde, e já mais velho tinha regressado à terra. E dizia-me agora, «dessas coisas eu não sei, sabes, quando vim já os meus grandes tinham morrido, aprendi pouco disso», quando voltei a insistir, perguntando «como havia sido comprado o chão», usando a palavra comprar e por isso não deixando dúvidas de que me referia ao negócio que os seus grandes haviam feito com a *ninki-nanka*, Infâmara continuava sem responder. Foi quando insinuei que talvez Ncassol fizesse parte do chão de Buba, que finalmente um dos velhos que acompanhava a conversa respondeu rápido num bafada em que só percebi a palavra hiena - *turôban*. E imediatamente Infâmara falou indignado, «não! nós parámos a hiena de Buba! A gente de Buba era esperta, prepararam hienas e deitaram-lhes fogo ao rabo, mas os grandes de Ncassol “tinham cabeça” e souberam o que lá vinha. Correram ao rio de Bojol e não deixaram que a hiena passasse e foi lá que ela morreu afogada, porque para aqui já estava comprado, do rio de Bojol para cá é chão de Ncassol!»⁴⁴.

Esta pequena história, esta interceptação da hiena no rio de Bojol, o local onde o bicho morreu afogado, deixava claríssimo qual a fronteira entre Ncassol e Buba e quem primeiro havia chegado à região – Ncassol. Quando se tratava de saber que *gandjagrô* era mais antiga, quem se adiantara a quem, e qual a fronteira de um chão com o outro, raramente parecia haver dúvidas, e estes entrelaçares de histórias de um chão e de outro era para isso que serviam – para que não houvesse qualquer dúvida sobre a fronteira, para que não houvesse qualquer dúvida sobre quem chegara primeiro, para que não restasse dúvida sobre o que era nosso, e o que era deles.

Gampára, Tumáná, Binhalom, Uáná, chãos vizinhos.

«Um sobrinho, caçador, passou o rio (Geba), vinha em busca de gazelas. Chegando as chuvas lavrou arroz, e o arroz cresceu bonito e as gazelas eram muitas. “Mas quem terá esta terra? Encontrou Mantumáná - “quem tem aqui são os *massim* de Tumáná”. E na aldeia, em Tumáná, Mantumáná disse ao sobrinho “levas este hóspede até onde o nosso mato acaba, onde vires que nos chega, para lá é dele” e é essa a terra de Gampára»⁴⁵;

⁴³ Escola corânica.

⁴⁴ Infâmara Sambu, Aladji Bacari Sanhá e Malan Mané, Ncassol, Abril de 2011.

⁴⁵ Quelunta Djassi, Tite, Março de 2011.

«Os nossos saíram do Cuor. Aravessaram o rio, desembarcaram na Perragulha. Lá que o meu avô dormiu, lá que de noite olhou pela primeira vez aquela *ninki-nanka*. Poilão grande está lá até hoje, lá que nós temos *rónia* (cr.)⁴⁶ grande. Pediu-lhe mato para ficar e ela contou-lho, mas ele não tinha com que pagar. “Com cabeça de pecador que vais pagar, uma mulher e uma menina. E assim foi, e a *ninki-nanka* mostrou-lhe os matos que havia de tomar, até Uáná Porto, até Binhalom. Em Lódjane, no mato de Rangol, Tumáná raspava troncos de *busságan* (*Prosopis africana*) para marcar a fronteira, lá que Binhalom gritou “*rangol, rangol*” – “nós somos um só, não fazamos dividimento”»⁴⁷;

«Tumáná saiu do lado de Gabu - Tumáná-Gabô⁴⁸, mas Uáná chegou primeiro. Tumáná e Uáná não juntam *djurçom* mas juntaram harmonia. “Este sítio é bonito mas as gentes de Uáná não nos deixarão ficar aqui”, mas pegaram harmonia, tiraram uma mulher, Tumbo Sane, e ofereceram a Uáná. Pegaram harmonia. Gampára pediu a Tumaná terreno, “não há problema, se virem onde gostam, vêm-nos contar”. E eles foram, caçando gazelas, e está lá, no mato de Tcháka a divisão. Aos de Binhalom tomámos como irmãos, não temos divisão»⁴⁹.

E com três histórias, ficava claro, claríssimo, que Uáná fora o primeiro dos chãos a ser fundado, seguido de Tumáná, de Binhalom e Gampára. Ficava claro também, que Tumáná tomara Binhalom «como irmão», e que por isso as suas terras não tinham dividimento - Rangol, o mato que marcava até hoje a união dos dois chãos. Que Tumáná dera terra a Gampára, «a partir de onde já lhes bastava», e que a fronteira lá estava bem marcada no mato de Tcháka.

Histórias entrelaçadas, nomeando pequenos rios, este ou aquele mato, aquela pedra, deixando bem claro o que era de quem, e qual a posição e direitos de cada um naquele território. Significando um território que à primeira vista poderia parecer selvagem, mas onde cada pedaço tinha o seu nome e a sua história. Uma forma eficaz de evitar o conflito⁵⁰.

⁴⁶ Do vocábulo português «errónia» (Carreira 1964: 400). Ablações no altar da *ninki-nanka*, ou em qualquer outro altar ou *blôm*, ou *djag*, ou como se diz em crioulo *baloba*.

⁴⁷ Indjai Djassi, Uáná Porto, Abril de 2011.

⁴⁸ Um dos territórios pertencentes ao Cabu. «Ancien pays biafada et baynunka (...) La capital, Sumaakundaa, est un centre des guerriers Maanee aux traditions patrilinéaires» (Giesing 2007: 385).

⁴⁹ Massim de Tumáná, Uáná Biafada, Abril de 2011.

⁵⁰ Raramente, ao ouvir as histórias dos chãos de Quinara, percebi que houvesse desavenças sobre o território de cada uma das *gandjagrô*, sobre cada uma das suas fronteiras. Uma exceção: Gobia e Ganáfa, aldeias antigas, grandes chãos em Cubisseco de Baixo, não se entendiam sobre quem havia chegado primeiro à região. E a história contada em cada um destes chãos rodava justamente em volta deste pequeno desentendimento, no entanto sem consequências práticas, já que a história da discussão de quem chegara primeiro servia justamente para deixar bem clara qual a fronteira entre os dois chãos.

E assim o haviam feito também Gancumba, Cantora, Biángá, e Rinhana. Quatro aldeias irmãs saídas de Buiafada, *gandjagrô* antiga de *malobal*⁵¹. O mais velho saiu e fundou Gancumba, o seguinte saiu, parou em Gancumba, e caçando fundou Biángá. Outro saía, cortara poilão, lavrara canoa, embarcara a família, e fundara Cantora. E por último, o mais novo partiu, desembarcou no porto de Gã Chiquinho, no Geba, e buscando mato para a família encontrou os irmãos, que lhe deram o chão onde Rinhana seria fundada. Mas naquele mato uma jura foi feita, «somos irmãos de uma barriga só e por isso não temos dividimento, e o nosso mato, não é de um, é de todos, e as mãos que juraram ficaram marcadas no chão, naquele mato, onde ainda hoje se vêem as marcas na pedra. Quem porfiar, quem falar em fronteira, morre»⁵².

Gandjagrôs irmãos não dividiam o mato, não dividiam o chão. E isso ficava bem claro na história. E se Rinhana queria cortar mato para lavar arroz em Cantora, terra com boa floresta, não tinha sequer de pedir. Bastava ir. Porque eles eram um só. E os chãos de Quinara assim estavam divididos, organizados. Chãos irmãos, chãos sobrinhos, chãos tios, chãos avós, uma rede de parentesco de matrilineagens que cobria a região e saía fora dela, por todo o lado onde havia, ou houvera *gandjagrôs* e chãos biafadas.

Porque podíamos ter sido expulsos do chão, mas a *gandjagrô* continuava a existir. Uma rede em que todos sabiam onde estava a sua cabeça, o seu sítio de *rónia* conjunta. E havia *gandjagrôs* tias de muitos chãos, e *gandjagrôs* apenas sobrinhos, tias de ninguém. E se Cantora, Rinhana, Biángá e Gancumba não dividiam o mato, também não podiam casar entre elas. Porque eram irmãos de uma barriga só. E irmãos não casam. Uma extensa rede que controlava casamento, que controlava funerais, que controlava sobretudo iniciações, e na cabeça, naquele tio de onde tinham saído os sobrinhos, naquele irmão mais velho, a *rónia* (cr.) grande, e o local onde estava o *sônô*⁵³ da *djurçom*. Qualquer assunto grave a tratar, na cabeça. No sítio onde tudo começara.

⁵¹ Em diversas histórias Buiafada, *gandjagrô*, chão, é dado como origem dos *malobal* de Quinara. Belha e Meningue, duas das *gandjagrô* de Quinara geralmente tidas como as mais antigas, tias de muitas *gandjagrô*, serão sobrinhos de Buiafada. Da localização do *tumbo* de Buiafada ouvi histórias contraditórias, que ficava junto a Geba, junto à aldeia de Mbam, em Quinara, ou ainda junto a Nhala, no Forriá. Também dada como possível origem do nome biafada: «os brancos encontraram uma aldeia de nome Buiafada a quem perguntaram “você são quem?” – “Somos de Buiafada”». Barbosa ouviu a mesma história, e diz que Buiafada fora ainda no século dezanove importante povoação (Barbosa s/d: 5).

⁵² Aladji Quelunta Sambu, Fulacunda, Abril de 2011 e Djassiu Mané, Biángá, Março de 2009 e Abril de 2011.

⁵³ *Sônôs*: Terá sido provavelmente Avelino Teixeira da Mota a primeira pessoa a escrever sobre os *sônôs*, esculturas rituais de bronze em forma de forquilha, encontrados durante o período colonial nos territórios que haviam sido padjadincas e biafadas. Em Janeiro de 2011 quando mostrei uma cópia de um *sônô* guardado no Museu de Etnologia de Lisboa a alguns velhos biafadas, as reacções foram de espanto. Como tivera eu acesso à imagem de um objecto interdito aos homens não iniciados e às

E por isso Indjai Djassi de Binhalom não contara apenas que os seus grandes vieram do Cuor e fundaram Binhalom, mas que haviam sido dois os irmãos a atravessar o Geba, que o mais velho fundara Binhalom, que o mais novo passara e fundara Mbió, *gandjagrô* de *massim* em Cubisseco.

Mas se casamentos, funerais, iniciações eram assunto de tio e sobrinho, de *gandjagrô* tia e de *gandjagrô* sobrinha, quanto ao chão, o chão esse era nosso, da nossa *gandjagrô*, e lá o nosso tio não mandava. Porque era por isso, e justamente por isso, que havíamos fundado *gandjagrô* nova, porque estávamos fartos, porque houvera problemas, e porque queríamos o nosso chão.

•

Para os biafadas a relação tio-sobrinho é tudo, é fundamental. *N'bánhe*, como chamam os tios aos sobrinhos e como chamam os sobrinhos aos tios – *n'bánhe*, uma única palavra. Mas para os biafadas (como de resto em crioulo guineense) os filhos dos irmãos não são sobrinhos, são filhos. Sobrinho é o filho da irmã, aquele que será da mesma *gandjagrô* que o tio. *Ninharama fô bel* ou *ninhamarana fô bâg* - o meu sobrinho de mama ou o meu sobrinho de barriga, porque tio e sobrinho são da mesma barriga, são da mesma *gandjagrô*, são *djagras* do mesmo chão. E se a relação tio-sobrinho é tudo, a sua quebra é normalmente o motivo de fundação de um novo chão, um novo chão que daí em diante terá autonomia na gestão do seu território.

Aua estava cada vez mais irritada de eu nada perceber, e eu perguntava sucessivamente: «mas quem é tio quem é sobrinho? Como é que os *malobal* de Buiafada saíram dos *malobal* de Guematal?». E Aua, *belobal* de Guematal respondia-me sem parar: «mas tu ainda não percebeste!? Nós somos Guematal-Madana! Guematal-Madana!»⁵⁴.

Pensei que Aua não quisesse adiantar mais conversa pelo significado de *madana*, a panela com que se faziam as cerimónias no *blôm*. Mas depois da insistência Aua disse irritada «alguém com o seu tio, tiveram um filho, aquilo é coisa que não é conversada!». Aua não queria explicar como Guematal dera origem a Buiafada porque a história metia incesto⁵⁵. E era por isso que o sobrinho saíra de Guematal e fundara Buiafada. Nem sempre eram tabus, mas a história de criação de novo chão

mulheres!? Interessante em biafada *baloba* (cr.) também se chamar *bássôna* - «o local do sônô». Sobre o assunto ver: Teixeira da Mota, Avelino. 1939. The bronze statuette of Ro Ponka Kafu bolom, *Sierra Leone Studies*, XXII Dept: 25-28; Teixeira da Mota, Avelino. 1960. *Descoberta de bronzes antigos na Guiné Portuguesa*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa; Teixeira da Mota, Avelino. 1965. *Bronzes antigos da Guiné*. Communication au Congrès international d'ethnographie - 10 a 8 de Julho de 1963. Lisboa: Junta de Investigações de Cartografia Antiga.

⁵⁴ Aua Cassamá, Fulacunda, Maio de 2011.

⁵⁵ Gaillard ouviu história semelhante sobre os *malobal* Mamatal (como também se chamam os de Guematal): «L'une énonce qu'ils proviennent d'un inceste et Mamatal traduirait l'idée de: «de ça, il ne faut pás parler» (Gaillard 1999: 315).

normalmente envolvia rompimento, quebra de relações. Mais ou menos escondidos, mais ou menos assumidos. «Empada é sobrinho de Belha, sobrinho que *tchai* (adultério) com a mulher do tio e que fugiu. Correu, chegou a Mbió, terra de *massim*. Seu tio veio buscá-lo mas o rapaz tornou a fugir passando o rio para Guinala. De novo o tio o encontrou: “vamos para casa” – “Não não vou!” – “Senão vais levar um tiro” – “Ahhhh nem que me dêem um tiro eu não volto!”. Tiro é *mpáda*, é isso que é Empada». Mas muitas vezes os rompimentos tio-sobrinho devem-se a cansaço e a recusa, a recusa em continuar a contribuir para os sacrifícios do *blôm* da própria *gandjagrô*. «Sou mulher e paro um filho, paro outro, e outro mais. E sempre a tirar para a *djurçom*, sempre do meu *bambarã* (cr.) (descendência) que sai para o *irã* (cr.). Canso, saio da minha *gandjagrô* e vou formar o meu partido, por isso as *gandjagrôs* são muitas». E a própria fundação de Bissau e o aparecimento dos papéis assim é explicado. Sobrinho que cansou tirar do seu *bambarã* (cr.).

«Em Buduco a cada ano a *balôba* (cr.) pedia gente. Cada ano a cobrar cabeça de pecador. Uma mulher cansou, «não posso parir desta maneira! Sempre a parir para dar ao *irã* (cr.)!». «Verdade», diz o seu homem, e assim, fugindo, saltam o Geba para onde os biafadas iam fazer *gambôa*⁵⁶ (cr.) para apanhar peixe-espada no tempo das chuvas, para onde iam caçar, onde fumavam a carne e o peixe que traziam de volta a Quinara. *Bissáôna* – “sítio de apanha”. Mas o “trabalho de cabeça” começou com força, e disse a mulher para o seu homem, “o meu tio levantou-se com as suas *balobas* (cr.) todas atrás. Mudemos de língua”. E assim fizeram, e quando o *irã* (cr.) de Buduco os viu, desconfiou, mas assim que os ouviu falar “esta não é a nossa língua” e deixou-os em paz»⁵⁷.

Sobrinhos que cansam os tios. Incesto, sacrifícios, cansaço, conflito. Ou talvez uma forma de dizer: temos já gente suficiente para povoar um novo território, uma forma de explicar a ruptura e a independência, a fragmentação de matrilineagens. Matrilineagens novas que comprem chão, que fazem contrato para obtenção de chão, ou que arranjam quem lhes dê chão.

E muitas vezes o sobrinho dá satisfação quanto a assuntos de *gandjagrô* – choro, casamento, heranças. Mas quanto ao chão, ele é nosso, e satisfações, só à *ninki-nanka* da nossa matrilineagem, à *ninki-nanka* do nosso chão, a *ninki-nanka* protectora da nossa *djurçom* (cr.). Na minha casa mando eu mas ainda tenho família.

⁵⁶ Gambôa: armadilha de paus e ramos que usa a variação das marés para capturar peixe. «Gamboa para pescaria, que fazem de tara ou de ramos da palmeira ou de mangue (...) tecendo destas umas esteiras, posto que não tão tapadas como as nossas (...) são estas de doze palmos de altura, pouco mais ou menos, com as quais tapam os esteiros que entram e saem do sertão, de preamar; e despedindo-se depois de toda a água com a vazante, vão a recolher grande quantidade de pescado» (Álvares c. 1615: capítulo VII).

⁵⁷ Aladji Madina Mané, Buduco, Março de 2009 e Janeiro de 2011; Arafan Buli Sanha, Paiunco, Abril de 2009; Jábada Djassi, Janeiro de 2011. Uma história contada em múltiplas variações mas na sua imagem fundamental igual: sobrinhos que fogem por não quererem contribuir para os sacrifícios da sua *gandjagrô*. Abaixo detalha-se a relação papéis-biafadas.

E por isso Quinara dividida num sem fim de pequenos territórios – chãos – parentes uns dos outros, possuídos por *gandjagrôs* parentes umas das outras. Os *massim* de Ncassol são irmãos dos *massim* de Tumáná, são tios dos *massim* de Buduco, Bombá, Jába e Indjôdo⁵⁸. Dos *massim* de Jába saiu gente para Brandon e Intchaué, e de Buduco gente que povoou Bercolon. Os *massim* de Dáda são tios dos *massim* de Jába, e de Jába saiu gente para Jábada, Buáláda, e Mbió. Os *massim* de Mbió são sobrinhos dos *massim* de Batambali, e Binhalom é irmão mais velho de Mbió. E nos *malobal* Buiafada é tia de Belha, e Belha é tia de Bijanta, Empada, Binhale, Mbuassa, Gã-Mamudu. Os *malobal* de Meningue são sobrinhos de Buiafada, mas tio de muitos *malobal* de Quinara. Cancumba, Cantora, Biangá e Rinhana são irmãs com tio em Buiafada. Os *malobal* de Nauanhe são irmãos dos *malobal* de Farancunda, e sobrinhos de Meningue. E os *malobal* de Gamol saíram dos *malobal* de Dandu. E Xitole e Guessinta sobrinhos dos *malobal* de Gulubal (Corubal). E os *mabuadji* de Gubambol saíram de Mbulia, que saiu de Biassa, que é irmã dos *mabuadji* de Gobia e Ganáfa. Os *mabuadji* de Uáná não sabem de onde vieram, os *mabuadji* de Buba tampouco. Os *mabuadji* de Gampára, Farantá, Bedampiol, Mpende, Belai, são um só. *Gandjagrôs*, *gandjagrôs* e mais *gandjagrôs*, que se estendem até ao Forriá, que se estendem até à Guiné-Conakri⁵⁹. Chãos, chãos e mais chãos. Independentes, com cabeça de *rónia* (cr.) conjunta, mas independentes. Um poder disperso com teias sucessivas de relações de poder. E há muito que seria assim, ou as histórias de ruptura, tão frequentes na origem de novos chãos, novas *gandjagrôs* significavam uma fragmentação de estruturas de poder mais centralizadas?

⁵⁸ «Le groupe majeur est celui des Massum Kassolé, tous les autres son désignés comme leur cousins mineurs ou leurs neveux. Le mot Kassol vendrait de “caçar”, chaser» (Gaillart 1999: 318). Não foi esta a origem da palavra Ncassol que me foi contada

⁵⁹ Gaillart refere a existência de dezassete «sub-clans» para os biafadas. Para a zona fronteiriça Guiné-Guiné-Conakri fala dos *malobal* Mabone, Massé-Maré, Massé-Maré Bamahale Mamadé, Massé-Maré MaGalier Badyaré BarrMagué, Mamatal, e os *massim* Massumbile, Massolé, Massolé Gantchiamdambéré, Massolé Ganbiguinioré. Para Quinara refere os *malobal* de Mbassa e de Buduco, e os *massim* de Kassolé, Buduko, Dada, Ganjtera, Mabio, Paico, Madina de Baxe (Gaillart 1999: 310). Existem contudo muitas mais *gandjagrô biafadas*, e para Quinara, as *gandjagrô* apresentadas por Gaillart não estão a meu ver correctas: tenho dúvidas que exista em Quinara uma *gandjagrô* de *malobal* de Buduco (a *gandjagrô* em Quinara mais imediatamente identificada com os *massim*), e os *massim* de Ganjtera (Gandjatira), Paico (Paiunco) e Madina de Baixo, não são *gandjagrô*, não têm chão, e são sim aldeias hóspedes. Quanto aos *mabuadji* diz Gaillart «bien qu’il ne soit pas subdivisé» (Gaillart 1999: 316), o que não corresponde aos dados que recolhi em Quinara, já que identifiquei pelo menos quinze *gandjagrôs* de *mabuadji*.

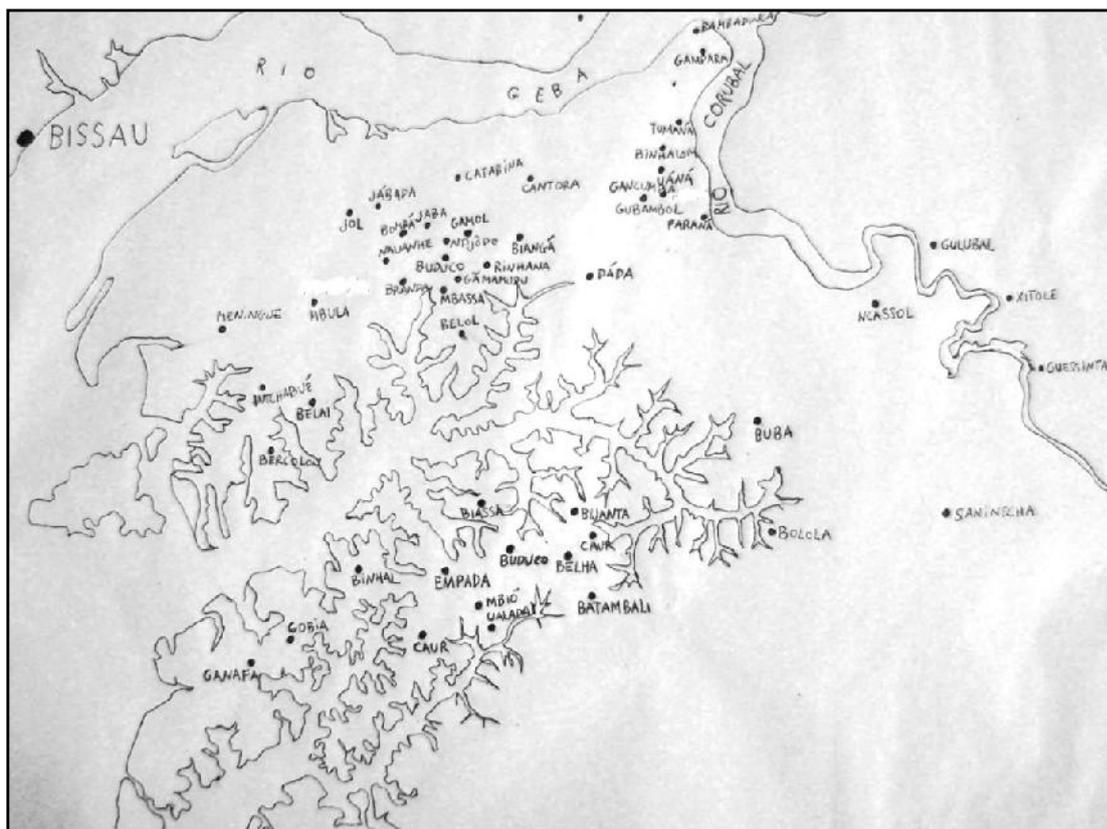


Figura 2.2. Os actuais chãos, ou *gundi*, de Quinara. Embora a lista esteja bastante completa é provável que faltem chãos. Não confundir com aldeias, muitos destes chãos correspondem a aldeias, mas não todos. Escala 1: 1000000.

2.4. Chãos do século vinte e um, reinos do século dezasseis e dezassete

Buba, o chão que Nhama Camará me contava, era terra antiga. Terra onde André Álvares de Almada, André Donelha e Francisco Lemos Coelho⁶⁰, haviam comprado escravos, marfim e muitas

⁶⁰ André Donelha, provavelmente cabo-verdiano, esteve pelo menos três vezes na Guiné, entre c.1570 e c.1585. Em 1582 esteve no Rio Grande de Buba, onde vende ao rei de Guinala, no Bruco, dois cavalos (Teixeira da Mota em Donelha 1977: 16).

André Álvares de Almada, também cabo-verdiano, viajou pela Guiné, pelo menos, entre c.1560 e c.1580 (Horta 2010: 78). Francisco Lemos Coelho, de família pelo menos em parte portuguesa, ligado à elite cabo-verdiana por casamento, tinha forte relação com a região do Rio Grande de Buba aonde foi acolhido por parentes desde jovem e aonde “tinha huma fazenda” no “Rio de Baloula” (Horta 2010: 129), e terá recolhido as suas informações na costa da Guiné, por onde andou 23 anos, entre 1640 e 1662-1665 (Hair 1985: i-x.)

outras coisas. Terra de muito mato e de muito arroz⁶¹. Terra onde os padres Barreira, Álvares e o irmão Pero Fernandes haviam evangelizado, terra onde na primeira década do século dezassete fora feita uma escola de ensino de português para os meninos biafadas⁶². E tal como Buba todo o Rio Grande, terra de contactos frequentes, de negócio, e os portos biafadas, dos mais agitados de toda a Senegâmbia. E as fontes escritas que descrevem Quinara durante os séculos dezasseis e dezassete, falam de reis, falam de reinos – Guinala (Guinalá), Biguba (Bigubá, Beguba), Baloula (Belola, Bolola), Bisegue (Besgue, Bisegue, Biségui), Gobi, Abe (ou Yebe), Degola (Dagola), Gole, Anchoméne, Jeba (Geba, Bádjeba), Corubal (Corbal), Gobia, o que não deixava de ser intrigante visto em biafada actual parecer não existir sequer palavra para régulo, ou para rei. Simplesmente *uiama* e *uiama* é chefe e não régulo. *Uiama* pode ser o presidente da república ou o chefe de um clube desportivo, pode ser também o gerente de um armazém. Filho de *uiama* não é *uiama*, sobrinho de *uiama* não é *uiama*. *Uiama* é chefe. Talvez em biafada antigo existisse uma palavra para régulo ou para rei, talvez não. Giesing sugere que *ñàncó*, «herdeiros matrilineares do trono de Cansala, a capital do Cabu, descendentes de uma mulher ancestral desconhecida», deriva «sem dúvida» de *uñanco*, «em biafada rei», «alguém investido ritualmente» (Giesing 2007: 378)⁶³. Talvez assim seja. Mas parece certo que para quem está diante de cada um dos chãos de Quinara não existe palavra que o denomine que não seja «dono de tabanca», ou «aquele que tem o *calamá*», o cabacinho ritual para as ablações no altar da *ninki-nanka*.

•

⁶¹ «Esta terra de Biguba é boa (...) esta terra de Biguba é toda coberta de muitos matos e arvoredos; chove nela muito; (...) e desta maneira cria a terra muito (...) E por isso têm tão boas novidades» (Almada 1964: 107).

⁶² Carta do irmão Pedro Fernandes ao Reverendo Padre Provincial em c.1606: «Quando o Padre (Barreira) se foi para a Serra Leoa fiquei por sua ordem no porto de Biguba para ensinar a doutrina e a ler e escrever aos meninos, ao que vinham grande numero deles e se fez grande fruto, de modo que as crianças de colo que quase nem sabiam falar, andavam cantando as orações, coisa que os portugueses se espantavam, dizendo que nunca imaginar que pudesse haver quem ensinasse a doutrina em Guiné (...) os meninos que aprendiam a ler e a escrever eram alguns 27 e estes de tão viva habilidade que alguns em menos de um ano souberam ler e escrever (...) (Brásio 2004: 330). Ver sobre a aquela que foi a «primeira “escola” jesuítica da Senegâmbia, Horta, 2007.

⁶³ «“king” is Bainunk U-nam, Balanta a-lama, Beafada ñama, Fula lam-do; “chief with land tenure rights” is Serer/Wolof lam (an), “territorial ruler/organizer” is Maninka lamo/lambo» (Bühnen 1992: 91), embora Bühnen defina *ñama* como rei, «chefe com direitos sobre a terra» talvez seja uma definição mais apropriada ao caso biafada.

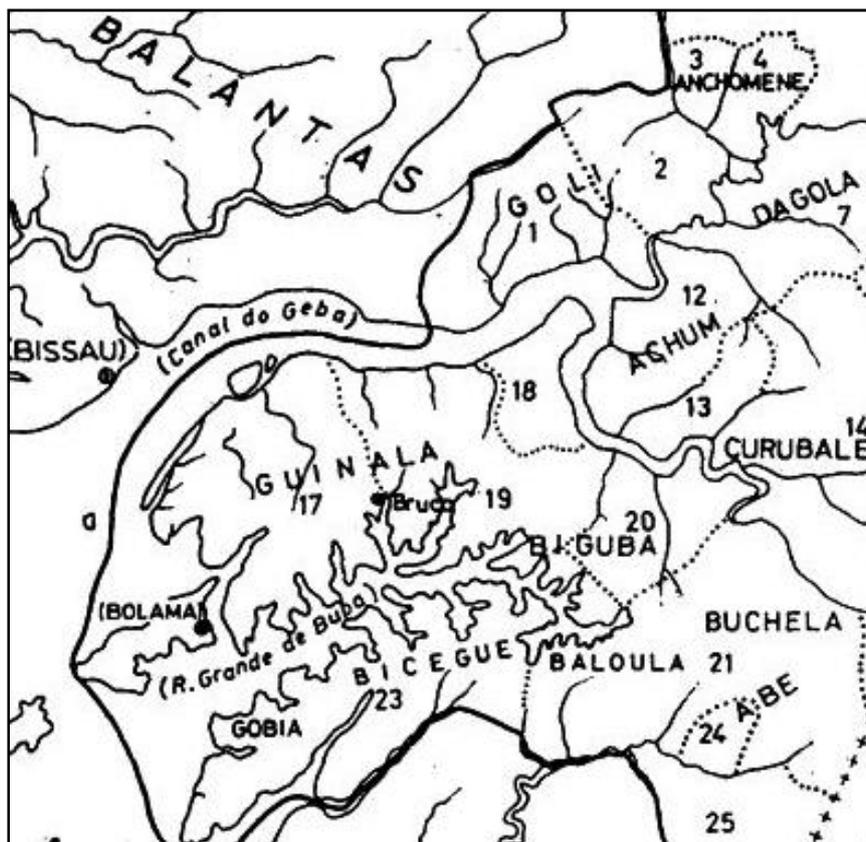


Figura 2.3. Os reinos biafadas descritos nos séculos dezasseis e dezassete. Fonte: Teixeira da Mota 1969: 817.

Em Bruco ficavam os «paços» do rei de Guinala (Almada 1964: 95) ou «morada e assento dos reis dos Beafares» (Donelha 1977: 160). O Bruco onde em c. 1460 foi o grande exército do fula Dulo Demba vencido por Famena rei dos beafares e muitos outros reis, onde foram tantos os mortos que os biafadas com eles construíram uma cerca de ossos⁶⁴. Guinala onde se fazia «a maior feira da terra dos negros»⁶⁵, e o porto de Santa Cruz de Guinala o principal porto do Rio Grande durante o século

⁶⁴ «No tempo do Infante Dom Henrique (...) se levantou um rei dos Fulos, mui guerreiro, da sua cidade de Futa com um grosso enxército (...) E indo destroindo tudo, chegou ao reino dos Beafares, em Guinala (...) Duas légoas do porto, onde se chama Bruco, morada e assento dos reis dos Beafares, lhe saíu ao encontro Famena, rei dos Beafares, mui guerreiro (...). Trouxe este rei de Guinala outros reis dos Beafares em sua ajuda, a batalha campal, em que houve muitos mortos (...) Contudo foram vencidos, e o seu rei Dulo Demba morto, ficando tantos mortos e cativos, que, por memória, dos ossos dos mortos, depois dos corpos serem a grande cerca, que ma mostraram já mui gastados das aves» (Donelha 1977:160). Também Almada se refere a este acontecimento (Almada 1964: 54).

⁶⁵ «Nesta terra de Guinala se fez a maior feira que há em toda a terra dos negros, chamada de Bijorre, na qual se ajuntam mais de doze mil negros e negras, os mais formosos que há em todo o Guiné. E vendem tudo o que naquela terra há e das circunstâncias» (Almada 1964:100).

dezasseis (Donelha 1977: 174). O reino de Guinala que La Brue visitara em 1685, e que por vezes era chamado o «Reino dos Beafares» e também o seu rei, conhecido por Rei de Guinala ou Rei dos Biafares⁶⁶.

Guinala o nome que daria origem à palavra Quinara. E Guinala, o mais falado, o mais descrito, reino biafada nas fontes escritas do século dezasseis, dezassete e dezoito. Guinala que segundo as descrições de Almada, Donelha, Lemos Coelho, e Labat, se estenderia do canal de Bolama, ao Geba, ao Corubal, que fazia fronteira com o reino de Biguba, onde as hienas de Nhama Camará haviam marcado a fronteira. O reino de Guinala correspondente ao território a que hoje os biafadas chamam Guinala. E Bruco, os «paços do rei de Guinala» eram Buduco, aldeia e chão da Quinara actual⁶⁷.

Buduco não era um chão qualquer. Em Quinara diz-se em voz baixa, «a *djurçom* (cr.) dos *massim* de Buduco que tem Quinara, foram eles que chegaram primeiro». E lembram os velhos que era em Buduco, que no tempo dos grandes, se faziam as reuniões que juntavam os *djagras* de Quinara inteira para pedir chuva, boas colheitas, para pedir tudo. Buduco «Lisboa de preto» como me dizia o velho Mandanem. Buduco terra de *massim*, «a *raça* (cr.) de biafadas que mais pode a guerra». E Buduco, onde está o principal altar biafada, o principal *blôm*, aquele que é dos biafadas todos, e Buduco onde também está o *blôm* comum a papéis e biafadas⁶⁸. E se «havia guerra, juntavam-se os biafadas em Buduco, e pedia-se para ganhar a guerra», «se faltava a chuva, pedia-se para a coisa

⁶⁶ «Le Village de Guinala est situé sur la droite d'une riviere ou marigot du même nom, qui donne aussi son nom à un Roiaume que l'on appelle aussi quelquefois le Roiaume des Biafares» (Labat 1725: 162).

«Roi de Guinala ou des Biafares; car ce Prince est connu sous ces deux qualités» (Labat 1725: 163).

⁶⁷ Como Avelino Teixeira da Mota tão bem mostrou nos seus comentários ao texto de André Donelha: «A carta actual traz Buduco perto do fim do Rio da Barca, local que é considerado sagrado hoje em dia pelos Biafadas, pelo que se nos afigura que ele fosse o assento do rei de Guinala» (Teixeira da Mota em Donelha 1977: 322).

⁶⁸ Perguntando pelo parentesco entre papéis e biafadas muitas vezes obtive a resposta: «mas nós somos o mesmo!». Em Quinara é contado que os papéis, ou parte dos papéis saíram de Quinara. As fontes escritas mostram relações antigas entre biafadas e papéis. O Bispo Frei Vitoriano Portuense deixava claro que os reis de Bissau tinham relações com Guinala, e que o rei de Guinala enviava o barrete vermelho sem o qual os reis de Bissau não exerciam o poder. Teixeira da Mota, nos comentários do relato da segunda viagem do bispo dizia que «a tradição que continua a correr entre os Papéis respeitante à sua relação com os Biafadas, já porque os primeiros habitantes da ilha teriam vindo de Guinala, já porque o famoso “irã” biafada de Buduco tem correlações com “irãs” de Bissau» (Teixeira da Mota 1974: 27). E de facto, foi-me dito pelos velhos biafadas de Buduco que «há *djurçom* de papel que saíram dos *massim* de Buduco e de Indjôdo. Das sete *djurçom* de papel, várias saíram dos *massim*. O Ilhéu do Rei, diante de Bissau, assim como Bandim, Quelelé, N'Djáta, N'tula, seriam da *djurçom* de Buduco. O Ilhéu dos Pássaros, Contum-Madina, Buor, Djára, também em Bissau, seriam *massim* de Indjôdo (Aladji Madina Mané, Bissau, Janeiro de 2011; Jábada Djassi, Bissau, Janeiro de 2011; Mandanem, M'Bassa, Novembro de 2009).

passar, e a chuva caía com força», «se o mosquito comia o milho no mato pedia-se em Buduco e no ano seguinte o milho não faltava». E esta parecia ser a força de Buduco na Quinara actual (ou na Quinara da lembrança dos velhos) - o facto de Buduco ser o principal altar de pedidos de Quinara. Mas se em Mbula, Mbuassa, ou Brandão, chãos fronteiros a Buduco eu perguntava por algum eventual poder de Buduco sobre os seus chãos, as respostas eram redondos não, «que Buduco era para pedir, que Buduco era sítio importante, local de reunião, mas que nos seus chãos, quem mandava eram eles». E Buduco, não tinha nada com isso.

Também os restantes reinos referidos nas fontes são chãos de hoje.

Corubal, *gandjagrô* tia de Xitole e Guessinta (Cussilinta)⁶⁹, para lá do rio com o mesmo nome, onde ainda hoje restam algumas casas de biafadas, mas território na maioria ocupado por fulas.

Bessegue⁷⁰, como dizia Teixeira da Mota, «trata-se da península entre os rios Grande de Buba e Tombali, modernamente chamado Cubisseco, e cujo nome correcto segundo informadores beafadas é Bissegue» (Teixeira da Mota em Donelha 1977: 320), e que eu diria pronunciar-se actualmente em biafada *C-Bességue*. Se Bessegue existe hoje como região, do cruzamento de Batambali a Madina de Baixo, começando onde termina o chão de Buba (Bolola nas fontes, *gandjagrô* dependente de Buba), não existe hoje como chão. Onde as fontes descrevem Bessegue, estão hoje uma multitude chãos, de que se destacam Ganáfa e Gobia (o «reino de Gobia» descrito por Lemos Coelho na segunda metade do século dezassete⁷¹), *gandjagrô* de *mabuadji* que disputam a antiguidade na região, Caur de Baixo (Cantora) também de *mabuadji*, e ainda as *gandjagrô* de malobal de Binhale, Empada, e Bijanta, sobrinhas de Belha, e as dos *massim* de Mbió, Buáláda, Buduco de Cubisseco, Caur de Riba. Da palavra *C-Bességue* ninguém me soube explicar o significado - «C-bességue no tempo dos grandes, só Bensale que lhe chamavam, agora a maioria não conhece esse nome»⁷².

De C-Bességue diz-se recorrentemente que era «terra despovoada, povoada por gente de Guinala, por grávidas com problemas de *bambarã* (cr.), que o *irã* (cr.) lá mandava irem parir, onde

⁶⁹ «Os nossos grandes saíram de Salum, um homem que saiu e chegou a Corubal. Quando chegaram o arroz acabara, não chegava para todos. “Bom, façamos *urubal*”. E *urubal* é *cuntchur* (cr.) (papa de arroz pilado) em *wolof*. Corubal não era mandinga! O nosso grande era *wolof*, casou mulher biafada. Não era mandinga, mas falava mandinga. Guessinta e Xitole é tudo Corubal. Corubal vai até Cossé, até Badora, e do rio Corubal para lá é o Forriá. Faz fronteira com Xime também (Fatumata Sanha e Séni Sambu, Indjassane, Maio de 2011).

⁷⁰ «Cadamoto fala de Besgue, muito frequente na cartografia até ao século XVII. Textos anteriores a Donelha trazem o nome de ilha de Byxegue, Bisegue, e Bissegue» (Teixeira da Mota em Donelha 1977: 320).

⁷¹ Da banda do Sul logo em entrando o rio está o Reyno de Gobia terra onde se faz excellente tabaco (...) Deste porto a quatro legoas está o porto do Reyno de Bicége com seu rio pelo qual se entra para se ir a elle; (...) Daqui huma legoa pela mesma banda do sul está o rio de Baloulá que toma o nome do Reyno que está no cabo d'elle (Lemos Coelho 1953: 52).

⁷² Almami Cassamá e Arafan Buli Sanha, Duiáiábi, Maio de 2011.

ficavam, fundando aldeia, encontrando nalus, patilhando a terra, e “associando-os” através do *fanado*, e por isso nalu e biafadas têm o mesmo “uso tradicional”, o mesmo *fanado*».

Achum era Chime, terra de *massim*, fronteira a Badora, Cossé e Corubal.

Anchomene, era hoje Mansomine (a oeste de Bafatá), e Goli a actual região de Porto Gole (Teixeira da Mota 1980: 160), ambos os reinos fazendo parte da terra de Cuor, mais tarde um dos territórios biafadas associados ao Cabu. O Cuor onde muitas *gandjagrôs* de Quinara dizem ter origem: Jol, Gampára, Binhalom, Farantá. O Cuor onde «ainda hoje existe um mato, bem perto de Mansoa, Flak-Bulum, o mato dos biafadas, o mato da *baloba* (cr.)»⁷³. «Guole, Porto Bébuol, o porto das gentes da *raça* (cr.) de Buol»⁷⁴.

E quando se dizia *raça* em crioulo, normalmente queria-se dizer língua, mas não apenas língua. Língua e simultaneamente uma gente ligeiramente diferente, ou mesmo uma terra diferente. E os biafadas têm quatro «línguas», quatro dialectos, «que se entendem uns aos outros». Quatro dialectos correspondentes a zonas geográficas distintas: *buol* – de Bageba a Cuor, Misra, Bambadinca, Enchalé, Porto Gole; *bubasse* – de Badora ao Saltinho, até Corubal, Carantába, Xitole; *bugágande* – de Quebo a Cacine, Tchémára, Gadamael, até Bokê; *bínala* – de Bacarconté a S. João. «Em Cubisseque falava-se *bugágande* misturado com *bubasse*), em Buba fala-se *bubasse*»⁷⁵.

⁷³ Jábada Djassi, Bissau, Maio de 2011.

⁷⁴ Aladji Madina Mané, Bissau, Janeiro de 2011.

⁷⁵ Jábada Djassi, Bissau, Fevereiro de 2011.

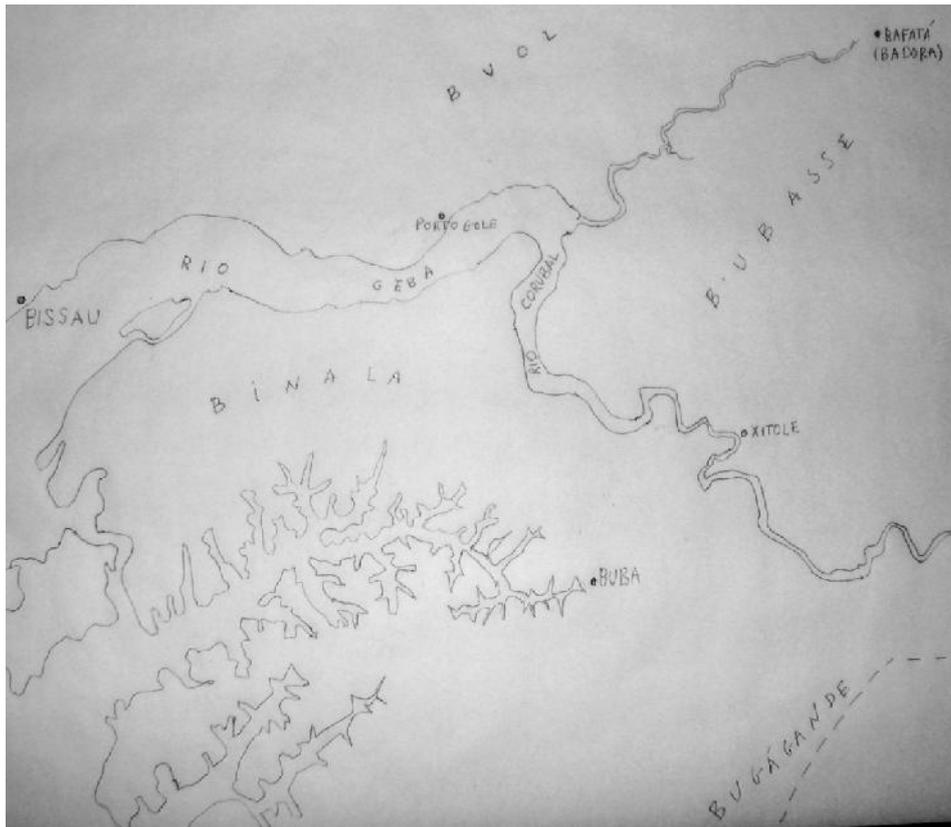


Figura 2.4. Distribuição geográfica dos quatro dialectos biafadas.

Uma divisão linguística significando ocupações sucessivas e temporalmente diversas de diferentes territórios? Correspondentes a unidades territoriais de poder centralizado? Talvez, ou pelo menos para o caso de binala e Guinala assim parece ser, ou para *buol* e o Cuor assim o parece ser.

•

Dizia o padre Barreira em 1606: «o Rei de Bigubá e o Rei de Besegui, os quais juntamente com o sobredito de Guinalá são todos da nação Biafar, e poderosos, porque o de Guinalá é como Imperador de sete reinos, aos Reis dos quais ele põe o barrete, que é o mesmo que coroa. Além destes lhe têm tomado os Bijagós (...) com quem confina pela parte do sul, seis reinos. O Rei de Bigubá tem três Reis a que coroa (...). O Rei de Besegui tem cinco Reis a que põe barrete» (Barreira 1606: 205). E que tipo de poder significaria este pôr o barrete, que tinham os reis de Guinala, Bigubá e Besegui? Almada, uns anos antes, dizia de Guinala: «Esta terra de Guinala fica repartida em três fidalgos, que entre eles são como duques, ficando um da banda do Noroeste, que governa aquela terra chamado Mompara, e da banda do Sueste chamado Bixiloli outro, e o de Balole. E além destes, outros metidos pelo sertão, não tendo mais título que de fidalgos, sendo Senhores muito grandes, os quais têm tanta posse como o mesmo Rei, a quem dão obediência» (Almada 1964: 94). Senhores com tanta posse como o rei a quem dão obediência, o que leva a pensar, em que termos teriam Guinala, Bessegue, e

Buba, poder que lhes permitia pôr o barrete. Viria o poder por delegação do Farim Cabo, e deste ao Mandimansa através de uma cadeia de investiduras?

Para Bigubá, na descrição de Almada, o modo como o governo do reino estava organizado, e a forma como se encontrava um sucessor para o rei morto, «posto que sejam Beafares têm outra ordem no herdar do Reino, porque o não herdamos senão fidalgos, parentes do Rei, aos quais chamam naquele Reino, Jagras. E muitas vezes sobre o herdar do Reino há muitas guerras e dissensões» (Almada 1964: 106), faz lembrar imediatamente a actual organização do poder dentro dos actuais chãos biafadas. Uma descrição que poderia ser actual, uma sociedade dividida em *djagras* e não *djagras*, uma sociedade em que qualquer biafada é *djagra* de algum chão, em que qualquer biafada é por isso fidalgo. Chãos governados pelos *djagras*, e que por aquele que de entre eles for o escolhido para tomar o cabacinho e derramar no altar da *ninki-nanka*. Mas o que é hoje norma, talvez fosse no século dezasete excepção. As palavras de Almada «posto que sejam Beafares», leva a pensar em Bigubá como caso excepcional, e de facto para Guinala, a descrição de Almada é outra: «anda o reinado em duas gerações, na dos fidalgos e na dos plebeus; há tempos que herdamos os fidalgos e entram no reinado, e há tempos que herdamos os plebeus, ferreiros ou sapateiros. E sabem os que governam quando cabe a qualquer destas gerações. E entram no reinado sem guerras nem discussões (...) quando morre o Rei e o enterramos, matamos e enterramos com ele alguns destes, até o cavalo (Almada 1964: 95). Rituais que segundo Brooks, 1993 e Giesing, 2007: 266 mostram uma associação tipicamente cabunca, soninqué, a associação entre ferreiros e sapateiros (*kárankee*) e os nobres, e as cerimónias fúnebres a fazer lembrar os funerais de reis mandingas. Ter-se-ia a sociedade biafada organizado numa *niamakala* mandinga, surgida aquando a mandinguização de toda a zona entre o Gâmbia e o Cogon a partir de meados do século quinze? Talvez sim.

Segundo Almada os biafadas estariam sujeitos ao Farim Cabo: «sobre os Beafares fica um farim, que é como imperador entre eles, a quem todos os Reis dos Beafares dão a obediência, chamado Farim-Cabo, a quem também dão os Mandingas do Rio de Gâmbia, da banda do Sul dele» (Almada 1964: 99), embora o seu contemporâneo Donelha, e também Lemos Coelho, alguns anos mais tarde, não sejam tão claros quando à ideia de uma Quinara dominada pelo Cabu⁷⁶.

⁷⁶«Farim Cabo, que está mais ao norte de todos, polo sertão do rio (Gâmbia) O Farim também é Mandinga, que tem o assento em cima de Cantor; é senhor de todos os reis dos Mandingas, que são muitos, e dos Jalofos, Berbecim e outros reis diversos ao norte» (Donelha 1977: 120). Do Farim «Brasó», diz Donelha «que está sobre o rio Grande de Bonabo; 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» (Donelha 1977: 120). Donelha parece deixar claro que o Farim Cabo não dominava os reinos biafadas, e que o Farim Braço controlava apenas os reinos biafadas a norte do Geba. Alguns anos mais tarde, o que fora descrito por Donelha parece ser confirmado por Lemos Coelho: após falar de Gole e Anchomene, reinos biafadas a norte do Geba, diz Lemos Coelho «logo se segue a terra da Jeba sujeita toda ao Farim de Braço, tem seu

Stephan Bühnen afirma serem os nomes de Puduk, Buruk, Berako, Birko, Brikama, Buduk. Puduk, Brucama, variantes do mesmo nome, e que se estendem em grande número na região entre o Gâmbia e o Cogon. Ao proceder a uma tentativa de interpretação etimológica das variantes da mesma palavra, embora não chegando a nenhuma «interpretação linguística convincente», afirma ser o mais directo paralelo, o termo djola *hu/fu-tem-duk (-ai)*, uma «shrine concerning with community and judicial affairs discussed and meetings of village/shrine affairs» (Bühnen 1992: 79), uma explicação concordante com o actual significado de Buduco em Quinara.

E as variantes de Buduco parecem encontrar-se naquele que foi o território biafada e bainunca, uma área, que segundo Bühnen, apesar da sua diversidade étnica, teria estruturas comerciais e políticas comuns, e provavelmente unida debaixo da autoridade de um grande estado, o Farisangul (provavelmente o farim de Sankola), com autoridade desde o médio Gâmbia, aos territórios biafadas entre o Geba e o Corubal, que provavelmente colapsou pouco depois de 1456, já que o seu nome não seria mais referido. E os termos Buduk-Brikama são encontrados por toda a região entre o Gâmbia e o Cogon, incluindo nas regiões que não foram mandinguizadas, mas não no Cabu, pelo que Bühnen conclui ter havido uma fronteira bem definida entre estes dois grandes espaços, não em termos linguísticos, já que a língua comum aos dois fora provavelmente o biafada/padjadinca, mas pelo facto de o Cabu ter adoptado a cultura mandinga mais cedo que a zona entre o Gâmbia e o Cogon. Assim, os nomes derivados de Buduco ter-se-iam difundido num período em que o Cabu estaria já mandinguizado mas a zona Gâmbia-Cogon não. Uma interrupção da expansão maliana, ou a existência de um poderoso estado que fora barreira a essa expansão – uma Sankola pré-mandinga, são hipóteses que Bühnen levanta. Diz também que as linhagens reinantes nos locais Buduk/Bricama governaram provavelmente desde data anterior à da mandinguização da região Gâmbia-Cogon, ou seja, antes do século quinze, o que para Bühnen confirma «the general picture of southern Senegambian political continuity on the level of lineage territories (not on the supralineage-territory level), which lasted until the Fula conquest of Cabu, the jihad, and the colonization, all in the nineteenth century» (Bühnen 1992: 90). E talvez assim o tenha sido com Buduco – Buduco local importante em período anterior à mandinguização, uma estrutura de poder pré-existente transformada para ser controlada por um novo poder – o Cabu do começo, o Cabu farinado mandinga.

Sobre Buduco, por várias vezes me contaram a história de Rama, «Rama Sané, *massim*, mítico guerreiro que no Gabu guerreava com fulas. Que pedia a sua mãe um pano de atar à cintura (*quebessai* em mandinga) e assim se tornava invencível. E a mãe negava, mas Rama ía, ele só, destruindo aldeias de fulas, apenas ele. Nem uma lâmina, nem uma bala lhe entrava no corpo, e os fulas, percebendo que

Reizinho, mas este a Farim sujeito» (Lemos Coelho: 50). E de Degola, onde Lemos Coelho parece incluir Jeba, e segundo Giesing correspondente ao reino de Badora, «também Reyno grande de Beafares (...) este Reyno confina por esta banda do rio com o Farim do Cabo», e Lemos Coelho deixa bem claro de onde a onde ia o Braço «a terra de Braço, que he a que fica neste méyo da Jeba e Farim» (Lemos Coelho 1953: 50).

assim seriam dizimados buscaram *mouro*⁷⁷ (cr.), para que a Rama fosse lançada *djanfa* (cr.) (feitiço). Mas Rama, homem de cabeça, percebeu. Que se não fugisse, morreria. Rama saiu, foi a chão de nalus, e daí para Cubisseque onde passou para Buduco de Guinala. Rama *massim*, Rama que «tinha material de guerra» ficou em Buduco»⁷⁸. Mas Rama que não foi o fundador de Buduco, como eu primeiro supusera. Rama tinha apenas vindo. Era intrigante a história de Rama, uma das poucas que me haviam contado em Quinara que metia nome de gente. E só mais tarde, ao ler o artigo que Teixeira da Mota fez para o colóquio internacional sobre o Cabu (Dacar, 1980), se me tornou claro, que muito provavelmente, Rama Sané era Tiramakhan, que Teixeira da Mota escrevia Tirama Sané, de acordo com as tradições orais recolhidas por Luís Correia Garcia⁷⁹. Tirama, o mítico conquistador e pai fundador do Cabu, enviado por Sunjata Keita imperador do Mali e que fez guerra aos reis bainunca do Cabu. Tirama Sané que começara por se fixar com alguns filhos e sobrinhos, em Marou (Badjar), de onde passaria a Mana, fundando Kopiro. Seu filho Tchannhori estabeleceu-se em Tchanha, aldeia de Mansacunda, outro filho em Tuma, em Tumaná, o terceiro filho em Sama, aldeia de Nianthior, o quarto em Mampurou, Propana, o quinto em Djima, Djimara, e os seus sobrinhos fundariam Kambi, na Gâmbia, e Mansoa, onde daria origem aos mansoncas (Correia Garcia em Teixeira da Mota 1980: 152). E talvez Rama Sané, ou Tirama Sané, o grande conquistador, tenha feito passagem por Buduco. E se o primeiro local onde Tirama assentou no Cabu foi o Marou, Buduco, chama-se precisamente Buduco-Marou. Marou, o legendário centro de difusão dos Sane do Cabu e nome dado aos centros políticos padjadinca e biafada do Cabu – Marou no Bajar, Marou no Ñaani, Marou em Paiai, Marututo, a capital de Cossé, e Can-Marouba, local dos reis de Badora-Brikama (Giesing 2007: 376).

O Bruco em Guinala, Brikama em Badora, Poudoukouchiom em Chime, Poudoukoukiour em Cossé, Boudouc em Corubal (Bertrand-Bocandé em Bühnen 1992: 80). Uma ordem anterior, tomada, aproveitada e reciclada, parece ser isto que conta a história de Rama Sané, para que fosse ligada aos mais importantes centros do Cabu. E talvez por isso haja em Buduco dois *blôm* fundamentais, um «para Quinara toda, dos biafadas todos, e que os grandes trouxeram da Guiné-Conakri», e outro comum a papéis e biafadas, de que não há notícia de que tenha sido trazido de lado algum. Uma ordem anterior à da ocupação cabunca - e talvez por isso papéis, biafadas e nalus têm cerimónias e espíritos de iniciação que dizem ser iguais, Buduco um lugar já importante que o Cabu mandinga aproveitou. E talvez por isso Almada descrevia em Buduco uma forma de herdar no reino alternada entre ferreiros e sapateiros e fidalgos. Talvez Buduco tivesse recebido de Rama, um Sané do Cabu, «detentor da função

⁷⁷ Mágico e religioso muçulmano.

⁷⁸ Arafan Buli Sanha, Paiunco, Março de 2009; Aladji Quelunta Sambu, Fulacunda, Março de 2011; Quelunta Djassi, Tite, Abril de 2011.

⁷⁹ Luis Correia Garcia, Mandingas do Gabu, resposta ao inquérito etnográfico de 1946, inédito, p. 8-9 (Teixeira da Mota 1980: 152).

real, considerado como *dànkutu- ñóó*⁸⁰ de todos os *kárankee*, «aqueles que desbloqueiam os tabus» (Giesing 2007: 376). E talvez tivesse sido Rama Sané quem trouxera a *ninki-nanka* de todos os biafadas para Buduco.

Contudo, independentemente do grau a que Quinara se encontrasse mandinguizada nos séculos dezasseis e dezassete, a matrilinearidade e a relação tio-sobrinho parecem não ter estado em causa. E as descrições de Lemos Coelho deixam-no bem claro. Alguém julgado e acusado sofria as consequências com os «mais da sua geração da parte da mãe, que a parte do pai não se tem por parentes» (Lemos Coelho 1953: 196). Alguém que queria ser vendido como escravo aos brancos (!), porque «são tam amigos dos portugueses e tão sujeitos no captiveiro, que muitos se vem a elles de sua propria vontade, pedindo aos tios maternos, que he quem tem só dominio sobre elles, que os vendão aos brancos» (Lemos Coelho 1953: 196), ou alguém que acusado de feitiçaria e «logo o rei o vende, e a toda a geração delle da parte materna (Lemos Coelho 1953: 198)»⁸¹.

Bühnen refuta a ideia de a instituição «estado» tenha sido introduzida a bainuncas, cassangas e biafadas, «que viviam em territórios linhageiros de dimensão variável, debaixo do jugo de reis sacralizados, alguns submetidos a outros, numa hierarquia de reis», pelo exterior, do Mali, mas que esses «estados» se basearam nessas mesmas linhagens» (Bühnen 1992: 51). E assim o foi provavelmente em Quinara. Das ordens de herdar o reino mandingas/cabuncas não haveria mais notícia para Quinara. Talvez tenham rapidamente desaparecido quando o Cabu se independentizou e se baseou numa nova ordem matrilinear.

•

Na segunda metade do século dezanove Quinara esteve em guerra permanente. Biafadas contra fulas e portugueses. Portugueses contra biafadas e fulas, e fulas contra biafadas e portugueses. Futa-fulas, fulas-pretos, e fulas-forros. Na extensa correspondência trocada entre Bolama e Lisboa, são referidas as aldeias ou territórios biafadas de Cumojam, Bambasinga, Uná, Diabará, Minhaló, Bianga, Binhaló, Fusande, Indiaterá e Catabina, Kubisséch, Caór (ou Cahur), Bianga, Batar, Janjan, Boduc (ou Boduco), Jábada, Catabina, Jobi, Gamol, Bendiol, Jábada, N'diody, Bercoló, Gampára, Bijanta, Paiunco⁸², o que se significa, muito claramente, que a grande maioria, senão todos, os actuais chãos

⁸⁰ *Dànkutu*: «Relation réciproque, sanctionnée par un contrat (pacte) conclu entre les ancêtres de deux parties: soit familles, clans, unités résidentielles, soit ethnies et même pays» (Giesing 2007: 364).

⁸¹ Lemos Coelho esteve no Rio Grande de Buba cerca de seis décadas depois de Almada e Donelha. Teria havido uma mudança radical na sociedade biafada? Também é uma possibilidade.

⁸² Arquivo Histórico Ultramarino, correspondência recebida da Guiné 1879-1882, 1ª repartição, caixa 1, 1º maço; Correspondência recebida da Guiné 1883-1887, 1ª repartição, caixa 2, 4º maço; Correspondência recebida da Guiné, 1892, 1ª repartição, caixa 4, 5º maço.

em que Quinara está dividida já existiriam no final do século dezanove, já que muitos dos aqui referidos são considerados os mais novos chãos de Quinara.

Seriam estes os diversos reinos em que Barreira dizia estar Quinara dividida no início do século dezassete? Os sete reinos a que Guinala punha o barrete, mais os três de Bigubá, mais os cinco de Bessegui, e ainda os seis reinos que Guinala perdera para os bijagós, num total de vinte e quatro reinos. Talvez não. Mas o território parecia estar igualmente dividido, igualmente fragmentado.

Com a queda do Cabu, parecem ter-se dado migrações sucessivas de gente para Quinara durante o século dezanove, e é certo que muitos dos actuais chãos de Quinara têm homónimos cabuncas – Cancumba, Catabina e Dandu de Quinara, Cancumba e Katamina e Dandu de Kussara, e há aldeias de Quinara repletas de gentes de *gandjagrô* cabuncas, como Nauanhe onde os malobal de Cossé são muitos. Como mostrava Carreira os biafadas da aldeia de Quidali no Forriá seriam imigrantes fugidos de Dandum (Carreira 1966: 419), e muitas *gandjagrô* de Quinara têm *gandjagrô* tias no Forriá. Seria simplesmente a fuga após a tomada do Cabu pelos fulas, ou uma saída anterior? Os Sanha, a linhagem que controlou Badora antes dos Nanqui, terão emigrado em protesto para o sul após a chegada dos Baio, mandingas muçulmanos que fundaram Bigine, e ter-se-ão instalado em Cantora, e Quinara (Giesing 2007: 279). Ter-se-ão Quinara e o Forriá transformado em refúgio de ideias, refúgio de não muçulmanos e da matrilinearidade, à medida que o Cabu a partir de finais do século dezoito progressivamente se ia tornando mais muçulmano?

Com dispersão ou não de chãos, em finais do século dezanove, tal como hoje, a forma como cada um dos chãos de Quinara era gerido, parece no essencial ter-se mantido a girar em volta da relação tio-sobrinho, do poder dos velhos, e do chão como unidade territorial independente.

Quando as aldeias de Jábada, Catabina, Jobi, Gamol e Gampára, que se haviam revoltado contra os portugueses em 1882, vieram assinar a paz com o governador Pedro Ignácio de Gouveia, «vieram os grandes de Jábada pedir a paz em nome do seu régulo», e «o régulo de Gampára não compareceu por se achar ferido numa mão, vindo o seu sobrinho que naturalmente herdará o mando na tabanca»⁸³.

⁸³ AHU, correspondência recebida da Guiné, 1879-1882, 1ª repartição, caixa 1, 2º maço.

CAPÍTULO 3. Água, mato, fogo, caça, agricultura itinerante, e produtos do mato

«No tempo dos tugas, no tempo em que Marcelino Moreira estava em Fulacunda, Gandjatira dizia que eram eles que tinham a fonte. Marcelino queria abrir a fonte, Gamol não queria, Gandjatira queria. A fonte é de Gamol e Gamol falou. Um pássaro do mato desceu para a *lala* (cr.), para se lavar nas areias e a água secou. Mas quando Gandjatira disse, “verdade, foi Gamol que comprou a água”, então Gamol falou e a água correu outra vez»⁸⁴.

A água tinha parado de correr porque havia sido comprada⁸⁵, porque com Máde, o caçador-sobrinho que saía de Tchémára, naquela fonte, um porco de mato havia falado. Que desse tiro naquelas pedras, que a água sairia. Que se queria água que a comprasse, que “aqui era para pôr cabeça de pessoa”. E por isso Gamol dizia para a água secar e a água secava. E esta história mostrava bem a importância da água, Gandjatira, «aldeia hóspede», aldeia sem chão, aldeia que tinha chegado depois, como o seu próprio nome indicava⁸⁶ não tinha água própria, não tinha fonte. Porque se agora havia bombas e furos que se faziam por qualquer lado, não fora assim no passado, a água era escassa, as nascentes eram poucas, e cada uma das aldeias estava situada junto a uma fonte e a uma pequena lagoa. E aldeia antiga, aldeia que tinha chão e que não era hóspede, geralmente tinha boa água, tinha fonte e lagoa. E junto a essas lagoas estavam as aldeias de Quinara, junto a essas lagoas, mas suficientemente afastadas destas «por causa das feras em busca de água para se dessedentarem» (Moreira 1948: 351). E junto a essas lagoas, os sinais de antigas povoações são ainda hoje muitos. Os *tumbo*⁸⁷ de que Quinara está repleta, os locais das antigas aldeias, com mangueiras que crescem selvagens e os antigos poilões, e por vezes outras fruteiras – coleiras, laranjeiras, jaqueiras, ou nos mais antigos, há dezenas de anos abandonados, onde todas as mangueiras já morreram, onde apenas restaram *cabaceiras* (cr.) (*Adansonia digitata*). Os *tumbo* que não se podem muitas vezes cortar e queimar para fazer agricultura como todas as outras florestas, porque lá estão enterrados os mortos.

As aldeias antigas de Quinara, ou pelo menos as aldeias de que os velhos actuais se lembram, não estavam junto às estradas, como estão hoje. Estavam dentro, no mato, como descrevia Gomes

⁸⁴ A.Q., Indjassane, Maio de 2011; F.D., Bani, Maio de 2011.

⁸⁵ Nas histórias de fundação dos chãos de Quinara não é apenas a água que é comprada.

Gandjagrôs como Buba e Uáná têm direito sobre os hipopótamos porque os compraram. Se um hipopótamo estragasse a seara de arroz de alguém eram pedidas satisfações aos *mabuaji* de Buba ou de Uáná, como se de um animal doméstico se tratasse.

⁸⁶ Gandjatira, «saiu do lado de Batambali, são *massim*, lá chegaram e pediram lugar para pôr barraca enquanto esperavam a chuva acabar. Rinhana deu-lhes mato. *Bataguessiradjáta* «quando a chuva parar nós vamos embora» - Gandjatira (Jábada Djassi, Bissau, Março de 2011).

⁸⁷ *Tumbung* em mandinga: «abandoned settlements» (Bühnen 1992: 71). Interessante a semelhança com a palavra portuguesa tumba.

Barbosa, funcionário colonial em Quinara, em meados do século vinte⁸⁸: «Quem percorrer o chão dos biafadas notará que as suas povoações se situam escondidas nas florestas» e citava Marcelino Marques de Barros que constatará o mesmo em 1882, facto que atribuía às lutas constantes entre bijagós e biafadas que aumentaram de intensidade no século dezasseis, e que haviam «forçado os habitantes a internarem-se até hoje na solidão das florestas», e Gomes Barbosa acrescentava, «posteriormente as lutas com fulas, continuaram a tirar vantagem da situação das aldeias que, ocultas no mato, seriam dificilmente encontradas pelo inimigo. Tendo terminado, há tantos anos as guerras com os fulas, poderia esperar-se que os Biafadas se decidissem a mudar os seus povoados para fora das florestas; tal não aconteceu, por força do hábito ou, mais provavelmente, porque a mudança de uma aldeia para outro local só se verifica por motivos muito fortes visto implicar o abandono dos espíritos dos antepassados ali residentes» (Barbosa s/d: 46).

Talvez fosse essa a causa, e parece certo que o povoamento era na Quinara do século dezasseis disperso⁸⁹. Mas parece ter havido também motivos de ordem mais prática para que as aldeias se mantivessem «internadas na solidão das florestas» - a proximidade às nascentes e a protecção do fogo. Quinara queimava de uma ponta à outra. De Janeiro a Maio, sucediam-se as queimadas. E as últimas queimadas, de Abril e Maio, quando a palha das savanas estava bem seca, eram perigosas. Eram risco para as casas que não tivessem protegidas, junto ao mato fresco da lagoa. O «mato da cabeça» - *bôfa* - a cabeça do rio, o mato denso por detrás da nascente, a nascente onde o caçador encontrou a *ninki-nanka*⁹⁰. A cabeça que muitas vezes não pode ser cortada para fazer agricultura porque «há lá casa ou aldeia grande», aldeia de *ninki-nankas*, ou *serpentes* (cr.) E é na lagoa que a jibóia, *Python sebae* embosca as presas. É da pequena lagoa onde as mulheres catam água que a jibóia desce ao mar. «Quando justa com a altura de uma palmeira o *irã-cego* (cr.) (a jibóia), desce ao mar e vira *serpente*

⁸⁸ Não consegui apurar exactamente em que período Octávio Gomes Barbosa viveu em Fulacunda. O trabalho aqui citado, uma tese de licenciatura do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, não tem data de edição. Contudo, o trabalho complementa um artigo anterior publicado no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa em 1946, data em que o autor se encontrava em Fulacunda (Barbosa 1946).

⁸⁹ «Estes Beafares não têm as suas casas aldeadas, como as outras nações, senão afastadas algum tanto umas das outras» (Almada 1964: 104).

⁹⁰ «The widespread West Atlantic (word) *bulom*, “river”, “creek”, “swamp”» Bühnen 1992: 77.

Interessante a coincidência da palavra *bulom* com o *blôm* biafada, o local das cerimónias.

Na chamada *cabeça di bolanha* (cr.), a cabeça do rio, ou seja o local onde desaguam as águas vindas de montante, e das lagoas, na planície, terrenos periodicamente alagados, cresce por vezes *buádugói* (provavelmente *Oryza breviculata*), arroz selvagem, no passado colhido e comido e usado por vezes para sementeira. Interessante que muitas vezes ao perguntar pela origem do arroz este era associado à *ninki-nanka*.

(cr.)»⁹¹, vira *ninki-nanka*. E por isso cada um dos braços de rio em que se ramifica o Rio Grande de Buba têm dono – uma das muitas *ninki-nanka* de Quinara.

E a aldeia, «internada na solidão das florestas», junto ao mato de lagoa, porque ali mais dificilmente queimava e porque ali tinha água. Proteger para não queimar parecia ser a lógica da organização do território de Quinara. Quase tudo queima, mas há coisas que não podem queimar. Deixar queimar tudo o que pode queimar, e proteger e organizar o que não pode. Como dizia Nhama Camará para o chão de Buba, «os nossos esperaram que a palha estivesse bem seca, puseram fogo no rabo das hienas, e o que ardeu ficou nosso», e a questão do fogo é muitas vezes referida na busca de chão. Quando o caçador busca chão, quando quer marcar o chão que será seu, pega fogo ao mato e o que arde é chão da sua *gandjagró*⁹². Porque quase tudo queima de Janeiro a Maio.

•

«Nhal, uma mulher, teve apenas um filho. Chamou-lhe Sene. Aquele era o único filho da barriga de sua mãe. Não tinha irmão maior, nem irmão mais pequeno. Apenas ele.

Naquele dia Sene saiu com os amigos para queimar a savana-de-caça (*buássadi*), mas quando chegaram, já outros haviam começado a queimar, e apenas mataram uma *farfana*. E agora era aquela *farfana* que todos queriam. “Esta *farfana* partimo-la em pedaços e comemos já aqui. Se levamos para a aldeia não chega para todos”. Mas eram também muitos os que haviam ido caçar àquela savana, e cada um queria um pedacinho de *farfana*. Retalhavam e voltavam a retalhar a *farfana* mas não havia forma de a carne chegar a todos. E alguém sugeriu “Matamos o Sene, cortamos a carne e acrescentamos à da *farfana*, assim chegará para todos”. Uns aceitaram outros nem tanto, mas como Sene era o único que não tinha irmãos de barriga, mataram o Sene, cortaram em pedaços e assaram.

E agora quem daria a notícia à mãe de Sene? Ninguém o queria fazer...

Então uma *cunghá*⁹³ passou voando sobre a savana-de-caça. “A *cunghá* levará o recado à mãe de Sene na aldeia”. Contaram à *cunghá* o que se passara que aceitou levar a notícia. E ao chegar à aldeia, voando em círculos sobre a casa de Nhal a *cunghá* cantava e os rapazes respondiam:

«*Cunghá-ôo, Cunghá aké* (Cunghá, sou uma simples Cunghà)

Cunghà n'gandé Cunghá (Cunghá, companheira Cunghá)

Tchádá rúakebá npán-ná gánbá nghá (Fomos caçar à outra banda do rio)

Cunghà n'gandé Cunghà

Dámébá páne n'nínmá (Matámos apenas uma *farfana*)

⁹¹ Para histórias semelhantes ver Teresa Montenegro, 2009.

⁹² Muitas vezes também se refere que o caçador raspou com o terçado as árvores, tal como referido acima nas histórias de Tumáná.

⁹³ A *cunghá* é o grou-coroadado, *Balearica pavoniva*. Em Quinara o seu canto é prenúncio da desgraça.

Cunghà n'gándé Cunghà (Cunghá, companheira Cunghá)
Páne n'nínmá lé tchiki gándjódjò (Essa *farfana* trouxe discussão)
Cunghà n'gándé Cunghà (Cunghá, companheira Cunghá)
Sibánténíbá Sene Nhal (Matámos Sene Nhal, juntámos à carne)
Cunghà n'gándé Cunghà (Cunghá, compenheira Cunghá)
Sene Nhal, Sene Básángá (Sene Nhal, Sene Básángá)
Cunghà n'gándé Cunghà» (Cunghá, compenheira Cunghá)

Nhal deixou cair o pilão no chão e respondeu à *Cunghá*: “Eu e e as gentes de Básángá estamos tristes. Hoje volto a Bani. Vamos para Bani para que seja contado o que foi feito”. E Nhal partiu para Bani, a aldeia de seus tios, seguida pela *Cunghá* voando sobre ela, e pelos rapazes correndo atrás.

Chegando a Bani a *Cunghá* voltou a cantar *Cunghá-ôo, Cunghá aké...*

E os tios de Nhal respondiam à *Cunghá* “Rapazes hoje estamos tristes”.

E os rapazes “Gentes de Bani, aceitem e perdoem”,

Mas Nhal não queria perdoar: “Mataram o meu filho, mas ele também é filho de Básángá”.

E Basángá ao ouvir o seu nome surgiu e falou “rapazes vocês sujaram o nome da *Cunghá* que apenas voava pela savana-de-caça. Nhal estás triste e tu és de Basángá, e aqui ficarás, não voltarás aonde casaste”.

Os rapazes voltaram à sua aldeia mas Basángá correu atrás deles e matou sem escolher. Velhos, novos, mulheres e homens. E até hoje ninguém mora naquela aldeia»⁹⁴.

A história de Sene e da *Cunghá* é das mais famosas e repetidas que se contam por Quinara, talvez também por ter sido musicada nos anos oitenta em França por Kabá Mané, o mais famoso artista biafada⁹⁵. A moral diz muito sobre o que era importante para os biafadas “não tens família, mas tens *djurçom!*”. A *djurçom* e o seu protector – Basángá, a *ninki-nanka* de *djurçom*, a *ninki-nanka* que surge pronta a defender Sene Basángá, um dos seus. Mas a história de Sene e da *Cunghá* mostra também uma coisa fundamental em Quinara, a importância da organização do fogo. *Buássadi* – à letra: “de caçar”, o nome dado ao pedaço de savana reservado para a caçada conjunta e simultaneamente o nome dado à caçada conjunta que se realiza anualmente. *Buássadi* – mato reservado até Maio, para queimar quando a palha está bem seca, para que queime com força, para que a erva não rebente durante três ou quatro meses, e que permita andar e caçar. O pedaço de mato, de savana, que apenas pode ser queimado por toda a aldeia, quando a palha está bem seca. Que se queima em conjunto, com

⁹⁴ Aua Camará, Antuane, Março de 2011.

⁹⁵ O site do autor disponibiliza algumas das suas músicas: <http://www.kabamane.com/>. Kaba Mané tem-se destacado em Quinara pelo uso de cantigas tradicionais no seu reportório.

armas, paus e cães, esperando que gazelas e farfanas e sim-sins fujam assustados para as ilhas de mato mais denso onde o fogo não entra, que mais tarde serão rodeadas e cercadas pela matilha.

Mas não era apenas a *buássadi* que não podia queimar antes do tempo. Se as florestas onde se cultivava arroz, florestas suficientemente densas e sem herbáceas – *nhambe* – ardessem, se o fogo antes de Maio entrasse no lugar de floresta que havia sido desmatado a partir de Março para semear arroz (*buôba*) e queimasse o mato de folhas secas, então, quando antes das chuvas se deitasse fogo, os troncos e ramos secos não arderiam com força e aquele lugar não daria bom arroz. Por isso sempre que possível os lugares eram feitos bem no meio do *nhambe*, para que o fogo que atravessava a savana parasse na orla da floresta, e não queimasse os *buôba* dentro do *nhambe*.

Se os matos com muita *biáie* (*farroba* (cr.), *Parkia biglobosa*), a árvore que dá grande vagens, cujas sementes (*nháie*) piladas dão farinha doce – bom alimento e que rende bom dinheiro – seca e apodrecida para comer com arroz, ardessem em Abril e Maio, quando as herbáceas estão bem secas e o fogo ganha força, perder-se-ia a colheita de *nháie*. E por isso se puxava fogo aos matos de *biáie* em Janeiro e Fevereiro, quando o fogo não estraga o fruto, limpando das herbáceas o terreno, evitando que mais tarde fossem destruídos os frutos, e simultaneamente facilitando o trabalho de apanha das vagens por o terreno estar limpo.

E se os terrenos onde cresce a *manássa* (*manganás* (cr.), *Icacina alisiformis*) – pequeno arbusto pirófito típico de savanas e antigos terrenos agrícolas – não fossem queimados bem cedo, em Janeiro/Fevereiro, em Abril/Maio o seu fruto vermelho não frutificaria em abundância, como o ditado que se diz aos meninos em Quinara «és como a *manássa*, senão te queimam não nos vales nada»⁹⁶. E para colher a *mbomba*, borracha, eram também necessários fogos precoces em Janeiro/Maio para que nos matos em que cresce a *behenrá* (*Landolphia heudelotii*) lá se pudesse andar e fazer as incisões nos troncos de onde escorria a *mbomba*.

Ou as *budâba*, as planícies periodicamente inundadas pela água das chuvas e onde praticamente apenas crescem herbáceas, que no tempo de seco eram sucessivamente queimadas para que a erva rebentasse fresca para as vacas, para que estas pudessem circular, e para que as cobras se vissem à distância. Mas também pequenas *budâba* isoladas ou parte das grandes, eram reservadas do fogo até tarde, até que todos na aldeia tivessem cortado a palha para cobrir os telhados (*budampe*, *Imperata cilíndrica*).

E também o mato onde está o *blôm*, o mato onde se fazem as cerimónias à *serpente*, e o *djag*, o mato dos rituais de iniciação, não podem queimar. Mas se os matos de *blôm* muitas vezes não

⁹⁶ Interessante a importância dada *Icacina alisiformis* em Quinara no século dezasseis e dezassete: «no tempo das novidades dos frutos agrestes que dão as árvores, não [os] pode[m] apanhar senão todos juntos, por mandado do senhor da terra, principalmente um fruto chamado manganaxo» (Almada 1964: 104); «em toda a terra dos Beafares (...) o mel he o melhor que ser pode (...) porque he de huma flôr de huma fruta que chamaõ Manganaxa que cheira muito bem» (Lemos Coelho 1953: 55).

queimam porque fazem parte da cabeça do rio, por vezes é preciso proteger o *djag* - pequena mata densa, de *Parinari excelsa*, *Ceiba pentandra*, e muitas trepadeiras, e mangueiras que nascem dos caroços das mangas comidas pelos iniciados, perto das aldeias. Queimando cedo e em volta do *djag* para que o fogo não ouse lá entrar.

Fogos controlados para proteger dos grandes fogos descontrolados, queimadas precoces sucessivas para proteger aquilo que não pode queimar. Um mosaico de fogos alternados para proteger o que interessava⁹⁷.

E em biafada, as palavras com que se nomeia o mato (*quedâ*) mostram uma paisagem alternada de gradientes de floresta e savana em queima permanente. Derrubadas periodicamente para fazer agricultura. Queimadas sucessivamente para proteger e para colher frutos do mato. *Buôbá* – lugar de fazer arroz de sequeiro (*uassilon*); *budjambo* – lugar desmatado, com poucas árvores, onde se cultiva os milhos, o amendoim⁹⁸ e o feijão; *nhambe* – floresta densa sem herbáceas, boa para cultivo de arroz; *mberbarta* – savana arbórea em transição para floresta, à letra “em transformação”; *budji* – savana herbácea, à letra “queimado”; *buanda* - savana, nome de herbácea (possivelmente *Andropogon sp.*).

⁹⁷ Para o sul do Mali, Laris (2002) descreve estratégias semelhantes de fogos preventivos que analisou em detalhe.

⁹⁸ Mais especificamente chama-se aos lugares onde se semeia o amendoim *tiéfê*, embora a palavra não seja muitas vezes utilizada.



Figura 3.1. O mato de Quinara – *Quedá*.

Porque em Quinara, até há quarenta anos atrás não havia cultivos permanentes, com exceção de algumas fruteiras ao redor das casas, e de pequenos pomares de coleiras, mangueiras, cajueiros,

jaqueiras, em volta das aldeias. Apenas culturas itinerantes – sorgo, milheto, arroz, amendoim, feijão, E quando tudo estava terminado quase tudo podia queimar.

Uma sociedade organizada para a agricultura itinerante, a caça e pesca, e a colheita de frutos do mato.

•

Durante os anos noventa, um conhecido jornalista da Rádio Difusão Nacional da Guiné-Bissau, responsável por um programa em língua bafada, fez um apelo. Quem ainda soubesse contar os meses em bafada que avisasse. E duas pessoas avisaram, Mandanem, de Mbassa, em Guinala, e Almami Cassamá, de Duaiábi em Cubisseque. As suas versões do calendário bafada são praticamente idênticas e apenas diferem no nome de um dos doze meses do calendário. Quando os entrevistei ambos foram irredutíveis e diziam ter razão e estar na posse da versão correcta.

Há muito que chamar os meses em bafada não é habitual. Em meados do século vinte, Gomes Barbosa parece não ter conseguido fazer o levantamento completo dos doze meses, já que apresenta apenas alguns destes, e lhes chama “períodos de duração diferente relacionados com as chuvas” (Barbosa s/d: 100). Actualmente usam-se os meses mandingas ou em crioulo. Em bafada o ano dividia-se em:

15 de Maio a 15 de Junho - **N’dófá biétcháná** – (tempo dos cortadores de mato voltarem) – Se começa a chover mas ainda sem grande força, então é tempo de voltarem todos aqueles que foram fazer acampamento para outro lado, de começarem a preparar-se para voltar às suas aldeias.

15 de Junho a 15 de Julho - **N’búpá n’bódjá** (que baixa a temperatura) – agora que choveu já está mais fresco.

15 de Julho a 15 de Agosto - **N’bámbá N’mádjá** (que faz a *baga-baga* (cr.) (térmitas) cair) - a chuva continua a chover, agora com mais força, e a areia que a *baga-baga* (cr.) levava para cima começa a cair.

15 de Agosto a 15 de Setembro - **Sán ghetí** ou **tchanghetá**.

15 de Setembro a 15 de Outubro - **Múne** (coisa que passa sem dar conta) – Um pequeno descuido e a *buassunga* (*Pennisetum glaucum*) semeada já não crescerá bem.

15 de Outubro a 15 de Novembro - **Sáúdu** (bocado guardado) – A comida que estava guardada, que fora buscada, está a acabar.

15 de Novembro a 15 de Dezembro - **N’ná íáúô** (minha mãe aquilo é o quê?) – Tempo de fome, o que foi semeado ainda não está pronto a colher, e o que estava guardado já acabou. As mulheres vão para o mato em busca de comida para os filhos, vão cavar *mabuia* (*Dioscorea bulbifera*) e ao chegar a casa as crianças perguntam *n’ná íáúô?*

15 de Dezembro a 15 de Janeiro – **Gúdá-gúdá** (corre-corre) – naquele tempo o arroz não era trabalhado, e era o tempo em que o *buadôti* (*Sorghum cf. bicolor*) começava a estar pronto, ou *Gúda bantchi* (corre, vai transformá-lo) – o sorgo ainda não está bem maduro, mas a fome é muita e é

preciso comê-lo. Quando os homens vão aos campos de sorgo e este está quase maduro dizem às mulheres «vai ver se arranjas forma daquele milho ficar maduro, vai transformá-lo».

15 de Janeiro a 15 de Fevereiro - *N'bán póíá* (bate palha) – a palha no mato já está grande, o vento começa a deitá-la.

15 de Fevereiro a 15 de Março - *Láf fimbe* (que está maduro no pé) – o tempo de quebrar a *buassunga* (milheto) chegou, o milho está já seco ou *Bú súlál* (de ir debulhar a *buassunga*).

15 de Março a 15 de Abril - *Bú fámál* (de ir combinar) – grandes saiam de Bacar Conté até S. João para se encontrarem em Buduco. Aquilo que não é conversado duas vezes, só uma vez, é isso que é *bu famal*. *Bú fámál* (de ir combinar) - Quando a colheita terminou os grandes reúnem para decidir quando vão os meninos ao *fanado*.

15 de Abril a 15 de Maio - *Bú cénmál* (de ir ao *fanado*) – tempo de ir ao *fanado*⁹⁹.

Um calendário organizado em torno do cultivo do *buadôti* e da *buassunga*, que os velhos afirmam ser «o» cultivo dos *biafadas*¹⁰⁰, da colheita dos produtos do mato, *N'dófá biétcháná* - o tempo de voltar para vir cortar o mato que mais tarde será queimado e lavrado, o tempo de voltar do acampamento, o *dága* – acampamento feito em Abril e Maio para apanha de produtos de mato que nesta época estão maduros, como os da *Parkia biglobosa*, *Adansonia digitata*, *Dialium guineense*, e *Parinari excelsa*, que secos se conservariam para consumo durante as chuvas, e acampamento para caça e fumagem de carne na época das grandes *buássadi*, e também o *mpane* – acampamento de pesca para fumagem de peixe. Ou *N'ná íáúô*, quando os meninos perguntam, «mãe isto é o quê?» e em que é preciso recorrer à da apanha da *mabuaia*¹⁰¹, o tubérculo ligeiramente tóxico, desprezado, e comido em períodos de fome, quando nada mais há disponível, quando já nem os inhames de mato, *magága*, *manále* (*Dioscorea spp.*), mais saborosos, estão disponíveis.

⁹⁹ Esta é a versão de Mandanem de Mbuassa, embora as explicações para o significado de cada um dos meses sejam também de Almami Cassamá de Duaiábi.

¹⁰⁰ Interessante ser constantemente afirmado pelos *biafadas* de Guinala que a *buassunga* era o cultivo por excelência dos *biafadas*, seguido do *buadôti*, e da *bafuinha* (*Digitaria exilis*) já que em meados do século vinte dizia Gomes Barbosa que viveu em Fulacunda identificava o arroz «como principal alimento dos *biafadas*» (Barbosa s/d: 32), e Fernandes em 1911 identifica o arroz como «base da alimentação» (Fernandes 1911: 4). Dizem os velhos terem sido «em tempo antigo» a farinha de *buassunga* e vinho de palma e de mel utilizados nas cerimónias do *blôm*. Mais tarde seria a farinha de arroz e a aguardente de cana.

¹⁰¹ A *mabuaia* tem má fama. Ligeiramente tóxica a sua preparação é trabalhosa e exige ser deixada de molho por alguns dias na lagoa ou rio. Em Cubisseco, terras de mais floresta e por isso de mais *magága* e *manale*, a *mabuaia* é desprezada, e chama-se por vezes depreciativamente aos habitantes de Guinala, os «comedores de *mabuaia*». Uma das versões que recolhi para a origem do nome Forriá, as mulheres do grupo que fugira dos fulas cavavam *mabuaia*, acoçadas pela fome, até que uma delas se picou no pé nos espinhos da *magága* e gritou «*boreforiuré!* - Estamos livres da fome!», e que parece significar uma chegada a territórios mais ricos em floresta.

E *Bú fámál* e *Bú cénmál*, os meses de combinar e iniciar o *fanado*, depois das colheitas, quando há comida disponível, mas também com início na época em que é necessário cortar o mato e preparar os *buôbá* e os *budjambo*, onde se semeará o arroz e o milho. E os iniciandos, *mabide*, a viver no *djag*, ou mato de *fanado* da aldeia, organizados em grupos de trabalho, eram responsáveis pelo corte de floresta necessário ao cultivo desse ano, e pela realização de *buássadi* a partir de Abril para distribuição de carne pela aldeia¹⁰².

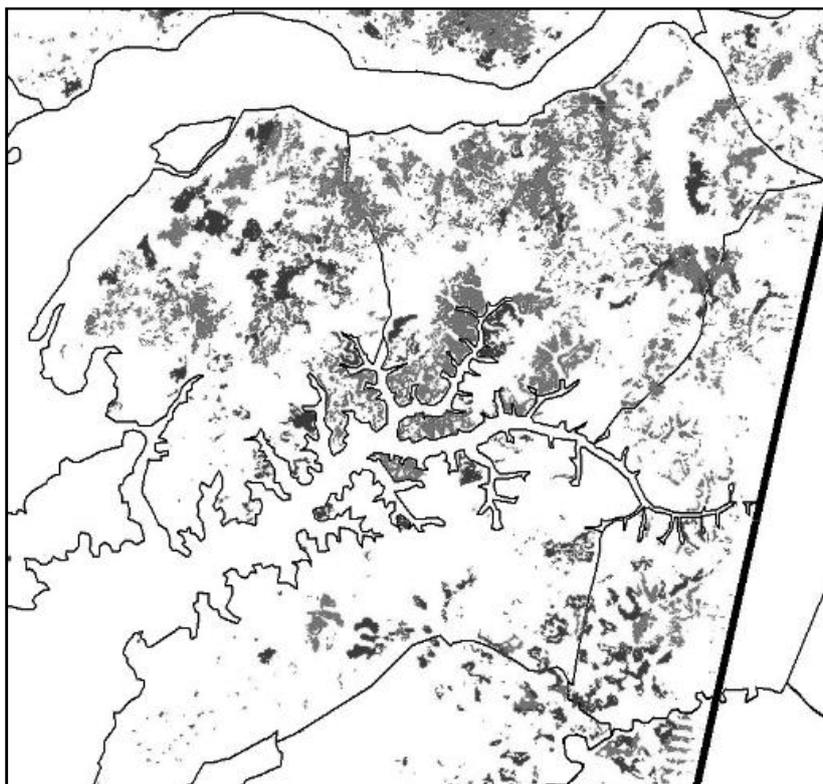


Figura 3.2. Áreas ardidas em 2007 (imagens dos meses de Janeiro, Fevereiro, Abril e Maio) Parece enorme a área ardida em 2007, tendo em conta que os agricultores de Quinara dizem que as queimadas se reduziram muitíssimo durante os últimos cinquenta anos, pode-se imaginar o que não arderia em meados do século passado. De notar a diferença da área ardida entre Quinara e Cubisseco, mais húmido, com mais floresta e menos savana. Fonte: Melo (2009).

•

¹⁰² Uma prova realizada pelos *mabide* bifadadas, durante as *buássadi* era a da panha de uma jibóia viva que deveria ser entregue na aldeia onde mais tarde era morta. Queimava-se o mato, sabia-se onde estava a cova da jibóia, cavava-se e com paus e cordas apanhava-se o bicho. Também a carne da *buássadi* dos *mabide* era utilizada na grande cerimónia anual, o *bojom*, quando se cozinhava na *baloba di djurçom* (cr.).

Em Quinara cada mato tem o seu nome. Em Quinara não há mato. Há matos. Cada um único, exclusivo, com seu nome com seus habitantes, com sua utilização. Falar de baldios, de terreno livre em Quinara é profundo disparate. Cada floresta, cada savana, cada rio, cada *budâba*, estão nomeadas e identificadas ao mais pequeno detalhe. E este mato de cabeça de rio pode tomar o nome da *ninkinanka* que ali vive com a sua família, este mato o nome de determinado *djinna* que por lá foi avistado, aquela savana das *cassissas* que por lá deambulam, aquela pequena mata de *mancháuále* o nome do grupo de *fencantôs* que ali vivem e espancam quem ali ousar cortar o mato para fazer arroz, ou simplesmente o nome de uma planta que ali haja em abundância, o nome de uma pessoa que ali teve aldeia, o nome de uma antiga aldeia da qual só restam as árvores de fruto – cabaceiras e mangueiras e os mortos enterrados no chão. Tudo nomeado ao mais pequeno pormenor. Cada pedaço de território com sua história, com sua memória – cada pedra, cada rio, cada mato. E é por isso não faz sentido falar de terreno baldio, de floresta, de terreno comum, como coisa abstracta. Em Quinara não se queima ou corta floresta – corta-se e queima-se Mpôfa, queima-se e corta-se Jassonca, queima-se e corta-se Umaru. Porque cada floresta tem nome.

E sabe-se que *Cobon* dá bom arroz porque lá cresce *manchole* (*Parinari excelsa*) em abundância, porque lá o chão é rico em folhas e em caca de minhoca e que lá não crescem herbáceas, que Mporá é savana rica em *biáe*, e que lá se lavra o milho e o amendoim.

«Os matos aqui são como os bairros de Bissau, cada um com o seu nome».

CAPÍTULO 4. Islão e chão

4.1. Islão em Quinara

Em Quinara não conheci nenhum biafada que não se dissesse muçulmano. Com excepção de uma ou outra casa mais metida mato adentro, com excepção de algumas, muito poucas, pessoas que vivem afastadas das aldeias, todos rezam, e há poucas aldeias, ou mesmo nenhuma, que não tenham uma pequena mesquita.

Em Quinara, e provavelmente em todos os outros estados pertencentes ao Cabu, até ao século dezoito, o islão parece não ter tido grande sucesso. E apesar do prestígio de comerciantes e religiosos muçulmanos (*dyula*) que circulavam pelos principais eixos comerciais da Senegâmbia¹⁰³, o Islão foi minoritário, e até à sua queda entre 1850 e 1867, o Cabu resistiu à islamização e a serpente teve força.

Desde cedo que a terra biafada era percorrida por muçulmanos, desde muito cedo que «Mandingas, principalmente daqueles religiosos chamados bixirins, dando nóminas a estes gentios, e dizendo-lhes mil mentiras» (Almada [1594] 1961:99) por lá andavam. Se até ao Cabu derrocar o «animismo»¹⁰⁴, se manteve a religião maioritária entre os mansas do Cabu, desde a segunda metade do século dezoito que os muçulmanos cabuncas tinham vindo progressivamente a ganhar influência e ocupavam posições privilegiadas na vida economia e social, e sobretudo tinham uma pretensão política: deixar de estar subjugados à autoridade dos «bebedores de vinho» (Niane 1989:104). E a partir do século dezanove o Islão penetrava com eficácia em todos os territórios cabuncas.

Talvez sejam estes os motivos que levaram à conversão em massa dos biafadas. Em Quinara, perguntando por islamização, pelo momento em que os biafadas deixaram de beber vinho, a história gira em roda de dois personagens fundamentais: o clã mandinga Gã-Camará e Mamadu Djola, biafada, chefe, guerreiro e grande catequizador. Ambos na segunda metade do século dezanove, ambos após a queda do Cabu.

•

«Gã-Camará veio do Mandem para Carantába (na fronteira com a Guiné-Conakri), de Carantába para Catucuma, e de Catucuma para Antuane, Antuane de Cubisseco, aldeia biafada. De Antuane, saltaram o rio com muitas vacas e chegaram a Catabina, tabanca antiga de biafadas. Aos de Catabina pediram terreno para fazer casas, terreno para as vacas pastarem. Nesse local fundariam Bárria, Bárria nunca foi tabanca de bebedores! Em Bárria juntou-se muita gente, muitos saíram de Badora. De Badora chegou Cantassona Nanqui, grande caçador de elefantes.

¹⁰³ Ver sobre o assunto: Costa Dias, Eduardo. 1999. Les Mandingues de l'ancien Kaabu et le savoir musulman. *Mande Studies* 1: 125-139.

¹⁰⁴ Utiliza-se aqui animismo à falta de outra expressão mais adequada como sinónimo das religiões pré-islâmicas que existissem na região.

Naquele tempo os biafadas bebiam vinho, então Man Sanha tirou duas amarraduras de milho e entregou aos biafadas de Biangá para que fizessem vinho de milho (*guni*) e para que lhe dessem terreno, que as vacas eram muitas. E assim os de Biangá deixaram que lá ficassem, onde estava Biangá, em Iancuduba. Mas os biafadas não estavam contentes, «você não podem ficar, o barulho que fazem de madrugada não nos deixa dormir. Para eles chamar para rezar era barulho!». Saíram de Biangá para outro mato chamado Biangá Banta Sô, mas como tinham vacas, muitas vacas, as vacas estragavam o milho dos biafadas, e novamente chegaram os problemas. «Atravessem o rio e façam tabanca do outro lado para que as vacas não nos estraguem o milho». É lá que é Fulacunda. Fulacunda centro de Quinara, bom lugar para plantar o islão.

Dantes não se podia ficar sozinho, isolado, sem alguém natural daquela terra, alguém que pudesse tomar o cabacinho e derramar no altar da *ninki-nanka*, alguém que fosse *djagra* daquela terra. Mas quem haveriam de escolher? Cantassona Nanqui, o grande caçador conhecia o mato de Fulacunda como ninguém. Por lá caçava com o seu saquinho de couro cheio com *mantchaganhe* (*Prosopis africana*) e por isso há um mato em Fulacunda chamado *mantchaganhe*, o mato que nasceu das sementes que Cantassona. E foi no mato de *mantchaganhe* que Cantassona viu Nguedebinhã, que não sabia se era bicho se era pessoa. Quando o viu correndo nu sem pelos no corpo percebeu que bicho não seria.

Nguedebinhã, aquele que fugira da sua aldeia, da sua *gandjagrô* por acusação de feitiçaria e que desde então vivia escondido mato adentro, vestiu as roupas que Cantassona deixou penduradas num ramo. Mais tarde, quando convertido ao islão, Nguedebinhã chamou-se Bacar Sambu, e seria o primeiro régulo de Fulacunda (ver capítulo 5). Até hoje em Fulacunda, Gã-Sambu tem uma moransa, a que foi construída por Bacar Sambu, e Gã-Camará tem três. E foi de Fulacunda que saíram os Gandjaora para Gampára, os Gandjaora para Misra e Faracunda no Cubisseco, e de lá para Binhale, aqueles que por todo o lado foram semeando o islão em Quinara»¹⁰⁵.

São várias as histórias de aldeias de Quinara fundadas por marabus mandingas, e nem sempre associadas a Gã-Camará, como Ganbaio, em Cubisseque, fundada pelos Baio de Bigine. Como Gã-Camará estas histórias giram em torno, a princípio, da não aceitação, «o chamar para rezar para eles era barulho», e em torno de aliança. Alianças com os filhos da terra que pudessem legitimar a presença dos estrangeiros, Nguedebinhã, jovem acusado de feiticeiro convertido ao islão, o *djagra* que tornava possível a presença do clã mandinga naquele chão. O casamento com as mulheres da terra fazia com que uma ou duas gerações depois todos eram filhos do chão, como mostra bem a história de Fôdet Djáóra, pai de Djandjan Djáóra de Faracunda que tem mais de noventa anos, o primeiro *almami*

¹⁰⁵ Quem mais detalhadamente me contou a história de Gã-Camará foi Aladji Séniba Camará, que vive em Fulacunda, e que tem um *tarikh* de Gã-Camará. Em alguns pormenores foi importante Aladji Quelunta Sambu, que também vive em Fulacunda, e ainda Almami Cassamá de Duaiábi, perto de Binhale, outro dos grandes centros de Gã-Camará. No entanto, é Aladji Sidi Mutaro, senegalês, descendente de Gã-Camará e cujo pai é de Quinara, quem possui o *tarikh* de Gã-Camará original.

muçulmano de Farancunda. Conta-se que saiu de «Candjára, sozinho, sozinho sem mais ninguém, apenas com o seu livro sagrado. Fazendo murandade, parando aqui parando ali». O pai de Djandjan a quem um grande mouro dissera que em Quinara, em chão de biafadas haveria de encontrar mulher. Uma «mulher que não estaria completa, uma mulher com problema no corpo». Quando o pai de Djandjan viu aquela mulher, aquela mulher enjeitada com problema na mão esquerda, soube que era em Farancunda que haveria de casar e ficar. E por lá ficou. Comprou um litro de vinho para o pai da rapariga, casou-se, teve filhos, ensinava aos seus filhos o Corão, e com eles vinham os seus colegas, e todos os dias novos meninos se juntavam para aprender a ler e a cantar o livro. E assim Farancunda se tornou aldeia de muçulmanos»¹⁰⁶.

A mulher enjeitada com quem ninguém queria casar dada ao estrangeiro...

Nota-se o conflito inicial nas histórias de instalação de Gã-Camará e dos mandingas marabus imigrados para Quinara em finais do século dezanove e início do século vinte, mas não o conflito, luta e tensão presente na saga de Mamadu Djola. As duas histórias unidas por um ponto comum – a aldeia de Antuane em Cubisseco, primeira parada de Gã-Camará em Quinara, e bastião da luta de Mamadu Djola contra os ataques futa-fula na segunda metade do século dezanove.

«Mamadu Djola era *malobal* de Belha. Naquele tempo os fulas faziam guerra aos biafadas, e numa dessas guerras, um rei fula do Futa chamado Sori¹⁰⁷ apanhou um menino chamado Mamadu. Um mouro dissera a Sori, “vais apanhar um menino, não o mates porque é alguém de cabeça grande”, e Sori trouxe o menino e entregou-o a sua mulher que não parira nenhuma vez. Mamadu creceu com Sori, a Mamadu chamaram Mamadu Djola, porque era biafada, e Mamadu aprendeu o Corão e tornou-se grande muçulmano. Mas Sori morreu e foi o seu irmão mais novo que sentou no couro de realeza, e o irmão de Sori, com medo que Mamadu lhe tomasse a realeza, porque Mamadu era alguém com fama, alguém que cavalgava como ninguém, planeou matá-lo. Então a mulher de Sori, que ouvira o

¹⁰⁶ Aladi Djandjan Iaóra, Farancunda de Cubisseco, Fevereiro de 2011. Histórias como estas repetem-se em Quinara. Também Gambaio, tabanca de Cubisseco, tem origem semelhante. Fundada por mandingas religiosos pertencentes ao importante clã Baio de Bigine, o grande centro muçulmano do Cabu, também ela fundada em finais do século dezanove, inícios do século vinte. Satjo Baio, Ganbaio, Dezembro de 2009. Giesing 2007: 219, diz ser a história do estrangeiro a quem é dada uma filha da terra enjeitada em casamento, muito comum na Guiné-Bissau.

¹⁰⁷ Segundo Octávio Gomes Barbosa: Bacar Quidali, um dos principais responsáveis pela expulsão dos biafadas do Forriá, alicia dois chefes biafadas, Doiam e seu irmão. Mais tarde convence o irmão a matar Doiam e a atacar Tchamára. Quando a guerra estava ganha mandou matá-lo. Os fulas ficam donos de alguns territórios no Forriá mas encontravam-se cercados pelos biafadas das margens do Rio Grande e do Rio Corubal, de Xime, Badora, cossê, Carantaba, Paiai, e Bassi. Receando ser atacado Baar Quidali pede apoio a Alfa Sori, régulo futa-fula de Labê. Alfa Sori enviou homens e cavalos e bateu a margem esquerda do Rio Grande, batalha na qual terá capturado Mamadu Djola (Barbosa s/d: 13).

plano do cunhado e que tinha Mamadu como filho, disse-lhe “corre Mamadu porque te querem matar”. E Mamadu fugiu de noite.

Andou, andou, andou, atravessou o rio e chegou a Quinara. Entrou no mato e veio dar com um grupo de gente perto de Cubambol, gente que tocava *bombolon*, biafadas que botavam *fanado*, e que lhe perguntaram “tu és fula?”, “não eu não sou fula, sou biafada, sou de Belha e foi Dába que me pariu”. Mamadu foi entregue aos *malobal*, em Lamane embarcaram-no numa canoa e atravessou o rio para Belha. Quando chegou a Belha bebia-se vinho e dançava-se o *cumpô*¹⁰⁸.

Mamadu ficou em Belha, e porque Mamadu era alguém que conhecia os segredos dos fulas, porque Mamadu era esperto e porque tinha cabeça, porque Mamadu era alguém corajoso e com treino de guerra, os grandes de Belha chamaram Mamadu. Que lhe queriam entregar a terra, a chefia dos rapazes, para que os fulas não entrassem em Cubisseco.

Mamadu negou.

Os grandes insistiram.

Mamadu pôs condição. Para que aceitasse a chefia dos rapazes na guerra, quem com ele guerreasse não poderia beber, a partir de hoje teria que largar o vinho. Queria que os biafadas começassem a rezar.

Os grandes aceitaram.

Então Mamadu antes de partir em campanhas lia o Corão, ensinava a ler o Corão, e um a um os seus rapazes foram sendo convertidos. E agora que Mamadu tinha força, agora que tinha um grupo grande, queria islamizar pela força. Via alguém a subir a uma palmeira em busca de vinho e fogueiava-o - “Se sobe às palmeiras como um macaco, também pode ser morto como um macaco!”. E assim Mamadu foi convertendo os biafadas, foi convertendo os biafadas, mas não eram todos que queriam ser convertidos. Cantora, tabanca de Seni Cantora, o homem a quem as balas não entravam no corpo fez frente a Mamadu Djola. Mamadu ganhou Seni com um boi com veneno deixado no mato. Mas Séni mudou para Caur Sambuíára – e foram onze anos de guerra. Sambuíára é poilão grande! Mas Mamadu Djola derrotou Séni.

Agora Mamadu queria também converter os nalus. Partiu para Gangumba, lugar de bebedores de vinho, derrotou-os e chamou àquela tabanca Timbô, saiu de Timbô e foi para Bárria. Ganhou Bárria, deu-lhe o nome de Bárria, a Bárria de Quelifa Sané, a Bárria onde os mandingas lutaram com os fulas, depois ganhou Cansala, a que pô o nome da grande Cansala de Gabu, e agora queria ir para Caiar, mas Caiar tinha *balobero* grande, e Mamadu que tinha cabeça, sentiu que o caminho não estava limpo, que se atacasse Caiar lá morreria.

¹⁰⁸ *Cumpô*: alguém vestido com trajes feitos de palha de arroz, completamente coberto, dança e toca uma pequena flauta feita de folha de *Borassus aethiopicum*. O grupo de pessoas que assiste ouve as melodias da flauta e responde cantando. O *cumpô* representa um espírito do mato. Se é uma dança biafada, se é mandinga, não sei. Já me disseram ser mandinga, mas quando comentei o assunto com biafadas mostraram-se indignados por eu ousar sequer atribuir origem mandinga ao *cumpô*.

Voltou atrás, para embarcar de volta a Cubisseco, para Paiunco, a aldeia do seu companheiro Ansumane Fenda. Mas os biafadas tinham preparado o seu irmão mais novo – Bacar Indjai, também ele *malobal* de Belha – “vai atrás do teu irmão Bacar, mata-o que ele quer fazer-nos muçulmanos”. E Bacar fogueiou o irmão com bala de cobre, a única que lhe podia entrar no corpo repleto de *guardas*¹⁰⁹. Mamadu não morreu mas não viveria muito¹¹⁰.

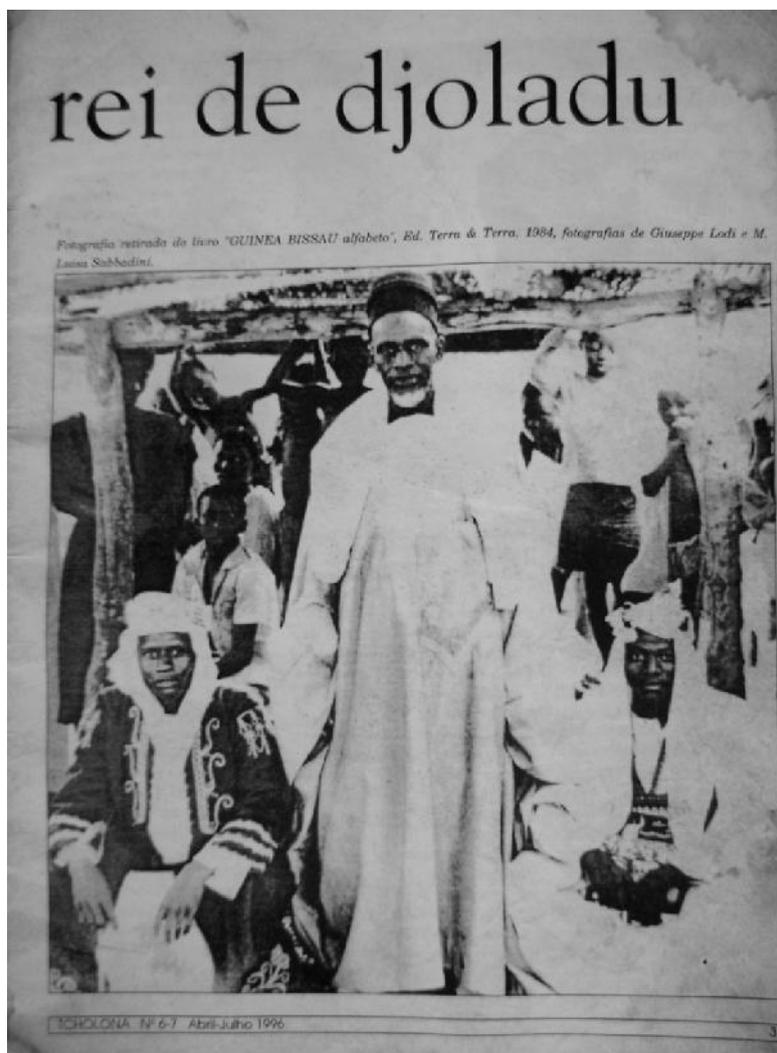


Figura 4.1. Mamadu Djola. Quando em 2008 estava em casa de Arafan Buli Sanha, este com um tom de secretismo disse-me que tinha um documento antigo. Enquanto se levantou e o foi buscar ao quarto imaginei cartas antiquíssimas do século dezassete escondidas num baú e passadas de geração em geração. Afinal era um artigo de Iancuba Indjai, publicado na Tcholona, nº6-7, de Abril de 1996, sobre Mamadu Djola, o amigo do seu antepassado Ansumane Fenda.

¹⁰⁹ Amuletos protectores.

¹¹⁰ Arafan Buli Sanha, Paiunco, Maio de 2008 e Maio de 2011; Mai Indjai, Abril de 2008 e Maio de 2011; Tida Mané, Farancunda Junho de 2011; Gunda Mané, Bissau, Junho de 2011; Almami Cassamá, Duaiábi, Abril de 2011.

É claro que Mamadu Djola não foi consensual em Cubisseco. «Quando teve força começou a matar os nossos como macacos...porque subiam às palmeiras para tirar o vinho», parece ter sido uma verdadeira *jihad* aquela que Mamadu tentou em Quinara. Ainda hoje esta história provoca discussão e raivas entre os descendentes de Mamadu, e do seu irmão Bacar, aquele que foi preparado para matar o irmão pelos «biafadas que não queriam ser muçulmanos». É uma história sem dúvida violenta¹¹¹ a das conversões biafadas ao islão na segunda metade do século dezanove.

Mais tarde, em pleno período colonial, dizia-se do islão em Quinara:

«Ao contrário do que geralmente se pensa, ainda há alguns núcleos de biafadas não muçulmanizados seguindo a sua primitiva religião animista-feiticista, vivendo em aldeias onde a totalidade dos habitantes professa esta última religião ou povoações onde existem adeptos da religião mahometana (...) Os biafadas mahometanos não abandonaram inteiramente as suas práticas feiticistas pelo que o mesmo individuo que esteve na mesquita a orar pode ser encontrado, daí a pouco, em casa do mágico e encomendar uma “guarda” de corpo para se livrar dos espíritos maus» (Barbosa s/d: 129).

«Hoje, (o biafada), parece curvar-se a imperativos ditados por entes invisíveis, num acreditamento ímpio e louco de ser anatemado pelo «irã» (o deus do mal) e por um seu novo deus escolhido em momentos aflitivos - o “Allah” - implacável porque mal sabe perdoar, e é pouco misericordioso para o bidjôlá que é cristão-novo (...) Temos assim o infeliz “bidjôlá” a copiar usos daqui e hábitos de acolá, uns bebendo e fumando impenitentemente, para outros rezarem numa irreverência que ofende o “Allah” bom e justo quando se lhe agrada, porque o “bijôlá” sempre vai oferecendo ao “irã” aguardente e sangue de animais imolados por sua intenção, enquanto que Mahomet, a quem também adora, banuiu tais usanças entre os seus adeptos» (Moreira 1948: 350).

Em meados do século vinte, para quem escreveu sobre Quinara, os biafadas estariam num processo de conversão ao islão, um processo não completo, mantinham práticas animistas, e rezavam a Alá. E encomendavam-se «guardas para proteger espíritos maus», mas desde quando um muçulmano da África Ocidental não encomenda guardas para se proteger de espíritos maus...?

O que mais me interessava em Quinara, era entender de que forma a conversão massiva ao islão teve impactos no sistema de donos do chão. Um território organizado, repartido e estruturado com base em relações com *ninki-nankas* e *djags*, como passaria a ser gerido quando os biafadas se

¹¹¹ Octávio Barbosa também ouviu a história de Mamadu Djola em meados do século vinte, uma história igualmente violenta: «A tradição diz que Mamadu Djola foi o grande catequizador dos biafadas; tendo-se convertido ao islamismo, logo se lançou na tarefa de converter os seus compatriotas, servindo-se de meios violentos – a ponto de assassinar. Não raras vezes disparou a sua arma ontra indivíduos encontrados a trepar às palmeiras para extrair o vinho de palma, explicando de seguida ao seu séquito com a maior naturalidade que havia alvejado macacos visto não ser hábito os homens subirem às árvores. Seja por medo ou convicção, a verdade é que o número dos seus adeptos aumentava constantemente; muitos biafadas se dirigiam a ele pedindo que os baptizasse, o que ele fazia cortando-lhes o cabelo e mudando-lhes os nomes» (Barbosa s/d: 132).

converteram ao islão. De que forma se organizava a posse do chão, num tempo em que não conheci nenhum bafada em Quinara que não se declarasse muçulmano, num tempo em que em que parece não haver aldeia em Quinara que não tenha a sua pequena mesquita onde se reza cinco vezes ao dia. Qual era a relação entre islão e mato, entre islão e chão?

4.2. «Agora somos muçulmanos» - Islão e mato em Quinara

Em 2008, antes do começo das chuvas, corriam histórias e boatos em Quinara sobre os estragos que uma empresa madeireira fazia nas florestas da região. Histórias que quase sempre acabavam com «esses brancos de olhos em bico arrancam as árvores pela raiz e embarcam-nas para a China para as plantar de novo no seu chão».

A empresa chinesa fizera parceria com a serração FOLBI, com sede em Buba, uma unidade industrial que ao longo das últimas três décadas tomara o mesmo percurso que a maior parte das empresas estatais guineenses criadas após a independência. Fora empresa pública construída e gerida em parceria com a Suécia, dedicara-se ao corte de árvores nas florestas de Quinara para produção de contraplacados, empregara mais de 200 trabalhadores, tivera escola e centro de saúde e uma política de reflorestação apoiada em viveiros próprios, fora privatizada durante os anos noventa, fizera parcerias com pelo menos duas empresas portuguesas, e fecharia com a guerra civil de 7 de Junho. Em 2008, o actual dono, fizera parceria com a empresa chinesa Lu-Xiang¹¹², um acordo que praticamente passava pelo aluguer das instalações e pagamento dos salários em atraso aos antigos trabalhadores.

Em 2009 as histórias chegaram à rádio, e já não eram apenas boatos. Trabalhadores da serração que fechavam os portões a cadeado por não pagamento de salários e que foram espancados pela polícia de intervenção, agricultores que revoltados com os abates nas suas florestas, cortavam árvores bem no meio da estrada para que os reboques dos madeireiros não passassem, velhos e importantes *djagra* que falavam na rádio discutindo a melhor forma de expulsar os chineses, e finalmente, em 2009, a notícia de rádio de que «um grupo de dezenas de jovens se dirigira ao acampamento dos madeireiros armado de lanças, caçadeiras, terçados e varapaus» e que os expulsara de seguida.

•

Desde o início que a questão dos cortes de árvores me interessara, sobretudo, porque a estratégia de conservação da natureza governamental (em grande parte decidida pela Direcção Geral das Florestas (DGF) e pelo Instituto da Biodiversidade e Áreas Protegidas (IBAP)) me parecia dúplice, e em alguns casos criminosa. 700 km² de área protegida bem no centro de Quinara – o Parque Natural das Lagoas de Cufada, projecto antigo, inaugurado formalmente em 2000: tentativas de limitação da

¹¹² Este não é o nome real da empresa.

agricultura itinerante e da expansão do cultivo de cajueiros para «protecção das florestas sub-húmidas habitat do chimpanzé», proibição de caça para fins comerciais, e, simultaneamente, do lado de lá da fronteira do parque, licenças passadas pela DGF para corte de imensas quantidades de madeira e de troncos de *cibe*¹¹³, concessões de caça turísticas bem coladas à fronteira do parque que prometiam na internet «jornadas de caça memoráveis a caça menor e maior como gazelas, hienas, fococheros, porcos-espinhos, e cabras de mato»¹¹⁴. Interessava-me sobretudo perceber de que forma os agricultores estavam a defender os seus recursos, de que forma a existência de uma «gestão mágico-religiosa» da floresta, estava a contribuir para que os agricultores defendessem os seus recursos. Serpentes, florestas sagradas, espíritos do bosque – uma gestão tradicional dos recursos que mostrava não ser necessária a tomada de medidas repressivas de conservação da natureza. E esta ideia era aliciante.

Em Maio de 2008, fazia pouco tempo que os madeireiros haviam passado em Bijanta, aldeia de Cubisseco. O mato de Bijanta tinha bons exemplares de *Pterocarpus erinaceus*, justamente os troncos que mais interessavam à Lu-Xiang – madeira boa para marcenaria, veios avermelhados e resistência ao bicho. Cerca de um ano antes, no dia da árvore, a 21 de Março de 2007, a aldeia vizinha de Bijanta inaugurara uma «floresta de gestão comunitária», parceria da população com uma ONGD local. Inauguração com direito a plantação de árvores, e à presença do ministro da agricultura. Um ano depois, a Lu Xiang entrava na floresta contínua à floresta comunitária com licença de corte de troncos passada pela Direcção Geral das Florestas de Bissau.

Quando em Bijanta perguntei pelos cortes de árvores, pelas revoltas que tinha ouvido na rádio, as respostas eram encolheres de ombros, e frases como «o estado tem mais força que nós», ou «fazamos o que fazamos é como mão de sal na água». No entanto, o trabalho dos madeireiros não havia sido calmo. Envolvera polícia, viagens a Buba para negociações com a delegacia regional das florestas, e interrupções sucessivas dos trabalhos de corte. E porque em aldeias vizinhas a Bijanta tinha ouvido falar de máquinas que se estragavam durante os trabalhos, serras que deixavam de serrar, enxames de abelhas que não deixavam os trabalhadores cortar. E as estradas haviam sido realmente cortadas pela população de Bijanta com enormes troncos de *Khaya senegalensis*.

À pergunta ligeiramente provocatória «porque não protegem os vossos espíritos a floresta», ou «porque não *mangi* o mato para que os madeireiros não entrem», a resposta era simples: «agora somos muçulmanos e largámos essas coisas do mato», «mesmo se quiséssemos *manger* o mato não dava porque deixámos de lhes dar atenção e eles agora não nos ajudam». Para quem esperava revolta, agricultores prontos a defender os seus recursos até à última força, e a tal «gestão tradicional dos recursos naturais» em acção, as respostas eram no mínimo desanimadoras. Claro que é duvidoso achar

¹¹³ Nome dado em crioulo guineense à palmeira *Borassus aethiopum*, cujos barrotes (*rachas*) fornecem o madeiramento a grande parte das construções da Guiné, porque serem extraordinariamente resistentes ao ataque dos xilófagos, térmitas, e micoses.

¹¹⁴ Em <http://www.acp-lda.com/setup/novidades.asp?id=80&idCat=93>, consultado a 16 de Julho de 2011.

que quando as forças são de tal modo desiguais os agricultores optassem por uma resistência aberta e violenta, e não uma resistência prolongada no tempo e provavelmente muito mais eficaz (Scott, 1985), mas era o que eu buscava: heróis ambientais.

Em Guinala, na margem norte do Rio Grande, encontrei-me com o ancião revoltoso de quem ouvira violentos apelos na rádio para que se cortassem estradas, e para que se impedisse por todos os meios que os «asiáticos roubassem as nossas árvores, que os asiáticos roubassem a nossa gordura que é o nosso sustento (gordura no sentido de floresta que possa ser abatida para agricultura itinerante)».

Aladji estava sentado na sua cadeira desdobrável de lona plastificada, símbolo de grandeza e ancianidade em Quinara. Nas traseiras da casa, com vista para o seu imenso pomar de cajueiros – e ele fora um dos primeiros a plantar cajueiros em grande escala em Quinara – falámos dos chineses.

Esperava ouvir da boca de Aladji novas frases de revolta como as que ouvira na rádio, e na melhor das hipóteses uma longa conversa sobre espíritos da floresta, que a floresta era sagrada, que não se podia cortar, e todas essas coisas esotéricas que eu tanto me esforçava por ouvir. Mas Aladji respondeu clara e directamente: «eles vieram e cortaram, fizeram um poço para a aldeia e pagaram as chapas de zinco para o novo telhado da mesquita». Nova profundíssima e imbecil desilusão. Afinal nem havia problema em receber dinheiro, em vender a floresta.

Em Quinara, em voz baixa, sempre me tinham contado que vender terra, que vender árvores, não era aceitável. Ou que pelo menos não era coisa fácil. «Eles também vivem lá, sabes», «eles também têm que cultivar, também têm as suas aldeias, não somos só nós». E por isto, pelo menos em parte das aldeias onde tinha estado, havia certos dias da semana em que não se ia trabalhar no mato. Eram os dias «deles». Mas afinal, Aladji, velho *djagra*, com responsabilidades no seu chão, descontraidamente e descomplexadamente me dizia que os madeireiros tinham pago e que portanto tudo estava bem.

Mas nas aldeias em volta a questão não era tão consensual. Corria o boato que Aladji não aceitara apenas contrapartidas para a aldeia em troca dos troncos. Aladji recebera dinheiro. Aladji estava a interceder a favor dos chineses junto das *gandjagrôs* de Quinara que tinham relações com a sua. E Aladji, que era alguém com influência, recebia dinheiro por isso, e os *djagra* mais velhos das *gandjagrô* que estavam a aceitar que os chineses entrassem nos seus matos de *djurçom* estavam a receber dinheiro por isso. E este não era um comportamento considerado aceitável. Para uns porque «também havia quem lá vivesse», mas para a maioria a questão parecia ser haver quem se estivesse a aproveitar pessoalmente da venda de um mato que era de todos.

Por outros motivos voltei a ter que falar com Aladji. Depois de entregues as folhas de tabaco habituais, depois dos comportamentos, e depois de ter discutido os assuntos que me tinham levado a falar com Aladji novamente, a questão dos chineses voltou. Desta vez por iniciativa de Aladji: «estes estrangeiros vieram destruir o nosso mato! Estes estrangeiros que nos deixam sem gordura! Estes estrangeiros que enriquecem com as nossas árvores!». Decididamente não percebia onde Aladji queria chegar. Ele próprio me havia dito que a aldeia recebera contrapartidas pelos cortes, que agora tudo

estava resolvido. Ou sabendo dos boatos que corriam em Quinara sobre a sua alegadamente conduta vergonhosa tentava agora desmarcar-se das vendas de mato. Ou apenas me tentava agradar falando o que sabia a maioria dos brancos que andavam por Quinara gostarem de ouvir (já que muitos trabalhavam em projectos de conservação da natureza...)? Não era coisa que conseguisse perceber, esta atitude de Aladji. Estaria Aladji verdadeiramente com escrúpulos e arrependido pelo que fizera?

Decidi perguntar directamente: «mas se estão descontentes porque não *manger* o mato? Porque não fazer sair as abelhas e as cobras?», e esperava a típica resposta «agora somos muçulmanos», decidida e forte. Mas Aladji nada dizia, Aladji que fora a Meca, considerado muçulmano fervoroso, que inaugurara uma das mais concorridas mesquitas de Quinara, mantinha-se em silêncio e desfiava o rosário. Estava claramente nervoso. Quando finalmente falou o «nós somos muçulmanos, deixámos as coisas dos grandes, e agora eles não nos dão atenção» do costume, não foi de forma decidida, mas acompanhado de «estás a ver este poilão atrás da casa, estás a ver este enorme poilão atrás da casa, fui eu que fiquei com ele». Ficar com o poilão dos seus grandes significava ser Aladji aquele que estava diante da sua *gandjagrô*, aquele que ficara responsável por comunicar com a *ninki-nanka*. Era um homem atormentado e com fortes dilemas mentais que continuava a desfiar o rosário.

A ouvir a conversa a nova mulher de Aladji, pelo menos quarenta anos mais nova, a quarta e última mulher. Em silêncio, ouvira tudo num respeitoso silêncio, mas quando ouviu «não podemos fazer nada porque somos muçulmanos» gritou, e gritou como não era comum em Quinara uma mulher gritar para o marido em frente de visitas. Gritou que se ele o quisesse podia fazer, que se ele quisesse «podia fechar o mato, que se ele quisesse «podia *manger* o mato», que se estávamos «com o coração quente, tínhamos que o fazer, para que ele voltasse a ficar frio». «Muçulmanos ou não, tínhamos que o fazer para ele ficar frio». E Aladji incomodado e tremendo levantou-se e entrou pela porta da casa forrada de cartazes berrantes trazidos da peregrinação a Meca com a *kasbah* bem ao centro.

E eu cada vez mais confuso. Parecia de facto haver um verdadeiro dilema, mas um dilema estranho. Aladji em dilema falando-me do poilão dos antepassados e dizendo que nada podia fazer, a sua mulher que parecia não saber sequer que este recebera dinheiro pela madeira e que resumia a questão entre recorrer aos espíritos para proteger o mato ou não o fazer. E porque estaria Aladji incomodado? Porque a mulher falava abertamente de *cerimónias* (cr.) e de espíritos, coisa que os homens não lhes agradava propriamente falar em frente de um estrangeiro? Teria ficado incomodado por ele próprio estar incomodado de não ter feito as *cerimónias* e de ter vendido o mato, de ter largado o seu *blôm* e o seu *djag*? Ou simplesmente ficara incomodado porque a mulher sabendo que ele recebera dinheiro pela venda do mato o procurava embaraçar diante do estrangeiro? Eu simplesmente nada percebia, e a história dos cortes de madeira estava para mim cada vez mais incompreensível.

Mulheres que acusavam os homens das desgraças de Quinara era comum. Era comum também, e disso se falava abertamente, que as mulheres «não eram tão muçulmanas quanto os homens», que não tinham deixado as coisas do mato tanto quanto os homens. Era tão comum que o

ouvi quase todos os dias que estive em Quinara. Um momento a sós com as mulheres e a habitual queixa: «está tudo estragado porque os nossos homens largaram as coisas dos grandes».

As *farfanas*, o animal que mais raiva provoca em Quinara, a ratazana gigante que dizima o arroz, o milho, a mandioca, o feijão, cujo número, segundo os agricultores, tem vindo a aumentar exponencialmente nas últimas décadas. As *farfanas*, para as mulheres, eram culpa dos homens. Dos homens porque estes tinham deixado de fazer a habitual cerimónia anual junto do *djag* protector daquele chão, tinham deixado de pegar num punhado de areia junto do seu *djag* e de recitar as palavras necessárias «se as *farfanas* entrarem nos campos de cultivo que fiquem tal e qual este punhado de areia que tenho na mão, se os pássaros entrarem nos campos para comer o arroz e o milho que virem areia como esta que tenho na mão»¹¹⁵. Aliás, as explicações encontradas para más colheitas, maus anos de arroz e de milho, eram para as mulheres a negação dos homens. A negação dos homens de levarem o cabacinho com aguardente, de cozinharem uma galinha e um tacho de arroz e de cozinharem e comerem no *blum* daquele chão. Segundo as mulheres velhas agora «tudo era leve, já não havia coisas pesadas como antes». E isto queria dizer também que se abandonaram os sacrifícios que periodicamente se deveriam fazer.

Quando em bailes de tambor de mulheres era particularmente óbvia a diferença entre homens e mulheres quanto às «coisas do mato». Quando em Cubisseco, em Março de 2011, assisti a uma simulação de um baile de *lonia*, em que uma das mulheres coberta de panos, com o tocado de contas típico das mulheres biafadas casadas, possuída pela serpente protectora das mulheres cantava cantigas repetidas em coro pelas outras mulheres de louvor à serpente, os homens afastaram-se incomodados e comentavam o grau de paganidade das suas mulheres com certo desprezo.

¹¹⁵ O abandonar das cerimónias é a causa mais comum encontrada pelos agricultores para o aumento de *farfanas*. No entanto há outras causas que são apontadas: a diminuição do número de macacos-cão (*Papio papio*), ou a diminuição das grandes queimadas e das caçadas às *farfanas* habitualmente realizadas em Abril e Maio antes das chuvas e dos cultivos.



Figura 4.3. Em Março de 2011 na aldeia de Gantchima, em Cubisseco, Dabu Indjai, de tocado de contas na cabeça e coberta com um pano, dança a *lonia*, ao som da cantiga e das palmas de Satu Combé Djassi, a mais famosa cantora de Quinara e de que só aparecem as mãos na fotografia. Satu Combé cantou para o PAIGC durante a guerra de libertação por toda a Guiné, ajudando a recrutar tropas para a luta.

•

Na aldeia vizinha à de Aladji, os madeireiros tinham cortado no terreno de Mamadu. Chegaram, entraram e não perguntaram a ninguém. Tinham todas as autorizações da DGF de Bissau, tinham todos os documentos, tinham pago a licença de 50 dólares por m³ de troncos de *Pteurocarpus erinaceus*.

O terreno de Mamadu era terreno de savana, bom para amendoim. E foi amendoim que Mamadu lavrou, e com o amendoim plantou pequenas plantas de limão e de lima, e cajueiros. O amendoim produziria três anos, e ao fim de três anos os cajueiros começariam a produzir, e os

limoeiros e limeiras teriam um tamanho razoável. Se o caju tinha vindo a baixar de preço desde 1998 em 2008 atingira novamente um preço razoável, o que decididamente era um estímulo ao seu cultivo. O sumo de lima e de limão eram vendidos aos carros que passavam na aldeia a 250 XOF ou 100 XOF, o que era bom. Mas o terreno de savana onde Mamadu plantara o seu pomar tinha também *Pteurocarpus erinaceus*, grandes, velhos e com bons troncos.

Os madeireiros entraram. Mamadu convocou a aldeia, reuniu um grupo de jovens, que rapidamente expulsou os chineseses, violentamente. Cortar nos matos da aldeia sem pedir licença já era abuso grande. Mas cortar no terreno de alguém, onde já estava semeado um pomar, era pior.

Na aldeia de Mamadu as conversas que surgiam sempre que eu falava do caso Lu-Xiang eram as queixas do costume. «Esta gente não vale», «esta gente rouba-nos a riqueza», «esta gente deixa-nos sem gordura», mas no meio da ladainha, Malam, quarenta anos, puxou-me à parte e ofereceu-se para me mostrar o seu terreno onde os chineses também teriam feito estragos.

Afinal a Lu-Xiang voltara uma segunda vez à aldeia de Mamadu, desta vez para cortar árvores no terreno de Malam. Malam que fora à fronteira da Guiné-Conakri buscar sementeira de arroz de boa qualidade recebeu telefonema assustado da mulher, que os chineses estavam a entrar no seu terreno. E tal como Mamadu também Malam tinha semeado amendoim e tinha plantado limoeiros, limeiras, e cajueiros. E também o seu terreno tinha *Pteurocarpus erinaceus*.

Malam correu de volta à aldeia tão depressa quanto pôde. Malam convocou a aldeia, Malam falou com os velhos, Malam tentou juntar os novos para que se expulsassem os chineses do seu terreno, do seu pomar. Mas nada. As respostas que ouviu foram encolheres de braços e «não podemos fazer nada que eles têm mais força que nós». Então Malam sozinho, com a espingarda com que caçava farfanas e gazelas entrou no mato e disse aos que cortavam árvores no seu pomar «fora daqui senão levam um tiro», e eles saíram porque Malam estava enraivecido, porque parecia pronto a matar, porque os olhos estavam vermelhos e pareciam os olhos de um bicho. Estava enraivecido porque os estrangeiros estavam a cortar as árvores do seu terreno, o terreno onde tinha plantado fruta, e estava enraivecido porque aqueles com quem bebia chá todos os dias nada fizeram para o ajudar.

Ficaram os troncos cortados e já marcados espalhados pelo pomar.



Figura 4.4. O terreno de Malam com os troncos de *Pteurocarpus erinaceus* cortados e marcados, após a fuga dos madeireiros.

E sobre esta segunda vinda dos madeireiros à aldeia de Mamadu e de Malam ninguém me falara, e também Malam não se sentira à vontade para falar diante dos outros, fora preciso que estivéssemos bem dentro do mato para que me contasse a sua versão.

•

No carreiro que corria pelos campos de sorgo e milho encontrei Suleimane. O caminho continuava pelo fresco *tumbô* da aldeia – enormes mangueiras que cresciam selvagens, jaqueiras, laranjeiras, e no meio da fruta as enormes *Ceiba pentandra* e *Adansonia digitata* nos lugares que já haviam sido tabanca. O mato das iniciações via-se ao longe, denso, com *Parinari excelsa* e *Landolphias* que cresciam pelas árvores acima. Suleimane era filho dos donos da aldeia e queixava-se

que estava cansado, e o Suleimane estava cansado porque fora a Buba, a mais de quarenta quilómetros, buscar o dinheiro.

«Qual dinheiro Suleimane?»

«O dinheiro dos chineses».

Ah, pensei para mim, agora está explicado porque ninguém ajudou Malam a correr com os madeireiros. O dinheiro já tinha entrado...

Mas Malam continuou: «Quando entraram no terreno de Mamadu não falaram com ninguém e nós expulsámo-los. O Aladji veio, falou com os grandes, que deixassem os chineses entrar, que eles pagavam, que a ele já tinham pago. Os grandes aceitaram. Os chineses entraram no mato e cortaram, mas quando passaram o rio as abelhas eram tantas que não podiam cortar, cobras pretas saiam do chão, e o que trabalhava com eles que era biafada sabia que havia problema com o mato, porque cada vez que entravam para cortar levantava-se. Os chineses não estavam contentes e falaram com os grandes, já tinham pago à aldeia, e ninguém na DGF de Bissau lhes dissera que teriam que pagar também aos biafadas, e agora havia de novo problemas...os chineses não estavam contentes. Mas os chineses não tinham percebido que aquele mato não era da aldeia e era por isso que havia problemas. Aquele mato é de outra *gandjagrô*, o *tumbô* está lá, mas os chineses não viram aldeia e acharam que o mato era nosso, que podiam cortar...os chineses não percebem nada, não vêem bem. Foi preciso chamar a mulher que tem aquele mato para fazer as cerimónias, os chineses pagaram-lhe e ela fez as cerimónias. Foi esse dinheiro que fui buscar».

Seguimos pelo caminho da savana. Afinal era tudo tão simples...Os chineses tinham pago aos velhos e os velhos tinham feito as cerimónias para que os chineses pudessem entrar no mato e não ter problemas com os espíritos.

4.3. Islão é religião, o resto não.

«Os *irãs* chegaram ao mundo primeiro que as pessoas. Depois dos anjos, foram os *irãs* que chegaram. Os *irãs* são mais muçulmanos que as pessoas, o *irã* não adora as pessoas, as pessoas é que vão ao mato adorar os *irãs*. O *irã* só adora Deus...O *irã*, tu podes chamá-lo no mato, ser amigo dele, e pedir-lhe que te ajude a pedir a Deus qualquer coisa. E ele ajuda-te. O problema são os bêbados, o problema é o vinho. Se vais à *baloba* e bebes e lhe dás de beber ele não te conta verdade. O *irã* é como as pessoas, se se embebeda não te conta verdade. Vinho e *baloba* não são o mesmo. Na *baloba*, se queres boas coisas, não podes ser bebedor.

Foi Deus que fez o *irã*! E tudo aquilo que Deus fez neste mundo, senão acreditares, morres.

Deus fez o irã, Deus está acima dele. Quando Deus pôs Adão no mundo falou aos anjos e aos *irãs*: “vocês olhem por esse, se olharem por este vão ter boas coisas”. Então os *irãs* e os anjos disseram a Deus que iriam rezar por Adão»¹¹⁶.

Aladji Séniba Camará, de quem são estas frases, é um verdadeiro aladji. Foi a Meca. Ganhou uma dessas bolsas para peregrinações pagas pelas ligas de muçulmanos da Arábia Saudita ou dos Emiratos Árabes Unidos. O discurso de Aladji Séniba mostra uma coisa fundamental, *irãs* que Aladji usava no seu discurso como sinónimo de *ninki-nankas* e de *djinas*, são criaturas de Deus. Não são religião. Aliás em Quinara, se se fala em religião, na palavra religião, fala-se em Islão. A *ninki-nanka*, o *djinna*, são próximos, vivem como nós, não são esse ser distante que é Deus. Os *irãs* vivem em casas como nós, comem e bebem, têm família. E no discurso de Aladji está presente a grande contradição entre o culto aos *irãs* e o culto ao deus muçulmano – a bebida. Se o *irã* não bebe, não há problema em ir à *baloba* falar com o irã. Como diz Aladji, este é uma criatura de Deus.

Islamismo e abstinência ao álcool parecem sinónimos em Quinara. As coisas dividem-se em bebedores e não bebedores. Os biafadas perderam as guerras com os fulas porque eram bebedores e os fulas não, os biafadas deixaram-se enganar pelos brancos porque os brancos lhes traziam barris de aguardente e embebedavam os biafadas. A desgraça, os falhanços do passado são explicados pelo álcool. Agora não somos bebedores – somos muçulmanos. Na história de Mamadu Djola ele foguia os seus conterrâneos içados nas palmeiras em busca de vinho porque são macacos. Islão sinónimo de não beber vinho. Tão simplesmente.

Quando levei à mãe de Djassiu uma amarradura de folhas de tabaco esta disse-me que deixara de pilar e mascar tabaco por problemas de saúde. Djassiu não hesitou, puxou o saco, «fico eu com elas». Estranhei, Djassiu era nova e nunca a tinha visto usar tabaco. Djassiu disse-me ao ouvido «deixa-me ficar com elas para fazer um trabalho». Djassiu era *balobera*, aquela que era responsável na sua *gandjagrô* de falar com a *ninki-nanka*. «Eles agora não bebem, já não lhe posso levar aguardente de cana, mas têm gostado de tabaco. Ela agora é muçulmana». E não era de todo caso único.

Adaptações, transformação e mudança nos cultos e nas cerimónias parecem ter sido constantes e frequentes. «À serpente amiga, na pedra ou no tronco, vinho palma ou de mel e farinha de milheto - Isso era no tempo antigo.

Os grandes fizeram com aguardente de cana e farinha de arroz pilado.

Agora dizem que são muçulmanos e fazem com água, e bolachas-*baba* esmagadas. Parece que também na terra branco já fazem assim.

Se ela gosta?

Gosta, às vezes o problema é a água».

A adaptação sucessiva ao que foi aparecendo, quando os brancos apareceram com aguardente foi com esta que se derramou, quando o cultivo de milho diminuiu usou-se arroz, e agora porque não

¹¹⁶ Entrevista Aladji Séniba Camará, Gã-Perto, Março de 2011.

bolachas baba, bastante mais doces e saborosas que farinha de milho? E agora se somos e eles também são (?) muçulmanos porque não oferecer água?

Ouvi de muitas *ninki-nankas* e *djinas* de Quinara que se converteram ao islão. Em outra tabanca, Braima Indjai, *ninki-nanka*, estava velho, deixara de poder sair do grande *Parinari excelsa* onde vivia para se deslocar todas as sextas-feiras à oração na mesquita. Mas o seu filho lá estava a marcar presença todas as sextas-feiras, assegurava quem o conseguia ver».

Ninki-nankas, *djinas*, e islão no Cabu parecem nunca ter estado dissociados. Quando em Maio falava com o ancião Ansumane sobre os conflitos que tinham surgido na sua aldeia sobre a localização da mesquita que iria ser levantada de novo, Ansumane explicou-me como conseguira que esta fosse construída na sua aldeia e não na aldeia do lado. Ansumane foi a Bigine, e com a ida a Bigine esperava conseguir o apoio de um *almami* do grande centro muçulmano da região, desde há muito ligado a Quinara. Quando chegou a Bigine foi-lhe dito que elas já tinham vindo. Elas, eram as *ninki-nankas* da sua *gandjagrô*, do seu chão, que tinham ido a Bigine uns dias antes de Ansumane, interceder para que a nova mesquita fosse no chão delas e de Ansumane. E de facto foi lá que a mesquita foi construída – bem em frente da casa de Ansumane.

Ou o velhíssimo Aladji que foi a Meca e no dia em que chegou foi a *blum* agradecer tê-lo ajudado a cumprir o seu sonho de peregrinação.

Talvez o que se passe em Quinara não se trate de abandonar um culto para que seja substituído pelo islão, as duas coisas não são incompatíveis, porque o antigo culto não é considerado religião. Religião é islão. E naquilo que são incompatíveis altera-se, muda-se, adapta-se.

Se ouvi falar de várias *ninki-nankas* protectoras de *gandjagrôs* e de seus chãos que se converteram ao islão e que assim mantiveram a próxima relação com os descendentes daquele que primeiro lhe comprou o chão, aqueles que activamente protegem, aqueles que podem ser violentos, aqueles que podem talhar a entrada da cólera numa aldeia, não se parecem ter convertido. Os *djags*, os *fanados*, as sentinelas do chão. Parece haver incompatibilidade total entre *djag* e Islão. Parece que o *fanado* está a ser abandonado, que o *fanado* está a perder significado. Não se trata de forma alguma de acreditar que aquele *djag* não está lá, que não existe, mas simplesmente deixar de a ele recorrer, deixar de a ele sacrificar.

Porquê não sei. Como me dizia Aladji Senibá, de Gã-Camará, era o seu tio, o pai de Aladji Sidi Mutaro, aquele que tem o *tarikh* do clã, grande muçulmano, que era «aquele que lavrava a máscara de Sakala», a máscara mais sagrada que as mulheres e os não *fanados* não podem sequer ver. Porquê então a incompatibilidade entre *fanado* e Islão? Certo que o Cabu, que os mandingas de Cabu, que Bigine, terra de muçulmanos, são terra de *ninki-nankas*, mandingas, religiosos ou não, e *ninki-nankas* são indissociáveis. E Sakala é ritual de iniciação comum apenas a biafadas, nalus e pepéis. O velho fundo «animista» da costa da Guiné. Seria normal que a entrada do islão não tivesse qualquer incompatibilidade com a *ninki-nanka* protectora do chão. A *ninki-nanka* faz parte do islão na Guiné-Bissau, como qualquer *mouro* o dirá. Sakala não.

Nos anos cinquenta Gomes Barbosa notava adaptações no *fanado* de biafadas, certo que muçulmanos e não-muçulmanos o faziam, mas as diferenças já pareciam estar presentes. «Antes de findar o retiro efectiva-se uma prova chamada ferir o elefante» (Barbosa s/d: 62), «cicatrizadas as feridas os *mabide* (rapazes em iniciação) voltam quase todas as noites à povoação onde dançam até muito tarde, regressando ao acampamento para dormirem (...) contudo, outrora, ou mesmo hoje com os poucos biafadas não islamizados estas danças eram de feição puramente guerreira, cantavam ao som de tambores e trombetas de guerra, feitas de chifres de antilope e de búfalo» (Barbosa s/d: 60). «Enquanto que para os biafadas muçulmanos é indiferente as cores dos panos, para os animistas feticistas usam-nos tintos de vermelho. Os islamizados não envergam enfeites, mas os feiticistas cobrem as pernas com etretecidos de folhas de palmeira, e na cabeça uma espécie de coroa feita do mesmo material, e para bailarem saiotos de palha de arroz» (Barbosa s/d: 60).

Quando Barbosa fala de uma prova final a que os iniciados são sujeitos chamada «ferir o elefante», mostra como o *fanado* mandinga de Cancorã já se praticava pelo menos em simultâneo com o de Sakala, o *fanado* biafada. Biafadas podem entrar nas barracas de *fanado* de mandingas, mandingas não podem entrar nas barracas de *fanado* de Sakala. Cancorã é considerado um «fanadozinho» para os biafadas. E é esse o *fanado* que se faz hoje aos meninos biafadas.

Já não se busca Sakala no mato durante meses a fio. Os meninos, realmente meninos, são circuncidados na barraca por enfermeiro, ou para a barraca já vêm circuncidados do hospital. No máximo vai-se rapidamente cumprimentar o «homem grande do mato», um Sakala. Nos discursos da gente velha de Quinara de hoje é constante o discurso de «dantes os *fanados* eram duros, hoje não há *fanado*, hoje é brincadeira». Também Gomes Barbosa ouvia o mesmo discurso há mais de cinquenta anos: «a segregação dos iniciados dura três meses (...) presentemente os iniciandos não passam por provas duras como antigamente e que chegavam a ser desumanas (Barbosa s/d: 60) antigamente um dos rapazes era sacrificado ao sacalá, espírito vigilante dos iniciandos e informava-se a família que tinha morrido de doença; em nossos dias, sem dúvida por via da acção das autoridades portuguesas, sacrificam um animal» (Barbosa s/d: 62). Durante muito tempo pensei que fosse simplesmente a típica conversa de quem é velho de no meu tempo é que era. Mas provavelmente não o é, o *fanado* em Quinara parece realmente estar a ser abandonado. O último *fanado* de mato de Quinara, de Sakala, em que os *mabide* ficaram um mês no mato, deu-se há cerca de vinte anos, e não conheci ninguém com vontade de o repetir.

Não organizar a grande iniciação, mas ir ao *djag* pedir protecção, ir ao *djag* manger alguém continua a acontecer. Mas com o *djag* parece estar a fazer-se o impensável. Uma das *gandjagrô* de Quinara proclamou que abandonara o seu *djag*, que mais nada queria com ele, que este era mau, que pedira gente de mais, e que quase extinguiu a *gandjagrô*, tantas eram as mortes que provocara. Era dos mais perigosos *djag* de Quinara, de mangidura mais eficaz, em volta do qual se iniciara um verdadeiro comércio de mangiduras. Este abandono, este anúncio, era considerado um enorme perigo, um enorme ultraje nunca antes visto.

Fanado é coisa perigosa de deixar. E o que é perigoso é difícil de deixar. Cada desgraça tem uma interpretação, e cada interpretação da desgraça tem uma força enorme. As coisas parecem imprevisíveis. Kabá Mané, o cantor biafada que vive em Paris, está quase cego. Foi no início dos anos noventa atacado em sua casa por um grupo nazi pró-apartheid depois de ter cantado uma música contra o fim do regime racista sul-africano. Espancaram-no de tal forma que os seus olhos nunca recuperariam completamente. Em Quinara, muitas vezes me contaram que Quebá estava cego porque tinha cantado aquilo que não poderia cantar. Quebá cantara uma cantiga de Sakala dos nalus, uma música secreta e perigosa e por isso cegara. Histórias de quem ousou desafiar os *fanados* e se desgraçou ouvi muitas, histórias de quem tenha tido sucesso na afronta são raras, ou pelo menos nunca me foi contada nenhuma.

Satjo fundou uma aldeia em Cubisseco, Satjo era Baio, Baio de Bigine, e Satjo era marabu. Satjo fundou a aldeia onde fundou uma importante madrassa, com dezenas de alunos que vinham de toda Quinara para «aprender marabu». O pai de Satjo, grande marabu, era conhecido por toda Guiné-Bissau. A sua mãe, ainda viva o ano passado, uma das poucas mulheres biafadas que foi a Meca, filha ou neta de quem construiu a primeira mesquita de Cubisseco. Satjo viveu no Senegal, Satjo foi condutor de uma grande embaixada em Bissau. Satjo tinha mundo.

Satjo queria aumentar o seu pomar de caju, e era um facto que os terrenos da aldeia para o fazer se tinham vindo a tornar escassos. Mas Satjo também queria desafiar. Queria mostrar que não havia lá nada, que não passava de uma mentira. Satjo trabalhou o seu terreno e desmatou até à fronteira daquele mato. A pequena floresta destacava-se no meio dos pomares de caju pelas suas enormes *Ceiba pentandra*, e *Parinari excelsa*.

Os velhos da aldeia vizinha, a aldeia que tinha aquele chão onde ficava a aldeia que Satjo fundara, chamaram-no assustados: «Satjo, aquele mato que tu queres trabalhar nunca foi trabalhado. Deixa aquele mato Satjo». E naquele ano de facto Satjo não trabalhou aquele mato. As duas mulheres tinham-lhe implorado que não o fizesse, o seu tio a quem pedira conselho repetira o que os velhos lhe haviam dito. Satjo deixou, mas não conseguiu deixar de pensar no assunto.

No ano seguinte Satjo e os seus filhos avançaram para aquele mato. Para o cortar, para deixar secar, para queimar e pôr arroz. E mais uma vez lhe disseram: “Satjo: *empenadáguê!* - lá é uma aldeia grande!”.

Mas Satjo avançou e cortou. E quando descansava do trabalho pesado que é deitar abaixo árvores enormes com um machado e um terçado, sonhou com um chimpanzé que lhe dissera «cortaste este mato e não devias ter cortado, deixa este mato, não queimes este mato». E Satjo atormentado contou o sonho que tivera na aldeia¹¹⁷.

¹¹⁷ Interessante que o sonho com o chimpanzé que Satjo contara, apenas um ano depois quando perguntei pelo assunto na aldeia vizinha era um verdadeiro encontro com um chimpanzé que falara com Satjo. E quando perguntei: «mas não foi em sonho?» A resposta foi um não indignado.

E mais uma vez o tentaram convencer a deixar aquele mato. Em fim de Maio, quando os troncos cortados estavam bem secos Satjo decidiu pegar fogo, mas agora também os seus filhos que o haviam acompanhado no trabalho de cortar as árvores se negaram a participar, «pai não faças isto a aldeia toda está contra nós».

Quando o mato queimou Satjo teve outro sonho, uma galinha com pintainhos que saía da floresta em corrida e que lhe disse «acabaste com a minha casa, vou-me, mas tu também não ficas com a tua». Satjo contou o sonho à família.

Uma semana depois Satjo caiu na cama com febre, algum tempo depois teve uma trombose e ficou com metade do corpo paralisado. Um ano depois de ter queimado aquele mato morreu. Naquele mato ninguém voltou a trabalhar, e a aldeia de Satjo praticamente desapareceu.

Uma das principais escolas de ensino de leitura de Corão de Cubisseco, um dos principais centros de difusão do islão entre os biafadas de Cubisseco, foi abandonada. Porque Satjo decidiu desafiar e deitar abaixo o mato onde estava o *djag* daquele chão.

Muçulmanos fervorosos a desafiar os *djag* de Quinara, será uma tendência, será este o caminho – o fim dos *djag*? Será tendência que os jovens se afastem «das coisas dos grandes», das coisas do chão? Talvez sim, talvez não.

2010, Tite, capital de um dos quatro sectores em que se divide Quinara. Torneio de futebol, vêm equipas de todas as aldeias da região. Talvez o maior evento anual, aquele que mais gente reúne. Uma jovem rapariga é espancada e internada no hospital. Causa: a jovem fora acusada de ter roubado um *fengatô*, pequenos *djinas* que espancam os incautos que circulam bêbados de noite pelos caminhos. A aldeia de Nova Sintra trouxera o pequeno *djina* para que os ajudassem a ganhar os jogos, e a jovem fora acusada de a mando da equipa de outra aldeia ter atraído e desviado o *fengatô* de Nova Sintra para os rivais. E por isso fora espancada, e quem liderara as acusações fora o jovem *almami* da mesquita de Nova Sintra, muçulmano fervoroso.

Não sei se também B. se converteu ao islão, B. uma das principais *ninki-nanka* de Quinara, a grande *ninki-nanka* de todos os biafadas, a *ninki-nanka* a quem o presidente da república vai pedir para ganhar as eleições. B. «está velho, velhíssimo, dizem que está surdo, que não ouve bem, e que por isso não tem respondido tão bem às preces que lhes fazem». Estar-lhe-ão a preparar a cova?

CAPÍTULO 5. Régulos sem chão, ou porque não é preciso reinventar ou inventar a tradição

Em Quinara, existem hoje cinco pessoas a quem se chama régulo (assim mesmo em português ou crioulo), e dois potenciais candidatos a tal cargo. Sem estatuto legal próprio, mas reconhecidos pelas autoridades estatais (e pelas organizações não governamentais) como «autoridades tradicionais», os régulos de Fulacunda, Ncassol, Buba, Buduco de Cubisseco, e Paiunco, e os candidatos a régulo de Nova Sintra e de Gampára, são recebidos pelas autoridades do país, inclusive pelo presidente da república, no início de cada ano. Quem são estes régulos, era questão que me intrigava desde o início do meu trabalho em Quinara, já que sempre que o assunto dos regulados vinha à conversa fora das próprias aldeias ou vilas onde estes se encontravam sedeados, repetiam-se frases como «qual régulo?!», «régulo de onde?!», «meu régulo é que não é de certeza!», ou «os biafadas não têm régulos, a reinança em Quinara não tem vantagens!». No entanto os régulos eram recebidos pelas autoridades, e eram os régulos que muitas vezes eram chamados como representantes da comunidade quando havia uma revolta contra os madeireiros chineses ou quando uma ONG queria fazer um projecto agrícola¹¹⁸.

•

Um consenso, talvez o único, parecia haver em Quinara – o primeiro régulo biafada terá sido Sanhá Ádema. Sanhá Ádema *bussim* de Tumaná.

«Fabion Djassi, dono da *tabanca* de Buduco por muitos anos morreu e foi herdado pelo sobrinho Selatu Mané. Quando Selatu morreu o seu sobrinho Séni Sona foi chamado. Deveria ser ele a herdar seu tio, e a ser dono da *tabanca* de Buduco, mas Séni tinha fundado uma nova *tabanca* – Gã-Séni e não estava disposto a mudar para Buduco. Era realmente preciso alguém que negociasse com os brancos que se tinham vindo a instalar nas margens do rio, alguém que recebesse os impostos que os brancos comerciantes estavam obrigados a pagar, então Buduco chamou Djandjan, filho de Selatu, para que fosse ele o intermediário com os brancos.

Mas chegou a altura de serem os brancos a cobrar imposto aos biafadas. Os brancos chamaram Cristiano de Barros, comerciante nas margens do rio, a Bolama e disseram-lhe: “vai a Buduco, lá é a capital de todos os biafadas, a Lisboa dos pretos, é lá que os biafadas se encontram”, e Cristiano queria pôr o posto dos brancos em Buduco. Mas Buduco sabia que se os brancos ali ficassem Buduco se estragaria, que roubariam as mulheres e as crianças, e que os biafadas ali não se poderiam mais encontrar». Djandjan levou os brancos para onde hoje está Fulacunda para que lá pusessem o posto. Os brancos pediram a Djandjan que fosse ele o régulo dos biafadas, que fosse ele o responsável por cobrar o imposto aos seus parentes. Mas Djandjan negou, que não podia, que estava velho e que Quinara era grande. Djandjan pediu então aos seus pais de Buduco alguém para ser régulo dos biafadas e para cobrar imposto, mas Buduco negou tirar alguém da sua *gandjagrô* para ocupar tal

¹¹⁸ Temudo (2008) relata um papel semelhante, régulos simples intermediários entre os agentes externos e a população local, entre os nalús de Cubucaré

posto, porque agora os brancos tinham força, porque nem que um bocadinho do imposto apenas fosse desviado o responsável era enviado para Cabo Verde ou Angola, como já acontecera com Bacar Indjai e Abudu Indjai. Não, decididamente a *gandjagrô* de Buduco não tinha ninguém para ocupar o cargo. Então Djandjan chamou o seu sobrinho Sanhá Ádema, *bussim* de Tumaná. Porque Sanhá era preguiçoso, porque Sanhá não lavrava e se negava a trabalhar, porque passava o dia entretido com a viola, e para que Sanhá não fosse um fardo para ninguém e para que tivesse que comer, o seu tio trouxe-o a Buduco e apresentou-o aos brancos¹¹⁹.

“Mas este é quem?! Porque não trouxeste o teu filho?” – “Porque somos biafadas e o sobrinho é nosso filho, e do nosso filho não temos conta”. E assim Sanhá foi o primeiro régulo de Quinara. E porque Quinara era grande Sanhá foi a S. João e falou ao seu colega e amigo Bacari Sane: “Bacari esta terra é grande, não posso correr Quinara toda para cobrar imposto. Vais-me ajudar por favor a cobrar imposto nestes lados. Sanhá passou, chegou a Biangá e disse o mesmo a outro seu colega e amigo, Bacar Sambu, *belobal* de Biangá. Seria Bacar o primeiro régulo de Fulacunda»¹²⁰.

Existe consenso em Quinara quanto a Sanhá Ádema ter sido o primeiro régulo de Quinara. Quanto aos motivos da sua escolha não são tão consensuais. A versão acima foi-me contada por duas pessoas de Buduco, e é claro, Buduco ocupa lugar central na história. Foi Buduco que escolheu Sanhá, foi Buduco que decidiu onde seria o primeiro posto colonial de Quinara. Mas a história é interessante porque mostra claramente o momento a que está associada a nomeação do primeiro régulo de Quinara – o momento a partir do qual os biafadas deixaram de cobrar impostos aos brancos e passaram a ser os brancos a cobrar impostos aos biafadas. Em outras versões que correm em Quinara, Sanhá não foi escolhido por Buduco. «Sanhá seria chefe de cipaios em Cacheu, Sanhá falava crioulo e por isso foi chamado pelos portugueses a Bolama para que fosse o régulo de Quinara. Porque era preciso que fosse um biafada e não um fula a cobrar imposto aos biafadas, porque isso traria guerra de raças, e os brancos sabiam isso». Em outras versões também, Sanhá não é o músico que não quer lavar a terra ou trabalhar, na típica versão do inútil escolhido para cargo de representante perante o novo poder invasor, mas simplesmente alguém que colaborava com os brancos, e aquele que abriu Quinara às estradas e fios de telegrama dos colonos, o fio que traria guerra entre brancos e biafadas.

Mais tarde seriam criados os regulados de Nova Sintra (pelo filho de Sanhá), Fulacunda (por Bacar Sambu, amigo de Sanhá), Neassol (recompensa pela participação de Mamadi Sambu nas campanhas contra os bijagós de Canhabaque em 1938) e Gampára (como recompensa dos serviços prestados por Malam Mané, motorista no quartel em Bissau), Cubisseco (descendência de Mamadu Djola), que se manteriam até ao início da guerra de libertação em 1963. Em 1961, numa das poucas descrições de Quinara, a região estava «do ponto de vista da divisão regional tradicional» dividida em

¹¹⁹ Aladjí Madina Mané, Bissau, Janeiro de 2011.

¹²⁰ Jábada Djassi, Bissau, Fevereiro e Maio de 2011.

seis regulados (Carreira 1961:104) ¹²¹. Interessante como os régulos criados e impostos pela administração colonial quatro décadas antes faziam já parte de uma «divisão regional tradicional».

A história dos regulados de Quinara durante o período colonial é actualmente contada como uma história de grandes rivalidades, de golpes e traições constantes, de tentativas de usurpação de poder, e de feitiçaria, muita feitiçaria. Gomes Barbosa que em Fulacunda viveu por alguns anos descreve assim os régulos de Quinara em meados do século vinte:

«A criação de régulos – que interpreto como um meio para facilitar a nossa acção administrativa numa época em que dificilmente se podia levar a todos os pontos dos seus territórios pela falta de recursos, se por outro lado foi útil – foi por outro lado muito prejudicial. Os régulos, sem vencimentos e absorvidos pelos problemas de administração que lhes eram atribuídos, não podiam curar da sua própria fazenda: para se manterem, bem como aos seus, exigiam dinheiro e mantimentos aos habitantes do seu território; além disso rodeavam-se de uma grande corte de auxiliares formada pelos seus “rapazes”, que parasitavam à sua volta e à sua sombra cometiam prepotências e praticavam extorsões. O número de auxiliares dependia apenas da vontade do régulo (...) Se se acrescentar a isto a falta de critério com que, por vezes, os régulos eram escolhidos, a ilação a tirar é de que a ideia não só não nos prestigiou como foi prejudicial aos interesses dos próprios naturais (Barbosa s/d: 76).

Em 1961 o PAIGC declara guerra à administração colonial, e se numa primeira fase o partido recorre ao apoio das autoridades tradicionais na mobilização dos camponeses para a luta, a partir de 1964, uma boa relação com as autoridades tradicionais deixa de ser compatível com o projecto de transformação social que o PAIGC definira em congresso nesse ano, e estas passaram a ser vistas como «aspecto negativo» da cultura (Mendes Fernandes 1993:41). As autoridades coloniais portuguesas viram neste afastar das autoridades tradicionais do movimento de libertação uma oportunidade. Manuel Belchior, oficial português, dizia em 1966: “os evoluídos que dirigem a rebelião (...) tentam substituir rápida e completamente as estruturas nativas (...) o ataque à chefia tradicional, acusada de retrógrada, faz do chefe tradicional um potencial aliado do europeu” (Belchior 1963 cit. in. Mendes Fernandes 1993: 42) . A política de Spínola, “Guiné Melhor”, aproveitando-se da situação, organiza entre 1970 e 1974 cinco “Congressos do Povo da Guiné”, que reúnem a maioria das autoridades tradicionais do país. No entanto em Quinara, grande parte da população, aliou-se ao PAIGC, vivendo escondida mato adentro grande parte da guerra. Em 1971 a situação dos regulados biafadas de Quinara era a seguinte: «Fulacunda: tem régulo biafada; Incassol: tem régulo biafada; Cubisseco: não tem régulo; Gampará: não tem régulo; Quinara: não tem régulo». Comentário à situação: «regulados criados pela administração. A população biafada integrou esta estrutura embora

¹²¹ Carreira fala de seis regulados: Fulacunda, Ncassol, Cubisseco, Gampára com régulos biafadas, e Contabane e Forreá com régulos fulas. Nova Sintra não é referida. É provável que em 1961 o regulado não existisse ou não estivesse ocupado, porque o régulo Buli Djassi terá sido acusado de traição à administração colonial portuguesa e preso na Ilha de Bolama como é contado em Quinara.

haja uma fraca aceitação dos régulos, de uma forma geral a população fugiu ou aderiu ao PAIGC» (Dias, 1974)

Após a independência, em 1973/1974, a ideologia do partido único declarava-se acima de todos os «eticismos e manifestações tribalistas». Seguiram-se alguns anos de violência dirigida contra as autoridades tradicionais, e alguns régulos foram mortos. Em 1980 dá-se uma cisão entre a facção política e militar do PAIGC, Luiz Cabral perde o poder, e ocorre uma reestruturação das forças políticas do país, e com ela surge a reivindicação de uma “cultura guineense autêntica”, em oposição à dos governantes “cabo-verdianos” que até aí dominavam o PAIGC. O novo discurso nacionalista recebe o apoio das autoridades tradicionais, e Nino Vieira é divinizado em várias cerimónias em 1986 (Mendes Fernandes 1993:47). Em 1991 no congresso do partido participam pela primeira vez chefes tradicionais. A partir de 1992 surge o multipartidarismo, e o PAIGC que vinha perdendo apoiantes junto da população rural, tenta encontrar formas de cativar novos apoiantes. Reconhecer e enquadrar chefes tradicionais nas suas estruturas é uma das formas do fazer (Mendes Fernandes 1993:48). As consequências seriam um empossar sucessivo de régulos para os antigos regulados entretanto extintos durante a guerra. Mas em Quinara a maior parte dos regulados continuariam desocupados. Apenas Paiunco (correspondente ao regulado colonial de Cubisseco, que tinha sede na tabanca de Paiunco) empossa régulo quando é imposto o multipartidarismo. Em Buba a pessoa que fora chefe de tabanca de Buba durante o período colonial (um mandinga sujeito ao regulado fula de Forreá) declara-se régulo durante os anos noventa. Seria preciso esperar até à década de 2000 para que Fulacunda e Ncassol empossassem régulo, e até 2011 para que Nova Sintra e Gampára entrassem em discussões para a escolha de alguém para ocupar o cargo¹²².

O que me interessava perceber nos regulados biafadas, era quais as relações destes com o sistema de donos de chão. De que forma estas novas instituições criadas pelo poder colonial tinham estado ou não sujeitas às *gandjagrós* de Quinara, no fundo, como tinham tentado encontrar legitimidade.

•

Quando cheguei a Bissau em Janeiro de 2011 fui falar com Aladji Madina Mané, *bussim* de Buduco, velhíssimo e alguém com fama de saber história. Quando a meio da conversa, Aladji, com mais de noventa anos, me anunciou que iria em breve ser empossado régulo de Nova Sintra, um dos antigos regulados coloniais, não pude deixar de ficar espantado. E a razão porque tinha encontrado Aladji em Bissau e não na sua tabanca de Buduco, era porque este esperava audiência com o

¹²² Entre os manjacos a revitalização do poder tradicional parece ter-se dado bastante mais cedo. Talvez por os régulos majacos serem «mais tradicionais» que os biafadas. Clara Carvalho tem vasta bibliografia sobre o assunto. Ver por exemplo: Carvalho, Clara. 1999. *Ritos de Poder e a Recriação da Tradição. Os régulos manjaco da Guiné-Bissau*. Lisboa: ISCTE.

presidente da república, também ele biafada, para o convidar para a festa e já agora para que o ajudasse na compra das vacas necessárias para matar no dia da festa de empossamento. «Testemunhar», dar conhecimento, ao presidente da república era forma de legitimar a sua reinança, fundamental quando não existia uma lei clara que regulasse e legitimasse as «autoridades tradicionais». Aladji convidou-me para a festa que seria um mês depois. Mas um mês depois nada, a festa tinha sido adiada. Dois meses depois e continuavam os adiamentos sucessivos. Até que três meses depois, em Maio, quando parecia ter chegado o dia, e quando já me tinha encaminhado para Nova Sintra para assistir à festa, foi anunciado que houvera um novo adiamento. Havia desentendimento.

Nova Sintra era tabanca nova, criada por Buli Djassi, filho de Sanhá Ádema, e primeiro régulo de Nova Sintra. Buli pertencia à *gandjagrô* de Belai, dona do chão onde se encontrava Nova Sintra. E parecia ser justamente dentro da *gandjagrô* de Belai que havia desentendimento, porque era a *gandjagrô* de Belai que deveria escolher o sucessor de Buli Djassi, o novo régulo de Nova Sintra.

Há mais de cinquenta anos que ninguém ocupava o cargo. Buli Djassi, que em 1937 era «promovido por distinção a alferes de segunda linha graças à sua participação nas guerras de Canhabaque» (Barbosa s/d: 19), antes de 1961 viria a entrar em desentendimento com as autoridades coloniais, fora preso e enviado para Bolama. Mais ninguém voltaria a ocupar o regulado, que agora, em 2011, estava em disputa.

Aladji Madina Mané tinha sido criado por Buli Djassi, pois este herdara a família do seu pai (Buli Djassi era sobrinho do pai de Aladji Madina), e Aladji crescera em Nova Sintra. Mas Buli também deixara filhos e eram estes que agora também disputavam o regulado. Madina argumentava que o filho mais velho de Buli estava emigrado há décadas em Portugal, o segundo filho «não estava bem» (um eufemismo para senilidade ou problema de cabeça), e os restantes eram muito novos para ocupar o cargo. Madina tinha nos últimos anos vindo a preparar a tomada do regulado juntamente com o seu filho mais velho (a quem Madina já destinara o regulado ainda não tomado): reparara a antiga casa de Buli Djassi em Nova Sintra, e tentara angariar apoiantes entre os *djagra* de Belai, mas quando Madina realmente se preparava para ser empossado régulo, os filhos de Buli lançaram sucessivos comunicados-rádio a partir de Bissau em que amaldiçoavam a tomada de posse de Madina com metáforas pesadas que significavam basicamente «sem consenso e o apoio de todos ninguém tarda na cadeira de régulo», ou mais directamente ainda: morre.

Madina indignado anunciou que a sede do regulado seria então em Buduco (que fazia parte do regulado de Nova Sintra), a sua tabanca, a sua *gandjagrô*, e que de resto Buduco era a tabanca mais antiga de Quinara e era lá que realmente deveria ser a sede do regulado. A decisão provocou uma enorme controvérsia, que «em Buduco nunca houvera regulado como poderia agora ser o regulado em Buduco!», e o caso foi levado à governadora da região de Quinara (também ela biafada) que apelara ao consenso, mas que se sentira claramente intimidada para impor uma solução aos «seus grandes», e

em Junho, quando sai da Guiné, a disputa, sem solução à vista, preparava-se para ser levada ao ministro do interior.

Em toda a discussão em volta do regulado, o que eu não entendia de forma alguma, era a inexistência de regras de sucessão, ou mesmo, a total ausência de regras. Belai deveria escolher o régulo porque fora um *bubaji* de Belai o primeiro régulo de Nova Sintra, e porque a sede do regulado estava dentro do chão de Belai. Mas não era posto em hipótese o regulado ser herdado por um sobrinho do anterior régulo, um *bubadji* de Belai. Se era uma *gandjagrô* a responsável pelo regulado, porque não se seguiriam as regras da *gandjagrô* na escolha do régulo? Madina anunciava o seu empossamento em Buduco porque «Buduco era a tabanca mais antiga de Quinara», enquanto outros respondiam que tal seria impossível porque o regulado colonial era em Nova Sintra. E sobretudo, se o regulado de Nova Sintra incluía uma série de chãos, cada um com a sua *gandjagrô*, com a sua *ninkinanka* a quem fora comprada a terra, porque não seriam essas *gandjagrôs* tidas em conta no processo de escolha do régulo?

Em Fulacunda a situação era outra, aliás a situação do regulado de Fulacunda não respondia a nenhuma das minhas dúvidas, e mostrava apenas não serem possíveis generalizações quanto às regras de funcionamento dos regulados biafadas de Quinara.

Mamadi Sambu régulo de Fulacunda fora empossado em 2008. Policia reformado, vivia em Bafatá quando a sua *gandjagrô* – os *malobal* de Biangá – o mandaram chamar para que fosse régulo. Em Fulacunda o regulado pertencia à *gandjagrô* daquele que tinha sido o primeiro régulo – os *malobal* de Biangá. Fulacunda era tabanca nova e Biangá era dona do chão onde estava Fulacunda. O primeiro régulo de Fulacunda fora Bacar Sambu, «amigo e colega» de Sanhá Ádema. Bacar Sambu que era desconsiderado em Biangá por ser tido como feiticeiro fugiu mato adentro para o lado da saída da lua – *pelai bulampa* (o nome de Fulacunda em biafada) onde vivia numa cova, ainda hoje existente, rodeada de seis *Ceiba pentandra* colossais. Levado por *mouro* da tabanca vizinha de Rinhana para Iaoun no Senegal, foi convertido ao islão, lavado e preparado para ser alguém importante, e ao voltar, com o apoio de Sanhá Ádema, instituiu o regulado de Fulacunda em 1908¹²³. O sobrinho de Bacar, *belobal* de Biangá, herdou o regulado, que o passou ao seu sobrinho Séne Sidi, também *belobal* de Biangá que atingiu o posto de tenente e morreu em 1963 (ou 64?) durante a guerra de libertação. Em Fulacunda, era óbvio, claro e evidente para todos com quem falei, que o régulo de Fulacunda teria que ser *belobal* de Biangá. E para mostrar como isso era evidente, contava-se em Fulacunda a história que antes da independência o filho de Séni Sidi queria tomar o regulado com o apoio dos brancos, e que a população revoltada apoiava o sobrinho que era *belobal* de Biangá. Em Fulacunda o regulado

¹²³ Toda a história de Bacar Sambu e da sua conversão ao islão e «preparação» no Senegal está profundamente ligada à história de Gã-Camará, clã mandinga com grande influência na conversão dos biafadas de Quinara ao islão no século dezanove (ver capítulo 4). «Porque os mandingas de Gã-Camará para se instalar e legitimar a sua presença em Fulacunda precisavam de «alguém natural daquele chão», alguém que pudesse ficar encarregue do *calamá* e fazer as cerimónias.

seguia todas as regras do chão, e porque Biangá juntava chão com três outras *gandjagrô* suas irmãs – Cantora, Rinhana, e Cancuma, o assunto do regulado de Fulacunda era assunto destas quatro *gandjagrôs*. Rinhana, a tabanca do mouro responsável pela conversão do primeiro régulo era quem deveria escolher alguém da *gandjagrô* de Biangá para reinar, e os dois comités de tabanca de Fulacunda¹²⁴ eram escolhidos entre a *gandjagrô* de Cantora e de Cancuma.

Em Fulacunda regulado e *gandjagrô* pareciam ser a mesma coisa. Mas uma coisa eu continuava a não entender: o regulado de Fulacunda, tal como o de Nova Sintra, incluía uma série de chãos, e entre eles alguns dos mais antigos e maiores chãos de Quinara (como Buba), no entanto, para a escolha do régulo de Fulacunda, nenhum dono de chão que não fizesse parte das quatro *gandjagrôs* irmãs de Biangá tinha o que quer que fosse a dizer sobre a escolha do régulo. Mas também em Buba, ninguém parecia considerar Mamadi Sambu seu régulo.

Um outro regulado – Cubisseco - e mais uma evidência da impossibilidade de generalização. O regulado de Cubisseco, chamado de Paiunco após a independência, terá tido origem em Mamudu Djola, o mítico chefe biafada guerreiro e evangelizador. A Mamadu Djola, *belobal* de Belha, uma das mais antigas e importantes *gandjagrôs* de Cubisseco, quando atraído pelo irmão, Bacar Indjai, à beira da morte, pede ao seu amigo e colega de armas Ansumane Fenda, que o enterre na sua tabanca de Paiunco. Seria a fama de Mamadu Djola que traria a chefia¹²⁵ de Cubisseco a Paiunco, e o regulado durante o período colonial. O regulado ficaria na descendência de Ansumane Fenda. É herdado pelo seu filho Mamadu, que a deixa ao irmão mais novo Abudu, que foi preso pelos portugueses durante a guerra de libertação por alegada colaboração com o PAIGC. O regulado ficaria desocupado até à entrada do país no multipartidarismo quando é empossado régulo de Paiunco, Arafan Buli Sanha, filho de Abudu Sanha.

Paiunco é tabanca sem chão, que divide o seu território pelas *gandjagrôs* de Gobia e Ganáfa. Mas é Paiunco que escolhe o régulo que deverá pertencer a Gã Sanha. Um regulado passado de pai para filho ou de irmão mais velho para irmão mais novo e um regulado sem chão. Um regulado em que as *gandjagrô* que têm o chão da tabanca sede de regulado não parecem ter grande coisa a dizer sobre a escolha do régulo.

Decididamente a minha mais constante dúvida era o porquê de os vários chãos incluídos nos regulados não parecerem ter grande influência na escolha do régulo, era coisa que não conseguia entender. Em conversa com Aladji Madina Mané tentava explicar-lhe o que não percebia, como era

¹²⁴ Durante a guerra de libertação o PAIGC instaurou o sistema de “comités de tabanca”, como órgão político de base nas aldeias.

¹²⁵ Em todos os textos da época sobre Mamadu Djola este não é chamado régulo, mas sim «chefe», ou «cabo-de-guerra», e de facto Mamadu Djola era chefe de guerra. Em alguns artigos recentes Mamadu Djola foi chamado o «rei de Djoladu», ou seja o rei da terra de biafadas, nome pelo qual não é chamado em Quinara. Djoladu era aliás uma das províncias do Cabu. A expressão Rei de Djoladu não parece apropriada.

possível que houvesse régulos a mandar em chãos que não contribuíam sequer para a escolha do régulo. Madina olhou para mim como se eu realmente tivesse graves problemas de compreensão e disse: «régulo não tem chão, régulo não tem nada a ver com chão, régulo é coisa de branco, para cobrar imposto. Chão é natural de terra, chão é *djagra*».

A frase de Madina fazia sentido, mas por um lado havia *gandjagrôs* como Fulacunda que controlavam regulados, e o próprio Madina se propusera a transferir o regulado de Nova Sintra porque esta era a tabanca mais antiga de Quinara...e sobretudo, havia ainda o caso de Buduco de Cubisseco, que decididamente contrariava as palavras de Madina.

Buduco de Cubisseco empossara regulado durante os anos 2000 onde antes não houvera regulado colonial, e exigira a divisão de Cubisseco em dois regulados. Agora o território do regulado de Paiunco não seria Cubisseco inteiro, mas apenas metade. Quem estava contra fazia ar indignado e dizia «como é possível que façam regulado onde não o havia no tempo dos brancos», ao que em Buduco de Cubisseco se respondia «nós somos chão antigo e importante, temos direito a ter régulo». E porque regulado serve sobretudo para comunicar com o governo e disso depende a legitimidade de qualquer regulado, Cubisseco foi dividido em dois regulados e a fronteira marcada não foi um rio ou uma árvore mas sim a casa do administrador de Empada, a sede de sector de Cubisseco. De metade da casa para lá é do regulado de Paiunco, de metade da casa para cá é regulado de Buduco de Cubisseco. Em Ncassol, outro regulado, a confusão, ou a aproximação propositada, entre chão e regulado era evidente. Infâmara Sambu, o actual régulo de Ncassol era também, *bussim* de Ncassol, um dos mais antigos chãos de Quinara (talvez o mais antigo). E porque Infâmara era *djagra* de Ncassol, e porque há sua volta se haviam reunido uma série de *djagras* de Ncassol comecei por perguntar pela história do chão de Ncassol. Infâmara falou da fundação da aldeia, contou o nome dos fundadores e a origem do nome da tabanca e, imediatamente saltou para contar a história do regulado. Num espaço temporal de mais de seiscentos anos, a história dos dois irmãos fundadores de Ncassol ligava imediatamente com o primeiro régulo de Ncassol, Mamadi Indjai, recompensado pelos portugueses com o regulado depois de ter participado no ataque aos bijagós de Canhabaque em 1933. Eram comuns estes saltos, mas em Ncassol notava-se claramente que a história dos donos do chão de Ncassol havia sido colada à história do regulado, e nem todos os anteriores régulos eram *massim* de Ncassol. Quando perguntei a Infâmara e aos restantes *djagra* que o acompanhavam pelas fronteiras do chão de Ncassol a conversa avançou pela típica enumeração de rios, e matos que marcavam as fronteiras, e de aldeias que faziam parte do chão. E alguma coisa não batia certo, entre as aldeias enumeradas por Infâmara estavam Tébué e Indjassane, que no dia antes, em Buba Tumbo, me haviam dito fazerem parte do chão de Buba. Confusões como estas não eram comuns, e no máximo, havia dúvidas quanto à posse de um mato, mas incluir aldeias de outro chão no nosso chão era coisa que nunca tinha ouvido. Se havia coisa que estava bem definida e era relativamente consensual em todas as histórias de chão de Quinara, eram as fronteiras. Confrontei Infâmara e este respondeu indignado que era evidente que as duas aldeias faziam parte de Ncassol, e apenas quando alguém em volta disse «mas é óbvio que Indjassane era de

Ncassol, era lá que se içava a bandeira dos tugos», se me tornou óbvio que os *djagra* de Ncassol me estavam a descrever as fronteiras do regulado e não as fronteiras do chão. Correndo o risco de ser malcriado, ou pelo menos directo demais para a forma como é suposto abordar estes assuntos, perguntei pelo «chão, o chão comprado à *ninki-nanka* pelos vossos “grandes”» e nesse momento se tornou óbvio o que eu perguntava e imediatamente me foi contado que Indjassane e Tébué não eram de Ncassol, que eram de Buba, e que a fronteira era no rio de Bojol, o local onde os grandes de Ncassol tinham conseguido parar as desembestadas hienas de Buba em busca de terra. E a confusão, propositada ou não, de Infâmara e dos outros *djagra* de Ncassol não era a primeira que tinha ouvido. Quando falava com Satu Abu, *bubadji* de Belai sobre as fronteiras do seu chão, esta descreveu-me as fronteiras do regulado de Nova Sintra – porque o regulado de Nova Sintra era dos *bubadji* de Belai e o território do regulado tornava-se chão de Belai. E não se tratava apenas de confusão ou sobreposição de palavras e conceitos. A palavra *gundi* que sempre usava para perguntar pelo chão nunca fora confundida com regulado, a não ser nas *gandjagrôs* que realmente tinham interesse na sua sobreposição...

•

A imposição de régulos aos biafada pelo poder colonial português talvez se enquadre nas formas de «dualismo de poder» descritas por Lombard (p.e. Lombard 1967: 144, 190). Dois poderes em simultâneo, o do dono de chão e o do régulo, mas cada um dos regulados biafada evoluiu de forma autónoma e diferente encontrando as suas próprias regras de acordo com os seus próprios interesses. Chãos que tomaram os regulados, regulados que se mantiveram independentes dos chãos e que encontraram outras formas de legitimar a sua existência, populações que escolheram os régulos que melhor podiam servir os seus interesses. Falar de «tradições inventadas», uma forma de legitimidade frequentemente utilizada por poderes coloniais em sociedades mais ou menos «acéfalas» como as descrevem Djik e Nieuwaal (1999) para os régulos biafadas não parece fazer sentido. Talvez para António Carreira (1961) os regulados de Quinara fossem «divisão regional tradicional», mas para os biafada sempre esteve e continua a estar bem claro o que são os régulos biafadas, uma «coisa de branco». E os régulos que actualmente estão a ser empossados não o estão a ser por serem tradicionais, mas sim, como me disse um velho biafada «nós estamos a voltar às coisas de branco, democracia é de branco, e estado é de branco, por isso para falar com o estado tempos que pôr régulos, uma coisa de branco». Régulos como funcionário. É esta associação é tão óbvia, clara e completa, que legitimar um regulado dizendo «é assim porque era assim no tempo dos brancos» é aceite sem qualquer contestação. Porque régulo é coisa de brancos.

De resto nem Gomes Barbosa em meados do século XX, em pleno período colonial tinha grandes dúvidas sobre o que eram os régulos biafadas: «O meu contacto com os biafadas não me convenceu que o prestígio com que os régulos queriam revestir-se baseava-se na tradição, por isso me parecendo forçado e artificial; os antigos biafadas como Galona ou Sanhá Djassi que, por uma razão

ou por outra, invocavam com certo respeito, eram considerados chefes. Por este motivo e porque, muitas vezes, ouvi a biafadas merecedores de crédito afirmar que outrora eles viviam em regime tribal, cheguei à conclusão de que a presente jerarquia biafada deve ser resultado de posterior evolução (Barbosa s/d: 74)»



Figura 5.1. Vestindo a t-shirt preparada para o empossamento do régulo de Fulacunda, Mamadi Sambu em 2008 - «Mamadi Sambu – Régulo de Fulacunda – MALOBAL - Viva Quinara»

Em Maio de 2011 houve encontro de régulos em Ncassol. De Quinara todos os régulos e candidatos a régulos estavam presentes. Da fronteira veio o régulo biafada de Gadamael, e de chão nalu os régulos de Timbô, Cadique e Cabedu. Objectivo do encontro: planear dizer ao governo que os régulos de Quinara estavam descontentes. E o motivo do descontentamento era simples. Como era possível que a actual região administrativa de Quinara não incluísse S. João, como era possível que a região de Quinara não incluísse a parte do Forreá que durante o tempo colonial estava incluída na Circunscrição de Fulacunda? A principal causa de indignação dos régulos do sul era o facto de a actual região administrativa de Quinara não ter as fronteiras coloniais, pois tinha sido a região colonial que tinha sido dividida em regulados, e as coisas agora não batiam certo. Uns dias antes tinha estado com o irmão do régulo fula de Forreá, considerado um especialista em história de Forriá¹²⁶. Bocar Nuno

¹²⁶ As conversas que tive com Bocar Nuno Baldé, irmão do régulo de Forriá, levaram-me a repensar o que poderiam ser as memórias orais. Depois de durante várias horas contar detalhadamente toda a história do Forriá durante o século dezanove, de estabelecer genealogias de régulos sem fins, com

também estava indignado. «Como era possível que Buba, que durante o período colonial tivera sujeita aos régulos de Forriá, tivesse agora um régulo!? Como era possível que aquele que fora um simples chefe de tabanca durante o tempo dos portugueses se tivesse agora declarado régulo de Buba?!». Como era possível que não se seguisse o que foram os regulados no tempo português? Não se tratava de tradição, toda a gente sabia que Buba, o chão de Buba, era dos *mabuadji* de Buba. Era simplesmente indignação porque os régulos eram coisa de brancos, e as regras do tempo dos brancos não estavam a ser seguidas.

A separação clara entre regulado e chão, entre o que é tradicional e considerado antigo, é por enquanto óbvia. Mas em tempo de convulsões religiosas, quando quem tem menos de trinta anos não fez *fanado* antigo, quando menos e menos se vai dar aguardente, vinho de palma e cozinhar uma galinha para a *ninki-nanka* amiga do nosso avô que lhe comprou o chão, e sobretudo, quando as histórias do chão e das suas fronteiras estão mais e mais esvanecidas, a divisão entre o que é chão e regulado pode estar a esbater-se.

nomes e datas, enquanto eu pensava «mas que diferença a história de uma etnia com grandes reis como os fulas e a história dos biafadas, que história tão organizada», depois disto, depois de pelo menos quatro horas de conversa, Bocar Nuno diz-me calmamente: li isto que te conto num livro que me trouxeram de Lisboa chamado História Política do Forriá: (Barros, Alberto X. Teixeira de. 1896. *Breves apontamentos para a história política do Forriá*. Lisboa: Imprensa Nacional), de facto um relato bastante detalhado das lutas de que o Forriá foi alvo durante o século dezanove.

CAPÍTULO 6. «O nosso chão e o chão do estado»

6.1. Em Quinara o chão nunca foi vendido

A 23 de Julho de 1896 Pedro Ignácio de Gouveia, governador da colónia da Guiné Portuguesa, escrevia ao seu superior em Lisboa, o Ministro dos Negócios da Marinha e Ultramar, relatando a captura do "despótico e sanguinário chefe biafada Bakar-Injay". Bakar-Injay, o responsável por na margem esquerda do Rio de Buba desde há já vários anos não se ter estabelecido qualquer propriedade dedicada à plantação de amendoim, Bacar Indjai o irmão de Mamudu Djola, aquele que fora preparado pelos biafadas de Cubisseco para travar a entrada do islão.

Nas margens do Rio de Buba, desde 1857, haviam-se instalado grande número de estrangeiros – franceses, cabo-verdianos, e portugueses que lavravam e compravam amendoim. Um processo que se iniciara com a chegada de 57 colonos cabo-verdianos a Santa Cruz de Guinala. Para a instalação dessa colónia o governador Honório Barreto fez em 28 de Dezembro de 1856 um acordo com os chefes biafadas, Mamadi Jaura, Daura Jassi e Jemendi Mané para a cedência de um terreno com uma frente de mais de cinco milhas sobre o rio de Buba. Em troca foram dados alguns presentes no valor de 120\$000. Além deste terreno, foi comprado outro na margem direita do mesmo canal ao chefe biafada Inbangali Jassi. Os biafadas receberam em troca 4 espingardas, 3 peças de chita, 10 facas, 20 arratéis de pólvora, 10 barris, 100 pederneiras, 4 barras de ferro, 10 cadernos de papel e 2 garrações de aguardente. A cada um dos colonos forneceram-se as alfaias necessárias, e géneros alimentícios para os primeiros meses, enquanto se esperava o resultado da primeira lavoura (Barreto 1938: 241).

Durante os anos seguintes o número de propriedades dedicadas à plantação de amendoim nas margens do rio de Buba cresceu, atingindo em 1875 o impressionante número de 112 (Vasconcelos 1891), e de 1879 a 1883 a produção de amendoim atingia o impressionante número de 376 254 hectolitros, com um valor de 252 196 réis (Lança 1890: 13).

Mas o que eram estas «propriedades», «pontas», ou «feitorias», como então lhe chamavam? Propriedades no sentido literal da palavra decididamente não o eram. Pontas sim, porque se localizavam nas várias pequenas penínsulas – pontas – em que se ramifica o rio de Buba, e feitorias também, porque na prática eram estabelecimentos comerciais. O processo de instalação de uma destas feitorias decorria da seguinte forma: «um indivíduo qualquer que em outro tempo dispunha de algum capital ou de credito, negociava com o chefe de gentio mais vizinho a compra de uma certa porção de território mediante alguns garrações de aguardente, alguma pólvora e uma pequena porção de fazendas, o que orçava tudo por cinquenta pesos qualquer que fosse a extensão de terreno, construía uma feitoria junto ao rio e montava uma loja surtida dos géneros para troca, engajava uma porção de indígenas para cultivarem uma parte da sua propriedade, a quem não paga salário, mas adianta,

durante o tempo das sementeiras a até à colheita, a alimentação precisa, para ser paga com o producto d'ella»¹²⁷.

Mas este sistema que parecia tão promissor rapidamente se desmoronaria. Apenas vinte anos depois da criação das primeiras feitorias, a partir de 1876, estas começam a ser abandonadas, e «grandes extensões de território que durante as lavouras se povoavam de gentio trabalhador (...) foram sucessivamente despovoando-se, até que um dia os senhores desses domínios, que carregavam dezenas de navios com o produto das colheitas, ficaram verdadeiramente assombrados deste abandono completo (...) Atrás ficaram as ruínas, o incêndio e a solidão».

Várias explicações foram dadas para esta rápida decadência: uma irresponsável política de taxas e impostos, as guerras entre fulas-forros, fulas-pretos e biafadas que entretanto assolaram a região, a queda de fertilidade dos solos intensivamente lavrados durante vinte anos, a baixa de preço das oleaginosas nos mercados internacionais¹²⁸, etc, mas segundo Joaquim Correia e Lança, governador da Guiné de 1888 a 1890, a «verdadeira causa da súbita decadência agrícola do Rio Grande, que foi um desastre para a província, estava na forma do trabalho e na questão da propriedade». E quando os proprietários das feitorias abandonadas chegavam a Bolama fugidos do rio de Buba exclamavam:

“Não temos propriedade já!”

Não tiveram nunca, dizemos nós.

Não tiveram nunca porque o proprietário do terreno nunca foi o agricultor.

Os agricultores por sua vez não eram proprietários porque nunca tiveram terreno».

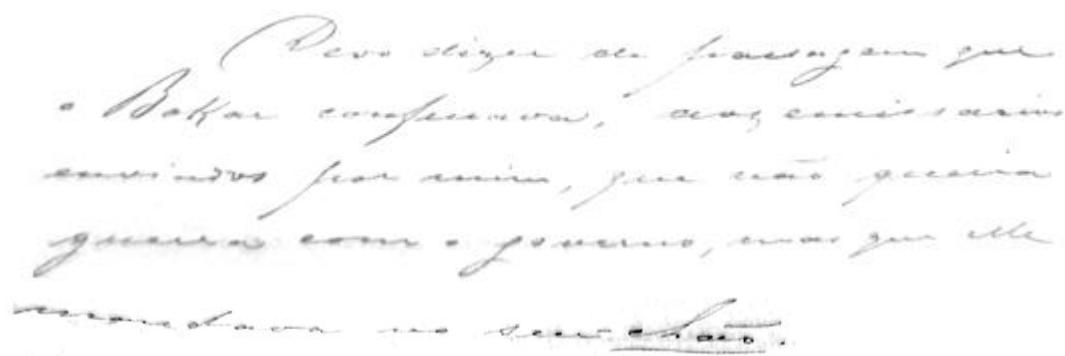
E de facto o terreno nunca foi deles. E era exactamente este o problema de Bakar com a administração colonial. A questão do chão, a questão do terreno. Quando o número de feitorias cresceu, quando os proprietários acreditaram que não teriam que pagar «o que em outro tempo eram obrigados a dar ao gentio em presentes e tributos que nem sempre lhes garantiam eficazmente a segurança nas suas transacções», e quando a administração acreditou que pelos meios de que dispunha daria «protecção efectiva ao comércio e a garantia segura de que os proprietários de feitorias só

¹²⁷ Carta de Agostinho Coelho ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, enviada de Bolama a 10 de Dezembro de 1881. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), 2ª repartição, Correspondência Recebida da Guiné de 1879 a 1885, Caixa 1, 3º Maço.

¹²⁸ Sobre o cultivo de amendoim nas margens do Rio Grande de Buba durante a segunda metade do século dezanove, a bibliografia é relativamente abundante. Ver por exemplo: Bowman, J. L. 1987. Legitimate commerce and peanut production in Portuguese Guinea, 1840-1880. *The Journal of African History*, vol. 28, nº 1, p. 87-106; Pelisser, René. 1989. *História da Guiné: portugueses e africanos da Senegâmbia (1841-1936)*, vol. 1 e 2. Lisboa: Estampa.

pagariam as contribuições legais e não aquelas que o gentio arbitrariamente lhes impunha»¹²⁹, aí o Bakar cansou. Cansou e atacou. Bakar-Injay, *malobal* de Belha, aldeia de Cubisseco, tia de muitas outras aldeias de Cubisseco e apenas sobrinha de Buiafada, queria imposto, queria a renda, queria «darça». Queria «darça» porque a terra era biafada. E era também por isso que na margem esquerda do rio, no chamado Cubisseco, há já alguns anos nenhum estrangeiro lavrava amendoim.

Bakar-Injay, quando chamado pelo governador a Bolama, não compareceu, «descrendo da lealdade ao governo local». E o governador sabia porque Bakar não comparecia: «Devo confessar que o Bakar confessava aos emissários ouvidos por mim que não queria guerra com o governo, mas que ele mandava no seu chão». A palavra tal e qual, sublinhada. Sublinhada com tinta diferente, talvez sublinhada em Lisboa pelo ministro ou funcionário de repartição que a lera. Sublinhada porque era uma palavra crioula (?), mas era exactamente o que Pedro Ignácio de Gouveia ouvira da boca dos emissários de Bakar. O chão, esse, é nosso. E era neste ponto que não havia entendimento, porque era este «princípio», que Pedro Ignácio de Gouveia «não podia admitir, visto que o território é português e que os chefes são apenas meros delegados do governo, a quem devem estrita obediência»¹³⁰.



The image shows a handwritten excerpt from a letter. The text is written in cursive and matches the text in the main document. The word 'chão' is underlined with a different ink, as described in the caption. The handwriting is somewhat faded and the ink is dark.

Figura 6.1. Excerto da carta de Pedro Ignácio de Gouveia, com a palavra **chão** sublinhada e mais carregada.

Bakar acabou desterrado em Angola, mas quanto ao chão continuou a não haver entendimento entre biafadas e portugueses, o que resultou numa série de ataques de biafadas às plantações de amendoim. Só haveria entendimento quando uma força de 200 papéis de Bissau, armados com uma metralhadora automática e comandados por um tenente português, se vingou das aldeias de Jábada, Jatará, de Catabina, de Gamol, que haviam reunido uma força de mais de 1000 homens e resistido com

¹²⁹ Carta de Agostinho de Coelho ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar enviada da Secretaria Geral do Governo de Bolama a 10 de Dezembro de 1881, AHU, 2ª Repartição, Correspondência Recebida da Guiné entre 1879 e 1885, Caixa 1, 3º maço.

¹³⁰ Carta de Pedro Ignácio de Gouveia ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar de 23 de Julho de 1896. AHU, correspondência recebida da Guiné, 1ª repartição, caixa 6, 1895-1897, 2º maço.

sucesso a um primeiro ataque das forças coloniais. Depois deste segundo ataque, que resultou em mais de 70 mortos e um «número de feridos imenso»¹³¹, os biafadas aceitaram a administração colonial. E neste momento, o momento em que a *darça* (cr.) deixou de ser paga aos biafadas, está absolutamente presente na memória oral biafada. «Dantes os brancos pagavam “darça”, dantes os brancos que estavam nas margens do rio pagavam “darça”, traziam pólvora, armas, genebra, tabaco», e havia sido sempre assim. O estrangeiro era hóspede ou pagava a renda. Já em 1594, André Álvares de Almada, comerciante cabo-verdiano que por alguns anos fez negócios nas margens do Rio de Buba, escrevia que primeiro, quando os seus conterrâneos estavam «aposentados em casas de fidalgos (...) lhes acodia mais resgate, e não abatiam uns aos outros, e eram guardadas suas pessoas dos seus hóspedes e dos seus hóspedes e de seus parentes». Mas que quando «saindo os nossos fora da aldeia tratam-nos os negros mal, e não são seguros como dantes, dizendo que querem estar por força na sua terra; chamo tratar mal fazerem aos nossos ou seus escravos qualquer desaguisado (...) e sobre isso há muitas brigas, e às vezes mortes; o que não era dantes, estando aposentados com eles» (Almada 1594: 103). Tinham deixado de ser hóspedes, e isso não era bem visto.

Dois séculos mais tarde o inglês Philip Beaver, tenta estabelecer uma colónia na ilha de Bolama entre 1792 e 1793. A propriedade da ilha era disputada por biafadas e bijagós, local de lutas constantes, e Beaver assina acordos de compra com «o rei de Canhabaque» e os «reis de Guinala» aos quais compra também uma porção de terra no continente fronteiro a Bolama, parte de Quinara despovoada desde o século dezassete devido às frequentes lutas com bijagós.

«We the kings of Ghinala, and the Rio Grande, being fully convinced of the pacific and just dispositions of the said persons, and of the great reciprocal benefits that will result from an European colony established in our neighborhood (...) do hereby, in consideration of the value of three hundred bars of goods, by us this day received, forever cede and relinquish to the king of Great Britain, all sovereignty over our territories lying to the southward or westward of a line extended from Ghinala west-north-west, until it reach the sea, together with the island of Bulama (...) which sovereignty our ancestors have enjoyed from time immemorial.

Ghinala, 3 de Agosto de 1792

Niobana King,
Matchore King»

Três décadas depois, quando já todos os ingleses tinham morrido de febres e bexigas ou partido, a 11 de Julho de 1828, quando os portugueses interessados em fazer capital da Guiné na Ilha de Bolama, recebem nas casas do governo em Bissau os reis de Canhabaque e de Quinara, dizia «o

¹³¹ Carta de Pedro Ignácio de Gouveia ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, AHU, correspondência recebida da Guiné, 1879-1882, caixa 1 da 1ª repartição, 2º maço.

Rey de Biafada por que os seus maiores nunca venderão nem cederão porção alguma do que lhes pertencia»¹³².

O que Beaver entendera como compra fora provavelmente entendido como um pagamento de darça. Em Quinara nunca ninguém vendera o chão «dos seus maiores». E de facto, como dizia um outro governador – Francisco Teixeira da Silva – no seu relatório do ano de 1888: «temos pago muita daxa (tributo), dado muito presente»¹³³. E o grande número de cartas de proprietários de feitorias do rio de Buba que chegaram ao ministério do ultramar quando estas começaram a sofrer ataques mostra bem como se haviam feito contratos, e se haviam estipulado rendas mensais. Não se haviam comprado terrenos com uns presentes aos chefes indígenas, o terreno havia sido alugado e os biafadas recebiam a renda:

«É mais de notar-se que por ocasião de elaborar o contracto de compra d’essa propriedade aos gentios seus donos, obriguei-me a pagar-lhes, com assentimento expresso do governo portuguez, uma mensalidade de 6\$300 preceito que tenho observado religiosamente...»¹³⁴

«Acordo entre Blanchard Companhia e o Régulo dos biafadas Mamadu Jolá: Nós abaixo assinado Blanchard & Companhia, negociantes proprietários no Rio Grande das pontas Felicia, Boa Esperança, Bambaia, Bissassema, e Fulacunda, ficamos, pelas circunstâncias das coisas, e não podendo agir de outra forma senão de salvar-nos nós mesmos os nossos interesses, que então em arbitrarmos uma dacha ou lua, à razão de trinta francos para cada uma das nossas propriedades ao chefe dos biafadas de Cubisseque Mamadú Jolá - afim de nos permitir de fazer a colheita de mancarra presentemente que na actualidade se acha abandonada; e tambem para que de futuro possamos gozar com a tribo biafada, que nos reclamara esta dacha ou lua. Em fé do que é para constar se lavrou este accordo na tabanca de Paiunco, residencia de Mamadú Jolá; que vai por nós assinados seus testemunhos presenceais: João Hopfer, Jozé dos Reis Pires, Jean Boucher, todos empregados da nossa casa, e também por Mamadú-Jolá e pelos principaes chefes que não sabem escrever, Mamadú Jolá , Siba Samba, Ularé Sambú, Huila Mané (enviado por parte do rei de Buduco), firmaram de cruz os seus nomes. Paiunco, 4 de Novembro de 1891»¹³⁵. De resto na Guiné havia sido sempre assim

¹³² Carta enviada de Bissau para Lisboa, datada de 11 de Julho de 1828, autor desconhecido, AHU, Conselho Ultramarino, Guiné, 1828, caixa 23, nº 79.

¹³³ Relatório anual do governador Francisco Teixeira da Silva referente ano de 1888-1890, p. 24. AHU, correspondência recebida, 1ª repartição, 1888-1890, caixa 3, maço 1.

¹³⁴ Carta do comerciante Romualdo Pinto, Bolama, 15 de Janeiro de 1885, AHU, 2ª repartição, Correspondência Recebida da Guiné entre 1879 e 1885, Caixa 1, 4º maço.

¹³⁵ Acordo entre a Casa Blanchard e Mamadu Jolá e outros chefes biafadas de Cubisseco assinado a 4 de Novembro de 1891 em Paiunco, AHU, correspondência recebida da Guiné, 1ª Repartição, 1892, Caixa 4, 5º maço, dentro de um grande maço.

«Le Roy de Bissao oblige tous les navires qui viennent traiter, de lui paier une somme assez forte en telles marchandises qu'il juge à propos; une autre pour la sortie des esclaves qu'ils ont traité (...) une troisième pour pouvoir prendre de l'eau & du bois» (Labat: 1725: 125)

6.2. Uma ocupação colonial que não ocupou chão

«Outro meio de crear receita é tributar as tribus indígenas (...) vou exigir-lhe 240 reis por cubata e estou certo que pagarão, senão em dinheiro pelo menos em géneros (...) convem agora mostrar-lhes que são elles os sujeitos tributários»¹³⁶.

«A evolução da vida colonial apresenta naturalmente 4 phazes distintas – 1ª de conquista ou de dominio, 2ª de exploração ou possessão, 3ª nacionalização, 4ª federação com a metrópole ou emancipação. A primeira phaze terminou no Forreah seguindo-lhe naturalmente a 2ª, a de exploração»¹³⁷.

«Não basta votar 900\$000 reis a um agronomo - é urgente empregar algumas dezenas de contos no estabelecimento de colonias agricolas»¹³⁸.

O espírito era decididamente outro no final do século dezanove, e Quinara, em 1908, após o ataque às aldeias de Gam-Segá, Fulacunda, e Gam-Sambu, estava administrativamente ocupada (Barbosa s/d: 1.9). E os sucessivos governadores não se cansavam de afirmar: o futuro da colónia passava pela agricultura e pela exploração dos vastos recursos florestais da Guiné, uma «provincia essencialmente agrícola» de «terreno ubérrimo e virgem»¹³⁹.

As vastas terras africanas não arroteadas impressionavam. Tanta e tão fértil terra disponível e deixada por lavar. Os governadores lamentavam-se: «Há 11 anos que a Guiné Portugueza se constituiu em provincia independente e até hoje ainda se não deu principio á exploração das naturaes riquezas de que é votada. Não sei se já alguém pensou em rasgar as terras da Guiné com o arado, para d'ellas tirar os productos que resultam para d'ellas tirar os productos que resultam da agricultura, que podem dar logar ao engrandecimento da provincia desenvolvendo-a tanto material como moralmente, e augmentando assim a receita publica; É fora de duvida que os terrenos da Senegambia Portugueza são ubérrimos; e contrista vel-os em abandono (...) A provincia póde simelhar-se na actualidade á

¹³⁶ Relatório do governador Francisco Teixeira da Silva de 1888. AHU, correspondência recebida da Guiné, 1ª repartição, 1888-1890, caixa 3, 1º maço.

¹³⁷ Carta de Pedro Ignacio de Gouveia ao Ministro dos Negócios da Marinha e Ultramar enviada de Bolama a 8 de Janeiro de 1882. AHU, correspondência recebida da Guiné, 1879-1882, Caixa 1, 1ª repartição, 2º maço.

¹³⁸ Francisco Teixeira da Silva, relatório de 1888, supracitado.

creança moribunda que está prestes a succumbir por falta de um tratamento energico e adequado que lhe debelle a doença que a consome, mas que tem ainda as precisas forças para reagir contra o marasmo que a prostra, se lhe levantarem as forças por meio d'uma medicação racional»¹⁴⁰.

E apenas dois anos mais tarde, em 1892, parecia ter surgido a «medicação racional» necessária para os «baldios da Guiné», «uma grande companhia, de character exclusivamente industrial e commercial», que poderia com «êxito seguro a transformação economica e financeira d'aquelle districto», que até agora as «difficuldades, de ordem geral, e outras de natureza política» tinham succissivamente adiado». E Lisboa respondia: «É auctorizado o governo a conceder, por emprezamento perpetuo e em hasta publica, a uma companhia nacional, os terrenos publicos baldios da Guiné, a fim de serem utilizados pela exploração commercial, agricola, florestal, industrial e mineira», uma «doutrina justificadissima com relação á Guiné, onde - existindo enormes riquezas mineralogicas, um solo fertilissimo que se presta a todo o genero de producção agricola, mattas riquissimas d'excellentes madeiras - se conservam em abandono muitos terrenos, pouco aproveitados os que são arroteados; podendo dizer-se que quasi não tem agricultura, nem commercio, nem industria, corrspondentes às condições naturaes do paiz, á antiguidade do nosso estabelecimento ali á distancia a que se acha a Europa, aos esforços que os governos constantemente têm empregado no intento de animar e desenvolver aquelles elementos de riqueza publica»¹⁴¹.

E perante tão convincentes argumentos o rei assinou o decreto onde praticamente todo o território guineense estava à disposição da companhia¹⁴². Quinara não era excepção, «os baldios da região comprehendida entre o Rio Grande de Guinala, o mar e o curso do Cubal até Guidali» estariam disponíveis para concessão, e em Jábada, a terra dos revoltosos, «6000 hectares á escolha do concessionário». Assegurando contudo que ficavam «expressamente excluidos d'esta concessão todos os terrenos occupados ou plantados pelo gentio, todos os necessários para a pastagem do gado ou para o exercicio das indústrias indigenas, e ainda os que, junto das actuaes povoações, se julguem indispensáveis para o desenvolvimento d'essas povoações e das culturas dos seus habitantes»¹⁴³. O medo da revolta indígena era ainda presente.

O desaproveitamento das terras devido à ineficácia das práticas agrícolas e preguiça dos agricultores guineenses, e as vastas matas recheadas de madeiras preciosas eram as razões para o estabelecimento da companhia, mas apenas dez anos antes do decreto dos baldios, o agrónomo Henrique d'Arpoare havia visitado a Guiné e não parecia partilhar da mesma opinião que seus

¹⁴⁰ Carta do governador Augusto dos Santos ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar enviada de Bolama a 21 de Agosto de 1890. AHU, correspondência recebida da Guiné, 2ª repartição, caixa 2, 5º maço.

¹⁴¹ AHU, correspondência recebida da Guiné, 2ª repartição, 1892-1894, 3ª caixa, 1º maço.

¹⁴² Da dita companhia não econtrei mais notícias, se foi de facto criada é improvável que tenha tido sucesso.

¹⁴³ Correspondência recebida da Guiné, 2ª repartição, 3ª caixa, 1º maço, 1892-1894

superiores. Henrique d'Arpoare chegou à Guiné em 1881 vindo de Cabo Verde onde se inimizara com o governador destas ilhas¹⁴⁴, e assim que desembarcou em Bolama recebia do governador ordens que haviam sido enviadas directamente da Direcção Geral do Ultramar, que lhe fosse dado o «encargo de estudar a exploração das mattas da Guiné» e dar todas as «indicações de interesse que o estudo da flora do paiz lhe ditasse»¹⁴⁵.

E justamente por causa das famosas matas guineenses, também com o governador da Guiné, Agostinho Coelho, parece Arpoare ter tido problemas. A 8 de Novembro de 1881 escrevia o governador para Lisboa «foi recebido na sede do Governo o primeiro relatório do agronomo, em que este faz algumas considerações geraes a respeito do paiz, sua cultura actual, apontando vagamente as que lhe julga mais productivas. Havendo percorrido uma pequena parte da provincia, incompletas são as indicações que dá por enquanto em seu relatório. (...) As regiões da Guiné portugueza de maior riqueza florestal e mais variada e luxuriante vegetação não foram ainda visitadas pelo agronomo. Não me pareceu indispensavel transportar á presença de V. Ex^a o estudo superficial da limitada observação a que este funcionário tem por enquanto procedido»¹⁴⁶.

Mas dois anos depois, depois de ter percorrido toda a Guiné, já em Lisboa, e a «curar-se das febres da Guiné», o agrónomo repetia no relatório para o seu superior ministro da marinha e ultramar as palavras de que o governador não gostara:

«As mattas virgens foram derrubadas e queimadas para plantar a mancarra (arachis hipogea) ramo principal da agricultura de Guiné. Encontram-se as mattas primitivas em lugares afastados, pouco habitados, se conhecem logo pela sua grandiosa vegetação. Apesar de ser bastante cultivado, o terreno apresenta-se arborizado por todas as partes»¹⁴⁷.

Arpoare parece aliás ser uma excepção no discurso de finais do século dezanove. Porque o tom era agora de ataque, de julgamento, de considerações constantes sobre o primitivismo das técnicas

¹⁴⁴ Carta de Agostinho Coelho ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar enviada de Bolama a 12 de Março de 1881. AHU, correspondência recebida da Guiné, 2ª repartição, 1879 – 1885, caixa 1, 3º maço. Assim começa Henrique d'Arpoare o seu relatório sobre a agricultura da Guiné ao ministro Carlos Roma do Bocage: «Não tendo o Sr. Governador de Cabo Verde annuido a minha proposição de fazer-se a Horta d'acclimação e viveiros para a arborisação na Ilha de Santo antão como eu desejava (único lugar competente do archipelago) retirei-me voluntariamente para a Guiné».

¹⁴⁵ Carta de Agostinho Coelho de 12 de Março de 1881 supracitada.

¹⁴⁶ Carta de Agostinho Coelho ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar enviada de Bolama a 13 de Abril de 1881, AHU, 2ª repartição, correspondência recebida da Guiné, 1879 – 1885, caixa 1, 2º maço.

¹⁴⁷ Relatório de Henrique d'Arpoare enviado de Lisboa e dirigido ao secretário do ministro da marinha e ultramar, Carlos Roma do Bocage, datado de 25 de Abril de 1883. AHU, 2ª repartição, correspondência recebida da Guiné, 1879 – 1885, caixa 1, 2º maço.

agrícolas guineenses, e Arpoare dizia «os indigenas tem a intelligencia de deixar muitas árvores nas suas culturas, que são alternas», o que decididamente não bate certo com o seu tempo. A mudança de discurso era claramente visível lendo as fontes escritas anteriores ao século dezanove. Almada, Donelha, Labat, e Beaver, entre outros, todos estrangeiros, olharam, escreveram, descreveram em detalhe, e sobretudo pouco julgaram. Agora julgava-se muito e pouco se descrevia. Mas de resto, se os governadores não gostavam de Arpoare este parecia também não admirar as competências destes nos assuntos agrícolas:

«As regras da agricultura tropical são tão diferentes da zona temperada, como é o clima, o terreno, e as produções. É uma sciencia para crear-se, que não tem ainda escola (ha uma na India em Madras). O melhor professor d'agricultura de qualquer instituto Europeu, chegado aos tropicos, tera que desconfiar de seus conhecimentos, e aprender á sua custa se por pratica.

Os governadores pouco entendidos em agricultura tem tradicionalmente informado nos seus officios que a Huilla tem magnificos terrenos! E a mesma Huilla foi sempre abandonada por todos os colonos de diferentes nacionalidades! (...) Se os governadores que informaram que a Huilla tem magnificos terrenos, se tivessem dado á penna de cavar o chão um ou dois palmos, tinham encontrado silicia pura»¹⁴⁸.

E quando Arpoare dizia que nem toda a terra era tão fértil quanto parecia, que talvez houvesse razões para que tanta terra não fosse permanentemente cultivada, os governadores não gostavam. Afinal não era assim que as coisas eram em Freixo de Espada à Cinta onde haviam sido criados. Da companhia dos baldios nunca mais se voltaria a falar. Talvez porque se tenha chegado à conclusão que baldios era coisa que de facto não existia na Guiné, e que as «matas virgens já haviam sido derrubadas».

Em Quinara, quando em 1911 era perguntado ao administrador de Buba, se haveria «agricultura por europeus, cabo-verdianos ou indígenas?», este responde «nenhuma que mereça este nome, apenas há uma minúscula granja experimental de cultura de caju, mango, collas, arroz, e milho, de João António Silva, em Nhachom, a 24 kilometros de Buba», e o interrogatório de Lisboa continuava: «Seria possível formando-se em qualquer ponto uma companhia agrícola de larga iniciativa obter a suficiente mão-de-obra, ou ao indígena repugna o trabalho assalariado?». E a resposta era clara: «O indígena indolente por natureza contenta-se com o necessário para o seu passadio quotidiano, e assim sem muito trabalho, aproveitando a riqueza que o solo lhe proporciona, trabalhando unicamente o necessário para a sua fraca alimentação, certamente não aceitará o trabalho assalariado voluntariamente. Uma companhia agrícola que aqui viesse estabelecer-se e que não tivesse a protecção do governo lutaria com seria dificuldades para obter braços para o trabalho (Fernandes

¹⁴⁸ Relatório de Henrique d'Arpoare enviado de Lisboa e dirigido ao secretário do ministro da marinha e ultramar, Carlos Roma do Bocage, datado de 25 de Abril de 1883. Arquivo Histórico Ultramarino, 2ª repartição, correspondência recebida da Guiné, 1879 – 1885, caixa 1, 2º maço.

1911:4). «Há abundância ou escassez de alimento entre os indígenas?». Resposta: «Há o suficiente» (Fernandes 1911:6).

E haver o suficiente, juntamente com a crónica, sistemática, falência e falta de meios da administração portuguesa, parecem ter sido a causa que impediu que Quinara, ou toda a Guiné, se transformassem numa colónia de plantação, com colonos plantadores, grandes fazendas, e recurso a mão-de-obra forçada ou assalariada.

Se entre 1906 e 1960 se sucediam em Quinara os pedidos de concessões de terras por estrangeiros (Soronda, 2002), se nas margens do Corubal chegaram a ser concedidos 20 mil hectares a um só proprietário (BOG 1912:49), as palavras do administrador de Buba em 1911 manter-se-iam actuais. Em Quinara o estrangeiro seria comerciante ou funcionário público e nada mais.

Os «concessionários agrícolas» a quem o governo colonial tinha cedido terras (na Guiné chamados *ponteiros*) que foram bem sucedidos são justamente aqueles que se dedicam ao comércio, e não à agricultura, dedicando-se apenas à compra das produções dos camponeses guineenses (Teixeira da Mota 1954:124). E casas comerciais, com raríssimas excepções¹⁴⁹, foi o que foram sempre estas pontas, propriedade de estrangeiros, espalhadas por Quinara, que compravam as oleaginosas – amendoim, amêndoa, caroço, e óleo de palma, que a partir de 1920 e durante todo o período colonial, dependiam quase exclusivamente as exportações guineenses. A produção agrícola seria durante o período colonial da exclusiva responsabilidade dos agricultores guineenses, que, com as suas técnicas, as suas sementes, nas suas terras, produziam as matérias-primas base da economia da colónia. Como dizia Amílcar Cabral, a agricultura dos camponeses guineenses apresentava duas faces: a produção para consumo, e a produção de oleaginosas para venda, ambas assentes nas técnicas locais: carácter itinerante e a conquista de terra cultivável com recurso à queimada (Cabral 1954:628). A vontade da administração colonial de ter um papel activo na melhoria da agricultura guineense, de «ensinar aos indígenas os verdadeiros métodos de exploração agro-pecuária», apesar de ser constante no discurso de técnicos coloniais, nunca passou à prática, e a Guiné manteve-se uma «colónia-feitoria», baseada numa «economia de resgate» (Teixeira da Mota 1954:124).

Todas as tentativas de estabelecimento de empresas particulares de agricultura fracassaram (Gambiel, Farim, Pecixe, Cotonière), e mesmo quando se recorreu a métodos mais violentos os resultados não são satisfatórios. Em 1928, por exemplo, estabelece-se a Compagnie Cotonière de la Guiné Portugaise, um «empreendimento de importância, representado por vastas concessões obtidas e pelo investimento de avultados de capitais belgas e portuguesas» e que conseguiu o monopólio da compra do algodão em toda a colónia. Montaram-se duas fábricas, trouxeram-se técnicos belgas,

¹⁴⁹ Em Cubisseco, por exemplo, nos locais onde durante o século dezanove estavam as propriedades produtoras de amendoim, durante o século vinte existiram algumas propriedades que não se dedicavam apenas ao comércio, mas também à produção de fruta (laranja, banana, cola, manga, coco), de arroz e cana-de-açúcar, que eram embarcadas em pequenas embarcações para Bolama e Bissau. A maioria eram pertença de cabo-verdianos, e algumas de manjacos.

recrutaram-se numerosos empregados, e, com o apoio do governo colonial destruíram-se pelo fogo todas as cultivares de algodoeiro que há séculos eram cultivadas na Guiné. Introduziram-se novas cultivares importadas do México supostamente mais produtivas. Passados dois anos a empresa retirava-se da Guiné: as colheitas fracassavam e os agricultores não queriam produzir (George 1951:502). E os agricultores não queriam produzir porque não viam vantagem em produzir, como antes haviam deixado de produzir amendoim porque os «feitores das margens do rio Grande entenderam que devem explorar as tribus vizinhas, vender-lhe a fazenda com ganho de cento por cento»¹⁵⁰, e porque, na Guiné, o «indígena auferia da sua própria lavoura e da colheita de produtos espontâneos meios que lhe permitiam satisfazer as suas necessidades e obrigações» (Teixeira da Mota 1954:124).

E apesar do discurso constante de ataque aos agricultores, a própria administração colonial sabia o que lhe convinha. Que os agricultores guineenses continuassem a produzir, e a própria legislação reflecte-o: «artigo 17º - os terrenos dos indígenas não podem ser objecto de concessão por aforamento ou arrendamento (...) a lei considera inalienável a propriedade do indígena e declara nulos os actos de transmissão não admitidos pelo direito consuetudinário gentílico» (Barbosa 1947: 353). Em Quinara explorou-se pagando o amendoim a baixos preços, cobrando impostos, punindo pessoas, recorrendo a mão-de-obra forçada sempre que necessárias obras públicas, mas no chão não se tocou. Por ineficiência, falta de meios, falta de vantagens, falta de vontade. Nomearam-se régulos para cobrar impostos, construíram-se postos administrativos onde se colocaram funcionários públicos chegados da metrópole. Mas o chão continuou na mão dos biafadas.

Também durante a luta, o PAIGC terá timidamente tentado uma alteração ao sistema de produção que implicaria alterações ao sistema de posse da terra. «Camaradas, por todo o lado a nossa organização deve ajudar as pessoas a organizar campos colectivos. Esta é uma grande experiência para o nosso futuro, camaradas. Os que ainda não entenderam isto, não entenderam nada da nossa luta» (Palavras de Ordem Gerais: 21-23 em Rudebeck 1974:97). No entanto, e apesar dos frequentes apelos para a colectivização, Rudebeck, investigador sueco que acompanhou de perto a evolução das zonas libertadas dizia que pouco ou nada se alterara em termos de modelo e de relações de produção, e que com excepção de alguns campos experimentais, o sistema agrícola continuava a ser «tradicional» (Rudebeck 1974:176).

No pós-independência sucederam-se mais uma vez as concessões, milhares de hectares concedidos e registados (agora também muitas vezes a gente de Quinara), mas na prática, mais uma vez, nenhum empreendimento agrícola surgiria. Para Quinara as estradas são más, e para os bissauenses com dinheiro que a partir dos anos oitenta queriam plantar grandes pomares de cajueiros, Quinara não era boa opção. Nhacra, Mansoa, Bafatá, Canchungo, sim. Que aí havia boas estradas.

¹⁵⁰ Relatório do governador Francisco Teixeira da Silva de 1888. AHU, correspondência recebida da Guiné, 1ª repartição, 1888-1890, caixa 3, 1º maço.

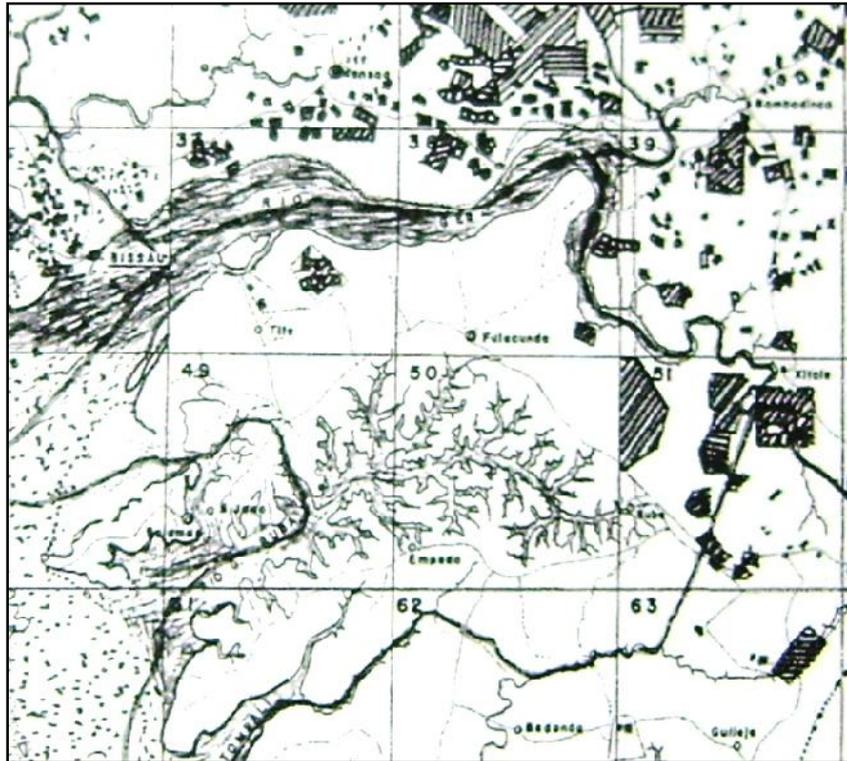


Figura 6.2. Limite das concessões de terras agrícolas inscritas nos serviços de cadastro em Janeiro de 1991. Note-se as enormes concessões de terras junto ao Corubal. Não sei se se mantêm ainda na mão de quem as registou, mas na prática nada de diferente lá se passa. Fonte: Serviços de Cadastro da Guiné-Bissau.

Em Quinara seria um mecanismo mental e uma nova ordem global quem primeiro expropriaria terra.

6.3. A primeira expropriação

Em 2004 dizia um consultor¹⁵¹:

«Effective park management through IBAP coordination may give rise to resettlement in two ways: populations resident in the core areas within the park may have to move in order to protect the environmental integrity of the core area; or, project investments through FIAL may attract populations resident out of core areas and into buffer zones inside or around the park, particularly when relocation is in the interests of the communities affected.(...) In reality, communities resident in core areas will, once park management becomes effective, face a series of restrictions that make their already marginal

¹⁵¹ O documento abaixo citado, publicado pelo Ministério da Economia e Finanças da Guiné-Bissau não está assinado. Pensa-se que terá sido escrito por um consultor.

existence even more precarious (...) the restrictions in the core area would be complete (...) and could, therefore, lead to spontaneous, but involuntary, resettlement out of the core areas».

E o consultor encontrava três opções para quem se mantivesse nas *core areas* dos parques: «1. Allow communities to continue to reside in the core areas; 2. Rezone the core areas to exclude resident communities; and 3. Assist the communities to relocate to the extent that they are willing». E contudo o consultor X já entendera que apenas uma das soluções era a conveniente: «Rezoning is a less than optimal solution in that the park core areas were delimited in consultation with the local populations who identified environmentally critical zones that should be set aside for preservation. To the extent that the core areas actually are environmentally sensitive or critical zones, rezoning to exclude resident communities would, in principle, undercut the environmental integrity of the core areas». Concluindo «the only viable alternative on both environmental and social grounds is to offer communities resident in critical core areas the opportunity to relocate to neighboring areas of their choice (...) If communities prefer to remain in the core area and that zone is determined ecologically to be a vital environmental area, then involuntary resettlement may be the only feasible option» (MEFGB 2004: 31).

E as violentas frases citadas atrás provêm de um documento com o também violento nome de «Process framework for the restriction of access to natural resources and resettlement policy Framework», do Ministério da Economia e Finanças da Guiné-Bissau, elaborado no âmbito do Coastal and Biodiversity Management Project, projecto financiado pelo Banco Mundial, e base da política de conservação da natureza em implementação na Guiné-Bissau.

Como resultado da conferência do Rio em 1992 o Banco Mundial cria um fundo especial, o Global Environment Facility. Iniciam-se negociações com uma série de países «em vias de desenvolvimento» para a implementação de uma estratégia de conservação da natureza (Lélé e Norgaard 2003: 276). Na Guiné-Bissau o Coastal and Biodiversity Management Project seria o iniciar dessa estratégia. Desenhou-se uma rede de áreas protegidas, criou-se uma instituição para gerir estas áreas protegidas, o IBAP,¹⁵² e definiram-se as regras a ser seguidas.

Em Quinara havia já sido criada uma área protegida, que integraria a nova estratégia de conservação da natureza, o Parque Natural das Lagoas de Cufada (PNLC). Os estudos e trabalhos para criação do parque haviam sido iniciados alguns anos antes. Em 1990 a Lagoa da Cufada foi classificada de acordo com a Convenção das Aves Migratórias como Sítio Ramsar, a proposta de classificação em área protegida dar-se-ia em 1995, e o projecto iniciar-se-ia em 1996, em 1997 seria assinado um protocolo de acordo entre a Guiné-Bissau, a União Europeia e Portugal com vista a coordenação da execução técnica e escolha do coordenador nacional e o director do parque. Em todos

¹⁵² O IBAP (Instituto da Biodiversidade e das Áreas Protegidas) criado em 2004, financiado pelo Banco Mundial, instituição pública dotada de uma autonomia administrativa, financeira e patrimonial. A gestão do IBAP é uma parceria entre o estado guineense e a ONG União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN).

estes trabalhos «participaram as várias entidades administrativas, ONGs nacionais e estrangeiras, autoridades tradicionais e representantes da comunidade». Em Dezembro de 2000 foi criado o PNLC, pelo Conselho de Ministros da Guiné-Bissau através do Decreto-lei n. 13/2000, publicado no Boletim Oficial 49. Os objectivos da criação desta área protegida eram: «A preservação, conservação e defesa dos sistemas vivos marginais dos rios Corubal, Grande de Buba e Fulacunda; A preservação, conservação e defesa dos ecossistemas associados à floresta densa sub-húmida e floresta seca e semi-seca densa; A salvaguarda das espécies animais, vegetais e dos habitats ameaçados; A conservação e recuperação dos habitats da fauna migratória; A defesa, valorização e manutenção das actividades e formas de vida tradicionais não lesivas do património ecológico, visando o desenvolvimento económico, social e cultural das populações residentes; A valorização das riquezas naturais renováveis e a gestão da sua utilização de forma sustentável, visando o desenvolvimento económico e bem-estar das populações residentes; A promoção de actividades de ecoturismo, em termos do uso ordenado do território e dos seus recursos naturais e paisagísticos, como forma de valorização económica da região».

E no PNLC havia seis comunidades dentro da *core area*. Seis comunidades que segundo o consultor teriam que sair. Seis comunidades que teriam que sair porque fora traçado um mapa, tinham-se definido linhas que delimitavam manchas que significavam zonas de protecção total, zonas tampão, zonas de agricultura itinerante controlada.

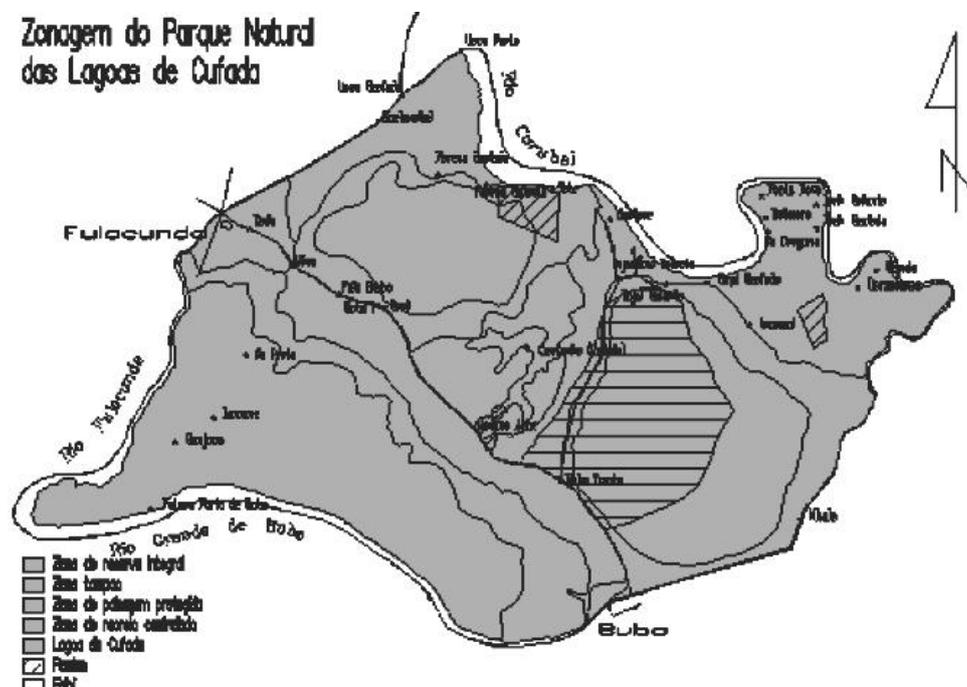


Figura 6.3. A zonagem apresentada para o PNLC em 1997, dividindo a área do parque em zonas de protecção integral («core areas») e zonas tampão («buffer zones»). **Fonte:** MDRARNA/PNUD 1997: 74. A imagem original é a cores, mas esta imagem aparece aqui apenas para que se vejam as linhas

traçadas a computador, com a ajuda de uma imagem de satélite, as linhas que definem quem será expulso e quem não será.

E pela primeira vez, para um pedaço do território de Quinara dizia-se: «lá é estado», lá no PNLC, obviamente.

•

O projecto de uma área protegida para a lagoa da Cufada não era recente. Em 1948, seguindo as recomendações da Convenção Internacional de Protecção à Fauna e à Flora de 1933, foi publicado o Diploma Legislativo nº 1420, que aprova a Lei da Caça da Guiné Portuguesa, e a Reserva de Caça da Lagoa da Cufada é uma das áreas de estatuto especial de protecção aprovadas (Correia 1948:846). A Lagoa da Cufada, no sul da Guiné, já em 1946, havia sido considerada por Fernando Frade, importante zoólogo do ultramar português, como “um perfeito viveiro de avifauna, que convém conservar em regime de reserva especial” (Frade 1946:7). Era claro, contudo, no preâmbulo da Lei da Caça aprovada, para quem servia o novo diploma: “não creio que algum desporto em África possa superar o da caça nos seus benefícios para o homem, pois em nenhum outro melhor se aperfeiçoará esse conjunto de superiores qualidades de resistência física, de tenacidade, de apuramento dos sentidos, de arrojo (...) tudo isto enquadrado na selva e em contacto com a natureza que o homem civilizado vai dominando, com persistência e inteligência» (Correia 1948: 844). Contudo a nova lei admitia que «o estabelecimento de parques e reservas na Guiné Portuguesa, apresenta, como é natural aspectos peculiares que não deixam de ser pesados, afim de não se cair em exageros injustificáveis nem acarretar prejuízos graves às populações (...) Julga-se, por isso, que não é ainda tempo de estabelecer reservas integrais, tanto mais que elas dependerão de um mais perfeito conhecimento dos valores paisagísticos e científicos, da fauna e da flora. Ficamos, portanto, pelas reservas de caça e mesmo assim sem interferir demasiadamente com a vida do indígena, nem abranger certos animais nocivos cuja perseguição acima de tudo se impõe» (Correia 1948:846).

Mas havia também quem defendesse para a Cufada «protecção absoluta, a resumida edição de um “Krüger Park”, onde nem o pretexto de proteger culturas, facilitar a alimentação dos indígenas, etc, possa justificar a perseguição a quaisquer animais (...) Os indígenas serão o principal obstáculo e, por assim dizer, o único a vencer, pois há tabancas bem instaladas nas proximidades da lagoa, quase todas com o seu ou os seus montiadores que lhe vão fornecendo, como Deus quer, a carne dos animais que conseguem abater. O nosso quadrilátero não se me afigura, porém tão vasto que não permita resolver, talvez sem grandes complicações, o problema» (Ferreira 1948: 743).

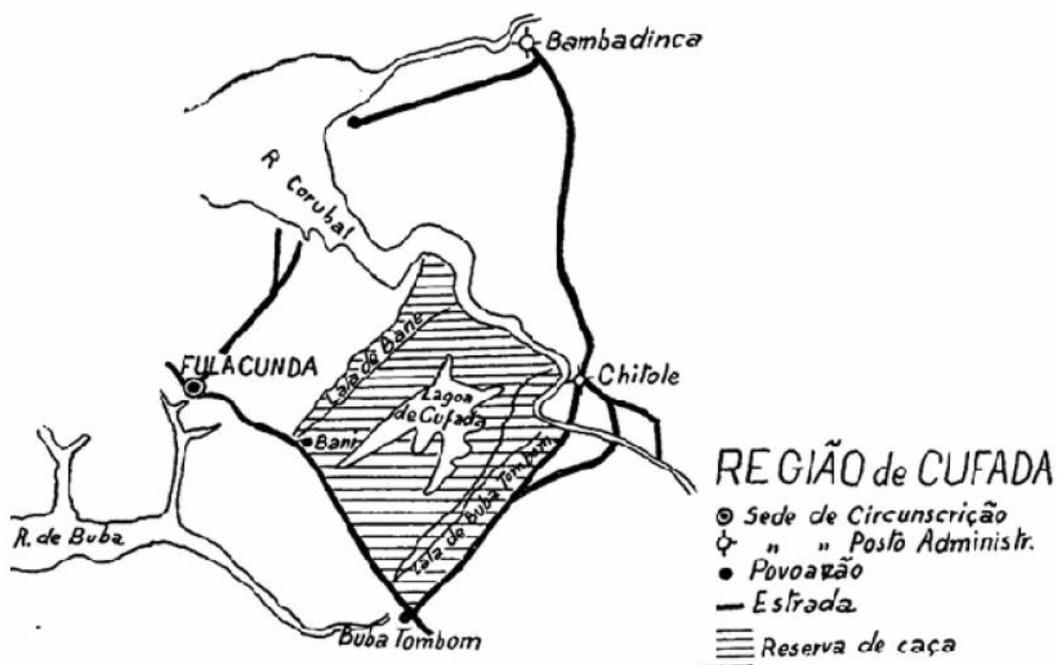


Figura 6.4. Mapa da Reserva de Caça da Cufada. Fonte: Ferreira 1948.

A Reserva de Caça da Lagoa de Cufada não teria na prática quaisquer resultados, aliás a guerra de libertação começou poucos anos depois da aprovação do decreto, e a caça deixaria de ser uma prioridade.

Há conflitos e tensões dentro do parque. Muitos. Quando corria as aldeias do parque para perguntar por história biafada encontrava uma resistência e hostilidade que de forma alguma eram comuns em Quinara. Porque era branco, e branco dentro do parque trabalhava para o parque, ou vinha visitar a natureza. Conflito porque supostamente não se pode caçar para vender, não se pode pôr o pomar de cajueiros do tamanho que se quer, não se pode cortar o mato como se quer. Mas mais do que os conflitos ou tensões, mais do que o *resettlement* que de resto não aconteceu no PNLC, mais do que tudo isso, o que me interessava, o que me espantava, é o porquê de se ter tornado possível, se ter tornado normal, que o consultor, chegado à Guiné-Bissau, pudesse escrever o que escreveu no seu relatório, e possa decidir, escrevendo num papel, que o mato de Ncassol, a mais antiga aldeia dos *massim* de Quinara, com mais de seiscentos anos, com a sua lagoa, as suas *ninki-nankas*, o seu mato de *djag*, é agora uma «zona tampão» onde se pode fazer isto, e isto, e não se pode fazer aquilo. Claro que tudo é participativo, como diz o consultor, «the park core areas were delimited in consultation with the local populations who identified environmentally critical zones that should be set aside for preservation». Mas quando estava em casa de Ansumane, *djagra* de um dos chãos que compõe o parque, um dos «chefes tradicionais representantes da comunidade» que assinou os papéis, quando com ele falava de história biafada, correu a mostrar-me um maço de folhas A4 fotocopiadas – uma

«importante história biáfada» – e realmente era uma importante história biáfada, embora não a que eu esperava, era um texto que proibia a caça «que não fosse exclusivamente para auto-consumo» dentro do parque...

Era possível que o consultor pretendesse fazer o que o legislador colono mais de cinquenta anos antes não se atrevera a fazer «afim de não se cair em exageros injustificáveis nem acarretar prejuízos graves às populações», era possível que o consultor o dissesse porque os agricultores estavam a destruir os seus recursos – os agricultores eram destruidores. Porque a «principal ameaça do Parque Natural das Lagoas de Cufada é o próprio sistema de produção vigente dentro e nas zonas limítrofes do Parque, caracterizado pelos sistemas de culturas de sequeiro, sendo os campos imediatamente plantados com cajueiros, permitindo em termos de utilização do espaço desbravado somente dois anos de cultura de outras espécies eliminando uma prática cultural vigente na zona, o poisio de pelo menos 5 anos, levando a uma procura constante de novas terras para cultura itinerantes de subsistência» (INEP/INEC: 2006), ou porque, como dizia outro consultor, «les paysans de Injassane (aldeia dentro do PNLC) défrichent énormément la forêt pour la aculture de riz de pam-pam. On compte dans ce village plus de 30 familles, chaque famille défriche peu près 1ha par campagne pluvieuse, ce qui revient dire que dans 10 ans sa será une catastrophe incalculable (disparition de la forêt et dégradation de l'environnement)» (Coly 1997: 7). O consultor viu, olhou, e afirmou, porque não há dados que sustentem as afirmações em todos os relatórios referentes ao PNLC. Passaram-se os dez anos e a catástrofe incalculável ainda não se deu. Mas era evidente que era preciso proteger os recursos dos agricultores para que sustentavelmente fossem explorados pelos agricultores fazendo uma agricultura sustentável.

•

A agricultura itinerante e as queimadas florestais causa de todos os males são ideias antigas. As tentativas de as controlar também. Talvez a primeira data de 1898, quando o régulo Tchernó Cali, em troca de uma casa para seu uso e de uma estrada de macdame até à mesma casa, se comprometia a cobrar imposto aos seus súbditos e a «impedir por todos os meios ao seu alcance que seja cortada a árvore da borracha no referido território (Forriá)» (BOGP, 1898). Tentativas que se seguiriam por todo o período colonial. O regulamento florestal aprovado em 1963 deixava bem claro quais as intenções e perspectiva da administração colonial sobre a agricultura itinerante e sobre as queimadas florestais: «os serviços de agricultura e florestas de colaboração com as autoridades administrativas, na sua actividade de assistência técnica às populações rurais, deverão ter em vista a extinção da agricultura itinerante e a extinção da prática das queimadas descontroladas (GPG 1963: 436). Interessante o facto de a base da economia colonial, o amendoim, ser produto, justamente, da agricultura itinerante. Mas comum a todas estas considerações sobre a agricultura itinerante e as queimadas florestais, as antigas e as actuais, dos relatórios dos técnicos coloniais aos que justificaram a criação do PNLC, aquilo que

Amy Ickovitwz tão claramente mostra no seu artigo «Shifting Cultivation and Deforestation: questioning the dominant narrative in tropical Africa», afirma-se sem provar, afirma-se baseado na ideia dominante. «When a narrative gets repeated often enough, it attains the status of ‘truth’ in peoples’ minds. Most of the scientific community as well as policy experts, international research organizations and NGOs seem to accept a particular narrative about the relationship between shifting cultivation¹ and deforestation» (Ickowitz 2004: 1). E em relação às florestas guineenses parece ser isto que se trata.



Figura 6.5. É sempre impressionante passar por um campo acabado de queimar para fazer agricultura assim que comecem as chuvas. Esquece-se muitas vezes que no campo que parece o inferno ficaram as palmeiras, e que em dez anos ali estará novamente uma floresta. É inevitável que se julgue com referências que se carregam de trás, das paisagens com que crescemos.

E em relação à desflorestação, a mesma ideia presente. A desflorestação é tão óbvia, tão evidente, que não é preciso ser sustentada.

No dia 18 de Agosto de 2011, fazendo uma pesquisa no Google com as palavras «guinea bissau forest» os primeiros resultados foram os seguintes:

Mongabay - Tropical rainforest conservation and environmental science news - www.mongabay.com:
«According to the U.N. FAO, 71.9% or about 2,022,000 ha of Guinea-Bissau is forested, according to FAO. Guinea-Bissau had 1,000 ha of planted forest. Change in Forest Cover: Between 1990 and 2010,

Guinea-Bissau lost an average of 9,700 ha or 0.44% per year. In total, between 1990 and 2010, Guinea-Bissau lost 8.8% of its forest cover, or around 194,000 ha»¹⁵³.

Green Africa foundation – www.greenafricafoundation.org: «Guinea-Bissau Forest Information and Data: FAO statistics reveal that about 2,022,000 ha of Guinea-Bissau is forested landmass of which 1000 ha is planted forest. Between 1990 and 2010, Guinea-Bissau 194,000 ha forest cover at an average rate of 9,700 ha annually»¹⁵⁴.

World Resources Institute – Earth Trend – Environmental Information - <http://earthtrends.wri.org>: Guinea-Bissau, Forest Area and Change: Total forest area: 2187000 ha; Change in forest area: 1990-2000: 9%.¹⁵⁵.

Um retrato negro, estatísticas que mostram uma perda de floresta avassaladora. É comum a todas estas notícias, uma só fonte. A FAO (Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação), uma das mais conceituadas instituições mundiais acerca de agricultura e florestas. E consultando os dados originais, em www.fao.org, os mesmos negros dados: A perda de 144 mil hectares de floresta entre 1990 e 2005. E a fonte para estes dados, indicada no canto inferior direito da página, é o Global Forest Resources Assessment. Fazendo-se nova pesquisa na internet ficamos a saber que o Global Forest Resources Assessment 2005 é um documento que disponibiliza a informação recolhida nos «FRA 2005 reports», e que FRA 2005 é o modelo utilizado pela FAO para calcular a evolução da área florestal mundial. O «report» FRA 2005 referente à Guiné-Bissau está disponível. Um documento pdf disponível dia 18 de Agosto de 2011 em <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/010/aj032F/aj032F00.pdf>. E o que se lê no relatório pode deixar qualquer um siderado. Os dados não são afinal dados mas sim estimativas calculadas com base em três inventários florestais realizados na Guiné-Bissau em 1978, 1985, e 1992. Calculou-se uma taxa de desflorestação anual entre 1978 e 1992 e extrapolou-se esta mesma taxa até 2005¹⁵⁶. Simples, simplíssimo, e são estes os dados propagados pelo mundo sobre as florestas guineenses. E o grave problema, é que as estatísticas florestais apresentadas pela FAO são «usually regarded as authoritative and so quickly became established in the literature by default» (Grainger 1996: 73). E quando podem levar à expropriação, o caso é evidentemente grave.

¹⁵³ <http://rainforests.mongabay.com/deforestation/2000/Guinea-Bissau.htm>

¹⁵⁴ <http://www.greenafricafoundation.org/section.asp?ID=152>

¹⁵⁵ http://earthtrends.wri.org/country_profiles/fetch_profile.php?theme=9&filename=for_cou_624.PDF

¹⁵⁶ Muito poderia ser dito sobre os dados da FAO sobre as florestas guineenses. O relatório FRA 2005 referente à Guiné-Bissau apresenta um conjunto de erros grosseiros e de metodologias mais do duvidosas do princípio ao fim. Os modelos da FAO para cálculo da desflorestação, FRA 1990 e FRA 2000 têm sido amplamente criticados (ver p.e. Matthews 2001, Fairhead e Leach (?)).

Guiné-Bissau - parque das lagoas de Cufada

O esplendor da natureza africana




Nesta época do ano, a chuva constante cai, impiedosa, sobre toda a região, e transforma os últimos quilómetros de picada, em direcção ao Parque Natural das Lagoas de Cufada, numa verdadeira aventura, que faria as delícias dos amantes de percursos em viaturas todo-o-terreno.

Este "dilúvio" benfazejo, que tudo parece dominar, caracteriza esta extraordinária zona húmida, em contraste total com o panorama vivo e alguns países vizinhos, a escassa centenas de quilómetros para norte, onde a aridez cruel das areias do Sahel avança, imparável, todos os anos vários quilómetros.

Apesar dos inconvenientes que esta enorme quantidade de água, que empapa os terrenos, provoca na vida das pessoas, principalmente entre os visitantes citadinos, este clima quente e húmido que torna tão especial e rica a flora e a fauna dos diferentes ecossistemas existentes nas lagoas de Cufada. Um mundo maravilhoso, quase intocado pelo homem.

Grande parte do território é banhado por uma vasta rede capilar de bacias hidrográficas que o submergem sob um enorme volume de água proveniente das torrentes chuvadas e dos rios, que nesta época galgam o leito, depositando os seus sedimentos orgânicos nas margens das lagoas e nos braços tentaculares formados pelos riachos.

Em resto, quase todo o país fica literalmente "empapado" logo que começam a cair as primeiras chuvas, em Junho, e que não param, quase incessantemente, até Novembro.

Mais a sul, os momentos breves dos rios invadem as picadas, e, quando se chega a margem alta das lagoas com uma forte corrente, é como o salado tem as pessoas sentam a ser o único meio de transporte viável.

Buba fica a apenas três horas de distância. Ainda, a distância quilométrica não é o mais importante, trata-se depressa transponíveis os citadinos. O que conta é o tempo que se leva a percorrê-los. Apesar da distância relativa, a capital é também, por isso, um mundo totalmente alheio ao desta riquíssima zona húmida.

À medida que se vai penetrando no interior do país, as longas extensões de bolanha vão alternando com pequenas povoações junto à estrada, onde se pratica o comércio informal e de troca directa.

Carvão, frutas da época, esteira de cristim (um paciente trabalho manual tecido com palha entrelaçada), Limões, batatas, cebolas e tomates vermelhos são exibidos aos potenciais compradores em montinhos coloridos e bem arrumados. Vende-se de tudo um pouco neste cenário que resulta num regato para os olhos europeus, habituados a outras paisagens e a cores menos exuberantes.

Antes de se chegar a Buba, deixa-se a estrada alcatroada.

A partir desta localidade, importante entreposto comercial marítimo no passado, passa-se à picada em plena região de Quinara, bem a sul da Guiné-Bissau, onde o Parque Natural das Lagoas de Cufada se estende por setenta hectares.

A natureza bela e selvagem, delimitada pelos rios Corubal, Buba e Fulacunda, convida à diversidade das espécies, em todo o seu esplendor, inclusive dos seres humanos.

Figura 6.6. De notar o discurso utilizado nesta reportagem sobre o PNLC: «A natureza bela e selvagem (...) convida à diversidade das espécies, em todo o seu esplendor, inclusive dos seres humanos (...) Um mundo maravilhoso quase intocado pelo homem». Que diria o jornalista se soubesse que todo este mundo maravilhoso é periodicamente abatido para lavrar arroz, e que a espécie ser humano ali tem aldeias com mais de seiscentos anos. Fonte: Soares, S. Silva, J. (2001).

6.4. «O nosso chão e o chão do estado»

Quando na feira de Buba, de noite, encontrei o jovem engenheiro chinês responsável pela Lu-Xiang, este estava visivelmente irritado. Não bastava ter sido desterrado para aquele fim do mundo, ser miseravelmente mal pago, não perceber nada do que se dizia, mas ainda ter percebido que o número de m³ de troncos de *Pteurocarpus erinaceus* que a licença da DGF de Bissau autorizara a cortar, pura e simplesmente não existia em Quinara, que a DGF dissera à Lu-Xiang que a terra na Guiné-Bissau é do estado, que a floresta na Guiné-Bissau é do estado, e que pagas as licenças de 50 dólares/metro³ de troncos de *Pteurocarpus erinaceus* a única coisa que restava fazer era iniciar os cortes¹⁵⁷. E no entanto os problemas com os agricultores sucediam-se e dirigir os cortes da Lu-Xiang em Quinara tinha-se tornado um pesadelo.

Também o delegado regional das florestas estava profundamente irritado quando nessa manhã lhe fizera uma entrevista. Com os confrontos e conflitos constantes. Com o facto de ter apenas 2 motorizadas para vigiar os 3477 km² de florestas e savanas de Quinara. E também por ali estar colocado há dois anos e dormir num colchão no chão, ainda. Mas sobretudo irritado por ter acompanhado os trabalhos da Lu-Xiang desde o início, por ter explicado aos madeireiros os procedimentos a seguir, as recompensas a pagar à população das aldeias onde se cortava madeira, a única forma de evitar o conflito, e por apesar disto se sucederem os conflitos entre população e madeireiros. «Os biafadas não fazem carvão, não querem, não gostam. Os biafadas praticamente não fendem *cibe*¹⁵⁸ para vender. Mas o que os biafadas não percebem é que o mato é das florestas (leia-se DGF), o problemas que temos com os biafadas é um problema de espaço, é o facto de as pessoas acharem que o mato é delas, acharem que o chão é dos biafadas (ar indignado)»¹⁵⁹. A compreensão do delegado regional das florestas acerca da Lei da Terra da Guiné-Bissau resumia-se à primeira parte do ponto 2 do artigo 2º da Lei da Terra guineense «na República da Guiné-Bissau a terra é propriedade do Estado», esquecendo o resto da frase «e património comum de todo o povo».

¹⁵⁷ Como dizia o próprio Director Geral das Florestas, Constantino Correia, em entrevista a um semanário de Bissau em 2005, «o último inventário florestal foi realizado em 1985, e o estado continuou a atribuir licenças de abate em função de dados de há 20 anos» (Diário de Bissau de 28 de Janeiro de 2005, págs. 8 e 9).

¹⁵⁸ Os barrotes de *cibe* (*Borassus aethiopum*), uma palmeira, fornecem o madeiramento de grande parte das construções da Guiné, porque são extraordinariamente resistentes ao ataque dos xilófagos, térmitas, e micoses. Do *cibe* aproveita-se o tronco, os frutos (de que se aproveita a polpa, amêndoa, o líquido da semente e a plântula que resulta da sua germinação). É da zona circular externa do tronco que provêm as rachas (barrotes). Já Donelha no século dezassete mas reflectindo uma experiência anterior descreve a mesma utilização para a madeira de *cibe* «a madeira é mui rija, serve para esteios e pilares das casas; duram muito debaixo da terra sem apodrecer, mais que nenhuma outra madeira (Donelha 1977: 85). Em Bissau o preço de uma racha de *cibe* podia era em 2010 de 2500 a 2000 FCFA. Em Quinara a mesma racha era paga aos seus cortadores a 500 FCFA.

¹⁵⁹ Entrevista ao Delegado Ronal das Florestas de Buba, Buba, Maio de 2011.

E parecia não haver entendimento possível entre as duas lógicas de encarar a propriedade da terra em Quinara: o estado passava licenças de corte de madeira indiscriminadas para a «terra propriedade do estado» e os agricultores respondiam com violência por considerarem inadmissível que alguém cortasse árvores nos terrenos que consideravam seus, herdados dos seus antepassados, comprados à *ninki-nanka* com sangue do clã pelo antepassado remoto que ali primeiro chegara. Mas não se tratava apenas de visões diferentes sobre a posse de territórios, de diferentes formas de encarar a gestão do território, era mais do que isso. É difícil falar de intervenção estatal e de políticas de conservação da natureza em Quinara sem lembrar a «criminalização do estado» de Bayart e Ellis (1999).

•

Em Fevereiro de 2007 é assinado um acordo entre a República de Angola e a da Guiné-Bissau, na presença dos presidentes das Repúblicas de Angola e Guiné-Bissau, Eng. José Eduardo dos Santos e General João Bernardo Vieira, de prospecção, exploração e comercialização de bauxite dos jazigos de Boé, que atribui os direitos mineiros de prospecção, exploração, e comercialização à empresa Bauxite Angola SA. E porque «a exploração e comercialização de bauxite da região de Boé não serão economicamente rentáveis sem a existência de um porto de grande capacidade, a construção do porto de Buba é constituída como uma das obrigações do contrato de arrendamento assinado». Em Outubro de 2008 iniciaram-se os trabalhos de construção do Porto de Buba. A obra esteve desde o início envolta em polémica, o processo de construção iniciou-se sem a assinatura de qualquer contrato, sem o completar do estudo de impacto ambiental, e desmatou-se ilegalmente parte da área ocupada pelo futuro porto. A obra foi entregue directamente e sem concurso público à empresa Areski (Salgado e outros 2009: 6).

Mas a questão, a grande questão de todo este processo era o facto de o futuro Porto de Buba estar precisamente dentro da área do Parque Natural das Lagoas de Cufada, «criado há apenas cerca de 9 anos com investimentos avultados, inserido numa lógica de crescimento sustentável e em respeito pelos valores humanos tradicionais e pelo meio ambiente, e contudo, de um momento para o outro, está em vias de aprovação uma obra que, tudo o indica, arruinará esse mesmo Parque junto com décadas de trabalho e investimento sobre o mesmo». Uma «estranha oscilação das linhas de orientação política e programática do governo da Guiné-Bissau» (Salgado e outros 2009: 7). E se a área ocupada pelo futuro Porto de Buba era de «apenas 7000 hectares, 7,9% dos 89 000 hectares do parque, se se considerasse que o parque apenas possui 13546 hectares de florestas sub-húmidas, e que o Porto de Buba é inteiramente construído numa zona de floresta sub-húmida, deve considerar-se a destruição de 51.7% da área de floresta sub-húmida do parque. As zonas de floresta sub-húmida são aquelas onde se localizam os ecossistemas mais importantes do ponto de vista de riqueza natural, interesse turístico e científico (zona de floresta sub-húmida) do PNLC e reduto de macro fauna do parque» (Salgado e

outros 2009: 7). O que pensar desta política governamental que proibia os agricultores das 39 aldeias do parque de desmatar floresta que queriam para fazer agricultura, de expandir os seus pomares de cajueiros, de caçar animais para vender a carne, e que simultaneamente cortava as florestas porque agora havia em fazer um porto, passava licenças de abate de árvores indiscriminadas nas redondezas do parque, e que autorizava uma enorme concessão de caça, exactamente fronteira à área protegida e que anunciava na internet «jornadas de caça memoráveis a caça menor e maior como gazelas, hienas, facocheros, porcos-espinhos, e cabras de mato»¹⁶⁰. Que pensar da política de conservação e gestão do território de um estado que autorizava licenças imensas de corte de *cibe* em Quinara e que baleava miúdos de 18 anos das aldeias de Quinara por estarem a cortar esses mesmos cibes ilegalmente para vender a esses mesmos cibeiros a quem o estado passara licenças de corte¹⁶¹.

Quando a lógica da intervenção estatal é a do saque era difícil que houvesse entendimento.

Quando me sentava com Mandanem no seu alpendre em Mbassa e lhe perguntei sobre os cortes que os chineses planeavam fazer na sua aldeia, Mandanem velhíssimo, cego, tocador de *cora*, e o melhor contador de histórias de Quinara, este gritara agarrando com força o seu pau de cego «a minha *gandjagrô* comprou este chão com o sangue de dois dos seus, esta terra custou sangue da minha *gandjagrô*, se o estado quer madeira que a vá cortar no chão do estado». Bissau - «o chão do estado», Quinara – chão dos biafadas.

¹⁶⁰ Em <http://www.acp-lda.com/setup/novidades.asp?id=80&idCat=93>, consultado a 16 de Julho de 2011.

¹⁶¹ Em Antuane em 2008 foi baleado um miúdo – na grande zona de produção de cibe de antuane e Gobia sucedem-se os relatos de conflitos com a DGF – antes tem que se ter falado já das dimensões do comércio de cibe.

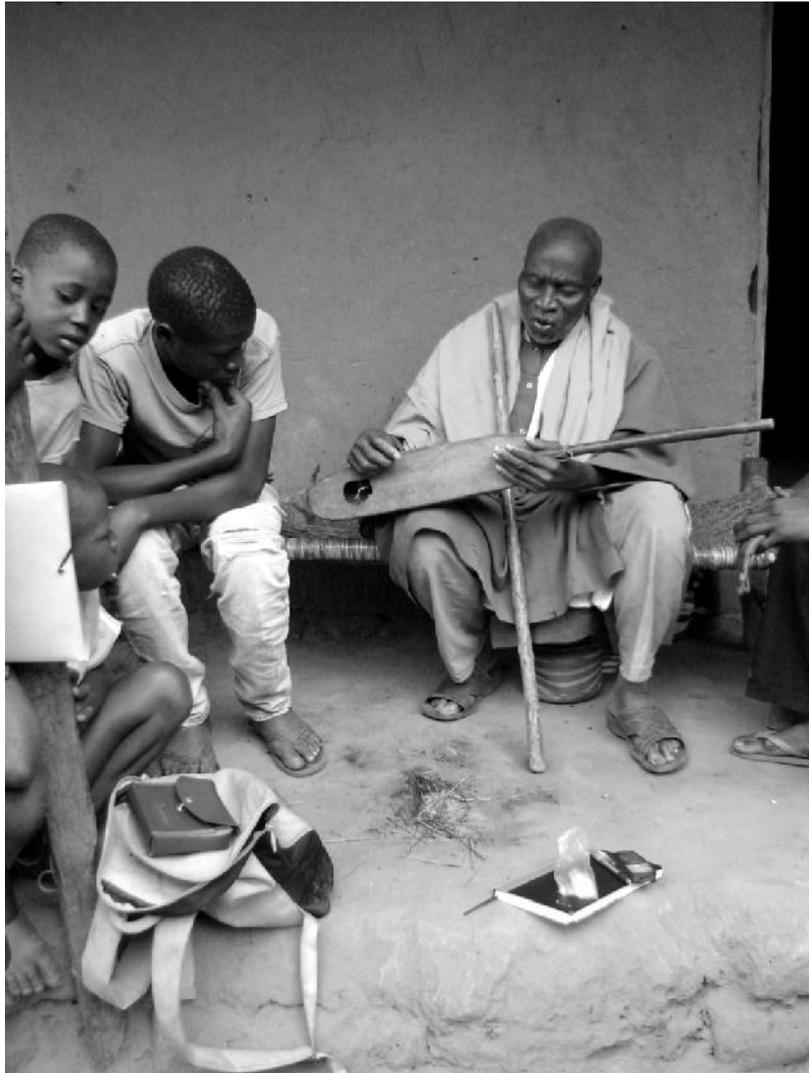


Figura 6.7. Mandanem, cego, na sua varanda. «O nosso chão e o chão do Estado».

•

Quando em Maio de 2011 buscava mulheres por Quinara conhecidas como cantoras e tocadoras de *tchimpô*, o tambor das mulheres biafada, as respostas eram sempre a mesmas: «não está, foi para Buduco», ou, «não pode tocar, está cansada, teve em Buduco». Havia festa grande em Buduco, festa do mais alto nível, literalmente. Uma das principais personalidades políticas do país tinha enviado a mulher para pedir apoio para ganhar as eleições a B., e fez-se a promessa a B., a principal B. *ninki-nanka* de Quinara. Correu dinheiro, correu açúcar, correu tabaco, e talvez tenha corrido sangue de uma vaca. As eleições foram ganhas e mais dinheiro voltou a entrar. E os velhos biafada muçulmanos dirigiram as cerimónias como não podia deixar de ser. Um poder que depende do poder do mato para ganhar as eleições, e um poder que no dia-a-dia maltrata e explora os habitantes de Quinara.

Também a mim me contaram que pouco antes do antigo presidente Nino Vieira ter sido morto com paus e catanas – os «*djagras* com mais força de Quinara» foram a Bissau, marcaram audiência e disseram que o apoio deles tinha acabado, a protecção nas suas *balobas* estava acabada, e que eles estavam cansados, cansados de tanta morte nesta terra. Um mês depois do encontro o homem estava morto. Invenção, empolamento, exagero, busca de poder, complexo de se ser ignorado? – de se «ser um dos principais *djagra* de Quinara», de se ter contacto, de se falar e de se poder pedir coisas aos principais *blum* e *djag* biafadas (e alguns deles têm supostamente muita força e muita fama) e ao mesmo tempo de o estado pouco lhes ligar e de constantemente não os respeitar, e de entrar pelos seus chãos a dentro para cortar árvores porque tem uns papéis escritos à máquina na secretaria de Bissau. Talvez. Mas o que me parece (e mais uma vez é mesmo só o que me parece) é que a burocracia ataca. Para os agricultores o delegado regional é bandido, o administrador é bandido, o representante do ministério do comércio é bandido, mas o presidente é chefe, é *uiama*. E o grande chefe tem respeito e não tem respeito, tal como o *uiama* de cada chão tem respeito e não tem respeito. E também o grande chefe tem poder e não tem poder, tal como o *uiama* de cada chão. Tem poder se houver consenso, não tem poder senão houver consenso. Mas o delegado das florestas não, não é nada, é burocracia, e como tal olímpicamente desprezado. O delegado das florestas é estado, o presidente da república é *uiama*.

Tudo é discussão, tudo é consenso, tudo é delicadeza, independentemente de muitas vezes se acabar à pancada. Quando perguntei a J., *balobero* importante, «porque não pedem a tão desejada estrada ao próximo grande político que cá vier pedir para ganhar as eleições?». A minha pergunta prática J. vira-a como profundamente sem sentido e respondeu-me, «não há consenso para o fazer, e as coisas não são assim tão simples». De facto, decididamente, a relação dos agricultores de Quinara com o Estado, não é absolutamente simples.

EPÍLOGO. Mama Sigramagulano – «agora cada beduíno corre para seu lado»¹⁶²

Em Cubisseco, na aldeia de Ganáfa, estava sentado no alpendre de Mai Indjai. Mai Indjai, *belobal* de Belha, velhíssima, com uma enorme corcunda, terceira neta de Mamadu Djola, e alguém que preza contar a história do seu antepassado. E era de Mamadu Djola que falávamos até que um dos seus netos gozou a avó chamando-lhe Magága (inhame) Indjai, e a conversa mudou subitamente para a agricultura do passado e de agora. Mai Indjai suspirou e disse em tom cansado «agora tudo estragado, o mato está todo estragado» (*mato dana goss*, cr.), «está tudo estragado porque não queima, porque o caju não deixa queimar». E aquilo a que Mai Indjai se referia era à radical mudança que se dera no sistema agrícola de Quinara ao longo dos últimos quarenta anos. A transição de um sistema baseado em culturas itinerantes, para um sistema assente num cultivo permanente, uma fruteira, o cajueiro. E enquanto não houvera nada de permanente quase tudo podia queimar (ver capítulo 2). Agora, ao invés, muita coisa, aliás a principal fonte de rendimento, não podia absolutamente queimar.

Ao falar com velhos por Quinara e ao referir a palavra caju, ou aliás, mais genericamente fruta, eram comuns esgares de nojo. «Os biafadas não tinham fruta!», «o trabalho de biafadas não é fruta, é lavrar!», «trabalho de biafadas é milho!», ou ainda, a enigmática frase de «não havia fruta porque quem a semear não a via parir», ou seja, que quem semeasse fruteiras, rapidamente morria. E de facto, com excepção de algumas laranjeiras, jaqueiras, cajueiros, e coleiras, que se encontram nos antigos *tumbo* da região, em Quinara parecia não ter havido fruta em quantidade. Com uma única excepção – a coleira (*Cola nítida*). A coleira, que por ser exigente em água nos primeiros anos era muitas vezes semeada nas margens das lagoas e rios, onde era mais fácil regar, a cola que «era uma coisa grande» e que exigia *contrato* com a *ninki-nanka* que muitas vezes está na lagoa. Mas também o caso da cola era enigmático. Apesar de os biafada terem sido dos povos da costa ocidental africana mais activos no comércio de cola durante os séculos quinze e dezasseis, que chegavam a ir buscar em grandes canoas à foz do Rio Colente¹⁶³, a coleira não era plantada em chão de biafadas. Talvez simplesmente porque queria “Deus que não haja desta fructa n’outro Guiné senão no limite da Serra Leôa (...) e forão semeadas nos outros rios mas jamais fructificarão” (Almada 1964: 56), ou porque os biafadas não a queriam semear? Seria apenas mais tarde, a partir do século dezanove, que alguns

¹⁶² Ditado biafada. O babuíno, *Papio papio* (em crioulo *com*), era bastante frequente em Quinara, Contudo, actualmente, não são comuns os grandes grupos do passado, talvez resultado da caça intensiva e permanente (Sousa, 2008). «O beduíno vive geralmente em grandes bandos, com hierarquias fortes e complexas dentro dos grupos familiares, e são comandados por machos dominantes. Ao contrário do que ocorre com a maioria das outras espécies, quase não há disputas pelo controle do bando ou pelo direito de se acasalar com as fêmeas, o único privilégio que os machos dominantes têm é de se alimentar primeiro quando se encontra alimento» em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Babu%C3%ADno>, consultado a 15 de Setembro de 2011.

¹⁶³ Sobre a importância do comércio de cola na África Ocidental e no Rio Grande ver Brooks (1980), e Lovejoy (1980).

concessionários franceses e cabo-verdianos começam a plantar pomares de coleiras em Cubisseco, onde chovia mais. Mas de facto todo o imaginário biafada girava em torno dos milheto, do sorgo, do arroz de sequeiro, do milho, do fundo (*buassunga*, *buadôti*, *uássilon*, *mantubanhe*, e *bafuinha*, respectivamente) e da colheita dos produtos do mato. E se para distinguir diferentes gradientes de floresta havia um sem fim de palavras (capítulo 3), para pomar, para terreno ocupado por fruteiras, apenas *horta*, palavra crioula de etimologia portuguesa.

As descrições de Almada, Donelha, Lemos Coelho, e do Padre Manuel Álvares, falam de uma Quinara provavelmente mais trabalhada, mais agricultada, mais populada, e comercialmente mais activa que a Quinara do século vinte e um. Mas uma Quinara em que não havia fruteiras, em que nada havia de permanente. Guinala uma terra «ordinária de Guiné», com «pouco de arroz, mais de funde, que é mantimento comum, milho branco e maçaroca, muito sadios os legumes, inhames, macarras»¹⁶⁴, com «curiosidade de criação de gados como cabras, vacas, galinhas» (Álvares 1615: cap. 13). Guinala que se provia de «inhames e de outros mantimentos» da terras de balantas (Almada 1961: 81). Quinara em que as terras eram de «alguns fidalgos» a quem se pagava «alguns direitos dos mantimentos que hão, como entre nós o dízimo», mas que «quanto à gente comum» não tinha «terras nem herdades; é comum a todos; cada um faz suas searas segundo a posse, e no tempo das novidades dos frutos agrestes que dão as árvores, não [os] pode[m] apanhar senão todos juntos, por mandado do senhor da terra, principalmente um fruto chamado manganaxo¹⁶⁵; apanhando-[o] alguma pessoa antes do mandado geral, por tal caso fica escravo e se vende» (Almada 1964: 104). Uma terra organizada para a agricultura itinerante e para a colheita dos frutos do mato.

Mas de fruta, só mais tarde haveria sinais. Quando M. Brue Guinala no final do século dezassete, esta era «charmant à cause des arbres & des bananiers qui environnent toutes les maisons avec des tapades d'épines & de grosses cannes vives» (Labat 1723: 165). Mas enquanto que em Bissau Labat descreve laranjeiras, limoeiros, limeiras, e goiabeiras (Labat 1723: 72), em Quinara apenas bananas, uma herbácea, uma fruteira que nem sequer é uma árvore. Cerca de um século mais tarde, Philip Beaver descreve as plantações praticadas nas redondezas da Ilha de Bolama, «rice, yams, manioc, Indian corn or maize, ground nuts, plantains, bananas, pumpkins, water melons, oranges, limes, pine apples, papaws» (Beaver 1805: 331), mas se Beaver foi buscar sementes de laranja a

¹⁶⁴ «Fundes»: provavelmente a *Digitaria exilis*, actualmente chamada em crioulo guineense *fundo*, cereal típico dos terrenos pobres, ligeiramente indigesto, que ocorre espontaneamente em variedades selvagens em Quinara, *buáéde* (*Digitaria longiflora*); *Milho-maçaroca* e *milho-branco*, *milho-zaburro*, provavelmente sorgo e milheto, mas muito se tem discutido sobre estes milhos que alguns afirmaram poderem ser o *Zea mays*. Sobre o assunto ver Teixeira da Mota 1966, Lino da Silva 1998, Miracle 1966. Os «legumes» referidos durante os séculos dezasseis e dezassete são provavelmente a *mancarra-bijagó* (*Vigna subterrânea*), os inhames de mato e domésticos (*Dioscorea spp.*), a batata-doce (*Ipomoea batatas*), a *manfafa* (*Colocasia escolenta*), abóboras, beringelas e feijões.

¹⁶⁵ Manganaxo é o *manganás* (cr.), a *manassa*, *lcacina oliviformis*.

Tombaly, de lima a Canhabaque, bananeiras a Bissau, e recebeu sementes de laranja de Lisboa, de Quinara apenas trouxe vacas de Guinala e sementes de algodão de Bolola (Beaver 1805: 235, 480, 481, 483). Fruta parecia continuar a não ser muita.

E mesmo quando em meados do século dezanove se dá uma radical transformação da agricultura de Quinara, quando as margens do rio se enchem de plantações de amendoim para abastecimento das indústrias europeias, e novas sementes vindas directamente do «jardin d'acclimatation d'Alger»¹⁶⁶ chegavam às margens do rio, os agricultores continuavam a lavrar como sempre haviam lavrado. Uma revolução agrícola, uma nova planta, mas um sistema agrícola baseado na itinerância. Também quando a borracha se torna o principal género de exportação de 1890 a 1912, e quando a partir de 1896 se dá um aumento da procura de amêndoa e óleo de palma (Fonseca 1910: 25), a lógica mantinha-se, a borracha era retirada das *Landolphia* e a amêndoa de palma da *Elaeis guineensis*, plantas que cresciam espontâneas pelos matos de Quinara. Continuava a tratar-se de apanha de produtos do mato. E por todo o período colonial a lógica não se alteraria, de 1906 à guerra de libertação o amendoim e a amêndoa de palma seriam a base da economia da Guiné (Galli e Jones, 1988) – savanas e florestas lavradas em rotação e que após a colheita do amendoim podiam queimar, matos de palmeiras de onde se cortavam cachos.

Mesmo mais tarde, quando uma nova revolução agrícola transformou Quinara numa das principais regiões produtoras de arroz da Guiné, quando uma enormíssima migração de pessoas de etnia balanta migraram para Quinara em busca de mangal para fazer arroz e a estrutura étnica de Quinara se alterou por completo, quando pela primeira vez havia um sistema agrícola produção fixo, dependente de infra-estruturas que era preciso manter a cada ano, e apesar de os novos arrozais terem sido divididos, de cada família ter a sua parcela, a floresta continuava a poder queimar, e o mato continuava na posse dos biafadas já que os novos imigrantes apenas queriam mangal.

E como nada houve de permanente a própria aldeia podia andar, tal como o mato que se cortara este ano para lavrar arroz no ano seguinte era outro. Aldeia em biafada - *dáguê* – de *dága*, à letra: «descuida», uma palavra que mostrava movimento. Mas agora as aldeias de Quinara tinham deixado de andar porque pela primeira vez havia algo de permanente, algo que não podia ser abandonado porque era a principal fonte de rendimento – o caju.

•

¹⁶⁶ Em Bambaia, a mais importante feitoria da Casa Blanchard, da qual ainda hoje restam as ruínas «Bambayà (...) feitoria pertencente a mr. Ouvide Urbain, e uma das melhores do Rio Grande de Bolola. Compõe-se de uma casa de madeira, defendida por altos muros, e dois armazéns com todos os confortos. Encontra-se alli um trapézio para a gymnastica. Ha alli um pequeno horto com hortaliças e outras plantas da Europa. Cultiva-se alli a mancarra (Barros 1882:74)

Em 1911, no horto experimental da residência do administrador de Buba já havia cajueiros (Fernandes 1911: 4), mas seria bem mais tarde que esta fruteira viria a ganhar importância. Apesar de a partir de 1946-48 a administração colonial ter tomado medidas para a difusão do cajueiro, de ter planeado viveiros, fábricas de descasque e de ter distribuído sementeira pelos agricultores, e apesar de a castanha de caju estar «muito em voga» nos mercados europeu e norte-americano (Areal, 1954; Picado Horta, 1965), o caju não fez grande sucesso entre os agricultores de Quinara. «O chefe de posto trazia sementeira para, nós assávamos e comíamos!». Afinal, caju era fruta, mas apesar de tudo alguns agricultores como o velho Aladji Madina Mané, tão presente neste texto, desde cedo fizeram bom negócio trocando o sumo de caju fermentado com o arroz dos balantas. Mas seria apenas mais tarde, após a independência que o caju mudaria Quinara, quando as cotações do amendoim e da amêndoa de palma caíram (Dias 1992: 20) e o preço do caju se tornou favorável os agricultores de Quinara começaram a semear cajueiros e não mais pararam. E agora a Guiné-Bissau era o país africano que mais dependia de uma única monocultura, e o segundo exportador de castanha de caju não processada a nível mundial (Lynn e Jaeger 2004: 3). E por isto, muita coisa mudaria em Quinara.

Pela primeira vez no mato de Quinara havia algo de constante, de fixo, e de permanente. E pela primeira muitos terrenos passaram a ter dono. Pela primeira vez, cada uma das *korda*, ou *moransa* (cr.), unidades familiares e económicas em que se dividia uma aldeia biafada¹⁶⁷, estavam dependentes de um cultivo não móvel para assegurar o seu sustento, um cultivo que exigia a posse permanente de um pedaço de território, e não um mato suficientemente vasto e comum a todos onde a cada ano se desmatavam e queimavam parcelas. Agora os terrenos em volta das aldeias e perto das estradas eram altamente desejados porque o escoamento da castanha ali era mais fácil, e os pomares expandiam-se em mancha contínua em volta das estradas. Era também verdade que no passado certas árvores de fruto, as poucas que existiam, tinham dono, que os pomares de cola de Cubisseco tinham dono, que as mulheres dividiam as *bolanhas* em tiras que eram suas e só suas, que os campos de amendoim lavrados atrás das aldeias pertenciam e eram responsabilidade de cada uma das *korda* da aldeia. Barbosa notava já em meados do século vinte uma «tendência para a propriedade individual» e «muitos Biafadas donos de terrenos demarcados (...) sendo a posse destas terras respeitada por todos» (Barbosa s/d: 73). Mas agora a mudança era radical. Agora cada *korda* tinha um ou mais pomares de cajueiros, cada jovem tinha ou desejava um pomar de cajueiros, e cada mulher queria que o marido lhe cedesse um pedaço de terreno também para semear um pomar de cajueiros. Se a propriedade privada no passado não trouxera vantagens, agora parecia trazer. E era também a esta mudança que se referia

¹⁶⁷ Eduardo Costa Dias 1996: 301, descreve as *korda* para os mandingas de Contubuel, uma descrição semelhante aquilo que são as *korda* de Quinara.

Mai Indjai quando dizia «o mato está estragado», o mato estava estragado porque não queimava, mas o mato também estava estragado porque a cada dia era dividido e retalhado¹⁶⁸.

E também agora as grandes *korda* do passado dividiam-se num sem fim de «fogões», agora era quase um fogão para cada homem e suas mulheres e seus filhos. E seus pomares de caju. Porque um pomar de caju se mantinha com pouca mão-de-obra, e isso significava que os grandes grupos de trabalho do passado já não eram necessários. Agora mulheres, velhos e crianças conseguiam assegurar sozinhos, em grande parte, o seu sustento. E os jovens partiam para Bissau. Agora era *sigra ma gulano* total, agora até o babuíno que vivia em grupos corria sozinho pelo mato. Agora vendiam-se terrenos junto às estradas para aqueles que vindos de outras regiões onde o terreno já escasseava, compravam para semear caju, mas sempre que perguntava a um velho biafada se os terrenos estavam a ser vendidos este respondia de imediato: «não, não e não. Que vergonha!», que a terra não se vendia, que aquele chão fora comprado com sangue e que não estava à venda. Mas estava.



Figura E.1. Em Janeiro a limpar a vegetação que cresceu nos pomares de cajueiros. O caju foi inserido no sistema de agricultura itinerante. Nos mesmos matos ou savanas onde se semeou o arroz

¹⁶⁸ Eric Gable relata a utilização de uma frase semelhante no trabalho que fez em terra de manjacos: «the land is broken» - «Manjaco did not merely lament the broken land they saw all around them. To them the broken land meant that nature was out of whack - that is no longer rained as much as it once had, and that the soil dried up and was less fertile. But more significantly they thought of a broken land as a social problem; dikes fell into disuse because people stopped cooperating» (Gable 2011: 211).

ou amendoim semeia-se caju. Diz-se dos cajueiros que não deixa a floresta crescer, mas em Quinara são muitos os pomares já velhos e abandonados onde o mato levantou outra vez. Em 2008 quando o preço do arroz subiu e o da castanha de caju baixou derrubaram-se pomares para semear arroz e milho – caju como floresta?

Mas para Quelunta Sambu a terra estava estragada também por outras razões. Estava estragada porque agora os filhos queriam herdar os pais, porque agora «somos muçulmanos e é o filho que herda o pai», e porque «agora é como os brancos, só o filho tem importância». E Quelunta referia-se ao desaparecimento do *m'bánhe*, à quebra das relações tio-sobrinho que eram a base das *gandjagrô* biafadas.

•

Quebá, com quem fiz em parte o trabalho de campo, biafada, filho de pai e mãe biafada, trinta e muitos anos. Quebá, que quando começámos a correr Quinara perguntando por *gandjagrôs* e chãos, não sabia qual a sua. Não era bem que não soubesse, tinha uma ideia, mas matrilineagens era coisa que não lhe suscitava o menor interesse. Apesar de tudo, Quebá não era um caso típico. Crescera em Tite, uma das sedes de sector nos quais Quinara está dividida, fora professor, estudava agora na faculdade, e tivera um pai relativamente heterodoxo no que respeitava a tradições biafadas. Mas se a grande maioria dos jovens da idade de Quebá com quem falei pelas aldeias de Quinara sabiam perfeitamente qual a sua *gandjagrô* e qual o seu chão e o anunciavam com orgulho, também era verdade que as regras de casamento estavam mais e mais a deixar de ser seguidas. «O meu sobrinho (*m'bánhe*) deve casar a minha filha». O sobrinho herda o tio, e o sobrinho casa com a filha do tio, e como irmãos não casam irmãos, gente da mesma *gandjagrô* não casa entre si, e gente de *gandjagrôs* irmãs também não. Tão simples quanto isso. E era esta forma de casar que parecia estar a acabar. Quando perguntava a Bubacar, a Suleimane, a Malan, a Aladji, a Bacari, qual a *gandjagrô* da mulher que haviam casado, não sabiam, não faziam aliás a mínima ideia. E porque há mais de quinze anos não se fazia um *fanado de mato* em Quinara, também Boubacar, Suleimane, Malan e Aladji não faziam a mais pequena ideia de quais as *gandjagrô* que eram irmãs, tias e sobrinhas da sua. Não haviam casado contra as regras, casando irmãos de *gandjagrô*, mas também não haviam casado de acordo com as regras. Já havia suficientemente poucos jovens dispostos a ficar nas aldeias para que os velhos não concedessem. Senão concedessem mais e mais gente partiria para Bissau.

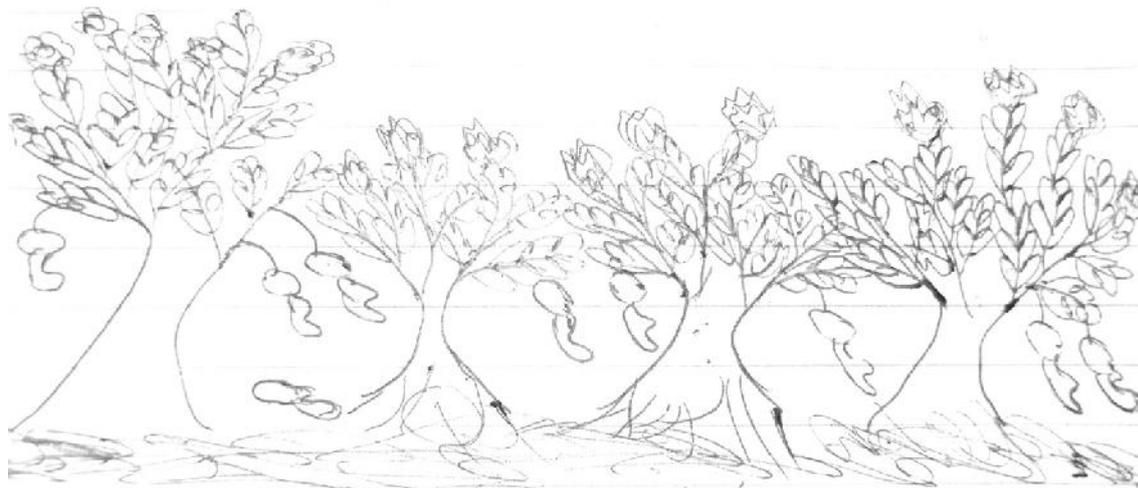
E se a relação tio-sobrinho acabava, a *gandjagrô* enquanto unidade fundamental de controlo e divisão do território de Quinara parecia também ter os dias contados, e agora a hierarquia entre aldeias parecia também ressentir-se - Gandjabela, aldeia hóspede e sem chão, parecia não estar mais disposta a prestar contas aos *djagra* de Huanandim, que lhes haviam dado terreno. «Agora chegara a democracia» e democracia era para todos. Mas sobretudo, parecia que Gandjabela já não estava tão

preocupada como antes estivera em que os *djagra* de Huanandim fizessem as cerimónias necessárias no *blôm* daquele chão essenciais para que as colheitas corressem sem problemas, e para que os macacos, gafanhotos e os pássaros e as *farfanas* não devorassem o arroz e o milho. E por isso agora os terrenos das duas aldeias estavam bem divididos, enormes faixas que se estendiam atrás de cada uma das aldeias até ao mar.

Também em Indjassane, aldeia hóspede dentro do chão de Buba, dentro do PNLC, Fatumata dizia-me: «dantes os de Buba podiam, agora não podem. A lagoa foi vendida aos brancos. Eles agora não têm força». Fatumata encarava a invasão da outrora límpida lagoa da Cufada com a terrível invasora *tchébué* consequência directa dos de Buba «terem perdido a força», perdido a força porque a sua relação com as *serpentes* daquele chão afrouxara. E de facto a democracia chegara, e Indjassane tinha voz activa nos assuntos do parque. Quem viera de fora para negociar não estava interessado em saber se Indjassane tinha chão ou não tinha, Indjassane era aldeia, tinha muita gente, e estava dentro do parque. E isso bastava.

Não eram apenas as aldeias-hóspede biafada que agora queriam território seu. Agora que grande parte das *bolanhas* se haviam destruído, o mangal que durante oitenta anos chegara aos balantas agora não chegava e estes queriam mato para semear. E por isso em Buduco de Cubisseco, chão pequeno e de pouco mato, território praticamente ocupado por pomares de cajueiros, balantas e biafadas lutaram. Por terra para semear caju.

•



De Janeiro a Junho de 2011 pedi a miúdos de Quinara que desenhassem o seu chão. Para que imaginassem que eram pássaros a voar, que o vissem de cima. A maior parte dos desenhos não eram mapas. Mas a maior parte dos desenhos expunham desejos e preocupações no papel, ocupando tamanho proporcional à importância que tinham para quem os desenhava. Suleimane Indjai, de 14 anos, desenhava Bárria. Suleimane desenhava as casas, desenhava o campo de futebol, desenhava o «mato

A horta de caju. E o caju era talvez a coisa mais constante nestes desenhos, ocupando a seguir às casas e aos campos de futebol a maior parte da folha. Papiss Iaora, ao desenhar Farancunda desenhou pomares, e o grande «mato cerrado de Nintchol» onde a cada ano a aldeia lavra arroz, foi arrumado numa minúscula mancha no canto da folha.

Os desenhos dos territórios dos miúdos não eram os territórios das histórias dos mais velhos. Enquanto os últimos falavam de matos, de pedras, de árvores e rios que marcavam fronteiras, enquanto nomeavam o território com precisão, os desenhos falavam de futebol e de caju. Uma simples diferença de preocupações devido à idade? Talvez, mas parecia haver pouca gente com menos de sessenta anos que conseguisse nomear o território com precisão. Uma des-significação do território? Uma perda da capacidade de nomeação? O desaparecer das histórias em volta da fundação de cada um dos chãos?

Quando os chineses entraram no mato não houve apenas conflito entre agricultores e madeireiros. Brandão e Buduco também discutiram. Discutiram pela posse de um mato. Buduco que Mbórá era deles, Brandão que não. Os velhos sentaram e após as histórias contadas não havia dúvidas de que era Buduco e não Brandão que tinha aquele mato. Aquele mato de Mbórá, uma península do Rio Grande de Buba exactamente no local que quase quatrocentos e cinquenta anos antes André Donelha chamara Mompara – nome estranhamente parecido com o actual. Teria aquele mato mantido o mesmo nome por mais de quatrocentos anos e estaria agora prestes a perdê-lo?

FONTES DE ARQUIVO

Arquivo Histórico Ultramarino - Lisboa

Acordo entre a Casa Blanchard e Mamadu Jolé e outros chefes biafadas de Cubisseco assinado a 4 de Novembro de 1891 em Paiunco, correspondência recebida da Guiné, 1891, 1ª Repartição, 1892, Caixa 4, 5º maço.

Carta de Agostinho Coelho ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, Bolama, 10 de Dezembro de 1881. AHU, correspondência recebida da Guiné 1879-1882, 1ª repartição, caixa 1, 2º maço

Carta de Agostinho Coelho ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, enviada de Bolama a 10 de Dezembro de 1881, 2ª repartição, correspondência recebida da Guiné de 1879 a 1885, Caixa 1, 3º Maço.

Carta de Pedro Ignácio de Gouveia ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar de 23 de Julho de 1896, correspondência recebida da Guiné, 1895-1897, 1ª repartição, caixa 6, 2º maço.

Carta de Pedro Ignacio de Gouveia ao Ministro dos Negócios da Marinha e Ultramar enviada de Bolama a 8 de Janeiro de 1882, correspondência recebida da Guiné, 1879-1882, Caixa 1, 1ª repartição, 2º maço.

Carta de Pedro Ignácio de Gouveia ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, correspondência recebida da Guiné, 1879-1882, caixa 1 da 1ª repartição, 2º maço.

Carta enviada de Bissau para Lisboa, datada de 11 de Julho de 1828, autor desconhecido, Conselho Ultramarino, Guiné, 1828, caixa 23, nº 79.

Carta do comerciante Romualdo Pinto, Bolama, 15 de Janeiro de 1885, correspondência recebida da Guiné, 1879 e 1885, 2ª repartição, caixa 1, 4º maço.

Carta do governador Augusto dos Santos ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar enviada de Bolama a 21 de Agosto de 1890, correspondência recebida da Guiné, 1890, 2ª repartição, caixa 2, 5º maço.

Relatório anual do governador Pedro Ignácio de Gouveia, enviado de Bolama a 29 de Novembro de 1884 ao Ministro e Secretário d'Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, correspondência recebida da Guiné, 1883-1887, 1ª repartição, caixa 2.

Relatório anual do governador Francisco Teixeira da Silva referente ano de 1888-1890, p. 24. AHU, correspondência recebida, 1ª repartição, 1888-1890, caixa 3, maço 1.

Sociedade de Geografia de Lisboa

Álvares, Padre Manuel. c.1615. Etiópia Menor e Descrição Geographica da Província da Serra Leoa: Res. 3, E-7. Cópia do séc. XVIII.

BIBLIOGRAFIA

- Almada, André Álvares de. [1594] 1961. Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde. Leitura, Introdução e Notas de António Brásio. Lisboa: Editorial L.I.A.M.
- Ba, Oumar. 1980. Royaume du Kabou: Enquetes Lexicales. Ethiopiques - revue socialiste de culture négro-africaine. Actes du Colloque international sur les traditions orales du Gabu. Dacar, 19 a 24 de Maio de 1980, p. 22 a 32.
- Barreto, João. 1938. História da Guiné: 1418-1918. Lisboa: Edição do autor.
- Barbosa, Octávio Gomes. (s/d). *Contribuição para o estudo dos Biafadas* (dissertação de licenciatura). Lisboa: ISCSP (UTL).
- Barbosa, Honório. 1947. *Os indígenas da Guiné perante a lei portuguesa*. Lisboa: Governo da Colónia.
- Bayart, Jean-François, Stephen Ellis, Béatrice Hibou. 1999. *The criminalization of the state in Africa*. Oxford: James Currey Publishers, 1999
- Beaver, Philip. 1805. *African memoranda: relative to an attempt to establish a British Settlement on the Island of Bulama, on the Western Coast of Africa, in the year 1792*. London: C. and R. Baldwin.
- Bertrand-Bocandé, M. 1849. Notes sur la Guinée Portugaise ou Sénégalie Méridionale, *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 3e série t. 12, p. 57-93.
- Brooks, George E. 1980. *Kola trade and state-building: Upper Guinea Coast and Senegambia, 15th-17th centuries*. Brookline: Boston University African Studies Center.
- Carvalho, Clara. 1999. *Ritos de Poder e a Recriação da Tradição. Os régulos manjaco da Guiné-Bissau*. Lisboa: ISCTE.
- Brooks, George E. 1993. *Landlords and strangers: ecology, society, and trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder: Westview Press
- Bühnen, Stephan. 1992. Place Names as an Historical Source: an introduction with Examples from Southern Senegambia and Germany. *History in Africa: a Journal of Method* 19: 1-57.
- Carreira, António. 1964. Aspectos da influência da cultura portuguesa na área compreendida entre o rio Senegal e o norte da Serra Leoa: subsídios para o seu estudo. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, nº 76: 373-416.
- Carreira, António. 1984. *Os Portugueses nos Rios da Guiné*. Lisboa: Edição do Autor.
- Catarino, L. 2002. *Flora e vegetação do Parque Natural das Lagoas de Cufada* (Guiné-Bissau). Dissertação de mestrado. Lisboa: IICT.
- Catarino, Luís. 2004. *Fitogeografia da Guiné-Bissau*. Dissertação de Doutoramento. Lisboa: ISA/UTL.
- Catarino, Luís, Eurico Martins, Fernanda Pinto-Basto, Maria Adélia Diniz. 2006. *Plantas Vasculares e Briófitos da Guiné-Bissau*. Lisboa: IICT e IPAD.
- Coly, J. 1997. *Etude d'aménagement de bas-fonds – Zone du Futur Parc Naturel de Cufada*. Bissau.
- Comissão de Cartographia. 1899. *Carta da Guiné Portuguesa*. Lisboa: Comissão de Cartographia.
- Cooper, Barbara M. 2005. Oral Sources and the Challenge of African History em *Writing African History* (ed. John Edward Philips) , p.191-201. Nova Iorque: University of Rochester Press.
- Correia, A.1948. Crónica da Colónia. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* 11: 777-855.
- Costa Dias, Eduardo. 1996. *O Sistema Agrário dos Mandingas de Contubuel (Guiné-Bissau) – Memória, Saber, Poder e Reprodução social* (Dissertação de Doutoramento). Lisboa: ISCTE.
- Costa Dias, Eduardo. 1999. Les Mandingues de l'ancien Kaabu et le savoir musulman. *Mande Studies* 1: 125-139.

- Crowley, Eve Lakshmi. 1990. *Contracts With the Spirits: Religion, Asylum, and Ethnic Identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau* – Dissertação de Doutoramento. EUA: Universidade de Yale.
- Dias, José M. Braga. 1974. *Mudança Sócio Cultural na Guiné Portuguesa (contribuição para o seu estudo)*. Lisboa: ISCSPU (UTL).
- Dias, Nelson. 1992. Produção e comercialização dos produtos agrícolas na Guiné-Bissau. *Boletim de Informação Sócio-Económica* 3: 17-30.
- Dijk, Rijk e E. Nieuwaal. 1999. The Domestication of the Chieftaincy: the Imposed and the Imagined em *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape*. Leiden: African Studies Centre.
- .Donelha, André. [1625] 1977. *Descrição da Serra Leoa e dos rios de Guiné do Cabo Verde*. Edição do texto e notas por Avelino Teixeira da Mota e P. E. H. Hair. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar - Centro de Estudos de Cartografia Antiga.
- Faro, André de. [1663-1664] 1991. Relação de Frei André de Faro sobre as Missões da Guiné. In *Monumenta Missionária Africana*. África Ocidental, 2ª série. vol. VI, organizado por A.Brásio. Lisboa: Academia Portuguesa de História.
- Fernandes, Pedro. 1606. Carta do Irmão Pedro Fernandes ao Reverendo Padre Provincial (30-4-1606). In António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental, 2ª série, vol. VII, (1685-1699) e suplemento aos séculos XV, XVI, XVII, Lisboa, Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 629-631.
- Fernandes, Raúl Mendes. 1993. Partido único e poderes tradicionais. *Soronda*, nº16, 39-50.
- Frazão-Moreira, Amélia. 2009. *Plantas e “Pecadores”. Percepções da Natureza em África*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Fernandes, J.A.C. 1911. Relatório da Residência de Buba de 1911. *Boletim Oficial da Guiné*. Anexos. Bolama
- Ferreira, J.A. 1948. Fauna da reserva da Cufada. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* 11: 739-759.
- Fonseca, A. L. 1910. *Guiné, finanças e economia*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa.
- Gable, Eric. 2011. *Anthropology and Egalitarianism - Ethnographic Encounters from Monticello to Guinea-Bissau*. Bloomington: Indiana University Press.
- Galli, R. E. e J. Jones. 1987. *Guinea-Bissau. Politics, economics and society*. Londres: Frances Pinter Limited
- Gaillard, Gérald. 1993. Autour des Go-wañj yola. *Journal des africanistes*, tomo 63, fascículo 1: 83-91.
- Gaillard, Gérald, Sabine Starzmann. 1995. Autour des Gøsete Yola. *Journal des africanistes*, tomo 65, fascículo 1: 105-122.
- Gérald, Gaillard. 1999. Morphologie sociale, migrations et clans Biafada-Yola em *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes* (direcção de Gérald Gaillard). Paris: L'Harmattan.
- Giesing, Cornelia, e Valentin Vydrine (organização). 2007. *Ta:rikk Mandinka de Bijini (Guiné-Bissau): la mémoire des Mandinka et des Sòoninke du Kaabu*. Boston/Leiden
- GPG (Governo da Província da Guiné). 1898. *Boletim Oficial da Guiné Portuguesa* nº 6 (5 de Fevereiro).
- GPG (Governo da Província da Guiné). 1963. Regulamento Florestal. *Boletim Oficial da Guiné* nº 36, portaria nº1557.
- Grainger, A. 1996. An evaluation of the FAO tropical forest resource assessment, 1990. *The Geographical Journal*, vol. 162, nº 1
- Hagberg, Sten. 2006. The transformation of Ritual Boundaries in Resource-Use Practices in Burkina Faso. *Africa Today*, vol. 52, nº 4: 109-129.

- Hair, P. E. H. 1985. Introduction, in Francisco de Lemos Coelho, Description of the Coast of Guinea (1684), vol. 1, Introduction and English translation of the Portuguese text, Issued for circulation to scholars from the Department of History, University of Liverpool, October 1985, pp. i-x (JH)]
- Henige, David. 2005. Oral Tradition as a Means of Reconstructing the Past em *Writing African History* (ed. John Edward Philips) , p.169-190. Nova Iorque: University of Rochester Press.
- Horta, José da Silva. 2007. Ensino e Cristianização informais: do contexto luso-africano à primeira “escola” jesuíta na Senegâmbia (Biguba, Buba — Guiné-Bissau, 1605-1606) em *Rumos e escrita da História: estudos em homenagem a A. A. Marques de Almeida*, coord. Maria de Fátima Reis, pp. 407-418. Lisboa: Colibri.
- Horta, José da Silva. 2010 [data da versão revista, Fundação C. Gulbenkian/FCT, no prelo]. A "Guiné do Cabo Verde" - Produção Textual e Representações (1578-1484) – dissertação de doutoramento. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Ickowitz, Amy. 2004. *Shifting Cultivation and Deforestation: questioning the dominant narrative in tropical Africa* (preliminary draft). University of California
- Iélé, S. e R. Norgaard. 2003. *Sustainability and the Scientist's Burden em Battles Over Nature – Science and Politics of Conservation* p. 158 – 188. Oxford: Permanent Black.
- INEP Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa/ INEC Instituto Nacional de Estatística e Censo. 2007. *Recenseamento e Estudo Sócio-Económico e Ambiental*. Bissau.
- Jansen, Jan. 2005. Narratives and Pilgrimages to Mecca: Beauty Versus History in Mande Oral Tradition em *Writing African History* (ed. John Edward Philips) , p.249-267. Nova Iorque: University of Rochester Press.
- Labat. Jean Baptiste. 1723. Nouvelle Relation de l'Afrique Occidentale, Tome V. Paris: Pierre François Giffart (pdf disponível em <http://gallica.bnf.fr>)
- Lança, Joaquim da Graça Correia e. 1890. Relatório da província da Guiné Portuguesa 1888-1889. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Laris, Paul. 2002. Burning the Seasonal Mosaic: Preventative Burning Strategies in the Wooded Savanna of souther Mali. *Human Ecology*, Vol. 30, nº 2, Junho, 155-186.
- Lemos Coelho, Francisco de. 1953. *Duas descrições seiscentistas da Guiné*. Lisboa: Academia Portuguesa de História.
- Lombard, Jacques. 1967. *Autorités Traditionnelles et Pouvoirs Européens en Afrique Noir*. Paris: Librairie Armand Colin
- Lovejoy, Paul E. 1980. Kola in the History of West Africa (La kola dans l'histoire de l'Afrique occidentale). *Cahiers d'Études Africaines*. Vol. 20, Cahier 77/78: 97-134.
- Luning, Sabine. 2007. Ritual territories as local heritage? Discourse on Disruptions in Society and Nature in Maane, Burkina Faso. *Africa*, vol. 77, nº 1: 86-103.
- Lynn, S. e P. Jaeger. 2004. *Guinea-Bissau Cashew Sector Development Study*. Edição dos autores.
- MDRARNA (Ministério de Desenvolvimento Rural e Agricultura, Recursos Naturais e Ambiente) e PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento). 1997. *Projecto GBS/G31/1G/9 - Estratégia e Plano de Acção Nacional para a Biodiversidade*. Bissau. (documento em formato pdf disponível em http://www.accc-africa.org/documents/Strat_Biodiv_bissau.pdf).

- MEFGB (Ministério da Economia e Finanças da Guiné-Bissau). 2004. *Coastal and Biodiversity Management Project - process framework for the restriction of access to natural resources and resettlement policy framework*. Bissau. (documento em formato pdf disponível em www).
- Melo, Joana Brandão de. 2010. *Caraterização do Regime do Fogo na Guiné-Bissau - Influência Antropogénica* - tese de mestrado. Lisboa: ISA.
- Miracle, Marvin P. 1966. *Maize in tropical Africa*. Wisconsin: University of Wisconsin Press in Madison, e Londres: Milwaukee.
- Moreira, Marcelino Marques. 1948. A habitação dos beafadas. Em *A Habitação Indígena na Guiné Portuguesa*, dirigido por A. Teixeira da Mota e Mário G. Ventim Neves, Bissau 1948. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, nº7
- Montenegro, Teresa. 2009. *As Enxadas do Rei*. Bissau: Ku Si Mon Editora.
- Niane, Djibril Tamsir. 1989. *Histoire des Mandingues de l'Ouest - Le royaume du Gabou*. Paris: Karthala e Arsan.
- Rogado Quintino, Fernando. 1967. Os povos da Guiné. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 85 e 86: 861-915
- Rudebeck, Lars. 1974. *Guinea-Bissau. A study of political mobilization*. Uppsala: The Scandinavian Institute of African Studies.
- Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale: Yale University Press.
- Salgado, André, Francesca Fedi e Francisco Leitão. 2009. *Relatório preliminar do processo de construção do Porto de Buba e seus impactos*. Buba: IBAP (Instituto da Biodiversidade e Áreas Protegidas).
- Saulnier, Eugène. 1914. Les Français en Casamance et dans l'archipel des Bissagos (Mission Dangles, 1828). *Revue de L'Histoire des Colonies Françaises*, 3º trimestre, p. 41-76. Paris 1914: Société de l'Histoire des Colonies Françaises.
- Sarró, Ramon. 2010. Map and territory: The politics of place and autochthony among Baga Sitem (and their neighbours), publicado em *Integration and Conflict along the Upper Guinea Coast*, editado por J. Knorr e W. Trajano Filho. Leiden: Brill.
- Schiefer, Ulrich. 2002. *Von allen guten Geistern verlassen? Guinea Bissau: Entwicklungspolitik und der Zusammenbruch afrikanischer Gesellschaften*. Hamburg: IAK.
- Silva, J. Lino da. 1998. *O Zea mays e a expansão portuguesa*. Lisboa: IICT.
- Soares, S. Silva, J. (2001) Guiné-Bissau, Parque das Lagoas de Cufada: o esplendor da natureza africana, *Revista Cooperação* 1: 23-26.
- Soronda (s/a). 2002. Documentos - Os ponteiros e as pontas na Guiné-Bissau (1906-2001). Soronda - Revista de Estudos Guineenses, nº 5 (nova série): 185-246.
- Teixeira, A. J. da Silva. 1962. *Os solos da Guiné portuguesa: carta geral, características, formação e utilização*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Teixeira da Mota, A. 1954. *Guiné Portuguesa*, vol.II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Teixeira da Mota, Avelino. 1969. Un document nouveau pour l'histoire des Peuls au Sénégal pendant les XVe et XVIe siècles. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* 96: 781-860.
- Teixeira da Mota, Avelino. 1970. *Fulas e Beafadas no Rio Grande no século XV (Acheegas para a etnohistória da África Ocidental)*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.
- Teixeira da Mota, Avelino. 1974. *As viagens do Bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a Cristianização dos Reis de Bissau*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Teixeira da Mota, Avelino. 1980. Les Relations de L'Ancien Cabou avec les Etats et Peuples Voisins. *Ethiopiennes – revue socialiste de culture negro-africaine*. Actes do Colloque international sur les traditions orales du Gabu – Dacar 19 a 24 de Maio de 1980.

- Teixeira da Mota, Avelino, e António Carreira.1966. Milho Zaburro and milho maçaroca in Guinea and in the Islands of Cabo Verde. *Africa: journal of the International African Institute*. Vol. XXXVI: 73-83.
- Tonkin, Elizabeth. 1995. *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Temudo, M. Padrão.1998. Inovação e mudança em sociedades rurais africanas. Gestão dos recursos naturais, saber local e instituições de desenvolvimento induzido. Lisboa, ISA, 1192p. (Tese de doutoramento).
- Temudo, M. Padrão. 2005. Western beliefs and local myths: a case study on the interface between farmers, NGOs and the state in Guinea - Bissau rural development interventions, em Tim Kersalle e Jim Igoe (eds.), *Between a Rock and a Hard Place: NGOs, Donors and the State in Africa*. Durham, Carolina Academic Press, 253-277.
- Temudo, M. Padrão. 2008. From 'People's Struggle' to 'This War of Today': Entanglements of Peace and Conflict in Guinea-Bissau. *Africa* 78 (2): 245-263.
- Tinoco, António Velho e Padre Fernão Rebelo. [1578-1585] 1977. Relação da gente que vive desde o cabo dos Mastos té Magrabomba na Costa da Guiné. ARSI, *Lus*.106, fls. 352-353. Publicado em Donelha (1977: 344-357).
- Tonkin, Elizabeth. 1995. *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, W.A.A. 1993. An Outline Description of Biafada. *Journal of West African Languages*. XXIII.2: 59-89.
- Wright, Donald R. 1987. The Epic of Kelefa Saane as Guide to the Nature of Precolonial Senegambian Society - and Vice Versa. *History in Africa*, Vol. 14:287-309.
- Wright, Donald. 2004. *The World and a Very Small Place in Africa: A History of Globalization in Niimi, The Gambia*. Armonk: M. E. Sharpe.
- Vansina, Jan. 1960. Recording the Oral History of the Bakuba – I. Methods. *Journal of African History*, I (I): 43-51.
- Vasconcelos, E. 1891. *As Colónias Portuguezas - Revista*, edição de Julho de 1891. Lisboa.
- Velez Carçoço, Jorge. 1948. *Monjur o Gabú e a sua História*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.