



**Raul Mendes Fernandes**

# **O Informal e o Artesanal: Pescadores e Revendedeiras de peixe na Guiné-Bissau**

**Fronteiras pós-coloniais: rigidez, heterogeneidade e mobilidade**

30 de Abril de 2012



UNIVERSIDADE DE COIMBRA



FEUC FACULDADE DE ECONOMIA  
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Raul Mendes Fernandes

# O Informal e o Artesanal: Pescadores e Revendedeiras de peixe na Guiné-Bissau

## Fronteiras pós-coloniais: rigidez, heterogeneidade e mobilidade

Tese de Doutoramento em Sociologia, na especialidade de Pós-Colonialismos e Cidadania Global, apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra para obtenção do grau de Doutor

Orientadores: Prof. Doutor Boaventura de Sousa Santos e Prof. Doutora Maria Paula Meneses

Coimbra, 2012

## ÍNDICE

Resumo  
Summary

Agradecimentos

1 – Introdução	1
2 – Contexto	16
2.1 – Paisagens	
2.2 – Pesca industrial e artesanal	
2.3 – Políticas públicas ligadas à pesca	
3 – Perspectivas teóricas	55
3.1 – Pós-colonialismo	
3.2 – A diferença colonial e o informal	
3.3 – Sociologia das ausências	
4 – Diálogo entre métodos	97
4.1 – Conversação	
4.2 – Observação	
4.3 – Desconstrução	
5 – Lugares em movimento	105
5.1 – Mercados	
5.2 – Portos e barcos	
6 – Trajectos e percursos femininos	130
6.1 – História de Inácia	
6.2 – História de Anita	
6.3 – História de Ausenda	
7 – Trajectos e percursos masculinos	180
7.1 – História de Joãozinho	
7.2 – História de Bico	
7.3 – História de Augusto	
7.4 – História de Aladje Bila	
8 – Conclusão	243
9 – Bibliografia	252



## ÍNDICE

Resumo  
Summary

Agradecimentos

1 – Introdução	1
2 – Contexto	16
2.1 – Paisagens	
2.2 – Pesca industrial e artesanal	
2.3 – Políticas públicas ligadas à pesca	
3 – Perspectivas teóricas	55
3.1 – Pós-colonialismo	
3.2 – A diferença colonial e o informal	
3.3 – Sociologia das ausências	
4 – Diálogo entre métodos	97
4.1 – Conversação	
4.2 – Observação	
4.3 – Desconstrução	
5 – Lugares em movimento	106
5.1 – Mercados	
5.2 – Portos e barcos	
6 – Trajectos e percursos femininos	131
6.1 – História de Inácia	
6.2 – História de Anita	
6.3 – História de Ausenda	
7 – Trajectos e percursos masculinos	181
7.1 – História de Joãozinho	
7.2 – História de Bico	
7.3 – História de Augusto	
7.4 – História de Aladje Bila	
8 – Conclusão	244
9 – Bibliografia	253



## Resumo

Procura-se saber nesta tese o que significam o ‘informal’ e o ‘artesanal’ de que tanto se fala e pouco se sabe, situando a nossa compreensão nas experiências vividas na Guiné-Bissau.

Quem são as pessoas do ‘informal’ e do ‘artesanal’? Como vivem e que percepções têm do seu modo de vida? Quais são as suas expectativas? Para responder a estas questões a nossa escolha recaí sobre uma actividade particular, a pesca ‘artesanal’ na Guiné-Bissau. Esta actividade comporta três dimensões interligadas, as duas primeiras, a produção e a transformação, correspondem às dimensões recobertas pela classificação ‘artesanal’ e a terceira, a comercialização, recaí sob a classificação de ‘informal’.

Recorrendo aos estudos pós-coloniais e feministas, a tese visa, por um lado, desconstruir estas duas categorias homogeneizantes do discurso hegemónico, o *informal* e o *artesanal*, e, por outro, mostrar através das narrativas biográficas dos agentes desses espaços de subordinação, os pescadores e as revendedeiras de peixe na Guiné-Bissau, como os representam, como os vivem e como se afirmam como sujeitos sociais.

O estudo parte da ideia de que a relação epistemológica é uma relação entre sujeitos e o conhecimento científico resulta da intersubjectividade como condição de inteligibilidade. A escuta da voz dos sujeitos é não só um procedimento metodológico, mas uma condição do próprio conhecimento dos sujeitos e da cidadania, quer seja da do autor na sua reflexividade, quer seja a voz dos “outros” sujeitos, ou das “outras”, com os quais o autor se relaciona nesta aventura epistemológica. Por conseguinte, a voz dos diversos sujeitos que se procura restituir neste estudo, a partir das suas “histórias de vida”, é uma prática de inter-relacionamento, de mútua tradução e de interconhecimento.

A pesquisa foi realizado em quatro principais mercados e portos, Bissau, Bubaque, Cacheu, Farim. O inter-relacionamento que permitiu este estudo foi facilitado pelas trocas de experiência vivenciadas durante muitos anos entre o autor e os pescadores e as

mulheres vendedeiras de pescado, efectuadas entre as ilhas Bijagós e Bissau, e viagens a Cacheu e Farim.

Podemos assim dizer que o estudo procura participar na desconstrução da epistemologia colonial e sexista e contribuir para a emergência de novas “epistemologias do Sul”, sem as quais não haverá justiça social.

A tese que se defende nesta dissertação consiste em afirmar que existe uma equivalência entre a dicotomia da diferença colonial, civilizado/indígena, e as dicotomias industrial/artesanal, formal/informal. Estas antinomias e hierarquias são produzidas pela colonialidade do poder. As realidades recobertas por estas duas categorias, informal e artesanal, fixadas pela razão colonial não podem, no entanto, ser apreendidas de forma disciplinar ou sectorial na medida em que as subjectividades e experiências dos sujeitos sociais a elas associadas transbordam os limites e as fronteiras impostas pelas lógicas de produção da não-existência inerentes à colonialidade de poder. As identidades diferenciadas desses sujeitos sociais são, ao mesmo tempo, respostas às diferentes formas de subordinação e expressões de um novo cosmopolitismo, o ‘cosmopolitismo no quotidiano’, construídas de forma transgressiva, multiforme e plural, isto é, heterárquica. A subordinação dos pescadores e das revendedeiras de peixe, a desvalorização dos seus conhecimentos, estão interligadas com uma política de transformação da natureza em recurso, do mar em recursos haliêuticos. O prosseguimento desta política poderá pôr em risco a sobrevivência destes grupos sociais e a sustentabilidade do ambiente onde agem e vivem.



## Abstract

This thesis tries to understand the meaning of ‘informal’ and ‘artisanal’, which are much spoken of but little known, basing our understanding on experiences in Guinea-Bissau.

Who are the people from the ‘informal’ and ‘artisanal’? How do they live and what are their perceptions of their way of life? What are their expectations? To answer these questions we have chosen a particular activity, artisanal fishing, in Guinea-Bissau. This activity has three interlinked dimensions, the first two, production and transformation, correspond to the dimensions covered under the classification ‘artisanal’, and the third, commercialization, under the classification ‘informal’.

Referring to post-colonial and feminist studies, the thesis seeks, on one hand, to deconstruct these two homogeneous categories of hegemonic speech, *informal* and *artisanal*, and seeks, on the other hand, to show through biographical narratives of the ‘agents’ of those subordinated spaces, the fishermen and the women fishmongers in Guinea-Bissau, how they represent themselves, how they live and how they affirm themselves as social subjects.

The study starts out with the idea that the epistemological relationship is a relationship between subjects, and that scientific knowledge results from inter-subjectivity as a condition of intelligibility. Listening to the voice of the social subjects is, not only a methodological procedure, but a condition of the subjects’ own knowledge and citizenship, whether it be the author in his reflexivity, or the ‘other’ subjects with whom the author links in this epistemological adventure. Consequently, the voice of the several subjects that we have tried to reconstitute in this study, starting from their ‘life stories’, is a practice of inter-relationship, mutual translation and inter-knowledge.

The research was carried out in four main markets and ports, Bissau, Bubaque, Cacheu, Farim. The inter-relationship that permitted this study was facilitated by the exchanges of

live experiences over many years between the author and the fishermen and the women fishmongers between the Bijagós islands and Bissau, and trips to Cacheu and Farim.

We can therefore say that the study seeks to participate in the deconstruction of the colonial and sexist epistemology, and to contribute to the emergence of new “epistemologies from the South”, without which there will be no social justice.

The main thesis argues in this dissertation consists of affirming there exists an equivalence between the dichotomy the *colonial difference*, civilized/indigenous, and the dichotomies industrial/artisanal, formal/informal. These antinomies and hierarchies are produced by the colonality of power. The realities covered under these two categories, informal and artisanal, fixed by colonial reason cannot be seized in a disciplinary or sectorial way to the extent that the subjectivities and experiences of the social subjects associated to them overlap the limits and borders imposed by the production logic of non-existence inherent to the colonality of power. The differentiated identities of those social subjects are, at the same time, responses to the different forms of subordination and expressions of a new cosmopolitanism, the ‘cosmopolitanism of the everyday’, constructed in a transgressive, multiform and plural way, that is, heterarchical. The subordination of the fishermen and the women fishmongers, the devaluation of their knowledge, are linked with transformation policy of nature as a resource, the sea as halieutic resources. The implementation of this policy could jeopardize the survival of these social groups and the sustainability of the environment in which they act and live.

## Agradecimentos

Agradeço a todos os professores do CES, em particular o Professor Boaventura de Sousa Santos e a Professora Maria Paula Meneses, que me orientaram, encorajaram e mostraram como se pode conciliar a sapiência, o respeito e a amizade. Agradeço igualmente aos professores que organizaram o curso de Pós-Colonialismos, António Sousa Ribeiro, Margarida Calafate Ribeiro, José Manuel Mendes, Elíseo Estanque, a cordialidade das amigas Lassalette Paiva e Margarida Gomes e de todos os colegas que muito me ensinaram e me acarinharam e a quem peço desculpas por não citar especificamente os nomes. Aos bibliotecários do CES pela sua disponibilidade, amabilidade e competência. Os meus agradecimentos ao Professor Georg Klute, a toda a equipa do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa - INEP, em particular ao seu Director, Dr. Mamadu Jao, e ao Dr. Fodé Mané, que me apoiaram neste momento difícil. Os meus agradecimentos ao Director e à Administração da FEUC pela sua compreensão. Às badeiras e pescadores que tanto me deram e em relação aos quais sinto uma dívida irreparável. Aos meus familiares, em particular a minha companheira, que muito me apoiaram e suportaram. A todos os que me influenciaram com as suas ideias e sugestões, um grande obrigado.

## I - Introdução

A partir das independências das antigas colónias portuguesas em África, nos meados dos anos setenta, a *diferença colonial* deve ser apreendida numa maior complexidade. A centralidade da categoria *raça* presente na *situação colonial* cede o seu lugar perante um complexo de inter-relações onde esta categoria continua a agir ao lado de outras com igual valor ou mesmo, nalguns casos, com valor superior como nação, etnia, classe, sexo, local, global. Pode-se dar conta do grau de complexificação que estas categorias introduzem nos enredamentos que se vão formando no processo de descolonização pela análise que Franz Fanon fez dos processos de descolonização anteriores ao das colónias portuguesas. Para este precursor das análises pós-coloniais, “a partir do momento que a exigência de *negrificação* ou de *arabização* dos quadros apresentada pela burguesia não deriva de um empreendimento autêntico de nacionalização mas corresponde simplesmente a uma preocupação de confiar à burguesia o poder detido até então pelo estrangeiro, as massas ao seu nível apresentam a mesma reivindicação mas restringindo os limites territoriais da noção de negro ou de árabe. Entre as afirmações vibrantes sobre a unidade do continente e este comportamento inspirado às massas pelos quadros, podem ser descritas diversas atitudes. Assiste-se a um vai e vem entre a unidade africana que desaparece cada vez mais na evanescência e o regresso desesperante do chauvinismo mais odioso, mais maléfico” (Fanon, 2002, p. 153)<sup>1</sup>. A maior complexidade da diferença colonial nas sociedades pós-coloniais em relação à sociedade colonial se deve, em grande parte, à clara distinção produzida pelo Estatuto do Indigenato, que demarcava, por um lado, o direito colonial europeu, e por outro, os “usos e costumes”. Como assinalou Sousa Santos na sua análise sobre o Estado em Moçambique, “nas sociedades africanas hoje, a pluralidade dos ordenamentos jurídicos é muito mais extensa e as interações entre eles são muito mais densas” (2009, p. 261).

Desde os anos oitenta, com a aplicação das políticas emanadas do Consenso de Washington, se aceleraram os processos de mudança de escala entre as nações do Sul e as do Norte, resultando deles novas relações de poder e de forças, na maioria dos casos em favor das segundas, com excepção de alguns países como o Brasil, a Índia, a China e a África do Sul, designados países emergentes. O enfraquecimento da

---

<sup>1</sup> Tradução minha.

‘soberania nacional’ através da inferiorização do estatuto do estado-nação acompanha a aceleração dos processos designados por Ramon Grosfogel (2008) de *colonialidade global*. As categorias sociais como etnia, classe e sexo se entrelaçam com a de raça em complexos relacionais com fronteiras móveis donde emergem novas formas de *hierarquia* e *heterarquia*. Estas novas configurações heterogêneas com fronteiras culturais itinerantes seguem os movimentos de crise e transformações sociais transescalares que reproduzem, ao mesmo tempo, formas severas de subordinação associadas à ditadura do mercado, à sobreexploração da natureza, às novas políticas de intervenção militar designadas de ‘humanitárias’ e, em oposição a elas, a emergência de novos espaços de poder e cidadania dos ‘subordinados’ – o Fórum Social Mundial (FSM), novos regimes políticos designados por Socialismo do Século XXI, o movimento dos indignados, a primavera árabe, a praça Tahir no Cairo.

Estas novas tensões da *diferença colonial* reconhecem-se nas formas de subordinação geradas pela ordem *formal* e *industrial* da modernidade que produz activamente e de forma desfigurada o seu ‘outro’, a sua face oculta, subterrânea, ilegal e ilegítima, o *informal* e o *artesanal*. No entanto, nos últimos anos, em relação com a mudança de escala do estado-nação na grande maioria dos países do Sul, este passou a ser “frágil”, “falhado”, “informal”, “pária”<sup>2</sup>, uma reviravolta se opera em relação ao *informal* e o *artesanal*, que deixaram de ser, unicamente, categorias de um espaço marginal, excluído, ilegal e ilegítimo, para ser a economia “real” de vários países, em particular dos países africanos<sup>3</sup>. Recentes estatísticas das Nações Unidas (2009) indicam que no mundo em cada dez empregos adquiridos num ano sete são provenientes do informal. Os dados do OIT (1996) indicam que o ‘informal’ no Senegal contribui em 52% do PIB, dos quais 95% na agricultura, 35% na indústria e 50% nos serviços. Na Guiné-Bissau os dados estatísticos sobre o informal são raros e não são confiáveis mas algumas estimativas apontam para uma contribuição ainda maior.

A aplicação de uma classificação social hegemónica ligada às políticas do neoliberalismo produziu, desde os anos oitenta, uma desvalorização do ‘político’ situada à escala do estado-nação e elevou o ‘económico’ da escala local. Esta

---

<sup>2</sup> Estas classificações negativas têm sido empregues com frequência para caracterizar o Estado da Guiné-Bissau, que nos últimos cinco anos tem sido considerado pela imprensa internacional como um narco-Estado.

<sup>3</sup> A nossa pesquisa ocupa-se sobretudo das actividades consideradas informais e artesanais. As actividades consideradas como clandestinas (a emigração clandestina, o tráfico de droga, de seres humanos e de mercadorias diversas) não são abordadas pela pesquisa.

operação não tem sido linear pois esbarra contra dois obstáculos principais – a ‘economização’ do estado-nação e a ‘politização’ do local. Em relação ao primeiro obstáculo pode-se assinalar a estreita associação que se vem produzindo entre a venda dos bens do Estado: a ‘privatização’ e a ‘corrupção’ do Estado. Em relação ao segundo, a irrupção na cena política de um novo actor, o homem e a mulher comuns, com força suficiente para fazer recuar sólidas políticas de hegemonismo, paralisar as economias ‘nacionais’ e derrubar ditadores.

Nos últimos cinco anos o continente africano tem-se mostrado fértil em acontecimentos que destacam a presença dos novos sujeitos políticos. Recorde-se que a “primavera árabe” foi desencadeada pelo acto de imolação de um vendedor ambulante; que as pretensões ditatoriais do antigo regime senegalês foram derrotadas, em 2012, pelos feirantes ambulantes das ruas de Dakar que se opuseram corajosamente a uma revisão constitucional que alargaria os poderes presidenciais e abririam a possibilidade de uma sucessão ‘monárquica’; que o golpe militar do dia das mentiras, 1 de Abril de 2010, em Bissau, foi desfeito por uma multidão de jovens que tomaram as ruas da cidade e decidiram enfrentar os militares, ou ainda que as imposições do FMI e do governo nigeriano foram contrariadas por movimentos conjugados de greve geral e massivas manifestações de rua. Estas lutas não parecem ter parado com a queda dos ditadores, como deixam entender as novas ocupações da praça Tahair no centro do Cairo, transformando-a num lugar mundial simbólico de luta e resistência<sup>4</sup>.

O *informal* tem vindo a conhecer um interesse crescente, especialmente em contexto africano, desde o início dos anos 70. Para isto contribuiu o estudo de Keith Hart (1973) sobre a importância do trabalho informal no Gana. Esta revelação, contudo, acaba por ser o início de uma maior visibilidade dos subordinados que agem há séculos de forma não reconhecida nesse espaço marginalizado pelos processos de subordinação ou de produção activa do *informal* e do *artesanal*. Como assinala E. Noronha (2003), o *informal* é percebido como um problema económico e social pois representa uma ruptura com um padrão contratual único, como a miragem

---

<sup>4</sup> A revista *Jeune Afrique* n° 2659-2660 de 25/12/11 a 7/01/12 representa bem essa ideia na capa ao intitular “*L’homme de l’année c’est Vous*”. Essa capa mostra jovens de todas as raças, vestidos de diferentes formas, que saem em marcha debaixo do pedestal de uma estátua fazendo-a cair. A estátua que cai representa a efígie de um homem vestido de um fato azul listrado e óculos escuros mostrando autoridade.

monopolista do Estado sobre o contrato ‘formal’, de onde resultam duas premissas: a primeira, a boa sociedade é a que deve ter apenas um tipo de contrato, o ‘formal’; a segunda, para o assegurar, tem necessidade da força de algum órgão central, o Estado, que define os seus padrões legais de forma hegemónica.

Alguns anos após as independências africanas, nos anos 60, tornou-se evidente que o modelo de industrialização que foi seguido pelos novos Estados africanos não poderia absorver a capacidade de trabalho disponível. Keith Hart analisou este facto alguns anos após a independência do Gana, ocorrida em 1957. A sua proposta consistia em considerar o *informal* como resultado de uma inadequação (*inadequacy*) entre o nível do salário real fraco e o forte aumento nominal dos bens de subsistência. Para Hart, “o desequilíbrio crónico entre o nível salarial e as necessidades orçamentais das famílias é apenas em parte atenuado pela generosidade dos pais e dos vizinhos, e, apenas, temporariamente diferido pelo recurso ao sistema de crédito. Uma última solução a encarar pode ser a procura de rendimentos suplementares; é da análise destas oportunidades mais do que dos modelos de consumo e da estrutura do parentesco que este artigo ocupar-se-á principalmente” (1973, p. 65)<sup>5</sup>.

Esta abordagem não vai ser seguida pelas organizações internacionais, que irão privilegiar a análise feita em relação com o excedente estrutural da força de trabalho. Esta última abordagem vai se impor como hegemónica, deixando para trás a primeira. A noção de informal foi assim apropriada pelas instituições internacionais, que a evacuaram da sua interpretação inicial e a transformaram segundo Claude de Miras numa mercadoria, ou seja num “objecto de transacção entre agentes institucionais” (1991, p. 115). O estudo de K. Hart chamou a atenção para estas oportunidades “suplementares” que tinham sido negligenciadas na análise e que vieram revelar muitos aspectos sociais, económicos e políticos que haviam sido relegados pelo Estado colonial para o lugar do ‘indígena’, para uma esfera privada de direitos e contratos. Este reconhecimento, que se iniciou nos anos setenta, sobre a importância do *informal* e do *artesanal* é concomitante com um grande número de estudos e monografias. Estes estudos encontraram igualmente eco em vários programas de desenvolvimento ‘participativo’ com apoio das principais agências internacionais, estreitamente ligadas às agências não estatais da sociedade civil. O seu objectivo era

---

<sup>5</sup> Tradução minha.

viabilizar estes ‘sectores’ e torná-los competitivos e adequados às condições do mercado, favorecendo o seu registo oficial e a integração na economia ‘nacional’<sup>6</sup>.

A metáfora de palimpsesto empregue por Sousa Santos (2003) para compreender a heterogeneidade do Estado em Moçambique se presta à compreensão da realidade política, económica e cultural da Guiné-Bissau. Esta metáfora que evoca a existência de distintas formas de escrita sobrepostas permite “descrever as complexas formas em que várias e distintas culturas políticas e jurídicas e durações históricas se entrelaçam inextricavelmente” (Santos, 2009, p. 263). O Estado na Guiné-Bissau, depois da independência, viveu várias rupturas que deram lugar a várias formas de violência que marcam profundamente a sua história recente. Com a perda da centralidade do Estado subsequente à aplicação das políticas neoliberais, os modelos de organização do Estado e de violência política se sucedem sem a obtenção de consensos e formas de regulação estáveis. Estas rupturas derivam de uma conjugação de forças de pressão externas e internas que produzem desconexões e incongruências que afectam a coerência e a homogeneidade da acção estatal. A heterogeneidade do Estado acaba mesmo por dar lugar a uma heterarquia do Estado como várias formas culturais, políticas e económicas a funcionar de forma irregular e imprevisível não só de forma sobreposta mas também de forma autónoma e fragmentada. Associados neste complexo relacional encontram-se formas extremas de sectores intensamente transnacionalizados e outros informalizados ou infra-nacionalizados. A transformação ocorrida nos anos oitenta com a imposição do modelo neoliberal como modelo hegemónico e a desregulação da vida económica e social dela decorrente levou a uma perda parcial da soberania pelo Estado nacional, podendo-se mesmo falar de uma soberania partilhada entre o Estado nacional e os agentes estrangeiros. Esta partilha de soberania que tem tendência a estender-se pode ser interpretada como uma afirmação progressiva de novas formas de regulação política à escala internacional que hipoteticamente se pode designar de Estado global.

As novas políticas de inspiração neoliberal procuram integrar o que é integrável numa racionalidade instrumental que privilegia o económico, a ‘produtividade’ e o ‘progresso’. Como consequência, ocorre uma ruptura epistemológica entre os “escolhidos”, os “assimiláveis”, objectos de uma integração na economia nacional, e

---

<sup>6</sup> O Ministério de Economia da Guiné-Bissau criou em 2010 uma instituição, o Centro de Formalização das Empresas, com o objectivo de formalizar as empresas informais.



os “outros” classificados como residuais ou retrógrados que continuam a ser tratados como ‘factores nefastos’, ‘obstáculos’ e, em consequência, abandonados e excluídos pela lógica dominante. Elas procuram assim recuperar a autonomia dos subordinados fragmentando-a em factores opostos, os “assimiláveis” e os “irrecuperáveis”, para os reconduzir a uma nova subordinação. Esta forma de reconhecimento é por conseguinte o reconhecimento de uma diferença mas não de uma alteridade. Estas políticas prosseguem a mesma confusão entre igualdade e identidade. Como assinalou Sousa Santos, a primeira, a igualdade, só é aplicável entre sujeitos idênticos, os mesmos, e a segunda, a especificidade e a diferença do Outro, só pode ser entendida como inferioridade. Apesar da contradição existente entre o discurso igualitário actual e as práticas efectivas das políticas de desenvolvimento e de ajuda internacional, pode-se identificar uma relação de equivalência entre as dicotomias formal/informal, industrial/artesanal e a dicotomia colonial civilizado/indígena. A *colonialidade do poder* organiza estas dicotomias na lógica da *colonialidade do saber*, um saber excludente que visa inferiorizar o Outro.

O informal/artesanal, este espaço de não-reconhecimento, de ‘sombra’, do ‘invisível’, essa “caixa negra” (Lourenço-Lindell, 2002) composta por uma multitude de actores, actividades, práticas e lógicas, não pode ser reduzida a uma só dimensão por não ser um ‘espaço disciplinar’, uma ‘economia’ ou um ‘sector’. Por conseguinte ele não pode ser considerado como um conjunto coerente de regras e instituições, uma ordem ou um sistema, nem tão-pouco um universo sem regras e instituições, onde vigora a força e o individualismo puro e duro. Os fenómenos do informal/artesanal emergem das tensões nas fronteiras de várias ordens hierárquicas, umas constituídas, outras em constituição ou mesmo em erosão, numa temporalidade que Achille Mbembe designa por “tempo vivido”, ou seja na sua “multiplicidade e simultaneidades, sua volatilidade e latências para além das categorias preguiçosas de permanente e mutante” (2000, p. 20)<sup>7</sup>.

Procuramos assim saber o que significam o informal e o artesanal de que tanto se fala e pouco se sabe situando a nossa compreensão nas experiências vividas na Guiné-Bissau. A tese que se defende nesta dissertação consiste em afirmar que existe uma equivalência entre a dicotomia da diferença colonial, civilizado/indígena, e as

---

<sup>7</sup> Tradução minha.

dicotomias industrial/artesanal, formal/informal. Estas antinomias e hierarquias são produzidas pela colonialidade do poder. As duas entidades, informal e artesanal, fixadas pela razão colonial não podem, no entanto, ser apreendidas de forma disciplinar ou sectorial na medida em que as subjectividades e experiências dos sujeitos sociais a elas associadas transbordam os limites e as fronteiras impostas pelas lógicas de produção da não-existência inerentes à colonialidade de poder.

Quem são as pessoas do informal e do artesanal? Como vivem e que percepções têm do seu modo de vida? Quais são as suas expectativas? Para responder a estas questões a nossa escolha recai sobre uma actividade particular, a pesca artesanal na Guiné-Bissau. Esta actividade comporta três dimensões interligadas – produção, transformação e comercialização. As duas primeiras, a produção e a transformação, correspondem às dimensões recobertas pela classificação “artesanal” e a terceira, a comercialização, recai sob a classificação de “informal”. Esta actividade profissional é realizada segundo uma divisão de trabalho entre sexos que, geralmente, atribui as tarefas de captura do pescado que se designa de produção aos homens e as de transformação e comercialização às mulheres. Assim as tarefas executadas pelos homens são “artesaniais” e as das mulheres são “artesaniais” e “informais” na medida em que são destinadas à venda nos mercados. Estas duas “formas de não-existência”, *artesanal* e *informal*, encontram-se, por conseguinte, inter-relacionadas num mesmo processo de trabalho e submetidas a diferentes processos de subordinação. Deste modo, embora sejam distintos, são processos culturais interligados que não podem ser separados sem amputá-los<sup>8</sup>.

Pode-se estabelecer uma equivalência aproximativa entre as dicotomias civilizado/indígena, industrial/artesanal, formal/informal. As primeiras entidades da dicotomia fixam o que são as segundas e as condições de inferioridade nas quais elas devem funcionar. Os sujeitos do artesanal e do informal, os pescadores e as *bideiras*<sup>9</sup>, têm sido esquecidos e as suas práticas e saberes não influenciam minimamente a elaboração de políticas públicas relacionadas com a pesca e o comércio. Assim, esperamos que este trabalho possa contribuir para uma maior visibilização desses sujeitos e possa também colaborar para que as vozes dos subordinados sejam melhor ouvidas e traduzidas em políticas públicas. Quando Spivak (1988) põe a questão

---

<sup>8</sup> Ao longo do texto exprimimos esta ligação pela junção dos dois termos - formal/artesanal.

<sup>9</sup> Revendedeiras de peixe em crioulo guineense.

“Será que os subordinados falam?”, ela nos causa estranheza porque o que tem sido deficiente é a escuta, a ausência de reconhecimento. As identidades diferenciadas desses sujeitos sociais são, ao mesmo tempo, respostas às diferentes formas de subordinação e expressões de um novo cosmopolitismo, o “cosmopolitismo no quotidiano”, construídas de forma transgressiva, multiforme e plural, isto é, heterárquica. A subordinação dos pescadores e das revendedeiras de peixe, a desvalorização dos seus conhecimentos, estão ligadas a uma política de transformação da natureza em recurso que prosseguindo poderá pôr em risco a sobrevivência destes grupos sociais e a sustentabilidade do ambiente onde agem e vivem.

Esta escolha do tema de pesquisa, que articula a investigação com o desejo de contribuir para uma melhor compreensão do informal e do artesanal e a mudança da situação dos pescadores e das *bideiras* na Guiné Bissau, deve-se a razões que são ao mesmo tempo sentimentais e intelectuais. O autor desta dissertação teve durante a sua vida como pesquisador do INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, em Bissau, que viajar várias vezes em canoas e barcos entre Bissau e as Ilhas Bijagós junto com vendedeiras de peixe, pescadores, marinheiros, turistas, passageiros simples. Com muitos deles reforçámos relações pessoais que resultaram do facto de estarmos a partilhar essa mesma aventura da viagem embora segundo perspectivas diferentes. Estas viagens eram sempre momentos de partilha de afectos, comida, bebida, festas, medos e marés. Elas eram como um ritual marcado pelos caprichos do mar e dos marinheiros. Estas relações de amizade e de partilha em viagens longas, com homens e mulheres que fazem da pesca e do mar seu modo de vida, estão na origem desta pesquisa. Estas relações e a presença constante nos barcos e pirogas, num espaço temporariamente fechado, possibilitaram diálogos e observações que constituem os principais métodos sobre os quais a pesquisa se efectuou. As relações prosseguiram e se aprofundaram para além das viagens com algumas pessoas, possibilitando trocas, visitas e convívios.

As razões de carácter intelectual têm a ver com a vontade de rever as minhas concepções iniciais, que me levavam a considerar o *social* como um dado prévio com categorias estabelecidas e inquestionáveis (grupo social, estrutura social, classe

social). Preocupação essa que tem agendado os trabalhos do sociólogo Bruno Latour (2007), para quem a revolução einsteiniana não chegou às ciências sociais<sup>10</sup>.

Procurei então enveredar por uma via em relação à qual tinha esboçado alguns passos anteriormente, nomeadamente no trabalho com pescadores artesanais, o de seguir os acontecimentos e procurar identificar as ligações, conexões e rupturas que esse seguimento proporcionava. O *social* seria então uma descoberta resultante dessas conexões e não um dado preestabelecido ou um simples contexto social de outros domínios de interpretação. Esse seguimento deveria, por um lado, envolver o sujeito da interpretação como parte das relações como um observador observado e, por outro, considerar o conhecimento resultante desse seguimento como uma relação entre sujeitos de conhecimento, sujeitos iguais e diferentes. As relações de amizade e entreajuda que criámos com as mulheres revendedeiras de peixe e os pescadores permitiram um melhor conhecimento mútuo e, espero, um melhor conhecimento sociológico.

Recorrendo aos estudos pós-coloniais, a pesquisa actual visa desconstruir duas categorias homogeneizantes do discurso hegemónico, o *informal* e o *artesanal*, revelando-as como categorias de subordinação, como produtos de um modo de criação activa da *ausência*. O facto de estes estudos não se apresentarem como uma teoria geral nem como um novo paradigma afigura-se como uma força num período em que as categorias preestabelecidas parecem ter perdido capacidade interpretativa face a um mundo em crise, isto é, numa encruzilhada de caminhos<sup>11</sup>. As teorias construídas e os conceitos fixos podem dar respostas às sociedades ‘ideais’, mas ficam para além da urgência e das necessidades das sociedades em mutação acelerada que são as contemporâneas do Sul que obrigam a uma nova invenção do social que faz mais apelo à metáfora que à metonímia.

A proposta de uma *sociologia das ausências* de Sousa Santos (2006) reencontra essas preocupações epistémicas. O informal e o artesanal pelas suas características situam-se entre as principais formas de não-existência identificadas por Sousa Santos que são apresentadas como “ideais-tipo” – o ignorante, o residual, o inferior, o local e o

---

<sup>10</sup> Einstein produziu uma mudança de paradigma na Física ao questionar o tempo. Uma categoria que todos os físicos antes dele tomavam por um dado estabelecido. Para Bruno Latour as ciências sociais deviam proceder do mesmo modo em relação ao *social*.

<sup>11</sup> Crise deriva do grego e significa encruzilhada de caminhos.

improdutivo (Sousa Santos, 2006, p. 97). Segundo este autor estas formas sociais de inexistência produzidas pela *razão metonímica* significam com a sua presença obstáculos à realização do que é relevante, valorizado, importante. A classificação que acompanha o informal e o artesanal é marcada pela negação – não-oficial, não-estruturado, não-organizado, não-capturado – e pelos prefixos *i/in* – i-legal, i-legítimo, in-formal, in-definido, in-diferenciado, in-visível e *sub* – sub-terrâneo. Os qualificativos positivos traduzem inferioridade – simples, manual, rudimentar. Estas duas formas de não-existência combinam diferentemente as características dos “ideais-tipo” assinalados. Ambas são locais, o informal seria o inferior e o artesanal, o residual e improdutivo. As monoculturas do tempo linear, da naturalização das diferenças e da residualização constituem as lógicas subjacentes à *colonialidade do poder* (Quijano, 2000, 2009), que produzem estas duas entidades. A colonialidade do poder identifica diferença com desigualdade e determina quem é igual e quem é diferente.

A *sociologia das ausências* permite-nos, por um lado, mostrar que a dicotomia que as encerra e inferioriza coexiste com outras formas de existência do real, o que Sousa Santos designa como “proliferação de totalidades” e, por outro, que qualquer dessas formas de existência do social é feita de formas heterógenas com vida própria, isto é, são *heterarquias*.

A segunda razão da escolha dos estudos pós-coloniais consiste no lugar central atribuído à *sociologia da tradução*. Nesse sentido fazemos apelo ao trabalho da *tradução* que procura “criar inteligibilidade, coerência e articulação num mundo enriquecido por uma tal multiplicidade e diversidade” (Sousa Santos, 2006, p. 119). A tradução é um trabalho político, intelectual e emocional que parte de um consenso, “a teoria geral da impossibilidade de uma teoria geral” (*ibidem*, p. 120). A tradução incide tanto sobre as práticas como sobre os saberes e nestes últimos ela toma a forma de *hermenêutica diatópica*, um conceito central que “consiste no trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que fornecem para elas”. Para Boaventura de Sousa Santos, a *hermenêutica diatópica* parte do princípio que todas as culturas são incompletas e, portanto, podem ser enriquecidas pelo diálogo e pelo confronto com outras culturas.

Os sujeitos do informal e do artesanal são responsáveis pela segurança alimentar de milhares de famílias guineenses, e ao traduzi-los num campo analítico, os estudos pós-coloniais, que se inspiram, eles mesmos, nas teorias de tradução, o autor procura destacar vários processos distintos mas interligados. Em primeiro lugar, os processos de globalização hegemónica e contra-hegemónica, de silenciamento e desvalorização de práticas e saberes de grupos sociais excluídos, marginalizados e localizados, as *bideiras* e os pescadores. Em segundo lugar, as formas de apropriação de recursos das comunidades piscatórias dedicadas à pesca artesanal. Em terceiro lugar, os processos de emergência e afirmação de novas formas de identidade e cidadania que surgem como respostas às políticas hegemónicas de objectivação do sujeito social. A análise dos processos de ‘informalização’ mostra-nos que as perspectivas centradas nas noções de ordem, centro e progresso não conseguem apreender a sua complexidade. Uma realidade complexa onde as *hierarquias da diferença colonial* coexistem em tensão com *heterarquias* resultantes dos movimentos sociais que se lhe opõem, a descolonização e a des-patriarcalização. Esta complexidade aproxima as figuras do informal/artesanal como constitutivas de experiências que Achille Mbembe designa por *pós-colónia*, ou seja “a experiência de uma época que longe de ser uniforme não se reduz de forma alguma a uma sucessão de instantes e acontecimentos, mas onde instantes, momentos e acontecimentos estão como uns sobre outros, uns dentro de outros [...] ela é uma época de interpenetração, um espaço de proliferação que não é unicamente desordem, acaso e des-razão; que também não é impenetrável e imóvel mas que surge como uma espécie de rasgo de violência e de seus modos de resumir o mundo” (Mbembe, 2000, pp. 274-275)<sup>12</sup>.

Como bem assinalam Gabriele Dietrich e Nalini Nayak, “do ponto de vista conceptual a perspectiva feminista sobre as pescas vai de par com a crítica feminista ao desenvolvimento destrutivo e com a denúncia do carácter patriarcal e colonial da ciência e da tecnologia ocidentais. [...] A perspectiva feminista valoriza o trabalho da mulher no sector artesanal e a sua contribuição para a sobrevivência da comunidade piscatória, insiste na protecção da produção de subsistência e encara toda a produção alargada apenas construída sobre a produção de subsistência, negando a legitimidade de um processo de produção que destrói as formas de vida das comunidades costeiras,

---

<sup>12</sup> Tradução minha.

bem como os recursos pesqueiros” (Dietrich & Nayak, 2004, p. 262). Estes processos manifestam-se nos modos de vida, nos meios de vida, no quotidiano, na materialidade dos lugares e na memória dos sujeitos. Donde a importância destas perspectivas pós-coloniais e feministas na leitura e nos métodos propostos por esta dissertação.

Privilegiamos na pesquisa a recolha de histórias de vida porque nos parecem um meio de pesquisa que melhor poderá traduzir estas perspectivas e estabelecer a ligação entre o individual e o colectivo. A história de vida é uma construção do sujeito sobre si mesmo, é uma relação entre dois sujeitos, o narrador e o receptor, e simultaneamente uma certa leitura da história colectiva.

Este estudo inscreve-se num cruzamento entre os *estudos pós-coloniais* e os *estudos feministas* e procura contribuir para uma reflexão epistemológica sobre os conceitos produzidos por estes estudos na análise de um campo de produção material (produção, transformação, consumo), de trocas mercantis e de simbolismo (subjectividades, representações, ideologia, identidades).

O estudo parte da ideia que a relação epistemológica é uma relação entre sujeitos e o conhecimento científico resulta da intersubjectividade como condição de inteligibilidade. A escuta da voz dos sujeitos é não só um procedimento metodológico, mas uma condição do próprio conhecimento dos sujeitos e da cidadania, quer seja da do autor na sua reflexividade, quer seja da dos ‘outros’ sujeitos ou das ‘outras’ com os quais o autor se relaciona nesta aventura epistemológica. Por conseguinte, a voz dos diversos sujeitos que se procura restituir neste estudo, a partir das suas histórias de vida, é uma prática de inter-relacionamento, de mútua tradução e de interconhecimento.

O trabalho foi realizado em quatro principais mercados e portos – Bissau, Bubaque, Cacheu, Farim. O inter-relacionamento que permitiu este estudo foi facilitado pelas trocas de experiência vivenciadas durante muitos anos entre o autor e os pescadores e as mulheres revendedeiras de pescado, efectuadas entre as ilhas Bijagós e Bissau, e viagens a Cacheu e Farim. Em relação às primeiras, muitas vezes em pirogas frágeis ao sabor da sorte, dos caprichos do mar e do saber dos marinheiros. Estas trocas de experiência partem de diferentes lugares de enunciação de cada um dos sujeitos, provenientes de uma pluralidade de contextos socio culturais com distintos quadros de referência. O desafio consiste em exercer uma tradução que faça justiça às narrativas

dos ‘outros’. Podemos assim dizer que o estudo procura participar na desconstrução da epistemologia colonial e sexista e contribuir para a emergência de novas “epistemologias do Sul” sem as quais não haverá justiça social (Meneses, 2003).

A dissertação, para além desta introdução, comporta os seguintes capítulos: Contexto; Perspectivas teóricas; Diálogo entre métodos; Lugares em movimento: Trajectos e percursos femininos; Trajectos e percursos masculinos; Conclusão.

No 2º capítulo, ‘Contexto’, procura-se situar as paisagens do litoral guineense, caracterizar as práticas de pesca e explicitar as políticas públicas viradas para a pesca. O litoral guineense é uma ponte entre a terra e o mar e abriga 70% da população total do país. Ele associa uma grande diversidade humana a uma grande diversidade paisagística. A fragilidade deste ecossistema depende muito do mangal, uma formação vegetal adaptada a águas salinas que acolhe e protege homens, peixes e pássaros. A biodiversidade depende desta formação. O texto procura pôr em relação a biodiversidade biológica e cultural e revelar os riscos que práticas e políticas desreguladas podem provocar. As práticas religiosas semelhantes, as formas culturais que combinam saberes sobre a terra, a floresta e o mar, as formas de organização social e económica conferem a estas comunidades grandes semelhanças culturais que permitem apesar das suas diferenças falar de um *continuum cultural*.

As políticas públicas viradas para a pesca partem da dicotomia que opõe o industrial e o artesanal. A dissertação procura mostrar a ligação entre esta dicotomia e duas outras, a que opõe o Norte e o Sul e a que opõe a casa e o mundo. Estas ligações mostram por um lado que as linhas de partilha dos mares são linhas de poder onde se inscrevem a colonialidade do poder e, por outro, são formas de dominação masculina que procuram limitar as mulheres ao espaço doméstico e periférico. A colonialidade do saber presente nestas linhas divisórias faz da natureza um recurso e inspira as políticas públicas de pesca, tornando-as uma ameaça para as comunidades pesqueiras que possuem saberes construídos a partir de outros paradigmas de cultura e natureza.

No capítulo 3º, ‘Perspectivas teóricas’, a dissertação procura fundamentar os conceitos que orientam a pesquisa que, como já se disse anteriormente, resultam de um cruzamento entre as teorias pós-coloniais e as feministas. O pós-colonialismo favorece a análise dos processos de subordinação do informal e do artesanal através de quatro conceitos-chave que se procura sublinhar – a diferença colonial, a



colonialidade, a tradução e a ausência. Estes conceitos mantêm entre si uma forte relação. A abordagem feminista retoma o conceito de ausência para demonstrar em que medida as mulheres na pesca foram subvalorizadas e subordinadas pela informalização. Através da tradução procura-se dar voz aos principais agentes que se exprimem através das suas narrativas de vida a sua experiência e vida no exercício da sua profissão quer como pescadores quer como revendedeiras de peixe.

No ‘diálogo entre métodos’, título do 4º capítulo, propõe-se aqui um cruzamento entre vias de conhecimento designadas por desconstrução, observação e conversação. Desta última resultaram histórias de vida que constituem a principal fonte de recolha de dados. Estes métodos deixaram de ter nesta dissertação fronteiras fixas, embora não tivesse sido possível fazer a observação da vida no quotidiano de todos os narradores. A observação tornou-se possível junto da família de uma *bideira* e de um pescador. As histórias de vida permitiram retratar percursos e trajectos de homens e mulheres que quisemos transcrever na língua original da recolha e traduzir em paralelo para uma leitura mais aberta do que se disse. Os pescadores e as *bideiras* são interlocutores e sujeitos da pesquisa na medida em que se procurou trazer as suas vozes e a forma como exprimem a sua experiência, as suas alegrias e angústias. Durante estes cinco anos que o autor da dissertação conviveu com eles teceram-se laços de amizade que tornaram possível as narrativas e as observações. Sem essa amizade e cumplicidade a pesquisa não seria possível. A dissertação procura mostrar essas ligações.

O quinto capítulo trata de ligações e movimentos. A observação dos lugares de encontro como lugares em movimento no espaço e no tempo. As feiras, os portos e os barcos, em particular as pirogas, são vistos como actores da pesquisa. Eles são feitos pelos homens e as mulheres que lhes dão vida e, ao mesmo tempo, possibilitam e condicionam as suas vidas. Estes lugares são descritos como lugares de experiência humana percebidos diferentemente pelos seus sujeitos, em particular entre os homens e as mulheres. A dissertação procura mostrar essas diferenças no olhar. Estes lugares são também lugares com história e sem a sua re-memorização tornam-se certamente incompreensíveis. Abre-se deste modo portas para uma epistemologia do território.

No sexto e sétimo capítulos a atenção incide sobre as trajectórias e os percursos, traduzindo as vozes dos narradores. A sua transcrição procurou ser fiel à língua original, o crioulo, e a sua tradução em português respeita no máximo o sentido das

frases. Assim, os eventuais erros de tradução podem ser verificados a partir das transcrições efectuadas. Estes dois capítulos contêm a leitura que os narradores fazem da sua vida junto do pesquisador nos momentos da narração e a interpretação de alguns dos seus aspectos pelo autor da dissertação. Essa interpretação é também parte da narrativa de vida do autor.

O capítulo final integra a conclusão e procura reler as histórias e as observações em ligação com as paisagens e contextos numa perspectiva que valoriza as vozes dos narradores e, ao mesmo tempo, responsabiliza o autor. A metáfora de palimpsesto proposta por Sousa Santos para se dar conta da situação de heterogeneidade criada pelos ordenamentos económicos, políticos e culturais, pelas diferentes escalas de poder, adapta-se à compreensão das vidas aqui expressas pelos seus sujeitos. Nele os sujeitos da pesquisa escrevem nas suas várias superfícies segundo uma escrita não definitiva, constante e experimental. A leitura que fazem da sua escrita no palimpsesto foi traduzida nesta dissertação como narrativa de vida.

## 2 – Contexto

### 2.1 – Paisagens

O litoral guineense é densamente povoado, nele vive cerca de 70% da população, e abriga as principais cidades do país, que procuram retirar da sua localização as vantagens da terra e do mar. Nele se estabeleceram há muitos séculos diferentes comunidades culturais classificadas impropriamente como sendo animistas e fetichistas por praticarem a religião ancestral de culto dos antepassados e múltiplas divindades que exprimem um relação estreita entre a cultura e a natureza<sup>1</sup>. As práticas religiosas semelhantes, as formas culturais combinando saberes sobre a terra, a floresta e o mar, as formas de organização social e económica conferem a estas comunidades grandes semelhanças culturais que permitem apesar das suas diferenças falar de um *continuum cultural* no território antigamente designado pelos navegadores portugueses por Rios da Guiné<sup>2</sup>. Estas comunidades culturais estabeleceram os primeiros contactos com os europeus, em primeiro lugar, os portugueses, quando abordaram a costa nos meados do século xv. Estes contactos e alianças deram origem às primeiras feitorias – Ziguinchor, Cacheu, Farim, Geba, Bissau, Bolama, Bula, Cacine que se estabeleceram ao longo da costa para tráfego de bens e escravos. As observações dos navegantes como as de André Alvares de Almada (1594) sobre os rios, as marés, os ventos, as mercadorias, são estrategicamente importantes, tendo em conta ser o rio a principal via de penetração e serem eles marinheiros e comerciantes. Essas descrições são muitas vezes uma mistura da descrição da acessibilidade cada vez maior para o interior mas também como lugar de possíveis confrontos militares<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta região, pela presença de vários rios interligados com nascente no maciço do Futa Djalon, foi designada pelos navegadores portugueses Rios da Guiné. Nela habitam uma grande diversidade de povos, wolofs, mandingas, fulas, saracolés, sereres, nhomincas, djolas, banhuns, baiotes, felupes, manjacos, mancanhes, pepéis, balantas, beafadas, padjadincas, cassangas, nalús, bijagós, bagas, sussus, landumans, entre outros. Este espaço comporta hoje vários países, Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau, Guiné-Conakry, Serra Leoa, Libéria.

<sup>2</sup> Ideia defendida numa palestra proferida pelo antropólogo Ramón Sarró no Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP) em dezembro de 2011.

<sup>3</sup> «É este Rio é navegável mais de 170 léguas, e o impedem navegarem mais por ele uma rocha e passo, onde cai a água de alto. E dizem os negros que se fizerem em cima daquele passo outra embarcação, que

Estas feitorias deram mais tarde origem às vilas e cidades da colónia. Entre os bens comercializados nas antigas feitorias encontrava-se o peixe. Este comércio prosseguiu desde as antigas feitorias até as actuais vilas e cidades, que continuam a ser os principais portos pesqueiros do país. Actualmente a pressão demográfica, o modelo de consumo e tratamento do lixo, a acumulação de resíduos, a sobreexploração de recursos, trazem, infelizmente, cada dia mais inconvenientes aos seus habitantes em lugar da relação virtuosa entre a terra e o mar que possibilitou a sua instalação original.

A diversidade humana associa-se à diversidade geográfica. O litoral é formado por várias paisagens físicas, a costa, a vasa, os estuários dos rios e as ilhas. Os principais estuários são os dos rios Cacheu, Mansoa, Geba, Corubal, Tombali e Cacine. O litoral é recoberto por duas principais formações florestais originais, de mangais/tarrafe e de palmeiras e, recentemente, plantações de caju. Ao longo da costa e nos estuários a cobertura pelo mangal ou tarrafe, planta aquática adaptada a um meio salino, que fornece às comunidades costeiras combustível (lenha), madeira para construção de casas, alimentação, remédios, mel e habitat para a reprodução de várias espécies de peixe, camarão, ostras. A fumagem do peixe é feita com a madeira do mangrove em acampamentos que se instalam ao longo das praias nas ilhas e dos estuários dos rios. Esse corte representa um risco grave para a reprodução dos mangais. O sal é produzido por um processo de filtração da água misturada às areias que se depositam nas raízes dos mangroves. As unidades de fabricação de sal organizadas pelas mulheres ao longo dos rios, como por exemplo na margem direita do rio Farim, no sentido de Cacheu para Farim, põem em ligação uma rede comercial que liga o rio à estrada onde se instalam os

---

poderiam ir por ele acima muitas léguas. Até o pé desta rocha onde cai a água, chega a maré de montante e jusante, e quando é praia-mar na barra, é baixar de toda em cima; e quase que se não enxerga por terra o crescimento da maré, nem o minguate, somente se sabe pelo espaço que o navio está virado. A maré com as venidas e água do monte cresce tanto que não podem estar os navios no resgate do ouro, que é do meado de Junho até Dezembro» (pp. 57-58) ; «O rio de Toto tem em si muitas laranjeiras, e a barra é toda de vasa solta, e vão os navios por ele à vela. O Rio de Tanglecu, o rio de Butubum, e o rio das Alianças, todos são muito frescos, de muitas árvores, e de muitos palmares e laranjeiras. E há nestas partes o Pau do Brasil, de que fazem as tintas, e chama-se a Cama, e dizem que é tão fino, que dá sete tintas, e que é parda a derradeira. E há este Pau no Rio de Bagarabomba; há canas de açúcar, algodão, malagueta, a qual se dá em umas árvores pequenas como bananeiras em capulhos; ao pé de outra maneira de malagueta, a qual queima, e tinge como açafraão. E nestas partes se podem fazer muitas embarcações, porque há muita madeira e boa para isso» (p. 112).

entrepósitos de venda do sal onde os comerciantes intermediários o levam aos *lumos*<sup>4</sup> semanais e aos mercados das cidades.

Ao longo do rio Cacheu as mulheres organizam nas suas margens acampamentos para a recolha de ostras, seu descasque e secagem. Estes acampamentos são identificáveis à distância pelos montes de cascas de ostra que neles são acumulados. Para aceder a estes acampamentos as mulheres remam as suas próprias pirogas e não admitem a presença masculina nessas localidades. Durante os períodos de colheita elas habitam vários dias seguidos nesses acampamentos em pequenas moradias precárias construídas por elas para se abrigarem.

As raízes aéreas do mangrove e a sua disposição em forma de labirinto permitem um abrigo procurado pelas espécies haliêuticas juvenis que procuram defender-se dos predadores. Nos seus ramos pousam um variado número de aves que debicam em voos acrobáticos os cardumes de peixe que seguem as correntes.

A costa, sendo pouco inclinada, faz descer lentamente a profundidade do mar, que raramente atinge os vinte metros, evitando o forte impacto das ondas que aí esbatem com suavidade. As ondas são de pouca elevação e o seu impacto sobre a vegetação é fraco. As praias de areia fina encontram-se com maior frequência nas ilhas ou no norte, na fronteira com o Senegal<sup>5</sup>. A faixa costeira é sobretudo formada por uma lama cinzenta propícia ao crescimento de muitas espécies de caranguejos, moluscos, crustáceos e microrganismos. Nesta lama se desenvolve um tipo particular de peixe, o gúbio ou saltador-do-lodo, que é capaz de viver fora de água durante a maré baixa.

A pouca inclinação da costa e a grande amplitude das marés criam um vasto intermareal ou zona intertidal coberta de vasas ou bancos de areia onde cresce uma vegetação aquática que se assemelha a uma pradaria submarina. Estas formações permitem o desenvolvimento de algas e microrganismos que constituem o plâncton (fitoplâncton e

---

<sup>4</sup> Feiras itinerantes.

<sup>5</sup> No Sul existem também algumas praias arenosas como as de Catchamba.

zooplâncton) que as marés se encarregam de transportar para o litoral na maré cheia e para o mar alto na maré baixa. As vasas oferecem, em maré baixa, o solo propício onde se faz a colecta de moluscos – combé (*Anadara senilis*), lingrão, ameijoas e crustáceos – cacri (*Uca tangeri*), caranguejos, ostras e algumas espécies de peixes.

O mangrove e as plantas aquáticas permitem o desenvolvimento de um ciclo de vida que parte das folhas, das algas até ao homem como principal predador. Através das folhas se cria um fitoplâncton que alimenta um zooplâncton rico cujo crescimento é favorecido pelo tipo de solos e pelo movimento das marés. Desse zooplâncton se alimentam, por sua vez, em estado juvenil, os camarões, caranguejos, ostras e alguns peixes antes de atingirem a idade adulta e partirem para o mar alto. Por sua vez os peixes predadores, os pássaros e os homens se alimentam destas últimas espécies<sup>6</sup>. Os cientistas defendem que 60 a 70% dos peixes, moluscos e crustáceos vivem a sua fase juvenil nas águas da costa. O ritmo das marés torna-se um factor determinante para a vida no mar. Toda a actividade da pesca está relacionada com ele. O movimento da maré alta leva o plâncton para a costa e o da maré baixa leva os peixes para os canais. Os pescadores conhecem bem os hábitos das espécies num e noutra movimento, os diferentes sons que produzem nas correntes, os momentos propícios e as técnicas a serem utilizadas para a sua captura.

As ilhas Bijagós, de Jeta e de Pecixe, que se situam à frente da parte continental, são rodeadas de mangrove, vasas e as praias de areia branca. Elas são cobertas por uma floresta de palmeiras. Nalgumas ilhas há rios interiores e lagos onde se reproduzem várias espécies. Esses rios são designados pelos habitantes como «barriga do rio», numa clara alusão ao útero da mulher. Em quase todas as ilhas se encontram *lalas* de palha onde os moradores procuram a palha para os tectos das casas. As tabancas, em particular nas ilhas, são em geral um pouco afastadas das praias por razões que se prendem, segundo a tradição oral, com a segurança contra eventuais ataques que se faziam contra os seus moradores para a captura de escravos. As casas dispõem-se em geral à volta de um espaço comum onde o rei ou o chefe da tabanca possui a sua casa e onde se situa o

---

<sup>6</sup> Os dados fornecidos pelos relatórios científicos afirmam que existem cerca de 290 espécies de recursos vivos pertencentes a 129 famílias – Reserva da Biosfera do Arquipélago Bolama-Bijagós, Plano de Gestão (versão preliminar) (1998, p. 10).

santuário principal da tabanca, que é dirigido por uma sacerdotisa. Nas principais ilhas habitadas grupos de tabancas partilham uma floresta sagrada onde se realizam as cerimónias de iniciação. As praias são actualmente muito procuradas pelas empresas de turismo, sobretudo francesas, e por pescadores provenientes de países vizinhos para a instalação de acampamentos. As ilhas são geralmente descritas como paradisíacas e fazem figura de carta postal da Guiné-Bissau. Entre as ilhas abrem-se canais que são visíveis na maré-baixa e que permitem a navegação aos barcos de maior cabotagem. As pirogas têm maior facilidade de navegação num ambiente marinho cheio de baixios e vasas com marés amplas e correntes fortes. Os riscos de navegação condicionaram a instalação das vilas coloniais, que inicialmente se localizaram na Ilha de Formosa e posteriormente se deslocaram para a Ilha de Bubaque, onde o canal era maior e permite uma melhor navegação.

Os riscos de navegação marcaram também a história dos seus habitantes, portadores de um passado guerreiro e resistente contra a ocupação colonial. O mar e o palmar são indissociáveis da cultura dos bijagós. Desde cedo os jovens rapazes são entregues pelo pai a um amigo de confiança, geralmente da mesma classe de idade, para ser educado. Esta delegação reforça entre eles uma relação de fraternidade. O educador deve assegurar que o jovem educando seja capaz de retirar da floresta e do mar toda a subsistência necessária e trazer para a sua família os bens básicos para a sua alimentação. Um lugar de destaque se atribui nesta educação à exploração da palmeira e à pesca. Subir à palmeira e dela retirar o vinho de palma e os cachos de chabéu são uma arte difícil e perigosa. A queda geralmente é fatal. Donde a responsabilidade maior do educador. Do cacho de chabéu faz-se o óleo de palma e o caldo de chabéu, que são ingredientes da culinária bijagó. As mulheres preparam estes pratos geralmente com arroz, peixe ou combé. O vinho de palma é bebido em pequenas clareiras no meio da floresta entre grupos de sociabilidade. Os jovens têm a obrigação de o oferecer aos anciãos, que já não podem subir às palmeiras. No fim do dia o vinho restante é transportado para a tabanca, onde é oferecido nas casas às mulheres. A oferta de vinho por um jovem a uma rapariga é uma forma de procurar namoro. As prestações regulares que os jovens devem fazer aos

anciãos consistem na sua grande parte em oferendas de vinho de palma e refeições à base de peixe.

Embora as ilhas tenham alguns terrenos propícios à cultura de arroz irrigado, os bijagós praticam-na raramente, favorecendo a cultura itinerante de arroz de sequeiro sob a forma de queimadas. Os campos situam-se em lugares por vezes distantes das tabancas. Durante o período da lavoura os habitantes da tabanca se deslocam para os campos de arroz, onde se instalam em casas temporárias feitas de troncos entrelaçados, palha e lama. Os campos são colectivos, com parcelas divididas entre as famílias. Cada família deve assegurar as tarefas de cultivo, semeio, mondas, colheita e defesa contra os predadores (pássaros e roedores, *djuquindur*<sup>7</sup>). Estas últimas tarefas são asseguradas pelas crianças. A pilagem do arroz faz-se nas tabancas depois do arroz ser transportado para os celeiros pelas mulheres. O arroz que se recolhe é escasso em relação às necessidades das famílias dado que as superfícies dos campos de arroz de sequeiro são reduzidas. O défice é geralmente coberto pelas actividades de permuta com os povos orizicultores do Sul, em particular os balantas, e pelo comércio. Os bijagós são grandes produtores de óleo de palma, que vendem a troco de dinheiro com o qual compram arroz importado. Actualmente algumas ilhas possuem plantações de caju. A colecta e a venda ou troca da castanha de caju permite também a recuperação do défice de arroz.

Nas restantes terras húmidas do ecossistema costeiro se pratica o principal processo de cultura do arroz, o arroz de ‘bolanha’<sup>8</sup>, base da alimentação das famílias. Se levarmos em conta que a dieta alimentar da grande maioria dos guineenses é constituída por peixe<sup>9</sup>, arroz, óleo de palma e legumes (*candja*, *djagatu* e *baguitchi*)<sup>10</sup> podemos facilmente compreender a importância que este ecossistema reveste para a vida dos seres humanos.

---

<sup>7</sup> *Cricetomys gambianus gambianus*, ‘rato gigante da Gâmbia’.

<sup>8</sup> A ‘bolanha’ é um habitat específico, propício à cultura do arroz de água salgada, onde o solo pantanoso, cheio de crustáceos, conchas e moluscos é revestido de mangrove e possui uma dose determinada de salinidade e água que é controlada por um sistema de diques e comportas através dos quais se faz a gestão do nível de água necessário para cada fase da produção do arroz. Neste ecossistema foi identificado pelos primeiros navegadores portugueses uma variedade de arroz específica de África, a *Oryza glaberrima*, que vem a ser progressivamente substituída através da colonização pela *Oryza sativa*, de origem asiática.

<sup>9</sup> Segundo os nutricionistas o peixe fornece 70% das proteínas presentes na alimentação dos guineenses.

<sup>10</sup> Nomes em crioulo dos legumes mais consumidos na alimentação.



As mulheres pescam principalmente nas zonas de mangrove, nos estuários dos rios e nos seus afluentes e lagos, nas bolanhas e nos intermareais. Esta pesca é praticada de uma forma específica pelas mulheres a pé, em grupos de vizinhança ou de classe de idade, utilizando como instrumento de trabalho as suas redes circulares, a faca, o pequeno machado, os cestos-armadilhas e a *cambua*<sup>11</sup>.

À escala nacional, a pesca na zona contígua é feita pelos homens a pé, através de redes de arremesso (*redi di ramanga*) ou linhas de pesca, e embarcada, através de embarcações de menor porte, as *canua di coba*, as pirogas movidas a remo ou com canoas fora de bordo de tipo nhominca ou botes, para a captura de peixes de maior valor comercial com destino aos mercados dos maiores centros urbanos – Bissau, Ziguinchor, Dakar, Conakry – e que se encontram sob uma legislação destinada à pesca artesanal.

## **2.2 – O industrial e o artesanal. A pesca na Guiné-Bissau**

A dicotomia industrial/artesanal levou os Estados a estabelecer linhas de partilha do oceano que conferem aos Estados mais poderosos o poder de explorar os oceanos, o alto mar, praticamente sem prestar contas a ninguém ou apenas a si próprios. A política hegemónica nas pescas resulta de uma concepção do mundo ligada à colonialidade do saber e à transformação da natureza em recurso. A dicotomia entre pesca industrial/artesanal é uma hierarquia que leva à desvalorização da pesca artesanal e à utilização da pesca industrial para uma sobreexploração de recursos.

Esta divisão é reproduzida à escala do Estado-nação como antinomia industrial/artesanal e como poder patriarcal como antinomia casa/mundo. A divisão do mar pelas novas fronteiras marítimas corresponde a diversas dicotomias – centro/periferia, pesca industrial/artesanal, pesca marítima/costeira, produção/mercado, formal/informal, mundo/casa, homem/mulher – que encerram relações hierárquicas de subordinação.

---

<sup>11</sup> Gamboa, estacaria usada na pesca para reter o peixe quando o nível da água baixa.

As demarcações do espaço marítimo entre a costa e o mar alto apresentam a mesma divisão instituída pelo patriarcado entre a Casa e o Mundo<sup>12</sup>, que fixa as responsabilidades, os espaços e os universos entre o Norte e o Sul e entre o homem e a mulher. O Norte, o industrial, é a ZEE e o alto mar e o Sul, o artesanal, é a costa. O homem é o mundo, a mulher é a casa. Deste modo, na pesca, as actividades de transformação e comércio dependem da mulher e as da produção, da captura do pescado no mar pertencem ao homem. A pesca costeira é para a auto-subsistência familiar e, quando muito, para o mercado interno, e a pesca marítima é para o mercado internacional.

A partilha dos oceanos ilustra bem a ideia das fronteiras como lugares de poder. A tensão entre a liberdade no mar e o controle dos estados sobre o mar esteve sempre presente na definição das fronteiras marítimas. As primeiras potências marítimas da modernidade, Espanha e Portugal, através do tratado de Tordesilhas dividiram o mundo a partir de uma linha imaginária que dividia o Atlântico de norte a sul. Durante os séculos XV a XVII vigorou a doutrina do “mar livre” herdada do direito romano, justificada por Hugo Grocio no seu *De Mare Liberum* pela impossibilidade de ocupação do mar da mesma forma que a terra. A apropriação do mar não se podia conceber por conseguinte do mesmo modo. No século XVIII Cornelius van Bynkershoek propôs o reconhecimento da soberania do estado sobre o mar adjacente às costas, cuja largura seria a de “um tiro de canhão”. Nasce deste modo uma nova fronteira marítima, com distância correspondente a três milhas, defendida pela força das nações mas que não põe em causa a liberdade do mar fora deste limite. Este princípio de *mare liberum* respondia aos interesses do Império Britânico, a maior potência marítima na época. Até finais da I Guerra Mundial o tráfego à escala mundial era assegurado por mais de 30 000 navios com uma capacidade de carga de quase cinquenta milhões de toneladas. Metade destes navios pertenciam ao Império Britânico (Muller, s.d., p. 922).

---

<sup>12</sup> Título do romance do célebre escritor indiano Rabindranath Tagore.

Nos países do Norte, com o aparecimento da pesca de longo curso, os barcos de pesca seguiam a evolução da engenharia naval dos navios empregues na navegação. As caravelas foram adaptadas à pesca no século XVI e no século seguinte foram substituídas por bergantins. No séc. XVIII apareceram os brigues de três velas. Os veleiros iam se tornando cada vez maiores e mais pesados até ao aparecimento em 1880 da máquina a vapor e a introdução do motor a combustão interna a bordo de barcos pesqueiros. O *beam trawl* passou a ser intensamente utilizado na pesca industrial e a procura incessante de maior produtividade levou à pesca com um novo tipo de rede, a rede de arrastão, à pesca em parilha com uma única rede de maior dimensão, o *bull trawl* e, com a invenção das portas, tábuas que mantêm a boca das redes abertas, o barco passa a designar-se *otter trawl*. Estes barcos eram arrastados por um *trawler* (Diegues, 1983, p. 19). O aumento da dimensão destes barcos que chegavam a atingir 35 metros, a introdução do gelo e uma organização da divisão do trabalho – com as funções de maquinista, seu adjunto e o foguista, separadas das da captura – fizeram aumentar consideravelmente o nível de captura (Diegues, p. 30). Nos meados do século XIX os barcos de casco de aço chegavam aos 100 metros e tinham uma capacidade superior a 1000 toneladas. Desde 1951 surgiram os arrastões de popa, tornando as manobras das redes mais fáceis na medida em que anteriormente eram feitas na parte lateral, sujeita a maiores riscos. A mecanização e a grande transformação introduzida pela tecnologias de comunicação e informação, os ecosondas e os sonares, a automatização nas actividades de captura e industrialização auxiliados pela utilização de computadores cada vez mais sofisticados, não cessaram de criar modelos com capacidade crescente de captura e transformação do pescado, congelamento e beneficiação. A Rússia e o Japão foram os primeiros a pôr em funcionamento os maiores barcos de pesca actualmente existentes no mundo, os barcos-fábrica, com capacidade superior a 10 000 toneladas, os navios de transporte com frigorífico, os navios-oficinas aptos a operar a milhares de milhas com uma autonomia de vários meses.

Esta transformação tecnológica dos barcos e dos meios de captura, em particular das redes, são concomitantes com mudanças sociais nos modos de vida dos pescadores. Os pequenos portos lugares de refúgio da pesca familiar cederam lugar aos portos

especializados, Hull, Grimbsy, na Inglaterra, Scheveninguen e Yumuiden na Holanda, Vigo na Espanha, Newfoundland no Labrador, Boulogne na França, que podiam oferecer condições especiais de abastecimento, sobretudo de carvão no início, e mais tarde de carburantes, e de reparação dos barcos. Os pescadores artesanais começaram a fluir para estes portos especializados. Kerzoncuf (1917) dizia que “o pescador teve, no entanto, que dizer adeus à sua pequena casa familiar e à pesca praticada em companhia dos seus filhos, adeus à inteira liberdade que desfrutava no seu próprio barco; foi recuperado pela máquina industrial e tornou-se numa simples peça dessa máquina”<sup>13</sup>. Em relação com a concentração do capital num pequeno número de empresas surgiu uma nova categoria de pescadores, proletários do mar, sujeitos a uma sobreexploração. A descrição das péssimas condições de vida, numa insalubridade total, destes proletários foi feita por Tunstall (1969) que fala da sua dramática exploração quando trabalham dezasseis sobre vinte e quatro horas nas condições difíceis do Atlântico Norte durante dois terços do ano debaixo de vento e frio e um terço em terra rodando entre *pubs* e bordéis esperando novo recrutamento. O trabalho juvenil era amplamente explorado neste empreendimento. Os aprendizes ficavam até aos 21 anos sem receber salário e sujeitos a constantes castigos corporais.

A formação das empresas capitalistas que passaram a dominar a pesca de longo curso subalternizou a pesca familiar, que estava intimamente ligada à agricultura, os pescadores-lavradores que, no entanto, conseguiram resistir em alguns pequenos portos espalhados ao longo da costa, sobretudo na Escandinávia. Essa resistência se deve em grande parte à sua organização associativa, que passou a controlar uma boa parte do mercado e impediu certas práticas de pesca nocivas ao ambiente.

A pesca de longo curso sob a forma empresarial-capitalista, para além de se apropriar da produção e da comercialização, introduziu a pesca em flotilha, onde cinquenta ou mais barcos operavam em conjunto sob a direcção de um barco-chefe, descarregando numa única embarcação a captura diária. Este sistema levou a um grande acréscimo da produtividade. A flotilha de arrastões veio posteriormente ser substituída pela flotilha de

---

<sup>13</sup> Citado em francês por Diegues, p. 23 (tradução minha).

barcos-fábrica, de arrastões-gigantes, provenientes de várias nacionalidades – inglesa, francesa, espanhola, americana, soviética/russa, japonesa. Esta última flotilha começou a espalhar-se pelo mundo num sistema de pesca ‘electrónica’ de detecção de cardumes cada vez mais sofisticado. Os barcos-fábrica e os barcos-mãe com capacidade de 10 000 toneladas são fábricas flutuantes que industrializam o pescado a bordo<sup>14</sup>. No Atlântico Sul, entre a Mauritânia e a África do Sul era possível ver de uma só vez frotas soviéticas de 30 a 50 navios de 2 500 toneladas de capacidade acompanhados por arrastões de pesquisa. Os dados fornecidos por estes barcos são comparáveis aos das estações meteorológicas. Esses dados permitem diminuir consideravelmente a aleatoriedade das capturas. Após a depredação dos recursos pesqueiros dos países do Norte eles lançam-se na degradação dos recursos costeiros dos países do Sul. Esta forma empresarial-capitalista de exploração do mar e do homem parte de uma perspectiva bem definida, a noção da natureza, inclusive da natureza humana, como recurso e da produtividade como exploração ilimitada desse recurso.

Após a II Guerra Mundial, o declínio do poderio marítimo britânico e a emergência dos EUA como a nova potência mundial levam o Presidente Harry Truman a proclamar unilateralmente em 1945 o domínio sobre o solo e o subsolo da sua plataforma continental. Um novo desafio surge em relação aos oceanos, a ocupação dos fundos marinhos e a protecção das espécies marinhas. O desenvolvimento da indústria e da tecnologia, ligado ao desenvolvimento da pesca industrial, com crescente capacidade de captura e a possibilidade de exploração do petróleo *off-shore*, motivaram a proclamação do presidente americano.

O fim da II Guerra Mundial desencadeou um outro movimento histórico que viria a alterar as relações mundiais – a luta pela emancipação dos povos coloniais. Esta forte vontade de autodeterminação dos povos coloniais repercute-se na afirmação por parte dos países do Sul da sua vontade em controlar o seu mar costeiro. Em resposta à proclamação de Truman, três países da América do Sul – Chile, Peru e Equador – assinam

---

<sup>14</sup> Esta mecanização dos meios de pesca seguiu de perto as inovações da marinha naval durante a II Guerra Mundial.

conjuntamente em 1952 a Declaração de Santiago, que estende a sua soberania sobre os mares adjacentes até à distância de 200 milhas marítimas. Esta *territorialização* do mar não se deveu à apropriação do solo e do subsolo da plataforma continental pois ela é quase inexistente no caso destes três países mas pela necessidade de preservar os recursos biológicos, sobretudo dos peixes, através do controle dos espaços marinhos costeiros onde se produz o fenómeno de *up-welling* – uma corrente de água profunda, provocada pela corrente de Humboldt, que vinda da Antártida, se estende pela costa oeste da América do Sul (Serra Brandão, 1984, p. 107).

Após uma série de tentativas de conciliar os interesses entre os países chegou-se, em 1982, a um consenso em Montego Bay, na Jamaica, onde a divisão do oceano se fez segundo os parâmetros estabelecidos pelo tratado do mesmo nome. A Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar, celebrada em Montego Bay, entrada em vigor alguns anos mais tarde, 1994, estabeleceu várias fronteiras que demarcaram espaços marítimos entre os quais o mar territorial e outros com ele relacionados – zona contígua, zona económica exclusiva, ZEE, plataforma continental, alto mar. O mar territorial é uma faixa de águas costeiras que alcança doze milhas náuticas a partir das linhas de base estabelecidas segundo a própria Convenção. A zona contígua é a faixa de mais doze milhas para além do limite exterior do mar territorial. A ZEE é o espaço marítimo da responsabilidade e gestão de cada país costeiro e não pode ultrapassar as 200 milhas náuticas a partir das linhas de base que definiram a largura do mar territorial. O alto mar, ou águas internacionais, é definido a partir do limite exterior da ZEE e onde se pratica a liberdade de navegação. A Convenção sobre o Direito do Mar reconhece aos Estados costeiros o direito de estabelecer regras destinadas a regular o acesso e a exploração dos recursos haliêuticos no interior da zona marítima sob a sua jurisdição e assegurar a sua gestão e o controle das medidas tomadas para esse efeito. O Estado costeiro fixa o volume de captura admissível, determina a sua capacidade de exploração por cada tipo de pesca e, se for necessário, autoriza os seus parceiros a explorar o excedente do volume

admissível. Para o fazer o Estado costeiro deve dispor de uma avaliação prévia dos recursos da sua ZEE e conhecer a sua própria capacidade de captura<sup>15</sup>.

As classificações clássicas apreendem a pesca quer de um ponto de vista ‘espacial’, quer ‘tecnológico’. A Lei Geral das Pescas da Guiné-Bissau (2000) divide os espaços marinhos em duas categorias, as Águas Territoriais e a Zona Económica Exclusiva (ZEE). As primeiras são reservadas à pesca artesanal e a segunda à pesca industrial. A lei considera que a pesca artesanal é aquela que é praticada por motores de menos de 40 CV no limite de doze milhas e a pesca industrial é aquela que se pratica para lá desse limite com motores superiores a 40 CV.

Assim, a pesca é localizada em determinadas zonas geográficas subsequentes – continente, zona costeira, zona marítima contígua, mar largo (no interior da ZEE) e alto mar (fora da ZEE). À escala do local, a pesca continental pode ser efectuada em sistema de aquacultura, e pela pesca fluvial, nos rios, lagos e lagoas. A pesca costeira, também situada à escala local, efectua-se nos ecossistemas costeiros, como estuários, mangais, recifes, praias, pântanos, deltas. O ecossistema costeiro é muitas vezes considerado um lugar de lazer e de observação da paisagem. No entanto o seu valor é incalculável para a sobrevivência humana, não só para a alimentação, mas para a reprodução das espécies, a evacuação de detritos e outros serviços fundamentais para o bem-estar dos seres humanos. Deste ecossistema depende a sobrevivência de numerosas espécies animais e plantas, aquáticas, marinhas, que nele se reproduzem. Segundo o relatório do *Millenium Ecosystem Assessment*<sup>16</sup> trata-se do espaço geográfico mais produtivo e o mais pressionado do mundo. O crescimento da população e os avanços tecnológicos aumentaram no último século, de uma forma sem precedentes e insustentável, a exploração desse ecossistema.

---

<sup>15</sup> Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar no Artigo 62 – Utilização dos recursos, no ponto 2: “O estado costeiro deve determinar a sua capacidade de capturar recursos vivos da zona económica exclusiva. Quando o estado costeiro não tiver capacidade para efectuar a totalidade da captura permissível deve dar a outros estados acesso ao excedente desta captura, mediante acordos ou outros ajustes e de conformidade com as modalidades, condições e leis e regulamentos mencionados no parágrafo 4º (...)”

<sup>16</sup> Um estudo realizado durante cinco anos por 1.700 peritos em 95 países.

À escala global, a pesca de alto mar, na ZEE e fora dela, é exercida por barcos de maior tonelagem, e utilizando equipamento técnico, redes e motores mais sofisticados superiores a 40 CV. Este tipo de pesca é praticado nos países da África Ocidental por frotas internacionais através de acordos de concessão de licenças de pesca e é destinado aos mercados internacionais. Raros empresários nacionais operam nele. No Senegal, onde alguns empresários nacionais se aventuraram, encontram-se actualmente em estado de falência. A pesca industrial internacional pratica, em geral, três espécies de *métier* de pesca – ‘chalota’, ‘atuneira’ e ‘pelágica’. A pesca industrial virada para a exportação, para a obtenção de divisas para fazer face aos grandes desequilíbrios macroeconómicos<sup>17</sup>, é coberta por acordos bilaterais e multilaterais entre os Estados costeiros da África Ocidental e países da Europa e da Ásia (Japão, Coreia e China). Estes acordos enaltecem a “complementaridade” entre os Estados, uns, os africanos, sem meios técnicos para assegurar a exploração de enormes recursos haliêuticos e os outros, os do Norte, superequipados em meios técnicos.

A Europa ocupa um lugar cimeiro nos acordos de pesca com os países da África Ocidental, entre os quais a Guiné-Bissau. Um desses instrumentos de pesca é a Convenção de Lomé, designada Acordo de Cotonou. Esta Convenção foi instituída há trinta anos para regular as actividades de pesca industrial entre a Europa e os países ACP – África, Caraíbas e Pacífico. Os acordos de pesca entre a UE e os países africanos assumem actualmente a forma de Acordos de Pesca Comunitários (APC) e inscrevem-se no quadro da Política Comum das Pescas da União Europeia.

A pesca artesanal é praticada em primeiro lugar pelas mulheres nas zonas de reprodução das espécies, a ‘barriga dos rios’. Esta pesca é praticada de uma forma específica pelas mulheres a pé, como acima se referiu. Entre as mulheres que praticam a pesca nas zonas costeiras e nos estuários e a colecta de ostras e moluscos podemos verificar que o ciclo produção-transformação-comercialização passa a ser feito quase em exclusivo pelas mulheres sem a mediação dos homens. Nalgumas localidades, como em Ilondé, na região

---

<sup>17</sup> Não existe uma avaliação recente da contribuição do sector de pesca para o PIB. As últimas estimativas apontam para 7-10%. A pesca representou na Guiné-Bissau, em 2005, cerca de 37% das receitas correntes do Estado (Dados da Direcção Geral de Pesca Industrial, Guiné-Bissau).



de Biombo, verifica-se uma mudança intergeracional na medida em que as mulheres mais jovens, pelas novas oportunidades criadas pelo associativismo, não têm prosseguido o trabalho de produção das suas mães, a pesca de camarão, adquirindo pequenas canoas motorizadas e assalariando os pescadores. Esta particularidade da presença das mulheres em todas as fases da pesca não tem sido devidamente analisada, mesmo pelos mais interessantes estudos feministas sobre a pesca, que se concentraram geralmente nas actividades de processamento, transformação e comercialização para analisar o trabalho das mulheres nesta actividade. No entanto, podemos nos aperceber que o “não-reconhecimento” da captura do pescado feito pelas mulheres é uma desvalorização de um saber feminino essencial para a sustentabilidade desse ecossistema do qual depende uma boa parte das espécies adultas no alto mar onde os homens exercem a captura de pescado em fase adulta<sup>18</sup>. Esses saberes devem ser compreendidos nas suas múltiplas dimensões, materiais e espirituais. A colecta do *combé* (*Anadara senilis*) está submetida a regras tais como as interdições que proíbem o seu transporte em pirogas sob pena de desencadear naufrágios e tempestades. A desvalorização desses saberes, que se apresentam muitas vezes de forma metafórica, explica muito dos insucessos das estratégias e planos de defesa ambiental que têm vindo a ser traçados nos últimos anos e pode constituir um risco grave para o futuro da segurança alimentar da Guiné-Bissau. A transformação do peixe se faz segundo três processos principais, a fumagem, a salga e a secagem – *pis fumadu, escalada, cassequê*. A transformação dos mariscos e crustáceos segue processos idênticos com resultados muito apreciados por serem também condimentos na preparação dos pratos – *djorontchi, cuntchurbedja*. O peixe e os mariscos frescos e transformados são vendidos expostos por cima de panos, esteiras ou nas mesas improvisadas das feiras e *lumos*, medidos em canecas, em quantidade correspondente a uma mão que se chama *muntu* e em recipientes em plástico que substituíram os balaios que se designam por *bacia*. As *bideiras* quando compram nos pescadores usam como unidade de medida o balde de plástico ou a *massa*, um instrumento de plástico sob a forma de um rectângulo que foi introduzido pelos projectos de desenvolvimento, em particular, a Pescarte<sup>19</sup>. A

---

<sup>18</sup> Esta pesca costeira praticada pelas mulheres não é referenciada nos estudos nem classificada como sendo artesanal. Esta classificação incide quase exclusivamente na pesca exercida pelos homens.

<sup>19</sup> Um estudo efectuado por Joãozinho Incuca, economista do INEP, intitulado «Indicadores económicos e financeiros da pesca artesanal de demersais e camarão» (2010), propõe através de um inquérito em vários

possibilidade de congelação do peixe deve-se em grande parte à reciclagem que as *bideiras* fizeram das arcas frigoríficas avariadas que vêm recuperando das famílias abastadas dos centros urbanos. Estas arcas se avariaram devido aos graves problemas de fornecimento eléctrico da cidade. As *bideiras* abastecem o mercado de Bissau, que consome cerca de 15 toneladas/dia de pescado, das quais 60% provêm dos pescadores artesanais<sup>20</sup>.

A pesca artesanal feita pelos homens é a actividade haliêutica de maior dimensão no espaço nacional e visa em particular a captura, transformação e comercialização para a auto-subsistência e abastecimento do mercado local, nacional e regional, e mesmo internacional. Ela é classificada pela nomenclatura oficial de “pesca artesanal” e comporta vários tipos de *métier*<sup>21</sup> tendo em conta a combinação da espécie de pescado, da técnica de captura (tipo de redes, linha) e da embarcação ou meio de locomoção usado. A pesca artesanal marítima é feita com piroga que pode ser monoxilar, movida a remo, ou piroga motorizada. A pesca a piroga é conduzida por uma tripulação de homens, hierarquicamente organizados – capitão, pescadores, aprendiz –, que pode ir de 4 a 10 pessoas na Guiné-Bissau, mas que em certos países, como o Gana, pode atingir, para certo tipo de pesca, entre 40 a 50 pessoas. A pesca artesanal a piroga dedica-se sobretudo às espécies demersais<sup>22</sup>, seláceas<sup>23</sup> e pelágicas<sup>24</sup>. A pesca artesanal tem vindo a incorporar algumas inovações técnicas, tais como certos tipos de redes, novas técnicas de refrigeração e, sobretudo, a motorização com a introdução de motores fora de bordo.

---

portos de pesca a seguinte equivalência para as medidas assinaladas: Ilondé: Peixe fresco: 10 kg = 20 *mntus*; 1 *bacia* de 15 litros = 45 *mntus* = 22,5 kg; Peixe fumado: 1 *mntu* = 25-30 peixes pequenos; 1 *bacia* de 15 litros = 50 *mntus* de peixe fumado = 22,5 kg; 1 *bacia* de 20 litros = 75 *mntus* de peixe fumado = 33,75 kg; Farim: 1 kg de camarão rosado fumado = 10 *mntus* de camarão rosado fumado; 1 kg de camarão rosado fumado = 15-18 *mntus* de camarão branco fumado; 4 kg de escalada = 45 pedaços de escalada; São Vicente: 1 kg de camarão fumado = 2- 3 *mntus* de camarão fumado; Gã Carnés: 1 *corda* de peixe fresco = 1-2 kg.

<sup>20</sup> As estatísticas oficiais sobre o consumo interno de pescado são poucas. As estimativas vão de 28 quilogramas per capita anualmente (1991), a 25 quilogramas e mesmo de 7 quilogramas (Ministério das Pescas, 2008, p. 29).

<sup>21</sup> Tomamos aqui a noção de *métier* como um conjunto formado pela espécie/técnica de captura/embarcação.

<sup>22</sup> As espécies demersais são as cujo habitat é mais profundo, por exemplo o badejo, o linguado, a bica, a sereia, a bonita, o bagre, a garoupa, a sinapa, o simpoteba.

<sup>23</sup> As espécies seláceas são os peixes cartilaginosos como o tubarão, a raia.

<sup>24</sup> As espécies pelágicas vivem em cardume. Algumas são costeiras – a tainha, a sardinha, o chicharro, o corcor –, e outras de alto mar – o atum, o espadão, a bonita pintada.

A motorização da pesca teve o seu início no Gana nos anos 60, no Senegal nos anos 70, e na Guiné-Bissau nos anos 80, e tem tido consequências importantes na criação da nova classe empresarial africana, onde se destacam as mulheres. Esse fenómeno tem sido objecto de análise em alguns países africanos, em particular o Gana e o Senegal, onde o investimento das mulheres nos meios de produção de pesca tem vindo a reverter a divisão tradicional entre os sexos na pesca (Christensen, 1977; Odotei, 1991; Overa, 1992).

Este tipo de pesca exerce-se num ecossistema marinho complexo, frágil e móvel. Essas características ambientais levam as culturas marítimas a pôr em prática formas sociais com flexibilidade e adaptabilidade constantes. Para além disso, a aleatoriedade e a sazonalidade da pesca obrigam os agentes sociais a recorrerem a actividades complementares, sobretudo à agricultura. Podemos então identificar uma *heterogeneidade* de situações. Entre as mulheres podemos encontrar as que para além do trabalho doméstico se dedicam às duas actividades, sobretudo as que pescam e laboram a terra; as que se dedicam à pesca e à venda e, finalmente, as que se dedicam à venda quase em exclusivo. Entre os homens, os pescadores que se dedicam à pesca e à agricultura; os profissionais exclusivos da pesca; os vendedores de peixe. Estes dois últimos grupos são, na Guiné-Bissau, raros<sup>25</sup>.

As embarcações para a pesca artesanal são de três tipos – *canoa de coba*, bote e piroga *nhominca*. As duas últimas são motorizadas e a primeira pode ser adaptada ao motor fora de bordo. A canoa monoxilar, *canua di coba*, é a mais usada pelos pescadores por ser a de mais fácil confecção. A piroga de tipo *nhominca* é uma inovação tecnológica trazida pelos pescadores originários das ilhas de Sine-Saloum, no Senegal, que deram o nome à piroga. Estes pescadores com uma tradição de pesca profissional e uma forte integração no mercado regional e internacional alteraram profundamente, com a sua presença no litoral guineense, os modos de pesca artesanal na Guiné-Bissau<sup>26</sup>. Os pescadores

---

<sup>25</sup> Os raros vendedores de peixe se encontram tradicionalmente na feira da *praça*. Recentemente se encontram também nos portos alguns emigrantes provenientes de países vizinhos.

<sup>26</sup> Em 2003, CIPA (Centro de Investigação sobre a Pesca Aplicada) estimou em 3 100 o número de pescadores artesanais. O documento de Plano Estratégico de Desenvolvimento das Pescas na Guiné-Bissau

artesanais utilizam tradicionalmente a *canoa de coba* e os seguintes métodos de pesca: - rede emalhar: lançada durante a noite nos lugares de passagem dos cardumes e recolhida de manhã; - rede redonda ou tarrafa: quando aberta tem forma circular com pesos nas bordas, o que lhe confere a forma de um saco captor; lança-se sobre o cardume e exige grande perícia; - linha de fundo: linha com vários anzóis que é amarrada numa ponta a uma árvore e a outra a uma pedra que a mantém submersa; - varas: com cerca de três metros de comprimento às quais se ata linha e anzol; - arpão (*canhaco*): uma lança que se deita sobre peixes grandes; - esteira: um entrelaçado de fibras usado como armadilha para cortar os braços de rio e que funciona com a maré; - *impande*: um funil feito com fibras de palmeira entrelaçadas que se usa em combinação com a esteira; é colocado no fundo do rio e quando os peixes são impedidos de passar pela esteira descem e entram no funil; - gamboa: um cerco feito de pedras ou madeira que aprisiona os peixes quando a maré baixa (Silva, 1984, pp. 61-62). As técnicas de armadilha que permitem a captura de maiores quantidades como o *impande* e a gamboa são usadas para o fornecimento de peixe para as cerimónias com forte participação. A introdução das canoas *nhominca* a motor e a refrigeração estão ligadas à pesca virada para o mercado. Esta transformação começou a ser operada nos anos 60 no período colonial pelo empresário português Peralta e pelo administrador Jorge de Carvalho. Este último foi administrador da Circunscrição de Bubaque e pode ser considerado como o primeiro promotor de uma política de apoio à pesca artesanal com o intuito de abastecer os mercados internos da Guiné, nomeadamente as zonas leste do país, Gabú e Bafatá<sup>27</sup>. Após a independência esta política ficou a cargo da cooperação com a Agência Sueca para o Desenvolvimento Internacional (ASDI) através do projecto Pescarte.

---

considera que se trata de uma sub-estimativa e avança um número entre 8 000 e 12 000 pescadores artesanais, dos quais metade seriam provenientes principalmente do Senegal, Guiné-Conakry, Costa do Marfim e Gana (2008, p. 29).

<sup>27</sup> Documentos dos Arquivos do INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, pasta nº C 2/A, 48, 1300

### 2.3 - Políticas Públicas viradas para a Pesca

A 7ª Assembleia Geral da Reserva da Biosfera do Arquipélago dos Bijagós, efectuada em Novembro de 2008, reuniu vários responsáveis dos departamentos ministeriais ligados à pesca e ao ambiente e foi particularmente significativa sobre os dilemas das políticas públicas aplicadas pelo governo da Guiné Bissau. Nessa Assembleia, que tinha como objectivo discutir questões ligadas à nova Lei da Terra, o debate que se seguiu fez ressurgir assuntos relevantes relacionados com a gestão dos principais conflitos que se desencadeiam nas áreas marinhas protegidas. Estes assuntos foram equacionados segundo duas perspectivas que se apresentavam como dois paradigmas contraditórios, uma que se pode designar de *desenvolvimentista* e outra de *preservacionista*. Uma terceira perspectiva diferente destas incidia mais sobre aspectos institucionais ligados às lutas entre os diferentes níveis da administração do Estado. Podemos dizer que este debate reflectia ao nível regional os dilemas das políticas públicas nacionais viradas para o sector das pescas.

Os principais assuntos abordados tiveram a ver com os acampamentos de pesca dos ‘estrangeiros’, o seu desmantelamento e reorganização, a concessão de licenças de pesca, e de títulos de propriedade aos acampamentos turísticos. Em relação ao primeiro assunto, as intervenções faziam referência ao recente desmantelamento mediatizado de um acampamento de pescadores estrangeiros na Ilha dos Porcos, no Arquipélago dos Bijagós, que foi seguido de uma visita de constatação por parte dos ministros de Agricultura e do Ambiente, e de representantes de várias organizações internacionais que assim quiseram conferir ao acto a exemplaridade necessária para dissuadir qualquer instalação de outros estrangeiros. O acampamento da Ilha de Porcos era frequentado por um número importante de pescadores, cerca de uma centena, com suas respectivas famílias, provenientes de vários países vizinhos – Guiné-Conakry, Serra Leoa, Libéria –, que se tinham organizado nessa ilha como uma espécie de ‘aldeia de liberdade’<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> As ‘aldeias de liberdade’ foram inicialmente instaladas pela administração colonial francesa na África Ocidental no início do século XIX visando oficialmente acolher escravos libertos. Estas aldeias segundo a caracterização feita por Bouche (1950) eram uma espécie de “formação no meio de uma sociedade dada e com elementos emprestados a essa sociedade de aglomerações de formas sociais diferentes mas com a

O acampamento da Ilha de Porcos assumiu um papel central na narrativa oficial particularmente como um lugar estigmatizado e associado a vários medos que suscitava. Era sempre apresentado com imagens quer ligadas à xenofobia quer à crítica insidiosa de perigo ambiental. O discurso negativo sobre o Outro encontrava-se reforçado pelos medos a ele associado e, em consequência, à necessidade da sua eliminação. Constatava-se neste fórum que esse acto público e ritualizado de dismantelamento desse lugar simbólico tinha sido seguido pela instalação de uma dezena de outros acampamentos semelhantes em várias outras ilhas, inclusivamente nas consideradas como parques marinhos protegidos. Esta constatação mostrava as dificuldades das soluções aos problemas migratórios pelas medidas administrativas e repressivas. Os intervenientes referiram-se também às consequências que advieram de um nova proibição das pescas numa área marinha recentemente instituída, a Área Marinha Comunitária Protegida (AMCP) de Urok, e o aumento de pesca que se lhe seguiu numa ilha vizinha, Soga, onde não vigora nenhuma legislação conservacionista e que passa a correr o risco de sobrepesca. Uma grande parte dos intervenientes se referiu à grande mobilidade dos pescadores e à sua forte capacidade de contornar as medidas legais, os constrangimentos económicos e as dificuldades dos agentes do Estado em gerir essa mobilidade.

Quanto à questão da titularização das propriedades, várias questões foram colocadas relacionadas com a corrupção, que alguns dos intervenientes designaram por “venda das ilhas”. Tendo sido também denunciado o processo de privatização da agência estatal para a promoção da pesca artesanal, a Pescarte de Bubaque, como sendo irregular e sem transparência. Os responsáveis do Instituto da Biodiversidade e das Áreas Protegidas (IBAP) e das ONG ligadas à conservação do ambiente presentes fizeram constantes referências à necessidade de aplicar a legislação proteccionista que tinha sido aprovada pelo governo, à necessidade de se fazer estudos de impacto ambiental antes de se atribuir licenças a acampamentos turísticos e à necessidade de fiscalizar melhor os mares contra a pesca ilegal.

---

mesma estrutura económica. Os habitantes dessas aglomerações isoladas ... acabam por assumir, muito depressa, a aparência de desenraizados e desclassificados” (tradução minha).

As duas abordagens, desenvolvimentista e preservacionista, identificadas nesta Assembleia traduzem o essencial dos argumentos presentes nas políticas públicas ligadas à pesca. Uma terceira abordagem que a organização da própria Assembleia procurava pôr em marcha era a de governabilidade ou de boa governação.

Estas abordagens são apreendidas e executadas como se fossem ideias globais apropriadas localmente. Estes “modelos viajantes”, como são designados por Berehends (2008), são finalmente uma procura de ordenação da esfera pública pela imposição e aceitação de um conjunto de ideias ordenadas em paradigmas produzidas pelo saber ‘ocidental’ que é seguido e aplicado pela administração dos países do Sul. Essa apropriação não se faz, no entanto, sem adaptações e transgressões.

Os três modelos referidos, o desenvolvimentista, o preservacionista e o governamentalista são os que maior impacto têm tido nas políticas públicas aplicadas pelo Estado à escala nacional. Estes três modelos pertencem a diferentes concepções e são postos em prática de forma sectorializada por departamentos distintos da acção estatal. Assim, o modelo desenvolvimentista é principalmente atribuído ao Ministério das Pescas segundo duas dimensões, a pesca industrial e a artesanal. O modelo preservacionista é assumido pelo Ministério do Ambiente e instituições públicas ligadas à biodiversidade, no nosso caso o IBAP e as ONG especializadas. A governabilidade é da responsabilidade das ONG e associações com participação dos departamentos ministeriais responsáveis pelos assuntos específicos em discussão ou em análise nos vários fóruns.

Os modelos desenvolvimentista e preservacionista referem-se à mesma dicotomia cartesiana natureza/cultura. Esta dicotomia representa também uma hierarquia na medida em que parte de uma concepção do homem como um ser cultural, por conseguinte sobrenatural, que vira as costas à natureza e mesmo à sua própria natureza<sup>29</sup>. Assim definida, a natureza como um ente inferior poderá ser por conseguinte reduzida a um

---

<sup>29</sup> Ver Santos, Meneses & Nunes (2004).

recurso e submetida a uma exploração ilimitada<sup>30</sup>. A perspectiva protecionista contraria essa visão defendendo que se deveria proteger a natureza contra essa exploração permitindo a sua regeneração.

Esta dicotomia produz uma outra a ela ligada que opõe progresso e retrocesso. O primeiro estaria ligado a uma concepção que Santos (2000) designa por “monocultura do tempo linear”, ou seja um movimento acumulativo associado à ideia de racionalização, de ordem e de organização. O progresso é inquestionável. Ele é assumido no discurso modernista como uma divindade ocidental, um *Deus ex machina*.

O seu oposto, o retrocesso, estaria ligado à queda, à decadência e à degradação. Esta dicotomia induz uma confusão teórica próxima daquela que as escolas culturalista e materialista produziram. As perspectivas culturalistas, preocupadas com a defesa da originalidade e a incomensurabilidade dos sentidos impostos pela cultura à ordem natural, não questionaram a visão universalista atribuída à natureza. Paradoxalmente, o determinismo geográfico leva a uma forma extrema de relativismo ecológico enquanto o relativismo cultural, ao contrário, leva a uma concepção incontestável e universalista da natureza (Descola & Pálsson, 1994). Da mesma forma o conhecimento que resulta destas dicotomias coloca alternativamente a ciência de um lado e a ignorância de outro, como dois pólos opostos. Nos últimos anos a crise das ciências conduziu à emergência de novos paradigmas que procuram ultrapassar esta dicotomia e pensar a realidade social no sentido da conjunção e não da disjunção. Isso implica pensar a ideia de progresso numa maior complexidade. A noção de progresso segundo E. Morin (1990, p. 91) cessaria de ser “linear, simples, segura, irreversível, para se tornar complexa e problemática. A noção de progresso deve passar a comportar a autocrítica e a reflexividade”.

Estas ideias estão presentes nas propostas de ‘desenvolvimento sustentável’ de Ignácio Sachs (2004) para quem “a sustentabilidade no tempo das sociedades humanas vai depender da sua capacidade de se submeter aos preceitos de prudência ecológica e de

---

<sup>30</sup> Segundo a FAO, 80 milhões de toneladas de peixe são pescados cada ano nos oceanos e mares do planeta.



fazer um bom uso da natureza”. Não obstante a justeza desta proposição e da agenda internacional a ela associada, as resoluções da Conferência do Rio (1992), as práticas relacionadas com o ‘desenvolvimento sustentável’ permanecem subordinadas à prevalência da ideia liberal do ‘desenvolvimento’ como ‘riqueza das nações’, ‘crescimento do PIB’, o funcionamento sectorial da administração estatal, o jogo de interesses e as rotinas administrativas.

O ‘desenvolvimento’ é a ‘civilização’, a ‘modernidade ocidental’. O desenvolvimento entendido como ‘civilização’ moderna tem por base epistemológica a visão científica do mundo. A ‘economia’ como ciência da ‘acumulação material’ colocou a narrativa do ‘desenvolvimento’ no centro da sua construção teórica para os países do Sul. A ideia base da história sobre a qual a ‘economia’ fundamenta os seus principais conceitos parte da “precedência ontológica das sociedades modernas europeias” como pressuposto (Zein-Elabdin & Charusheela, 2003, p. 2). Os conceitos de colonialismo, imperialismo, desenvolvimento, subdesenvolvimento e globalização levam a uma ideia comum, a ‘ocidentalização’ do mundo, a obrigação de seguir determinados modelos, padrões e regras económicos, jurídicos, socioculturais, políticos desenvolvidos no Ocidente (Xaba, 2004, p. 320)<sup>31</sup>.

O poder da ‘economia’ em se tornar o discurso autorizado das instituições estatais é reforçado pelas imposições das organizações financeiras internacionais – FMI, BM, os Programas de Ajustamento Estrutural (PAE) aplicados desde os anos oitenta do século passado, com particular incidência nos países africanos. Os PAE passam a ser através do seu vocábulo o discurso autorizado e legitimado dos Estados. Os ministérios de finanças destes países encarregues de aplicar e vigiar as políticas de ajustamento passaram a ser um dos centros do poder. Esse poder reside, segundo Bourdieu (1998), na sua capacidade de se tornar um discurso verdadeiro<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Numa entrevista à Radio Bombolom, 17/07/07, o ministro da Economia, Abubácar Dahaba, em resposta ao jornalista que lhe tinha perguntado sobre o seu sonho para o país, respondeu: “Fazer da Guiné-Bissau a Suíça da África Ocidental”.

<sup>32</sup> Citado por Zein-Elabdin & Charusheela (2003, p. 2).

A defesa do ‘desenvolvimento’ levou vários autores a considerar o colonialismo como o catalisador do desenvolvimento e, conseqüentemente, as instituições e as culturas dos países do Sul como barreiras ao desenvolvimento. Uma posição mais subtil levou também determinados autores a aconselhar a remoção dessas barreiras, manipulando-as, modificando-as e mesmo destruindo-as (Parsons, 1951; Huntington, 1960). No entanto, algumas vozes críticas manifestaram o seu cepticismo face às virtudes do progresso, chegando algumas a questioná-las e a duvidar do bem-estar inerente unicamente à economia (Hobsbawn, 1963; Scott, 1976) ou à política (Myrdal, 1968). Nesta orientação alguns autores se opuseram à ideia da modificação do comportamento e das práticas tradicionais e a sua substituição pelas práticas assentes no individualismo “racional” (Hirschman, 1965) ou se ligaram à procura de uma racionalidade nos comportamentos e nas instituições dos povos do Sul (Scott, 1976; Popkin, 1979). Desmistificadores do Estado deixaram de ver nele o garante do bem-estar social ou o representante dos sentimentos democráticos e sublinharam o carácter conflitivo do poder (Barau, 1952; Franck, 1967; Cardoso, 1972). Uma corrente marcou profundamente esta crítica, a escola de Frankfurt, ao realçar a perda de controle pelo cidadão comum das condições de vida sobretudo devido às relações com a tecnologia e a organização do trabalho (Marcuse, 1964; Habermas, 1984). Os autores do Sul sublinharam o papel da cultura e as contradições entre os interesses comunitários e a tecnocratização da sociedade conduzida pela ciência moderna (Verhelst, 1987; Parekh, 1989; Marglin, 1990; Nandy & Visvanathan, 1990).

As políticas viradas para a pesca industrial consistem na venda de licenças de pesca aos armadores internacionais. Esta política de ‘desenvolvimento’ participa da lógica da exploração da natureza como recurso, do mar como recurso haliêutico<sup>33</sup>. Esta ideia está bem expressa no apelo aos investidores internacionais lançado por um ministro das Pescas da Guiné-Bissau: “Venha, explore, discuta, invista e por fim associe-se a nós”<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Segundo um relatório da OIT (2008, p. 13), a contribuição do sector das pescas para as receitas do Estado representa apenas 4% do PIB e por conseguinte deve-se proceder ao “reforço das potencialidades do sector”, o que implica a transformação e o aumento das exportações com certificado de origem.

<sup>34</sup> Editorial da revista *Djafal* - Magazine Trimestral de Informação do Ministério das Pescas, n° 9/10, setembro 2007/janeiro 2008.

A Convenção do Mar prevê a atribuição destas licenças à avaliação dos seus recursos. Essa operação é levada a cabo pelas campanhas de avaliação de espécies que agrupam equipas de cientistas que após um determinado período de captura experimental concluem sobre “a biomassa acessível à pesca industrial”. O princípio da precaução que está subentendido na ideia da preservação dos ecossistemas levanta inúmeras questões quanto às provas que são dadas sobre a irreversibilidade, sobre os efeitos da poluição ou de destruição das zonas de reprodução, sobre o impacto dos níveis tróficos (CSRP, 2000b, p. 85).

Em 2004 uma missão conjunta do Centro de Investigação Pesqueira do Ministério das Pescas da Guiné-Bissau e o IMROP da Mauritânia apontou para uma biomassa avaliada em 479 000 toneladas. Desta biomassa estabeleceram uma parte que seria considerada como um “potencial explorável” no valor de 96 000 toneladas de espécies “com maior interesse comercial”. Estima-se que entre 1981 e 1990 as capturas foram na ordem das 130 000 toneladas (OIT, 2008, p. 13). Estes valores não incluem a pesca ‘ilícita’, não-declarada e não-regulamentada, que não tem cessado de aumentar desde 1995 (Bangoura, 2000a, p. 10). Em 1999 estimou-se em 340 milhões de USD/ano a pesca declarada pelos armadores internacionais e em 166 milhões de USD/ano a pesca ilícita (Kelleher, 2000a, p. 43).

Os dados sobre o volume e o valor das pescas quer artesanal quer industrial são dificilmente controlados devido, por um lado, à grande dispersão dos portos de desembarque da pesca artesanal e, por outro, ao facto de grande parte da pesca industrial não ser desembarcada nos portos do país. No caso da Guiné-Bissau uma grande parte da pesca efectuada pelos pescadores provenientes dos países vizinhos é desembarcada directamente nesses países.

Os dados globais indicam uma captura em aumento desde 1950 e uma duplicação da produção nos últimos vinte anos (CSRP, 2000b, p. 170). Este crescimento do esforço de pesca na região ocidental africana e a forte baixa de rendimento indicam que certos *stocks* principais podem estar numa situação de sobrepesca. O desaparecimento de certas

espécies, a diminuição do tamanho dos peixes, o aumento da distância a percorrer pelos pescadores artesanais para alcançar os locais de pesca são sinais evidentes da referida situação. Um documentário recente sobre a crise de pesca em Kayar, o terceiro maior porto de pesca do Senegal, realizado por Thomas Grand, revela bem as dificuldades da vida dos pescadores. Ele conta a história de Adama, um rapaz de dez anos que abandonou a escola para ajudar o seu pai na pesca. O irmão maior conseguiu emigrar clandestinamente para Espanha. Adama tomou o seu lugar na piroga. Ele pesca o polvo e a sardinela. “O mar retoma tudo o que te dá” – diz Adama – “podes ganhar num dia 100.000 fcfa e se tiveres uma avaria no motor vais ter que pagar isso tudo”. Adama entrega todo o dinheiro da sua pesca ao pai. Adama sonha, como todos os jovens da sua idade, partir para a Europa. Uma grande vaga partiu em 2006 e um seu colega, Leyti Fall, diz que não conseguiu passar a fronteira. Leyti vive isso como uma humilhação, sobretudo por saber que os que conseguiram partir para Espanha conseguem fazer viver bem a sua família na aldeia. O sonho de todos esses jovens é partir para escapar à dura vida de pescador (*Walf Fadjiri*, 19 de Setembro de 2010).

A atribuição de licenças de pesca a armadores internacionais pela Guiné-Bissau começou logo após a independência do país, em 1975, com a antiga União Soviética. Esta tinha apoiado a luta de libertação nacional da Guiné-Bissau e a atribuição dessas licenças era apresentada como uma contrapartida por essa ajuda. Em condições semelhantes foram atribuídas licenças à Argélia. Estes dois países organizaram com a Guiné-Bissau empresas mistas que se encarregavam das exportações<sup>35</sup>. Os recursos haliêuticos atraíram muitos outros países, nomeadamente os da UE – Espanha, Itália e Portugal – e asiáticos, como a China e o Japão. Os estudos sobre a evolução da pesca industrial entre os períodos 1990-1997 e 2000-2003 mostram que houve uma acelerada taxa de crescimento no segundo período. As principais taxas de crescimento foram da UE (57,7%), China (16%) e Rússia (5%). Alguns países africanos como Senegal, Serra Leoa e Marrocos, e da América Latina como Panamá, Granada e Honduras, mostram um crescimento entre 10% e 2%.

---

<sup>35</sup> Tratava-se das empresas *Estrela do Mar* e *Guialp*. Para além destas duas empresas estatais criou-se a *Semapesca*, uma empresa mista entre o Estado e uma sociedade privada francesa.

Actualmente o maior parceiro para a pesca industrial é a UE, que opera no âmbito de acordos de pesca (APC) com duração de cinco anos. Para a UE estes ‘acordos internacionais de pesca com os países em desenvolvimento’ permitem, por um lado, abastecer 60% do seu consumo, e, por outro, gerar emprego. Cerca de 2 800 barcos de pesca empregam 22 000 pescadores e, indirectamente, dão emprego a 100 000 pessoas. A maioria destes postos de trabalho estão localizados em “regiões europeias que se caracterizam pelo seu atraso”<sup>36</sup>. O pagamento pela UE dos direitos de pesca aos “países terceiros” corresponde por vezes a 13% das receitas orçamentais de São Tomé, 15% das da Mauritânia, 30% das da Guiné-Bissau. Calcula-se em 63% a exportação de pescado dos países África, Caraíbas e Pacífico (ACP) destinada à UE.

Para além de uma presença significativa de navios estrangeiros de pesca de pequena escala, a Guiné-Bissau concedeu entre 215 e 237 licenças de pesca a embarcações de pesca industrial por períodos que variam entre 3 e 12 meses durante os anos 2004 e 2006. Até 2010 foram atribuídas 198 licenças, das quais 96 são da UE, 54 são da China, e as restantes são de vários outros países que operam em sistema *charter*. Até 2010 a venda de licenças aos armadores internacionais gerou cerca de 14 milhões de USD de receitas para o Estado como renda paga por frotas estrangeiras para aceder à pesca. Uma outra fonte de rendimento advém do pagamento de compensações pelas frotas estrangeiras por não desembarcarem peixe nos portos do país. Nos últimos anos as receitas provenientes das licenças têm diminuído pelo facto de os armadores terem percebido que os recursos e as taxas de captura estão em diminuição (Banco Mundial, 2011, p. 88).

Esta atribuição constante de licenças leva ao risco de sobrepesca. O relatório de um perito de pesca lançou o alerta desde 1994 ao indicar uma tendência à queda dos rendimentos das licenças de pesca devido à sobreexploração dos recursos (Kaczynski, 1994).

---

<sup>36</sup> Parecer da Comissão das Pescas destinado à Comissão para o Desenvolvimento e Cooperação, Parlamento Europeu, 27 de Junho de 2001.

Em 2011 o Banco Mundial constata que “ a necessidade de gerar tanto rendimento quanto possível dos recursos tem encorajado o Governo a vender mais licenças do que os estimados recursos disponíveis, vendendo repetidas vezes o acesso ao mesmo peixe, ou imprimindo licenças de pesca como se fossem dinheiro. Como resultado, apesar da ausência de dados confiáveis (desde que as capturas de peixe das águas da Guiné-Bissau são de facto declaradas ao nível do país), a evidência anedótica de empresas de pesca indica que a captura de peixe por unidade de esforço de pesca está em declínio, reflectindo uma diminuição de base desses recursos” (Banco Mundial, 2011, pp. 90-91).

O mar que banha a costa ocidental de África, sob o efeito dos ventos alísios, recebe uma corrente de águas frias – *upwelling* – que sobe do fundo e que devido à sua riqueza em sais nutrientes favorece uma flora e uma fauna abundante e diversificada<sup>37</sup>. Os Estados africanos, pressionados pelas suas despesas crescentes, não condicionam os acordos à avaliação dos seus recursos, mesmo quando os pareceres dos cientistas o desaconselham ou mesmo quando os níveis de produção se encontram em baixo. A sobreexploração dos recursos haliêuticos para promover o crescimento económico, o *dumping* ecológico (Failler, 2006) leva necessariamente à tragédia da *res haliutica*<sup>38</sup>.

As elites governantes da Guiné-Bissau herdaram o Estado colonial e prosseguiram a lógica de desenvolvimento baseada na noção do ‘progresso’. Esta noção foi sempre associada ao modelo ocidental de desenvolvimento. Para essa elite o progresso podia-se alcançar pela exploração dos “enormes” recursos naturais do país, em particular os recursos haliêuticos. Este princípio orientou toda a política pública virada para as pescas desde a independência até à actualidade. A exploração desses recursos é justificada pela entrada de receitas para o Estado para fazer face às suas crescentes despesas e ao reembolso da dívida pública. O aumento do esforço de pesca sobre os recursos, sobretudo

---

<sup>37</sup> Apenas para dar o exemplo da costa da Mauritânia, que possui milhares de espécies das quais 300 são enumeradas regularmente nas capturas e cerca de 170 são comercializadas (Failler, 2006).

<sup>38</sup> Expressão usada por Serge Collet (2007).

sobre as espécies com grande valor comercial, tem produzido sérias consequências nos *stocks* de biomassa<sup>39</sup>.

O parecer técnico dado pelos assessores da Secretaria de Estado das Pescas na sequência das negociações para a renovação do acordo de pesca entre a Guiné-Bissau e a Federação Russa exemplifica bem a relação entre a concessão de licenças de pesca e as despesas do Estado caracterizada como *dumping* ecológico. A ex-URSS assinou em 1975 o primeiro acordo de pesca com a Guiné-Bissau, que foi suspenso em 1992. As negociações retomaram no início de 2003 para o estabelecimento de um novo acordo e um parecer foi solicitado pelo governo. O Memorando dos assessores estabeleceu quatro cenários para a assinatura do novo protocolo. O primeiro cenário estaria em consonância com a vontade expressa anteriormente pela Federação Russa e os outros três cenários estariam em consonância com os interesses do governo guineense. O Memorando avança as condições que devem ser garantidas no referido protocolo e os justificativos para as principais despesas do Estado em função dos montantes da atribuição de licenças. Transcreve-se a seguir uma parte do parecer:

“CENÁRIOS RELATIVOS ÀS POSSIBILIDADES DE PESCA A CONCEDER À FEDERAÇÃO DA RÚSSIA E ÀS CORRESPONDENTES CONTRAPARTIDAS PARA A GUINÉ-BISSAU, A NEGOCIAR NO ÂMBITO DO NOVO PROTOCOLO

[...]

Resumidamente, eis o quadro geral da situação de cada cenário:

Cenários	Direitos do GOGB (Ton./ano)	Direitos da Rússia (Ton./ano)	Números de navios a utilizar	Percentagem proposta por cenário (%)	Proponente da proposta
1	4.500	25.500	5	15	Rússia
2	22.250	66.750	15	25	RGB
3	16.020	72.980	15	18	RGB
4	13.350	75.650	15	15	RGB

<sup>39</sup> Os cálculos dos *stocks* efectuados por várias missões científicas revelam a rápida degradação dos recursos. As estimativas feitas pelo navio norueguês Fridjof Nansen, em 1982, são da ordem de 1 300 000 toneladas de biomassa bruta das quais 200 000 a 300 000 toneladas podem ser retiradas sem afectar os recursos (Esquema do Plano Director da Pesca Artesanal, 1993). Os cálculos efectuados vinte e um anos depois por uma campanha de avaliação, em 2003, indicam, segundo o Centro de Investigação da Pesca Artesanal (CIPA), um potencial global para as espécies comerciais de 95 000 toneladas (é de salientar que esse cálculo se efectuou durante a estação das chuvas e deve ser considerado como uma sobrestimação).

Para além das contrapartidas em pescado a receber, o GOGB deveria entre outra coisas, solicitar da parte do Governo da Rússia, o apoio científico e técnico para o desenvolvimento do sector das pescas, nomeadamente nos domínios de:

- Estudos, exploração e gestão dos recursos pesqueiros da ZEE;
- Construção e melhoramento das infra-estruturas de apoio à produção;
- Construção, fornecimento de equipamentos e apoio ao funcionamento do CIPA;
- Formação dos quadros guineenses (ver anexo).

Sem prejuízo destas acções do sector, o GOGB também deveria solicitar no quadro das pescas, o apoio para os sectores de educação e defesa, sem pôr em causa a capacidade reprodutiva anual dos estoques do pescado cuja avaliação é estimada, segundo as últimas pesquisas realizadas em 1996 em 250 mil Toneladas.

Alias, a situação prevalecente hoje com os nossos estudantes na RUSSIA deve merecer uma atenção especial do Governo, pelo que se tudo vier a ser acordado, as pescas, em particular, poderia solucionar em definitivo o assunto, pois senão vejamos.

Há 216 estudantes guineenses nos diversos estabelecimentos de ensino na Federação Russa, distribuídos da seguinte forma:

- 144 sob a responsabilidade do GOGB
- 70 sob a responsabilidade do Governo Russo
- 2 sob a responsabilidade das Telecomunicações.

O **custo anual de formação** (inclui o alojamento no lar dos estudantes, inscrição universitária, e assistência medica) é de 1.200 USD/Estudante, e a bolsa de manutenção por ano/estudante é de 720 USD (60 \$/Estudante/mês), perfazendo um total de **1.920 USD/Estudante/ano** para formação.

Assim, para os 216 estudantes/ano, a situação será:  $216 \times 1.920\$ = 414.720 \$/ano$ .

Se considerarmos que para se formar um estudante na Rússia são necessários 6 anos de formação (5 anos de curso e 1 de preparação linguística), o custo total de formação para o período em referencia será de:  $414.720 \$ \times 6 = \mathbf{2.488.320 USD}$ .

No quadro da preparação do Protocolo, se vier a considerar que há necessidade de se compensar os custos de formação com as licenças de pesca, seriam necessária uma certa quantidade de pescado para suprir as necessidades financeiras dos estudantes. Assim, a quantidade de pescado a fornecer à parte russa a fim de **compensar a formação dos estudantes** durante o tempo da permanência na Rússia é na ordem de:  $2.488.320 USD: 250 USD/TON = \mathbf{9.953 Toneladas}$ .

Partindo do cenário pessimista em termos de condição de assinatura do Protocolo de Acordo, isto é, a obtenção de 15 % da produção, o GOGB **num só ano pagaria** a estadia dos estudantes na Rússia durante o período de formação, e ainda **contribuiria para o mercado interno com 3.397 toneladas de pescado** do saldo remanescente dos direitos como contrapartida de licenças de pesca.

Para o caso da Defesa Nacional, segundo informações recolhidas, trata-se de acções de reconstituição de meios destinados aos serviços do exército, marinha (concretamente a fiscalização) e força aérea.



Assim, os montantes necessários para os apetrechamentos destes serviços são na ordem de **32.065.550 USD**”.<sup>40</sup>

No parecer, as licenças de pesca são indexadas ao tipo de despesas do Estado que deverão cobrir de uma forma directa numa operação semelhante à da emissão monetária.

O parecer dos assessores é bem consciente dos interesses divergentes entre os armadores internacionais e manifesta alguma prudência na gestão desses interesses, atribuindo a cada país uma espécie de sua preferência, grandes pelágicos para a Rússia e demersais para a UE:

“No caso da pretensão Russa de pescar espécies demersais (camarão e cefalópodes), que os negociadores tomassem em consideração que actualmente o Acordo de Pesca mais importante para o GOGB sob ponto de vista financeiro particularmente no contributo para a execução do OGE é aquele assinado com a Comissão Europeia, pelo que qualquer alteração que possa prejudicar o interesse dos seus armadores nesta matéria poderá pôr em causa e perigar o futuro da obtenção das contrapartidas financeiras no âmbito desse Acordo, considerando que este é meramente comercial e não estrutural.”

A natureza, o mar, considerado como recurso haliêutico a ser explorado de forma ilimitada, chega rapidamente à exaustão e os sinais disso são evidentes. Os níveis de produção baixam, determinadas espécies desaparecem, muitos empregos se perdem. A situação de alerta já foi dada nos países vizinhos da Guiné-Bissau, que ainda se encontra num relativo conforto. Na Guiné-Conakry, em 2007, foi suspensa a assinatura de novos acordos de pesca. No Senegal, durante as eleições presidenciais no mesmo ano, um dos candidatos fez a sua campanha na base da suspensão dos acordos de pesca<sup>41</sup>. Os peritos de pesca falam de uma crise profunda que destruiu várias empresas, levando outras à agonia e relacionam-na com a “rarefacção de recursos devido à destruição do ecossistema”<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Documento da Secretaria de Estado das Pescas intitulado “Memorando sobre as negociações do Protocolo de Acordo de Pescas Guiné-Bissau/Rússia”, Fevereiro de 2003.

<sup>41</sup> Trata-se do candidato Doudou N’Doye, que declarou durante a sua campanha em M’Bour, um dos principais portos de pesca do Senegal: “Todas as zonas costeiras do Senegal estão despovoadas, já não há mais peixe” (tradução do autor), no quotidiano *Wal Fadjiri* de 15/02/07.

<sup>42</sup> No quotidiano oficial senegalês *Le Soleil* de 5/4/06, artigo assinado por Joseph Birama Sène intitulado “Sénégal : secteur de la pêche, les professionnels à la recherche de solutions de sortie de crise”.

A política pública na Guiné-Bissau em relação à pesca artesanal seguiu as transformações do Estado pós-colonial. Seguindo nos anos 70 e 80 uma lógica de assistencialismo, o Estado instituiu “projectos de desenvolvimento” com muito apoio da assistência técnica e financiamento externo que acabaram por sucumbir por falta de sustentabilidade.

Entre os anos 1976 e 1981 o apoio à pesca artesanal se deve à assistência da Suécia, através do projecto Pescarte, num montante estimado em 9,5 milhões de coroas. Este projecto visava sobretudo fornecer um ponto de armazenamento do produto (câmara frigorífica), meios de transporte, rede de comercialização e meios de produção: redes, anzóis, linhas de nylon, motores fora de bordo, canoas e combustível. A Pescarte criou um sistema de crédito para o fornecimento dos materiais e estabeleceu um monopólio para a compra do pescado. O abastecimento do mercado de Bissau era feito através do projecto. Os objectivos e as necessidades a serem atendidas foram identificados para a capital, Bissau, fora da comunidade dos pescadores (Silva, 1984, p. 97). Este projecto acabou por fracassar sobretudo depois da saída da assistência técnica sueca.

Nos anos 90, a subordinação à lógica do neoliberalismo e a imposição da “lei do mercado” como lei natural, levou ao encerramento desses projectos e a uma privatização falhada. Os pescadores se viram entregues a si próprios e com um grau de dependência superior em relação aos factores externos (motores, gelo, redes, combustível).

As dificuldades desses pescadores, após os falhanços das receitas do Ajustamento Estrutural, foram, em grande parte, superadas pelo interesse crescente das *bideiras* pelas actividades de transformação e comercialização do pescado e, posteriormente, pela própria produção. Esta nova oportunidade deu aos pescadores a possibilidade de venderem o peixe e obterem rendimentos para viver com a sua família e reproduzir os factores de produção. Sem essa intervenção a pesca artesanal entraria numa crise insustentável e a actual crise produzida pelo aumento do preço dos combustíveis seria insuportável sobretudo porque os rendimentos reais dos consumidores assalariados têm baixado com a precaridade do trabalho salarial e com a destruição da função pública do Estado.

A legislação sobre a pesca artesanal, a Lei Geral das Pescas, aprovada pelo Decreto-Lei nº 6-A/2000, deixa de fora a pesca sem embarcação. Esta exclusão significa, em particular, a exclusão das mulheres pescadoras que fornecem ao mercado várias espécies de peixes e crustáceos, entre os quais tilápia e camarão. Esta exclusão das mulheres pode vir a ter consequências graves para a preservação das espécies porque elas pescam nas zonas do litoral onde a reprodução de muitas espécies se realiza. Um aumento do esforço de pesca sobre os juvenis pode fazer perigar muitas espécies e o próprio ecossistema onde vivem.

Essa consciência de crise ecológica grave no sector das pescas iniciada no decurso dos anos 80 revela-se nas preocupações sobre a deontologia, sobre a ética e a prudência que ressurgem nos debates científicos e nos fóruns internacionais. O *Código de Conduta para uma Pesca Responsável*, aprovado por unanimidade, a 31 de Outubro de 1995, pela Conferência da FAO, é revelador dessa consciência dos limites dos recursos e da nova preocupação com a ética. O seu Artigo 7, sobre o Ordenamento das Pescas, defende que: “Os Estados deveriam tomar medidas para impedir a sobreexploração da pesca e vigiar para que o nível do esforço de pesca seja compatível com a exploração durável dos recursos haliêuticos a fim de se assegurar a eficácia das medidas de conservação e de gestão”<sup>43</sup>. O sentido desta resolução é de toda a evidência diferente daquele presente nos acordos de pesca em vigor mas a sua aplicação entra em tensão com a lógica dominante da exploração de recursos.

O modelo preservacionista resulta da noção de *regressão* ligada à ideia de degradação. Este paradigma está associado à modernização do mundo num paradigma distinto e oposto à euforia do desenvolvimento. Esta perspectiva pessimista é nova no sentido em que ela substitui a atitude exploradora da natureza pela da sua conservação. Ela parte dos efeitos desastrosos da industrialização e da exploração predadora dos recursos do planeta que levaram à poluição das águas, ao esgotamento das fontes de renovação das energias

---

<sup>43</sup> Tradução do autor.

não renováveis, à redução da biodiversidade, às mudanças climáticas, ao aquecimento global, à sobrepesca e ao risco de uma crise ecológica irreversível.

Esta preocupação planetária originalmente proveniente dos países industrializados traduziu-se na criação de várias disposições legais internacionais e de quadros jurídicos proteccionistas como a Reserva da Biosfera, os Parques Nacionais, as Áreas Marinhas Protegidas, as zonagens e os sistemas de vigilância assegurados pelos guardas que reivindicam cada vez mais o direito de serem armados. Os principais instrumentos legais empregues são a Declaração da Conferência das Nações Unidas sobre o Ambiente (1972), a Declaração do Rio sobre o Ambiente e o Desenvolvimento (1992), a Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar (1982), a Convenção sobre a Biodiversidade (1993), e a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (2005).

O litoral guineense, a costa e zona marinha onde se situam as Ilhas Bijagós têm sido objecto nos anos pós-independência de uma forte pressão devido à sobreexploração dos seus recursos. Para melhor gerir os desafios ligados a essa pressão, o governo guineense, sob proposta das organizações internacionais, em particular a UICN – União Internacional da Conservação da Natureza –, lançou mão à legislação internacional e, entre várias opções, escolheu a Reserva da Biosfera, patrocinada pela UNESCO, para responder aos desafios colocados pela necessidade de conservar e preservar esses recursos que estão a ser explorados pelas indústrias da pesca e do turismo. Estas novas formas de exploração de recursos engendram novos conflitos de carácter fundiário – posse e controle de terras e de zonas de pesca – que se reflectem em e agudizam outros de género e de classes de idade e entre as autoridades locais e centrais. A estes conflitos recentes ligados à globalização se vieram ajuntar, nos últimos cinco anos, outros que resultam da escolha dessas zonas, particularmente as ilhas, como entreposto do narcotráfico.

A criação da Reserva da Biosfera foi seguida da organização de três Áreas Marinhas Protegidas, respectivamente nas ilhas Urok (Formosa, Nhago e Maio), Orango Grande, e

João Vieira/Poilão<sup>44</sup>. A presença destas áreas protegidas e os princípios proteccionistas que nelas são defendidos introduziram uma grande complexidade quer na gestão dos recursos quer na *governabilidade*. Esta complexidade é dada pela existência de várias ordens jurídicas, a do Estado pós-colonial, a das organizações internacionais, a das organizações da sociedade civil e a dos *homens grandes* (os anciãos) e chefes tradicionais. Podemos verificar que as diversas formas de exploração de recursos naturais suscitam formas distintas de conflito que põem em marcha os mesmos agentes sociais mas em configurações variáveis de poder, conforme a capacidade dos agentes de recorrer a recursos (materiais, institucionais e simbólicos) actuais e potenciais. Há conflitos onde os agentes tradicionais, em particular os *homens grandes*, mantêm a sua força e capacidade decisional, e outros onde essa força é submetida à autoridade dos agentes estatais e internacionais e organizações da sociedade civil. Em geral, os primeiros, os agentes sociais tradicionais, agem de forma privilegiada mas não exclusiva nos espaços de controle restrito, equivalentes ao seu espaço de controle social necessário à sua reprodução, isto é no campo da reprodução social, e os outros agentes sociais agem de forma dominante no espaço da acumulação de capital. No primeiro campo, o da reprodução social, a legitimidade das instâncias de resolução de conflitos advém em primeiro lugar da tradição e da religião, e a sua legalidade advém do respeito às regras orais reconhecidas por todos e que se adequam geralmente às estratégias e objectivos da reprodução social. No segundo campo, o da acumulação, a legitimidade é dada, por um lado, pelo poder carismático, resultado do heroísmo da luta de libertação nacional e por outro, pela legitimidade do poder burocrático, resultante de um acordo social entre governantes e governados para a gestão do Estado moderno. Desde os anos 90 o regime político dominante optou por uma democracia de tipo parlamentar que instituiu uma forma de legalidade neste campo resultante das leis escritas votadas no parlamento<sup>45</sup>. A legalidade no campo da acumulação é muitas vezes concorrenciada pelas acções não

---

<sup>44</sup> As áreas protegidas são definidas pela União Internacional para a Conservação da Natureza como “superfícies de terra ou mar especialmente consagradas à protecção e preservação da diversidade biológica, assim como dos recursos naturais e culturais associados, e geridas através de leis ou outros meios eficazes”.

<sup>45</sup> O país vive desde 1993 uma situação de multipartidarismo e parlamentarismo que foi interrompida pela guerra civil dos anos 1998/99. Com o fim desta guerra civil organizaram-se eleições legislativas e presidenciais em 1999. Um novo golpe militar em 2003 afastou do poder o presidente eleito, tendo sido aberto um novo período de transição que terminou com novas eleições legislativas em 2004 e presidenciais em 2005.

legais e ilegais. Esta concorrência faz-se no interior e no exterior do “campo”, sem que a sua distinção seja radicalmente separada. Um exemplo das acções ilegais exteriores é o narcotráfico<sup>46</sup>. As acções ilegais do interior são as que comumente se designa por corrupção, que, no entanto, constitui um epifenómeno de processos mais complexos de reversão do Estado moderno<sup>47</sup>. Podemos designá-lo de produção de um neo-Estado. Neste último espaço, o da acumulação, as acções ilegais do exterior, pelo impacto e pelas ligações com as acções ilegais do interior do campo, são de grande risco para a evolução dos conflitos em conflitos violentos. A história recente mostrou a ligação entre a guerra civil de 1998/99 com o tráfico de armas entre a Guiné-Bissau e o Senegal em relação com a revolta autonomista da Casamance. A consciência das repercussões eventuais do narcotráfico levou o Estado-Maior a colocar militares e material militar antiaéreo em todas as ilhas<sup>48</sup>.

As fontes de legitimidade de cada um dos poderes presentes são distintas. As organizações internacionais, no nosso caso as de conservação e protecção ambiental, procuram essa legitimidade na legislação internacional. O Estado moderno, como um Estado híbrido, refere-se tanto à Constituição, ao heroísmo da luta de libertação nacional, e às várias concepções religiosas presentes no país em função das relações de força e em função da diversidade regional na implantação dessas religiões. O poder tradicional refere-se às concepções, valores e regras presentes nas religiões tradicionais africanas, o que se designa de forma simplista animismo. Estes valores e regras representam de certo

---

<sup>46</sup> A exterioridade do narcotráfico está bem patente nas declarações do Chefe de Estado-Maior das Forças Armadas, Baptista Tagme Na Waie, à Rádio Nacional, em Buba, após uma operação levada a cabo pelos militares de que resultou a apreensão de um camião cisterna com mais de 12 mil litros de combustível de abastecimento de avião: “A partir de agora, qualquer avioneta suspeita de transportar narcotraficantes e a sobrevoar o espaço aéreo guineense será abatida” (Jornal *Nô Pintcha* de 30 de Agosto de 2007).

<sup>47</sup> Esta hipótese do autor resulta da ideia inversa da que geralmente se defende da destruição das estruturas tradicionais pelo Estado moderno. O que nunca é analisado é o movimento contrário resultante da interferência das estruturas tradicionais no interior do Estado moderno. Dessa interferência resulta um processo complexo. Estas estruturas tradicionais constituem sistemas estruturantes “(...) de um *habitus* que pode ser definido como uma disposição cultivada que permite a cada agente (destas múltiplas estruturas) engendrar, a partir de um certo número de princípios implícitos, todos os comportamentos em conformidade com as regras da lógica do desafio e da resposta” (Bourdieu, 2002, p. 22) – mais precisamente de uma *lógica conflitual* com o Estado colonial e pós-colonial, conseqüentemente com as classes dirigentes deste Estado. A forma particular como se realiza esse jogo de conflitos no campo político tem conduzido a um disfuncionamento das estruturas estatais.

<sup>48</sup> Jornal *Nô Pintcha* de 30 de Agosto de 2007.

modo a regra constitucional dos anciãos. No entanto, nos últimos quinze anos, em simultâneo com os processos de mercadorização e de liberdade de expressão no espaço público, os jovens têm vindo a afirmar-se de uma forma crescente como uma nova força nas negociações de poder e no controle dos recursos, em particular dos fundiários. Os jovens têm procurado reforçar o seu poder apoiando-se em várias instâncias da legislação estatal, da sociedade civil, na tradição e na religião, perspectivadas de uma forma distinta da dos *homens grandes*; por estas razões designamos este processo dos jovens como neotradicional.

A interlegalidade praticada pelos vários agentes fá-los procurar legitimar e legalizar as suas práticas fundamentando-se em várias e distintas fontes de legitimidade; essa pluralidade de ordens jurídicas se manifesta em campos com maior autonomia na ordem jurídica estatal e menos independência nas restantes ordens jurídicas, dado que o jurídico se mistura na maioria das vezes de forma indiferenciada com instâncias de poder político e religioso; as tentativas de legalização são observáveis tanto nos sistemas jurídicos não-estatais, formais e informais (ONG internacionais, associações de base, *global players*, indústrias de pesca e de turismo); as diferentes formas de conflito põem em relação diferentes alianças e configurações de poder entre os agentes sociais; estas alianças apresentam-se de forma geral da seguinte forma: os agentes sociais tradicionais agem com maior força e poder de decisão no campo da reprodução social comunitária; os agentes estatais agem com maior autoridade e capacidade decisional no campo da acumulação do capital e no campo da reprodução do Estado sob a forma de um neo-Estado; os *brokers* agem com maior intensidade num terreno ainda indefinido de mediação entre os campos da reprodução comunitária e o campo da acumulação. Entre os *brokers* distinguimos a emergência de novos agentes, os jovens e as mulheres (as *bideiras*), sobretudo os que circulam com igual facilidade nos espaços urbanos e rurais, que disputam o poder quer aos agentes sociais tradicionais, quer aos agentes estatais, baseando as suas acções em vários registos ou instâncias, estatais e tradicionais.

Verifica-se um dilema recorrente nas áreas marítimas protegidas que questiona os limites

da *governabilidade*. As zonas de pesca protegidas pela legislação e pelos autóctones das ilhas constituem uma atracção cada vez maior para os pescadores das zonas onde as reservas de peixe foram degradadas pela sobreexploração. As Ilhas Bijagós são objecto de instalação de acampamentos de pescadores provenientes dos países vizinhos que procuram pescar não só nas zonas de livre acesso mas também nas zonas de preservação. Esta situação tem produzido conflitos constantes entre as autoridades dos parques marinhos, os pescadores alógenos e os autóctones, que já não querem respeitar a legislação na medida em que se consideram prejudicados nos seus interesses<sup>49</sup>.

As autoridades tradicionais da ilha de Canhabaque, apoiadas pelos jovens, que foram durante anos sensibilizados para a criação dos parques marinhos segundo uma metodologia participativa, numa atitude que se pode designar de *reprise d'initiative*, têm discutido cada dia com maior força a necessidade de rever ou de pôr fim à legislação proteccionista devido às condições em que ela está a ser aplicada. A evolução deste conflito poderá passar da procura de consensos para um grau de violência simbólica e física se as negociações com as autoridades não conseguirem obter resultados.

As experiências de resolução de conflitos parecem ter tido mais sucesso onde as experiências de boa governação têm sido melhor aplicadas, nomeadamente no Parque Marinho Comunitário de Urok. Este parque, pilotado pela ONG ambientalista Tiniguena, põe em marcha uma experiência de co-gestão comunitária.

Para contrariar as objecções contra a “*fortress conservation*” (a conservação como fortaleza) que opõem, durante décadas, os conservacionistas e os partidários de causas sociais, a gestão das áreas protegidas tem evoluído em direcção a modelos de maior responsabilidade social e inclusivos das aspirações e interesses das comunidades locais. O V Congresso dos Parques, realizado em Durban, na África do Sul, em Setembro de

---

<sup>49</sup> Em Agosto de 2007, os guardas do parque lançaram um apelo pela rádio comunitária para um apoio a 17 pescadores provenientes do Senegal que naufragaram na ilha de Poilão. Esta ilha pertence ao Parque Marinho João Vieira/Poilão. Alguns meses antes as autoridades do parque tinham descoberto uma grande quantidade de sacos de sal com vista à salga de peixe nesta mesma ilha.



2003, destaca a necessidade de incluir as áreas protegidas nas estratégias de desenvolvimento sustentável e de luta contra a pobreza (UICN, 2006). Estes objectivos só poderão ser realizados se se questionar os dualismos que constituem a matriz das políticas aqui descritas.

### **3 – Perspectivas teóricas: Como podem o pós-colonialismo e o feminismo analisar o informal e o artesanal?**

O Pós-colonialismo, não pretendendo ser uma teoria geral, não deixa de ser uma crítica ao pós-modernismo pela atenção que dá às relações de poder na análise das relações entre entidades culturais. A sua abordagem não se contenta em aceitar a multiculturalidade do mundo, característica do pós-modernismo, mas reconhece entre as culturas relações de dominação e subordinação que retiradas da análise só poderiam dar uma imagem idílica e desfigurada da realidade social. O Pós-colonialismo favorece a análise dos processos de subordinação do ‘informal’ e do ‘artesanal’ através de quatro conceitos-chave que se procura sublinhar – a diferença colonial, a colonialidade, a tradução e a ausência. Estes conceitos mantêm entre si uma forte relação.

#### **3.1 - A diferença colonial como uma diferença heterogénea**

A diferença colonial é uma diferença heterogénea na medida em que ela é um complexo de diferenças, ontológica, epistemológica, legal e legítima. Esta diferença é criada por dicotomias constitutivas do eurocentrismo cujos valores e processos se apresentam em tensão na vida quotidiana. Este conjunto de hierarquias se apresenta como *heterarquias*, isto é, como conjuntos hierárquicos dispostos pela colonialidade do poder como um enredamento de lógicas múltiplas e heterogêneas. O conceito de *heterarquia* segundo R. Grosfogel (2008) permite pensar as hierarquias como sistemas abertos numa perspectiva de complexidade. A própria noção de lógica tem no *pensamento heterárquico* uma finalidade analítica “de modo a estabelecer determinadas distinções ou para tornar abstractos certos processos que, uma vez integrados ou enredados num processo histórico concreto, adquirem um efeito e um significado estruturais diferentes” (Grosfogel, 2008, p.13). A diferença colonial entendida como um “espaço onde se articula a colonialidade do poder (...), a localização quer física quer imaginária que a colonialidade do poder opera a partir da confrontação entre dois tipos de histórias locais que se desenrolam em

distintos espaços e tempos” (Mignolo, 2000) põe em relação o poder e a heterarquia, a colonialidade como um *enredamento* num espaço e num tempo historicamente situados<sup>1</sup>.

A colonialidade do poder entendida por Quijano (1991, 1998, 2000) como sendo, desde o séc. XVI, a matriz de poder da modernidade/colonial é caracterizada pela “apropriação e violência” (Santos, 2007) que marcam a relação entre os sujeitos coloniais nas diversas configurações heterárquicas histórica e sociologicamente situadas.

Estas configurações assumem formas históricas distintas assim como as formas específicas de colonialidade que nelas se exercem como poder, quer durante o colonialismo recente ou antigo, quer como *direct* ou *indirect rule*, quer ainda após o fim dos antigos impérios coloniais nos novos Estados independentes. A colonialidade como “apropriação e violência” constrói as escalas e projecções através das quais leva à subordinação dos agentes. A colonialidade do poder pode assim passar, como defende Grosfogel, com a descolonização jurídico-política, do “colonialismo global” para a “colonialidade global” (2008, p. 126) com projecção distinta nas escalas e na configuração da matriz de poder.

Essa mudança de escala e de matriz operada pela colonialidade do poder levou A. Mbembe a propor o conceito de “tempo vivido” através do qual se pode aproximar a “multiplicidade e simultaneidades”, a “volatilidade e latências” das várias formas de existência presentes na *Pós-Colónia*. As antinomias do “colonialismo global” reconstroem-se e justapõem-se às antinomias da “colonialidade global”. Não se trata de estabelecer uma relação causal mas uma relação significativa onde os *topos* ganham forma e consistência.

A partir de 1974, após a independência da Guiné-Bissau, a heterogeneidade da diferença colonial adquire uma complexidade maior com as mudança de escala, as promessas trazidas pelo lado visível da modernidade/colonial, as promessas de emancipação dos

---

<sup>1</sup> O conceito de *enredamento* proposto por Grosfogel aproxima-se, segundo ele, do conceito proposto pelas feministas de ‘interseccionalidade’ de múltiplas e heterogêneas hierarquias globais (Grosfogel, 2008, p. 5).

grupos subordinados, as frustrações que se lhe seguiram e, posteriormente, a recuperação neoliberal imposta pelos Programas de Ajustamento Estrutural.

À escala do estado/nação uma maior expressividade se pode identificar ao nível de outras categorias sociais como etnia, classe e sexo que se entrelaçam com a categoria raça em novas configurações *hiérarquicas* e *heterárquicas*. Essas novas configurações heterogêneas com fronteiras culturais itinerantes seguem os movimentos de crise e transformações sociais transescalares que proporcionam a criação de novos espaços de poder e cidadania.

A colonialidade, quer como um *enredamento* distinto de poderes heterárquicos, quer como *apropriação e violência* sobre os súbditos coloniais, exerce-se como colonialidade do ser, do poder e do saber fixando e deslocando *fronteiras*, reconstruindo *escalas*, *projeções* e *simbolizações* nas diversas formas históricas que ela constrói.

A *diferença colonial*, por ser uma *diferença legal* e uma *diferença legítima*, cria por conseguinte uma situação de diferença e exclusão centrada na ideia de raça, entre brancos e não-brancos e de desigualdade e discriminação, por um lado, centrada na ideia de cidadania, entre alógenos, governados pela lei, e indígenas, governados pelos ‘usos e costumes’ e, por outro, baseada na ideia de progresso, entre povos ‘avançados’ e ‘atrasados’, ‘desenvolvidos’ e ‘subdesenvolvidos’ (actualmente diz-se ‘em vias de desenvolvimento’).

A *diferença colonial* é heterogênea na medida em que ela é, simultaneamente, uma *situação dialéctica* no interior de uma *totalidade* e uma *situação analéctica*, de exterioridade (Dussel, 1996). Ela pode ser perspectivada como sendo uma relação de desigualdade e de exclusão. A sua análise pressupõe por conseguinte uma abordagem capaz de interligar a crítica à noção de totalidade e a crítica à exterioridade vista como nova totalidade, ou seja a crítica à razão metonímica (Santos, 2006).

A *diferença colonial* deve ser analisada, como assinalam Mignolo (2000) e Abdelkhebir Khatibi (1983), de forma histórica e não como uma relação abstracta a-temporal.

### **3.2 - A diferença colonial e a colonialidade do poder**

Um dos teóricos principais do pós-colonialismo, Aníbal Quijano (2000), define o actual padrão de poder mundial como uma articulação entre a colonialidade do poder, ou seja a ideia de raça como fundamento do padrão universal da classificação social básica e de dominação social, o capitalismo como padrão universal da exploração social, o Estado como forma central de controle da autoridade (o estado-nação é a sua versão hegemónica) e o eurocentrismo como forma hegemónica de controle da subjectividade/intersubjectividade e sobretudo do modo de produzir conhecimento.

A colonialidade do poder deu início a um processo de re-identificação histórica ou de criação de novas identidades culturais que passa pela ideia de raça associada à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global do trabalho. Ela cria uma “sistemática divisão racial do trabalho”. Esta divisão se exprime numa relação muito directa entre a “branquitude social e o salário e os postos de comando na administração”.

O eurocentrismo para Quijano é uma combinação de dois elementos nucleares, o evolucionismo e o dualismo. O primeiro pressupõe uma ideia da história como uma sequência unilinear que parte da natureza e culmina na Europa. O segundo alicerça-se numa perspectiva binária que codifica as relações entre os europeus e os não-europeus como uma diferença da natureza, da raça, e não da história do poder.

O dualismo característico do pensamento eurocêntrico constitui o tema central da reflexão sobre o “pensamento abissal” proposta por Santos (2007) num célebre ensaio.

O estatuto do indigenato definia o indígena, em primeiro lugar, naturalmente, como sendo indivíduo de “raça negra e seu descendente” e em segundo lugar, socialmente, pelos seus “usos e costumes”. O Estatuto Político e Criminal dos Indígenas determinava que: «Para efeitos do presente estatuto são considerados indígenas os indivíduos de raça

negra ou dela descendente que, pela sua ilustração e costumes, se não distinguem do comum daquela raça; e não indígenas, os indivíduos de qualquer raça que não estejam nestas condições»<sup>2</sup>. O padrão de poder do sistema moderno/colonial teve como elemento fundador a ideia de raça (Quijano, 2005). A sua aplicação faz com que o mandinga, o beafada, o bijagó, o balanta, o fula, o mancanha deixam de existir perante a homogeneização imposta pela noção de raça, os negros.

A noção de raça deve ser entendida na sua relação com a dicotomia cultura/natureza. O negro, o indígena, o inferior, é por conseguinte parte da natureza. O negro faz parte da natureza e é naturalmente inferior. Da mesma forma que o pensamento moderno/colonial ao separar a cultura da natureza coloca esta em situação de ser explorada até à exaustão. O negro como parte da natureza pode ser assim submetido à mesma operação. Assim tornar o negro escravo, um objecto, uma mercadoria, sobre a qual o proprietário tem todos os direitos, inclusive o direito de vida e de morte, fazer do negro um servo ou um indígena, fornecedor de trabalho gratuito, cabem perfeitamente nessa lógica da naturalização.

Um processo de naturalização semelhante se tinha operado com o surgimento do patriarcado entre o homem e a mulher. Numa relação equivalente, o homem seria cultura e a mulher natureza. Esta dicotomia ao ser associada à colonialidade de poder muda de escala para se adequar à diferença colonial. A mulher branca se torna parte da cultura e a mulher negra parte da natureza. Estabelece-se uma graduação na medida em que a mulher branca deve permanecer em relação ao homem branco natureza e a mulher negra natureza da natureza.

Em oposição a esta lógica de naturalização se situa a cultura – o cristianismo, o humanismo, o universalismo, a ciência que constituem a civilização. A aparente contradição que as duas lógicas podem revelar resolve-se pela capacidade do pensamento abissal em separar os dois lados da linha de partilha e recuperar a ideia da ‘civilização universal’ como civilização do homem branco, a Civilização.

---

<sup>2</sup> Artigo 2º do Decreto nº 16.473 de 16 de Fevereiro de 1929 – Estatuto Político e Criminal dos Indígenas.

O indígena pode assim tornar-se parte da ‘cultura’ pelo trabalho civilizacional, pela assimilação. Pode deste modo tornar-se cidadão, de forma parcial, aceder ao ‘espírito da lei’, à cultura e à civilização, como ‘assimilado’ se assumir determinadas condições que a lei estipula com rigor. Para ser ‘cidadão’ o indígena deve provar que “pode falar Português, que se despojou dos seus costumes tribais e que é empregado de forma regular e rentável” (Mondlane, 1969, p. 40). O cidadão é registado pelos Serviços de Registo Civil e é-lhe atribuído o Bilhete de Identidade. O indígena ‘assimilado’ também é registado mas recebe um outro estatuto, diferente do do ‘cidadão’, que é identificado por modelos diferentes de bilhetes de identidade que possuíam paginações diferentes em conformidade com uma hierarquia entre os próprios ‘assimilados’. A atribuição desta categoria merece uma atenção particular porque “por cada novo cidadão responsável que se desprende do indigenato, é mais um esforço civilizador, que se preenche” (Tavares, 1947). A atribuição do estatuto de assimilado não era irreversível na medida em que “os indivíduos de raça negra ou deles descendentes naturais das colónias onde haja indigenato incorrem na perda de qualidade de cidadãos quando se verifique praticam os usos e costumes dos indígenas”<sup>3</sup>.

A *diferença colonial* representava sobretudo uma relação hierárquica e uma exclusão social baseada na raça. Essa relação inscrevia-se ao mesmo tempo numa totalidade na medida em que punha face a face os brancos e os outros, não-brancos, negros e ‘mulatos’, e, ao mesmo tempo, uma exterioridade, na medida em que os negros, indígenas, seriam regidos pelos seus ‘usos e costumes’ enquanto os brancos seriam regidos pela lei. A *diferença colonial* é deste modo uma *diferença legal* na medida em que a ‘lei’ seria a regulação do ‘cidadão’ e os ‘usos e costumes’ a regulação dos ‘indígenas’<sup>4</sup>. Assim o trabalho seria também regulado pela *diferença legal*. O trabalho do cidadão é um trabalho com um estatuto fixado pela *Lei do Trabalho*. O trabalho organizado pela lei, ocupando um estatuto, registado, regido por um contrato, respeitando um horário fixo, assumindo a forma de um trabalho assalariado, é designado como *emprego*.

---

<sup>3</sup> Artigo 5º do Diploma Legislativo nº 1364 de 7 de Outubro de 1946.

<sup>4</sup> Não se trata aqui de uma oposição legal/ilegal. Esta oposição tem servido como base para a classificação hegemónica do sector informal.

O trabalho do indígena é um trabalho submetido ao *Código de Trabalho Indígena* que segue fundamentalmente os ‘usos e costumes’ e é subordinado às instituições indígenas. Esse trabalho não tem um estatuto particular, pode ser ‘livre’ quando é assalariado ou ‘forçado’, quando não recebe em troca nenhuma remuneração. Por vezes ele é mesmo aplicado como *sanção* por uma infracção cometida ou supostamente cometida por alguns membros de uma comunidade determinada. Essas infracções ‘individuais’, supostas ou reais, são consideradas como infracções ‘colectivas’. Esse trabalho não entra na designação de ‘emprego’.

As actividades comerciais relacionadas com a procura do lucro criam empresas registadas, localizadas nos espaços nobres da cidade ou da vila, regidas por leis próprias, organizadas por associações legais e representativas da classe comercial, a Associação Comercial e Industrial da Guiné Portuguesa. As actividades comerciais, lucrativas, dos indígenas são também regidas por ‘usos e costumes’ e, no caso da Guiné Portuguesa, exercidas por dois agentes fundamentais, o *djila* e a *bideira*. Estes dois súbditos criados pelo estatuto do indigenato são também os dois agentes principais do que será mais tarde classificado de ‘economia informal’. A relação entre civilizado/indígena e formal/informal tem na génese a formação destes dois grupos sociais e a sua equivalência. Os subordinados do ‘informal’ são os mesmos da relação civilizado/indígena<sup>5</sup>.

No pensamento colonial “o indigenato pressupõe (...) uma incapacidade: a do indígena (...) não estar apto psíquica e intelectualmente para livre e independentemente se mover numa sociedade de tipo europeu ou, apenas, transaccionar com civilizados” (Tavares, 1947, p. 860). Por essa razão o Estado reconhece que a relação entre indígenas pode ser na base dos seus “usos e costumes”. O mesmo não acontece com a relação entre

---

<sup>5</sup> A observação nos faz verificar que nos últimos vinte anos aumentou consideravelmente o número de mulheres *bideiras*, originárias dos grupos étnicos do litoral guineense e dos *djilas*, originários dos grupos étnicos do interior a operar nas feiras e mercados da Guiné-Bissau. O primeiro grupo pratica na sua grande maioria a religião tradicional africana e o cristianismo ‘africano’, e o segundo pratica na sua grande maioria o islamismo ‘africano’. As religiões ‘monoteístas’ praticadas na Guiné sofrem uma forte influência das religiões africanas ancestrais.



indígenas e não indígenas o Estado deve intervir para “proteger e assegurar os direitos e interesses dos indígenas”. Esta protecção é justificada pela incapacidade psíquica e intelectual dos indígenas. Os contratos entre indígenas e não indígenas só podiam ser celebrados quando aprovados pela Comissão de Defesa dos Indígenas<sup>6</sup>. Do mesmo modo, o indígena não podia por lei “alienar ou obrigar” a sua propriedade na medida em que esta só podia ser acessível ao cidadão<sup>7</sup>. O projecto legal da modernidade/colonial criou o indígena como uma nova entidade política.

O código e as leis comerciais em vigor no estado independente aboliram a regulação pelos “usos e costumes” para criar um modelo uniforme. A homogeneização assenta-se no reconhecimento de um mesmo padrão que se inspira nos valores do eurocentrismo e na centralidade da relação capital-trabalho e no não-reconhecimento dos “usos e costumes” e de outras formas do trabalho. A Guiné-Bissau aderiu ao Acto Uniforme Relativo ao Comércio Geral (OHADA)<sup>8</sup>. No seu Artigo 13º este Acto Uniforme estipula que “todo o comerciante, pessoa singular ou colectiva, deve ter e manter actualizado um diário, em que registre, dia a dia, as suas operações comerciais. Deve ter e manter actualizado um Grande Livro, com balança geral recapitulativo, bem como um Livro de Inventário. Estes livros devem ser elaborados em conformidade com o disposto no Acto Uniforme relativo à organização e harmonização da contabilidade das empresas”. Este Acto Uniforme, pelos requisitos que impõe, não reconhece como comerciante nem a *bidera* nem o *djila*.

O projecto legal da modernidade/colonialidade persiste depois da independência das colónias na desvalorização das formas maioritárias de trabalho e troca existentes para melhor as submeter ao seu poder e controle. A total inadequação das leis às práticas e formas de trabalho e comércio realmente existentes e a sua adequação aos valores e formas ‘modernas’ e ‘civilizadas’ faz com que a maior parte das actividades económicas

---

<sup>6</sup> Artigo 10º do Diploma Legislativo nº 1.364 de 7 de Outubro de 1946.

<sup>7</sup> Artigo 239º da Carta Orgânica do Império Colonial.

<sup>8</sup> O Tratado de OHADA (Organization for the Harmonization of Business Law) foi adoptado por vários Estados africanos, alguns dos quais aderiram posteriormente, em 1993, em Port-Louis, nas Ilhas Maurícias, com o objectivo de harmonizar as leis comerciais nos países da Africa sub-sahariana e favorecer os investimentos. Em 2008, numa cimeira dos Chefes de Estado signatários do Tratado, em Québec, foram adoptadas algumas emendas que deram origem ao Tratado OHADA Rectificado.

passassem a ser consideradas ilegais. O centro destas leis é a empresa que segue o modelo da empresa ‘moderna’<sup>9</sup>. Uma diferença se estabelece entre o indígena e o informal na medida em que o primeiro era legalmente coberto pelos seus ‘usos e costumes’ e o segundo, com a homogeneização e universalização das leis, torna-se ‘ilegal’<sup>10</sup>. Por um processo idêntico ao da criação do indígena o novo projecto legal pela formalização da economia e do direito cria o informal.

*A diferença colonial é também uma diferença legítima* na medida em que ela pressupõe uma normalidade, uma razoabilidade nos valores, formas, comportamentos e atitudes inerentes ao trabalho e ao comércio ‘formais’ aceitáveis e em consonância com a ‘cultura’ do ‘civilizado’. Uma semelhança se pode encontrar no direito de família entre as noções de legitimidade e de ilegitimidade relacionadas com os filhos<sup>11</sup>. Estes valores e normas de bom comportamento se encontram também no trabalho e no comércio. Os valores e normas são legítimos perante a cultura do ‘civilizado’ pela sua adequação ao que é valorizado como sendo ‘bom trabalhador’, ‘legítimo’ ou como fazendo parte das categorias ‘normais’ da economia. Estes padrões seguem a imagem da metrópole. Essa legitimidade corresponde por conseguinte à *mimesis* da metrópole. O trabalho é o trabalho assalariado. Esta é a forma de trabalho que corresponde ao civilizado. O trabalho não-assalariado, o *surni*, é do domínio do indígena, do *djila*, da *bideira*.

No comércio o arranjo dos espaços, a arrumação das montras, o vestuário, as atitudes corporais, os odores, as formas de falar, os tipos de máquina, encontram o modelo de

---

<sup>9</sup> Uma das condições para a formalização das empresas ‘informais’ exigidas pelo Centro de Formalização de Empresas é a abertura de uma conta bancária e o depósito para as pequenas empresas de um valor correspondente a 1 500 000 FCFA ou seja cerca de 2300 euros.

<sup>10</sup> A questão da ‘ilegalidade’ é abordada com frequência em relação ao ‘informal’. Raras vezes a atenção sobre este tema é virada para o formal. Essa desatenção no entanto custa caro. A Função Pública na Guiné-Bissau comporta actualmente cerca de 22.236 funcionários. Durante dezenas de anos cerca de 12% das despesas correntes serviram para pagar cerca de 4.000 funcionários fantasmas. A ‘descoberta’ destes fantasmas foi feita ultimamente pelo Projecto de Reforma da Administração Pública (PARAP). Para além disso há todo um sistema de facilidades fiscais e aduaneiras dadas às grandes empresas em conluio com interesses políticos. Os agentes do ‘informal’ são obrigados a pagar todos os dias múltiplas taxas ‘informais’ aos agentes do estado para ultrapassar as barreiras ‘legais’. Esse pagamento é uma condição necessária para se manter em actividade.

<sup>11</sup> Os filhos ‘legítimos’, ou seja os ‘filhos nascidos sob matrimónio’.

referência nas formas propostas pelas lojas, feiras, mercados, oficinas, manufacturas, fábricas, escritórios e cafés da metrópole<sup>12</sup>.

Em oposição, as formas, os comportamentos, as atitudes, as disposições do corpo, a disposição das mercadorias, a organização dos espaços de venda nos mercados, a visão do trabalho e do comércio pelos ‘indígenas’ são, na perspectiva do ‘civilizado’, ‘ilegítimos’ pela sua diferença e não adequação às visões, formas, valores, assumidos como modelo civilizacional. “A forma é isso mesmo, meu caro amigo, a civilização! A formatação do homem” – dizia Vastey, personagem criada por Aimé Cesaire em *A Tragédia do Rei Christophe*.

A impossibilidade do Estado de fazer aplicar as suas leis e a grande expansão das actividades económicas dos ‘indígenas’ que se recusam a ser indigentes favorece a emergência de novas formas de economia e de gestão que têm por base a reciprocidade e que se reforçam nas fronteiras criadas pelo Estado, entre o legal e o ilegal, e no mercado, entre o lucro e a reciprocidade. Estas actividades ganharam uma nova legitimidade com o despontar de uma nova cultura política dos grupos subordinados onde os direitos humanos ocupam um lugar cada vez mais central. Designamos este movimento de ‘cosmopolitismo do quotidiano’. As actividades ‘ilegais’ tornam-se legítimas e omnipresentes na medida em que os agentes de Estado encarregues de aplicar a lei não podem impedir as realizações práticas deste movimento na ocupação do espaço público. Os agentes de Estado são colocados perante o dilema da legitimidade dessas práticas *informais* e a sua ilegalidade. O Estado torna-se deste modo incapaz de dar uma resposta legal e ao mesmo tempo torna-se incapaz de reformar a lei devido ao seu encerramento em modelos e formas próprias à diferença colonial. Essa incapacidade revela-se pelos apelos à ordem e à disciplina, à repressão cirúrgica (desmantelamento rápido de certos mercados, sobretudo, quando estes são constituem obstáculos aos negócios fundiários) e cobrança ilegal de impostos. Este último factor faz com que o *informal* pague efectiva e quotidianamente mais taxas que todo o “sector formal da economia”. As empresas

---

<sup>12</sup> A observação nos permite reconhecer nomes de cafés nas colónias como Café Portugal, Café Lisboa, Loja Chiado e na ‘metrópole’ nomes como Café Angola, Casa Colonial, Café O Brasil, e mesmo nomes de cerveja, a Imperial.

*formais* procuram reconstituir-se investindo e seguindo os circuitos e redes do *informal*. Estas interferências múltiplas não conseguem ser apreendidas pelas análises clássicas dualistas presas à colonialidade do saber e do poder.

### **3.3 - A diferença colonial e colonialidade do ser**

A divisão do espaço operada pela diferença colonial tem como principal objectivo a fixação dos sujeitos coloniais num espaço submetido à colonialidade de poder. Ele tem por conseguinte a intenção de criar o ser colonial, dividido, partilhado nos seus espaços próprios.

A dicotomia colonial divide a *praça* e o *mato*. A *praça* é a cidade, o *mato* é a *tabanca* e a floresta. A *praça* é o lugar do civilizado, do branco, do europeu e do assimilado, mulatos e alguns negros. O *mato*, o lugar do indígena, do gentio, do negro. Um negro civilizado é aquele que “fez praça”. Quando alguém faz algo considerado como estupidez, como anormal, diz-se “ele é do mato”, “é um gentio”.

Entre estes dois mundos, à semelhança da Grécia antiga, a *polis* e o *ethnos*, se estabelecia uma fronteira, a fronteira colonial, entre o civilizado e o indígena, que era ao mesmo tempo física e cultural. Esta fronteira produzida pela *diferença colonial* é um “espaço onde se articula a colonialidade do poder (...) entre dois tipos de histórias locais que se desenrolam em distintos espaços e tempos” (Mignolo, 2000, p.8).

A administração colonial estabeleceu um conjunto de procedimentos para os domínios mais diversos – saúde, cerimónias oficiais, festas, relação entre os funcionários, vestuário, protocolo – que devia organizar a sua performatividade. Estas normas visavam, na linguagem da própria administração, “metodizar o serviço (...) evitando a sua deficiente organização que provoca confusões, indisciplina”. Estas normas deviam assegurar a ordem.

A administração colonial zelava para que essa diferença funcionasse com precisão até nos seus actos mais elementares. Toda a comunicação, até a mais simples mensagem, devia reflectir essa diferença<sup>13</sup>.

Entre estas normas algumas se distinguem particularmente pela forma como estabelecem, protegem e vigiam a fronteira colonial dando-lhe rigidez e delimitando territórios. A diferença colonial é assim estabelecida como uma *operação epistémica de colonização do espaço* (Mignolo, 2000). Esta operação visa a fixação do ‘bárbaro’ numa periferia. A localização do indígena em determinados territórios fixos como garantia da ordem. A cartografia colonial estabelece deste modo os territórios da diferença colonial. A diferença colonial é uma relação política com territórios distintos sob a administração colonial. Entre esses territórios assim delimitados privilegia-se, por exemplo, um centro, a *praça*, a cidade colonial, a filha da metrópole, que geralmente é delimitada por uma estrada que separa o centro civilizado, a cidade do asfalto, dos bairros indígenas, os *musseques*. O centro da praça é ocupado por uma grande avenida marcada pelos seus ícones característicos – estátuas, edifícios administrativos e casas comerciais, igreja católica, hospital, cemitério, mercados, portos e sobrados cobertos de telha.

Às fronteiras fixas, geográfica e fisicamente guardadas e vigiadas quer por agentes da lei quer por leis específicas, por exemplo a lei contra a vadiagem, se associam outras com mobilidade que são objecto de regras e normas distintas das primeiras. Se as primeiras fazem apelo directo à força física, as segundas fazem em primeiro lugar apelo à simbolização e só em caso de ineficácia recorrem à violência física. A mobilidade das fronteiras culturais ultrapassa a fronteira física em dois sentidos, a primeira, em direcção à *tabanca* e a segunda, em direcção à *praça*. Estas fronteiras se constituem como uma

---

<sup>13</sup> Por exemplo os telegramas: Telegrama Oficial nº A 46-2 da Administração da Circunscrição dos Bijagós, em Bubaque, emitido pelos CTT- Correios Telégrafos e Telefones de Bubaque para a Aeronáutica Civil a 6 de Novembro de 1960: “223 Rogo Vexa interesse vinda avião hoje buscar civilizado mal”; telegrama oficial da Administração de Bubaque para a Administração do Concelho de Bissau de 2 de Setembro de 1960: “185 Rogo seja feito exame directo indígena Manuel Barros sinistrado Sofaigui”; telegrama C-8 da Administração de Bubaque para a Administração do Concelho de Bissau de 6 de Agosto de 1960: “169 Ref. 568 informo Vexa imposto indígena cobrado 238 325\$00 deu entrada Fazenda” (Documentos dos Arquivos do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, pasta nº C 2/A, 48, 1300).

*operação epistémica de colonização do tempo* (Mignolo, 2000). Ela visa a negação da contemporaneidade aos ‘primitivos’.

Em relação à mobilidade em relação à *tabanca*, podemos identificar a política assimilacionista que procura elevar o *indígena* ao estado de civilização. O segundo deslocamento das fronteiras no sentido da *praça* encontra o seu modelo na recepção de entidades oficiais. As normas servem, nesse caso, para reconstruir de forma mais apropriada a presença dos *indígenas* na *praça* de forma a garantir a boa prestação dos subordinados na encenação colonial. Esses procedimentos e as suas limitações levam à *folclorização da cultura indígena*, que se exprime no espaço colonial dentro de determinados padrões previamente estabelecidos. Esse mesmo movimento está presente na organização das exposições coloniais.

Um exemplo da forma como se estabelecem essas fronteiras físicas e a sua mobilidade nos é dado pela organização de uma festa de Natal para cem crianças das quais metade eram estudantes da única escola primária de Bubaque<sup>14</sup>. Para organizar esta festa de Natal o Administrador emitiu um despacho contendo um conjunto de normas rigorosas sobre os mais diversos aspectos da sua organização<sup>15</sup>. Tudo estava previsto com um extremo esmero e precisão: a localização das mesas, a sua distribuição, os responsáveis por cada mesa, a ementa, as compras, a distribuição das fardas de escola, a compra e a requisição das vacas junto dos indígenas, o abate dos animais e a distribuição da carne para os indigentes, funcionários e participantes da festa. Tudo parecia funcionar no interior de uma ordem perfeita onde nada escapava à planificação dentro de um calendário preestabelecido e em lugares rigorosamente apontados.

Entre as normas do despacho uma se distinguia pela forma como estabelecia e protegia a fronteira colonial: “dois guardas farão policiamento do local desde a véspera e do momento que a mesa esteja armada e, durante a refeição, quatro guardas não permitirão que os indígenas passem da estrada a fim de se evitem confusões, podendo, porém,

---

<sup>14</sup> Bubaque era a sede da Circunscrição Civil dos Bijagós onde residia o Administrador.

<sup>15</sup> Despacho datado de 1949 - Documento consultado nos Arquivos Históricos do INEP- Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, Bissau, Guiné-Bissau.

daquele local, assistirem ao repasto”. A distância devia ser regulada para evitar a participação no repasto mas ao mesmo tempo permitir a sua contemplação. A fronteira é neste caso rigidamente delimitada e guardada.

A fixidez dessa fronteira com implantação geográfica, física, guardada pela força física, encontra-se associada às fronteiras culturais, móveis, que fazem, em primeiro lugar, apelo à simbolização. Essa mobilidade, como já assinalámos, ultrapassa a fronteira física em dois sentidos, a primeira, em direcção à *tabanca* e a segunda, em direcção à *praça*.

Em relação à política assimilacionista com vista a criar o Outro de forma homogénea, no sentido do centro em direcção à *tabanca*, são um exemplo significativo as orientações sobre o vestuário<sup>16</sup>. Tornava-se necessário, para a Administração da Circunscricção de Bubaque, que os indígenas usassem uma “vestimenta, mais civilizada”, independentemente do sexo. Para conseguir este objectivo, a Administração estabeleceu regras a serem seguidas por todos os civilizados, os funcionários e os comerciantes. O cumprimento dessas regras devia levar os “indígenas dos dois sexos a vestirem-se à semelhança dos do continente (não arabizados, mas com os panos e lenços vulgares dos restantes) ”.

O administrador ao fazer referência aos outros do continente, ‘não-arabizados’, que usam panos e lenços, quer designar os ‘grumetes’ ou os grupos ‘cristãos’. Ao referir-se ao Outro, arabizado, de uma forma distinta, indica que em relação a este grupo social uma outra orientação deve ser seguida. Podemos em relação a esses grupos ‘arabizados’ estar perante uma outra alteridade construída segundo o modelo do *Orientalismo*. Mignolo considera o *Orientalismo* como sendo “o imaginário cultural hegemónico do sistema mundo moderno na segunda modernidade quando a imagem do ‘coração da Europa’ (Inglaterra, França, Alemanha) substitui a ‘Europa Cristã’” (Mignolo, 2000, p. 57)<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> O despacho de 19 de Maio de 1949 é assinado pelo Administrador Sergio Leone – Arquivos Históricos do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.

<sup>17</sup> Tradução minha.

Os métodos a serem empregues deviam ser, segundo os termos próprios do despacho, em primeiro lugar, “sensoriais”, procurando “estimular, despertar interesse ou criar gosto por outra forma de se cobrirem”, explicando as razões, entre outras, de *ordem moral* – “para que não se apresentem em inferioridade com os de continente, para conviverem com os europeus ou outros elementos civilizados de forma mais decente, para que se civilizem e se elevem até onde outros povos têm subido. Para isso havia que *“falar-lhes, principalmente, ao raciocínio de maneira clara e nitidamente compreensível”*<sup>18</sup>.

No entanto, quando os métodos designados pelo administrador como sendo “sensoriais” não funcionassem devia-se usar a violência física. Assim, “se os conselhos não derem resultados práticos e os indígenas protelarem o que se pretende por tempo indefinido, empregar-se-á maior energia no sentido de os levar a perceber que as ordens têm de ser rigorosamente cumpridas e que, de futuro, todos terão de usar panos a fim de se cobrirem”. As normas seguiam uma orientação idêntica à divisa “Pela razão ou pela força”<sup>19</sup>.

Para a Administração, “o indígena do sexo masculino se habituou com mais facilidade ao uso do pano” e “a maior intensificação dos funcionários recairá sobre as mulheres mais renitentes na troca do saiote e da romeira pelo pano, lenço, etc.”. O uso do pano sobre os “saiotes” era também proibido pois apenas servia para “camuflar a verdade e desfigurar a mulher no seu conjunto, pois nem usaria um traje secularmente característico e com o seu interesse, nem uma vestimenta própria da civilização mas antes uma mascarada de mau gosto, uma amálgama de coberturas desagradáveis à vista, à própria mulher e à ideia dominante”. O Administrador assumia a “ideia dominante” ou seja o que era melhor para as mulheres, sem elas e para além delas, e a fazia respeitar por métodos “sensoriais” ou brutais.

Passava-se deste modo da violência simbólica à violência física que não podia ser, no entanto, usada desordenadamente mas mediada pelo poder colonial. Cabia ao

---

<sup>18</sup> Sublinhado meu.

<sup>19</sup> “Por la Razón o la Fuerza”, divisa do escudo da República do Chile equivalente à do Brasil “Ordem e Progresso”.



Administrador decidir, na sua Circunscrição, sobre o seu uso, contra quem, por quem, em que momento, em que local e sob que formas devia ser exercida. Diferentemente, a violência simbólica era da responsabilidade de todos os que participam da colonialidade do poder pois tinham por dever a sua aplicação. Os funcionários, desde o Administrador ao *cipaio*<sup>20</sup>, os missionários, os comerciantes, os professores, os enfermeiros, todos deviam assegurar o cumprimento dessas normas de *ordem moral* que faziam apelo aos métodos “sensoriais”.

A mobilidade no sentido da *praça*, a folclorização da cultura, encontra o seu modelo nas normas estabelecidas para a recepção de entidades oficiais. A Administração criou um conjunto de disposições para organizar de forma mais apropriada a presença dos *indígenas* na *praça* de forma a garantir a boa prestação dos subordinados na encenação colonial. Esses procedimentos e as suas limitações levam à utilização folclórica da cultura autóctone, à imagem das exposições coloniais, que se exprime no espaço colonial dentro de determinados padrões previamente estabelecidos pelo colonizador.

### **3.4 - A diferença colonial e colonialidade do saber**

*A diferença colonial* se traduz em *colonialidade do saber* “como energia e máquina para transformar diferenças em valores” (Mignolo, 2000, p. 13). A colonialidade do saber está presente na linguagem comum, nos discursos e práticas políticas, nos saberes hegemónicos, na ciência e na lei.

Na linguagem comum, como já fizemos referência, é usual, ainda hoje, a associação entre por um lado, o grosseiro, o bossal à tabanca e ao mato e, por outro, o requinte e a delicadeza à praça, à cidade, à metrópole.

---

<sup>20</sup> O guarda indígena que assegurava a ordem na tabanca empregando, a mando das chefias, os castigos corporais mais violentos. Um desses actos foi a queima pública das saias das mulheres bijagós efectuada em várias tabancas. Na Guiné-Bissau a organização colonial atribuía a função de Administrador a um português metropolitano, de Chefe de Posto a um caboverdiano, e de *cipaio* a um indígena, muitas vezes membro das famílias reinantes. Nos anos 60 após a instituição, na metrópole, do ISCPU-Instituto Superior de Política Ultramarina, destinado à formação dos administradores, alguns caboverdianos puderam assumir os postos de administradores.

Na política um modelo dessa colonialidade do saber se manifesta amplamente nas campanhas eleitorais. Decorreram, nas últimas décadas, na Guiné-Bissau várias campanhas eleitorais, legislativas e presidenciais. É frequente nessas campanhas a referência nos discursos à *diferença colonial* como forma de legitimação dos candidatos. Essa diferença aparece muitas vezes no actual discurso numa outra perspectiva de uma forma invertida ou seja revertendo a hierarquia colonial. O discurso identitário do poder após a independência enaltece a origem autóctone e retoma a noção de raça como fonte de legitimidade. A origem na *tabanca* dos candidatos é uma vantagem e torna-se assim uma fonte de legitimação política dos candidatos. A diferença colonial e as identidades criadas pela colonialidade do poder persistem mesmo sob a sua forma invertida. O discurso colonial invertido ocupa um lugar privilegiado no novo imaginário político.

No domínio do saber científico essa colonialidade é identificável na classificação das próprias ciências sociais, no dualismo do pensamento científico e na “falácia do desenvolvimento” (Dussel, 1996). A classificação das ciências exprime esta colonialidade ao proceder, por exemplo, à divisão entre a sociologia e a antropologia social e cultural. Ela confere à primeira os objectos da urbanidade e da indústria e à segunda os objectos do exotismo e do artesanato. A presença da colonialidade pode ser identificada nos próprios métodos das ciências sociais. Por um lado propõe-se métodos que promovem a distância, a mecanização dos contactos e a quantificação dos dados quando se reconhece o objecto como sendo parte do sujeito ou seja o ‘mesmo’ (inquérito, estatística). Por outro lado, cultiva-se a aproximação, a permanência no terreno, a qualificação dos dados quando o objecto é o ‘outro’ (a observação participante). Os princípios e os conceitos se encontram em consonância com o “pensamento abissal” e a “razão metonímica”. A economia, por exemplo, ao conceber o dualismo entre a economia da acumulação e a economia de subsistência e ao criar a economia formal e a informal, apresenta invariavelmente as sociedades atreladas ao paradigma do ‘desenvolvimento’, ou seja ao evolucionismo.

As ideias de ‘raça’ e de ‘praça’, no imaginário e na *mimesis* do Ocidente, continuam presentes nas elites negras que assumiram o poder depois da independência e permanecem centrais na divisão internacional de trabalho. Uma das ideias fortes dessa *mimesis* na construção dos novos Estados é a ideia de progresso/desenvolvimento entendida como uma *monocultura do tempo linear* que faz as elites sonharem com a imagem da metrópole e conceberem o desenvolvimento como uma marcha para a metrópole.

Os estudos coloniais desenvolvidos pelo Centro de Estudos da Guiné Portuguesa exprimem esta dicotomia de uma forma transparente. Um estudo sobre a economia da Guiné Portuguesa fazia a seguinte análise: “ao observarmos a generalidade das estruturas africanas deparamos com frequência com circuitos económicos de uma economia evoluída ou monetária, da qual participam, na sua maioria, o grupo civilizado e parte da população aborígine destribalizada, exercendo actividades lucrativas, ou assalariados de modo permanente em instituições inseridas na economia monetária. Paralelamente, deparamos com a economia de subsistência, conseqüentemente primária, praticada exclusivamente pelos aborígenes”.

A economia do civilizado é um “pólo” da economia evoluída, do capital e da técnica, e a do indígena, da terra e do trabalho. A economia do indígena é a da “inércia” e até de “hostilidade de certos grupos a qualquer evolução ou modificações que possam afectar os seus costumes tribais ou organizações sociais”. O economista conclui então que “as divisões dos factores económicos ligam-se a distinções sociais, que no caso vertente coincidem com divisões étnicas” (Basso Marques, 1963). A *colonialidade do saber* funciona na lógica do dualismo, a existência de duas economias opostas, a economia civilizada e a indígena, numa relação de hierarquia e de exclusão.

A *colonialidade do saber* persiste como justificação da *diferença colonial* na maior parte das análises produzidas após a independência e que retomam a dicotomia civilizado/indígena sob a forma de dicotomia entre a economia formal e a informal, entre o ‘desenvolvido’ e o ‘subdesenvolvido’. Para as ciências sociais o ‘informal’ aparece

como mais um objecto exótico e a sua normatividade cria formas de classificação que procuram sobretudo o que ele não tem. Não se trata apenas de uma classificação de objectos ‘informais’, os próprios agentes são ‘informes’ (Lautier, 1991, p. 33).

A maioria das perspectivas se centrou nas carências do Estado, mais Estado, mais cidadania ou nas carências do mercado, mais mercado, mais acumulação de riquezas.

Na perspectiva centrada sobre o Estado o ‘informal’ surge como o que falta nas formas impostas pelo Estado – impostos, cotizações, sistema de contabilidade, respeito às leis.

Duas tradições marcam os estudos sobre o informal. Uma que se centra sobre as condições de reconstituição e manutenção da força de trabalho caracterizando um modelo de mercado de trabalho como o dominante nas economias latino-americanas e africanas. A outra tradição interroga o estado como o grande promotor do informal, a norma em relação à qual ele se define. Os defensores desta abordagem dividem-se entre os que, por um lado, consideram o estado como omnipresente e todo-poderoso e que por isso sufoca o informal (De Soto, 1987) e, por outro, os que apreendem as lógicas informais como expressões duma impotência do estado a intervir nos grandes equilíbrios económicos (Lautier, Miras, Morice, 1991).

Na perspectiva centrada sobre o mercado o Estado já não tem um papel motor e perde assim o direito de definir as normas da sua acção. A soberania do Estado é deste modo posta em causa. O Estado aparece assim reduzido ao seu papel de regulador, que deve acompanhar a economia mas não deve interferir nela. O Estado deve ser apolítico. O Estado a que se referem os partidários do mercado é um Estado enfraquecido e reduzido às suas funções jurídicas. O Estado aparece como um animador de um ambiente propiciador aos negócios. O ‘informal’ é concebido como algo exterior ao Estado e uma fonte de empresas e de crescimento. O BM, face aos desastres das PAE descobriu, há mesmo quem defenda que inventou, o ‘informal’ e transformou-o numa bóia de salvação.

Outros viram o ‘informal’ como luta para a sobrevivência e analisam com uma descrição detalhada as várias estratégias, sobretudo conduzidas por mulheres, para levar a cabo com sucesso esta luta. Ao contrário das perspectivas pessimistas tem-se desenvolvido a perspectiva eufórica. O ‘informal’ tornou-se nesta perspectiva a salvação das economias ‘subdesenvolvidas’.

De espaço marginal, excluído, passou a ser considerado a economia ‘real’ da maior parte dos países africanos<sup>21</sup>. Esta transformação no discurso levou a uma redefinição das fronteiras entre o formal e o informal e a uma mudança importante do discurso da legitimação. O ‘informal’ passou a ser visível e legitimado ao nível global.

O ‘informal’ é reconhecido em 1972 pelas organizações internacionais e pelas ciências sociais, que desde esse momento não cessam de produzir monografias<sup>22</sup>. K. Hart analisou o sector informal como uma inadequação entre o nível do salário real e o forte aumento nominal dos produtos de subsistência. A abordagem da OIT vai privilegiar o excedente estrutural da força de trabalho. Esta abordagem vai tornar-se dominante e vai mesmo apagar a problemática defendida por Hart.

O representante queniano na 14ª Conferência Internacional das Estatísticas do Trabalho, em 1987, ironizou sobre o facto de se designar as actividades do informal por *moonlighting*, quando no seu país na língua swahili estas actividades eram designadas por *jua kali*, que significa “debaixo de sol quente”. Esta visibilidade tornou-se o leitmotiv do novo discurso dominante, o neoliberalismo. O ‘informal’, no dizer de Lautier, tornou-se uma mercadoria para os programas de assistência internacional. Ele é reconhecido mas mantém-se atípico e inquietante. Embora os seus actores e agentes tenham sido

---

<sup>21</sup> Recentes estatísticas das Nações Unidas (2009) indicam que, no mundo, em cada dez empregos adquiridos num ano, sete são provenientes do sector informal.

<sup>22</sup> O Relatório Quénia do OIT em 1972 tinha proposto sete critérios para a identificação do sector informal: ausência de barreiras à entrada; utilização de recursos locais; propriedade familiar da empresa; escala reduzida de actividade; técnicas que privilegiam o recurso à mão de obra; qualificações adquiridas fora do sistema de formação oficial; mercados competitivos e sem regulação. Sethuraman (1976), por conta da Organização Internacional do Trabalho (OIT), enumera um conjunto de quinze critérios para a caracterização do sector informal (citado por Lautier, 1991, p. 12).

‘legitimados’<sup>23</sup>, ou seja aceites como filhos legítimos embora não tivessem nascido sob o matrimónio, a compreensão das suas lógicas é ainda largamente identificada com um ‘sector’ arbitrariamente reduzido a seu aspecto económico encarado como negativo em relação à norma (Latouche, 1989, p. 122).

As instituições de Bretton Woods e muitas organizações da sociedade civil descobriram as virtudes do ‘informal’, que passou a ser encarado como uma tábua de salvação dos pobres, cada vez mais empobrecidos pela aplicação das receitas neoliberais. A colonialidade de poder procura deste modo fazer do estado/nação um guarda-nocturno e passar a responsabilidade dos sectores sociais e da protecção social para os grupos subordinados (Lourenço-Lindell, 2002). Há por conseguinte para além do reconhecimento do ‘trabalho informal’ uma clara vontade de domesticação que passa pela separação entre o produtivo e o parasitário, o evolutivo e o involutivo, o recuperável e o irrecuperável. No pensamento hegemónico e neoliberal há uma disjunção entre a sociedade e o Estado e uma dicotomia entre o económico e o social/cultural. As acções preconizadas visam em particular a submissão do social/cultural à lógica do produtivismo e da economia.

O que se designa habitualmente como ‘informal’ não é uma expressão da ausência do Estado. Ao contrário, ele é constitutivo do Estado. O Estado como instituição da modernidade/colonialidade produtor do *indígena* e do *informal* pelo mesmo processo de subordinação.

A mudança de escala que seguiu o fim do mundo bipolar com a queda do muro de Berlim e o desmembramento dos regimes comunistas do leste europeu leva a colonialidade do poder a enredar-se noutras configurações heterárquicas. Como assinala Quijano (2000), o desenvolvimento tem uma relação estreita com o capitalismo e a modernidade/colonial. A imposição e o triunfo do pensamento neoliberal levaram a uma aceleração dos processos de globalização de tal modo que se pode afirmar que “a história mundial está a ser feita

---

<sup>23</sup> No direito de família os filhos nascidos fora do matrimónio podem vir a ser legitimados dentro de certas condições.

em todos os lugares e em todas culturas” (Copans, 2000, p. 31). Claro a um ritmo diferente e com consequências sociais diferentes para os grupos dominantes e para os subordinados. Este processo, como assinala Bouju (2007, p. 207), culmina hoje com as migrações dos trabalhadores e refugiados do Sul para o Norte e as populações turísticas do Norte para o Sul, as guerras para o controle ou acesso aos recursos naturais não renováveis (energia, terra, água), a exposição aos riscos de poluição maiores ou mesmo de epidemias derivadas de vírus mutantes. Essa aceleração provoca uma compressão dos espaços/tempo que constitui o quadro das trocas e das deslocações e dos acontecimentos à escala global. O sucesso mundial da ideologia neoliberal está relacionado com o défice do Estado que se manifesta nos países do Norte pela abertura dos mercados à concorrência internacional, a diminuição dos impostos e da protecção social e a redução dos serviços sociais do Estado, e no Sul a tentativa de enfraquecimento da soberania do estado/nação, a destruição dos recursos, a acaparação das terras e o epistemicídio.

Os PAE de inspiração neoliberal participaram de forma decisiva nessa destruição do estado/nação e no estabelecimento do mercado-centrismo em nome dos mercados financeiros e dos lucros das multinacionais. O interesse dos apóstolos do neoliberalismo e das instituições de Bretton Woods pelo ‘informal’ vem após o reconhecimento dos resultados negativos da sua política. Puseram em marcha a recuperação do ‘informal’ transformando-o em economia real após terem reduzido o Estado ‘real’ em estado ‘informal’<sup>24</sup>. Esta reversão dos discursos participa de uma mesma lógica de Ocidentalização do Mundo que resulta na constante expansão e transferência das crises do capitalismo, uma fuga para a frente, que começa a encontrar os seus próprios limites e um deles consiste na crise global que o mundo hoje conhece.

As teorias sobre o informal/artesanal situam-se principalmente nas perspectivas modernistas e pós-modernistas. Raros são os estudos na perspectiva pós-colonial. Raros estudos questionaram este dualismo como produção da colonialidade. No que se refere

---

<sup>24</sup> Um exemplo dessa inferiorização do estado/nação pode-se encontrar no documento Ajuda Memória da Missão de Avaliação da Segunda Doacção para as Reformas de Governança Económica (EGRG II) efectuada pelo Banco Mundial a Guiné-Bissau a 13-17 de abril de 2010. Esse documento estabelece os passos que o Governo da Guiné-Bissau deve implementar num prazo de dez dias antes das negociações a terem lugar no final de abril do mesmo ano.

aos recentes estudos sobre a realidade económica da Guiné-Bissau, o trabalho de Lourenço- Lindell aproximou-se dessa perspectiva crítica sem a consolidar. Esta autora a partir de um estudo sobre os modos de vida da periferia de Bissau faz uma crítica à abordagem neoliberal que sustenta que os pobres obtêm rendimentos suficientes e bem-estar num ambiente de liberalização e retirada do estado. Ela mostra que os grupos desfavorecidos face à precariedade das suas condições de vida reforçam as suas posições nas redes sociais. Ela lança um olhar sobre a “esfera do informal” e as redes sociais com o objectivo de as “desempacotar” e as livrar das abordagens que fazem delas uma “caixa negra” com um conteúdo indiferenciado. A sua análise aponta para os vários “loci de poder”, a multiplicidade dos agentes envolvidos nos processos de informalização e na luta para a sobrevivência através do que designa por “política de mobilização de apoio”. Esta noção é considerada pela autora como diferente do “capital social” que negligencia a exclusão, a subordinação e as relações de poder. A autora contribuiu para uma visão ampla da informalização associada à crise urbana que ela estende às cidades dos países do Norte.

Um estudo pioneiro sobre a ‘economia informal’ na Guiné-Bissau (Crowley, 1993) defende que “teoricamente, instituições do sector formal, tais como bancos, empresas públicas, companhias de importação e exportação e firmas de transporte, são concebidas segundo *procedimentos financeiros e comerciais ocidentais, que dependem de sanções legitimadas publicamente*<sup>25</sup>. (...) O comércio informal segue um conjunto de normas diferentes das que são normalmente reconhecidas na economia formal. (...) Quando instituições formais deixam de proporcionar facilidades aos operadores informais (...) as pessoas naturalmente procuram outras instituições que desempenhem estas funções. Os valores, as normas, e as sanções requeridos para efectuar câmbios previsíveis são frequentemente encontrados dentro dos limites de uma comunidade étnica”. O formal é relacionado com procedimentos ‘ocidentais’ e o informal se aproxima das normas e valores da ‘comunidade étnica’.

---

<sup>25</sup> Sublinhado meu.



No entanto este estudo mostra que esta relação não é ‘simples’ como aparece nos estudos anteriores sobre a economia colonial mas ‘complexa’, integrando outros factores distintos da classificação entre a economia do civilizado e a do “aborígine”. Este estudo reconhece que “as empresas de grande escala, aparentemente formalizadas e publicamente reconhecidas, mas que operam informalmente (...) têm consequências negativas para o desenvolvimento nacional”. Há nessa apreciação uma reviravolta total em relação à análise de Bessa Marques, que considerava a economia ‘civilizada’ dinâmica e a ‘indígena’ retrógrada. A análise do informal, feita por Crowley, como “sistema mercantil do tipo multivalente”, procura mostrar a dinâmica dessa economia. Ela surge como “uma rede descentralizada de produtores, consumidores e numerosos intermediários operando em escalas diversas, a qual interliga mercados em diferentes áreas. (...) vários mercados, fixos ou periódicos (lomos), servem como enfoque para uma concorrência entre vários vendedores e compradores”. Na realidade o fenómeno a que Crowley se refere sem se dar completamente conta é a *descolonização dos mercados*.

Face à homogeneidade e universalidade do ‘formal’ produzida pelas leis e regras da economia e do direito, à rigidez das fronteiras entre a *praça* e o *mato*, emergem novas formas ligadas à multivalência de práticas, a descentração, a criatividade dos agentes do informal.

Crowley destaca que as mulheres nesse sector se ocupam de operações de pequeno vulto ou de produtos de baixo valor, enquanto os homens se ocupam dos grandes negócios e de empresas de maior envergadura. As mulheres teriam, segundo essa autora, dificuldades em movimentar-se neste domínio devido às exigências domésticas e agrícolas, em termos de tempo e de mão-de-obra, ao seu mais baixo nível de alfabetização, e às normas sociais que desencorajam a independência económica feminina e limitam a mobilidade.

Esta análise das situações de injustiça que atingem as mulheres, bem evidenciadas pela autora, não consegue ultrapassar uma certa visão das mulheres como objecto de regulação. Uma análise que compreenda as mulheres como sujeito de emancipação estaria mais atenta às formas como as mulheres *bideiras* têm ultrapassado as restrições

acima apontadas, e a um ritmo acelerado. Nos últimos anos, sobretudo em resposta à política de liberalização e de imposição do mercado como forma de regulação social, as novas barreiras e obstáculos têm levado as mulheres a transformarem um espaço de subalternidade, a ‘economia informal’, num espaço de afirmação e de independência. A sua colocação no espaço *in between* e a *translocalidade* dos seus movimentos acompanham essa emergência e modificação de posições<sup>26</sup>.

Estas constatações mostram-nos um outro movimento das fronteiras itinerantes entre culturas e que se deslocam no sentido do *mato* para a *praça* mas que não se traduz na folclorização da cultura. Esse movimento é baseado na autonomização e identidade dos excluídos. Ele faz-se em condições precárias, em mercados espontâneos, nas periferias, em concorrência/complementaridade com os mercados centrais.

A colonialidade do saber inscreve-se também nesta dicotomia pela transformação da natureza em recurso. O não reconhecimento da natureza como lugar de humanidade e a hierarquização social a partir da natureza, da natureza para a Europa, conduz à total desvalorização da natureza e à total valorização do Ocidente como modelo. Esta lógica se repercute na desvalorização da mulher, do indígena e dos sujeitos ‘informes’.

Para Edgar Morin, o humanismo criou um homem sobrenatural, um homem que para ser *cultura* deu costas à natureza, inclusivamente à sua própria natureza. A oposição entre a razão e o sentimento, a alma e o corpo, é também a dicotomia entre a cultura e a natureza. Esse paradigma dominante herdado da racionalidade analítica fez da dicotomia e da oposição entre a cultura e a natureza o fundamento de um antropologismo que é uma concepção insular do ser humano. No dizer de Morin, “o homem parecia ignorar a vida”. Nos últimos trinta anos várias brechas têm vindo a abrir-se nesse edifício sobrenatural, pondo em causa essa dicotomia e apelando para uma visão da relação entre o homem e a natureza mais complexa e plural. Várias revelações surgiram da revolução biológica, das novas concepções da ecologia, da etologia e da biosociologia. A abertura da biologia aos

---

<sup>26</sup> Uma canção recente dos jovens *rappeurs* marca bem essa mudança - “Viva as mulheres *bideiras*: Sem elas grande parte dos fogões iriam apagar-se”. Outras canções referem-se aos homens que são hoje alimentados pelas mulheres *bideiras* e que por isso perderam a face junto dos seus filhos.

fenómenos físico-químicos provocada pela descoberta da estrutura química do código genético, a compreensão dos ecossistemas não como uma natureza em desordem, passiva ou amorfa, mas como totalidades complexas onde se situa o ser humano em inter-relação como um sistema aberto onde a autonomia e a dependência se organizam no próprio seio desse ecossistema, mostram que já não se pode manter a disjunção sobre a qual assentava o paradigma dominante. As novas revelações são incompatíveis com as ideias de uma ordem humana face a uma desordem animal; de uma esfera social, conflitual, dinâmica, cultural, face a constrangimentos mecânicos, repetitivos, da natureza. Abre-se um caminho distinto para a procura de novas formas de conhecimento que ficaram esmagadas pela violência exercida pela imposição do paradigma dominante.

A relação colonial é uma das formas como essa violência se fez exercer sobre os sujeitos que nunca separaram o ser humano da natureza. O resgate desses saberes não é apenas um acto de justiça cognitiva, é também um acto epistemológico na medida em que através deles novas formas de apreensão da relação entre o homem e a natureza podem ser conhecidas. Estes saberes terão as suas virtudes, experiências e sabedorias mas também os seus limites. O seu resgate é necessariamente um reconhecimento da incompletude das culturas mas também a rejeição do monolitismo, do universalismo abstracto que legitimou a violência simbólica que fundamenta a relação colonial. A presente dissertação, ao defender o resgate desses saberes, é também uma contribuição para a vasta tarefa de mudança epistémica tão necessária ao conhecimento e à *sagesse* que nos permitirão viver juntos (Santos & Meneses, 2010).

### **3.5 - Tradução, fronteiras e alteridade**

Sousa Ribeiro, no seu texto intitulado “A tradução como metáfora da contemporaneidade. Pós-Colonialismo, fronteiras e identidades”, procura identificar as várias acepções do conceito de tradução e precisar a sua própria interpretação. A concepção linguística clássica define a tradução dentro de limites estreitos de “*language meets language*”, onde as inter-relações entre os textos ocorrem como processos de transferência interlinguística. As unidades de transferência são homogêneas e claramente separadas e o tradutor devia

resumir-se “à procura de equivalências adequadas à transferência de um sentido pré-constituído de uma língua para outra”.

A crítica a este modelo simples levou à uma interdisciplinaridade cada vez mais pronunciada entre estudos culturais e estudos linguísticos e a uma revisão crítica do conceito de tradução que ganhou uma dimensão transdisciplinar e cada dia mais central no âmbito das ciências sociais, em particular através dos estudos culturais. Essa revisão crítica começou nos anos 80 pelo questionamento da universalidade do conceito e a proposição da sua contextualização (Tymoczko, 2003; Toury, 1982). Assim, a proposta de Toury de uma definição da tradução como “todo o texto na língua de chegada que, seja por que motivo for, é apresentado ou considerado como tal no âmbito do sistema de chegada”, abre o caminho para uma incorporação não eurocêntrica, descentrada, desse conceito.

A tradução deixa de ser a “transcendência de um modelo pré-concebido e tendencialmente prescritivo” para se tornar, na nova perspectiva, aberta, pluralizante e realizável apenas *a posteriori* e num contexto específico. No entanto, essa nova perspectiva continua no âmbito de um paradigma textual. Os estudos culturais apropriam-se dessa revisão para alargar o conceito a um limite que tende a torná-lo “difuso e polissémico”, como sublinham Karl Krauss e Susan Bassnet (2001), para quem tal facto não diminui a capacidade heurística do conceito não só nas humanidades como nas ciências sociais em geral. A tradução, ao ultrapassar as fronteiras disciplinares e ao impor-se como um conceito-chave para a interpretação das determinantes do nosso tempo, tornou-se, no dizer de Sousa Ribeiro, uma “metáfora central” da contemporaneidade. Assim toda a situação de alteridade torna-se, potencialmente, uma “situação translatória”.

Esta extensão e transformação do conceito de tradução apontam, actualmente, para uma perspectiva “ética e política” uma vez que línguas, culturas distintas, práticas políticas e sociais postas em situação de alteridade apelam a uma inteligibilidade mútua “sem que com isso se tenha que se sacrificar a diferença em nome de um princípio de assimilação”

(Ribeiro, 2001). Este autor recorre à teoria da globalização para evidenciar, por um lado, a lógica imperial da homogeneização sem tradução, por conseguinte, assimilacionista, inerente à globalização hegemónica e, por outro, a lógica do contra-hegemonismo, oposta a “todo centralismo e universalismo”, centrada na diferença e na relação intercultural só realizáveis pela tradução. Este conceito torna-se, assim, a *raison d'être* da globalização contra-hegemónica. A globalização hegemónica, pela utilização massiva das novas tecnologias e a manipulação da informação, permite ajustes entre culturas globais e locais e, deste modo, cria condições, pela intervenção activa dos destinatários, para a emergência de novas e múltiplas configurações do global e do local para além das previstas pela lógica hegemónica. Os processos de globalização tornam-se, assim, heterogéneos e fragmentados (Appadurai, 1996; Santos, 2001). Dessa ligação resulta o conceito de *identidade*, nomeadamente de identidade cultural, formulado por Stuart Hall (1992), não como um conceito de “tradição” mas de “tradução”.

A identidade, nessa acepção, passa a ser um conceito relacional, oposta à visão de Eagleton (2000), da “*culture as identity*” e que assenta numa visão de cultura como “tradição”, como uma entidade “substancial”, supra-histórica e delimitada por um “território interior”. A crítica de Bakhtine (1981) contraria essa concepção da cultura como “um todo espacial, delimitado por fronteiras... (com) um território próprio”. Para este autor não há um “território interno” da cultura mas uma “autonomia participativa” do facto cultural onde “os conceitos de cultura e de fronteira se requerem mutuamente”, de forma “dinâmica e não estática”, “heterogénea e não-homogénea”. Nesta perspectiva a tradução pode aplicar-se tanto às relações interculturais como às intraculturais. Ribeiro sublinha que o “multiculturalismo” pode ter versões compatíveis com a globalização hegemónica e, por conseguinte, com a lógica imperial quando ela interpreta a diversidade cultural como uma “coexistência de culturas”, como um “mosaico” cujas peças se encontram justapostas como blocos monolíticos. Esta versão do multiculturalismo dispensa a tradução, como em Huntington (“choque de civilizações”). Ela apenas entende as relações entre culturas como simples coexistência ou como guerra – “sabemos quem somos quando sabemos quem não somos e contra quem somos “ (Huntington, 1996, p.

21). A teoria de tradução não pode assentar na exclusão mútua ou na “definição de fronteira como linha divisória e não como espaço de encontro e articulação”.

A cultura como espaço auto-suficiente e internamente homogêneo não existe porque implica a supressão da *intertraduzibilidade* que é a própria à definição da cultura. Para Iser, a *traduzibilidade* implica “a tradução da alteridade sem a subsumir em noções preconcebidas”, assim a tradução de uma cultura estrangeira “não é simplesmente subsumida no nosso quadro de referência; pelo contrário, o próprio quadro é sujeito a alterações para se adequar àquilo que não se encaixa nele” (Iser, 1994). Ribeiro, citando Adorno, mostra que subsumir, assimilar é exercer poder no domínio conceptual, por isso ele associa a alteração do quadro de referência à alteração de poder. Autores como Quijano ou Mignolo para compreender essa alteração de poder têm vindo a desenvolver os conceitos de *colonialidade* (Quijano, 1997; Mignolo, 2000). A oferta de diálogo, como sublinha Venuti (1998), sem a disponibilidade de pôr em causa os quadros de referência é um mero exercício de poder.

Na continuação da reflexão de Said, na sua obra *Orientalismo*, Dutton (2002) afirmou “*Lead us not into translation*” e desenvolve uma crítica da forma como a ciência ocidental tratou a figura do Outro ao desvalorizar, ignorar ou silenciar tudo o que no Outro existe de heterogêneo ou discrepante em relação às suas referências iniciais. Na crítica aos pressupostos da epistemologia colonial, onde o Outro é reduzido ao mesmo, a tradução aparece como um conceito *ex negativo* e crítico à noção de diálogo de culturas. Esse diálogo deve se situar, segundo Ribeiro, para além de um conceito transparente do diálogo ou da concepção de “fusão de horizontes” (Gadamer, 1997). John Frow, para quem o Outro é sempre “produto de uma construção cultural que decorre da lógica imanente de cada formação cultural específica”, afirma que “não pode haver um simples contraste entre a ordem cultural “deles” e a “nossa”, uma vez que aquela é gerada como um objecto cognoscível a partir do interior da “nossa” ordem cultural. A divisão entre “nós” e “eles” funciona como um espelho – uma inversão, que nos diz apenas o que queremos saber a respeito de nós próprios” (Frow, 1996, p. 3). Nesta mesma linha, Lotman vê a fronteira como componente elementar de todas as práticas culturais, como

organização do mundo que define o “outro” como exterior e estranho e, em simultâneo, constrói o “eu”.

Assim a alteridade e a tradução encontram-se intrinsecamente ligadas. A questão é saber por que processos, os da assimilação e redução ao idêntico, ou os que acentuam o não-idêntico, os que mantêm “a tensão e a mútua estranheza entre os contextos de partida e de chegada”. Ribeiro postula a razão translatória como cosmopolita e por isso ela não pode situar-se para além da fronteira mas na fronteira: “a razão cosmopolita que é a do tradutor é, ao mesmo tempo, uma razão fronteiriça”. Para esse autor, seguindo Tobias Doring, a função do tradutor não é a de um “*go between*” mas sim de um “*get between*”. Trata-se de um “terceiro espaço” que na realidade nem é espacial, nem transcendental, nem regulador, nem síntese, nem assimilação, mas uma “intromissão” no ponto de contacto entre o mesmo e o outro, mantendo uma relação de tensão entre os dois quadros de referência, potenciando todas as escalas das interações. O que deve ser assumido, segundo o autor, é a recusa da autenticidade e aceitar como positiva a ideia que o tradutor é um traidor como um “traço definidor da atitude de intromissão”.

Na teoria social, a tradução é aplicada como uma *hermenêutica diatópica* entre culturas que recusa a sua hierarquização e assume a sua incompletude mútua (Santos, 2002). Numa perspectiva pós-colonial a *hermenêutica diatópica* estende a tradução para espaços de saber e terrenos de acção como o dos conhecimentos rivais (biodiversidade, biomedicina, medicina tradicional do Sul), fechados durante muito tempo em dicotomias excludentes. A *hermenêutica diatópica* permite inteligibilidades mútuas e a revalorização de saberes antes submetidos a um epistemicídio colonial e imperial. Do mesmo modo, ao definir as condições e os procedimentos da tradução, “a problematização do conceito de original e da prioridade do original; a visão da tradução como fenómeno não só intercultural, mas também intracultural; a tradução como condição da auto-reflexividade das culturas”, Santos procura-os na zona de contacto, ou seja no (des)encontro entre vários tópicos.

Walter Mignolo (2009) no seu ensaio sobre “El lado más oscuro del Renacimiento” retoma uma ideia que vinha a ser esboçada em Lafitau desde 1724 que tem a ver com a substituição do “outro no espaço” pelo “outro no tempo”, e acrescenta que esta substituição, a qual foi designada por Joannes Fabian (1983) como *negação da contemporaneidade*, foi marcada arbitrariamente em termos de *limites* e *fronteiras*. Mignolo sustenta deste modo que as articulações das diferenças tanto no espaço como no tempo são meios para articular diferenças culturais e fixa como uma das tarefas da teorização pós-colonial a *negação da negação da contemporaneidade* (2009, p. 171).

As fronteiras às quais Mignolo faz referência são as criadas a partir do séc. XV pela expansão europeia não só em termos geográficos mas também em termos de fronteiras da humanidade. Para Bakhtine, citado por Ribeiro, “no domínio da cultura, não existe um território interior: ele situa-se inteiramente nas fronteiras, por toda a parte, por cada um dos seus elementos, há fronteiras a passar (...) Todo o acto cultural vive, no essencial, nas fronteiras”. Os estudos culturais, em particular os ligados ao *border thinking*, deram uma grande atenção ao estudo de limites e fronteiras que podem ser vistos quer como “linhas” que definem rigidamente uma binariedade entre um dentro e um fora, “o totalmente familiar e o totalmente fora”, quer como “espaço habitável em que o eu e o outro encontram uma possibilidade de partilha e, assim, a possibilidade de dar origem a novas configurações de identidade” (*ibid.*, p. 471). Como assinala Ribeiro, Etienne Balibar refere-se à “polissemia da fronteira” que leva uns a considerá-la como espaço enriquecedor e outros como espaço intransponível, de exclusão e violência.

A criação de duas imagens diferentes criadas por duas perspectivas distintas sobre o *informal* ilustra bem esta ‘polissemia da fronteira’. H. Singer vê o sector informal como uma girafa difícil de descrever mas fácil de reconhecer (citado por Cacciamali, 1983, p. 37) e Lautier “como os animais cuja descrição precisa abundam, de Plínio a Leonardo de Vinci, e de impossível reconhecimento a tal ponto que se pode perguntar se algum dia foram vistos”. Para Lautier o informal não é uma girafa mas um unicórnio (Lautier, 1989, p. 23).



Esta ideia da fronteira como espaço de comunicação abre um campo para a sua visão como espaços ‘híbridos’, espaços sujeitos a recodificações diversas e interpretações que fazem muitas vezes apelo a analogias físicas – recipiente, boneca russa, ponte – e a metáforas, como fez Santos – a fronteira, o barroco e o Sul.

A crítica de Gloria Anzaldúa (1987) que propõe o par antitético *border/borderland* para distinguir a fronteira como linha divisória e a fronteira como meio de comunicação vê-se reforçada pela relação que ela estabeleceu entre género e língua. Esta relação permite questionar conceitos tais como: América, Nuestra América, Latinoamérica. Anzaldúa analisa-os como conceitos fundados em formações discursivas que pressupõem a masculinidade como seus sujeitos constitutivos. Para deles se demarcar ela propõe uma leitura da fronteira como um *espacio-en-medio* de onde se pensa e não apenas um espaço híbrido para se falar sobre.

### **3.6 - A ausência**

O pensamento hegemónico ocidental é, para Santos (2010), um pensamento abissal na medida em que opera segundo um sistema de distinções visíveis e invisíveis. As distinções invisíveis fundamentam as visíveis e traçam uma linha de partilha radical entre “os que estão deste lado” e “os que estão de outro lado”. Esta radicalidade é de tal ordem que os que se encontram do lado errado, “os de outro lado”, desaparecem como realidade e passam a ser não-existentes. Na verdade são produzidos como não existentes. Para o pensamento abissal não há possibilidade de co-presença dos dois lados da linha de partilha. O autor cita como exemplo o seu trabalho sobre a regulação/emancipação. Esta distinção é visível e válida para a resolução de conflitos modernos. Elas são no entanto suportadas por outras distinções, estas invisíveis, entre sociedades metropolitanas e territórios coloniais. A dicotomia regulação/emancipação tem lugar e sentido nas primeiras. Nos territórios coloniais aplicar-se-á uma outra dicotomia, apropriação/violência. O facto de não se aplicar nas colónias a regulação/emancipação não compromete a sua universalidade.

O pescador e a *bideira* foram esquecidos pelas ciências sociais e a sua descoberta é recente apesar de sempre terem estado presentes na ‘realidade social’. Eles foram apreendidos no interior de classificações que valorizam a identidade étnica ou de classe, os ‘grumetes’, que os ultrapassam como entidades próprias. Esta última categoria foi sempre relacionada com os marinheiros e nunca com os pescadores. Todos os textos da historiografia e da sociologia colonial se referem aos marinheiros que estão na base da mestiçagem cultural que originou o crioulo e se esquecem que estes certamente também pescavam e as suas mulheres certamente vendiam peixe. Não será por acaso que as antigas feitorias da Guiné-Bissau, Bissau, Cacheu, Geba, Farim, Buba, Cacine, sejam hoje os principais portos de desembarque de pescado. Este esquecimento foi ainda mais profundo com as mulheres *bideiras*. Estas pura e simplesmente desapareceram.

A proposta de uma *sociologia das ausências* à qual a nossa análise adere consiste em fazer dos ausentes presentes e recuperar deste modo sujeitos e práticas desperdiçadas pela indolência da razão.

### **3.6.1 - Do *Mare Nullis* ao *Mare Nostru*: a ausência do pescador**

A ciência moderna considerou o mar como um espaço vazio, não-humano, ocupado pelos peixes e pelos pássaros, e as ciências sociais herdaram e prolongaram essa visão naturalista. A permanência dessa visão explica em parte o atraso do interesse pelas culturas marítimas, que durante muito tempo permaneceram como inexistentes. As abordagens das ciências sociais se construíram sobretudo a partir da análise do esforço de pesca, das tecnologias. O estudo das várias artes de pesca vem na sequência dessa versão das sociedades humanas como ‘naturais’, donde a compreensão da pesca como acto ‘natural’ de extracção de recursos. A natureza, o mar como uma entidade “vazia”, é por conseguinte um recurso que seria explorado por seres também naturais que devem ser analisados como objectos sem ligação com o cientista, que deles se deve distanciar o máximo possível para não contaminar a objectividade. Esta abordagem é ainda hoje o paradigma dominante dos estudos quantitativos que se centram na noção de *métier*,

entendido como um conjunto constituído pelo peixe (espécie) / tipo de embarcação / técnica de captura utilizada. O pescador é, nesta abordagem, o sujeito universal, o ‘mesmo’, sem sexo, sem corpo, sem cultura nem história.

Esse atraso das ciências sociais também tem uma relação com uma outra visão do mar que aparece nas abordagens das ciências sociais e que de certo modo se relaciona com a anterior – é a de um espaço “puro” onde toda a intervenção é perigosa e negativa (Diegues, 2003). Esta visão ‘preservacionista’ complementa-se com a do mar como espaço das “tormentas”, do medo e dos naufrágios, o que contrasta com as formas de compreender o mar de um grande número de sociedades marítimas que nela encontram vida, prazer e alegria.

Os estudos pioneiros das ciências sociais foram geográficos e históricos: Herubel, *A evolução da pesca* (1926) e A. Thomazi, *A história da pesca* (1947). As ciências a partir dos estudos de etnologia começam por tratar o mundo marítimo como um mundo ‘indígena’, por conseguinte selvagem e primitivo. A observação etnológica de aspectos parciais servirá para produzir generalizações ou leis sociais. Trata-se das abordagens evolucionistas, difusionistas e, com características distintas das anteriores, funcionalistas, fortemente influenciadas pelo positivismo.

A abordagem funcionalista inspira-se nas descobertas da biologia e dela procura retirar os seus conceitos centrais, em particular o de função. O funcionalismo aparece dividido entre uma corrente psicologista, a de Malinovski, e uma outra estruturalista, a de Radcliffe-Brown. Pode-se considerar Malinovski (1922) como o primeiro antropólogo a tratar cientificamente uma sociedade insular (*Os Argonautas do Pacífico Ocidental*) e a descrever com precisão uma troca ritual de bens, o *kula*. Esta abordagem é prosseguida por Margaret Mead com estudos sobre a sexualidade nas culturas insulares da Oceânia. A crítica à ciência social como um paradigma das ciências da natureza se aprofunda com a abordagem da Escola de Manchester a partir dos trabalhos de Goldman e Firth, que permaneceram ainda no interior de uma visão, ainda que crítica, eurocêntrica. Vemos então que a sociedade “indígena” se transforma progressivamente em sociedade

“camponesa”. Os estudos se concentram no mundo rural e a etnologia se concentra nesse domínio. Mas essa classificação de “camponês” não pode dar conta das particularidades das culturas marítimas. Estas acabam por se diluir nessa classificação e, como consequência, são reconhecidas muito tardiamente. Pode-se considerar Firth como sendo o primeiro, no seu estudo *Pescadores Malaios* (1946), a fazer uma diferença clara entre o camponês e o pescador a partir da diferença de acesso a recursos.

No entanto, outros trabalhos se seguiram e chamaram a atenção sobre as particularidades do pescador em relação ao camponês: Galvan (1982), Diegues (1983, 1995), Geistdoerfer (1989), Pascual (1991). A antropologia marítima é referida como campo disciplinar por Pierre Bonte et Michel Izard (1992) no *Dictionnaire de l’Ethnologie et de l’Anthropologie*. Para Geitsdoerfer a antropologia marítima estuda a variedade e a complexidade dos sistemas técnicos, sociais e simbólicos produzidos pelas populações do litoral no processo de apropriação do espaço marinho que daí retiram a sua subsistência. Collet prefere falar de *antropologia de sociedades de pescadores ou haliêuticas*, que apresentam formas simbólicas específicas. Este autor assinala as dificuldades do estudo dessas sociedades que são como o mar que tudo apaga – uma referência às dificuldades de encontrar arquivos e registos escritos sobre estas sociedades.

Os estudos de Pálsson (1994) reconhecem o pescador como sujeito de cultura mas numa perspectiva eurocêntrica do tempo histórico linear. Para este autor, existem três grandes fases sucessivas no desenvolvimento de relações sociais de produção: a camponesa, a expansiva, e a do capitalismo consolidado. Cada uma dessas fases representa distintos conjuntos de relações de produção e distintos discursos sobre a produção, caracterizada por um paradigma ou *episteme* dominante.

Os trabalhos de Collet sobre os valores das sociedades haliêuticas podem ser considerados um ponto de viragem importante nos estudos sociais virados para estas sociedades. Para Collet a degradação do ambiente marinho, a tragédia da *res halieutica*<sup>27</sup>,

---

<sup>27</sup> *Res halieutica* deriva etimologicamente do latim *res*, que significa ‘coisa’, e de *halieutica*, do poeta grego Oppian, para designar ‘peixe’ e ‘pesca’.

conduz-nos a uma nova concepção da ciência, a ciência unificada – *consilience*, tal como foi formulada por Wilson (1999). A dimensão moral da ciência deverá ser associada à procura dos valores das culturas marinhas. O mar não é nessa perspectiva um espaço de exploração de recursos mas um espaço socialmente apropriado e construído. Ao pôr o acento tónico na pluralidade de valores e ao questionar os valores da própria ciência e das ciências sociais, essa abordagem quebra com uma tradição eurocêntrica e abre a possibilidade de um diálogo com as culturas marítimas a partir não dos objectos de cultura mas dos sujeitos de cultura.

### **3.6.2 - “Sem mulher na terra não há peixe no mar”<sup>28</sup>. Mas onde está a mulher?**

Se o pescador surgiu muito tardiamente nas ciências sociais, a mulher na pesca há bem pouco tempo começou a despontar. Essa designação, mulher na pesca, é para ressaltar as múltiplas actividades da mulher na actividade da pesca, quer na captura, processamento, transformação ou comercialização. Uma recensão crítica da bibliografia sobre a pesca na África Ocidental<sup>29</sup> situa os anos 80 como os de um interesse crescente para as pescas, mas os estudos continuam a ser androcêntricos, tornando-se difícil, para fins de investigação, obter informações sobre as mulheres que praticam a pesca. No Brasil a situação também não é muito diferente. Motta-Maús (1999) refere-se à existência de um único estudo sobre género e pesca nos anos 70/80 e a um aumento de interesse nos anos 90. Para esta autora, “o significado dessa ‘exclusão’ da mulher como tema de estudo em sociedades ditas ‘pesqueiras’ deve ser algo ‘bom para pensar’ no contexto da discussão sobre a ‘invisibilização’ da mulher” (Motta-Maús, 1999, p. 380).

As análises sobre a mulher e a pesca mostram duas abordagens distintas que analisam a relação entre a mulher e o trabalho e as representações sociais de género de forma separada. Uma literatura abundante nos anos 70 e 80 analisa o trabalho das mulheres nas

---

<sup>28</sup> Uma frase empregue por uma mulher entrevistada no trabalho de Dietrich e Nalini (2004).

<sup>29</sup> Marie-Eve Bergeron (1999). A autora da recensão conseguiu identificar um primeiro estudo sobre as mulheres na pesca em 1940, e desde essa altura até 1999 pôde inventariar 91 publicações das quais 12 livros e 6 estudos científicos, 21 artigos, 29 relatórios de pesquisa, 18 memórias e teses de doutoramento e 5 actas de colóquios e seminários. Desde essa altura até hoje a situação alterou-se profundamente.

pescas negligenciando as representações simbólicas (Beneria & Sem, 1981; Etienne & Leacock, 1980; Fernandez-Kelly, 1983; Luxton, 1980; Young, Wolkowitz & McCullagh, 1981; Zavelle, 1987), e outros centram a sua análise das relações de género no simbólico e no ideológico, deixando de lado as condições materiais e as mudanças sociais (Ardener, 1975; McCormack & Strathern, 1980; Ortner & Whitehead, 1981). Uma segunda grande divergência resulta na dicotomia ou não entre a terra e o mar, sendo a terra relacionada com a mulher e o mar com o homem. Esta dicotomia é apresentada como uma constante na análise da pesca. Ela é apresentada por vezes como complementaridade, e por vezes como dualidade entre homens e mulheres. Os trabalhos de Overa (2003) sobre as pescas no Gana defendem a ideia da complementaridade e relacionam-na com a representação simbólica. Partindo da ideia da dicotomia, a autora considera a pesca (a captura) como masculina e o mercado de peixe como feminino. Essa complementaridade não significa igualdade na medida em que as duas esferas, a do mercado de peixe para a mulher e a da captura do peixe para o homem, são assimétricas. Trata-se, por conseguinte, de uma *complementaridade assimétrica*. Entre estas duas esferas pode-se identificar uma relação de dependência ou uma hierarquia de género. A autora compara essa desigualdade com a que se pode verificar no sistema de autoridade akan<sup>30</sup>, onde o poder masculino, o *ohene*, e o poder feminino, *ohemma*, se encontram divididos desde a linhagem até ao Estado. No entanto, o equilíbrio entre estes dois poderes assimétricos faz com que o poder das mulheres raras vezes vá para além dos domínios femininos e o dos homens abarque toda a sociedade.

Esta complementaridade de género faz com que os homens sejam responsáveis pelo peixe que trocam com as mulheres, que deverão transformá-lo em comida ou em dinheiro com o qual devem alimentar e educar os filhos. A mulher garante a continuidade e o bem-estar da sociedade em geral. Este sistema de valores se verifica em quase todas as sociedades da África Ocidental e pode ser reconhecido em vários mitos que fazem do homem o que traz o sémen para a o útero das mulheres enquanto elas se encarregam de cuidar dessa semente e transformá-la em nova geração. Assim a vida não pára. Nos estudos sobre os

---

<sup>30</sup> Uma grande parte do Gana actual era formada entre os séculos XVII e XIX pelo império Asante, um dos mais fortes da região húmida do sul do Gana e rico em ouro. Este império foi sobretudo construído pelo povo Akan.

Yoruba, Drewal (1992, p. 180) reconhece as figuras de “*container*” e de “*contained*”, sendo o homem “*contained*” pela mulher durante a troca sexual e a mulher “*container*” dos filhos durante a gravidez. Essa complementaridade corresponde ao *sistema dual político e sexual* que Kalu (1996) classificou como o *discurso da dualidade de gênero*.

Overa (2003) analisa a complementaridade de gênero em três comunidades do Gana – Moree (Fante), Kpone (Ga-Adangbe) e Dzelukope (Anlo-Ewe) – pondo a seguinte questão: O que sucede quando as mulheres colocadas na mais alta esfera do poder feminino conseguem alcançar posições de poder na arena masculina da pesca? A sua resposta consiste em afirmar que, por um lado, “a combinação de vários estatutos sociais como gênero, idade, etnicidade e ocupação constituem uma definição da posição social da pessoa” (p. 50) e, por outro, o acesso aos recursos depende da posição da pessoa para mudar a “geometria do poder”. As “*fish mammies*” e os pescadores do Gana são assim analisados nos seus vários contextos no tocante às várias formas como as ideologias de gênero, as temporalidades históricas (*historical eras*), as culturas, as situações, os lugares e o acesso aos recursos se relacionam. Esta categoria social, as *fish mammies* ou seja as *bideiras* que se tornaram proprietárias dos meios de pesca, joga um papel determinante no abastecimento do mercado de peixe na Guiné-Bissau e no espaço público. Este capital social e político foi aproveitado pela administração colonial, durante a guerra colonial, para favorecer, ao mesmo tempo, uma liderança feminina na figura de Obiara Sambu e um controle sobre os jovens. Ela era proprietária de várias canoas de pesca e, com os seus rendimentos, financiou a criação de vários grupos de música moderna, um dos quais tinha o seu próprio, em Bissau, nos anos setenta<sup>31</sup>.

A análise de Overa faz apelo a dois conceitos principais, o de “*gender performance*” e de “*entrepreneurship*”. O conceito de *gender performance* parte da ideia de “modelo de bom comportamento” (*model of good behaviour*) de Geertz (1973) definida como normas sociais de alto valor que são merecedoras de recompensa pelo seu cumprimento. Essas normas são, por consequência, valores que integram um “modelo de bom comportamento”. Este conceito ligado ao gênero torna-se para Linda McDowell (1997)

---

<sup>31</sup> Obiara Sambu foi presa, depois da independência, no quartel de Mansoa onde deve ter sido executada.

uma forma de definir a *ideologia de género* como um conjunto de assunções normalizadas acerca do comportamento adequado em matéria de género num determinado contexto. Nesse sentido a ideologia de género torna-se uma “performance”, ou seja ideias ligadas a ser um bom ou um mau homem ou mulher e às formas como cada um destes papéis devem ser postos em prática em determinados lugares, culturas e estratos sociais. O conceito de “geometria do poder” (Massey, 1994) permite dar à ideologia de género uma posicionalidade do sujeito. Assim, a via para ser mulher ou homem poderá mudar com a localização num sítio da geometria do poder ou quando se muda de contexto. O conceito de *geometria do poder* é uma mistura de relações de poder que se estendem num espaço que pode ser a casa, o mercado, a praia, os destinos das migrações sazonais, as instituições locais e nacionais.

A construção social da masculinidade na pesca e da feminidade na venda do peixe é central para a percepção do bom ou do mau modelo de comportamento de género em Moree, Kpone, e Dzelukope – ver os exemplos dados por Nukunya (1969, p. 155) sobre um homem que trabalha na comercialização do peixe com apoio geral das mulheres que vêem nele um parceiro, e Odotei (1991, p. 213), que fala da combinação de estratégias das mulheres para se fazerem valer no mundo masculino da produção. Essa combinação faz apelo quer aos modelos de comportamento aceites como próprios aos homens, como a elevação da voz ou as maneiras de se exprimir de forma rude, quer às maneiras aceites como sendo adequadas às mulheres, como a sedução, o engodo e a boa cozinha.

O conceito de *entrepreneurship* é retomado da formulação de Barth (1963, p. 10) como a capacidade de converter valores de uma esfera para outra. O *entrepreneurship* é, segundo Overa, uma combinação de vários conceitos como “agency”, estratégias, e modos de comportamento. Para Barth, existem esferas da economia onde circulam livremente determinados bens e serviços de forma interna, mas entre essas esferas existem barreiras. Esta abordagem tem uma relação directa com a tradução e as barreiras devem se entendidas como fronteiras. O *entrepreneurship* é o que encontra canais de conversão que ultrapassam as barreiras entre esferas para, segundo Overa, acumular “benefícios”. As *bideiras* assumem na interpretação de Overa o papel de tradutoras. A autora faz apelo ao



conceito de “capital simbólico” de Bourdieu para clarificar que o “benefício” não é apenas económico e inclui nele o prestígio e o respeito social. Assim pode-se passar de um capital económico ao simbólico e vice-versa. Para que essa transformação se possa fazer a autora faz apelo a uma noção quantitativa, o “stock” de capital.

A conversão das “*fish mummies*”, de comerciantes em empresárias no processo de produção, no domínio tradicional dos homens, deve-se a vários canais, entre os quais o casamento e o parentesco. Esses canais funcionam numa mudança do contexto das pescas induzida pela motorização iniciada nos anos 60.

O impacto desta modernização, a motorização da captura pela introdução de motores fora-de-bordo, depende de vários factores como a ideologia de género, presentes nas ideologias do parentesco, diferentes entre as três comunidades estudadas. Overa organiza um quadro como uma estrutura de interpretação que é um mapa para guiar na análise comparativa. Na comparação Overa identifica três cenários em relação às seguintes variáveis: local, grupo étnico, ideologia de parentesco, modelo de residência, tecnologia de pesca, motorização, feminização da propriedade. Overa relaciona as ideologias de parentesco com as formas de organizar a relação entre as mulheres e o espaço, nomeadamente o espaço doméstico. A autora apoia-se em Karla Poewe (1981, p. 11), para quem “o parentesco é uma ideologia que define o espaço de que cada sexo dispõe para gerir os seus assuntos”<sup>32</sup>. Para Overa, no sistema matrilinear não há outra prova para a descendência que o sangue da mãe. Para o sistema patrilinear o reconhecimento da descendência é mais complexo na medida em que as substâncias que desempenham um papel na transmissão, como o sémen, o sangue, o espírito, não são fáceis de demonstrar. O controle da sexualidade coloca-se de forma distinta nos dois sistemas. O sistema patrilinear tem necessariamente um controle maior sobre a sexualidade das mulheres para garantir a descendência e a herança.

Alguns estudos comparativos (Firth, 1984; Thompson, 1985; Nadel-Klein & Davies, 1988) e os estudos de Sally Cole (1991) sobre as pescas na comunidade de Vila Chã, no norte de Portugal, mostram que esta dicotomia não é tão definitiva nem consistente. Em

---

<sup>32</sup> Tradução minha.

muitas comunidades na Bretanha, na Galiza, na Sardenha, partes da Irlanda e da Suécia, as mulheres participam na pesca no mar junto com os homens. Em Newfoundlands, onde existem tabus restritivos contra as mulheres a bordo dos barcos há comunidades onde as mulheres pescam junto com os seus maridos.

Podemos verificar que as contribuições importantes que foram dadas pelos estudos referidos sobre o papel da mulher na pesca acabam por não revelar as diferenças de posição das mulheres na comunidade em relação a essa actividade, as desigualdades de situação entre as mulheres, nem a construção das identidades dessas distintas mulheres em relação a novas formas de cidadania que têm estado a exercer face às diversas manifestações das identidades masculinas dos pescadores. Uma mudança na abordagem feminista das pescas se encontra nos estudos de Dietrich e Nalini (2004) sobre o movimento dos trabalhadores da pesca na Índia e a sua relação com os níveis local, estatal, nacional e internacional. A compreensão dessa dinâmica organizacional permite entrelaçar as diferentes identidades ao nível local, a consciência de classe, identidades de casta ou de comunidade e o patriarcado em sentido amplo. As autoras analisam o movimento associativo das mulheres na pesca e mostram a ligação entre subordinação do trabalho feminino, degradação ambiental e desenvolvimento destrutivo. A conexão realçada por elas entre “a violação do mar e a violação da mulher” mostra que a perspectiva feminista sobre as pescas vai de par com a crítica feminista ao desenvolvimento destrutivo e com a denúncia do carácter patriarcal e colonial da ciência e da tecnologia ocidentais.

O nosso estudo, na sequência das perspectivas de Dietrich e Nalini, procura pôr em destaque essa relação entre as identidades dos homens e as mulheres na pesca, os modos como interagem num contexto de luta contra as políticas hegemónicas, o patriarcado e a degradação dos recursos. Para isso procurarei identificar as práticas, as representações sociais, as formas de conhecimento, os valores dos homens e das mulheres no ecossistema costeiro e marítimo da Guiné-Bissau num contexto marcado pela degradação acelerada do meio ambiente.

#### 4 - Diálogo entre métodos

A metodologia não pode ser separada da epistemologia que a sustenta. Ao propormos uma concepção do conhecimento como interconhecimento devemos ter em conta que a relação entre o sujeito e o objecto de conhecimento passa a ser ultrapassada pela relação entre sujeitos de conhecimento. A metodologia deve assim ser uma via ou um conjunto de vias capazes de promover essa última relação. Se na relação entre o sujeito e o objecto de conhecimento a tónica tem sido posta na objectivação, ou seja no distanciamento, na não contaminação, no inquérito, na quantificação, na relação entre sujeitos de conhecimento a tónica terá que ser colocada na aproximação, na partilha, no diálogo (*djumbai*) e na qualidade da relação entre os sujeitos. A qualidade das relações entre sujeitos, pesquisador e pesquisado, passa pela confiança, pelos afectos, emoções, sentimentos mais do que pela razão. A relação entre sujeitos de conhecimento é principalmente uma relação emocional que abre vias para uma partilha de informações úteis. Um pesquisador num terreno onde ele é mal amado pode redundar num drama para a sua vida. A ética no quotidiano, a abertura ao Outro são deste modo exigências para um interconhecimento. A metodologia é ligada deste modo à concepção que se tem do sujeito. A metodologia deve permitir o reconhecimento do Outro como sujeito de conhecimento e do Ego como parte integrante da realidade social e do processo do conhecimento. O pesquisador não é um novo Malinovski isolado e inconsciente da colonialidade.

Dussel, ao referir-se ao método *analéctico*, considerou o *saber ouvir* um momento constitutivo do método, a condição e a possibilidade de saber interpretar (1996, p. 115). Ao desenvolver um método pró-sujeito, esta pesquisa procurou ouvir o que o sujeito tem a dizer sobre as suas condições de vida e de trabalho pela linguagem corporal, pela palavra, pelo silêncio.

Na pesquisa aqui desenvolvida procurou-se promover um diálogo entre três vias de conhecimento com potencialidades para o reconhecimento do Outro – a *desconstrução*, a

*conversação* e a *observação*. As questões colocadas, as epistemologias, os conceitos escolhidos nos indicam não uma metodologia mas um cruzamento/diálogo entre métodos. Habermas (1987) compreendeu esta conjugação ao defender que “uma teoria dialéctica da sociedade procede de maneira hermenêutica”.

O diálogo entre métodos é também uma epistemologia ou um diálogo com a teoria. Essa relação é bem assinalada por José Manuel Mendes, para quem “o respeito pela riqueza e diversidade dos dados não deve obviar a sua reconstrução, na verdade, à sua tradução, numa linguagem teórica que lhes dê coerência e um contexto interpretativo” (2003, p. 20)

#### **4.1 - Conversação**

Da *conversação* emergem narrativas entre as quais uma se destaca pela sua implicação metodológica nas ciências sociais, a *narrativa de vida*. Esta narrativa tem relevância na acção transformadora dos sujeitos actantes da narração, como bem assinalou Elsa Lechner ao considerar o trabalho biográfico como “uma criação (*autopoiesis*) nunca isolável do papel da relação entre aquele que se conta e quem o escuta” com uma “dimensão formadora e transformadora das identidades ‘em acção’ na narração” (2009, p. XX). A *narrativa de vida* pressupõe uma relação de confiança que se reforça ainda mais com a própria narração. Ela é um meio de *conscientização* dos sujeitos, o que conta e o que escuta, no próprio acto da narração a partir das experiências vividas pelo narrador e transmitidas ao auditor. Este é afectado pela narração num sentido próximo de revelação, por isso de conhecimento no sentido heideggeriano de conhecer.

A história de vida ocupa actualmente um lugar de destaque na metodologia das ciências sociais. Ela teve início nos anos vinte, pela Escola de Chicago, em particular nos trabalhos de Thomas e Znaniecki (1998) que procuram uma compreensão social a partir da palavra do actor social. A noção de “atitude” por eles desenvolvida procura combinar os “elementos culturais objectivos”, os valores sociais e “as características subjectivas dos indivíduos do grupo social considerado” (Coulon, 1992, p. 24). Para a Escola de Chicago a palavra do sujeito constitui um meio privilegiado para aceder às atitudes e a história de vida adquire deste modo um estatuto científico. A história de vida se perde

durante anos no labirinto das concepções quantitativas, marxistas e estruturalistas das ciências sociais pouco atraídas pela questão do sujeito e só vem ser reabilitada como método nos anos setenta por Daniel Bertaux, que prefere falar de “relato de vida” como relação subjectiva e construída (Delory-Momberger, 2009, p. 17). Nos anos oitenta a história de vida aparece no campo da formação como “arte formadora da existência” (Pineau & Le Grand, 1993). A história de vida representa uma tradição heterogénea que Finger procura agrupar em quatro tipos de abordagem. A primeira abordagem empregue corresponde à história de vida como um instrumento da história oral onde as biografias são vistas como representando uma determinada cultura. Nesta abordagem, como exemplifica *Les récits de vie* de Poirier, Clavier-Valladon e Raybul (1983), o sujeito não desaparece mas encontra-se de certo modo diluído nos valores culturais da comunidade.

A segunda abordagem foi desenvolvida pela Escola de Chicago, para quem a história de vida é um recurso para estudar problemas sociais e contribuir para encontrar soluções e melhorar a sociedade. Não há uma preocupação particular com a questão do sujeito.

A terceira abordagem é-nos apresentada pela “sociologia do decurso da vida” de Daniel Bertaux, que através das histórias de vida procura as estruturas sociais que organizam a vida dos sujeitos. A quarta abordagem tem sido desenvolvida por Franco Ferrarotti, que procura construir a “autonomia do método biográfico” procurando nas histórias de vida a sua perspectiva heurística e deixando que a sua “subjectividade explosiva” ganhe legitimidade pela produção de novo conhecimento (Finger, 1989).

Esta perspectiva na análise das histórias de vida foi defendida por Heinich (2010) numa crítica severa à *Illusion Biographique* de Bourdieu. Para Heinich a posição de Bourdieu em relação à biografia advém de três argumentos principais – uma “marcação do território”, a falta de transparência do discurso biográfico que leva a ser um método suspeito, e a oposição que a biografia introduz entre os níveis individuais e colectivos, entre o micro e o macro, ou seja um ‘lèse-habitus’.

“A marcação do território” resulta sobretudo do “jogo de posicionamento estratégico no campo intelectual” que leva Bourdieu a se demarcar ou mesmo a desvalorizar iniciativas propostas no domínio da biografia por outros cientistas sociais cujos trabalhos estavam mais avançados e seguiam vias diferentes como seria o caso, segundo Heinich, de Michael Pollak (1986) e dos autores da história oral e da “micro-história” e mesmo em relação a J. P. Sartre, de quem Bourdieu se demarcava ao mesmo tempo que o “marcava”.

Em relação ao segundo argumento, a biografia é apresentada por Bourdieu (1986) como uma dissimulação, uma “convenção retórica”, um artifício, “criação artificial do sentido”, uma “apresentação oficial de si”, um constrangimento oposto à livre expressão, “um acrescento de constrangimentos e censuras específicas”, uma instabilidade estratégica: “a narrativa irá variar, na sua forma e no seu conteúdo, segundo a qualidade social do mercado no qual será oferecida”. Para Bourdieu, “tentar compreender uma vida como uma série única e em si suficiente de acontecimentos sucessivos sem outra ligação que não seja a um ‘sujeito’ cuja constância só é, sem dúvida, a do seu nome próprio, é quase tão absurdo como tentar entender um trajecto no metro sem ter em conta a estrutura da rede, quer dizer, a matriz das relações objectivas entre as diferentes estações” (1986, p. 71)<sup>1</sup>.

Bourdieu põe assim um problema de método na biografia, ou seja a oposição entre o indivíduo e colectivo, entre os níveis micro e macro que através da biografia seria de certo modo uma entrada diferente daquela proposta pelo conceito *habitus*. Este conceito foi elaborado por Bourdieu para ultrapassar as oposições entre objectivismo e subjectivismo e postular uma interpretação dos factos e fenómenos sociais como sendo, ao mesmo tempo, incorporados e estruturados. A oposição entre o indivíduo e o colectivo, segundo Heinich, é reformulada pela questão biográfica como uma oposição entre temporalidade, “acessível à percepção individual dos profanos”, e estruturas “que só aparecem graças ao trabalho de reconhecimento pelas ciências sociais da dimensão colectiva”.

---

<sup>1</sup> Tradução minha.

A biografia e mais precisamente a autobiografia, segundo Heinich, requer a *colaboração activa do sujeito*, ao contrário do sujeito passivo face ao especialista, a *confiança na linguagem* como produtora de sentido, e o recurso à *memória* com todas as suas eventuais falhas e não à observação ou previsão dos comportamentos no futuro. Estas características levam a estabelecer uma ligação de proximidade com a *cura analítica*. Para John Jackson, citado por Heinich, “a cura analítica e autobiográfica juntam-se ainda, no sentido em que um *eu* persegue nelas a sua unidade, pela eleição que fazem de um campo comum no qual escolheram se desabrochar assim como no modo como este campo se descobre: a linguagem e a memorização”.

Numa perspectiva pós-colonial e na linha da abordagem atenta às subjectividades e desenvolvida a partir de uma realidade africana, a proposta metodológica de Belinda Bozzoli (1991) através da recolha de histórias de vida das mulheres na luta contra o *apartheid* esclareceu vários aspectos desta pesquisa. Bozzoli defende que os métodos convencionais da sociologia não conseguem analisar os processos de consciencialização, dar-se conta dos aspectos alusivos, invisíveis e intangíveis que vêm de uma percepção a partir de baixo. Os informantes não respondem em geral com honestidade e os investigadores têm tendência a projectar as suas pré-noções como sendo ‘científicas’. O método por ela proposto é a história de vida efectuada através de longas entrevistas. O trabalho sobre essas histórias também não é convencional, porque há uma nítida conexão entre as palavras da entrevistada e os contextos sociais tão característicos de estudos que usam entrevistas como fontes enquanto as experiências são validadas por outras fontes de informação e interpretação. Não se trata de um estudo em que a experiência é apenas uma ilustração de perspectivas maiores e as entrevistas são uma forma de compreender “o que realmente aconteceu” ou a opinião das pessoas sobre temas previamente definidos. Ele é uma exploração de um dos domínios mais íntimos onde o poder é debatido e onde a consciência nasce – seja na vida pessoal, na família, na comunidade e na experiência.

Este método, normalmente relacionado com a fenomenologia, permite explorar aspectos relacionados com as mudanças graduais e periódicas da consciência. Não deve ser

desenvolvido a partir de conceitos ou noções estruturados da realidade. Para a autora, a história oral existe “na discrepância entre as fontes orais e a maior parte das categorias interpretativas há muito elaboradas pelas ciências sociais”. Não se trata, no entanto, de um trabalho descontextualizado na medida em que mantém a relação entre o poder social e a consciência social sem cair no erro de estabelecer mecanismos de causalidade ou determinação.

O nosso trabalho procura contribuir para a interpretação da biografia nessa mesma perspectiva. O método biográfico não é a transformação da história individual numa essência que por si só esclarece todas as outras histórias nem numa parte que reflecte uma totalidade. Trata-se de um testemunho de um sujeito que luta contra os constrangimentos que a colonialidade do poder procura manter ontologicamente, epistemologicamente numa posição de subalternidade. Tratando-se de uma luta ao mesmo tempo individual e colectiva, o testemunho individual pode permitir uma interpretação de processos sociais onde o sujeito e a colectividade se reencontram. A metodologia da narrativa de vida entendida deste modo é uma crítica ao conformismo que se fecha nas falsas oposições entre objectivismo e subjectivismo, determinismo e liberdade, e apela ao reconhecimento do ‘objecto’ de conhecimento não como actores ou agentes mas como sujeitos no processo de inter-conhecimento.

#### **4.2 - Observação**

A terceira via do conhecimento é a *observação*. Isso já tem a ver com a *observação participativa* dos lugares de sociabilidade e dos modos de vida que neles decorrem. Neste sentido a *conversação*, o *jumbai* e a *observação*, embora sendo vias de conhecimento distintos, podem ser também complementares.

A *observação* como método leva-nos a considerar o *método de caso alargado/ extended case study*, que “em vez de reduzir os casos (em estudo) às variáveis que os tornam mecanicamente semelhantes, procura analisar, com o máximo de detalhe descritivo, a complexidade do caso, com vista a captar o que há nele de diferente ou mesmo de único”



(Santos citado por Estanque, 2000). Este método é geralmente discutido em relação com um outro método, o da *teoria ancorada/grounded theory* tradicionalmente empregue nos estudos etnográficos. O método de caso alargado centra-se numa situação concreta procurando compreender as forças particulares e evitando toda a generalização; enquanto a *grounded theory* “pode construir o macro a partir das suas micro-generalizações”, o método do caso alargado pode fazer “emergir generalizações através da teoria reconstruída” (Estanque, 2000). A teoria ancorada faz generalizações abstraindo-se do tempo e do espaço, ou seja valorizando a indução que leva a explicações genéricas; o método de caso alargado procura construir explicações genéticas, isto é, explicações com base em resultados particulares. Para Burawoy “no modo genético, o significado de um caso refere-se ao que ele nos diz acerca do mundo no qual está inserido. Qual será a verdade acerca do contexto social ou passado histórico para que o nosso caso tenha assumido as características que nós observamos? O significado refere-se aqui ao significado societal. A importância do caso único recai sobre o que ele nos diz sobre a sociedade como um todo mais do que acerca da população de outros casos similares” (Burawoy citado por Estanque, 1997). O contexto é visto como interligado às situações. Essa análise situacional evita as tentações relativistas e universalistas, olhando a situação como fortemente modelada a partir de cima. A generalização é produzida “através das generalizações existentes, isto é, da reconstrução da teoria existente”.

Burawoy realça no seu estudo sobre a etnografia global os seguintes elementos na interligação entre o local e o global: as forças, as conexões e a imaginação. Nesta obra Burawoy faz uma crítica muito forte quer aos pós-modernistas pela subalternização que fazem da etnografia, quer à etnografia clássica pela sua incapacidade em captar a ligação entre o local e global. Ele lança um repto à etnografia e ao método da observação no sentido de repensar o terreno na época de globalização. Repensar o terreno, para este autor, equivale a equacionar o significado do terreno, a construir uma *terra firme* a partir de novos mapas cognitivos, libertando o terreno do seu confinamento solitário e dos limites que fazem dele um simples lugar e tempo. Para o observador é necessário entrar na vida daqueles que estuda em sintonia com os seus “horizontes” e “ritmos” para se poder esclarecer os processos de globalização, processos que para Burawoy não deixam

ninguém de fora, inclusivamente o próprio observador. Este não cai como uma *tabula rasa* na aldeia, no local de trabalho, na igreja, na estrada, na agência, no movimento, ele faz parte dos processos globais (Burawoy, 2000, p. 4). Sem esse reconhecimento a etnografia procederá da mesma forma que Malinovski, cego perante o colonialismo nas ilhas Trobriand, ou W.I. Thomas e Znaniecki, incapazes de reconhecer a submissão ao capitalismo, na análise da emigração dos camponeses polacos para os Estados Unidos. Para Burawoy quanto mais se localizar a etnografia mais se contribui para a sua marginalização como método de análise.

### **4.3 - Desconstrução**

A *desconstrução* é uma reinterpretação do discurso que vai para além dele na medida em que não se compadece com o que é nele dito e assume o risco de uma interpretação do que quer dizer como uma decisão singular. Parte por conseguinte de um pressuposto que existe no discurso uma forma de *indizibilidade*. A *desconstrução* não é um conjunto de procedimentos, ela é apenas exercida e só se realiza enquanto é executada. A *desconstrução* tem sido desenvolvida pelos *subaltern studies* e encontra a sua inspiração nas teorias dos *french philosophers*, em particular do filósofo Jacques Derrida. A transformação da desconstrução numa leitura onde a responsabilidade do leitor nunca aparece foi objecto de uma crítica por parte de Edward Said, que a considera uma mutilação limitadora que acaba por terminar como começou, mergulhada na incerteza e na incapacidade de tomar uma decisão (Said, 2007, p. 90).

A proposta de Edward Said de uma *leitura filológica* do texto como um processo activo que implica entrar no processo da linguagem já em funcionamento nas palavras e fazer com que revele o que pode estar “oculto, incompleto, mascarado ou distorcido em qualquer texto que possamos ter diante de nós” (*ibid.*, p. 82). As palavras nesta perspectiva não são “marcadores” ou “significantes passivos” que representam uma realidade superior. Elas são uma “parte formativa integrante da própria realidade”. O leitor deverá colocar-se na posição do autor e proceder a um “escrutínio paciente e detalhado e uma atenção (...) nas palavras e nas retóricas pelas quais a linguagem é usada

por seres humanos na história” (*ibid.*, p. 84). As noções centrais de Said para tornar possível essa compreensão são o *secular* e a *mundanidade*. A primeira indica que “o mundo histórico é feito por homens e mulheres, e não por Deus, e que pode ser compreendido racionalmente segundo o princípio formulado por Vico em *A ciência nova*, de que só podemos realmente conhecer o que fazemos” (*ibid.*, p. 29). Desse princípio Vico formula a noção de *sapienza poetica*, “o conhecimento histórico baseado na capacidade do ser humano para criar conhecimento, em oposição a absorvê-lo de forma passiva, reativa e embotada” (*ibid.*, p. 30). A *mundanidade* para Said permite ler o texto na sua complexidade e com consciência crítica da mudança. Assim, uma leitura minuciosa localizá-lo-á “no seu tempo como parte de toda uma rede de relações, cujos contornos e influência desempenham um papel formador no texto”. A questão para Said é colocar-se na posição do autor e “tentar compreender cada palavra, cada metáfora, cada frase como algo conscientemente escolhido (por ele) em detrimento de várias outras possibilidades” (*ibid.*, p. 85). Nesta pesquisa os autores são os pescadores e as *bideiras* e o texto é a narrativa de vida que compartilharam com o pesquisador.

## 5 – Lugares em movimento

### 5.1 – Mercados e feiras

Na Guiné-Bissau designa-se geralmente mercado o estabelecimento comercial da ‘praça’, e os outros estabelecimentos, originalmente periféricos, são designados por feiras. As feiras são os mercados ‘informais’. Elas são diversificadas e descentradas. Podem ser periféricas como centrais. O poder oficial, formal, procura localizá-las na periferia mas a dinâmica dos seus movimentos leva-as a fazer das periferias centros e dos centros periferia. Para além das feiras existem feiras itinerantes e temporárias, os *lumos*, que organizam o comércio sobretudo no mundo rural<sup>1</sup>.

Os mercados principais são o Mercado Central, na Praça, e a *Fera* de Bandim. O primeiro perdeu, actualmente, o seu lugar central em proveito da segunda, mas continua ainda a ocupar o seu lugar simbólico<sup>2</sup>. Uma idêntica situação se verifica em Luanda com o emblemático mercado Roque Santeiro, que acabou por ser deslocado para a periferia de Luanda. Na cidade da Praia o Pilourinho no Plateau foi objecto de várias tentativas de deslocalização para a periferia, desde o tempo colonial, sem grande sucesso. Para evitar a sua expansão foi criada uma rua pedonal com proibição de venda na rua à volta do Pelourinho. O seu desmantelamento parcial ou total pode ser feito depois da inauguração das novas instalações do mercado na Várzea<sup>3</sup>, fora do Plateau, lugar simbólico da modernidade.

---

<sup>1</sup> Esta dissertação não pôde analisar estas feiras, que têm sido estudadas em profundidade pelo economista do INEP Samba Tenem Camara.

<sup>2</sup> Hoje encontra-se mesmo numa situação deplorável pois sofreu um incêndio, e apesar do discurso dos governantes ainda não foi reparado; os comerciantes, depois de estarem nas ruas em instalações precárias durante vários anos, foram recentemente deslocados para outras instalações consideradas provisórias pelo governo. No momento em que escrevo esta dissertação as antigas instalações estão a ser reparadas para se fazer do antigo mercado um mercado “moderno”.

<sup>3</sup> No local onde se vai instalar o novo mercado, a Várzea, na época colonial os camponeses eram obrigados a deixar os seus burros antes de aceder ao mercado central situado no Plateau. Como os burros não podiam subir à cidade, o transporte das mercadorias era feito à cabeça pelas mulheres.

Um estudo sobre o mercado de Bandim (Aguilar, Monteiro & Duarte, 2001) mostra como toda a cidade de Bissau foi transformada por esse mercado *informal*, em muitos aspectos idêntico aos mercados Roque Santeiro em Luanda ou Sucupira na cidade da Praia<sup>4</sup>.

A feira de Bandim deixou de ser, nos anos quarenta, “beco de Bandim” para ser “feira da curva de Bandim”, devido à sua localização, no terminal dos carros que faziam transporte colectivo para o interior, e que mais não era que uma pequena feira onde se vendia pescado, frutas e legumes, carvão e lenha, por um reduzido número de *bideiras*. Nessa época reinava a *feira da praça*, o Mercado Central, que depois da independência se tornou *feira de cooperante*, frequentada por consumidores protegidos pelo seu estatuto de civilizado. Após a independência deu-se início à deslocação dos mercados para a periferia. A partir dos anos oitenta, a feira de Bandim tornou-se no grande centro comercial de Bissau, frequentado diariamente, segundo o estudo referido, por 90 000 clientes. O Mercado Central entrou em declínio e, hoje, após o incêndio que em 2005 destruiu o seu edifício central, funciona em condições precárias, na rua, à espera da realização das promessas do governo. Bandim tornou-se hoje o pólo de atracção dos *djilas* e *bideiras*, de comerciantes dos países vizinhos, Senegal, Gâmbia, Mauritània e Guiné-Conakry, que nela se instalaram para a venda das mercadorias mais diversas, desde alimentação, vestuário, calçado, electrodomésticos, a peças sobresselentes de automóveis e materiais de construção. As casas dos bairros vizinhos à feira foram transformadas pela sua expansão. As habitações dos bairros contíguos ou partes delas passaram a ser alugadas como armazéns. O dono da casa, por vezes, um assalariado da função pública ou de alguma pequena empresa, confrontado com baixos salários, complementa os rendimentos com a renda de uma parte da casa. Os bairros vizinhos à feira de Bandim acabaram por ficar incorporados e transformados por ela. Um dos casos é o bairro de Reno. Neste bairro situa-se um grande santuário ou *baloba* muito respeitado no culto dos Pepel<sup>5</sup>. Com a extensão da feira de Bandim o bairro acabou por ficar situado no centro da feira. O mesmo movimento atingiu progressivamente outros bairros sobretudo depois da construção da estrada que liga a cidade ao aeroporto. Nos anos

---

<sup>4</sup> Os nomes destes dois mercados mostram a influência da novela brasileira no imaginário dos angolanos e caboverdeanos.

<sup>5</sup> Grupo étnico que reclama ser detentor da cidade de Bissau e arredores.

noventa o bairro de Reno sofreu um incêndio grave que queimou uma dezena de casas, deixando muitas famílias sem habitação. Estes incêndios eram frequentes devido aos curto-circuitos que as precárias instalações eléctricas produziam. Segundo os residentes, o fogo propagou-se até parar junto ao santuário. O valor espiritual do santuário aumentou junto dos habitantes do bairro. Este acidente e a valorização da *baloba* que lhe sucedeu possibilitaram a acção de um grupo de voluntários holandeses de uma ONG, a SNV, que intervinham no reordenamento urbano. Esta ONG estava à procura de uma oportunidade para desenvolver os seus programas, que esbarravam constantemente com uma orientação dirigista do Estado e mesmo da Câmara de Bissau. Os acontecimentos referidos no bairro de Reno possibilitaram o estabelecimento de um acordo entre essa ONG e os seus habitantes para a reconstrução do bairro. Esse acordo foi estabelecido em torno da *baloba*. Os voluntários antes de dar início aos trabalhos do seu projecto fizeram oferendas às divindades na *baloba* segundo o culto *pepel*. Estas oferendas consistem no sacrifício de animais – vaca, porco, cabra, galinha – conforme as possibilidades económicas de quem as faz. O sacrifício é acompanhado da oferta de aguardente de cana de açúcar, a *cana*, que é derramado no chão e sobre as figuras que representam as divindades. Em seguida os participantes fazem uma festa onde comem os animais sacrificados e bebem as bebidas trazidas para a cerimónia. Trata-se de um sacrifício e uma confraternização. Estas cerimónias podem assumir vários caracteres – advinhatórias, propiciatórias, reparatórias de injustiça.

Os voluntários souberam envolver todo o mundo nos trabalhos colectivos e realizaram uma experiência que infelizmente não teve seguimento na reconstrução de novos bairros. Os restantes bairros à volta de Bandim não tiveram a mesma história e o seu ordenamento se faz de uma forma espontânea. Nesses bairros a Câmara e a mesma ONG optaram pela construção de valetas abertas para permitir o escoamento da água das chuvas e evitar inundações. A acumulação de lixo e a inexistência de um sistema de recolha e tratamento de lixo fez as pessoas deitar o lixo nas valetas construídas, o que piorou as condições sanitárias na medida em que já não servem para o escoamento das águas. As condições de sanitárias e de ordenamento dos bairros pioram com o aumento do número de comerciantes que operam no seu interior. Uma associação de feirantes tem-se preocupado

com o saneamento mas os seus escassos meios e a deficiente acção da Câmara só permitem dar a estes problemas respostas limitadas e pontuais. Os agentes da Câmara parecem estar mais preocupados com a cobrança de taxas<sup>6</sup>. O aumento do número de comerciantes significa um aumento das taxas. Isso faz com que nenhuma exigência seja feita em relação aos locais de implantação do comércio nem sobre as condições de higiene.

A expansão dos mercados nos últimos anos deve-se à reconversão de uma grande maioria das famílias guineenses no ‘informal’<sup>7</sup>. Esta expansão está relacionada com o grande incremento das economias ‘indígenas’, a urbanização acelerada e a crise do assalariamento produzida pelos Programas de Ajustamento Estrutural que levaram à pobreza milhares de famílias que procuraram refúgio nas possibilidades do ‘informal’. A adaptação às novas pressões do Estado e do mercado que põem em causa a própria sobrevivência familiar dá todo o sentido ao termo *bida*, constantemente referido pelas mulheres como sendo a solução dada por elas à crise.

Alguns mercados de peixe se especializaram num determinado tipo de pescado. O peixe de primeira (bica, corvina, bicuda) e o camarão vendem-se sobretudo no Mercado Central e no Porto de Pindjiguiti, frequentados por clientes com maior poder de compra<sup>8</sup>. O peixe de segunda categoria (tainha, *djafal*, *iaiboi*, *rabenta-conta*) e o peixe fumado vendem-se nas periferias. Na feira de Caracol vende-se peixe fumado, sobretudo o *bagre*, que é fornecido pelas mulheres de Cacheu. Esta feira, conhecida antigamente pela venda do vinho de caju, tornou-se progressivamente subsidiária da feira de Bandim. A extensão desta progride ao longo das principais ruas que vão da Mãe d’Água<sup>9</sup> em direcção ao aeroporto. A venda de vinho de caju foi deslocada para uma zona mais periférica devido à expansão da feira de Caracol. Um grande movimento de venda de frutas, legumes, tubérculos, cereais e de peixe fumado mistura-se com lojas e cacifos onde se vende uma

---

<sup>6</sup> Esta cobrança desmente a classificação de fuga ao fisco atribuída aos agentes do informal.

<sup>7</sup> As estatísticas diziam nos anos sessenta que a economia rural ocupava 80% da economia da Guiné-Bissau. Hoje elas dizem que esse valor, 80%, se deve à economia informal.

<sup>8</sup> As *bideiras* de peixe e camarão no Mercado Central são, na sua maioria, *pepel*.

<sup>9</sup> Um dos depósitos abastecedores de água canalizada. O abastecimento de água canalizada atinge 17% das habitações de Bissau.

grande variedade de mercadorias importadas – caldo Knorr (muito apreciado pelas cozinheiras), arroz, óleo, enlatados, bacias e baldes de plástico, cimento, farinha, bebidas, etc.

Entre a feira de Caracol e a Chapa de Bissau as *bideiras*, muitas delas *balantas*, vendem *solipson*, peixes juvenis, geralmente tilápia, pescados nos lagos e braços de rio pelas mulheres e em seguida fumados. Estes peixes, *solipson*, *djafal*, *iaiboi*, tainha, frescos ou fumados, destinam-se às famílias mais pobres.

O estudo de Incuca (2010) aponta para 550 Fcfa/kg o preço do peixe de primeira ao pescador e 380 fcfa/kg o peixe de segunda ao pescador nos portos de desembarque. O preço de venda praticado pela *bideira* é de 600 Fcfa o peixe de primeira e 500 Fcfa o peixe de segunda. O peixe fumado e o peixe seco são avaliados em 1000 Fcfa/kg. O camarão, segundo a espécie, pode variar de 1200 Fcfa/kg a 6750 Fcfa/kg. O camarão fumado, *djorontchi*, é estimado em 850 fcfa/kg. As margens de lucro unitário são baixas. Segundo Incuca, “a processadora do camarão branco fumado consegue ter uma relação custo variável/preço (Cvu/P) mais baixa (36,16%) por cada unidade vendida (1 kg) e, por conseguinte, uma margem unitária percentual elevada (63,84%). No lado oposto está a *bideira* de peixe, cujo custo unitário ‘consome’ cerca de 85% da receita obtida por cada unidade vendida. O pescador de peixe destina cerca de 77,82% da sua receita unitária de venda a cobrir o seu custo unitário proporcional” (p. 15).

Cada dia surgem mais espaços controlados pelas mulheres que tomam os mais diversos nomes, alguns relacionados com a escassez de infra-estruturas<sup>10</sup>. É o caso dos portos do litoral guineense que são também mercados de peixe. Os pescadores chegam geralmente aos portos com o seu pescado, que vendem à *bideira* com quem tiverem um acordo prévio ou, quando tal não existe, vendem àquela que aceitar o preço desejado. Actualmente a concorrência é maior entre as *bideiras* devido ao aumento do seu número

---

<sup>10</sup> Os mercados são designados por *fera*, que corresponde ao português feira. Algumas dessas feiras são designadas pela posição do corpo da vendedeira e da cliente: *Unhi Bunda* (mostrar o traseiro), *Nô Djúngutu* (acocoremo-nos). Também as designações indicam a precaridade do local da feira: *Bas di Pé di Mango* (debaixo da mangueira) A posição do corpo é a necessária para a escolha e compra dos produtos expostos pelo chão muitas vezes por cima de um pano, um saco ou um pedaço de papelão.



nos últimos anos. Novas gerações de mulheres com um perfil diferente das mais antigas, porque muitas delas fizeram estudos secundários ou são mesmo mulheres assalariadas que complementam os baixos salários com outras actividades de rendimento<sup>11</sup>. Entre elas há também as que foram levadas ao desemprego pelas várias tentativas de reforma da função pública que pretendem responder à necessidade de expulsar o pessoal “pletórico”. Entre as *bideiras* encontram-se muitas mulheres descartadas por essa reforma e muitas raparigas descartadas do sistema escolar e do sistema parental<sup>12</sup>. Muitos jovens chegam aos mercados urbanos provenientes das zonas rurais da Guiné-Bissau e dos países vizinhos seguindo um forte movimento de urbanização que fez aumentar onze vezes a população da cidade de Bissau em trinta e nove anos. Ela passou de 68 242 habitantes em 1970 (Mendy, 2006, p. 128) para 365 097 habitantes em 2009<sup>13</sup>. A superfície da cidade aumentou onze vezes em cinquenta e dois anos, entre 1952 e 2004 (Mendy, 2006, p. 218).

As mulheres *bideiras* agem no espaço do mercado sem uma ruptura com o espaço doméstico. Estes espaços são para elas espaços de vida no sentido pleno. Neles resolvem as questões da casa e do comércio. A casa vai para dentro do mercado. Pode-se observar muitas vezes as mães levarem para os mercados os seus filhos menores que ainda estão a ser amamentados. As suas filhas ao deixar a escola passam para dar uma ajuda ou partilhar com a mãe as refeições que estão a ser preparadas no local por elas ou pela *bideira* amiga que vende alimentos. Os filhos podem sempre passar para pedir o dinheiro para mais um caderno, um livro, medicamentos para ele ou algum irmão com febre. Por vezes até pode conseguir dinheiro para a bola ou uma camisola, como recompensa de uma boa acção, ou ajudar nalguma compra num local mais longínquo.

---

<sup>11</sup> A falta de controle dos horários na função pública possibilita essa complementaridade.

<sup>12</sup> Existe uma forte taxa de natalidade precoce que geralmente é acompanhada pela irresponsabilidade parental dos jovens rapazes. As crianças muitas vezes ficam a cargo da mãe da jovem mamã.

<sup>13</sup> In Recenseamento Geral da População e Habitação, 2009, Bissau, Instituto Nacional de Estatística, (INE).

Este espaço multidimensional do mercado é percebido de forma distinta pelas *bideiras* e pelos homens, *djilas*<sup>14</sup>, para quem esses espaços são sobretudo lugares de comércio, de trabalho, distintos da casa. Para os *djilas* há uma percepção do mercado como uma entidade mais autónoma. Para as *bideiras*, ao contrário, é mais um espaço da vida onde a casa continua. O público e o privado não constituem uma dicotomia tão forte como sucede na percepção masculina quer dos *djilas*, quer dos pescadores, para quem a casa deve ficar afastado do seu trabalho. Alguns destes, em particular os *nhominka*, têm muita relutância a transportar as mulheres nas canoas. Acreditam que a sua presença pode ser de mau presságio para a viagem.

Quando interrogadas sobre o que fazem, as mulheres nas feiras respondem: *bida*. Este termo polissémico pode ter vários sentidos. O primeiro é a luta pela vida, a procura de meios para se sustentar a si e à família. Em segundo lugar significa exercer uma profissão no espaço público, a troca no mercado, sem ruptura com os trabalhos domésticos. Esse trabalho tem uma conotação ética positiva, ao contrário da prostituição, que seria moralmente condenável. *Bida* é também um conjunto de soluções fora do modelo oficial do trabalho, o assalariamento. Esta adaptação às novas pressões do Estado e do mercado que põem em causa a própria sobrevivência familiar dá todo o sentido ao termo *bida*, constantemente referido pelas mulheres como sendo a solução por elas dada à crise geral. *Bida* é dar a volta à vida, ao destino. As pressões da colonialidade procuram conduzir as mulheres a um destino que elas, pelo seu trabalho e arte, procuram reverter. *Bida* é a luta contra um destino programado de avanço, imposto pela colonialidade do poder.

Nas famílias urbanas assalariadas da economia ‘formal’ as mulheres ocupam um papel marginal. A referência é o salário do homem, chefe de família. Os homens recebem o salário que a mulher deve gastar com parcimónia nas lides domésticas. O sonho das raparigas provenientes desses meios é casar ou mesmo amantizar-se com um homem de poder no Estado. Hoje as expectativas de casamento dos homens têm mudado muito. O casamento entre os quadros e as mulheres *bideiras* tem aumentado significativamente.

---

<sup>14</sup> Nome genérico para designar homens comerciantes. Antigamente este termo referia-se sobretudo aos comerciantes muçulmanos ambulantes.

Actualmente, uma das graves crises da responsabilidade masculina nos centros urbanos resulta da incapacidade do homem, chefe de família ou da morança (família alargada), assalariado, de participar para o *mafé*<sup>15</sup>, despesa que passou a ser, para a sua desonra, assumida em grande número de casas pela mulher. A queda do salário<sup>16</sup> na sequência da aplicação das receitas neoliberais levaram a uma transformação profunda nas relações de poder entre os homens e as mulheres no *fogão*<sup>17</sup>, a unidade doméstica, que se deve em parte à mudança na responsabilidade em assumir o *mafé*.

A luta das mulheres pelos seus direitos é também um factor de mudança nas relações de poder, sobretudo no espaço público. A sua presença no ‘informal’ tem favorecido uma afirmação crescente das mulheres no espaço público. A sua voz torna-se cada dia mais ouvida e reconhecida. Elas contam muito pouco com o salário dos homens para viver e fazer viver os seus filhos. Como bem assinala Domingues (2000, p. 519) “as práticas das *bideiras* revelam a sua criatividade para ‘utilizar o que estiver à mão’ para, continuamente, renegociarem a suas posições nas hierarquias e assimetrias de poder existentes na sociedade, encontrando forma de evitar o conflito e elaborar soluções consensuais, assegurando sua mobilidade social, através da sua capacidade de se autogerirem e se auto-organizarem”. Esta autora põe o acento na organização associativista das *bideiras* em particular nas *mandjuandadis* e nas *abotas*.

*Bida* é também uma forma de *bricolage* com a vida, a procura de soluções pequenas, experimentais, suadas, que podem trazer um resultado maior, um maior rendimento, uma vida melhor para elas e seus filhos e eventualmente os seus ‘homens’<sup>18</sup>. Os experimentos

---

<sup>15</sup> *Mafé*, termo do crioulo de origem mandinga que serve para designar a parte do alimento que se mistura com o prato principal, a *bianda*, feita de arroz, milho, fundo. Acompanhamento da *bianda* (carne, peixe, molho).

<sup>16</sup> Mendy fez uma aproximação sobre o real valor dos salários na Guiné-Bissau: “Os salários dos funcionários variavam entre 7 000 e 25 000 F quando 50 kg. de arroz custam cerca de 11 000 F. A renda de casa dum apartamento com dois quartos na periferia da cidade custa cerca de 15 000 F. Para ir ao mercado será necessário ter pelo menos 1 000 F para fazer um molho com peixe aceitável. Vê-se bem que a partir destes preços um salário e mesmo dois não chegam para o fim do mês” (2006, p. 252).

<sup>17</sup> Os que comem juntos, e que podem morar juntos sob o mesmo tecto ou não.

<sup>18</sup> Designação para marido, cônjuge, amante, ou parceiro.

vão-se fazendo a ver o que dão. Se for o caso, mudar de posição, de estratégia, até acertar numa solução mais adequada.

## **5.2 - Portos**

Os portos ocupam nesta dissertação um lugar central na medida em que o seu autor encontrou-se com os sujeitos com quem partilhou os momentos de *jumbai* que nutriram esta pesquisa nos portos de Bissau, Cacheu, Bubaque e Farim. Com eles manteve uma relação dialógica durante alguns anos de uma forma regular com alguns e irregular com outros.

Ao dizer água em vez de mar a linguagem popular transmite a ambiguidade do meio marinho do litoral na Guiné-Bissau, que não é nem mar nem rio. Os estuários dos rios prolongam-se entre canais, praias, mangais e pelas costas, ilhas e ilhéus que se estendem em frente ao continente numa grande amplitude. O sal do mar sobe até à antiga feitoria de Geba no rio do mesmo nome. A partir desse ponto de clivagem natural, a água torna-se doce, e na carta inscreve-se também, nesse ponto, uma mudança cultural. Aí se alojaram desde o séc. xv, os primeiros *crístãos*, oriundos de vários países da Europa, marinheiros, comerciantes e missionários, à procura de escravos, produtos tropicais, expansão da fé e mais tarde de terras para agricultura de rendimento – cana de açúcar, batata doce, mancarra, mandioca e frutas, mangas, papaias e cola –, que necessitam de água doce. Aí também se encontram a costa e o leste, o animismo e o islão, os rizicultores e os criadores de gado. Ao dizer a água sobe, a água baixa, esperemos pela água, a água já nos deixou para trás, a linguagem popular procura afirmar a posição da maré mas também quer exprimir uma realidade ambiental, a não diferenciação entre o mar e o rio. Nesse espaço do litoral, onde os rios da Guiné encontram o mar, as águas serpenteiam dentro de uma vegetação de florestas de palmeiras, fruteiras (mango, caju) e mangal. Não é um acaso a designação Rios da Guiné para esta região pelos navegadores portugueses que a visitaram no séc. xv. Neste meio vivem e dele fazem parte as mais variadas espécies animais e as gentes da água, marinheiros, pescadores e *bideiras*.

Eles vivem nesse território e nele construíram as mais diversas culturas, comumente designadas cristão, grumete e gentio, numa hierarquia de matriz colonial marcada pela ideia central de raça, que perdura apesar dos seus solavancos e transformações. Os seus lugares de encontro são os portos, um lugar constitutivo das *praças*, em cidades e vilas, que foram outrora feitorias: Bissau, a capital actual, Geba, Bolama, Cacheu, antigas capitais, Farim, e as vilas do Sul, Buba e Cacine. Essa centralidade dos portos na vida das urbes costeiras tem sido referenciada por Trajano Filho como o lugar do *grumete*, “gente ligada às lides do mar (...) que, vivendo nas povoações luso-africanas e adoptando com grande liberdade os hábitos cristãos e os modos lusitanizados de ser, operavam como remadores, construtores e pilotos de barcos, carregadores e auxiliares no comércio” (Trajano Filho, 2000, p.4). Os portos, além de neles atracarem barcos dos mercadores estrangeiros, também recebem canoas de peixe, transportam gente e são um mercado.

O porto parece ser assim um lugar fronteiriço, onde a maré encontra a terra, o autóctone abraça e/ou rivaliza com o alógeno<sup>19</sup>, o tradicional se torna moderno e vice-versa. Nos portos se fazem e se desfazem ligações sociais. Neles o marinheiro (o *grumete* no seu sentido original), o pescador, a *bideira* e o cliente se entrecruzam como trabalhadores e feirantes à volta do *mafé*.

Os portos de Bissau e Bubaque foram os lugares de observação. A heterogeneidade dos portos é também da sua gente. A mestiçagem das culturas encontra nos portos um dos seus crisóis. São “várias histórias que se juntaram numa mesma história e podem fazer desta uma outra história”<sup>20</sup>. Lugares heterogéneos, distintos dos *não-lugares* porque neles se constroem os próprios sujeitos que deles vivem. As actividades realizadas por cada um dos seus sujeitos tornaram-se possíveis pela existência mesmo de uma ligação entre os elementos, a água e a terra, o mar, a ria e a terra, presentes na configuração do lugar, o porto. As infra-estruturas portuárias, a ponte-cais como é designada, facilitaram

---

<sup>19</sup> “A terra e o porto da banda do Sul se chama Cantor, e he do Farim-cabo e a gente muito ruim [...] Os navios que vão asima pagão aqui hua ddiva ao Farim do Cabo, he modo de tributo, a qual vem tomar os seus officiais que nunca são contentes porque não está taxado (o que fora melhor) e ser a gente que a vem tomar pessima” (Lemos Coelho, 1684, p.130).

<sup>20</sup> Teresa Montenegro no prefácio à segunda edição do romance *Mistida*, de Abdulai Silá.

as interacções e as trocas. O porto tornou-se deste modo uma entidade possibilitante de modos de vida, da quotidianidade dos sujeitos que nele vivem.

### 5.2.1 - O porto de Bubaque

Bubaque é a vila colonial da ilha do mesmo nome. Ela está a um quilómetro da aldeia bijagó mais próxima, Bijante. São, até hoje, dois mundos que se aparentam separados. Após a independência da Guiné-Bissau, em 1974, a *praça* de Bubaque tornou-se cada vez mais num mercado. A *praça* foi transformada. O que restava da fábrica da Krupp<sup>21</sup>, instalada em 1910, da Administração, da Pescarte, tornaram-se num grande espaço de trocas, num mercado. O ‘mato’ foi desaparecendo pouco a pouco. Para a sua defesa criaram-se agora vários programas apoiados por ONG nacionais e internacionais de defesa do ambiente e da cultura. As Ilhas Bijagós tornaram-se no principal centro da protecção ambiental da Guiné-Bissau. A vila transformou-se num centro de turismo, pesca e conservação do ambiente.

A Casa do Ambiente, sede da Reserva da Biosfera das Ilhas Bijagós, nas suas múltiplas atribuições e graças aos apoios internacionais, acabou por substituir muitas das funções próprias à Administração. Esta colocou-se, à imagem do que se passa com a administração em geral, numa posição de solicitante de assistência. A subordinação da Administração tornou-se visível na decadência do seu belo sobrado de grandes portas em arco. Em frente a este edifício o mar calmo, azul, que separa as ilhas de Bubaque, Rubane e Soga. O mar é como um lago no meio destas três ilhas bordadas de mangal verde e palmeiras.

O mercado de Bubaque ocupa hoje o lugar central da *praça*. O mercado da época colonial, próximo da sede da Administração, deslocou-se para a parte baixa da cidade, entre a ponte cais e a antiga fábrica que entretanto foi sendo transfigurada ao longo dos

---

<sup>21</sup> A fábrica produzia óleo de palma para a fabricação do sabão de Marselha, muito procurado na época pelas beldades da Europa.

anos. O mercado de facto assentou-se no encontro dos caminhos. A estrada que desce da rua principal, a que vem de Buba, antigo bairro dos *cipaios* mandingas, onde está hoje a mesquita principal, vai dar ao porto. O caminho que vem do bairro da Estância, que passa à frente da Administração, desce atrás da fábrica por várias veredas que vão dar ao porto. Ao longo desses caminhos e no cruzamento deles os comerciantes instalaram-se em pequenas lojas dos *djilas*, com destaque para as dos mauritanianos. O movimento comercial seguiu uma sequência: em primeiro lugar as *bideiras* de peixe, seguidas das de legumes, depois os pequenos bares, em seguida as lojas dos *djilas*. Estes últimos, em particular os mauritanianos, com maior força económica, controlam o comércio de retalho.

O mercado ficou instalado na fábrica, entre a fábrica e as duas ponte-cais, a antiga que ruiu e onde as *bideiras* instalaram as suas ‘arcas frigoríficas’ e a nova ponte que começou a ser construída nos anos noventa. As *bideiras* aí se instalaram debaixo de alpendres improvisados com chapas de zinco enferrujadas. Por debaixo dos toldos, peixe fresco e fumado, ostras frescas e secas, tomates, verduras, óleo de palma, malagueta, tudo colocado por cima de mesas precárias de madeira ao lado das quais se sentam as revendedeiras em bancos igualmente precários. Pelo chão correm ainda os carris do pequeno caminho de ferro da antiga fábrica que transportava os vasilhames em aço carregados de coconote de palma que iam para a fornalha. Elas montaram as suas *mesas*<sup>22</sup> ao longo desses carris, como a querer respeitar alguma simetria. Ali dividiram-se os espaços, as *bideiras* de peixe – tainha, barbo, bicuda, bica, simpoteba, sinapa – logo à entrada da feira para quem entra do lado da nova ponte. Ao lado delas, sobre os restos da velha ponte, dezenas de arcas frigoríficas. Estas arcas avariadas foram recuperadas e preparadas com esferovite para poder receber gelo que as *bideiras* compram na câmara frigorífica da antiga Pescarte, hoje privatizada<sup>23</sup>. As arcas têm muitas vezes escritos os nomes das proprietárias – Mana Puntcha, Fatumata, Mana Keta. Algumas instalaram mesmo um fecho a cadeado. Lá se conserva o peixe, dentro do gelo, coberto por sacos de sisal, para ser vendido nas *mesas* da feira ou ser enviado a Bissau na próxima canoa. A

---

<sup>22</sup> Nome dado ao local de venda.

<sup>23</sup> Tornou-se na empresa Mokato Bijagós.

arca serve para várias outras funções, até para guardar dinheiro. Cada arca ocupa um espaço bem definido e a sua proprietária trata dela com cuidado para o conservar o maior tempo possível. É preciso fazer algumas adaptações que permitem a água escoar para fora sem fazer apodrecer o peixe.

Na ponte velha encostam-se as canoas dos pescadores e aí em cima dessa ponte ou do que dela resta, à espera de se desmoronar de vez no mar, se fazem transacções de peixe entre as *bideiras* e os pescadores. No mercado, à frente das bideiras de peixe fresco sentam-se, do outro lado da rua, as mulheres bijagós de outras ilhas, que vendem coconote em canecas de meio litro (recuperação das latas de leite Bela Holandesa), ostras frescas (sobretudo aos fins de semana) e secas, combê e óleo de palma em garrafas de vários tamanhos (recuperação das garrafas de cerveja). As que se vendem mais são as mais pequenas (pequenas garrafas de sumo) que servem para a refeição do dia. Também se encontra nesse espaço alguma lenha e carvão vendidos em pequenos ‘montes’. Tudo é organizado para o cliente com poucas posses.

Atrás das *bideiras* de peixe fresco que são o frontal da feira, ficam as que vendem legumes, alfaces, tomates, e outras que vendem *cassequé*, *gandi*, *cuntchurbedja*. Atrás delas estão os *djilas*, comerciantes muçulmanos, provenientes na sua maioria da Guiné-Conakry. São vendedores de artigos de plástico, baldes, sapatos, chinelos, panos, rádios, tecidos, bugigangas, brincos, roupa de loja e roupa em segunda mão, *fuka ndjai*. Este comércio é muito florescente na Guiné-Bissau. Ele é, principalmente, organizado por uma ONG dinamarquesa que recupera roupa usada em toda a Europa e redistribui na Guiné-Bissau a baixo preço. Os *djilas* ocupam grandes hangares onde se encontram mais protegidos da chuva. Estes hangares eram os grandes armazéns de depósito dos tanques de óleo de palma da antiga fábrica alemã à espera de serem embarcados para a Europa. Um outro grande armazém pertence a um grande comerciante mauritaniano que nele deposita material de construção, sobretudo cimento e ferro. Ao lado, um carpinteiro senegalês instalou a sua oficina de carpintaria onde faz portas e janelas para as casas em construção. Bubaque tornou-se uma vila com muitos investimentos na construção civil



porque os novos ricos constroem aí vivendas e muitos empresários turísticos, sobretudo franceses, aí fazem hotéis e casas de moradia.

O mercado é também um espaço de convívio. Lá se encontram os fazedores de opinião. São sobretudo homens, funcionários da Pescarte, da Capitania, alguns pescadores, fiscais, oficiais da marinha, pesquisadores, funcionários de Bissau em missão. Encontram-se nos bares, nos pequenos restaurantes que se incrustaram na fábrica alemã decadente e fizeram-na reviver uma segunda vida.

Ao lado da sede da Capitania, uma feira de vinho de caju e de palma. O vinho de caju começa no mês de Abril e vai até Outubro, e o vinho de palma do mês de Novembro até Março. Nos vários lugares de convívio os fazedores de opinião falam da política eleitoral, dos golpes de Estado, das intrigas do poder e formulam críticas severas à Administração do Estado. Aí também se controlam as informações mais importantes da vida da vila. O falatório demora muito tempo, sobretudo a seguir ao mês de Março de 2009, após os trágicos acontecimentos que vitimaram nos dias 1 e 2 desse mês o Chefe de Estado Maior e o Presidente da República. À frente desse auditório passam interminavelmente e indiferentes a ele, desde as primeiras horas da manhã até à noite dentro, as *bideiras* com os seus baldes e *massas*<sup>24</sup>. Elas caminham entre a praia e o mercado, entre a Pescarte e o mercado e de vez em quando a caminho de casa.

### **5.2.2 - O porto de Pindjiguiti**

A *praça* de Bissau se estende à frente do Palácio, lugar central do poder, onde os governadores ditavam ordens “locais” e retransmitiam ordens “imperiais” numa cadeia hierarquizada de comando/obediência, até ao rio. O porto de Pindjiguiti é a continuação da *praça* de Bissau no rio Geba.

---

<sup>24</sup> Caixas brancas de plástico, introduzidas pela Pescarte, que têm a vantagem de se conhecer bem o seu peso quando cheio de peixe, 40 kg.

A avenida desce desde a Praça do Império, rotunda à volta da imponente estátua esculpida com a imagem de Maria da Fonte, erguida, com seios firmes, e braços levantados segurando uma coroa de louros, até ao porto de Pindjiguiti, sua extremidade inferior, a parte mais baixa, onde um molhe entra pelo estuário do rio Geba adentro para acolher barcos e palhabotes. Nas cercanias do porto e ao longo de uma rua transversal que segue as margens do rio, o quartel da Marinha, os estaleiros, a Capitania, a Alfândega, os armazéns. Em frente ao porto, uma rotunda que abre a avenida para as principais casas comerciais da época áurea do comércio da mancarra. Hoje um outro porto foi construído na zona da Alfândega. Nele se acumulam os contentores que trazem mercadorias diversas do mundo e por ele se exporta a maior produção do país, a castanha de caju, e se importa o que antigamente era uma exportação, o arroz. Ainda na parte baixa, para além da Alfândega, em direcção ao Sul, a caminho de Enxudé, um porto natural, o Porto de Canoa. O porto por onde os indígenas traziam do Sul os seus produtos para vender em Bissau. As casas administrativas e comerciais, os sobrados dos colonos, se distribuía ao longo da avenida e pelas ruas paralelas e perpendiculares numa divisão do espaço harmoniosa e simétrica.

As árvores, principalmente mangueiras, se dispõem em espaços regulares ao longo das avenidas e nos seus cruzamentos. No meio da larga avenida, a Igreja Católica, a Sé Catedral, e dela distante alguns metros para o levante o Mercado Central. Na direcção oposta, para o poente, o Hospital Nacional e o cemitério cristão. Antigamente, na periferia casas cobertas de zinco ou de palha nos bairros de *grumetes* e casas de palha nos bairros dos *indígenas* situados na periferia da periferia. Essa configuração espacial típica iniciou-se com as feitorias e continuou com a sua transformação em cidades e capitais. As vilas mais recentes no interior da colónia reproduzem os mesmos padrões com algumas adaptações de estilo. Estas características se podem reencontrar nas vilas portuárias como Cacheu, Farim, Bubaque, Buba e Cacine.

O porto de Pindjiguiti, em Bissau, é o principal porto onde trabalham as *bideiras* e pescadores com quem vivemos esta aventura epistemológica. Neste porto eles fizeram uma ‘desconstrução’ da cidade colonial. A *epistemologia do território* (Reis, 2007)

entendida como tensão entre *mobilidades* e *territorializações*, ao ser confrontada com a perspectiva pós-colonial permite compreender a *desconstrução* da cidade colonial. Retomamos da proposta da economia institucionalista a ideia de território como *território relacional*. A condição relacional é a matriz quer “perante a ordem relacional que os forma, isto é, as interações que estruturam a sua ordem interna”, quer “perante a ordem relacional externa”. Esta é entendida como “interações que estruturam o mundo” não como um lado exterior dos territórios mas antes como um todo de que eles mesmos fazem parte enquanto “categorias próprias” (*ibid.*, p. 244).

O porto de Pindjiguiti faz parte do discurso nacionalista por ter sido nele perpetrado o massacre de cinquenta marinheiros que se opuseram a 3 de Agosto de 1959 às precárias condições de trabalho impostas pelos colonizadores. Este lugar simbólico é também um espaço de vida. Nele circulam actualmente milhares de pescadores, *bideiras*, clientes que trocam diariamente valores, mercadorias, símbolos, sensações, afectos e emoções.

Uma genealogia do informal mostra-nos como as fronteiras se deslocaram, as muralhas caíram e outras foram recriadas como fronteiras físicas ou imaginárias. Essa deslocação é seguida por reposicionamentos de novos actores em diferentes escalas de poder.

A *epistemologia do território*, na medida em que leva em conta o tempo, permite essa genealogia do informal pela análise iconográfica dos mesmos espaços em tempos distintos (início do século XX e o início do séc. XXI). Para isso comparámos a recolha fotográfica feita por João Loureiro nas *Cartas Postais Antigas da Guiné Portuguesa* com algumas fotos feitas pelo autor.

As cartas postais antigas recolhidas por João Loureiro permitem-nos uma observação, mesmo que não seja participativa, dos actores e agentes dos mercados no princípio do século XX. Eles interagem à volta de uma fronteira colonial, um símbolo da ocupação. O colonialismo é inicialmente uma invasão do espaço do outro. Num segundo momento, como já foi assinalado, procura a substituição do “outro no tempo”. A muralha de Bissau

marca geograficamente a fronteira que procura criar ao mesmo tempo o bárbaro e o selvagem.

As fotos actuais apresentam a mesma luta mesmo quando a muralha física já tinha desaparecido. As novas fronteiras são estabelecidas pelo dispositivo de regulação do novo Estado moderno que procura limitar sem grandes sucesso os espaços, controlar a circulação e colectar impostos de forma ‘informal’<sup>25</sup>. A transformação dessas fronteiras em espaços de comunicação e de construção da vida na precariedade parece constituir para os sujeitos do informal um *continuum* entre as duas épocas apesar das aparentes diferenças.



**Mulheres a vender numa feira exterior á muralha da praça de S.José - Bissau**

---

<sup>25</sup> As *bideiras* para além das taxas que pagam devem dar aos agentes do Estado que trabalham no cais algum peixe para poderem em contrapartida garantir a segurança às suas arcas frigoríficas.

As fronteiras da Guiné Portuguesa foram fixadas pelo Convénio Luso-francês assinado em Paris em Maio de 1886 e ratificado mais tarde pelo Rei D. Luís a 25 de Agosto de 1887<sup>26</sup>. A Campanha de 1928-1929 teve por missão a rectificação destas fronteiras. No entanto, para as mulheres *bideiras pepeis* e *balantas*, desde 1692 a 1912, a sua fronteira era a muralha de Bissau.

Esta muralha foi primeiro a de uma fortaleza ordenada pelo rei D. Pedro em 1692 que albergava um Hospício e a casa dos feitores da Companhia de Cacheu e Cabo Verde. Por não ter condições de a defender contra o ataque dos “gentios” D. João V ordenou a sua demolição.

Após um acordo entre a Companhia de Grão-Pará e Maranhão e o régulo *pepel* de Intim foi construída por uma frota de duas mil pessoas trazidas de Cabo Verde<sup>27</sup> uma fortaleza denominada Praça de S. José de Bissau em homenagem ao rei que tinha ordenado a sua construção. Uma muralha com 60 palmos de alto e 100 passos de comprimento ligada a quatro baluartes que protegiam com dificuldade os seus moradores e algumas construções de pedra cobertas de telha – a casa do Governador, a residência dos oficiais, uma grande caserna, um quarto para arrecadação de géneros, um paiol, uma capela, edifícios que serviam de alfândega e armazém. Fora da muralha encontrava-se a povoação designada por “Tabanca”, mesmo nos documentos oficiais, onde residiam negociantes e agentes de firmas francesas e inglesas de Gorée e Gâmbia. Moravam em centenas de palhotas e meia dúzia de casas mais sólidas. Os residentes da “Tabanca” estavam a ser constantemente sujeitos a “ultrajes dos gentios” (Anuário, 1946, pp. 210-211).

Em 1843, Lopes de Lima descreve assim o movimento comercial que ocorria em Bissau nessa época:

---

<sup>26</sup> Estas fronteiras confrontam ao Norte, Leste e Sul com a África Ocidental Francesa (Senegal ao Norte e Guiné Francesa a Leste e Sul) e a Oeste com o Oceano Atlântico. Só em 1905 é que a missão chefiada pelo 1º tenente Oliveira Muzanty terminou os trabalhos de delimitação de fronteiras.

<sup>27</sup> Muitas centenas perderam a vida dizimados pela malária e pelo ataque dos “gentios”.

“no trato com os povos as medidas são dotadas de convenção no acto de ajuste, servindo-se para medir o arroz e grãos, de cofos de diversas grandezas correspondentes a diversas mercadorias: tudo o mais vendem a olho, como são couros, cera, marfim, tartarugas, etc.; os tecidos – as braças; o ferro – por barras ou por palmos cortados da barra; o tabaco – por mãos (cabeças de cinco folhas); e tudo o mais a olho. Na Praça os negociantes resgatam com os estrangeiros todos os sólidos a peso pela balança inglesa”.

Por esta ocasião uma nova revolta dos *pepeis*, que queimaram estabelecimentos comerciais, levou à construção de uma paliçada cujo alinhamento foi coberto por uma corveta francesa, *Eglantine*, que veio em socorro dos funcionários, soldados e comerciantes de Bissau. Esta paliçada foi feita com parede de taipa segundo o mesmo modelo praticado pelos *mandingas* na construção das suas aldeias fortificadas (*ibid.*, p. 212). Pela acção de duas grandes figuras da colonização, Caetano Nozolini e Honório Barreto<sup>28</sup>, esta paliçada fora transformada numa muralha consistente.

Em 1846 o tenente-coronel Nozolini construiu à sua custa um forte denominado “Pindjiguiti” e Honório Barreto instalou a Comissão Municipal de Bissau que adquiriu, em 1859, 10 000 tijolos para substituir a paliçada por um muro que melhor defendesse a povoação. A muralha de pedra e cal, com 4 metros de altura, prendia-se à fortaleza no Baluarte da Balança. Próximo do forte “Nozolini”, onde terminava a muralha, tinha um portão conhecido pelo nome de “Portão de Pidjiguiti”, que dava para o mato. Este portão era aberto às oito da manhã, após o toque de clarim, pelo cabo da guarda e era fechada às vinte e uma horas com o toque de recolher. Todas as pessoas que não moravam na Praça de S. José de Bissau deviam abandoná-la nesse momento.

Junto ao muro os grumetes tinham organizado a sua aldeia feita de palhotas e um pouco mais abaixo, à sombra de uma árvore gigante, estabelecera-se o mercado. Um dos grumetes exercia no mercado as funções de juiz do povo (*ibid.*, p. 215). Certamente, havia outros mercados que se organizavam noutros locais. As informações da historiografia colonial sobre os mercados são muito antigas mas esse mercado era o que se situava na fronteira entre os dois mundos separados pela fronteira colonial,

---

<sup>28</sup> Estas duas figuras eram “filhos da terra” e a colonização portuguesa se fez em grande parte devido à sua acção.



exactamente a escassos metros da muralha de Bissau. Esse mercado tinha uma relação com a feira que se organizava semanalmente em Antula (*ibid.*, p. 218) e eram as mulheres *pepeis* e *balantas* dessa feira que se deslocavam muito provavelmente em dias diferentes dos da feira, de forma rotativa, para o mercado de “Pidjiguiti”<sup>29</sup>. As cartas postais recolhidas por João Loureiro mostram-nos ainda estes mercados e a relação de *proximidade* que estabelecem com a muralha e o comércio oficial sob a regulação do poder colonial.



**Mulheres a vender no interior da muralha da Praça de S. José – Bissau**

---

<sup>29</sup> Esta designação foi atribuída pelo autor devido à sua proximidade com o portão e o porto do mesmo nome.



**Mulheres a descarregar as suas mercadorias no porto de Pindjiguiti**





**Mulheres a vender peixe no porto de Pindjiguiti – 2011.**

### **5.3 – Embarcações e viagens**

A canoa com muita frequência, o barco de carreira com menor frequência, são os lugares itinerantes dos percursos entre Bissau e as ilhas. Vários exercícios de “mobilidade participativa” permitiram-nos acompanhar os pescadores e as *bideiras* nesses meios de transporte e de quase-habitação. Muitos pescadores ao chegarem ao porto de Bissau dormem nas suas canoas, sobretudo quando são aprendizes. Algumas *bideiras*, por vezes, também o fazem mas em situações excepcionais. Esta situação ocorre quando uma canoa parte de madrugada ou quando chega cedo demais e não se pode ainda vender ou descarregar o peixe por alguma razão.

Neste movimento entre ilhas e Bissau se destacaram vários barcos, entre os quais Ana Mafalda, na época colonial, e Herman Cono, Amor, Unal, Canhabaque, Sambuia, Expresso das Ilhas, após a independência. Um dos barcos que permitiu maior liberdade para as mulheres bideiras e foi um lugar privilegiado de construção da identidade das *bideiras* foi o barco Sambuia. Este barco navegou desde 1989 a 1997. No seguimento da decadência da Pescarte e a ausência de ligação marítima devido ao desgaste e inutilização dos antigos barcos, o Estado pôs nos finais dos anos 80 o barco Sambuia a fazer a ligação marítima entre Bissau-Bubaque. Esse barco jogou um papel estratégico na consolidação do grupo das *bideiras*. Três razões principais devem ser destacadas. A primeira, a grande capacidade do barco, portador de um tejadilho com grande superfície onde as mulheres puderam instalar as arcas que enchiam de gelo para conservação do peixe. A segunda, a tripulação, constituída por jovens formados no Brasil na área da marinha mercante, para além da sua competência técnica, gozava de um grande prestígio junto das mulheres e mantinha uma forte relação de solidariedade com as *bideiras*, que lhe retribuíam com manifestações que entravam numa lógica de dádiva e partilha. Terceiro, o ambiente criado nesse barco proporcionou semanalmente, durante cerca de dez anos, nas viagens de ida e volta cerca de oito horas de convívios, trocas, entre a primeira geração de *bideiras* e as mais jovens. Criaram-se novas sociabilidades, trocas simbólicas, ligações que acabaram por consolidar a sua organização e proporcionar a criação de uma primeira associação de entre-ajuda e convívio, chamada “A’ djagassi”<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Termo que significa “somos uma mistura”, para se referir às múltiplas pertenças das mulheres da associação.



### **Uma viagem no barco Canhabaque**

As viagens eram momentos de trabalho muito duro, mas de festa e convívio intenso que marcaram de uma forma decisiva as formas de organização dessas mulheres enquanto grupo consciente de si. Também o barco *Sambuia* foi inutilizado pela má governação, mas as *bideiras* que se tinham constituído em associação aberta não deixaram de procurar outras soluções que encontraram na oferta em transporte para as ilhas disponibilizada sobretudo por proprietários de grandes pirogas motorizadas com forte capacidade de carga que até hoje são os meios de transporte mais regulares entre Bissau e Bubaque. Houve nesse processo um interregno produzido por uma guerra civil de onze meses em 1998-99 que dispersou o grupo e destruiu as suas poupanças, para além de outras consequências no plano moral e físico. Mas logo a seguir à guerra se procedeu a uma nova reorganização com o surgimento de novas concorrentes, uma nova geração de mulheres, candidadas ao mercado informal, com histórias pessoais diferentes, agindo individualmente ou organizadas em vários outros grupos e associações.

As viagens seguiam quase sempre o mesmo ritual. O barco nunca partia à hora marcada. As pessoas amontoavam-se no último momento com as suas múltiplas bagagens. Os passageiros eram os mais diversos mas as *bideiras* eram as que mais sobressaíam devido às suas cargas, as arcas. Viam-se turistas que partiam para o fim de semana. Sonhavam com as praias e estender-se ao sol. Comerciantes, missionários e moradores das ilhas que tinham vindo à cidade tratar de alguma urgência ou visitar a família. A viagem é uma festa. Todos se reencontram e se tornam amigos nesse instante. Após quatro horas sobre o mar que por vezes embravece chegamos a Bubaque. O desembarque é sempre uma grande confusão. O barco atraca e mal os marinheiros descem a escada é toda uma agitação para sair. Os guardas marítimos têm por vezes que empurrar à força as pessoas presentes no cais que vêm para esperar um amor, um parente, um amigo, um vizinho. Só assim os passageiros podem descer com as suas mochilas, sacos, maletas. No regresso é a mesma azáfama. A diferença para as *bideiras* é que desta vez as arcas que transportam vão carregadas de peixe. Mal chegam a Bissau começa a descarga, que por vezes vai até à manhã do dia seguinte. Tudo deve estar pronto para a o freguês que aponta de manhã cedo.

## 6 - Trajectos e Percursos femininos

### 6.1 - História de Inácia

Nasci em Tcheden-a. A minha madrasta trouxe-me cedo a Bissau. Aqui ela terminou o casamento com meu pai. Aos nove anos a minha mãe veio de Tcheden-a visitar-me. Quando ela quis regressar pus-me a chorar e a correr atrás dela. Ela não teve outro remédio senão levar-me com ela. Aos dez anos uma professora de nome A., da família R., viu-me, gostou de mim e pediu à minha família para me deixar ir ficar com ela em Bolama. Fui viver a Bolama até aos doze anos. Daí regresssei a Bissau, junto da minha madrasta, onde comecei a estudar. Quando tinha quinze anos fiquei grávida e tive um filho. O meu namorado era músico no conjunto Tchokemone. Ele disse-me que não iria casar comigo porque era músico e o seu modo de vida não lhe permitia viver casado. Deitava-se sempre tarde e passava por vezes noites fora. Eu fiquei zangada com ele e o meu pai soube dessa história e veio buscar-me. Regressei a Tcheden-a onde fiquei algum tempo. Como já estava crescida pedi ao meu pai para regressar a Bissau. Ele, a princípio, não quis. Depois viu que tinha razão e acedeu. Em Bissau senti que já não podia viver em casa de familiares. Devia arranjar a minha própria vida.

Comecei a trabalhar no início dos anos 90. Viajava no barco Sambuia, entre Bissau e Bubaque, onde levava cerveja e frangos que vendia aos passageiros. No regresso, comecei a levar peixe que comprava aos pescadores locais e revendia em Bissau. Comecei a ver que obtinha lucro e punha de lado a *cabeça de dinheiro*.

R. – O que é *cabeça de dinheiro*?

I. – Esta era uma parte do dinheiro que eu nunca devia mexer. Assim, por exemplo, se eu tiver gasto na compra da cerveja 5 000 fcfa e tiver um lucro de 6 ou 7 mil, vou investir 1 ou 2 mil na compra do peixe. A *cabeça de dinheiro* ponho-a de lado e nunca toco nela. Se por acaso tiver que o fazer terá que ser para obter um lucro maior do que habitual. É um risco que me permite aumentar a *cabeça de dinheiro*. Se alguém quiser cair rápido, que brinque com a *cabeça de dinheiro*.

Fui andando. Partia e regressava, partia, regressava. De sexta a domingo. Todos os fins-de-semana sem parar. Comecei a comprar grande quantidade de peixe. Arranjei um cliente, pescador, O. D., que pescava para mim. Levava-lhe gasolina de Bissau e ele ia

pescar. A princípio eu não comprava gelo. Mas depois passei a comprar. A Pescarte de Bubaque funcionava bem e fornecia gelo. As minhas colegas que não tinham pescador podiam comprar peixe e gelo directamente na Pescarte. Nesse tempo ainda a Pescarte funcionava. Arranjámos arcas velhas que transformamos e onde acondicionávamos o peixe com gelo e sacos e levávamos para Bissau. Vendíamos imediatamente no porto quando desembarcávamos. Havia muita venda. Era sobretudo tainha, o peixe de primeira era em menor quantidade. Vinham *bideiras* dos mercados para nos comprar peixe sobre o cais. Vendíamos tudo de domingo a quarta-feira e na quinta preparávamos tudo para partir na sexta. Os pescadores esperavam por nós. Dávamos a gasolina e passámos a dar gelo e outras coisas. Entregávamos tudo no sábado de manhã cedo e os pescadores iam pescar. Se tivessem sorte voltavam no sábado à tarde ou à noite. Sabes, é o mar. Se não tivessem tanta sorte voltavam no domingo. Tinha que ser com a maré. Por isso era muito importante saber antes de tudo a hora da partida do barco Sambuia.

Começámos a aumentar. Muitas mulheres vinham ter comigo e diziam-me: “Inácia, vejo-te sempre nesse caminho, indo e vindo. Podes-me ajudar?” e eu respondia-lhes: “Não há nenhum problema. Prepara-te e vamos”. Eu lhes abria o caminho. Dizia-lhes o que deviam fazer e fazia-lhes contactos com os pescadores que eu já conhecia. Viemos a ser cento e vinte mulheres. Criámos uma associação. Hoje somos menos. A situação, hoje, é bem diferente de quando comecei. O preço da gasolina aumentou, somos muitas a fazer a mesma vida. Naquele tempo a gasolina era barata, o peixe era barato, tínhamos o Sambuia. Algumas desistiram, outras morreram, outras viajaram para Lisboa. Antes nós financiávamos toda a pesca – gasolina, gelo, chá, cigarros, comida. Os pescadores iam apenas com os seus materiais.

Com o tempo, depois do barco Sambuia se avariar, vim ver que seria melhor eu ficar em terra, em Bissau, e comprar o peixe nas mãos dos pescadores que vinham até cá. Por vezes eu dava-lhes dinheiro para comprarem as coisas necessárias à pesca, outras vezes os pescadores nos davam peixe para vendermos e dar-lhes o seu dinheiro. Mas mar é mar. É sorte. Por vezes eles podem trazer-nos 10 caixas de peixe e ficamos contentes, outras, uma caixa e ficamos a perder o teu dinheiro. Temos que saber sofrer. Não há nada a fazer, *djitu ca ten*.

R. – Há conflitos?

I. – Sim, mas surgem dos dois lados. Quando o pescador toma o nosso dinheiro e não nos entrega o peixe porque nos diz que “houve tempestade”, “fez muito vento”, “a gasolina não foi suficiente para regressar e o peixe estragou-se”, o que podes fazer? Nada. Deves ficar à espera. Só que eles se sentem em dívida contigo e vão preferir trabalhar com uma outra que os volta a financiar e deixam-te pendurada. Ficamos muito tempo à espera até ele voltar a pescar para nós mas com o tempo que passa já gastamos a nossa *cabeça de dinheiro* com as necessidades do dia-a-dia e caímos. Isso dá conflito. Também quando tomamos peixe no pescador e quando vamos ao mercado vendê-lo já não conseguimos porque somos muitas e há muito peixe e os clientes não têm muito dinheiro. O peixe estraga-se e não conseguimos dinheiro para dar ao pescador. Aí também temos problemas.

A nossa associação teve problemas. Tivemos financiamento da FAO através da Pescarte. Duas canoas e dois motores fora de bordo grandes e dois pequenos. A princípio tudo marchava bem. Mas o dinheiro do nosso reembolso era gerido pelos funcionários da Pescarte. Nós nunca soubemos o que faziam com esse dinheiro. As coisas começaram a correr mal. Os motores precisavam de peças, a canoa devia ser reparada e nós não dispúnhamos nas nossas mãos do nosso próprio dinheiro. Tudo foi abaixo. Caímos. Queremos levantar-nos de novo mas vai ser entre nós.

\*

### *A mãe, a madrasta e a professora*

A socialização de Inácia foi marcada por três mulheres: a mãe, a madrasta e a professora que a adoptou. A figura do pai não aparece na narrativa da sua infância a não ser em relação à ruptura do casamento com a madrasta.

A narrativa de Inácia começa por se situar nessa ruptura. Os filhos numa família poligâmica onde as relações entre as co-esposas são cordiais podem ser educados de forma indiferenciada pelas mães. Inácia era educada pela sua madrasta em Bissau. A mãe permanece com o pai na aldeia de Tcheden-a. Após a separação da madrasta e o pai, a

sua mãe vai a Bissau visitar a sua amiga. Essa visita seria uma forma de redefinir a posição de Inácia nas novas relações familiares. A possibilidade de ela permanecer na casa da madrasta não foi excluída devido à amizade e solidariedade que continuaram a existir entre a madrasta e a mãe. Inácia faz-nos compreender esse facto quando nos diz “pus-me a chorar e a correr atrás dela” como razão da sua partida para Tcheden-a. Esta possibilidade, aliás, é retomada mais tarde por Inácia quando deixa Bolama para ir estudar em Bissau.

A ida a Bissau e a adopção por uma professora de uma família urbana e privilegiada é aceite pela família de Inácia como uma forma de ascensão social. Era e é uma prática frequente as famílias urbanas privilegiadas, caracterizadas pela classificação colonial como assimiladas, adoptarem crianças dos meios rurais, de origem ‘indígena’, com o fim de as educar nas maneiras da *praça*. Na realidade esta educação consistia numa forte exploração em troca da alimentação. Este abuso foi denunciado pelo músico e poeta guineense José Carlos Schwartz numa célebre canção, “Menino de Criação”, termo usual para designar essas crianças, que lançou um alerta sobre este grave problema social<sup>1</sup>. Hoje esta questão é vista como uma prática dos *talibé*. As crianças *talibé* são mais visíveis por mendigar nas ruas de Bissau e de Dakar ao serviço dos seus mestres. Esta prática é, no entanto, muito mais generalizada do que a que se apresenta associada a uma religião em particular, o islão. No caso de Inácia não parece ter sido um típico caso de “menino de criação”, mas o seu regresso a Bissau, onde pretendia continuar os estudos, advém de uma procura de um maior espaço de realização que ela não encontrava sob a tutela da professora.

### ***Bissau e as promessas da modernidade***

Vivia-se em pleno as expectativas e sonhos que a independência gerou junto dos jovens. Bissau era a nova terra prometida. Todos os caminhos iam dar a Bissau. As escolas, as oportunidades de ascensão na vida também. O mundo todo queria ajudar a jovem nação.

---

<sup>1</sup> Uma biografia sobre este cantor e músico guineense foi feita por Moema Parente Augel, *Ora di kanta tchiga*.



Uma grande mobilidade entre a aldeia e a cidade de Bissau tornou-se possível, após a independência, quando as restrições à circulação das pessoas foram reduzidas. Na época colonial o controle era severo, não só devido à guerra, nos últimos anos, mas também porque se reprimia a “vadiagem”. Essas restrições ainda se fizeram sentir nos primeiros anos depois de o país ter acedido à independência política. O forte dispositivo de segurança do Estado repressivo exigia, nos primeiros quatro anos, uma autorização escrita para a circulação das pessoas no interior do país. Estas limitações foram abolidas depois do golpe de Estado de 1980 que derrubou o primeiro regime. Este regime herdeiro de uma tradição de luta de libertação muito violenta tinha um discurso ideológico virado para o campo e preconizava o desenvolvimento da agricultura como base da economia. A migração do campo para a cidade era mal conotada. O regime que se lhe seguiu após o golpe de Estado era de orientação ‘liberal’ e proclamou uma nova divisa, o “comércio livre”. A migração do campo para a cidade era entendida como fazendo parte da política liberal.

Bissau era ainda um centro urbano com uma população relativamente fraca<sup>2</sup>. A cidade entrou num ritmo acelerado de crescimento da população e de extensão territorial. A independência foi acompanhada por fortes expectativas e promessas de modernização. Estas expectativas se traduziram na expressão artística e musical dos jovens. Na continuação do músico Zé Carlos e dos conjuntos Cobia Djazz e Mama Djombo os jovens cantavam as novas esperanças e criticavam as primeiras injustiças do regime<sup>3</sup>. A música foi e é uma das expressões maiores dos jovens. Os jovens em Bissau viveram também um momento de revolução sexual. As relações sexuais fora do casamento tornaram-se normais. Inácia, embora muito jovem, participa no movimento e nos dá conta disso através do encontro que ela tem com o seu amor, um jovem músico, com quem ela tem precocemente um filho. As aspirações do jovem músico se sobrepuseram às

---

<sup>2</sup> Em 1979, um ano antes do golpe de Estado de Nino Vieira, a população de Bissau era de 109 214 habitantes – dados do Inquérito Ligeiro de Avaliação da Pobreza, 2002, Instituto Nacional de Estatística (INE).

<sup>3</sup> O primeiro momento de crise entre os jovens e o regime ocorreu quando a censura proibiu a canção de José Carlos intitulada “Apili”, que narrava a história de uma mulher combatente pela libertação que foi preterida pelo seu marido, depois da independência, em favor de uma mulher da cidade.

de Inácia, que se viu abandonada e de certa forma humilhada pelo seu amor. A desilusão marcou a jovem, que se lamenta ainda hoje com tristeza porque se acha, de algum modo, culpada. “Uma coisa de nada estragou tudo”, dizia-me ela. A gravidez precoce e a irresponsabilidade do pai em assumir o filho são dois graves problemas com que se deparam as jovens em Bissau. Estes fenómenos têm uma repercussão no abandono escolar de um grande número de raparigas e leva a uma sobrecarga na família da jovem mãe. Os casos de abandono das jovens mães pelos seus pais são raros. Esta sobrecarga é suportada principalmente pela avó, que passa a ser duplamente mãe. Ao ser assumida pela avó, a maternidade da filha entra na relação de reciprocidade pela qual as filhas desde cedo ajudam a mãe a tomar conta dos irmãos mais novos. Apesar do avô, muitas vezes, se opor fortemente a essa assunção de responsabilidade e exigir a expulsão da filha da casa. Os vizinhos reúnem-se, algum tempo depois, para pedir a reintegração da jovem mamã, o que é, geralmente, aceite. O aumento do abandono pelos jovens pais levou algumas mulheres, em Bubaque, a se organizarem em grupo e a conduzirem a jovem mãe durante a noite à casa do rapaz e entregá-la aos seus cuidados. Esta entrega se faz de forma aparatosa, com muitos cantos e danças, para que todo o público possa ter disso conhecimento.

Uma das promessas da modernização foi a melhoria do acesso à escola. O número dos ingressos escolares dos jovens, sobretudo das raparigas, aumentou fortemente depois da independência, chegando actualmente a ser sensivelmente igual entre os sexos ao nível nacional. No entanto, o abandono escolar das raparigas é muito superior ao dos rapazes e uma das suas razões tem a ver com a gravidez precoce.

### ***O pai, o regresso à aldeia e a vontade de autonomia***

O pai surge na narrativa num momento em que um outro homem, o amante de Inácia, ofende a honra da família. O pai surge para responder à ofensa feita por um outro homem e como para compensar a sua ausência. A solução encontrada, o regresso à aldeia, não responde aos sonhos de autonomia de Inácia. Para ela os desafios estavam em Bissau.

Ficar na tabanca é percebido como estagnação e atraso. Estamos num momento de “liberalização da economia”, o novo discurso tem como bandeira “o comércio livre”. As raparigas que, como Inácia, foram excluídas do sistema escolar, procuram novas oportunidades no mercado. O novo regime abriu-se ao mercado sob a imposição das receitas neoliberais e desmantelou os serviços sociais do Estado. Inácia, mãe, excluída da escola, procura uma oportunidade na venda de bebida e comida num barco na carreira entre Bubaque e Bissau. Bubaque é o novo pólo de atracção dos turistas e da pesca.

A cooperação sueca favoreceu a criação da Pescarte. O objectivo desse projecto era melhorar o abastecimento de peixe nos mercados do país. A retirada da assistência técnica levou ao declínio do projecto. Os pescadores viram morrer as esperanças suscitadas pelo novo projecto de desenvolvimento. A presença das mulheres, *bideiras*, foi uma bóia de salvação. Entre elas e os pescadores se estabeleceu um verdadeiro pacto que possibilitou a ligação dos pescadores ao mercado e o fornecimento de factores de produção necessários à sua continuação como profissionais. Para as *bideiras* foi uma oportunidade para darem a volta à vida. O acordo entre as *bideiras* e os pescadores permitiu que a pesca comercial não morresse e o abastecimento dos mercados de Bissau em peixe fresco continuasse apesar da queda da Pescarte. As várias tentativas de privatização da Pescarte pelo Estado redundaram em projectos que misturam interesses privados e públicos em benefício dos funcionários.

### ***Cabeça de dinheiro, abrir o caminho e saber sofrer***

Inácia anuncia alguns princípios que conduzem a sua actividade profissional – *cabeça de dinheiro*, abrir caminho e saber sofrer (*djitu ca ten*). Estes princípios não são entendidos separadamente. Para Inácia os lucros devem ser separados do investimento inicial. Este deve ser considerado num segundo momento como poupança, a *cabeça* do dinheiro. Os lucros passam a ser o capital circulante. A utilização da poupança só pode ser feita num caso onde o risco de perder é reduzido ao máximo. Esse risco deve ser bem calculado porque ele pode ser fatal. Para Inácia correr esse risco não é recomendável porque

depressa se pode *cair no balanço*. A falência é um risco severo porque dificilmente se pode recuperar o capital inicial. Inácia aponta esse facto como uma das razões do seu declínio após a guerra de 1998/99. A paralisia da actividade produzida pela guerra levou as *bideiras* a ter que gastar a *cabeça de dinheiro*. A aquisição do novo capital inicial é um problema sério num momento de carência. As *bideiras* compram muitas vezes objectos em ouro, colares ou brincos, porque podem hipotecá-los e conseguir recuperar o capital inicial nos casos de delapidação da poupança.

O segundo princípio que Inácia descreve na sua narrativa é o de “abrir caminho” a outras *bideiras*. Ela compreendeu que uma estratégia individualista e estritamente concorrencial não seria adequada ao seu trabalho. Ela foi criando as redes necessárias com os pescadores e os marinheiros. Os conhecimentos e as redes eram abertos a novas colegas. A sua liderança advém do reconhecimento pelas suas colegas da solidariedade que lhes “abriu o caminho”. Inácia conseguiu promover um movimento associativo de uma centena de mulheres apelando constantemente à solidariedade, confiança e criatividade. Uma prova dessa criatividade é a recuperação das arcas frigoríficas avariadas para conservação do peixe. Esta reconversão implica uma negociação entre as *bideiras* e as mulheres urbanas privilegiadas para a aquisição das arcas. A segurança das arcas é assegurada com ofertas de peixe que fazem aos agentes do Estado que trabalham nos portos.

Esta cooptação de novas *bideiras* criou uma base associativa semelhante à *mandjuandadi*<sup>4</sup>. Esta organização antiga das mulheres urbanas serve de modelo à nova forma associativa que se vai fazendo em torno de Inácia. Ela é, no entanto distinta, porque as manifestações culturais promovidas por este grupo, às que tive a oportunidade de assistir, mostram danças e canções provenientes dos vários grupos a que pertence cada uma das mulheres. A *mandjuandadi* tem já canções próprias e ritmos próprios com uma relativa homogeneização. No grupo de Inácia, A’*djagassi*, a diversidade e a improvisação são maiores do que nas *mandjuandadi*. No entanto, um aspecto comum se relaciona com a *abota*, a co-participação que cada uma dá para receber depois de todas as outras de

---

<sup>4</sup> Ver Domingues (2000). Odete Semedo defendeu recentemente uma tese sobre este tema.

forma circular. A *abota* é utilizada como um reforço da *cabeça de dinheiro*. Quando há um *desgosto*, um *choro*<sup>5</sup>, ou uma doença de uma colega ou familiar, elas recorrem a uma participação suplementar e/ou a um avanço no calendário de distribuição do dinheiro da *abota*.

Esta associação foi no entanto posta em causa pelas expectativas geradas pelo projecto financiado pela FAO e gerido pelo Ministério das Pescas. A amortização dos materiais adquiridos no quadro do projecto – canoas, redes e motores – feita pelas mulheres, durante anos, desapareceu nos cofres do Ministério sem nenhuma consequência judicial. A impunidade é um grave problema da justiça na Guiné-Bissau. O sistema de corrupção tende a ser o mais largo possível para permitir, por um lado, o pleno funcionamento da impunidade e, por outro, uma redistribuição abrangente. A liderança de Inácia foi posta em causa por algumas associadas que a responsabilizaram do desaire sofrido. As que ficaram souberam sofrer e procuram, actualmente, reconstruir a associação em novos moldes. Muitas vezes são usadas em coordenação duas expressões: *sufri, djitu ca ten*. Elas podem ser interpretadas como resignação, por vezes o são, mas de facto trata-se de um forma de consolar, de acalmar a pessoa lesada e, ao mesmo tempo, lançar-lhe um apelo a saber ultrapassar a dor e resistir.

Os efeitos da nova política de liberalização com a privatização das empresas públicas levaram ao aumento do preço das mercadorias importadas, como por exemplo os combustíveis, motores e redes. Os preços do peixe não podem seguir o mesmo ritmo porque o poder de compra da grande maioria dos clientes não poderá suportar esse aumento. Os grupos desfavorecidos foram lançados no mercado livre à mercê dos mais fortes. O Estado é reduzido às suas funções de regulação financeira e repressiva. Os funcionários, para compensar a contenção salarial, integram o sistema de corrupção que se constrói com as próprias leis do Estado. As leis são elaboradas para serem logo a seguir desrespeitadas. Os conflitos são regulados nas feiras e mercados pelo recurso a regras que se constroem a partir de leituras adaptadas dos “usos e costumes” e das leis estatais. Esta justaposição de regras associada à elaboração de novas regras, algumas

---

<sup>5</sup> *Desgosto* e *choro* são termos relacionados com a morte e cerimónias funerárias.

instituídas, outras com valor experimental, caracterizam a diversidade de fenómenos designados pelo termo genérico “informal”. Neste sentido essa generalização é medida também de ignorância.

A dinâmica associativa das mulheres foi perturbada pela corrupção e pela impunidade perante a justiça do Estado. A apropriação pelos funcionários da poupança das mulheres foi uma grande perda para a associação. Esta experiência e a dispersão provocada pela guerra civil levaram as mulheres a ter que enfrentar novos desafios através da sua reorganização.

### ***Mar é mar. Mar é sorte***

A aleatoriedade é uma das características da pesca. O pescador depende para a sua captura das condições climáticas, do bom ou do mau tempo, da sazonalidade da pesca, a mobilidade dos peixes, da quantidade de peixes disponível e das condições do mercado, nomeadamente os factores de produção, o preço dos combustíveis, o estado das redes, a competência dos pescadores, os preços do peixe, a capacidade de compra e o gosto dos clientes. Inácia exprime estas incertezas quando diz “mar é mar, mar é sorte”. Estas dúvidas também se relacionam com os acordos entre as *bideiras* e os pescadores. Quando a *bideira* investe nos factores de produção e o pescador lhe diz que não houve resultado porque houve mau tempo, a *bideira* não tem outro recurso senão esperar pela próxima pesca e contar com a honestidade do pescador. O risco para o pescador pode acontecer quando a *bideira* toma o peixe para vender e diz que o peixe se estragou e não conseguiu vender. Este último risco é menos frequente porque a *bideira* depende mais do pescador para obter o peixe e tem um maior interesse em manter uma boa relação com ele. As *bideiras* criaram redes próprias que incluem clientes e pescadores fixos. Estas redes são mantidas por uma confiança mútua que permite acordar crédito e aceitar atrasos, dentro de certos limites, nos pagamentos.

Quando diz “mar é mar” refere-se também a uma outra realidade, a escassez e a diminuição de tamanho de certas espécies. A Guiné-Bissau ainda se encontra relativamente protegida dessa escassez, ela se verifica a uma escala reduzida mas progressiva. Os países da vizinhança se encontram em pleno nessa crise. Esse facto faz com que as águas de Guiné-Bissau estejam a ser objecto de uma procura crescente por pescadores de toda a região. A política de pesca industrial de atribuir licenças sem um respeito pelas normas ambientais agrava cada vez mais o risco de nos próximos anos termos uma penúria grave que porá em causa os modos de vida dos pescadores e das *bideiras*.

## 6.2 – História de Anita

### Versão em crioulo

A- Nha pai muri i fican di cincü anu. Son nha mai cu n fica quel. Nha pai muri i dichan di cincü anu i fican cu nha mai. Nha mai i elis quatu cu nha mai padi. Anos tudu i femia, no ca tene matchu. Enton di la no pega cu nha mame, nha mame tambe i el son qui si mame padi. I ca tene utru ermon, i el son. R- I el son tambi. Bu mame i li di Bissau? A- I di Piciss. Casamenti qui tissil Bissau. I fica cu nos. I ca tene ninguin qui ta segural pabia nha pape si ermons qui sai cu el quasi tudu muri, un alguin son cu fica quila tambe i mindjer i cassadu ma nin un di nos suma nha pape ca custumanuba nha irmã pa fica na cau di familia i ta fala nau na si cassa i ca ta seta nin qui no bai passa dia i ta roba i tissi. No ca custuma ianda assin na cau di familia. No ta baiba nan visita ma pa fica nan na cassa di familia i ca ta ceta. R- Bo fica entre bos. A- No fica cu no mame. Di la no fica cu no mame. R- Quatu mindjer. Ana- Een, cu no mame anos quatu qui no mame padi. R- Cu bo mame bo faci cincü mindjer, bo toma conta di bo cabeça. (*Risos*) A- Di la assin cu no fica cu nha mai. No na atravessa... Nha pape mê i cumpu cassa i cumpra terenu, qui terenu qui cumpra dipus di i muri familia roba. Nin cassa i fala nha mame pa i lanta, e se manera di tira. E na robaba pa no fica na rua pa no ba ta paga renda. R- I bu pape i di Piciss tan? A- I di Piciss. Nha mame bin ba na dicidi nan par elis. I fala i na muri ma i ca ta lanta pabia i ca tene cau qui na bai pa ba ta segura cu fidjus. I ca tene condicons dapi i ca tene condicons di quirianu. Na cau qui ten pa bai inda paga renda cu cantu fidju na mon. I nega. I ca sai na cassa ma i bai roba terenu e bai cumpu se cassa. Di la n bin lanta di 11 anu. R- Ma bo fica dentru di bo cassa. A- Sim. R- Cu terenu qui fica tras. A- Nau. Utru terenu que roba. No fica cu no mame nun situaçon dificil un tempu un primu armon qui ta djudalba qui ta segural cu nos patilba aruz ma quila bin kaba di falci. Nha mame i fica el son, el qui ta luta pa sustentanu, ta faci *bida*, ta laba pa guintis pa e paga. Situaçon dificil. Ma ami n bai di 11 a12 anu n bin caba pa rapara pabia al vezis utru dia no ta sinta dedi parmanha te dinoti no ca ta cume. No ca ta cussnha no ta fica sin cu no ta fica. Si n bai pa bai lanta n ta

falal mame no ca na cussnha i ta falan pa cussnha ma nada ca ten. Assin qui no na notci ma no ca ta bai niun cau. No ta fica assin si son si no otcha no na cume si no ca otcha no ca na cume.12 13 anu n busca trabadju di n ta empregada pa ba ta limpa tchon assin cu n cunssa. N busca tarbadju tarbadju di limpa n ta cumpra nha material di scola. Assin n ta bai nha aulas n ta bai tarbadju. N ta bai nha aulas n ta bai nha tarbadju. N tarbadja na bairrou e nha mame i bin na tarbadja pa mindjer di A. C. i bin ta cussnha par el. N ta bai djudal tarbadju. Ami tambe n bin ta bai tarbadju cumpra nha material di scola nha roupa. I bin tarpadja cu quila la e bin na tarbadja cu un holandis. Quila bai i bin fica paradu te i bin na tarbadja cu Rui de Carvalho. La qui leban n ta bai prindi qui cussnha assin n bin consigui tarbadju na mon di un portuguis di nome de Sousa na Ancar la. N ta cussnha pa quila n toma conta di cassa tudu. N ta bai aulas té n ta cussnha. N bin na tarbadja te i tene un rapaz que tene la pabia quila nunca i ca tene fidju, un rapaz mancanhe, ma quila i tene un comportamentu qui n bin ca pudi suporta n dispidi tarbadju n dicha n fala i ca na da pera n continua nha escola n para tarbadju pabia cu qui tantu esforço assin n ca ta tene tempu di studa. Na continua nha aulas n ta bai ma quasi nha mame i continua cu Rui té i bin sta duenti. Sta duenti sta duenti. Cerimonia di tera ma si mame teneba kansaré i dibi di di bai iardal. Qui cussa pirdi nel fica duença feбри tudu ora tudu ora. I bin para tarbadju tudu pabia i cansa. Di la n bin toma conta di no cassa. N bin dicha qui tarbadju na Ancar n bin pega na comercio. N na faci nha bidacinhus n ta faci bida quila qui n ta segura quel pabia nha irmãs nin un son ca custuma bida. I custumaba son sinta nada i ca ta faci. Ami si n sai n odja nha mame i ta sinta té i ta tchora. N ta falal nna que qui bu na tchora i ta fala nada si n bai te qui na tchiga tempu bu na bin sibi pabia di que qui n na tchora. N ta sinta n ta analisa n ta fala es manera qui no ca na tenba di cume di cussnha quila qui ta faci cuma... si n bai n bindi dinheru qui n odja n ta tici tudu n bin dal, n ta falal es qui n otcha, es qui lucru. R- Que qui bu cunsa bindi? A- N cunsa bindi doneti, n ta faci doneti, faci pastel, fidjos e cussacinhin sin. N ta faci na bindi n bindi té. N bin dicha quila la. N bin tene un bocadu di dinheru n bai Semapesca. Tempu di Semapesca n ta cumpra pis di carton. Logu la condiçõn di vida mindjoria un bocadu pabia si n cumpra pis di carton n bindi. Manga di guinti ca cunciba bida di pis. N ta otcha qui dinheru n ta cumpra sacu di aruz. Tira dinheru di fera, segura, di la i lebia. Duris qui ta teneba tantu cudadi cussas bin flaca. Di la n pega n pega djanan. N pega na qui bida di pis te li. N ta cumpuba guintis cabelo. I ten un moça qui bin bin i falan e bin cumpu cabelo na nha mon. I paga i falan Nita bu ca misti no ba ta bai Bubaque no bai busca pis. I na 90. I falan bu ca misti no ba ta bai busca pis na Bubaque. N falal na bin djubi ma n ca ossa iagu n ca sibi gora si n na pudi o nau. N na bai bin djubi. N ca sibi gora si n na bin pudi o nau. I falan si bu bai nan na barcu bu na bai son cu tempu bu na custuma. N fala eeh n ca muito fia. N ca ta ossa nin djubi iagu. Bu na ossa gora si bu bai bu na ossa. N falal sta ben n na bin djubi. N fica n continua n pega na nha *bida* n ta bai n ta bindi na fera te 92. N bin dicidi bai. Ma na 89 pabia ami na 17 anu 18 nin rapaz n ca tene. Cu 18 pa 19 n cunsa bin tene rapaz. Bu odja. N tene rapaz n ca tene esperiencia n ta sta quel e ngana-nganan, n panha gravidez. (*Risos*) Di la n fica pabia n bai to qui n padi n ca sinta prenha n ta faci nha comerci rapaz tan i bin ta djudan. I ta djuda nha mame i ta djudan sin. N fica toqui n padi. N padi na 92 dja n cunsa bai Bubaque. R- Na cal anu qui bu padi? A- Na 90 qui n padi. I faci dus anu n cunsa bai Bubaque. Nha mame i ta toman conta di nha fidju n ta bai. Di la dja n ta bai Bubaque



qui condiçõs di vida mas mindjoria dja. Normaliza, quil ora n sta diritu. N ca ta priocupa. R- No tenba Sambuia. A- Eeen. N ta bai n cunsa inda na Vitória. Vitória i bin bai Ermon Kono i cunsa bin Badora i bin bai gora Sambuia. Dipus di n cunsa bai Bubaque condiçõs di vida bin mas na normaliza. N sta diritu n bin ca na tene qui manga di priocupaçon. N pega tessu fidju cu nha mame. Prontu bida i mas bin rindin pabia te aos n ca pudi tene nin un casa n ca pudi faci nada pabia di nha familia. N organizaba djunta nha dinheru n bai mostra nha mame n falal es i dinheru qui n ganha cu nha tarbadju n misti cumpu cassa. Ma suma ami n tene intençon di qui terenu pabia qui terenu sempri fina. E tomalba ma sempri fica. E cumpuba son cassa na un ladu ma e un terenu qui bu pudi cumpu quatro cassa. Un bruta di terenu. N bin toma qui dinheru na pesu 20 milhon n fala nha mame n misti cumpu cassa na terenu. I bin falan cuma ca bu cumpu cassa pabia si bu cumpu cassa e na matau pabia di cuma qui terenu i tene problema. Elis e baiba dja te na qui cassa que levantaba. Qui cassa qui n falaba cuma i cumpu. Quil terenu i dinheru di abonu ami n ca cunsaba ma nha irmas mas garandi i ta tomaba nan qui dinheru di abonu familiar. Qui dinheru qui nha pape djunta i cumpu qui cassa i fala suma i fidju femia si n bin contra quil qui bin tene força i ta faci cassa. R- Bu pape i tarbadjaba na Stadu? A- I di Stadu, era tarbadjadur di oficina parci. R- Estaleiru? A- Estaleiru naval. La qui ta tarbadja. I falaba quin qui bin tene força i ta cumpu cassa. Suma e bin roba terenu nha mame nin ca fala elis nada. Elis e bin dicidei cussa di terenu i ca bin conta nha mame. I bai son i bai cunsa tarbadju e cunsa labanta cassa. Ma i ten un omi amigu di nha pape elis qui ta tarbadja djuntu. Nha pape sempri ta falalba n ten son fidjas femias n ca tene nin un matchu ma mortu ca ta sibidu talvez n pudi bin muri primeru ma bu ta ba ta djubin e terenu pa nha fidjus. Ba ta conta nha mindjer pabia e raças e nha parentis sin qui bu odja ca bali. E papia quel assin ma dipus nha pape bin muri. E bin bai te qui familia di nha pape e bin ba ta faci se tarbadju e ca conta nha mame. Nha mame ca sibi si contra e na cumpu cassa ma i contra i na cumpu cassa. Toqui na labantaba paredi i na sta riba un bocadu. Qui omi i bin bai terenu i fala mbe, n ta odja nan bos na e tarbadju di cassa fidjus di donu di terenu e bindi nan bos e terenu? E bai faci nan qui inqueritu i na punta punta. Quila las falal nau, e terenu i di se familia. Nha mame qui da elis terenu. Nau nha Maria ca pudi da elis terenu sin n ca sibi ami sta nan li pertu di terenu cusa qui na facidu li na e terenu bo ten pa facin sibi pabia ami qui ta bissial terenu. I ca pudi cunsa son obra i ca contan. I fala na ba procura sibi na bai puntal. I bin i bin conta nha mame i falal mbe bu da guinti terenu toque cunsa son obra bu ca contan bu ca falan nada. Quila falal ami n ca da ninguin terenu n ca sibi nada de terenu. Ninguin ca falan nada di terenu n ca sibi. I falal nau, guintis cumpu dja cassa toqui paredi sta dja riba. Quila falal cuma suma bo ca papia nada cussa di terenu e bai directamente Camara. Nha mame tene dumentu di terenu i bai Camara, Camara bin i bin djubi i odja qui situaçon i bin nan cu trator i bati elis cassa. Qui bati que bati e bai mandji nha mame. Qui mandjidura quila qui tchiganta mortu di nha mame toqui muri. E bai mandji nha mame cusa di terenu. Dipus n bin vira n panha qui dinheru n fala nha mame n misti cumpu cassa na terenu n cuda el i ianda i bin sibi i falan ca bu cumpu cassa na qui terenu, abo i muito nova, bu ten speranza di vida, tempu ten. I falan dicha e cussa des pabia e terenu qui bu odja sin e mandjin cussa di terenu n sibi cuma n na muri cusa de terenu ma na muri ma quilis qui rouban e terenu e ca na fica pabia cau que mandjin nan n sibi cuma na muri e ca na fica tambe. Di la n cuda e mandji nha mame i dicha elis. I bati elis cau e cunsa riba e bin fala nha

mame ma nau nha pape i muri nha mame e misti toma bens di nha pape pa e fica quel tudu. Nha pape nos e ca tene familia. Se muri se familia e ca tene direitu a nada pa mindjer i invadi e tudji cu tudu cussa di nha pape. I ca pudi sedu quila elis na tera i ca ta faci sin ora qui bu tene familia si bu muri bu bens familia ten di toma utru pa mindjer bin toma restu. I ca pudi toma tudu cussa pa bafa. Nha mame fala ben ben ninguin ca esclarecel ninguin ca bin falal bu dibi di ntergan terenu o bin papia quel di boas manera i falal pa e fica cu es el i sinta na tera i cunci cal qui lei cal que se regra ma i bon pa foi claru i falal fulanu no mistiba ba sin cu sin cu sin. I ten pa tene dialogu. E ca pudi bai faci son cussa di quila sin. Bon nha mame i bin bin i fala elis i ca tene problema i toma documentu i nterga elis e bai Camara e bai apresenta documentu tudu e autoriza elis e bin bai cumpu cassa. Otcha e panhaba raiba e baiba mandjiba dja. Dipus di cumpu cassa tudu e caba nha mame cunsa bin i na indica i na sinti curpu mal mal. I na sinti curpu otcha i faciba dja qui si cirimonia di kansare i teneba dja quila. Quila bin faci qui un si colega bin bin un dia e sta la na qui se cirimonia la dufuntu di utru bin entra i falal fulanu afinal das conta abo bu na faci diritu e matau dja qui terenu cu guintis bin papia cu bo i mandjiuba dja na qui cusa di terenu. El tambi suma i ca sibi el i ca sibi ma si contra i muri mortu qui ca sibi qui guinti qui mandji tan e ca na fica. Ma assin que muri gora. Quin qui mandji pabia elis tris qui djunta e faci. Primu armon di nha pape cu si armon femia propri qui un son cu fica elis cu mandji anti di nha mame muri. Un son muri guintis qui cumpu cassa un son muri i bai i bai utru muri, armom propi di nha pape i duenci toqui nha mame qui bai sistil e muri, nha mame muri faci un anu quil un son cu fica muri. R- E bai pa maldadi, maldadi riba riba delis. A- I maldadi. Gossi elis fidju cu fica cu cassa la e cumpu dus casa cu anescu e sobra espaçu. Anos tambe no manti me na no cassa di no pape nunde qui no sta. Anos tambe fidjus fica no garandi tudu muri. Entre nos femia. Di la prontu i papia cu mi pelu menos i danba utru ideia i ta falanba bai busca terenu na utru ladu ma sintidu di mininu nan qui tempu. (Risos) N toma dinheru n cumpra n cumpra son cussas di roncu. N organiza nan me nha cau i caba n cumpra nan cusas di luchu. N caba pa rabenta dinheru. (Risos) R- Abo bu ta sta sempri ben vestida. (Risos) A- Ma te gosi n ca pirdi esperança pabia prontu ultimamente me no bin na tarbadja ma dipus di 7 di junhu tarbadju bin sta totalmente paralizadu alguin ca bin panha pe di tarbadju. R- Qui guera dana. A- Tarbadju i dificil. Pabia alguin djuntaba me un bocadu mas un cudji-cudjiba te qui alguin tenba dja un qui pudiba djuda faci utru cussa ma dipus di guerra di 7 di junhu alguin bin caba pa distribui nan qui dinheru tudu n ca faci. Dipus di guera gora no bin retoma no tarbadju. Cusas ca na curi suma manera cuma i na curinba prumeru. Bida di pis gossi guintis tchiu i ca tao tene qui rendimentu suma prumeru abo cu fidjus cu familia fidjus na bai scola i un bocadu dificil pa organiza nan bida di manera suma bu pensa nan propri. I assim ma n ca pirdi esperança. Ma guintis cu n bin na tarbadja quel pa tempus no bin separaba tarbadju. E na tarbadjaba nan cu utru ma i bai bai nan cu tempu e torna nan manda buscan e falan mindjor e ba ta tarbadja cu mi pabia e mas ta odja rendimentu e misti pa no continua tarbadju. Cu sedu qui piscaduris. Gossi e suspendin bai gossi e ta pisca e mandan n ta bindi n manda elis se dinheru. Gossi n ca ta bai na un cau gossi son li. Elis e ta faci tarbadju tudu e jela e conserva e manda. Ami n ta fica son pa bindi. R- Ma cu qui piscaduris bo ta tarbadja dritu? A- No ta tarbadja diritu. 17 anu gossi. N ta tarbadjaba cu dus piscadur. E nhominka. Un son era tarbadjadur di utru. No bai no bai i bin consigui tarbadja cu si canua i bin consigui

no djunta mon i bin consigui cumpu si canua. No bai no bai i consigui cumpu segundu canua. Na quil segundu canua no tarbadja pruntu manera di bideras ami qui mas pudi ami qui mas faci es ami qui mas faci entra bu odja choqui conta cussas qui ca sedu i bin caba cu separa tarbadju e bin muda i ta tarbadja cu utru. E bai e bai e bai e el cu bin ta odja cuma i ca na tchiga ntendimenti e volta. R- I riba mas. (*Risos*) A- I riba mas i bin continua tarbadju cu mi. Quil utru n ta tarbadjaba kcu el suma ma no bin separaba tarbadju n bin ta bai Uracane. N ta bai busca pis na Uracane. R- Quila tenba bon rendimentu? A- E teneba bon rendimentu. N ta baiba Uracane n tarbadja la quasi quatro anu. N tarbadjaba na Uracane ami propri n esforçaba nan pabia n mistiba cumpu canua. E bin faci te i ten un nogociu cu qui quintis di FAO qui mutur que bin daba. N faci pididu pa un mutur qui tempu e dan pabia qui tempu que na daba ami staba duenti n ca mati n staba li na Bissau qui tempu n ca bai. N bin bai n otcha i distribuiba dja. N bin fala Lazaru i falan elis e bai da mutur ami n ca sta pruntu cuma mutur na e momentu i ca ten dja. N fica n bai papia cu director di prujetu cu sedu Anisio. N bin faci pididu de un mutur pa e djudan cu un 15 pa n pudi faci canua pa n tarbadja. I bin dan me qui 15 no nogocia e falan na ba ta paga de na paga 300 000 logu qui na da entrada tris mis na passa na paga 46 000 pur mis toqui n ta caba paga. N fala n ca ten problema. N adianta n dal 305 000 pa cunsa ba ta paga. Que qui faci dipus di n dal qui dinheru tudu no fica i dan mutur. N cunsa tarbadju n bai toma quil utru pabia n teneba quil utrus piscadur qui na piscaba cu mi elis tambe i bin sta cu falta di mutur e falan faci força bu bai Bubaque pabia elis e sta cu falta di mutur tudu paralisa. Pa n bai pa n pudi djuda elis. N tissi elis pa Uracane n da elis qui mutur no cunsa tarbadju. Di la cu no cunsa tarbadju no cunsa tarbadju i bin cuincidi cu fidju di nha primu i faci operaçon i na no cau que sta nel i bin carga curpu i volta pa tera i ca san i bai esforça i bai pega tarbadju pisadu i rabenta. I bin nan i sta dja pior i ca aguenta i falci. No bai cu qui stera di tchur pa tera otcha na bin n odja i roba nha piscaduris i roba nha piskadur mutur. Cuma el qui mutur e tomaba pa si tarbadju i tene un canuacinhu di remu qui ranja i misti pui qui 15 pa pudi ta ba facil piscaria di prumera ma pruntu manera quin ca sta e toma mutur i ca si que i toma mutur na mon di rapaz. N fala cuma bu na toma mutur na mon di rapaz sabendu cuma bu ca ten nada aver cu mutur, mutur esta dja na nha mon n na pagal bu ca ten nada. I falan bu ten pa dicha qui piscaduris pabia quilas as vezes i ta bai mar qui tempu mar rissu quelis. N falal nau mar quila i distinu pis propri ninguin ca pudi cerca pis na iagu bu curi na iagu pa fala bu na bai cerca pis. Deus qui ta da. Si ca dau paciencia si dau nin si abo bu pudi toma e mutur bu bai bu ca na otcha nada. Bu pudi otcha quila i distinu di Deus. Quila ca ta pui bu bai roba alguin mutur pabia i bai i ca otcha. I ca misti i bai mansi na mar i bin i ca otcha nada. Quila i sta mal. N tchiga papia quel tudu i falan nau n na tornau mutur i fica torna mutur torna mutur i fica tornan mutur tornam mutur pa tudu tempu. N papia quel toqui n cansa n fala okey i ca ten problema n falal es i dinheru di mindjer dê. Ami n ta dicha nha fidju n ta ... R- I ca torna dinheru di mutur. A- Te aos nin un dus chilin. I toman dinheru i volta i toman mutur. N falal djitu ca ten. N falal cuma ami i mindjer n ta castiga n falal n ta fica nha fidjus. R- Ma pul na autoridad. A- Ennn, n faci tudu n bin te li n busca pa bai sustenta nha fidju ma si bu otcha cuma bu dibi di toma... R- Es i A. A- I el A. director di prujetu di pesca i toma qui mutur i fica quel te aos. Qui mutur i tomal i pui na piscaria di primera. I tene un rapaz qui tene un boti, i un sussu, i nogocia el i ta tarbadja pa prujetu. I nogocia i ta bai un piscaria par el un piscaria pa quila la. I ca

tornan nha dinheru i ca tornam mutur. Abusu. R- Abusu mesmu. A- N dichal n bai quecha na se director jeral li cu sedu M. R- Sim sim, M. A- M. i pabia cu mi i falan A. i ca pudi n ca tene roson di toma mutur pabia el i ca piscadur el i simplesmenti i director di prujetu i sta pa sirbi populaçon pa djuda i ca pudi bai roba quin qui misti tarbadja qui paga dinheru pa i toma i faci di sil. Na nunde elis qui ta pui na un mon pa cume dinheru. E vir-vira e papia-papia assim toqui fical assim nin un chilin i ca dan nan te aos i fica cu nha dinheru cu mutur toqui n bin dichal quel. R- I bu canua? A- Canua dana turbada utru guinti bin faci piscaria pa mi manera qui no na jela canua para fora turbada manera qui no ca odja utru canuacinho qui na bin tomanuba pabia quil utru canua qui na tarbadja pa mi qui dia i ca binba i ten utru guinti qui no roga qui canua ncosta ma suma turbada bin nunde qui para pedra staba pertu i ca tira el rapaz i ca saporta tira canua iagu tan panhaba meu praia canua tan ca boia ma suma tchuba na tchubi i na faci qui bentu qui iagu na binba nan cu qui força i consigui rasta canua i tiral di lugar. El son i ca na consigui sugura canua qui bentu leba canua i madja contra pedra. Logu n fica dja nan totalmente paralizadu. N fica assim. R- Ma qui mutur i na tarbadja te gossi? A- Nau. Ba S. robal mutur. I bin caba pa robal mutur pabia dinheru ca ta entra. A. tene qui mutur i bin na tarbadja quel pa manga di tempu. Quila e roba mutur son pabia ami disna qui n paga qui mutur e roban el i fica i na tarbadja cu mutur i ca paga. I fica sin qui motur. R- Guinti di N. A- I elis propri. E roba qui mutur. N ca sibi cuma que bin bai nogocial. I fica. R- Ma si bu misti cumpra un mutur bu ca ten facilidadi di facil. A- Li, li. Li mutur me i temba un omi qui dati i bin culca mutur li na pertu 1.100.000. Ma i culcal ma n ca temba qui dinheru na altura. N misti ma n ca tene n caba pa dichal i bindil i caba pa bindi utru el. Mutur pa bu cumpral son si na Gambia sin. La bu na consigui mutur nobu en folha. Ami me n tene prujetu n misti cumpu ma n ta faci força toqui n cansa meus qui n ca ta tene. Na e mumentu n cumpra madera pa faci canua. N tene tudu tudu completu son pa cumpu. Son pa cumpu son. Ma mutur n ca tene mutur. El cu manda i tene un rapaz qui ta sta li na agencia li di n ca na fica nan lembradu i ta tarbadja cu un portuguis. N ta facilba nan pididu pabia i tene um mutur i cumpu canua grandi e un canuacinho i da un guinti pa ba ta facil trabadju. E ta facil son tarpaça na tarbadju. N falal Juca abo bu ca pudi tarbadja bu faci matirial bu da son esis pa i faci bu tarbadju. Tarbadju di piscaria bu ten pa abo propi dunu di material bu ten pa sta pertu. Abo bu ta sta na bu gabeti la bu ca na tene tempu di cuida pa sibi cuma qui bu ten pa organiza. Elis son qui ta faci tudu quelis. Bu ca pudi nunca bu ca ta ganha. N bin bai la bai papia quel n falal Juca si bu tene confiança bu ta dicha tarbadju pa n djudau. Suma ami n ta sta pertu delis djuntu quelis n sibi que que na faci que ca dibi di faci. Bu ta djubi tan cal que rendimento. Se na tene rendimento o nau. Utru falal na qui grupu i fala nau el i sibi cuma si n entra na quil redi circuito na rabenta quelis na fitcha elis circuito. E na cume dinheru ma i ca suma i na facil. E mitil boca e ngana-nganal te na dia que e ca falan nau ma i ca faci. I ta falan son pera faci sin faci bon ami n ca gosta di insisti tras di alguin tchiu tchiu tchiu. N ta faciu un pididu si bu ca pudi n ta dicha pabia n odja na bu boca cuma bu ca sta. N caba di dicha que qui facil i bindil redia e bai e bai faci piscaria te e bai tira pis e bindi. Caba e bin cu pis e bindi tudu e toma dinheru. Caba gora i bin e facil pedidu mas e faci dispesa canua bai mar e faci piscaria e bindi tudu nin dus chilin nin nada i ca dal. Si tarbadju bin paralisa totalmenti. I panha pe pa i cunsa bin gora i falan Anita bardadi qui bu contan eses di pis i facin un tarbadju. N falal que que faciu e esplican tudu n fala djitu ca ten,

sufri. (*Risos*) Talvez ami ta cumebu el ma suma bu bin odja bon tarbadjaduris qui na faciu bon tarbadju n pensa assin i mindjor. I fala nau, n na bin tarbadja cu bo n tene un prujetu un guinti cu na misti bin tarbadja djuntu cu bo. Ma n tene un prujetu na bin tarbadja cu bo. N falal i sta na bo ami tan n tene guintis qui n na tarbadja quel na e mumentu pabia bu tene confiança na mi graças a Deus n ta sta cu nha fidjus tudu tempu n ta sta na nha cassa. Si n bai son n bai bindi n volta n sinta. Graças a Deus e tempu cansera tarbadju. Curpu ta den tudu ora dur di curpu. Pustemu. Ami n pustema cedu cedu cedu. El cu manda n ta sinti duris duris duris toqui n ta fala nan n ca tene saudu n na pertu dja di muri. R- Credu credu. A- Bardadi n ta tene un dur qui n ca ta pudi nan propi. R- Ten un dutur nha amigu, bai djubil, A. Gossi i bai Alemanha. E un bon medico bu ta bai djubil. I ten dus clinica i ten utru na Bairu Militar. Utru djuntu di Puntu di Encontru. A- N tene un duris qui ta fican ma i pustemu n ta sinti duris pa dentru. Ta den sim. Bu odja. R- Bai la nel. A- E culuna sin n ta sinti duris costa sin n ca ta pudi. N bai faci consulta na Simon Mendes li na dutur Marioti i consultan i mandan pa n ba ta bai toma banhu di luz na fisioterapia. N bai ta panha qui banhu di luz. Ma i rapatin qui duris di costa sin. N ca ta muito sintil ma es duris qui ta den sin ta den dentru. N toma dja tudu coldadi cha n faci analisi n bai faci electrocardiograma tudu coldadi ma duris nunca mas ca para. I ta para i ta tchiga tempu i ta faci mas. Si facin n ta sta chatiadu i ta facin chatia mal n ca ta sinti bem nada asvezes. El cu manda n ta fala n ca sibi son ma n pertu muri. R- Bai na dutur A. quila i bon dutur. Bu ta falal bu bin di nha parti. I na djubiu dritu. E bai bias ma i ca na tarda. I bon medicu, dianti Puntu di Encontru antigu padaria di Mateus Sanha. Na Tchon di Pepel. Bu mora na cal ladu? A- N mora na Belem. R- Bu na bin otcha bu canua pabia abo i mindjer valenti. (*Risos*) R- Bu sibi n tene un visinhu na Bubaqui qui ta bai Gâmbia sempri. A- Si nomi R- Conte. A- Tiu Conte un son. R- Sim, tiu Conte gossi i ten un canua garandi qui ta bai Gâmbia. Si subrinhu qui ta sta na Espanha qui djudal cu el. I ta pudi djubiu mutur na Gâmbia. A- Enn. R- Un bon mutur bu ta dal caracteristica i ta bai djubiu quil qui mas baratu la na Gâmbia. Bu ten alguin qui ta cumpou canua? A- Cumpudur di canua i sta li manga del i ten un rapaz qui na un semana i ta ntregau canua. I ta faciu tarbadju ben. R- Li propi na Bissau? A- Li propi na Bissau, i nhominka. I na Senegal qui sai i ta faci tarbadju dritu. Na local qui bu misti son i na cumpou el. Ami me madera qui n cumpra n cumpral li na Ilondé. N dichal djanan la pabia li tudu prujetu qui bu pensa faci son bu papia atchaa. E ta firma cu boca te na dia qui bu prujetu ta caba pa bai iagu. El cu manda e bias n curi. (*Risos*) R- Bu faci ben. A- N curi n cumpra nha madera la entregal la tudu. Quidja, tchona,viga, madera,15 fodja pa faci canua di doze metru di piscaria. N tene dja tudu. R- I ta da ben cu mutur di 15. A- 15 i ta da pa canua di 12 metru. Quila se bai i faci piscaria e nganha son qui canua ta entra te Bissau. Manga di guinti tene canua di qui tamanhu. Es propi qui n ta tarbadja quel se bai se ca odja pis si canua intchi son i ta bin. I ta bin diretamenti Bissau. N ta misti tarbadja n ta faci força ami qui nha maridu qui n padi quel i bin caba di sta dipus di 93 i bai djubi si vida i bai zonas di Mauritania. Te aos i sta na Mauritania. I faci 17 anu gossi i fica na Mauritania i ca bin. I ca ta liga n ca sibi di si paraderu n ta punta te na 2009 un rapaz qui ta staba nan na si cuarti e bin bai qui ladu i ta tarbadja na Radio Nossa i bin toqui bai descubril. I falal bu fidju i sta dja garandi. Nha fidju propi i conclui i caba dja scola. I caba e anu. Bu ca na liga bu ca na tenta sibi. Bu dichu mininus na mon di si mame bu na bin fala cuma mininus odiau mininus bin faci que. Mesmu qui bu

ca na faci nada ba ta liga si mame bo papia. Mininus ta sibi cuma e tene si pape. Bu ca pudi dichal sin. I papia quel i cunsa bin dal si numeru di telefoni. N ligal n panhal n papia quel n papia quel diritu. E falan bu tene omi n falal n tene omi toqui n faci utrus fidju n ca na perauba 17 anu n ca pudi. (*Risos*) N tene omi na Cicer qui ta tarbadjaba. Ma Cicer bin sta paralisadu i faci dja dez anu. I ca na tarbadja cantu tempu. Ami son qui ta segura cassa ami son. I rancaba dja algun tempu ma i paralisa mas. I ta sinta na casa son. I ta fala nan eh. I bai randja un trabadju cu un indianu li cussa di campanha di cadju. I ten un omi fula qui staba na caru. Indianu fala cuma omi fula si leba caru i ta bai faci freti di utrus e ta dal dinheru e ta faci un semana un semana e tal. E ca bin tchiga ntendimentu e bin tiral di tarbadju e toma caru i bin da nha omi e fala pa quila ba ta continua ta tarbadja. Qui fula bin i fala e caru li e di mi bu na dichal si bu ca bin dichal. I bin contan n falal dicha e falan ma ami n ca ten nada cu fula si fula si e tene raiba pa e ba ten cu dunu di camion dunu di empresa. El i ca ten nada la el simplementi i na busca cau nunde qui na segura nel. Quil qui fula contal i bardadi. I falal pa i dicha caru i insisti seis dia qui faci, dedi qui dia di cunsa tarbadju otcha i na completa seis dia qui dia qui faci accidenti. Deus obrigadu ben ben si bu ca iara ninguin Deus ta salvau i panha son i pisa-pisa son na ombra. I saiba pa bai Fulacunda e lebaba aruz pa bai carga cucu pa i tissi i bai toqui na tchiga na curva di Djalana la qui bin odja dus estrada. Pabia qui ora qui sai eraba um ora madrugada dipus di odja qui cussa son i ca na odja nada qui ora. I sta suma un sucuru qui bin par el na rostu. Atcha, i madja i ca rabida me i madja madja toqui i bin faci el propri volanti bin na faci cate-cate. I bin nan djundal nan na caru. Caru tan si empresa qui na binba si tras quila qui bin salvau. I bin ligan dus ora madrugada i falan i faci accidenti. I ticil pa Simon Mendi. N sai n bai pa bai odjal. I sta mindjor gossi i para i ca na faci nada. R- Abo gossi qui omi di cassa. A- Ami son dê. Ami son. R- Abo i mindjer qui na esforça bu na bin consigui risolti. A- Si Deus quiser. R- N na garciu tchiu tchiu tchiu es djumbai muito interessante qui no papia li. Obrigadu na quil qui di nha parti ba ta conta cu mi como amigo como alguin qui pudi dau considju i pa djuda tambe. N ta garciu tchiu muito obrigadu.

### **Versão em português**

O meu pai morreu quando eu tinha cinco anos. Fiquei apenas com a minha mãe. O meu pai morreu e deixou-me com cinco anos, ele deixou-me com a minha mãe. A minha mãe teve quatro filhas. Somos todas mulheres, ela não teve rapaz. Por isso tivemos que ser solidárias com a nossa mãe. Ela também é única filha da sua mãe, não teve irmão. Ela é única.

R. – A tua mãe é de Bissau?

A. – Não, ela é de Pecixe. Foi o casamento que a fez vir para Bissau. Ficou connosco. Ela não tem ninguém que lhe pode dar segurança porque do lado do meu pai todos os irmãos morreram. Uma irmã apenas, mas ela é casada. Mas o nosso pai nunca nos habituou a ir

visitar os seus familiares, mesmo quando o fazíamos ele ia nos buscar rapidamente. Nós não nos habituámos a frequentar a sua família. Íamos visitar mas ele não nos deixava ficar em casa dos familiares.

R. – Ficaram entre vós?

A. – Sim, com a nossa mãe, apenas nós, e as quatro filhas.

R. – Com a tua mãe, são cinco mulheres, e tomaram conta de vós mesmas?

A. – (*Risos*) É isso mesmo. Atravessámos... Bom o nosso pai deixou-nos algo. Uma casa e um terreno. Este terreno a sua família tomou depois da sua morte. Mesmo a casa tinham dito a minha mãe para sair da casa. Era uma forma de tomar a casa. Iam tomar a casa e teríamos que pagar renda.

R. – O teu pai era de Pecixe?

A. – Sim. A minha mãe tomou uma decisão forte contra eles. Ela decidiu morrer mesmo mas não iria sair da casa porque não teria forma de tomar conta de nós. Ela não tinha condições para ela, quanto mais as que seriam necessárias para nos educar. Como iria pagar a renda? Como iria fazer com os filhos todos? Ela recusou. Não saiu da casa mas foram apropriar-se do terreno, onde construíram uma casa. Eu tinha apenas onze anos.

R. – Conseguiram ficar dentro da vossa casa.

A. – Sim.

R. – Mas o terreno fica atrás da tua casa?

A. – Não, trata-se de um outro terreno. Ficamos com a nossa mãe numa situação difícil. Ela tinha um primo-irmão que a ajudava, por vezes, com um pouco de arroz. Mas ele morreu. A minha mãe ficou sozinha a lutar para nos sustentar. Ela fazia *bida* e era lavadeira. Situação difícil. Mas com 11 a 12 anos acabei por me dar conta da nossa situação de pobreza. Por vezes passávamos um dia inteiro sem comer. Se eu lhe dissesse “Mãe, hoje nós não cozinhamos?”, ela dizia-me “Não temos nada para cozinhar”. Mas nunca íamos a nenhum outro sítio. Ficámos assim. Se tivéssemos de comer comíamos, se não, paciência. Entre os 12 e os 13 anos procurei trabalho de doméstica. Fazia limpeza nas casas. Com isso comprava o meu material escolar. Assim estudava e trabalhava. Eu trabalhava no bairro e a minha mãe arranjou trabalho como cozinheira em casa da viúva de A.C. Eu ia ajudá-la no trabalho. Eu podia já comprar o meu material escolar e a minha roupa. Ela veio sair desse trabalho e foi cozinhar para um holandês. Esse foi-se embora e

ela ficou algum tempo sem trabalho até conseguir um novo em casa de R.C. Ela levava-me com ela e pude aprender a cozinhar bem. Pude assim arranjar um trabalho como cozinheira em casa de um português de nome S., no Ancar. Cozinhava para ele e tomava conta da casa. Continuava a estudar. O S. não tinha filhos, ele tinha um filho adoptivo, um rapaz *mancanhe* que tinha um comportamento comigo que eu não apreciava, e deixei esse trabalho. Eu continuava a estudar mas a minha mãe caiu doente. Ela fazia cerimónias da terra. A sua mãe tinha *kansaré* e ela devia ir herdá-la. Ela perdeu essa cerimónia e perdeu o poder de *kansaré*. Ela ia ficando cada dia pior. Teve que parar de trabalhar porque ficou muito doente. Daí resolvi tomar conta da nossa casa. Deixei de estudar e comecei a fazer comércio. Comecei a fazer *bidassinhu*. Essa *bida* que nos assegurava em casa. As minhas irmãs nenhuma delas sabia fazer comércio. Elas só ficam em casa e nada sabem fazer. Eu decidi fazer porque quando via a minha mãe a chorar consolava-a e perguntava-lhe porque chorava e ela dizia-me um dia há-de saber. Hoje acho que deve ser porque não tínhamos de comer. Fazia o meu comércio e todo o dinheiro que conseguia eu entregava à minha mãe. Dizia-lhe este foi o lucro que obtive hoje.

R. – O que é que começaste a vender?

A. – Comecei a fazer *donuts*, pastéis, filhós. Coisas pequenas. Comecei a ter algum dinheiro e ia à Semapesca onde comprava peixe em caixas de cartão. As minhas condições de vida começaram a melhorar com o meu comércio de peixe. Havia um grande desconhecimento do comércio de peixe. Quando tinha um bom lucro comprava um saco de arroz e trazia para casa e dava à minha mãe dinheiro para a feira. Nessa ocasião ela ficou mais tranquila. As dores que ela tinha devido a tanta preocupação começaram a acalmar-se. Daí comecei a ter mais coragem para me esforçar mais e melhor. Comecei a associar a minha vida de comércio de peixe com a de cabeleireira. Há uma moça que um dia veio arranjar o cabelo junto de mim e convidou-me a ir a Bubaque fazer comércio de peixe. Isso foi em 90. Eu hesitei porque tinha medo do mar. A amiga insistiu e assegurou-me que não haveria problemas. Que o barco era seguro e que depressa iria habituar-me a essa vida. Eu tinha medo de olhar para o mar. Continuei a trabalhar como habitualmente e só em 92 decidi ir a Bubaque. Até 89 eu nunca tive namorado mas nessa altura, aos 18 anos, arranjei um namorado. Sem nenhuma experiência, fiquei grávida. (*Risos*) Isso também me reteve em Bissau. Ia fazendo o meu



trabalho e o meu namorado ajudava-me. Tive filho em 90 e em 92 quando a criança tinha dois anos comecei a ir a Bubaque. A minha mãe tomava conta da criança. Depois de ir a Bubaque as minhas condições de vida melhoraram. Nesse momento a minha vida normalizou-se e não tinha muitas preocupações.

R. – Nesse tempo havia o barco Sambuia.

A. – Eu comecei ainda no barco Vitória. Esse depois deixou a carreira e veio Herman Kono. Em seguida Badora e finalmente Sambuia. Depois da minha ida a Bubaque deixei de ter tantas preocupações. Trabalhei com força e o filho ficava com a minha mãe. *Bida* deu-me muito rendimento mas até hoje não consegui uma casa própria por causa da família. Eu fiz poupança, mostrei à minha mãe e disse-lhe: “Este dinheiro consegui-o com o meu trabalho e quero fazer uma casa”. Eu estava ainda a pensar no terreno deixado pelo meu pai. A família do meu pai tinha-o tomado mas estava ainda disponível. Tinham feito uma casa ao lado, mas havia suficiente espaço. Era um terreno suficiente para se construir quatro casas. Era grande. Eu tinha 20 milhões de Fcfa e disse a minha intenção a minha mãe. Ela disse-me “Não faças casa nesse lugar senão eles vão te matar. Esse terreno tem problemas”. Eles tinham lá ido àquela casa porque o terreno tinha sido adquirido com o abono familiar que o meu pai juntou. Ele tinha a intenção de ceder o terreno às filhas para fazerem casa.

R. – O teu pai era trabalhador do Estado?

A. – Sim, trabalhava numa oficina.

R. – Estaleiros.

A. – Estaleiro naval. Ele tinha dito que aquela que tivesse meios suficientes podia construir casa nesse terreno. Um homem amigo do meu pai que trabalhou com ele disse-nos que o meu pai lhe dizia sempre: “Tenho apenas meninas, não tenho filho varão, e a morte é sempre incerta. Peço-te para vigiares este terreno para elas. Vai dizendo algo à minha mulher porque a minha raça não vale nada. São maus”. Meu pai disse-lhe isso mas depois veio a morrer. Ele contactou a família do meu pai e depois veio contar isso tudo à minha mãe. A minha mãe nem sabia que estavam a construir uma casa lá. Ela só tomou conhecimento quando as paredes estavam já bem altas. O amigo do meu pai foi-lhes dizer: “Vejo que estão a fazer casa no terreno das filhas do meu amigo. Será que elas vos venderam este terreno?” Eles responderam-lhe que o terreno era deles. Segundo eles o

terreno tinha sido oferecido pela nossa mãe. Ele retorquiu-lhes “Mas isso não pode ser, porque eu fui encarregue pelo meu amigo para vigiar a utilização deste terreno e não se podia fazer nada aqui sem me comunicar”. Ele prometeu ir saber o que se passava de facto. Ele foi perguntar à minha mãe como é que ela autorizou as obras nesse terreno sem lhe dizer nada. A minha mãe foi directamente reclamar à Câmara porque ela tinha os documentos da posse legal do terreno. A Câmara mandou os fiscais, que vieram com um tractor e demoliram a casa. No momento da demolição fizeram *mandji* contra a minha mãe. O *mandji* é que levou à sua morte. Essa questão do terreno é que os levou a fazer *mandji* contra a minha mãe. Quando fiz a poupança para fazer uma casa naquele terreno e quando ela soube da minha intenção, ela disse-me: “Tu és muito jovem e tens ainda esperança na vida. Tens tempo ainda para encontrares outras soluções, deves abandonar a ideia desse terreno. Eles fizeram *mandji* contra mim, eu sei que vou morrer mas eles também não vão ficar”. Eles disseram que o terreno era do meu pai mas ele morreu e a minha mãe queria ficar com tudo, como se eles não fossem da família dele. Isso não podia ser assim porque não era a tradição da sua terra. Quando um homem morre os seus bens são entregues à família do homem falecido e só uma pequena parte seria entregue à mulher. Esta não podia ficar com tudo. A minha mãe disse que ninguém lhe tinha esclarecido dessa forma e que deviam ter falado com ela de boas maneiras antes de fazer a casa no terreno. Devia ter havido um diálogo antes. A minha mãe disse-lhes que não havia problema e entregou-lhes o documento da casa. Ela foi à Câmara e disse-lhes que já lhes tinha entregue o terreno e eles refizeram a casa. Mas eles já tinham feito o *mandji*. Depois de a casa estar pronta a minha mãe começou a sentir-se mal. Ela já tinha feito a cerimónia de *kansaré*, que já a possuía. A sua colega de *kansaré*, numa das cerimónias de *difuntu* que elas têm, explicou-lhe que ela quis fazer-lhes bem mas que eles já lhe tinham feito mal por causa do terreno. Ela disse que iria desconhecer esse facto, mas se ela morresse devido a uma causa não conhecida, daqueles que a fizessem morrer não iria ficar nenhum.

Assim ainda antes de ela morrer começaram a morrer. Eram três que se tinham ajuntado para fazer o *mandji*. Em primeiro lugar morreram o primo irmão do meu pai e a sua irmã. Ficou apenas uma. A irmã do meu pai adoeceu e foi a minha mãe que lhe prestou assistência até ela morrer. Quando a minha mãe morreu um ano depois, o que tinha ainda

sobrevivido morreu. Nós ficamos em casa do meu pai. Os nossos anciãos morreram todos e ficámos só mulheres.

R. – Foram fazer mal e o mal voltou-se contra eles?

A. – Foi maldade. Agora os filhos que ficaram com a casa já fizeram duas casas com anexos e ainda há espaço. Nós ficamos em casa do meu pai, onde ainda estamos. Ficamos só entre nós, mulheres. A minha mãe falou assim comigo mas poderia dar-me uma outra ideia de ir procurar outro terreno, mas eu era muito jovem. (*Risos*) Comprei com esse dinheiro muitos objectos de luxo (*roncu*). Organizei a minha casa mas gastei muito nas coisas de luxo. Destruí a minha poupança.

R. – Estás sempre bem elegante. (*Risos*)

A. – Não perdi as esperanças até hoje. Estávamos a trabalhar mas a guerra de 7 de Junho deitou-nos abaixo. As minhas poupanças desapareceram ali. Já retomei o meu trabalho, as coisas não me estão a correr como anteriormente mas estou a ter bom sucesso. Há muita gente a fazer comércio de peixe agora. Os rendimentos não são como anteriormente e há as despesas dos filhos com a escola, é difícil organizar a vida da maneira como se deseja. Não perdi a esperança. As pessoas com quem eu trabalhava deixaram de trabalhar comigo. Mas agora voltaram a chamar-me para me dizer que querem retomar o trabalho comigo porque podem obter comigo mais rendimento. Refiro-me aos pescadores. Agora já não vou a Bubaque. Eles pescam, mandam-me o peixe e eu vendo e mando-lhes o seu dinheiro. Agora não me desloco, fico aqui. Eles pescam, gelam e mandam-me. Eu vendo e mando-lhes o dinheiro.

R. – Trabalhas bem com os pescadores?

A. – Sim, trabalhamos bem. Faz agora 17 anos de trabalho juntos. Trabalho com dois pescadores. São *nhominka*. Um deles trabalhava para o outro. Mas com o tempo ele conseguiu a sua canoa. Fomos juntos e conseguiu uma segunda canoa. Com a segunda canoa estamos a trabalhar bem. Tu sabes as maneiras das *bideiras*. Eu sou melhor, eu faço melhor, aquela que faz ainda melhor, começam os choques e a contar coisas que não são verdade. Separámos o trabalho e ele ficou a trabalhar com uma outra. Ele foi, ele foi, ele veio dar-se conta que não podia chegar a um bom entendimento com ela e regressou para mim.

R. – Ele voltou de novo. (*Risos*)

A. – Ele voltou e retomou o trabalho comigo. Com o outro separamo-nos no trabalho mas retomei o trabalho de ir buscar o peixe em Uracane. Dava-me um bom rendimento. Trabalhei lá durante quatro anos. Esforcei-me muito porque queria ter uma canoa minha. Vim a ter um negócio com as pessoas da FAO que concediam motores. Mas no momento que isso sucedia eu estava doente. Estava em Bissau. Quando regresssei vi que tinham já distribuído os motores. Falei com L. e ele disse-me que já era tarde. Fui falar com o director A. Fiz um pedido de um motor de 15 CV para poder pôr numa canoa e trabalhar. Deu-me o motor de 15 e disse-me que devia pagar 300 000 fcfa logo no início e durante três meses teria que pagar 46 000 fcfa por mês até terminar todo o pagamento. Fiquei de acordo e paguei 305 000 fcfa logo no início. Os pescadores com quem eu estava a trabalhar estavam em Bubaque e estavam paralisados por não terem motor nesse momento. Trouxe-os para Uracane e começámos a trabalhar. Estávamos a trabalhar e um filho de um primo meu devia fazer uma operação. Ele estava na nossa casa. Depois da operação foi à tabanca e foi fazer um trabalho pesado, a operação arrebentou e morreu. Fomos com a *esteira de choro* à terra e quando eu regresssei tomei conhecimento de que tinham tomado o motor aos pescadores. O director tinha uma pequena canoa e tomou o motor para o seu próprio trabalho, aproveitou-se da minha ausência e tomou o motor aos pescadores, sendo que estes nada tinham a ver com o assunto e eu já tinha começado a pagar o motor. Ele disse-me que devia abandonar aqueles pescadores porque não conseguiam nada nas pescarias que faziam. Eu disse-lhe que muitas vezes se pode ir ao mar sem resultado. O peixe quem o da é Deus. Se ele não te der, paciência. Se ele não te der, nem mesmo com um grande motor se vai poder ter peixe. Isso não pode justificar que ele tome o motor. Se os pescadores não queriam pescar não iriam ao mar para lá passar a noite. Isso era mal feito. Falei com ele e disse-me que me ia devolver o motor, mas nunca cumpriu a promessa. Eu disse-lhe: “Não há problema, não te esqueças que estás a tomar dinheiro de uma mulher”.

R. – Não devolveu o dinheiro?

A. – Até hoje nem um tostão. Tomou-me dinheiro e o motor. Disse-lhe eu sou mulher e castigo-me muito. Abandono os meus filhos para trabalhar.

R. – Não te queixaste dele nas autoridades?

A. – Fiz tudo. “Vim até aqui para sustentar os meus filhos e achas que deves tomar-me isso tudo”. Ele, o director do projecto de pesca, tomou-me o meu motor e ficou com ele até hoje. Ele ficou a pescar peixe de primeira. Ele tinha um pescador *sussu*, deu-lhe o motor e esse fazia uma pesca para ele e outra para si próprio. Não me deu nem o meu dinheiro nem o meu motor. Abuso.

R. – Abuso mesmo.

A. – Fui-me queixar ao director-geral, M. Ele disse-me que o director não podia fazer isso. Que ele não era pescador mas director de projecto. Ele devia estar lá ao serviço da população. Ele não podia tomar o motor. Mas nada resultou, eles fazem as golpadas juntos para comer o dinheiro. Falou e nada saiu como resultado. Tive que desistir.

R. – E a tua canoa?

A. – A minha canoa estragou-se devido a uma tempestade. Um grupo de pescadores veio pescar para mim. Tínhamos posto gelo. Deixamos a canoa ao longe. A tempestade veio. Como não veio uma outra canoa para nos vir buscar para ir buscar a canoa, pedimos a um outro grupo de pescadores para ajudar a encostar a canoa. No lugar onde a foram colocar havia pedras. Para além disso o rapaz com quem eu trabalhava não tinha tirado a água dentro da canoa. Como estava a chover a canoa encheu-se de água, com o vento forte que fazia não conseguiram deslocar a canoa, e ela foi para cima das pedras. Fiquei assim totalmente paralisada. Fiquei assim sem nada.

R. – E aquele motor do projecto está ainda a trabalhar?

A. – Não. S. veio tomar o motor porque não pagavam o crédito. A. ficou a trabalhar com esse motor por muito tempo. Eles tomaram o motor porque eu já tinha pago o motor.

A. – São os da ONG? -Eles mesmos. Tomaram o motor e não sei como foram negociá-lo.

R. – E se quiseres comprar agora um novo motor, será fácil fazê-lo?

A. – Aqui havia motor. Um homem trazia-o aqui no porto e vendia-o por 1.100.000 Fcfa. Mas eu não tinha esse dinheiro na altura. Queria tanto mas não tinha possibilidade. Acabei por deixá-lo vender. Para comprares um motor agora tem que ser apenas na Gâmbia. Lá vais conseguir um motor totalmente novo. Tenho projectos, quero fazer força até me cansar, mas não consigo os meios necessários. Mas neste momento já comprei madeira para fazer uma nova canoa. Tenho já tudo completo para iniciar. Não tenho ainda motor. Conheço um rapaz que trabalha com uma agência de um português. Fiz-lhe

um pedido porque ele tem um motor. Ele tinha feito uma canoa grande e uma pequena e entregou a pessoas que lhe estão a fazer malandrices. Eu disse-lhe: “J., não podes trabalhar assim. Arranjaste os materiais e entregaste. No trabalho de pesca tens que estar ao pé dos pescadores. Tu estás no trabalho de gabinete e não tens tempo para saber como deves organizar. Eles vão fazer o que lhes der na vontade. Tu não vais ganhar nada”. Disse-lhe para me deixar trabalhar com ele porque eu vou estar perto deles e sei o que devo fazer. “Vais poder ver que o teu rendimento vai melhorar”. Alguém desse grupo recusou porque sabe bem o que isso poderia significar. Eu iria fechar-lhes os circuitos que tinham criado. Podiam fazer dinheiro mas não seria do mesmo modo. Eles argumentaram e convenceram o dono dos materiais. Ele não me disse não, mas também não fez nada. Dizia-me sempre “espera, espera”. Eu não gosto de estar a insistir muito atrás das pessoas. Eu faço um pedido a alguém mas se vejo pelas suas palavras que não está de acordo deixo cair. Eles venderam redes. Foram ao mar, pescaram, venderam o peixe e ficaram com o dinheiro. Depois disso fizeram novo pedido para despesas de pesca, foram pescar e voltaram a ficar com o dinheiro. O trabalho paralisou completamente. Ele compreendeu e depois veio dizer-me que de facto eu tinha razão. Ele contou-me todos os detalhes da sua história e eu disse-lhe: “Agora tens que saber sofrer. (*Risos*). Talvez eu iria tomar uma parte do dinheiro, mas como arranjaste bons trabalhadores pensei que seria melhor para ti”.

Ele disse-me “agora queria trabalhar contigo”, que tinha um bom projecto e queria convidar-me. Eu disse-lhe “quando bem entenderes, eu tenho agora uma equipa de pessoas a trabalhar comigo. Estou junto dos meus filhos em minha casa. Quando quiseres vir ter comigo já sabes onde encontrar-me”. Eu vou vender e regresso à minha casa graças a Deus. Neste momento tenho dores no corpo só de cansaço. O corpo dói-me todo o tempo. Eu desgastei-me cedo, cedo demais. Sinto que já não tenho saúde, talvez já esteja perto de morrer.

R. – Credo, credo.

A. – Eu sinto dores no corpo que não posso mais.

R. – Tenho um médico amigo que te pode atender. Neste momento viajou para a Alemanha. É um bom médico. Vai procurá-lo. Ele tem duas clínicas, uma no bairro militar e outra no Ponto de Encontro.

A. – Sinto umas dores mas isso é *pustemu*. Tenho dores dentro do corpo. Dói-me assim (*indica o peito*).

R. – Vai ter com ele.

A. – A coluna também dói-me. Fui fazer consulta no hospital Simão Mendes com o doutor M. Consultou-me e mandou-me fazer um banho de luz na fisioterapia. Já não sinto as dores nas costas mas a que tenho dentro de mim, essa não pára. Já tomei tudo o que é chá, já fiz análises, electrocardiograma, tudo isso mas as dores não param. Isso chateia-me, não me sinto nada bem, por isso penso que vou morrer.

R. – Vai ter com esse médico, é um bom médico. A clínica dele fica ao pé da padaria Mateus Sanhá no chão de Pepel. Moras onde?

A. – Em Belém.

R. – Hás de ter a tua canoa porque és uma mulher valente. (*Risos*) Eu tenho um vizinho que vai a Gâmbia sempre.

A. – Como se chama?

R. – Conté

A. – Tio Conté.

R. – Sim, é ele. Ele tem agora uma canoa grande que vai a Gâmbia. O seu sobrinho que foi a Espanha ajudou-o a adquiri-la. Ele poderá procurar-te um motor lá

A. – Ehnn.

R. – Um bom motor, dás-lhe as características e ele vai procurar. Já tens alguém para te fazer a canoa?

A. – Há bons carpinteiros de canoa aqui. Tenho um rapaz que numa semana pode entregar-te a canoa. Ele faz-te bem o trabalho.

R. – Aqui em Bissau?

A. – Aqui mesmo. Ele é *nhominka*. É do Senegal. Trabalha muito bem. No local onde lhe pedires ele vai e fá-lo. Eu comprei a madeira em Ilondé. Deixei-a lá porque todos os projectos que queres iniciar, desde que comeces a anunciá-lo, *atchá* (desaparece). Eles começam a falar, falar até tudo ir por água abaixo. É por isso que desta vez fugi para longe. (*Risos*)

R. – Fizeste bem.

A. – Fugi, comprei a minha madeira e entreguei-a lá. Assim como a quilha, a viga, 15 folhas de madeira de doze metros.

R. – Isso dá bem com um motor de 15 cavalos.

A. – 15 dá bem para a canoa de 12 metros. Essa, se for pescar, desde que tenha peixe irá para Bissau. Muita gente tem canoa desse tamanho. Aquele com o qual eu trabalho neste momento, se for e apanhar peixe, a canoa regressa a Bissau. Eu quero trabalhar. Faço força mas o marido com quem tive filhos foi à Mauritânia e ainda hoje está lá. Faz já 17 anos. Ele não comunicava e eu nem sabia onde estava. Em 2009 um rapaz que morava com ele conseguiu descobrir onde ele estava. Ele disse-lhe: “O teu filho hoje já está grande”. (O meu filho já terminou os estudos). O colega disse-lhe: “Não vais saber dele. Deixas o menino nas mãos da sua mãe e depois hás-de dizer que o teu filho te odeia. Mesmo que não lhe dê nada vai te comunicando com a mãe. Os meninos ficam a saber que têm pai. Não podes deixar isso assim”. Consegui o número dele e liguei-lhe. Falei com ele bem, perguntou-me se já tinha outro homem, eu disse-lhe que tinha e que até já tinha outros filhos. Disse-lhe que não iria ficar aqui à sua espera. (*Risos*) O meu homem actual trabalha na CICER. Esta empresa ficou parada já há dez anos. Eu estou a segurar a casa sozinha. A empresa arranca e depois volta a parar. Ele só fica em casa. Ultimamente foi à procura de trabalho num indiano para a campanha de caju. Disse-me que havia um homem fula que era responsável por um carro. O indiano disse-lhe que esse homem fula quando tomava o carro ia fazer fretes com outras pessoas. Não se entenderam e o indiano despediu-o. O carro ficou sob a responsabilidade do meu homem. O fula veio ter com ele e disse-lhe “esse carro é meu e vais ter que o abandonar”. Ele veio contar-me e disse-me que não tinha nada contra esse homem fula, e se ele estivesse com raiva que fosse falar com o patrão. Ele não tinha nada a ver com esse problema. Explicou-lhe que ele estava simplesmente a procurar a sua vida. O que o fula lhe disse era verdade. O fula disse-lhe: “Vais largar esse carro dentro de seis dias”. De facto dentro de seis dias ele teve um desastre. Graças a Deus, porque ele não fez mal a ninguém, Deus salvou-o e só teve hematomas no corpo. Ele tinha saído de Bissau para ir a Fulacunda. Levava arroz e na curva de Djalan ele viu duas estradas. Porque quando saiu era tarde, à noite. Ele depois deixou de ver as estradas. Ficou um escuro diante dele. *Atchá*. Estampou-se. O carro não revirou mas foi batendo até ele sentir o volante a fazer *cate-cate*. Vieram retirá-lo com a



ajuda de um outro carro. O carro da sua empresa que vinha atrás dele socorreu-os. Por volta das duas horas da manhã ele ligou-me a dizer que tinha tido um acidente. Trouxeram-no ao Hospital Simão Mendes e fui lá vê-lo. Agora já está melhor mas está parado sem fazer nada.

R. – Agora tu és o homem da casa.

A. – Eu sózinha. Eu sozinha *dê*.

R. – Tu és uma mulher que se esforça muito, tu vais conseguir resolver as tuas dificuldades. Agradeço-te tanto por esta interessante conversa. Por aquilo que eu possa fazer, conta comigo como amigos que somos. Agradeço-te imenso por esta conversa.

\*

### ***Uma família feminina na tormenta***

A narrativa de Inácia começa com a morte do pai e a assunção pela mãe de toda a responsabilidade familiar. Inácia é muito jovem quando o pai morre e ela solidariza-se totalmente com a sua mãe. Formam com as suas irmãs e a mãe uma família onde o homem está ausente. A sorte delas passou a depender do esforço delas. As três irmãs dedicam-se às lides da casa, Inácia e a mãe dedicam-se à *bida*. Esta começa com coisas pequenas e depois toma proporções maiores. A pesca levou Inácia a aumentar de escala o seu comércio. Esta divisão do trabalho permitiu à família aguentar-se embora tendo conhecido momentos de fome. Inácia recorda-se desses momentos que a marcaram e reforçaram o seu reconhecimento e a imagem valorativa que ela guardou da mãe.

A narrativa de Inácia mostra uma luta entre o pai e a sua família de origem, da tabanca, para construir uma família nuclear e impor-se como um “assimilado”. Ele era assalariado e recebia um abono de família com o qual adquiriu um terreno para as filhas. A sua morte alterou o seu projecto. As regras de herança da sua família atribuíam os seus bens à família da sua mãe. Em muitos grupos étnicos da Guiné-Bissau a herança faz-se pela linhagem materna. Os sobrinhos uterinos herdaram os seus tios. Esta regra tem sido mudada nos meios urbanos, onde a herança tem sido de pais para filhos. O pai de Inácia

estava bem consciente dessa tensão e procurou antecipar as consequências negativas que poderiam recair sobre as filhas. Os conflitos que resultaram desta tensão inscreveram-se em diversas esferas, no simbólico, na lei estatal. A morte da mãe é interpretada como uma consequência dessa luta simbólica que opôs a família da mãe de Inácia e a do seu pai. Pode-se considerar a queixa interposta junto à Câmara pela mãe e a demolição da casa pela polícia camarária como o desencadeador da luta simbólica. Esta luta opôs duas figuras da religiosidade tradicional, *kansaré*<sup>6</sup>, como recurso da mãe, e *mandji*<sup>7</sup>, como recurso da família do pai. Os poderes destas duas figuras em luta são confirmados pela morte de todos. A morte foi uma forma de restabelecimento de equilíbrios e de confirmação de poderes.

### ***Não perdi a esperança***

A *bida* começa por experimentos sucessivos sem sequências lineares. A mãe combinava o trabalho como lavadeira e a *bida*. Inácia combinava ser estudante, doméstica e depois a *bida*. Ela experimenta pequenos negócios que depois combina com outros mais importantes, cabeleireira e comércio de pesca. A grande transformação começa quando ela perde o medo do mar e inicia a viagem entre Bissau e Bubaque. A sua independência é ganha nestes percursos que depois se estendem a outras ilhas, Uracane e mesmo outros locais da costa, Ilondé. Através destas viagens, ao perder o medo do mar, ela liberta-se do seu primeiro marido. A reciprocidade fá-la contar com o apoio da sua mãe para os cuidados com os filhos. Os cuidados da mãe são essenciais para suportar as suas actividades comerciais. Eles garantem a sua sustentabilidade.

A narrativa realça também o movimento de báscula entre o sucesso e a queda. As dificuldades para adquirir meios de pesca, as agruras dos acidentes marítimos e a corrupção dos agentes de Estado e das ONG. A mistura entre os interesses privados e

---

<sup>6</sup> O *kansaré* é uma figura religiosa que significa em primeiro lugar justiça. É a recusa da mentira e da falsidade. É um culto que assegura a saúde das mulheres e da comunidade. O autor pôde assistir à saída das mulheres com *kansaré* em marcha, nuas, durante a noite, contra a cólera que estava a assolar a cidade de Bissau. O culto de *kansaré* serve também para proteger as mulheres das doenças sexuais e proteger tanto o útero como o parto e o recém-nascido.

<sup>7</sup> *Mandji* é um recurso à justiça reparatória dos *irãs*, divindades do culto dos ancestrais.

públicos e a impunidade levaram a um roubo dos materiais de pesca que ela tinha adquirido a crédito e causaram graves prejuízos à sua actividade. Ela tinha sido capaz de investir numa canoa e num motor e contratado um grupo de pescadores que trabalhavam para ela. Procurava assim dar um salto qualitativo e tornar-se uma empresária com uma base mais sólida. Ela teve que enfrentar, sem defesa eficaz, a mistura dos interesses privados e públicos e a impunidade que atinge o Estado, que destruíram as suas perspectivas.

Como se assinalou na narrativa de Inácia, a impunidade é garantida pela cumplicidade ao mais alto nível da administração. A. nem acredita nas palavras do chefe do departamento a quem ela se dirigiu porque sabe que ele está dentro do sistema e não o porá nunca em causa. A sua defesa foi uma ameaça: “Não te esqueças que estás a tomar o dinheiro de uma mulher”. Este recurso ao simbólico é um apelo à justiça por parte daqueles que se sentem vitimados sem poder recorrer às formas legais de justiça. Anita não assinala que recorreu ao *mandji*, mas não é uma hipótese a descartar pois é com ele que os injustiçados procuram justiça.

Anita desconfia e sente que a palavra dos outros pode ser perigosa. Após os seus desaires ela prefere fazer as coisas em silêncio e de forma discreta para evitar a palavra dos outros. *Bida* para Anita assenta numa estratégia mais individualista que a da precedente narrativa. Ela não deixa de ter amigas com quem partilham experiências mas mantém-se afastada das associações. Para ela a concorrência é forte e os rumores, o diz-que-diz, estragam os negócios. Anita faz referência mesmo àquelas que dizem “coisas que não são verdade” na sua relação com pescadores. A discrição e o silêncio podem ser uma arma de luta contra a inveja e a maledicência. A. mantém silêncio sobre o seu novo investimento na canoa e motor para evitar que a iniciativa se afunde. A publicidade pode acarretar o fim do projecto.

Ela teve que lutar contra vários medos e impedimentos para ganhar a sua autonomia. Um dos medos é o medo do mar. Só se decidiu a enfrentar o mar depois de ter o seu primeiro filho. Ela própria admira-se ao contar-me como entra no mar para amarrar as canoas

como se fosse um pescador. Um outro obstáculo são os seus companheiros. O primeiro com quem ela teve cedo o primeiro filho e que desapareceu depois de emigrar para outro país sem nenhuma comunicação. O segundo que era trabalhador assalariado e que depois da falência da empresa não consegue ganhar a sua vida e apoiar a educação dos filhos. Ela praticamente trabalha para o sustentar. A tentativa de sair dessa situação por parte do seu homem resultou num desastre onde de novo a feitiçaria se combina com a concorrência para a obtenção de rendimentos. Ela se reconhece sozinha num momento em que duvida do seu estado de saúde e sente o medo da morte. A. associa as suas dores no corpo ao *pustema*. A algo dentro do seu corpo como um hematoma. O esforço desde pequena para ganhar a vida recai sobre o seu corpo. Embora a narrativa não seja explícita, Anita deve relacionar as suas dores com as guerras familiares que a mãe teve que enfrentar, com o *mandji* que fizeram contra ela e que lhe causaram a morte. O empenho com que ela assumiu a sua vida e a luta pela dignidade estiveram constantemente presentes na sua narrativa. Embora se sinta só, ela se encoraja dizendo “não perdi a esperança”.

### 6.3 - História de Ausenda

#### Versão em crioulo

Di nha bindi pis, n cunsa bindi pis ora cu n bai faci fera. N ta bai faci fera n cumpra n bin. N bin odja cuma si n bai cu dinheru fera n bin ta vira n cumpra n bindi, n vira mas n cumpra mas n bin quel cassa. N bin na bai piquininu-piquininu. N bin odja cuma *li* (*pronunciado com ênfase*) n pudi pega dja. Ora dja n bin ta bai cumpra n bin cu el fera n bai bindi. Quil bindi qui n ta bindi n odja cuma n bin na ganha esperiencia un bocadinhu. N bin tira un abotacinhu. Ora qui n bindi n tira nha dinheru n tira nha mafe. Utru dinheru qui n bin odja logu n ta da abota n ta bin cassa. Assin qui n bin na faci assin qui n bin na faci. Si contra n sta diritu dja na cassa, logu qui dinheru mas ta rindi. Si n sta diritu, n tene dja aruz, n ta pui dus mon di abota logu qui dinheru ta rindi. Ma si n sta mal, casu di casa aruz caba, n obrigadu tira nha mafe, n odja qui bocadinhu n bai pessa aruz, quil utru n da abota n bin. Assin qui n cunsa nha bindi.

R- Es fera qui bu bai pega bu facil djuntu cu algun amiga?

A- Sim, n cunsa cu un nha colega. El propi qui leban pabia ami cadju qui n ta bindi. I bin falan no ba ta bai bindi n falal mbê ami n ca pudi bindi quil di fera. I falan ba ta bai son bu ba ta djubinu. Ora qui cumpra sin i ta falan cumpra es, ora qui cumpra i ta falan cumpra es, amin tan n ta cumpra. N ta vira n ta bindi antis di

n bin cassa, si sai, logu n ta cunsa cumpra nha mafe n odja n contra n odja nha um bocadinhu la. N bin quel n bin pega sin te n bin odja dja dinheru un bocadinhu la. N bin entra pa fera. N ta cumpral n ta bin fera n bindi. Ma utru dia, bu sibi bindi i ca tudu dia qui sabi, utru dia bu ta bai cumpra pis bu ta pirdi bu dinheru ca ta sai. Utru dia bu ta nganha. Utru dia e assim. Si bin bai bas pur izemplu bu bin bai pui quinzi mil utru dia bu na bindi son un oitu mil bu ta pirdi restu. Utru dia bu ta miti dinheru piquininu nin si cuatru mil qui bu pui bu na sai cu seti mil seis mil. I assin. Bindi e acontrariu. Un dia i ta batiu mal utru dia bu ta alça.

R- Si pis bin sopra cuma gora qui bu na faci?

A- Bu ta pirdi bu ta caba di pirdi pabia mesmu qui bu fumal bu ca na bindil suma bu cunsa cumpral ta odja...

R- Bu ta fumal na cassa?

A- Sim, bu na fuma na cassa bu leba. Bu ten pa manera cuma bu na bindil na quil pres qui bu na bindil bu ten cu rapati pres logu bu e obrigadu cai. I na sai ma bu dinheru i ta (R- I ta lacati un bocadu) I assin. Suma e dias propi n cumpra pis tchuba panhan.

R- Ma tempu di tchuba clienti i ca tchiu?

A- Ma e tempu li propri qui mas ta sabi. Si tchuba tchubi sin logu suma anos no sta pa li na e fera (*Refere-se à feira do bairro de Cuntum Madina*) quilis cu na bai Caracol pa bai faci fera, bai utru ladu, logu e ca ta bai e obrigadu bai la. Logu nogos i ta ten.

*(Interrupção)*

R- Ausenda, esplican cuma qui bo ta organiza abota entri bos mindjeris?

A- No ta djunta entri nos cu ta bindi la. Ora qui cada quin bindi no ta da cada quin 500 fran dipus no ta da un alguin si dunu ta ntrega. No da aos sol mansi no da si dunu ta ntrega i ta da quil qui na toma. Utru dia mas i mesmu.

R- Abos i cantu?

A- Anos i dessaseis. No ta da aos sol mansi no ta da mas no ta da encargadu i ta toma i ta da.

R- Quil qui toma dja utru bias i ta toma mas.

A- Nnau ora qui bu toma utru bias utru ta toma te qui tudu toma bu na bin ripiti mas. Assin qui no ta faci. Tudu guinti ta toma.

R- Na bo fera nunde qui bo sta cuma que cunsa? Quin qui cunsal? Quil bias qui n baiba cu bo la bu bin na esplican cuma i tenba un mindjer garandi qui no baiba si tchur.

A- Bon qui fera i eraba un becucinho na strada son pa bindi mancara, i na pui qui messa i na pui. Bai cumpra un bocadinhu bu pui. Dipus e bin cerca guinti la pabia i na strada propi. Logu no bai ocupa un terreninho la di un alguin. Logu no organiza cada quin na pui si messa la. Quilis qui na pui cussacinho, quin qui na bindi pis, assin, no fica no na faci toqui bin cria un cau un bocadinhu garandi. Assin cu sedu. Dunu di terenu, la me i ca fera, i pudi dichanu, ma si bin i na faci obra logu, qui fera i na padjiga.

R- Bo ten pa bai randja utru cau.

A- No ten pa bai randja utru cau. I intchici gossi guinti ta bai la tchiu, eraba mas piquininu. Eraba un becucinho assin.

R- Ma abo cuma qui bu ta organiza bu tarbadju cada dia si no sibi cuma bu ten manga di volta pa da.

A- N ta lanta cedu, n custuma quel ora sin, ora cu faladu cinco e tal pa seis ora ta odja ta tchiga qui ora n ta corda nan. N na ta corda elis. N ta lanta n ta busca iagu n laba, logu n ta tchoma badjudacinhu n ta falal bu na faci assin assin qui bu na faci. N sai n bai. N bai cumpra nan n bin diretamente na fera.

R- Ma bu ta bai di caru.

A- Sim, no na bai nan na caru di purtu ma si n contra i bin capliu tocatoca na lebanu. Ora di bin no na panha nan taxi.

R- Bo ta bin cu pis taxi ca na randja barudju pabia bu na trazi pis

A- Nau nau i ta punu tras. Bu na mbarca tras no na paga cada quinquentus.

R- Na purtu gora bu ten un piscadur qui bu ta tarbadja quel?

A- Nau, n na cumpra nan na mon di e rapaziada o e bideras, i ten quilis qui tene lona, pur izemplu sinapa bu na bai pessa la.

R- Ma bu ca tene un piscadur fixu?

A- Nau, no ca tene. Nau, no ta cumpra nan. Si bin odja na mon di rapaziada ma rindi bu ta cumpra, si bu bin odja di bidera garandi qui dja tene dja lona bu ta cumpra.

R- Cal coldadi di pis qui ta dau mas djitu pa bindi?

A- Bon pis ma ta da rendimentu suma sinapa, bica, corcor gros, i mas ta da dinheru. Suma djafal el qui ta rianta si cabeça i ta dati i patchari alguin ta fala aos n cume djafal amanha pa n ba cume djafal mas i ta un bocadu dificil. Lucru di djafal i pucu i ten dia qui ta sabi ma i pucu. Quila i pis di 250 ma si n cumpra quil di ba 1000 fran logu bu na bin aumental. Alves si bu cumpra un quilu di sinapa pa 800 fran bu na bin pul 1000 fran logu n ganha la 200 fran na cada quilu. I assin. Si bu pul pur izemplu bu na nganha na qui quilu i ca sin qui bu odja nan, bu na rapatil bu na marca nan. Na qui rapati sin bu na bin ganha mas un muntu na cada quilu qui bu na rapati sin. Logu bu na organizal la bu na nganha la na quil pur izemplu bu pessa cincun quilu bu ta tira un di cada un di cada logu bu ta vira bu ta odja un muntu pra len di quil utru qui bu odja bu pis cu es bu ta faci. Bu ta tira un pis di cada quilu un pis na cada quilu.

R- Un muntu pa cantu qui bu ta bindil?

A- Sinapa mil fran. Quil justadu i 750. Si bu pessa un quilu na 600 bu na lucra 150.

R- Bu falan ma antis di bu bindi pis bu ta bindiba cadju, bu larga qui bu tarbadju di cadju?

A- N continua nan na bindi cadju quila qui mas ta bindi. Des qui mi nan ami i cadju qui n mas ta bindi.

R- Cuma qui bu ta organiza pa bindi bu cadju?

A- Cadju i mais facil. Pur izemplu ora qui tchui, cadju bruto, bu cumpra bidon di 25 litru na mil fran bu bin pul tanbe na 100 fran.

R- Nunde qui bu na cumpral?

A- Na sobradi ou na Caracol. Si bu na bindil 100 fran logu na cada bidon bu na tene la 1500 fran.

R- Bu na cumpral na mon di guinti qui ta bindi agrossu. Guinti qui ta bin di ponta?

A- Sim, quilis qui ta pirmi qui ta tissi logu anos no na cumpra. Abo bu na cumpra bidon 1500 bu paga careta 250 logu bu tene 1750 bu bin bindil gora logu i cantu qui bu ganha. Bu na ganha 750. Pabia bidon di

25 litru i 2500. Lucru i pucu ma i ten, pabia i ten qui bora qui bu na sufri la, alguin cumpra aos e cumpra amanha i bin falau pistan bu ca pudi tudjil bu ten pa dal. Si n ca lembra gora i ca na pagau el logo i assin. Bu na pirdi quila bu ten pa tira utru pa bu bai faci mas.

R- Ma bu faci agora bu bar Bar Tenda?

A- Bar Tenda. (*Risos*)

R- Pabia di que qui bu pul nomi tenda?

A- E un cusa qui n pensa nan, n maral tenda. N bin na tadjatadja n ca tene cusa tadjatadja logu n bin panha qui tenda n maral quel. Logu guinti bin na vira-vira i fala e bar i cuma e bar i bar tenda po, si nomi i bar tenda

R- I ta tudji miskitu di passa.

A- N vira n fala e bar e bar tenda pabia nin qui bu tchami miskitu ca na murdiu pabia i maradu tenda i preparadu dja i maradu tudu tenda. (*Risos*) I assin.

R- Ma tambe na e bar Tenda bu na leba pis un bocadu?

A – Sim, n ta tissi. Si n cumpra djafal pur izemplu, 350 fran n cumpra assin cu 250 n bin pul son 100 fran logu n ta odja 500 fran.

R- Logu guinti ta bibi si cadju i bafa cu djafal? N pensa utrus nin i ca ta cia na casa. Caudu tambe?

A- Caúdo n ta cumpra tris 500 fran n ta corta na cada caudu tris padas, cada padas 300 fran, logu i 900 fran. I ten mas dinheru propi. Si cumpridu si piquininu n ta cortal son na metadi. Cada padas 100 fran. Un caudu garandi i 500 ou 750 fran conforme.

R- Ma pra lem di tarbadju bu ten qui toma conta di cassa, di mininus?

A- Dia dimingu n ca ta bai bindi. Suma mininus ca feriaba, sabadu n ca ta bai n ta bai laba ropa, n ta organizaba n ruma ropa di scola, n mostra elis.

R- Bu irman ta djudau tambe?

A- N ta mostral el qui ta bisti mininus... Ora qui n bin tambe el i ta bai si aulas.

R- Ma n odja cuma bu na cria bu purcus, Badjuda (*nome da porca*). (*Risos*) Cuma qui ideia di cria purcu parci? Bu tarda ta crial?

A- Nau, nha armon garandi qui tici i bin da nha fidju, Gaucho, i riantal i fala: rapaz pega e corda e purcu i di bo n ticil nan el. N fica na dal iagu assin toqui bai i quirsi i padi.

R- I padi cantu?

A- Qui primeru padi qui padi i padi seis. I bin ripiti padi i padi sete. I bin ripiti padi i padi quatu. I bin ripiti padi i padi doze. (*Sinal de admiração: Hihi*). I bin ripiti padi i padi tres.

R- Bu ta consigui bindi qui purcucinhuh?

A- Sim, n ta bindi n ta dividi cu quin qui ntergal. Ora qui tchiga ora di sinta n ta tchomal i ta toma di sel n ta fica di mi. Logu ami n ta bindi di mi.

R- N ca ntindi ben, bu pudi splican el?

A- Quin qui ntergal suma i ntergal el ora qui padi no da dividi nan, n ta tchomal, i bin toma di sil i leba logu n ta fica cu di mi. Ami dja qui ta dicide que qui n na faci cu di mi. Si di bindi bindi si ami tan na ntergal un alguin n pudi ntergal ora qui padi n ta ba ta dividi nan cu si dunu suma ami assin.

R- Quin qui ntergau purcu i ta pagau algun cusa?

A- Nau, nada.

R- Ma suma i padi tris porcu pur izemplu?

A- I na toma un son, ami na toma dus.

R- Quin qui na toma un son?

A- El, el dunu di purcu, quin qui ntergal.

R- Qui omi qui bin cu corda i nterga na mon di Gaucho?

A- Sim, i el, i nha ermon, quil qui falci.

R- Gossi contan un bocadu stória di bu familia dedi qui bu tchiga li na Cuntum Madina. Na nunde qui bu padidu nel?

A- N padidu la na qui tera nobu. La na Lande n ca cunci la. Na ladu di sul na Empada. Nha pape sta la. Bu sibi e garandi djambakus. I ta faciba la tudu tarbadju, labra i faci que. La qui no padidu i bin cunsa lebanu pa Biombo. Ami n bai Biombo n ca tarda la. Logu nha primu toman no bai pa Tite. Quila i ficial i ta ticiba panu. I toman i bai cria. E tenenba te na si mon ala qui n na studa nel. E bin na faci comercio n fica na Prabis ta faci campanha. Mindjer bin bin falci el i ca tarda tambe i bin falci. Logu n obrigadu para studaba pabia mindjer i muri i fica mininus, mininus tan i cu mi que sta. Logu n fica cu tempu n ca studa. El omi antis di muri i bin casa ami logu n consigui sai la. Nha ermon i bin toman n bin pa studa li el qui tenen toqui n bin padi Ja. Logu Mário i bin odjan i misti papia. I bai sinta i leba que qui dibi di leba que qui pidil.

R- Bu familia?

A- No bai fica djuntu. I randja cau di mora i cumpra dja cama no bai fica djuntu.

R - Bo bai mora la pertu di mi e gossi bu bin mora pa li. Anos i vizinhu. (*Risos*)

A- I assim.

R- Cantu fidju qui bu padi cu Mário?

A- Tris, dus rapaz un badjuda

R- Sorti pa bos tudu. (*Agradecimentos*)

### **Versão em português**

A. – Acerca do meu negócio de peixe, comecei a fazê-lo a partir da minha ida às feiras para fazer compras. Comecei a comprar mais do que necessitava para a casa e comecei a vender o excedente. Repeti essa compra várias vezes e comecei pouco a pouco nas minhas idas e vindas. Até sentir num determinado momento que já podia fazer esse negócio. Comecei a comprar para ir vender numa outra feira. Comecei a ganhar mais experiência. Retirava um pouco de dinheiro que devia servir para comprar mais peixe para a venda e separava dinheiro que devia servir para o *mafé*. Integrei também a *abota*.



Fui procedendo assim várias vezes. Se as coisas marcham bem em casa, se eu tiver assegurado o arroz, posso ter mais rendimento. Posso mesmo aumentar a minha participação na *abota*.

R. – Fizeste este trabalho com outras amigas?

A. – Sim, comecei com uma colega. Ela me conduziu porque eu só vendia vinho de caju. Ela convidou-me mas disse-lhe que não sabia vender peixe. Ela disse-me: “Vai observando bem e faz como nós”. Ela ia-me indicando o peixe que devia comprar. Comecei a vender e com uma parte do dinheiro que ganhava comprava o *mafé*. Obtinha assim um lucro. Quando já tinha alguma prática fui-me instalar numa feira. Há dias em que a venda se passa muito bem e outros que não. Há dias que não consegues recuperar o teu dinheiro. Há dias em que ganhas muito. É assim. Há dias em que posso ganhar quinze mil fcfa e outros onde só ganho oito mil e mesmo sete ou seis mil. A venda segue caminhos tortuosos. Há momentos que ela te deita ao chão e outros que te levanta.

R. – Quando não vendes o peixe o que fazes?

A. – Acabas por perder porque mesmo quando fazes a sua fumagem não vais poder vendê-lo como compraste.

R. – Onde é que fazes a fumagem do peixe?

A. – Em casa, depois levas à feira. Vais ter que diminuir o preço do peixe fumado, logo perdes dinheiro. Sucede que estes dias comprei peixe e caiu chuva. Nós temos a nossa feira aqui em Cuntum Madina e as pessoas, residentes no bairro, que saíam para ir comprar em Caracol já não o fazem e compram na nossa feira. No tempo das chuvas lucramos muito.

R. – Podes me explicar como organizam a *abota*?

A. – Reunimo-nos entre as *bideiras*. Cada uma dá 500 fcfa e entregamos a uma pessoa que vai entregar àquela que deve receber. No dia seguinte repetimos o mesmo e será para outra pessoa.

R. – Quantas pessoas são?

A. – Dezasseis pessoas. Entregamos a uma responsável e ela distribui a cada uma à sua vez. Todas acabam por receber.

R. – Quem toma uma vez volta a tomar?

A. – Não. Quando receberes a tua parte tens que esperar que os outros recebam para voltares a receber de novo.

R. – Como é que começaram na vossa feira?

A. – A nossa feira era um beco pequeno junto à estrada onde se vendia mancarra. Quando uma mulher sentia que podia pôr uma *mesa* avançava. Depois vinha outra que achava que estava em condições de ter também a sua mesa e instalava-a. Assim sucessivamente. A Câmara mandou-nos retirar dali porque estávamos na estrada. Fomos então ocupar um terreno abandonado que pertence a alguém. Continuamos o mesmo processo, cada um vai se instalando com a sua mesa progressivamente. Há os que têm coisinhas, outros vendem peixe, e criamos uma feira já relativamente grande. O dono do terreno nos deixa trabalhar mas no dia em que ele resolver fazer algo lá vamos ter que procurar outro local.

R. – Agora têm muitos clientes. Como é que se organizam cada dia sabendo que têm tantas voltas a dar?

A. – Levantamo-nos cedo, quando são entre as cinco e as seis já estou acordada. Acordo a família. Lavo-me e chamo a minha sobrinha e digo-lhe o que ela deve fazer em casa. Vou fazer compra de peixe e regresso directamente para a feira.

R. – Como vão comprar o peixe,vão de carro?

R. – Sim, vamos no carro do porto. Mas se estiveres atrasado vais ter que tomar o *toca toca*. No regresso apanhamos um táxi.

R. – Mas os taxis não recusam transportar peixe?

A. – Não, põe o peixe no porta-bagagem. Ajuntamo-nos e pagamos um pouco mais.

R. – No porto trabalhas com algum pescador?

A. – Não, compro nas mãos dos rapazes ou das *bideiras*. Há alguns que têm lona como é o caso dos que vendem *sinapa*. Deves ir pesar junto deles.

R. – Mas não tens um pescador que trabalha contigo? A. – Não, não tenho. Compramos nas intermediárias. Se os rapazes estiverem a vender a melhor preço compramos, se for as *bideiras* mais importantes que têm lona, compramos.

R. – Que tipo de peixe compras?

A. – Um bom peixe que dá rendimento é a *sinapa*, *bica*, *corcor*, estes dão me bons rendimentos. Com o *djafal*, há momentos em que ele está em grande quantidade e os clientes dizem “Ontem já comi *djafal*, hoje não o vou comer novamente”. Ele mesmo faz

descer o seu preço. O lucro de *djafal* é pouco. Há momentos que se consegue um bom lucro com ele mas são raros. O seu preço é de 250 fcfa, o seu lucro é pequeno. Se eu comprar um peixe *sinapa* por 800 fcfa um kilo e o vender por 1000 fcfa vou ter um lucro de 200 fcfa por kilo. Se por acaso vires que não podes lucrar vendendo a kilo debes fazer *marca*, isto é, vais fazer *montu*. Vais ter que saber combinar os peixes segundo os tamanhos para não perderes e seres capaz de convencer o cliente. Por exemplo, se tiveres cinco kilos de peixe, vais tirar um peixe de cada kilo e vais ter um *mntu* a mais. Deves combinar bem os peixes.

R. – A quanto vendes cada *mntu*?

A. – *Sinapa*, mil se for grande, os médios 750 fcfa. Se tiveres comprado um kilo por 600 vais poder lucrar 150 fcfa.

R. – Disseste-me que antes de vender peixe vendias vinho de caju, deixaste esta venda?

A. – Continuei a vender o vinho de caju. É o que mais vendo neste período (*O caju é sazonal*).

R. – Como é que fazes para conciliar essas vendas?

A. – A venda do caju é mais fácil. Por exemplo quando há muito caju, compras um bidão de 25 litros por mil fcfa e vendes cada litro por 100 fcfa.

R. – Onde é que o compras?

R. – No Sobrado ou em Caracol. Se o vender por 100 fcfa posso obter por cada bidão 1500 fcfa. Compro o vinho nas pessoas que vêm das *pontas* e o vendem a grosso. São elas que espremem o caju para fazer vinho. Compras o vinho mas tens que pagar o seu transporte nas carretas por 250 fcfa. Cada bidão sai-te por 1750 fcfa. Vais poder ter 750 fcfa de lucro por bidão. É pouco lucro mas é certo. Por vezes há pessoas que te pedem emprestado e não pagam. Tens que ir repor essa perda e recomeçar.

R. – Mas tu já tens o teu bar, bar Tenda? Porquê esse nome?

A. – (*Risos*) Porque pensei vou fazer como se estivesse a amarrar uma tenda mosquiteiro à volta do meu bar para o demarcar. Os clientes viram-me a fazer isso e puseram o nome de bar Tenda. Eu disse-lhes este bar Tenda mesmo quando o cliente se embriaga nenhum mosquito o vai morder. É um bar que está preparado contra os mosquitos. (*Risos*)

R. – Levas peixe para o bar Tenda?)

A. – Sim. Trago *djafal* por exemplo que compro por 350 fcfa um kilo e consigo vendê-lo no bar por 500 fcfa.

R. – Há pessoas que vêm jantar no teu bar. Mas tens outro peixe, como caúdo?

A. – Caúdo eu compro por 500 fcfa o kilo e corto-o em três pedaços por 300 fcfa cada. Vendo-o por 900 fcfa. Tenho mais lucro ali. Se for pequeno corto ao meio e cada pedaço vendo por 100 fcfa.

R. – Mas para além do comércio tens que tomar conta da casa, das crianças?

A. – Aos domingos não vendo. Quando não estão de férias, não ia aos sábados e lavava e passava a roupa e arrumava tudo.

R. – A tua sobrinha ajudava-te?

A. – Mostrava-lhe o que devia fazer e ela veste e cuida dos meninos. Ela tem que ir a escola também.

R. – Vi que tens uma criação de porcos, como se passa? Badjuda (*nome da porca*). (*Risos*)

A. – Foi uma oferta do meu irmão maior ao meu filho G. Quando a trouxe pegou na ponta da corda, pôs nas mãos do meu filho e disse-lhe: “Este porco é teu”. Assim ficou connosco até já ter filhos. Teve seis filhos da primeira vez a seguir teve sete, depois quatro, depois doze e finalmente três.

R. – Consegues vendê-los?

A. – Divido com a pessoa que me entregou a porca. Quando os porcos podem estar firmes chamo a pessoa que me entregou e divido com ela. Assim posso vender a minha parte ou fazer dela o que entender. Posso inclusivamente entregar os meus a uma pessoa para esta os criar. Se a porca tiver três filhos vou dar um para a pessoa que me entregou a porca e fico com dois para mim.

R. – Como é que vieste parar aqui a Cuntum Madina?

A. – Nasci numa terra nova em Lande, no sul, em Empada. O meu pai estava lá. Era um grande *djambakus*. Ele lavrava e tinha tudo lá. Quando nasci pouco depois ele regressou com a sua família para Biombo. Eu não fiquei lá por muito tempo. O meu primo levou-me para Tite. Ele era tecelão (*ficial*). Ele levou-me da minha família e educou-me. Eu comecei a estudar até ele mudar para Prábis onde fazia comércio. Fazia campanha de caju para ele. A sua mulher veio a morrer e ele mesmo não viveu por muito mais tempo e

morreu. Tive que parar de estudar porque tive que ficar a cuidar dos seus filhos depois da morte da sua mulher. Ele tinha casado com uma outra mulher antes de morrer. Assim pude deixar a casa porque os seus filhos podiam ser cuidados pela nova mulher. O meu irmão N. foi buscar-me e trouxe-me a Bissau. Retomei os estudos e veio dar-se a guerra e tive um filho. Depois disso vim a conhecer M., que gostou de mim e queria fazer sua vida comigo. Ele anunciou a sua intenção à minha família e levou aquilo que eles lhe pediram (dote). Desde esse momento ficámos juntos. M. arranhou uma casa, comprou uma cama e fomos morar juntos. Foi quando fomos vizinhos. Depois mudei para onde estou agora.

R. – Quantos filhos tiveste com M.? A. – Três, dois rapazes e uma rapariga.

R. – Desejo-vos muita sorte. (*Agradecimentos*)

\*

### ***Vida e casa de Ausenda: da história de vida à observação do quotidiano***

A narrativa de vida de Ausenda foi cruzada neste capítulo com a observação do seu modo de vida no quotidiano. Esta observação foi possibilitada pelo convívio que Ausenda e sua família me permitiram de forma aberta e fraternal que espero restituir com justiça.

O início da actividade não começa por uma decisão única e definitiva. Ele se faz através de experimentações sucessivas que são reavaliadas constantemente. A ideia surge, é lançada na prática, vê-se o que pode dar, refaz-se a experiência que é de novo reavaliada e assim de seguida até se sentir que se pode enraizar, tomar forma definitiva. Quando Ausenda realça na sua narrativa a frase *li n pudi pega dja*, “aqui já posso pegar”, ela pretende exprimir que efectivamente sentiu que nesse momento tinha já adquirido as competências para fazer o trabalho e assumir a total responsabilidade de o realizar. Esses ensaios foram feitos por uma dosagem entre o investimento e as despesas domésticas. Entre os valores de troca e de uso, sem nenhum corte radical. Esta articulação implica um ajustamento razoável e justo entre estes dois valores. Um desequilíbrio poderia implicar, na relação familiar, um desnivelamento com impacto na saúde dos filhos, maior risco de contracção de doenças (anemia, paludismo, diarreias), o descontentamento do marido, as intrigas da vizinhança com reflexos no prestígio social. Ausenda tem sob a sua

responsabilidade quatro filhos, três rapazes e uma menina, e uma sobrinha. Para além deles ela ajudou a criar mais dois filhos do marido, M., dois rapazes já crescidos, entre os dezasseis e os dezoito anos, que são de um anterior casamento. Um deles dorme em casa de um seu tio, irmão da antiga mulher de M., já falecida. O outro, através dos conhecimentos do pai, ingressou no clube dos juvenis, em Lisboa, de uma grande equipa de futebol. Por outro lado, um investimento mal feito significaria para além dos aspectos anteriores, perda de dinheiro e um maior empobrecimento material e, muitas vezes, endividamento em relação a outrem ou mesmo em relação ao marido. No caso de Ausenda, ela iniciou a actividade quando o marido ainda recebia salário na empresa onde trabalhava como empregado de caixa. Era uma empresa semipública de jogos de totoloto e totobola. Nos quatro últimos anos a empresa entrou em falência, e apesar dos subsídios do Estado e dos financiadores internacionais ela não consegue ser reabilitada. O salário é pago irregularmente mas o marido não se arrisca a procurar outro emprego para não perder os meses de salário em dívida que ele acha que um dia lhe serão pagos. Ele lança mão ao *surni*<sup>8</sup> que lhe é proposto por amigos. Na divisão das responsabilidades domésticas, o marido é responsável pelo *mafé*<sup>9</sup>. Essa despesa deve ser feita todos os dias. A maioria das famílias pobres não tem fornecimento eléctrico nem água canalizada. Por isso não pode conservar os alimentos perecíveis, carne ou peixe, e a água é retirada e carregada à cabeça todas as manhãs no poço mais próximo pelas mulheres. No caso de Ausenda o poço dista uns vinte a trinta metros da casa. Há casos em que as distâncias são muito maiores, sobretudo nos períodos antes da chuva, onde o nível freático baixa muito nos lugares mais altos e longe dos rios. A falta de meios de conservação implica uma compra quotidiana do *mafé*. Na divisão do trabalho no seio da família o marido tem a responsabilidade do seu fornecimento. Essa despesa a cargo do marido torna-se uma marca de prestígio. Quando um marido tem uma disputa com a mulher por desentendimento familiar ele se refere a essa responsabilidade de forma constante<sup>10</sup>. Trata-se de um factor de honra. Actualmente com a crise da economia *formal*, os homens

---

<sup>8</sup> Trabalho ocasional que pode ser muitas vezes proposto por um amigo que assume a responsabilidade de uma empreitada. Ele ocorre em muitas actividades, mas em particular no transporte e carregamento de mercadorias e na construção civil, como pintar uma casa, refazer a cobertura antes das chuvas, levantar uma parede, etc.

<sup>9</sup> O *mafé* é a parte da refeição composta pela carne ou pelo peixe.

<sup>10</sup> Nestas discussões pode-se ouvir com frequência o homem dizer: “Não me faltes ao respeito. Nunca te faltei com *mafé*”. Isso geralmente é dito alto e bom som para toda a vizinhança ouvir.

com salários irregulares ou sem salário vivem essa crise de uma forma existencial, na medida em que perderam a capacidade de assegurar o *mafé*. Eles perderam de certa forma a face e a capacidade negocial junto das suas mulheres. Uma disputa entre M. e Ausenda que ocorreu num dos momentos da minha visita mostra bem a relação entre a ameaça da violência por parte do homem (que não ocorreu por intervenção nossa e dos vizinhos) e a impossibilidade de defender o prestígio social dentro dos cânones já estabelecidos e aceites. A situação de desemprego de M. impossibilitava-o de reivindicar publicamente o seu papel de provedor de *mafé*. Essa ausência era compensada pelo uso da violência ou a ameaça do seu uso.

O exemplo de Ausenda mostra como o investimento inicial da mulher resulta muitas vezes de um empréstimo, não autorizado, por isso mesmo com maior risco, à parte devida ao *mafé* cuja responsabilidade cabe ao marido. Um mau investimento feito desse empréstimo pode tornar-se uma extorsão e isso acarretaria uma redução da capacidade negocial da mulher no seio da sua família. Ela faz esse investimento quando tem assegurado e armazenado o arroz necessário para a alimentação. O arroz pode ser comprado em maior quantidade, geralmente um saco de 50 kg, e guardado de forma durável. A presença de arroz na casa pode permitir sempre o *cuntango*<sup>11</sup>. Assim pode partilhar o dinheiro do *mafé* com o investimento na compra de peixe para a revenda. Se não tiver assegurado a quantidade de arroz necessária para a alimentação da família não faz investimento na compra de peixe para a revenda no mercado.

Para reforçar a sua iniciativa Ausenda lança mão, posteriormente, da *abota*, ou seja da solidariedade com as suas companheiras com quem criaram um grupo de entreatajuda. Cada uma no fim do dia de trabalho paga uma certa quantia que é adicionada às outras participações e entregue semanalmente a uma delas de forma rotativa até se fechar o circuito. A poupança diária é entregue ao cuidado de uma mulher mais velha, respeitada por todas e em quem todas depositam confiança. A *mais-velha* garante, pelo seu passado conhecido por todas, a segurança da poupança. O bom funcionamento desta experiência

---

<sup>11</sup> Refeição feita de arroz limpo cozido apenas com sal e água. Essa refeição é servida em casos de grave penúria. Esta forma de cozinhar o arroz pode explicar também o grande apego que os guineenses têm pelo arroz, porque é um cereal que se pode comer deste modo mantendo um gosto aceitável.

de *economia social* tem por base a confiança e a legitimidade da responsável que lhe é dada pela sua própria história. A memória colectiva e o interconhecimento jogam nessa experiência um papel crucial. Elas próprias riem-se quando se põe a hipótese de se entregar o dinheiro da *abota* a uma delas de forma indiscriminada. Consideram que seria arriscado porque acham que as mais jovens são menos responsáveis e um dia podem ser levadas a fazer sem muito cuidado uma despesa com esse dinheiro sem poderem depois reembolsar. A recuperação desse dinheiro pode levar muito tempo e criaria inimizades entre amigas de longa data. Para além disso elas precisam desse dinheiro de forma imediata para um objectivo bem determinado, comprar o peixe para a sua revenda na feira. Por isso são peremptórias a dizer que não iriam nesse caso participar na *abota*. O grupo de *abota* é um grupo de ajuda e confiança mútua mas no interior de determinadas condições de segurança e legitimidade. A *abota* serve já para se criar meios próprios para a compra do pescado sem recorrer ao dinheiro do *mafé*. Nesse segundo momento o valor de troca se autonomiza em relação ao de uso. Essa autonomia não é definitiva porque depende muito dos riscos do negócio.

Como vamos poder ver, esta experimentação/avaliação sucessiva, esse vai e vem constante, o risco razoável e comedido, um avanço faseado até se chegar a uma decisão claramente assumida, pode-se observar com maior ênfase nas histórias de vida das mulheres. Esta *heurística* observável no início da actividade é também verificada nas mudanças tácticas que acompanham as variações de contextos, diminuição do armazenamento de arroz em casa, diminuição do fornecimento de pescado, falta de venda, acidente (naufrágio de canoa) ou mesmo alteração climática (ventania, chuvas fortes). Ela transcende mesmo a actividade profissional e pode ser observável em vários outros gestos, atitudes, comportamentos e práticas do dia-a-dia. A *heurística* é um *modus fazendi* ou a arte de fazer no quotidiano (Certeau, 1990).

O acaso e a reversão dos cálculos iniciais espreitam sempre o jogo do negócio. Ausenda acha que o negócio é como um jogo de azar. Um dia podes ter um bom sucesso e num outro dia podes ter uma grande perda. Podes apostar até pouco mas vais obter um bom lucro. Num outro dia podes apostar muito e podes ter um grande prejuízo. Não há uma



sequência regular, certa, entre o esforço, o recurso investido e o lucro obtido. A incerteza está presente e faz parte dos cálculos. Ela deve ser pensada e aceite assim. Para Ausenda deve-se estar certo da incerteza. Ela faz parte do jogo e da imprevisibilidade do que se vai encontrar. A única forma de a contornar deve ser pela prudência. Se um grande investimento pode deitar tudo a perder deve-se evitar de o fazer. Será preferível investir pouco com maior grau de certeza do que arriscar tudo de uma vez. O jogo de *ou vai ou racha* não faz parte da tática. Pode-se avançar nunca ultrapassando determinados limites que poderiam pôr em causa a sobrevivência mínima, o endividamento insustentável ou mesmo um enriquecimento brusco. Porque um exagero de enriquecimento pode também afectar a solidariedade com as colegas. O grupo podia se dissolver com o enriquecimento de uma de entre elas sem nenhuma compensação para as outras. Donde a necessidade de uma boa repartição dos lucros quando são vantajosos. Nada melhor que uma festa para o fazer. O grupo, os vizinhos e os amigos podem assim beneficiar dos sucessos e isso aumenta a solidariedade interna, que pode ajudar a acudir nos momentos de aflição. Sim, porque nós todos temos um *choro*, um dia ou outro. Um irmão de Ausenda, professor, morreu. Ela teve que participar nas despesas do funeral durante a *stera*<sup>12</sup> e está a preparar-se para o seu *toka tchur*<sup>13</sup>. Este irmão responsabilizara-se por ela depois da morte do tio. Ele como professor incentivou-a a retomar os estudos. A guerra civil perturbou este projecto. A guerra cria um ambiente onde encontros de ocasião se tornam fáceis. Ela teve um filho nestas circunstâncias. O irmão não a abandona e dá-a em casamento a um amigo. O casamento é muito valorizado pelas mulheres do seu meio. Uma mulher deve ter um homem.

O primeiro filho não era amigo dos estudos e repetia sempre os anos na escola primária. A conselho do seu irmão Ausenda aceitou levá-lo a uma escola particular, Atlanta, que

---

<sup>12</sup> Cerimónia fúnebre marcada pela tristeza, que corresponde ao velório, com duração variável, no mínimo uma semana. Começa com o *distindi stera*, ou seja o acto de estender a esteira em casa de um familiar que é o chefe da família extensa, o *gan*, e termina passado alguns dias com o *ialça stera*, ou seja o levantar da esteira depois de toda a família e amigos terem participado no velório.

<sup>13</sup> Cerimónia fúnebre que se realiza um ano ou mais depois da morte de uma pessoa animista ou cristã. Os muçulmanos têm outros rituais fúnebres. Essa cerimónia é muito onerosa na medida em que implica o sacrifício de animais (cabras, vacas, porcos), a oferenda de bebidas alcoólicas, danças acompanhadas de tambor e nalguns casos de *bombolon*, tambor sagrado. Conforme a dimensão e as possibilidades económicas de cada família, o *toka tchur* pode levar vários dias.

foi organizada por um grupo de professores amigos do seu irmão, com o objectivo de recuperar os alunos repententes e com risco de serem marginalizados da escola. Esta escola não esconde junto dos pais o uso de castigos corporais à moda antiga e tem como condição a recusa do absentismo. O aluno é levado lá pelos pais, que devem admitir previamente as regras da escola e devem comprometer-se a não intervir nelas. Quando o aluno falta por uma razão qualquer um dos professores vai buscá-lo a casa e só não o faz voltar à escola se estiver muito doente. Os assentos, cadeiras ou bancos são levados pelos alunos. Os professores têm apenas um quintal onde os recebem. O pagamento é simbólico e não é exigente. O filho maior da Ausenda foi depois de um ano considerado recuperado e regressou à escola oficial.

Ausenda devia muito ao seu irmão e por isso sente-se na obrigação de retribuir para o seu prestígio social *post mortem*. Esse prestígio é também o prestígio da sua família. Ainda não se marcou a data da última cerimónia funerária mas já começaram os preparativos, que podem demorar meses ou mesmo anos – comprar os animais, fazer a poupança necessária, reunir os familiares, fazer as cerimónias propiciatórias. A melhor data deve ser escolhida no momento em que há vinho de caju em quantidade, isto é, depois de se iniciar a colheita do fruto de caju. Dele se faz um vinho barato e que se pode facilmente comprar em grande quantidade para consumos colectivos de vários dias. Ausenda tomou a responsabilidade de assegurar a alimentação de um dos filhos do seu falecido irmão. Ela não o pode ter na sua casa porque a sua casa neste momento é um quarto num condomínio com vários outros quartos pertencentes a outras famílias. Ela tem uma casa de banho em forma de *cercó*<sup>14</sup>. Nesse quarto diminuto os rapazes, filhos da Ausenda, dormem no chão num colchão de espuma coberto de lençóis, a sua sobrinha deita-se num sofá e o casal numa cama com a recém-nascida. Não havia espaço para mais um sobrinho. Assim, este come em casa, brinca com os seus primos e à noite vai dormir em casa de uma outra irmã da Ausenda que não mora muito longe.

---

<sup>14</sup> Trata-se de um espaço cercado de *kirintin*, um entrelaçado de fibras de bambu muito consistente que serve de paliçada à volta de uma fossa fechada com cimento onde se abre um orifício que serve de latrina.

Ausenda recorre a várias táticas sobrepostas que implicam a combinação de várias actividades e competências. O estabelecimento de um bar debaixo das árvores no espaço aberto em frente à casa, que funciona como um grande pátio. Nesse bar ela vende vinho de caju que compra às mulheres que vêm do interior e vendem a grosso num dos cruzamentos entre o bairro de Cuntum e a grande estrada que vai para Prábis, onde há plantações de caju, as *pontas*. As mulheres das *pontas* apanham os carros *candongas* que transportam entre Prábis e Bissau e descem em vários locais. Um desses é o cruzamento *Sobradu*, onde até agora existe um velho sobrado que pertence a uma família de antigos proprietários de terra quando ainda Cuntum era uma zona agrícola. Hoje essa zona está completamente urbanizada e esse cruzamento deu início a uma pequena feira. Nela a partir do mês de Março, época da colheita das primeiras frutas de caju e a vindima do vinho de caju, começam a vendê-lo em bidões de plástico de dez, quinze, vinte litros. Ausenda vai a essa feira comprar alguns bidões de vinte litros, que ela vende no seu bar geralmente à tarde. Os vizinhos e os hóspedes (na altura do caju há muitas visitas entre amigos) sentam-se tranquilamente debaixo da árvore em mochos e *turpeças*<sup>15</sup>, onde são servidos por Ausenda, por vezes apoiada por uma ou outra amiga. Consomem vinho de caju que acompanham com algum *bafatório*<sup>16</sup>. Ela vende assim algum peixe que não se vendeu na feira, sobretudo determinadas espécies muito apreciadas como *bafatório* – *djafal*<sup>17</sup> e *caúdo*<sup>18</sup>. Estas reuniões são feitas ao fim da tarde depois do trabalho e são acompanhadas de anedotas e histórias deliciosas. As conversas recaem sobre acontecimentos diversos da vida no bairro, o desporto e a política, que é reinterpretada de forma totalmente diferente dos propósitos e dos discursos tidos pelos políticos. Os fazedores de opinião, ou seja os que são mais eloquentes ou detêm uma capacidade discursiva dotada de ironia, senso de humor e comicidade, produzem hilaridade no seu pequeno auditório. Eles gozam do privilégio de reinterpretar as mensagens e fazê-las ser aceites com credibilidade pelos ouvintes. Estas mensagens reinterpretadas fazem figura de verdadeiras mensagens junto da grande maioria dos ouvintes, que não são passivos,

---

<sup>15</sup> Assento tradicional redondo bastante cómodo que é feito de um tronco de árvore.

<sup>16</sup> Um pequeno prato de carne ou peixe que não constitui geralmente uma refeição. Geralmente tem molho com muita malagueta mas não é acompanhado de arroz.

<sup>17</sup> *Ethmalosa fimbriata*, peixe abundante e muito procurado pelos guineenses da Guiné-Conackry, que o exportam em camiões de várias toneladas.

<sup>18</sup> Espécie de tubarão pequeno.

pois eles também têm as suas respostas e novidades a fazer passar. Isso é tão vivo que por vezes ninguém se entende. Isso chama-se em Bissau *rádio tabanca*, que retorna e enfeita a mensagem, tornando-a eficaz, em particular a política, fazendo dela uma pálida imagem do discurso original. O vinho de caju é um veículo da *rádio tabanca*.

Ainda nesse pátio, deitada sob uma outra árvore em frente ao bar, deleita-se a “Badjudá” (nome carinhoso dado à porca) na sua poça de água suja a dar de mamar aos seus muitos filhotes. Há sempre restos de comida para quem tem um bar e serve *bafatório*. Estes restos vão para a porca. Por vezes o negócio de compra e venda de porcos faz-se no próprio bar. O marido ajuda todos os dias trazendo amigos ao bar e na preparação da comida e água para os porcos, para além de trabalhar por vezes num regime de *surni* que lhe permite algum rendimento. Ele paga o seu consumo e evita fazer dívidas no consumo no bar. Ele investiu muito no seu filho que foi jogar no clube juvenil em Lisboa. Este filho, D., mandou um CD com filmes dos seus jogos. Este CD foi visto em sessão colectiva onde se reuniu toda a vizinhança no pátio em frente à casa. M. conseguiu um televisor, ligado a um gerador muito poluente. Uma *abota* reuniu algum dinheiro para o combustível. O jogo foi seguido com muito entusiasmo e todos puderam apreciar as performances do filho. Ausenda dizia várias vezes “Este é o meu filho que me vai fazer conhecer Portugal”, e a mãe da Ausenda dizia “Este filho vai-me tirar da minha canseira do trabalho do campo”. O pai apreciava os passes de futebol e fazia votos para que ele se esforçasse muito e a sua sorte pudesse desabrochar – *pa si sorti iabri*. Esse dia foi um grande dia de festa e regozijo. M. é muito carinhoso com os seus filhos mas é por vezes violento com o primeiro filho de Ausenda, o que não é apreciado por esta.

M. recebeu alguns meses do seu salário em atraso. Aliás essa possibilidade de vir a receber faz com que ele não procure com afincos um outro trabalho fixo e se contente com alguns *surni*. Recebeu por duas vezes em 2011, três meses de cada vez. M. aproveita esses pagamentos para fazer compras de bens de prestígio. A aquisição desses bens reequilibra a falta de poder causada pela irregularidade de pagamento. Ao mesmo tempo toda a vizinhança visita para apreciar e comentar a boa qualidade das aquisições. M. sai muito prestigiado dessa operação de compra. Uma das compras foi uma grande cama de

casal. Essa compra foi uma reparação da perda de uma outra cama que tinha sido retida pelo antigo senhorio em compensação das rendas em atraso. A primeira cama tinha sido uma oferta de M. a Ausenda quando eles se juntaram como casal. A sua perda era ressentida como uma desonra. Por isso a nova aquisição não só deu novo alento ao casal como para M. foi uma desforra contra algumas vozes que se tinham levantado contra ele e a sua capacidade de sustentar o casamento. Essa compra coincidiu com a vinda do filho de Lisboa para participar num torneio com clubes de Bissau. Ele quis arranjar um novo quarto na casa para alojar o seu filho. Todos viviam num só quarto apertados e estendendo os colchões pelo chão. O arranjo de um novo quarto permitiu alargar a superfície da casa e criar uma possibilidade para albergar o filho. Isso não foi necessário porque ele ficou alojado junto com os outros colegas da equipa num hotel. A presença do filho e os jogos foram um momento particular de prestígio para M. e toda a família. Para além disso o filho trouxe-lhes presentes de fatos de treino do Benfica, imagens de águias e bolas para os meninos. Ausenda e M. estavam nesses dias vestidos de *jogging* vermelho com águia no peito. Para Ausenda era uma grande alegria; para M. não tanto, pois ele é do Sporting. Mas para o prestígio tudo serve.

Na segunda leva de pagamento de mais três meses, M. pôde comprar uma pequena televisão, um aparelho de música e uma mala grande de madeira, um baú. Esta última vem na sequência da compra de uma idêntica pela irmã de Ausenda que vive em Biombo. Os problemas que se colocam agora são o abastecimento de gasolina para o gerador e as suas constantes avarias. A televisão é vista por todos os vizinhos. Antigamente via-se na rua. Agora com a disponibilização de mais um quarto vê-se dentro de casa e todo o mundo muito apertado sentado no velho sofá, na esteira ou nos bancos.

A madrasta e a irmã de Ausenda fazem comércio de carvão. Queimam carvão em Biombo e vendem em Bissau, em Cuntum. Distribuem o carvão em pequenos sacos de 100 fcfa. Isso dá para todos os bolsos. A sobrinha é estudante e já tem uma filha, sobrinha-neta de Ausenda. M. tem feito muita guerra para ver se a família que veio de Biombo arranja uma outra casa. Arranja vários pretextos para arranjar conflitos. Numa ocasião a madrasta vendeu carvão à noite. Isso é considerado um acto de mau agouro.

Embora a madrasta se tivesse desculpado dizendo que ela nem tocou no carvão e que só a cliente é que o fez, isso não impediu que se armasse uma grande confusão. Na sequência dessas guerras a madrasta e a sobrinha-neta já foram arranjar uma casa num outro local do mesmo bairro. Já mudaram mas estão sempre a visitar Ausenda, e a solidariedade entre elas não desapareceu. A criatividade, a adaptação, a solidariedade e os cuidados, sobretudo entre as mulheres, fazem a base que torna possível a *bida*.



*Bideiras esperando o barco em Bubaque*

## 7 – Percursos e trajectos masculinos

### 7.1 – História de Joãozinho

#### Versão em crioulo

J- N contenti cu bu fala. N padidu na Eossor, secson di Suzana, sector di S. Domingos, rejion de Cacheu. Dipus di cincu anu nha tiu leban na Dakar, n faci des anu, n pensa quila qui padin, didi quila i nha tiu, nha mame qui mama i dal. Dipus qui nha armon garandi sai di Dakar i bin feria e falan es qui mama e dau. Ami n fala nau, ami n sozinhu. E fala nau, i ca es qui padiu, abo bu pape i muri. Abos dus son bu mame cu mama i da es qui da bu pape. Enton dipus n sinta na Dakar, n sinta na Dakar nha armon garandi tudu anu i ta bin Dakar i ta bai. Utru anu i falan pa n bai passa feria na tabanca, n bin bai, n bai cunci nha mame perfectamente bem, n bai cunci familias. Odja di 18 anu n faci dus mis, n riba pa Dakar. N faci 25 anu n bin feria na 88, na mis di dezembru. Na janeru nha pe i fica i moli sin duença sin nada, n fica admiradu otcha n bai Varela pa bai passa cu colegas. E falan cuma no ta lebau si bu ca pudi ianda, n fala nau, ami na bai cu nha pe. N fica na qui tabanca quatro mis pa sempre. N tchiga na tabanca, nha mame falan n ca na riba Dakar, n falal ami na riba Dakar. La qui n cria cuma qui n ca na riba Dakar. Nha mame nega n obi si palabra n faci un semana nha pe torna. N falal mama abo bu toma contratatu pa mi. Cuma qui bu ta tudjin bai, nha pe qui ca san i torna. Enton di la nha mame i sinti qui palabra i mandan pa n bai Cacheu. N ta tchiga na Cacheu i ta leban na lama i bai ntola pe. I caba i ta dichan cu lama toqui secu. N fuji n bai pa Caio. N bai pa Caio na un transporti di Jeta i bin n cambia na qui transporti. No bai te dianti i punta di transporti, n fala n ca tene transporti; nunde bu pasta, n fala n ca tene pasta. E falan no na botau na tarafe. N fala sin, vida di matchu i assin. Quin qui bu cunci la? N fala n ca cunci ma n obi di nomi di un omi qui ta trata bem, ami n sta mal na pe, el qui pun na bai. E fala sin dinheru? N fala sin. E fala bu na ria li. Un omi garabdi i bedju i fala fidju matchu si bu odja bu cumpanher si e papia quila sinti par el. Dixal. No tchiga na purtu son e botan e bai. Omi garandi i na ianda cu po. I falan sobrinhu, peran. N peral, no ndianta i leban pa cassa. N tchiga n sinta, n nformal tudu cuma qui ami n criadu, cuma qui n bin riba tras, cuma cu n molostra. I falan fica susegadu. N fica cau di omi i leban na un iran i mitin contratatu cu un cabra. N falal ma ami n ca tene dinheru, i falan ma abo i matchu cau cu bu bin te li, sinta son. Cu cincu quilu di arus cu un litru di Pastis, cincu litru di cana bordon. Enton n sinta la tris anu. Qui tris anu n ta bai pabi cu elis, n ta sina sibi palmera, ate ami propi n ta papia lingua mandjacu diritu. N faci cincu anu omi garandi leban te na Cacheu. N tchiga nha familia fala es no pensa i muri no ca sibi cal local. I fala ami qui tenel. El cu manda na tissil ma na riba cu el. Garandi i cumpra la un canua i tene dinheru i tene seis fidju na Europa. I cumpra qui canua ami qui leba qui canua te na Jeta. I falan bu gosta di pisca, n falal n gosta di pisca pabia otcha n ta bin di Dakar nha armon teneba un redia e ta leban na canua di remu. Ora qui na tchapa i ta nsinan cuma qui ta maradu toqui n consigui n ta faci dus tres. Si n caba di quatro son prontu. Omi garandi falan bom, n na cumpra redia. I cumpra redia no ta bai a pe ma pis manga del. Omi garandi ca seta pa ami n bai niun cau.

Dipus n fala gossi suma ami no paga dja contratu. Qui pis mesmu qui no ta panha na redia i ta troquia arus, fijos, tudu cusa i ta troquia, citi. I falan bo odja, es qui na paga bu contratu. E bin faci cerimonia tudu n fala bon na es momentu n na busca nha vida nunde nha tiu qui crian. I falan nau, sinta, nha fidju na bin. Si i bin, ami na teneu suma nha fidju bu gosta di tarbadju na pul i lebau pa França. Enton n sinta, na mis di fevreru di 91 omi garandi falci. Nha sorti dana la. Ma si fidjus bin i reconhecim tudu e entera i caba i falan i na bai dipus. 92, 93, n ca odja ninguin. Un omi garandi nhominca tambe i gosta di mi tchiu i sai di Bissau i tiran diretamente Bissau. R-i baiba Jeta? J- i baiba Jeta i na piscaba i odjan cuma qui n ta ianda cuma qui n ta faci, i falan abo i di sorti. I falan n na lebau, na bai dau canua. N seta ma omi garandi que qui fala no tchiga na Bissau i falan ala canua ala mutur ala redia. N pega qui tarbadju qui tarbadju tempu di tchuba n ta faci iolol di becuda. 15 di otubru n ta para pa bai Orango pa pisca caudu. Omi garandi falan anu qui n na busca mindjer i na cunpum canua nobu suma que ta faci. Quila i nha material permanente. Pa n tarbadja ropa di bisti cu mistida di nha mame quila i ca nada. Anu qui n na mara mindjer casamenti i na dan canua cu nha mutur cu nha redia. Elis assin que ta faci. N bai Orango, utru omi falan pa n toma pis di omi garandi pa n cumpra nha material. N falal ami n ca na faci quila. Ala Deus ó Deus no bin sai na 7 di junho na Orango. No tchiga na Canhabak n fala elis gasolina i ca na tchigantanu na Bissau. N fala elis ali Bubak ma pertu ali na bai cumpra gasolina na Bubak. E fala i na ten na Bolama. N fala elis nau, no punta qui sussus, sussus fala elis cuma, eh malianu, e fala la gasolina ca ten. Enton n fica cu omi garandi la n bin bai cumpra gasolina, n medi nha patron, n riba son n fala tiu ali no abri radio e fala cuma guera ten na Bissau. N fala no fica li i falan pa no bai Conakri, n fala nau ami n ca na bai Conakri. Discuti discuti i tira lemi no bindi i bai pa Conakri i ficanu anos dus na Canhabak. No bin sinta na Canhabak toqui cansera i entra. Arus ca ten. N sai cu canua di remu ami cu el cu un rapaz no bin te Soga. R- Rapaz di Canhabak? J- Rapaz i di Serra Leoa, si nomi i Sam Sy. No bin te na Soga no sinta no ta troquia aruz cu pis te oitu ora aruz ca ta ten. N sai di noti ami son n bai boianta n panha sinapa n panha nha becuda n bin diretamente pa Bubak, n tchiga n odja un colega gambianu. E falan qui tarbadju que ta tarbadja li, anzol, i falan si n pudi, n falal n pudi ma n ca mutu ntindil. I falan pera. I falan pera nvez di bu fica la bu na cansa. Li un quilu i 500 francu, utru coldadi 300 francu, utru coldadi 400 francu. Enton n falal n fica colega la na Soga i ca sibi cuma si n bai mar. Un bocadinhu son quila fura cu canua di mutur i falan i na buscamba. Enton mindjer bideru i pui jelu no ndianta cu qui colegas no bai pisca. Enton n bin odja cuma di bardadi es ta da. R- Ma mindjer bideru li na Bubak qui sta? J- Na Bubak propi qui sta. Colega falan n cuda bu odja que qui n falau n fala bardadi es tarbadju tene dinheru anos no sta na cansera na qui cau. Suma qui canua qui no teneba i mas garandi si dunu i bai Mali. No sinta li assin qui no pisca teeee. Dunu di canua bin i tchiga i toma canua. I fala pa no riba, n fala ami n ca na riba mas pabia la i cansera. Li bu ta tarbadja pa bu cabeça. La bu ta tarbadja ora qui bu bin odja lemi cu pis bu ta fala dinheru ca ten. Ma ali bu bai son bu pisca bu odja bu dinheru. Bon, n ta mbarca na canua di colega, colega bin i odjan na mata pis i inveja di mi i tiran na si canua. Gossi n bai juntu di nha parenti Baba, n explical tudu ami n tene canuasinh u ninguin ca pudi mbarca n falal no bai Canhabak n bai odja. Suma eraba 7 di junho aruz ca temba na Bubak. El i ta bai Gambia i carga aruz amanhan i ta baiba Conakri i riba. I fican na Canhabak na campamentu como guarda. Seis mis. I cumpu



canuasinho i fican na qui matu ami son cu si redia. Qui dia qui sai di Conakri i bin son i mandan cigaru e manda mininu pa n sai pa bai papia i fala no na riba amanhan. Enton n fala i sta ben. Si armonsinho i ria la. N falal ami na bai Bubak n ca na pera Baba. R- Na cal cau di Canhabak qui bo sta nel? J- La na Bini. R- Obrigadu. E chá parci sabi ma i primeru. *(Alguém passa, saudações)*. R- I sta mesmu sabi. J- Ami bin djanan pa Bubak. Baba odjan i falan bu canua piquininu bu bin li n falal n tchiga gora de. Assin qui n pega na tarbadja cu qui canua. Suma qui tempu n binba di Dakar n ca ta bibiba. N bai sina bibi na Jeta. Gos n bin tchiga li n ta bebi tchiu. Dinheru na tarbadjal son bibi. Dinheru i ca na guardadu. N fala Baba ami n para dus anu bibi gossi ali n na bibi gossi ami na tubi pa n pudi panha nha vida. Binhu i ca na da cu mi nada. Bu misti n falal sin. Ami sai pa busca pa n ba ta toma nha dinheru n bibi binhu i ca na balin nada. *(Cumprimentos de pessoas a passar: - Kassumai. Cuma bu nomi? - Raul. - Nha nomi i Captain)*. Dipus qui ami pera n odja nha vida normal. Na tarbadja. R- I nsinau rassa. J- I nsinan rassa n pudi rassa diritu. Camara di Bubak dana. N fica na si mon el i na faci iolol di caúdo. R- Iolol, i que qui iolol? J- Boianta. Bu na ba ta largal iagu na lebal. R- I ta panha caúdo. J- Ehnehn- R- Caúdo quila i ta tiral lemi? J- Lemi. R- Qui carni gora? J- I ta bindidu mas. N falal abo pisca ca na curiu bu tene divida na balur di 200 mil. Divida. *(Interrupção para se falar de uma palmeira que tinha frutos maduros. João diz amanhã vou cortá-los. Chega outro visitante. Cumprimentos. Continua o ritual do chá. Segundo copo)*. N falal gossi dixa pisca caudu bu cumpra redi malha 40 no bai carga jelu no bai roga guinti di Ganogo pa e pisca. 200 mil na Nonocsis bu ta pagal. I falan ahn, n falal bu na paga gossi. Bentana un quilu i sta mil franc. Anos cu no na arma no redia no ca na roga ninguin. I setan no cumpu redia na rampa. Tris dia no caba qui redia. No bin no bai rio no tchiga no otcha um arca cheiu di bentana cu mas 140 quilu di primera. No tchiga no bindi tudu na Bissau. R- Cal riu? J- La na Etiogo. Bu na passa Menegue bu dixa Ganogo bu entra. No tchiga na Bissau i bindi i caba i falan bardadi qui bu falan, ami e dibida n ca na pudi pagalba. I miti 100 mil na Nonocsis i toma 100 mil e cumpra gasolina i cumpra mas jelu. No bai pisca mas no riba son i paga tudu. R- Nonocsis i que?. J- I qui bomba di gasolina. E ta bindiba gasolina logu el i ta vala la. *(Repetimos esta parte da história)*. R- Ma pesca di caudu i ca na da resultado. J- I ca na dalba resultadu pabia utrori i ta quemaba 200 litru i ca ta odja nada. Utrora i ta quema 80 litru i ta nganha. R- Ma i pudi sedu cuma caudu i sta pucu na iagu. J- I bin di iagu cu atrasu. Pabia caudu garandi pa bu cunsa piscar i marçu. Qui tempu qui na racudji pa e padi si bo bu bai na mis di junhu bu ta contra cuma quil qui bin sedu i na riba dja pa oceanu. Iooo. Bu ten pa cunsal cedu. I falan bardadi no pega no pega toqui Pescarte lanta. I danaba i cumpul n fala gossi ami na riba na nha tarbadju pabia gossi Pescarte i cumpudu que qui ami n ta nganha la n ca ta nganha li. I falan i bu rason bu djudan tchiu. Omi assin qui ta tarbadja cu si cumpanheru bo rapati sabi sin problema. Abo n odja tarbadju qui bu ta tarbadja na bica n ca tene dinheru di n pagau. Bu djudan tchiu. Enton no rapati la n continua nha tarbadju. Dipus di n continua nha tarbadju nha ermo nsinhos e bin. N da um mindjer 200 quilu pa i bai tissin maderu. N cumpra canua 115 mil na Canhabak. Omi rampal trinta mil. Pa rampal son na formaba canua di mutur. Mindjer tissi maderu otcha n bai pa Uracane mindjer pega maderu i bindi mas. Nha canua i rampadu li qui n cumpra 115 mil cu 200 quilu qui n da mindjer n pirdil, canua podri i dana. R- E mindjer eraba bideru? J- I bideru, si nomi i E. Li di Bubak gossi i sta na Bissau. Anton n pirdi qui canua i

podri. Mindjer ribantan tras completamente. R- Ma bu ca pudi reclama. R. N reclama. Otcha n tchiga na Bissau mindjer confirma ma cuma pa n pera i na pagan. Otcha na quechaba na marinha. Baba falan pa n dixa. I falan si n misti el i tubintin dja si n misti el i na pagan si n ca misti canua n pirdil pa n pirdi qui 200 quilu i ca nada, pa n dixel. N falal ahnn i falan dixel, enton ndixel. No torna riba mas i falan i ca tene inda nada ma i na pagan. N fala Baba i falan dixel si i dau i sta bom, si i ca dau i sta. Anton assin qui n pirdil. N cunsigui mas un canuasinhu qui canuasinhu i quebra li na 12 di agosto di 2003. Na qui canua n pega nha tarbadju n pega nha tarbadju n consigui e boti. R- Es qui bu tene gossi. Cuma qui bu conseguil? J- Boti li i mesmu cu Baba falan pa n dixa qui memu qui n pirdi tudu pa n dixel na mon di Deus. Deus qui sibi cuma que na tarbadja. Manera cuma qui n na castiga sin, n pirdi nha canua n pirdi qui pis. Deus pudi bin patin utru cussa qui mas. Nton na sai pa djiu n odja e boti i na boia. N panha qui boti n tissil n ba da marinha i faci un mes si donu ca puntal n sibintil li n bandonal sete mis. Ninguin ca punta, n cunsa rapal. Baba fala n cuda bu odja que qui n falauba que qui bu pirdi bu odja gossi son falta di mutur. Mesmu urjenti n cudji un redia qui pudi cerca 70 e tal boia. N bai mesmu marinha n fical. Nada. Redia qui n bindi n rapara e boti. Pabia e boti ca pudi mbarcal li. I tene udju garandi linha pisadu. N dal guinti di canua garandi n cumpra utru madera. Qui madera qui staba na boti qui dana n colocal. Gossi qui sta li na nha tarbadju n tene dificultadi pabia n ca tene ajuda. Ami n ta rema boti ami son. N ca ta culpa piscaduris pa alguin bai rema cu bo cu e boti ninguin ca na seta. Enton n ca pudi tene rendimentu ja qui n na pisca ami son. N ca pudi tene rendimentu. Pabia dez mil qui ami na fassi dispesa quila ami n pudi pisca n pagal. Ma lucru nunde qui na sai. Na quil utrus marinherus. Ami na bai pisca si n odja 20 quilu quila i trinta mil. Quil utru marinheru si odja trinta quilu i ca trinta mil. Si i bica cada quilu i quinhentus francu cu remu. El i na tene 15 mil abo bu na tene 15 mil. 10 quilu cinc mil mas dez quilu cinc mil. Ma si i motorizadu i son trecentus francu cada quilu. Ma si i ca motorizadu remu bu na pagal quinhentos francu cada quilu. Ma si muturizadu cumpra son bu isca cu bu aruz cu bu bidon di gasolina bu na pagal trecentus francu pa tudu tipo di pis qui na panha. La bu na lucra tchiu. R- Si i ten pa rema i na cobrau? J- Bu na pagal pabia el i na castiga. Ma i si razon. El i na sinta mutur lebal la na si local i pisca. R- Cantu guinti qui ta tarbadja cu bo? J- Ami minimu na boti i tris. R- Cu cuatro bu na tarbadja avontadi. R- Cuma qui bu ta cudji elis? J- Es qui bai sin, anos qui no ta bai. Utru i sta li. Anos propi qui no bai junda no vira boti. Ami cu elis. Gossi no bai anos elis dus ami tris. Otcha rapasinhu bin li i punta si contra no na bai ermon di amanhan. N falal na cola boti si n panha dinheru armon di amanhan no na sai pabia iagu i na curi i na sta ben. Elis ami son que na pera inda. N fala elis si no bai dus bias no bin e ta cotiza e carga jelu no bai no bai pisca n bindi elis nha pis tambe pa e bin manda Bissau pa e lucra pabia n ca tene pussibilidade. Pa e ba ta judan rema pa ami son n lucra assin i na dican ami dunu di boti dus bias na quil di tris e ta junta dinheru i cumpra jelu ami na pisca n bindi elis nha pis e bai bindi pa e podi odja dinheru. E falan i sta ben gossi i sopra pabia elis tudu e tene mindjer tambe. E tene familia. Raul es que dificultadi na mi. R- Cau nunde qui bo ta pisca nel e na nunde? J- No ta pisca na Canhabak ma tudu zona no ta bai. No ta bai la na Andrin, Djiu di Barcu, Inhoda, até Menegue. R- Si bo sai di li cantu tempu bo na leba? J- Li si no sai di la si bentu ten n ta faci 40 minutu cu bela te na djiu di Ancanhu. Purtu li pa la 40 minutu na bentu. Pa quil utru ladu la si bentu forti n ta faci un hora e trinta

minutu. N ta pui bela. Si bentu ten n pudi bai cu e boti pa Bissau. I ta curi suma oitu cabalu qui sta la. (Assobia) Nin qui contra mare i na bai. Es qui n na conta sin pabia ami propi pa n bin lanta rapidu si n odja mutur i pa n bai cumpra jelu na Bissau pa n bai na riu. Pa n bai riu pa e ba ta pisca pa mi pabia la i pudi sedu te vinti pessoa. E na pisca pa bo bu paga elis trecentus fran. Trecentus fran. La so bica que ta panha e ca tene utru tipu di pis. Si e ca panha bica e na panha bentana garandi. Ma tambe e preçu di bica. I es qui nha programa si n odja mutur qui ami na bin paga bocadu-bocadu na cada mis si dunu ba ta falan bu na ba ta ta dan tantu. Talves na un mis propi si piscaria curi na dal mas di quil qui no ruma pa n pudi caba rapidu pa n fica livri na nha tarbadju. Si bu odja ami curpu caba sin i ca dificultade di utru cussa. Nha mindjer i sta duenti. Ami na vira na remu amin son. Ali i sta na Bissau i ca liga aos n ca tene manera tan di ligal. Son onturdia qui n liga n fala ali un bocadu di pis qui n manda i falan io atraves di pis qui pui i interessadu. Disna bu ca na pircibi cuma qui ami sta li sendu ami n bai cu febrí. N falal mana ca bu papia quila. Ami da badjuda 400 franc pa e pui saldu. N bai da Fatu 250 pa i pui movel na cargu n liga bu movel i fala nau entendidu. N falal ami n priocupa cu bo tchiu tchiu. Ca bu papia quila. Ami sinta na cassa propi n ca tene meu nin cuzinha. Disna qui n sinta na tarbadja li guinti falan busca mindjer, busca mindjer. N fala Deus qui ta da mindjer ora qui ami n odja quin qui na gosta del quin na pudi gosta pa vivi na busca. I falan assin assin abo i garandi tarbadjadur bu ca na busca n fala sin un grandi tarbadjadur ma mindjer i ca pisca de. Bu na fala gossi n na bai cumpra mafé bu na busca nan ma mindjer bu ten pa jubil dritu. I ca cualquier mindjer qui bu na odja sin bu fala es i bonitu. Es i dana nomi. Te na dia qui Deus contrandan. Nin quin qui tubintin sempri i na falan n ta falal na dia qui Deus falan na tene mindjer, n na tene mindjer. Ate na dia qui Deus contrandan cu es no misti un utru no pega un utru. R- Es i fidju di Bubak? J- Nau, el i fidju di Bissau si pape e Nfali Dabo. Pape i biafada, mame i balanta. El i lei Alkuran. Nha mindjer i lei Alkuran. El i sibi tchiu. I cassaba cu un omi qui un omi i sutal toqui i faci tris mis i baxadu. I iara matal. I juga jugal pontada el cu manda te goss i na sinti pontada. I obriga familia fala nunca mas. Omi sutal toqui na ramassa sangui na bariga di tris mis. Guinti ca fialba cuma el i na samba. R- Omi criminoso. Li di Bubak? J- Di Bissau mesmu. Li na Bubak ami qui prumeru omi. Raul, ami qui pisca na nha vida permanenti son si sai li n bai Senegal qui na bai jubi vida qui n na bai tarbadja. Ma toqui sta li na nha vida i ca ten utru vida mas di que pisca. Nin qui bu cansadu tris dia minimu dus dia di tris qui no ta bin bu pudi otcha te 70 mil. Nin ami qui ta rema ami son pa bin paga jelo li n bin paga la i ta sai te 70 mil 50 mil pisca qui ca curi propi. Bu ta imagina 10 quilu i 15 mil. Ma 10 quilu un pis i ca mas quila. R- Bu ten dispesa? J- Rapasihu bin falanba. N falal si n odja quin qui pudi valan 15 mil pa n bai piscaba quila. Ora qui ami n bai piscaba si n tchiga suma assin dia dmingu qui no na bai terça no ten qui bin quarta fera i na proveita transporti qui na bai Bissau, sesta qui dinheru na tchiga li. R- Ora qui bu mandal na Bissau bu ten alguin la? J- Ami ta sinta li n ta liga qui mindjer n ta falal i sta la tantu quilu di sipote tantu quilu di becuda tantu quilu di bica elis i sibi total i cantu. I ta falan encomenda i sta na mon di tal flanu na tal canua, tanto qui n dal n ta falan canua i na sai tantu ora canua i na tchiga tantu hora. N na sinta la n ta tchiga n punta bu tissin nha encumenda sim sim. I na tira dinheru completu i dan. I assin. Si pis i tchiu propi nha mindjer i ta bai. Ma si fica 40 quilu no ca ta cansa no ta mandal que pa no ca bin pirdi quel dinheru mesmu. R- Bu mindjer i ta djuda? J- Nha mindjer si

prubema e sin bai pisca n bin el obrigatoriu pa e bai. El i ta bai propi i bai pertu no cliente i firma udju cu udju pabia utroa e ta faci tarpaça. E ta sinta e pessal tudu e ta bai pa cassa. Dipus i ta bin tissi dinheru o tissi jelu la mas baratu. En vez di bin cu dinheru tudu n ta falal pa e cumpra jelu 12 mil na valor di 300 quilu. E ta bin quel na canua. I ta ficanu mas baratu un sacu na Bissau tris mil, quila i 75 quilu. Li 50 quilu i 5 mil. R- Li na Pescarte. J- Sim. Bissau pessa ca ten bu na intchi sacu di farinha bu sotal toc. I ta falau si bu misti bu rumpil. Enton quila i tris mil qui ta bindil son. Li un quilu cen fran bu odja. (Ele estava a preparar chá pela terceira vez). R- Bu pudi papia di bu djiu nunde qui bu ta pisca? J- Nha canua tchoma Djiu di Ancanhu. Djiu i bonitu pabia i sta na metadi di mar. I tene distancia cu Bubak tchiu i tene distancia cu Canhabak tchiu ma si alguin na ianda na praia di Canhabak bu na odjal. Ma djiu suma n fala i bonitu. Bu ca na odja cobra, bu ca na odja mosca brabu qui na murdinu, es ora bu sinta bu ca na sinti melga, bu ca na sinti misquitu, nin e mosca di casa bu ca na sinti. R- Pabia i tene un bocadinhu di bentu. J- Nau tudu ladu. Bentu si sai di Bissau la. Si sai pa li la. Dipus la si bu ria bas si bu dita cu bu ropa limpu bu sacudi i ca na sussu. Reia i ma bonitu qui e cau qui bu na nada sin. Ma bunitu. Iagu i ca ten corenti na qui memu iagu i na intchi toqui bo sinti sin ali li li na qui pedra li. I faci un cobon assin bonitu bruta di pe di cabacera i sta la. Arvore tudu ladu la. Pumbas tudu i ta curi di Canhabak i bin dita la. Pastrus na qui tarafe tudu. Si iagu secu bu pudi ianda li te na radiu Djandjan, UICN. Bu na ianda son na pedra i ta secu tep. Fora bu na ianda avontadi. Iagu pa li iagu pali. R- Ma i ca ten pecadur la? J- Ninguin. Son qui branqu qui coba fonti i pui anilha i caba i riantal. Cuma gossi quila pirdi qui cau. Cuma utru cumpral mas. Quil utru qui cumpral n ca sibi si na bin ranca tarbadju es tempu. I panha contentor i bai pui la. Un contentor corta cortadu, si tchuba tchubi la qui no ta bai sinta. Ami djiu n cunci la otcha guinti i ca ta bai i ta fala cuma i tene iran la i tene iran. Ami qui anu qui n falau qui Baba dan canua. R- Ma qui djiu i di un tabanca di Canhabak? J- Di Ancanhu propi. N sai di Canhabak iagu na baxa n panti la. N tchiga nranca na ianda djiu volta tudu. N jubi sistema tudu di pedra. Qui dinoti n teneba isca n bota n faci 18 quilu. Di parmanhan bentu leban n corta pa Bijanti. Un mindjer toman qui pis na Bijanti. Era na anu 99 un anu dipus di guera. N tchiga djanan na 2000 n limpa cau n pui baraca n pui pregu na cabacera. Qui pregu cumpridu ma cabacera suma qui na criciba i bai toqui justa cu es. (Riso). R- I ta subi quel. J- N tenta pui baraca tudu la. Colegas ta falan iran iran, ma ami n ta durmi la ami son. Dipus que bin odja cuma didi i bon cau i cunsa bai la. R- Iran quiriu, i odja cuma abo i bon pecadur. J- N fala elis si iran i sta la ami n ca ten nada cu iran. Iran i dibi di sibi cuma e alguin i bin busca o e inocenti qui alguin i ca sibi nada. Anton te anton tudu pisca qui na pisca te na nunde na riba te na djiu. N ta ba pisca, es ora dja na bin. N na tchiga son la, n nranca. Pabia i tene bon purtu, si bentu sai turbada na pui canua pa li. Si i sai pa li na pui canua pa qui ladu. Pa ivita di quebra. I tene local bonitu. I assin qui ami n vivi la. R- Es uarga sta sabi. J- I sta sabi ami n ta cussidu nha uarga cussidu normal. I caba gora es i nobu qui sai. I faci 4 mis que tchiga quel na Bubak. R- Es bu ta lebal ora qui bo sai pa bai pisca. J- No ta lebal, ami propi n ta leba fugareru n ta pul na boti. Na boti propi no ta cuzinhaba la. Qui bias qui n toma qui mutur antis di boti bin dana sin no ta cuzinhaba la. No ta cuzinha ora qui iagu curi no cume no caba. No ta ranca no pisca te es ora no sia e peganta e faci uarga. Es nin qui parmanhan cedu. Utrora no ta leba pon no ta pul na jelu pabia i ca ta dana nin qui un semana bu tene bu pon. Bu ta tomal bu iabri arca bu pui riba na

oliadu bu pui i na conserva. Anton no ta sai di parmanhan en vez di cuzinha que i tarda no ta pui djanan es, uarga, bu pui copu bu pui copo bu sapa pon prontu no ranca. (Risos). Raul, ami n gosta di nha tarbadju. N ta sinti ben di nha saudí. Te gos jubi nha cabelo 58 anu ma nha curpu n ta sintil suma un joven. Tudú ora i ta lebi. (Risos). Si n sinta li tris dia n ca tarbadja n ta sinti dur di curpu. Bu ta firma li bu ta odjan n disrama mangu aonti n disramal tudú. N toma radi n abri e caminhu te la. N riba n labral sin n rianta la. N rianta li n cunsa faci li. Aonti uma ora na faci e tarbadju qui n sai n cunsa laba n bai purtu. Di purtu n riba li. E parmanhan n bai purtu n bai tira qui tabua qui sta la n coloca utru n riba gora. Bu odja. R- N na pera cuma mindjer i ta san pa i pudi bin judau tambi. J- Quila qui n na pidi. R- Bu fidju? J- Cuma i na tchora na Bissau pa i riba, si dona cuma i ca custuma i na fala son papa. I pudi bin aos na barcu. J- Ami di mi i ca ta tarda, minimu qui ami na carga jelu i ten dias qui ami na faci cu n na bai pisca cu riba son cu manda si bai cuarta sesta i na bin. Sesta na torna. Nin qui administradur n bai valal nha pisca i ca curi me ma n torna qui si trinta mil, n paga nha quintis, n lucra 15 mil mas. Na qui 15 mil n tira 5 mil pa casa n toma dez mil n bai pisca quel. Pabia ami ta bai djanan tudú cu nha balançu la. Ora qui no pisca te iagu caba son cada quin qui tene i bin n ta squirbi se nomi tudú cada quin quilu qui bu tene n ta pui. R- E tempu bu falan cuma canua tene buracus bu consigui odjal. J- N odjal tudú la quin sai e ditardi. Si nha mindjer bin aos o i ca bin i mandan encumenda amanhan di parmanhan na colal tudú. N na randja boia, utru gasolina, 1000 franc. Si nha mindjer mandamba dinheru n na cumpraba gasolina pabia n tene boia. Apara n ta pui son apara n ribi pa li i caba. Iagu na intchi son. R- I ta tarda pa cola? J- Nau, dus ora di tempu son i caba. Amanha na facil. R- Agradecimentos.

### **Versão em português**

J.- Fico contente com as tuas palavras. Nasci em Eossor, secção de Suzana, sector de São Domingos, região de Cacheu. Aos cinco anos o meu tio levou-me para Dakar. Quando tinha dez anos pensava que ele era o meu pai, mas afinal era o meu tio, irmão mais novo da minha mãe. O meu irmão mais velho veio de férias e disse-me que ele não era o meu pai, que o meu pai tinha morrido. Depois fiquei a viver em Dakar e o meu irmão mais velho vinha todos os anos. Um ano disse-me que fosse passar férias na tabanca. Fui, conheci a minha mãe perfeitamente bem, conheci os meus familiares. Tinha dezoito anos. Passei lá dois meses e regresssei a Dakar. Aos 25 anos vim de férias, em Dezembro de 1988. Em Janeiro as minhas pernas ficaram sem força, sem estar doente nem nada. Fiquei admirado. Foi quando fui a Varela com os meus colegas. Eles disseram-me se não podes andar nós carregamos-te, mas eu recusei, vou com os meus próprios pés. Fiquei nessa tabanca quatro meses para sempre. Quando cheguei à tabanca a minha mãe disse-me que

não regressasse para Dakar e eu disse que sim, que ia regressar. Não dei ouvidos à minha mãe, e depois de uma semana as minhas pernas ficaram boas. Eu disse à minha mãe “Mamã, fizeste contrato para eu ficar, como é possível que depois de me queres impedir de partir agora as minhas pernas ficaram boas de novo”. Então a minha mãe sentiu aquelas palavras e mandou-me ir a Cacheu. Cheguei a Cacheu, levaram-me para a lama e atolei os pés. Deixaram-me na lama até secar. Fugi e fui para Caió, passei o rio num transporte de Jeta. Perguntaram-me pelo dinheiro da passagem, eu disse que não tinha; perguntaram-me pela minha bagagem, eu disse que não tinha. Disseram-me que me iam largar no tarrafe. Eu disse “Vida de macho é assim”. “Quem é que conheces lá?” Eu disse “Não conheço, mas ouvi falar no nome de um curandeiro, estou doente das pernas e por isso é que vou para lá”. Disseram-me “Sem dinheiro?”. Eu disse “Sim”. Disseram-me “Desce aqui”. Um homem velho disse: “Filho-macho, se vês o teu colega dizer isso, tem dor dele. Deixa-o”. Mal chegámos ao porto desembarcaram-me e foram embora. O velho andava apoiado numa bengala. Disse-me: “Sobrinho, espera por mim”. Esperei por ele, fomos andando juntos e levou-me para a sua casa. Cheguei, sentei-me e contei-lhe tudo, e ele disse-me que ficasse tranquilo. Levou a um *irã* e fez um contrato em troca de uma cabra, cinco quilos de arroz, um litro de Pastis e cinco litros de aguardente de cana. Durante três anos aprendi a subir às palmeiras, a trabalhar no mato, e comecei a perceber a língua dos Manjacos. Fiz cinco anos com o velho. Nessa altura fui com ele a Cacheu. Reencontrei alguns familiares que me disseram que pensavam que eu tinha morrido. O velho explicou que ele é que me adoptou, e que regressaria comigo. O velho comprou lá uma canoa. Tinha dinheiro, tinha seis filhos na Europa. Comprou a canoa, e eu é que a conduzi até à ilha de Jeta. Perguntou-me se eu gostava de pescar. Disse-lhe que sim, porque em Dakar eu acompanhava o meu irmão a pescar com rédea numa canoa a remos. Aprendi lá a remendar as redes. O velho comprou uma rede e com ela íamos pescar. Ele não queria que eu fosse a lado nenhum. O resultado da pesca trocávamos por feijão, arroz, azeite, e com isso pagámos o contrato. Fizemos uma cerimónia e disse-lhe: “Bom, agora é o momento de eu ir para o pé do meu tio que me criou”. Ele disse-me que ficasse, que os seus filhos viriam, que eu ficaria como sendo o seu filho porque eu gostava de trabalhar, e que eles me levariam para França. Em Fevereiro de 1991 o velho morreu. A minha sorte estragou-se aí. Os seus filhos vieram, reconheceram-me como irmão e

prometeram que após o seu regresso a França me mandariam buscar. Esperei 1992, 1993, e não recebi notícias de ninguém. Um velho nhominka que gostava também de mim levou-me para Bissau.

R.- Ele trabalhava em Jeta?

J.- Sim, ia lá pescar. Ele viu como é que eu pescava, a minha arte, e disse-me: “Tu és alguém com sorte na pesca. Vou-te levar a Bissau e vou-te entregar uma canoa”. E assim fez. Fiquei responsável em Bissau de uma canoa com motor e rédea. Comecei a trabalhar na época das chuvas, eu pescava iolol de bicuda. A partir de 15 de Outubro ia para a ilha de Orango pescar tubarão. O nhominka prometeu-me que no ano que eu arranjasse mulher para casar ele ia-me dar uma canoa nova, com rede, motor e tudo. Assim é que eles fazem na sua tradição. Agora posso trabalhar para comprar roupas, suprir as necessidades e mandar algo para a minha mãe. Uma vez em Orango um homem com quem trabalhava disse-me para eu tomar o peixe que devia entregar ao nhominka e que o vendesse e comprasse o meu próprio material. Eu disse-lhe “Eu não faço coisas dessas”. Sucede que nessa altura saímos de Orango para a ilha de Canhabaque e a guerra de 7 de Junho começou em Bissau. Chegamos a Canhabaque eu disse-lhes: “Não temos gasolina suficiente para regressar a Bissau. Vamos à ilha de Bubaque comprar combustível”. Disseram-me “Não, vamos à ilha de Bolama”. Um pescador sussu ou maliano que encontramos em Canhabaque disse-nos que não havia gasolina em Bolama. Eu fui comprar gasolina a Bubaque, regresssei, e fiquei em Canhabaque. Um deles propôs-me irmos a Conakry, mas eu recusei. Discuti com eles, mas eles cortaram as barbatanas aos tubarões, venderam-nas e foram para Conakry. Eu fiquei em Canhabaque até ficar sem nada, mesmo para comer. Peguei numa canoa eu e um rapaz e fomos à ilha de Soga.

R.- O rapaz era de Canhabaque?

J.- Não, era de Serra Leoa. O nome dele é S. Lá começámos a pescar e a trocar peixe por arroz. Mas o arroz veio a dar falta. Saía à noite, fiz uma pesca, consegui apanhar muita sinapa e bicuda e fui para Bubaque vender. Lá encontrei-me com um colega gambiano. Ele explicou-me que a pesca de anzol tinha uma boa saída em Bubaque e perguntou-me se eu era capaz de fazer essa pesca. Disse-lhe que não muito. Ele disse: “É melhor ficares cá a tentar fazer isso em lugar de ficares em Soga”. Eu disse-lhe que tinha regressar a Soga para prevenir o meu colega. Acabei de dizer e vi o meu colega a chegar numa canoa

a motor, que me disse que estava à minha procura. No dia seguinte uma mulher bideira comprou gelo e fomos eu e os outros dois colegas pescar. Vim ver que essa pesca dava resultado.

R.- E a bideira estava aqui em Bubaque?

J.- Sim, ela era mesmo daqui. O colega disse-me: “Na realidade, essa pesca nos dá dinheiro. Se tivéssemos ficado lá em Soga íamos ficar mal”. A canoa com a qual estávamos a trabalhar era muito maior do que a nossa. Trabalhámos bem com ela durante algum tempo. Seu dono, que era maliano, não estava, mas mal regressou retomou-a. Então o colega quis voltar para Soga e eu recusei. Eu disse-lhe: “Aqui vamos trabalhar para nós próprios. Lá em Soga pescamos tubarão, cortamos a barbatana e ficamos à espera que haja comprador, e neste momento não há dinheiro”. Em Bubaque conseguíamos dinheiro nas bideiras logo após a pesca. Fiquei numa outra canoa de um colega, mas ele teve inveja de mim porque eu pescava mais do que ele, e correu comigo. Agora eu fui para junto de um meu parente de nome Baba, que me disse que tinha uma canoa pequena em Canhabaque mas que não era muito própria para a pesca. Eu disse-lhe: “Não, eu vou lá ver”. Era durante a guerra, não havia arroz em Bubaque e Baba fazia o abastecimento do arroz indo comprá-lo na Gâmbia e em Conakry. Baba deixou-me em Canhabaque como guarda durante seis meses. Ele tinha construído uma canoa pequena equipada com uma rede. Eu fiquei lá sozinho. Quando ele regressou de Conakry mandou-me cigarros com uma criança que me disse que eles iam regressar no dia seguinte a Conakry. Eu disse-lhe: “Eu não vou ficar aqui, eu vou regressar a Bubaque. Não vou ficar aqui à espera de Baba”.

R.- Em que lado de Canhabaque estavas?

J.- Em Bine. [*Nesse momento João oferece-me chá, que eu começo a beber. Agradeço e aprecio.*] Regressei a Bubaque e Baba olhou para mim espantado por eu ter vindo na pequena canoa. Sabes, quando vim de Dakar eu não bebia. Aprendi a beber em Jeta. Aqui nas ilhas pus-me a beber muito. Todo o dinheiro que eu tinha gastava-o em bebida, não conseguia guardar nada. Um dia disse ao Baba que queria me converter ao islão para parar de beber. O vinho estava a destruir a minha vida. O Baba aceitou e converteu-me. Eu saí à procura de uma vida melhor, e estar a desgraçar-me na bebida de nada me iria



valer. [Naquele momento passa uma pessoa que nos cumprimenta.] Depois que parei de beber a minha vida normalizou-se, fiquei a trabalhar melhor.

R.- Ele ensinou-te a rezar?

J.- Sim, eu sou capaz de rezar bem agora. Sabes, a câmara de gelo de Bubaque estragou-se. Fiquei a trabalhar com Baba, a fazer iolol de tubarão.

R.- O que é iolol?

J.- Uma rede boiante. Larga-se na água e vai-se deixando.

R.- É com ela que se apanha o tubarão?

J.- Sim.

R.- E depois o que fazem? Cortam a barbatana?

J.- Sim.

R.- E a carne, o que fazem dela?

J.- Vende-se também. Eu disse ao Baba: “A tua pesca não está a correr bem. Já tens uma dívida de duzentos mil francos CFA”. [Chegam outras pessoas com quem ele fala sobre uma palmeira que já tem frutos maduros e que ele promete cortar amanhã. Bebemos a segunda rodada de chá.] Aconselhei-o a deixar de pescar tubarão e comprar rede de malha 40, comprar gelo e pedir às pessoas na ilha de Ganogo para irem pescar para ele. “A dívida de 200 mil que tens com Nonocsis vais poder pagá-la. A bentana custa mil francos o quilo. Nós vamos poder armar a nossa rede e durante três dias de pesca vamos ter bom rendimento”. Fomos ao rio, enchemos logo uma arca de peixe com mais de 140 quilos de peixe de primeira. Vendemos tudo directamente em Bissau.

R.- Onde é que fica o rio?

J.- Lá para os lados de Etiogo, depois de passares Menegue. Chegámos a Bissau, vendemos tudo, e Baba pagou ao Nonocsis 100 mil da dívida e comprou gasolina e gelo. Fomos pescar de novo e ele conseguiu pagar toda a dívida com o rendimento.

R.- O que é o Nonocsis?

J.- É uma bomba de gasolina. Eles davam gasolina a crédito ao Baba.

R.- Mas a pesca de tubarão não dava resultado?

J.- Não, porque quando ele queimava 200 litros de gasolina não obtinha nenhum resultado. Às vezes podes queimar só 80 litros e ter lucro.

R.- Mas pode ser porque já não há suficiente tubarão no mar?

J.- Não, isso vem da maré e do atraso. Porque a pesca de tubarão grande deve começar no mês de Março. É nesse tempo que ele entra para se reproduzir. Se tu comesças no mês de Junho vais encontrá-lo a regressar para o oceano. Tens que começar a pesca a tempo. Continuei a trabalhar com Baba até a câmara de gelo da Pescarte ser reparada. Eu disse-lhe da minha intenção de ir trabalhar por conta própria. Ele compreendeu e agradeceu-me por ter-lhe ajudado muito. E lá nos separámos e eu continuei o meu trabalho. Nessa altura os meus irmãos menores chegaram. Dei a uma mulher bideira 200 quilos de peixe para me comprar madeira. Comprei uma canoa por 115 mil em Canhabaque. Fiz-lhe arranjos no valor de 30 mil. Estava a preparar uma canoa para poder ser equipada com motor. A mulher trouxe a madeira quando estava na ilha de Uracane, e sem esperar por mim vendeu a madeira a outro. Assim fiquei à espera dela e não cumpriu a sua palavra. A minha canoa ficou na água e apodreceu. [...] Essa mulher fez-me regredir.

R.- Mas podias fazer queixa.

J.- Sim, queria. Em Bissau ela confirmou tudo e prometeu pagar-me. Quando ia-me queixar na Marinha, Baba disse-me para eu desistir. Ela voltou a ter comigo e prometeu pagar-me. Assim é que eu perdi tudo. Mais tarde vim a conseguir uma canoa pequena, que veio a quebrar-se no dia 12 de Agosto de 2003. Foi com ela que trabalhei até um dia conseguir um bote.

R.- Esse que tens agora?

J.- Sim. Sucedeu exactamente como o Baba tinha dito. Tinha-me pedido para eu desistir da queixa, e que deixasse na mão de Deus. Um dia saí para uma ilha e encontrei um bote a boiar. Recolhi-o e levei-o à Marinha. Fez um mês sem que ninguém o reclamasse. Tomei-o e deixei-o abandonado durante sete meses. Ninguém o veio reclamar. Dei-lhe um nome e comecei a trabalhar com ele. Baba disse-me: “Estás a ver o que eu tinha-te dito? Agora só te falta o motor”. Pouco depois encontrei uma rede na qual cabiam 70 bóias. Fui à Marinha e entreguei-a. Também ninguém apareceu a reclamá-la. Vendi a rede e com o dinheiro reparei o bote. Fiz reparações no bote para o adaptar a pescar aqui. Uma parte da madeira de uma outra canoa coloquei-a nele. Agora tenho algumas dificuldades no meu trabalho. Eu remo o bote sozinho. Não dou culpas aos colegas pescadores, é um bote muito pesado. Eu não posso obter o mesmo rendimento pescando sozinho. Porque se eu fizer uma despesa de dez mil, posso recuperá-la com a pesca. Mas

fico sem lucro. O lucro vem quando me ajunto com outros pescadores, porque se eu conseguir vinte quilos posso vendê-los por trinta mil. Um outro pescador, se conseguir vinte quilos, vai ter outros trinta mil. E assim sucessivamente. Se em cada quilo de bica eu tiver que pagar 500 francos com remo, ele vai ter quinze mil e eu vou ter quinze mil. Se fosse dez quilos seria cinco mil para cada um. Se a canoa fosse motorizada, eu iria comprar cada quilo de bica por 300 francos. Se for a remo, terei que pagar 500 por cada quilo. Se for motorizada, tens que comprar a isca, o arroz e o bidão de gasolina, mas vais pagar 300 francos por quilo de qualquer tipo de peixe que apanharem. Lá o lucro é maior.

R.- Se remarem, eles vão te cobrar isso?

J.- Claro, porque eles cansam-se mais. Se for com motor, eles sentam-se e vão directamente para o local.

R.- Quantas pessoas trabalham contigo?

J.- No mínimo três. Se forem quatro, trabalhas mais à vontade.

R.- Como é que os escolhes?

J.- Aquele que acaba de passar, nós pescamos juntos. Há um outro vizinho que também pesca connosco. Somos três. Aquele que passou por nós perguntou se íamos à pesca depois de amanhã. Disse-lhe que estava a colar o bote e que se eu conseguir dinheiro amanhã íamos partir porque a maré é boa. Eles estão à minha espera. Eu disse-lhes que vamos duas vezes. Depois da primeira ida eles devem cotizar e comprar gelo e vamos fazer uma segunda pesca. Eu vou-lhes vender o meu peixe e eles vão a Bissau vender para eles lucrarem, porque não tenho outra possibilidade. Para eles poderem remar para mim, só assim é que será possível. Vamos pescar duas vezes para mim, e à terceira eles arranjam gelo e eu pesco para eles. Vão vender e obtêm lucro. Eles estão de acordo. Eles todos já têm mulher e família. São estas as minhas dificuldades agora.

R.- Onde é que vais pescar?

J.- Nas ilhas de Canhabaque, Andrin, Barco, Inhoda, e Menegue.

R.- Se saíres daqui, quanto tempo é que levas?

J.- Se sairmos daqui com bom vento, fazemos quarenta minutos. Com vela. Até Ancanhu. Para o outro lado fazemos uma hora e meia. Pomos vela. Se fizer mesmo bom vento, eu posso ir até Bissau com vela. O bote vai correr como se tivesse um motor de oito cavalos. Mesmo contra-maré vai avançar. Para eu conseguir recuperar-me terei que arranjar um

motor, vou passar a comprar gelo em Bissau e ir directamente ao rio fazer a pesca. Lá vou encontrar pessoas que poderão pescar para mim, cerca de vinte, por 300 francos o quilo. Lá vais conseguir um grande número de bicas e outros tipos de peixe, como bentana grande. São peixes com muito valor. Este é o meu projecto: se eu conseguir um motor, vou poder pagá-lo pouco a pouco, cada mês. Se vires o meu corpo assim fraco, são as dificuldades. A minha mulher está doente. Eu estou a virar-me com o remo. Ela está em Bissau e não telefonou, eu também posso ligar para ela. No outro dia mandei-lhe um pouco de peixe e falei com ela. Ela respondeu-me mal porque achou que só lhe telefonava para tratar assuntos de peixe, sabendo que ela tinha ido a Bissau com febre. Respondi-lhe que de facto tinha tentado antes, tinha mandado comprar crédito e carregado o telemóvel. Quando pude ligar, o telemóvel dela não respondia. Eu disse-lhe para não repetir o que tinha dito, porque eu preocupo-me muito com ela. Eu estou em casa sozinho sem nada. Costumavam dizer-me para eu arranjar mulher, e eu respondia sempre que Deus é que dá a mulher ao homem. Diziam-me “Tu és um grande trabalhador, deves arranjar mulher”, e eu respondia “Procurar mulher não é a mesma coisa do que pescar”. Tu podes dizer “Vou procurar *mafé* agora e podes comprá-lo, mas com a mulher não se passa a mesma coisa. Tens que olhar bem para ela. Não podes ver só uma mulher e dizer “Esta é bonita” ou “Esta tem mau nome”. Deus é que te vai fazer encontrá-la. A pessoa que me converteu ao islão dizia-me sempre que eu tinha que arranjar mulher, e eu dizia-lhe que quando Deus quisesse. Até chegar o dia em que Deus me fez encontrar com a minha mulher.

R.- Ela é de Bubaque?

J.- Ela é de Bissau mesmo. O pai dela é beafada e a mãe é balanta. Ela aprendeu o Corão. Ela sabe muito. Estava casada com um homem que lhe batia. Deu-lhe tanto que ela ficou três meses no hospital. Quase a matou. Deu-lhe pontapés nas costelas e ela até hoje se queixa de dores. Obrigou a família a dizer “Nunca mais”. O homem ao bater-lhe fê-la abortar. As pessoas pensavam que ela não iria recuperar.

R.- Esse homem é um criminoso. Ele é de Bubaque?

J.- Não, é de Bissau. Aqui em Bubaque eu sou o primeiro homem dela. Eu assumi a pesca como minha profissão, a não ser que eu vá ao Senegal à procura de trabalho. Mas aqui é que é a minha vida. É a pesca. Se eu trabalhar no duro três dias, ou mesmo dois dias,

posso conseguir 70 mil, ou 50 mil. Imagina que eu venda dez quilos por 15 mil. Mas dez quilos é o peso de um peixe grande, de uma bica.

R.- Tens que fazer despesas.

J.- O jovem veio dizer-me para irmos à pesca. Se eu conseguir um empréstimo de 15 mil posso avançar com essas despesas e vamos poder pescar de domingo a terça. Quarta-feira há transporte para Bissau. Na sexta-feira vou ter cá o dinheiro de volta.

R.- Quando mandares peixe para Bissau, tens alguém lá que o possa receber?

J.- Tenho lá uma mulher bideira a quem eu telefono e ela vai buscá-lo. Digo-lhe “Mandei tantos quilos de sipote, bicuda, bica”, ela sabe já o total quanto é. Ela diz-me “A encomenda está nas mãos de fulano de tal, que está em tal canoa, que parte às tantas horas”. Eu desço ao porto e à chegada da canoa eu recebo meu dinheiro completo. Quando é muito peixe, eu telefono à minha mulher para ir vigiar como se passam as coisas. Mas se for por exemplo só 40 quilos, não é preciso tanta canseira.

R.- Então a tua mulher ajuda-te na venda.

J.- Se eu for pescar, é obrigatório que ela me ajude. Por vezes ela tem que ir ao pé da bideira para seguir de perto o que ela vende, para não haver trifulhices. Ela assiste à pesagem e depois regressa a casa. Outras vezes, em vez de a minha mulher trazer-me dinheiro, traz-me gelo, cerca de 300 quilos por doze mil. O gelo vem numa canoa, fica mais barato. Em Bissau cada saco é três mil. Isso faz 75 quilos. Aqui na Pescarte 50 quilos ficam-me por cinco mil. Em Bissau levas o saco e enches o máximo, não há pesagem, pagas pelo saco. Aqui um quilo custa 100 francos. [*Bebemos a terceira rodada de chá.*]

R.- Podes-me falar da ilha onde costumás ir pescar?

J.- A minha canoa chama-se “Ilha de Ancanhu”. É uma ilha bonita porque fica no meio do mar. Tem muita distância em relação à Bubaque e em relação a Canhabaque. Mas se estás na praia vais poder ver claramente as duas ilhas. É uma ilha realmente bonita. Não tem cobras, não tem mosca brava, a esta hora se estiveres deitado não vais sentir nenhuma melga, não tem mosquito nem mosca de casa.

R.- Tem vento lá?

J.- Por todo o lado. Se o vento sair do lado de Bissau vai lá ter. Se o vento sair de outro lado, também vai lá ter. Também se te fores deitar com uma roupa limpa na areia, a roupa

não fica suja. A areia é muito bonita, limpa e em grande quantidade. A água não tem corrente. Ela sobe devagar até chegar a uma pedra. Faz uma cova grande que vai até ao pé de um baobá. Tem muitas pombas que vêm do lado de Canhabaque e que lá vão dormir. Tem árvores por todo o lado. Pássaros no tarrafe. Se a água baixar podes andar a pé uma grande distância em cima de pedras sem molhar os pés. Tens água sempre por todo o lado.

R.- Há pessoas lá?

J.- Ninguém. Só um branco fez lá uma fonte com anilhas dentro. Mas ele já perdeu esse local. Dizem que outro já o comprou. Eu não sei se ele vai poder arrancar com o trabalho ou não. Pôs lá contentores que estão cortados, e quando chove eu protejo-me lá. Eu conheci esta ilha quando ninguém ousava ir lá, porque diziam que tem um irã. Foi no ano em que o Baba deu-me aquela canoa.

R.- A ilha pertence a alguma tabanca de Canhabaque?

J.- À tabanca de Ancanhu. Um dia saí de Canhabaque, a maré estava a descer e parei lá. Dei a volta à ilha toda e vi como estavam dispostas as pedras. Naquela noite tinha isca e pesquei. Fiz dezoito quilos. De manhã tive vento, fui directo para Bijante. Uma mulher tomou-me todo o peixe. Isso foi em 1999. No ano 2000 fui lá, limpei tudo e construí uma barraca. Preguei um prego num baobá. Agora esse prego está longe. [*Risos. Bebemos a quarta rodada de chá.*] Os colegas dizem-me que há um irã lá, mas eu durmo lá sozinho sem problemas, sem medo. Quando viram que afinal é um bom sítio, começaram a ir lá em quantidade.

R.- O irã gosta de ti, viu que és boa pessoa.

J.- Eu digo para as pessoas que eu não tenho nada com o irã. O irã há-de saber certamente que eu sou uma pessoa que está à procura da sua vida, que sou inocente, e que não sei nada. Por isso todas as vezes que vou pescar, antes de regressar ao porto de desembarque eu passo por lá. Se há mesmo tempestade, sei como guardar a minha canoa conforme o vento. Assim evito que a canoa se quebre. É um local bonito, e é assim que eu comecei a viver nele. [*Elogio o chá*]

R.- Levas o chá para pesca?

J.- Eu mesmo levo o fogareiro e é no bote que o preparamos. Quando tínhamos motor cozinhávamos mesmo no bote quando a maré baixava, entre duas pescas. De manhã cedo

fazemos o chá. Levamos pão e metemos no gelo, assim não se estraga. Comemos o pão com o chá de manhã, e arrancamos com o trabalho [*Risos*]. Eu gosto do meu trabalho. Sinto-me bem, com saúde. Olha para o meu cabelo. Tenho 58 anos e pareço um jovem. Estou sempre leve. Se eu ficar três dias aqui sem trabalhar, sinto dores no corpo. Aqui tenho que me mexer. Desramo mangueiras, pego no arado e abro valas e caminhos, e depois vou ao porto. Regresso de lá e vou para outros lados, ando sempre a pé.

R.- Faço votos que a tua mulher se cure para te vir ajudar.

J.- Sim, assim espero.

R.- E o teu filho?

J.- Dizem que ele está a chorar em Bissau, a pedir para regressar. Chora só por papá. Talvez venha hoje no barco.

R.- Disseste-me que a canoa tem buracos. Conseguiste repará-la?

J.- Sim, hoje estive lá a trabalhar. Se a minha mulher vier ou me mandar uma encomenda, amanhã de manhã vou colar tudo, arranjar bóias, gasolina, vou preparar tudo isso, vai ficar pronta para quando a maré estiver cheia.

R.- Isso demora para colar?

J.- Não, são duas horas de tempo. Amanhã vou fazer isso.

R.- Agradeço-te imenso por esta conversa e desejo-te sorte no teu trabalho.

\*

### ***Peregrinação e busca de realização***

A narrativa de Joãozinho enfatiza as suas desgraças e o modo como ele consegue superá-las. Ele narra com muita emoção a forma como se apercebeu em Dakar, já crescido, que o pai tinha morrido e que o seu tio materno assumira esse papel desde a sua infância. A sua saída da tabanca e o seu regresso levam-no a contrair uma doença nos pés que afecta a sua mobilidade. Essa afectação é atribuída a um feitiço da mãe que se opôs à sua nova partida para Dakar. A fuga da tabanca é de algum modo a fuga da mãe. A narrativa de Joãozinho é uma peregrinação por um mundo desconhecido que ele vai descortinando graças aos encontros felizes e infelizes que vai tendo. Ele parte para uma longa viagem

sem saber ao certo para onde. Ele vai-se construindo nela até descobrir uma pequena ilha deserta nas ilhas Bijagós que é a sua ilha. Nesta ilha deserta, *Djiu di Ancanho*, disse-me ele: “descobri a felicidade”. Descreve a ilha com todos os pormenores. Quando há temporal, conforme a direcção do vento, ele pode encontrar o abrigo certo. A areia da sua praia é abundante e limpa como a água que a rodeia. Ele permanece sozinho nessa ilha sem nenhum receio de espíritos malvados. Aos colegas que o interpelam sobre os *irãs* ele responde que estes devem também saber que ele está à procura da sua vida.

A narrativa de Joaozinho enfatiza a luta contra a doença que o afectou e a procura de uma realização pessoal pelo trabalho, o de pescador, e o prazer que o mar pode conceder a um ser humano. Ele passou muitas vezes perigos de morte. Foi mesmo atacado uma vez por um hipópotamo num rio das Ilhas Bijagós. Passou vários temporais com risco de vida mas o que ele realça na sua narrativa são os prazeres e as alegrias que o mar lhe concedeu.

Duas figuras centrais surgem na narrativa, o velho que o acolhe como um pai e o consegue curar e Baba, outro ancião que lhe faz converter ao islão. O primeiro ancião ensinou-lhe a pescar, a subir às palmeiras e curou-o. Para isso tiveram que fazer um contrato com um *irã*, uma divindade do terreiro. Joãozinho esforça-se para pagar o seu contrato e só depois disso e da morte do seu pai adoptivo reinicia a nova aventura pelo mar que o vai levar às Ilhas Bijagós.

A narrativa do Joãozinho realça a sua luta para a aquisição de meios de pesca próprios e para ganhar a sua autonomia. Dá-se conta do seu desespero quando ele se dirige para um ancião, um parente (aqui ele quer enfatizar membro da mesma etnia) para trabalhar como pescador e esse o coloca numa ilha como guarda de um acampamento. A entoação da sua voz mostra o quanto se sentiu humilhado por ter sido transformado em guarda, “como guarda”. Essa rejeição é também a do emprego como assalariado. A dependência em relação ao seu mestre era grande porque lhe devia algo que não se pode pagar, ele converteu-o ao islão. Joãozinho quis se converter para fugir à sua vida de boémio que lhe destruíra todo o seu rendimento. O mestre ajudou-o. Isso não se pode pagar. Quando a *bideira* o explora e faz abortar as suas intenções de encontrar os seus meios próprios de pesca foi a intervenção do seu mestre que o impediu de avançar com uma queixa junto às instâncias judiciais. Essa obediência ao mestre teve como retribuição a sorte, o ter achado



no mar um bote e redes que lhe permitiram relançar-se de forma independente. Ele é um lutador incansável e um trabalhador que aprecia os valores de trabalho e da reciprocidade a um nível elevado. Apesar dos seus desaires com a *bideira* ele realça que sem a sua presença a pesca não seria sustentável.

### ***O motor como tábuca de salvação***

As suas tentativas de encontrar um motor que o iria libertar da canseira de remar não têm surtido efeito. Depois do fracasso da Pescarte, os projectos de apoio à pesca não existem actualmente. A aquisição de um motor implica muito dinheiro e uma deslocação à Gâmbia ou ao Senegal. Joãozinho sente que com as suas obrigações familiares, a doença constante da sua mulher a quem ele tem que pagar o tratamento, inclusive deslocações a Dakar, não pode conseguir esses meios sem um apoio.

A sua pesca faz-se num bote pesado com remos. Ele faz recurso a amigos com quem partilham os rendimentos. As possibilidades de pesca são boas e os rendimentos também, mas precisaria de um apoio para se equipar melhor. Esse é o seu maior sonho de momento. Joãozinho recebeu de um amigo turista um empréstimo que devia depois reembolsar para a aquisição de um motor. Surgiu-lhe uma oportunidade, alguém tinha um motor à venda mas era de segunda mão, preferiu perder esse empréstimo que era temporário a pôr em risco a sua honra. A aquisição de um motor deficiente trar-lhe-ia prejuízos que iriam fazer perigar o reembolso do empréstimo. Perder a possibilidade de empréstimo era uma escolha difícil porque as oportunidades são poucas, e quando surgem devem ser agarradas. Isso explica muitos actos de não reembolso e de quebra de confiança que existem hoje nas trocas entre pescadores e *bideiras*.

O proprietário de um acampamento turístico propôs-lhe equipá-lo com um motor fora de bordo mas com a condição de passar a pescar exclusivamente para ele. Ele não aceitou essa condição que equivaleria à perda da sua independência. Actualmente um turista que pratica a pesca e que vem todos os anos às ilhas queria mudar de bote e de motor. Joãozinho soube e entrou em negociação com ele para recuperar o motor que embora seja de segunda mão está ainda em bom estado.

A preocupação de Joãozinho de adquirir um motor tem a ver com as distâncias maiores que se tem que percorrer para se conseguir peixe. Ele deve remar cada vez mais longe e com a idade torna-se cada vez mais difícil. A aquisição do motor vai-lhe permitir libertar-se desse cansaço mas vai-lhe criar uma dependência maior em relação ao combustível. Ele está consciente desse facto e procura jogar com o tipo de motor, a sua durabilidade e a escolha de *bideiras* de confiança que possam assegurar um rápido retorno dos rendimentos.

## 7.2 – História de Bico

### Versão em crioulo

Bico – Agradecimentos. Ami n ten problema cu cansera di nha vida. Ami. I facil explica pabia i cansera di nha vida. Ami n lanta li na Bubaque otcha pesca bin na iabri. I na 78. N odja guinti na pisca. I binba un mindjer na pesca di nomi Dilma. E bin na tissi cussas, ançol, redia, cussas, i bin na da guinti canuas li. Qui iluçon di odja guintis na pisca-pisca, n lanta n bin na pisca cu Sedja Lopes Muscate li di Bijanti. N pega pisca quel, n pega pisca quel, qui tempu n ca tenba necessidadi na dinheru. Dipus cu n bin na iabri udju n bin na ntindi cuma es i dinheru bu dibi di tarbadjadu quel bu safa bu mistida. Sedja no na tarbadja i ca na falau ali dinheru. Di la n bin sta duenti problema di intrusel. Manera di n bin bai cura intrusel n ca tene. N bin bai toma si redia cu nha ermon garandi Agostinhu no bai pisca no bai tissi pis. Quila qui mas facin raiba pabia no bai pisca i falan si n tissi pis i na dan dinheru pa n bai faci operaçon. R- Quila i cal duença? B- Cucu d'obu nan propi nin qui gossi i cunsa djanan mas. Medicu qui sta la na ... Cissoko cu Galoga bin tiran qui un ladu i falanba cuma mas danti i ten pa bin ripiti ma i bonba pa i sedu tudu dus cucu d'obu. Qui di facto i ripiti mesmu. Enton di la no tissi qui pis qui contidadi di pis pa no pessa na Pescarte. No toma dinheru parmanha S. sibi cuma no baiba pisca i bin i roba dinheru. Quila qui facin raiba di sai. R- Eraba SM? Eraba bu mestre? B- Sim, el qui nsinan pisca. Quila qui pun n panha raiba. N bai cura na Bulama n faci dus anu la sin tarbadju, di tris n lanta n bai pa nhomincas. N bai pa Rubane nunde que tenba acampamento n na pisca la. N bai prumeru alguin qui n bai na si mon i Aladje Adama. I pape di Tchunbe. R- N cuncil. B- No tarbadja quel no faci tempus quel. Ma i ta sai li i ta baiba na entrada di tchuba pa i bai labra na Senegal. I bin na bai i falan no bai. Suma i falan pa no bai n bai conta nha mame cuma omi garandi falan pa no bai. Nha mame falan nau, pabia nhomincas ta mata guintis, pa n ca bai. I bai n bin bin mbarca na canua n bai. N bai fica na Senegal. N fica un anu na Senegal, un dia e bin falan cuma no ten pa riba na setembru. N tchiga li, nha mame bin nan cu si pe i bin falan pa n sai na canua. I tiran la. Cuma n ca pudi tarbadja cu nhominca pabia e ta bai cu alguin na Senegal i ta bai matal i bota na iagu. Iehe. (*Risos*) N sai n

bin sinta. N fica dus tempu, n fala ami n ca pudi fica paradu. N riba n bai na MLAF pape di L. di F. N cunsa tarbadju quel i na baiba Senegal i falan pa no bai. No bai, i tenen diritu. R- Na cal tabanca? B- Na Bassul. Na bin na bin ora no bai tchiga na Senegal suma no na bai pa bai discansa i ta djubi un di si ermon si nomi e... Ibudjanko. I falal pa n bai quel pa bai cumpra ropas pa bin brinca quel pa li. No bai na Joala-Fadjul pa bai pega pisca sena. Qui pisca di sena no pisca marot no pisca fla tourné no pisca tan yalol. Sena i di redia di djafal, si djafal bin i ca ten nogos bo ta muda bo pisca iaranca. Ora qui iaranca ca tene nogos bu na muda bu ta busca utru pis, baro o sareia. Bin ta tarbadja quel. Bin na bin n consigui 40. R- Bu fala ca tene nogos pabia bo ca panhal na iagu? B- Nau, bo ca tene nogos riba. R- Bo ca na consegui bindil diritu. B- Sim, pabia pres ta subi i ria. Utrora bu ta tchiga na purtu un banhera ta custau 2500 ma utrora ta custou 250. Ora qui cai no ta muda redia de qui tal pis no pui redia di quil qui tene força toqui campanha caba. Enton di la pabia bindi di la i ca djuntu cu bindi di li. La bideru ta toma djanan un canua. Bu ca na bindi pis. Bu na tchiga son bu firma na canua bu na puntan pres de pis cu dita li i cantu n na conta djanan pres i ta paga i manda guinti tira. I ta cumpra pis global manera qui dita sin. Assin qui n tarbadja. Suma omi garandi i gosta di mi, pape di L., M. F. na bai pa bai tira L. na mama ta contra n bai i bai odjanu na Fadondor no na pisca sereia na un djiu la qui no ta fala Fadondor. Suma omi garandi si pape i bedju dja si ermoncinhu i sta na escola na Dakar cuas el son que era fidju matchu qui sta na cassa. Pape falal i ca na riba mas Guine. I ca riba Guine i bin tchoman i falan ali guinti na bai dja. Suma si pape falal dja cuma el ca pudi riba Guine, cuma qui na faci? N falal suma n consigui faci li tris anu pera n bai djubi guinti inda n riba. Si n bai n na riba. I djubin i falan Bico bu ca na ceta riba, n falal n na riba. Di la qui n bin bai otcha na bin i toma dinheru i ntergan i falan ali dinheru bu toma e dinheru bu leba bu na tchiga na Rubane i ten un redia qui sta na Rubane, qui redia qui no ta pisca nel tainha bu tomal i sta la un canua qui no ta tchoma Famata Djassi, canuacinho qui no ta pisca quel. Nton n bai n tchiga n toma qui canua n pui qui redia n cunsa pisca, i dan un mutur oitu cabalu otcha n na bin. I falan leba e mutur bu na toma qui canuacinho qui sta na Rubane. Qui redia qui no tarbadja quel tainha bu ta ba ta nguenha quel. Ora qui bu ta bin bu ta bin. Qui cussa tissin contradicçon cu si primu qui no ta piscaba quel. Cu sedu es ...es ... i bin bai pa Senegal. Otcha n bin toma qui canua n cumpul n pega pisca cu qui mutur ma suma eraba mutur bedjuba dja, qui mutur bin na cansa cansan. N bin na vira te, vira te, Deus bin na djudan nha armons garandi djudan e pui mon no bin cumpra un mutur na Pescarte. Qui tempu Penta era 40 cunt. N nguenha cu qui Penta, cu qui Penta. R- Eraba tempu di pesu? B- Sim, tempu di pesu. Bom, no bin bai i bin tissi 25. 25 cabalu eraba 100 cunt. 120 cunt. N cumpra un di 25, n pega tarbadju quel, n pega tarbadju quel toqui n bin cai. Ma n ca bin cai pabia n cume nan dinheru o utru cussa n cumpu utrus cussa qui otcha n na bai n mandal nha ermon garandi. Enton nha ermon garandi i fica canua i brinca, canua bin dana na si mon. Dipus di n riba di Senegal n fica n na labra es pos n bin na cumpu canoacinhos. I ten un branqu qui staba na Pescarte qui faci associaçon di Pescarte, si nomi i A. B., quila qui odja qui cussas i bin djundan mas. Na falal pa i ten pacença pa i djudan pa n tene mas material pa n bin pega tarbadju. I falan pa n bai djubi i ten un prujetu qui fala Solidami qui sta li na Bissau Bedju. No bai no tchiga Bissau i leban te la e bai e bai papia. I bin falan cuma ali i na falan cuma i ca pudi djuda un alguin son asociadu. N falal bidjugo ca mutu custuma cussa di asociadu pabia no ta

tarbadja en familia. Bu na bin pui cussa di associadu que quin na odjal i na dana i na fala i ca ten tempu pabia i ca di sel. No faci dus semana no na discuti qui cussa. N bin falal na toma nomi di nha familias n pui, di la qui n toma nomi di familia no ncosta ncosta no pui. El propi qui faci prujetu no lebal no tchiga e fala i ca sta diritu no riba mas no bai ripitil mas no lebal e cunsa bin ricibinu el. Dipus qui bo sta dja li i cunsa bin pega i dan qui material. N pudi fala graças a Deus elis ma dipus qui n dadu material condiçons qui n dadu material i ca el qui bin na jeri porque guinti qui bin na jeri el qui bin na facin mal. E bin na facin mal i pui n na riba. Pabia Solidami otcha i na ntergan material conta djanan qui no ten qui iabri conta bancaria di propi qui material que qui na pagadu pa e ba ta mitidu la na bancu pabia di amanha si canua bin na tene problema pa i ba ta risolvidu qui prublema. R- Era un ONG qui na jeri? B- Sim, qui ONG qui ta tchomadu N. Qui N. i bin odja dinheru na nha mon i ntindi cuma i mas sta bon i tomal i na cume son. I na cume qui dinheru conformu i na cumel assin que na cumel. Dipus nha mutur, pabia n tomaba dus mutur, un 40, un 15. Enton quil 40 S. i bin tomal i bai da se familias na Uno pa e ba tarbadja quel. Cuma e na bin toma dinheru pa e paga qui 40. Te aos qui 40 ca odjadu. Cussas qui Solidami paga suma panus di canua i ca tchiga di pul. I dipus i bin cobran canua mas di quil qui Solidami falaba cuma na amortizaba. N ta amortizaba na cada mis 750 cuntu. Quila qui staba na documentu. I bin na cobran cada mis un milhon i tal te na dia qui n bin caba di riembolsa canua. N caba riembolsa canua cu 15 cabalu. E 15 cabalu qui na bai pisca na canoacinhu. 15 cabalu qui na rema canua garandi pa Bissau i ca bin pudi. Tempu qui n amortiza material mutur ca staba dja diritu. Qui mutur di 40 cabalu otcha i tomal i bai da se familias. Quila qui pui nha caida te aos i pui n sinta te aos. Assin qui nha vida bai assin qui n bin curi te na dia cu n bin sedu pecadur un bocadinhu. R- Bu ruma bu familia atraves di tarbadju di pesca? B- Es qui nha tarbadju. R- Ma bu pudi tarbadju di labor. B- Sim. N ta pabi n ta corta n pudi subi. Ma so nha profisson mas garandi i pisca. R- Cuma qui bu ianda bu forma bu familia atraves di tarbadju di pesca? B- Forma familia i djitu. Forma familia i ca ben di quin qui tene dinheru. I ca bin di possibilidadi, forma familia i sintidu. Ami na forma familia otcha n na bai pa Senegal na 84. Enton n prehanta n consigui n prehanta un mininu di Canhabak si nomi i D. Li na Bijanti propi qui n prehantal. N mbarca n bai. Enton n bin riba li dia 14 di setembro. El i padi dia 15 de agosto. I consigui padi nha fidja dia 15 de agostu. Enton si mame bin lanta cu un bruta di força cuma n ca pudi casal pabia n ca gasta nada par el, i roban fidju. Qui mininu i sta na Canhabak. I sta. N bin consigui prehanta un son li na Bijanti. Quil qui n prehanta li na Bijanti n da costa n bai pa Senegal. Quil bin cu n bin di Senegal i bai tambe cu utru omi. Ami tan n ca falal nada. N padi quel dus fidju. Enton gora otcha n bin di Senegal n nega riba pa tabanca. N bin cu dinheru piquininu djustadu dinheru. E temba un cassa qui firmaba na e cau i eraba cassa di L. B. E ta tarbadja na Pescarte. N bin consigui pabia quel n falal pa e bindin qui cassa. Suma el i na bai ricibiba qui dinheru di antigu combatenti di Portugal i bindin cassa 3 milhon. Suma n bin cu un dinheru di Senegal i eraba 66 mil fcfa. N tissil n bin trocal na mon di un omi qui staba li si nomi e ... i pape di qui rapacinhu qui ta da aulas, M. G. N bin trocal qui dinheru n paga cassa. Otcha n paga cassa L. B. i staba dja na Bissau si mindjer cu fica li. L. B. i bai na squirbi carta i da un omi di Sambuia. I eraba cobradur di Sambuia i falal pa ntregan carta pa n da si mindjer pa i pudi tira guinti na cassa. Qui dia qui n bin conta mindjer cuma ami n misti dja toma nha cassa pabia n cubril si dianti gossi pa n bin omi garandi

qui tenba e cassa li (*aponta a direcção da casa*) didime el qui ten terenu. Era un omi djambakus i muru. Si nomi i Yaya. Di la mindjer bai conta omi. Omi fala si Lona Bora i na bindi cassa pa i bindi si sibi i bindi si dubi ma terenu pa i dichal el. N sai n bin cassa di un mindjer qui ten nomi Nroga. N bin ta sta quel n bin ta sta quel suma n bin panha surni na cau di To Manel assin qui n panha qui surni n pui guinti pabi par el. Guinti pabi par el el tambi i un mindjer rigurosu. Ami n binba tarbadju n ta bin n bin dati n fala bon ami na riba Senegal n ca na pudi fica li. Di la n sai n bai pa Senegal n tchiga di Senegal n odja i negan enton qui dia qui n tchiga nha fidju matchu muri, Wilson. N passa pa tabanca. Na utru dia n na bin di tabanca. R- Di que que muri? B- I falan cuma i staba duenti. Qui tempu no ca tenba cumunicação. Ninguin ca tchiga di ligan pabia qui tempu eraba so telefoni ficsu. Cau qui n staba nel i ca tenba telefoni. Qui dia qui n na bin praça qui n cunsa bin na contra cu qui mindjer li es cu bin di sul. N cunsa papia quel papia quel i mistiba negan n tenta si tras te na dia otcha qui n bin caba di cumpu qui canua li. N pisca dus bias qui di tris n bai pa sul n bai declara. Na diclara qui n bai diclara. R- Cu sedu Nhanha? B- Ehen. R- Nhanha i staba na sul. B- El i di sul nan propi. La qui padidu, la qui garandi. I ta papia balanta avontadi. La qui padidu, la qui garandi. Tudu cu se pape e tene orta la te cu nunde. Na qui se cau bu na tchiga na Empada son bu na passa pa Entusse qui si tabanca. Que bin bai la n caba cumpu canua son n bin bai la pa bai diclara. N tchiga la i ceta no odja un utru cu si guintis prontu. N mbarca n riba. Riba qui n riba n bin na pisca n mora li na cassa di Mortu. Un dia siguinti n ria na purtu n odja i bin. I sta na barcu Sambuia e pega pasta na mon. No staba no na bibi binhu li na nunde Julio faci bar la qui mandjacu ta sintaba cu binhu. Na bibiba binhu n odja i bin no fala un utru mantenha n puntal na nunde qui na bai i falan i bin nunde mi. N falal bon i sta bon. No bin pa cassa. No durmi dus dia tris i passa pa bai djubi si familia na Rubane, si ermon. Ami tan na busca manera di sai pa n bai busca tarbadju na utru ladu. Pabia si n continua li n ca na pudi tarbadja pa amortiza conta. N sai n bai pa Djiu di Galinha. N faci un seman na Djiu di Galinha. N faci dus voo di bai bindi pis na Bissau n riba n passanta canua pa n bin buscal. Ora qui n bin no bai fica na Djiu di Galinha. Suma no bai fica la na Djiu di Galinha no sta dja djuntu. El qui na cunha pa marinheru assim qui n cunsgui sintu cu familia. Di la djanan quel qui no cunsa na padi e guintis. Familia cunsa nan na quirci. No fica djanan. R- Cantu fidju qui padi cu bo? B- Cu mi tris. I tissi qui un son. Upa, Maina, Ariana (*Risos de Raul: I rissu cabeça*). Quil utru ami qui tiral na mama. Cu sedu qui mas garandi. R- Cuma qui bu tarbadja cu mindjeris bideru? B- Prublema di bideru i siguinti: bideru qui ta ialça piscadur. Bideru tambe qui ta bati piscadur. Na inicio di tarbadju n tarbadja pa Pescarte. Bu na toma pis bu ca ossa bindi nin pis na mon di bideru so na Pescarte. E tomaba pis na bo mon i dau bo dinheru elis qui ta bai bindi se pis. R- Ta contra i dau apoio na material? B- Sim, e dau material que na discontau cu senhas. Senhas propi i ca cussa qui tarda bin. Dinheru que ta daba. Enton otcha Pescarte na riba dja tras es i cussa di no stadu ora que ntregadu un cussa i ca ten dja responsabilidadi. Dipus qui suecu tira dja mon na Pescarte qui Pescarte bin na ria di la qui bin djubi qui djitu di bin ta da senha. Qui senha n sobraba cu dus senha. I ca tarda qui n dispreza qui senhas. N tenelba.

I temba un diretor qui sta li cu sedu Ndjamba Mane el qui inicia propriamente dicha bidera ba ta leba pis. I teneba un canua qui tchomaba Dunia. R- Di sel? B- Sim, di sel. Di la qui bideras ba ta toma pis e leba.

Pabia que qui ta faciduba li i mas fuma pis fuma caudu e pui na balai e leba. Assin qui no na bai no na bai bo na bai i bin mindjer qui cassa cu falecidu Balenti, un mindjer tambe quila falci, un mindjer di Califa quila tam i falci, mame di si fidju garandi. E bin i na tenta i na cumpra jelu na Pescarte i na tenta leba. R- Cu Kadi Djassi. B- Assin que cunsa djanan, cu Kadi baquin, e cunsa djanan e vira. Suma piscadur e un guinti qui ta lestu di cai, ora qui bu ca tene dinheru di cumpra gasolina suma qui tempu, no bin sta na qui decadencia di Pescarte pabia Pescarte i ta dauba gasolina pa bu bai pisca, gossi bu ca tenba diritu di dauba gasolina bu ten pa cumpra nan. Di la qui cunsa intimidadi cu bidera. Bu ta falal pistan dinheru n ta bai cumpra gasolina. E ta pistau dinheru bu bai cumpra gasolina ora que bin bu ta disconta. Otcha qui tempu Pescarte na cetaba dau jelu. Dipus ultimamente e ca na ceta dau jelu bu ten qui cumpra nan. Bu ten qui ncosta mas cu bidera pa e dau dinheru di jelu. Bu ta falal bon mbarcan jelu. Bu bin ta cumpra cussas tudu bu bin bai pisca ora qui bu bin bu ta bai disconta bu leba bu parti si bu odja si bu ca odja tan ta otcha el i toma. Abo qui ten qui bai ngodal mas. (*Risos*) Es qui problema di bideru. Bideru no ca pudi nunca curi delis. I tambe elis tambe e ca pudi curi di nos. No ta bati un utru no ta alça un utru. (*Risos prolongados*) I assim i assim. R- Ma di tudu manera bu tarbadju na iagu i tissiu tchiu contentamenti. B- Tchiu nan propi. Porque si n consigui cumpu cassa i na iagu. Dipus qui nha canua bin tene qui problema n tomal n leba Djon Landim na qui cambança di Djon Landim. Suma ami n ca muito gosta di fica na quil cussa di carera carera n toma canua n entrega utru. I fica la qui cambança la na qui cambança qui n bin na cumpu qui cussas. Di la i fica djanan na puntu canua i cabanta i dana djanan tudu i sinta pabia quil ora n ca tene nin mutur. Si n falau i pabia di iagu qui n cumpu nha cassa i pabia i tenba un guintis qui foga la na ladu di Dju di Polon e bota redias la. C. falan pa bai qui redias n bai tiral n bin rumal li i falan pa n bindil que qui odjadu i odjadu. Dipus odja n sta nan cuasi pa bindi redia dan na sintidu cuma no ta trata quelis suma elis i guintis di parqui. Son son ami n panha elis seis canua. Ami son son seis canua qui n panha n da elis. Nin un dia i tchiga di falan ali 500 franc bu pega no dau gratificaçon di un tal cussa. Enton n bindi redia tudu que qui bin munin i era trezentus mil n da elis. Qui dinheru i dan na cabeça cuma si n da elis i pabia ami qui buru. N manda guinti coba pa tira dubi i tira dubi tudu n pui guinti cumpu cassa qui sedu qui cassa. Te aos i ca tchiga di puntan nada. Ami tambe n ca fala elis nada. Assin nan no caba djanan sin. R- Bo sinta bo na djubi un utru. (*Risos*) Es qui no djiressa cun utru. (*Risos*) R- E tarbadju di parqui cu bos bu otcha cuma i na tarbadja diritu? B- Parqui ca na tarbadja diritu. Pabia son cuma cussa di stadu i cussa di stadu. Stadu ta mandau faci cussa ma i ca ta siguiu pa sibi cuma si bu sta na bardadi ou si bu sta na tarpaça. Parqui i pa dunus di parqui qui guinti qui sta nan la, i par elis. Parqui i ca pa populaçon. Primeru cussa ano no ca odja elis qui qui ta bai Mauritania e bin. Na television no na cumpanha cu cussa qui Mauritania ta tarbadja. Dentre Mauritania i ca pabia i ca ta pisca, i ta pisca. Lei qui sta la cu lei qui sta li i lei di mata un utru. Suma ami dja i bu chefi n ten pa faci que qui n misti. Quila qui sta li qui guintis qui na bissia parki. Qui guinti qui guinti qui na bissia parqui qui na fala no ca na pisca na parqui i elis propi qui na cumpra gasolina i da piscadur i fala bai bu bai pisca na parqui. Abo gora qui ca ceta qui cumprumissu quelis i obrigadu prindiu pa que gora? Que qui quila? Se parqui i parqui. Ma si ca parqui no na djubi que qui no na faci. Es qui problema. Alguin i ta tchiga la na Djon Vieira i ta fala nhominka leban bo ta bai pisca bu bin. I ta

mbarcal cu si gasolina i bai i cunsigui pisca i riba. Es i ca tarpassa? Ma cuma parqui pudi tarbadjadu suma parqui? Sta li na Canhabak, i sta li na Orangu. Fidju di Orangu i na pisca na Orangu, fidju di Canhabak i na pisca na Canhabak. I ca na pisca la pabia? Quila i ca contradisson di guintis? Si n bin bai Orangu guinti bin prindin i falan cuma pa n bai pisca na parqui di Djon Vieira. Quila i ca contradisson? Suma guintis di Bubak i ca tene cau qui tene parqui. Si elis e fala bu ca na tchiga li pabia elis e ca na bai Orangu pa bai pisca la, i ca contradisson na no metadi? I contradisson. Parqui i ca na tarbadja nada diritu nin diritu ca sta la. Dipus i que parqui nin que manda un dinheru un que pa populaçon. N pensa cuma i ten beneficiarius di populaçon qui ten qui beneficia di parqui. Ma nin un dia si bu bai djubi que scola que bai pui la na qui cau la. Qui scola que pui na Inhoda bai djubil cuma que sta. Que loja que ngana guinti cuma i sta la bai djubil que qui sta la. E bin e fala guintis cuma e na cumpu elis canua nin un dia bu ca tchiga di odja qui canua. Elis son qui na beneficia di e cussa. Elis son. Ami propi n tchiga di tene prublema na Djon Vieira pabia di cuma. E bin un bias n ca sibi cuma duadur na binba e cunsigui cumpra gasolina li. C. consigui cumpra gasolina li pa da P. pa quila bai Djon Vieira pa conta guinti cuma duadur na bin ma si bin punta cuma qui prujetu na ianda pa e fala kuma i na ianda diritu. Quila i ca calunia? Qui cussa n ca sintil ben no ca bin tchiga ntendimentu cun utru n trava quelis pabia n ca ten tempu. I assin qui cussa sta. I dificil. Parqui i ca sta coretu. I ca sta coretu. I sta coretu pa binificiariu propi di parqui quilis qui na tarbadja la. Elis qui na binificia del. R- Ma gossi cal qui bu ideia pa bu bin pega tarbadju di pisca, pa bu lanta mas? B- Nha ideia pa n bin ranca tarbadju si ami n odja un prujetu qui pudi djudan pa n prepara material na ranca de. R- Ma gossi bu na pisca son cu redia di lancia. B- El qui n tene el qui n tene. Son assin un alguin qui na bai pisca suma quilis qui cunsin i ta falan cumpanhan mar n ta bai. N ta bai kel. R- Ma des qui Pescarte cai i ca bin mas ninhum prujetu di apoiu a piscadur? B- Ninhum dia. Unico prujetu qui bin i ca faci nin dus tempu i un prujetu pa mindjeris segundu i fala. I tissiba dus mutur o tris mutur. Guintis bin cumpral i ca tchiga di tissi redia. R- I quil di Uracane? B- So Uracane. I ca tchiga di tissi redia son qui mutur que tissiba. R- I ca tchiga li. B- Un rapacinho nhominka qui consigui mutur la. Sedja Muscate i cunsigui mutur la ma i bin roba el. Te aos. R- Agradecimentos.

### - **Versão em português**

Tenho tido muitas canseiras na minha vida. Vai ser fácil de te contar porque se trata de minhas canseiras. Nasci em Bubaque quando a pesca começou a desenvolver-se aqui. Em 1978 veio uma mulher de nome Dilma que trouxe anzóis, redes, canoas para dar às pessoas. A ilusão de ver as pessoas pescar fez-me também pescar. Comecei a pescar com S.L.M. da tabanca de Bijante. Pesquei durante muito tempo com ele. Nesse tempo eu não tinha necessidade de dinheiro. Depois comecei a abrir os olhos e a saber o que é o dinheiro e a compreender que tens necessidade de trabalhar para o ter para poderes fazer

face às necessidades. Fiquei doente. Tive um problema de *intrusel*. Não tinha meios de me curar. Fui buscar as redes e fui pescar com o meu irmão maior. Foi essa situação que me fez enraivecer. SLM tinha prometido dar-me o dinheiro que resultasse dessa pesca. Precisava dele para ir fazer a operação.

R. – Que doença é?

B. – É uma doença dos testículos. Ela voltou de novo neste momento. Os médicos que me trataram tinham-me dito que iria voltar. Eles puderam tratar um parte e disseram-me para voltar e completar o tratamento. De facto voltou. Pois eu e o meu irmão trouxemos uma grande quantidade de peixe na Pescarte. Vendemos e recebemos dinheiro de manhã. SLM soube que tínhamos ido pescar e foi à tarde e tomou-nos todo o dinheiro. Isso fez me muita raiva dele.

R. – SLM era o teu mestre?

B. – Sim, ele é que me ensinou a pescar. Isso é que me fez ter raiva. Fui a Bolama fazer tratamento. Fiz lá dois anos. No terceiro ano regresssei para trabalhar com os *nhominka*. Fui a Rubane onde eles tinham acampamento. Fui ter em primeiro lugar com A.A., pai de T. Trabalhei com ele durante muitos anos. Ele saía sempre de Rubane para o Senegal no início da chuva para ir lavar. Ele convidou-me a partir com ele. Fui pedir autorização à minha mãe. Ela não me autorizou a partir porque os *nhominka* matavam pessoas. Eu desobedeci e parti na mesma numa canoa. Fiquei no Senegal durante um ano. Um dia disseram-me que devíamos regressar. Era no mês de Setembro. Quando regresssei a minha mãe veio buscar-me e proibiu-me de continuar a pescar com os *nhominka*. Ela disse-me que esses levavam as pessoas para o Senegal e atiravam-nos ao mar. (*Risos*). Fiquei parado e o tempo passava. Resolvi procurar novo trabalho. Fui ter com M.L.A.F., pai de L. de F. Comecei a trabalhar com ele e ele convidou me a ir com ele para o Senegal e aceitei. Eles trataram-me bem.

R. – Em que tabanca?

B. – Bassul. Ele chamou um dos seus irmãos de nome I. para me acompanhar para ir comprar roupa. Fomos a Joala e lá começamos a pescar usando outras técnicas, *sena*, *marot*, *fla tourné*, *yalol*. *Sena* é com rede de *djafal*. Se por acaso não tivesse venda no mercado mudávamos para outra técnica para apanhar outros peixes, *ieranca*. Se esse não



tivesse negócio mudávamos a técnica para apanhar barbo ou sereia. Quando regressei consegui comprar um motor de 40 CV.

R. – Porque é que dizes não há venda de um peixe. Não o conseguem pescar?

B. – Não. Significa que não há negócio em cima (*refere-se assim ao mercado*).

R. – Não consegues vender o peixe?

B. – Sim, porque os preços oscilam, por vezes o preço de um alguidar de peixe pode ser 2500 fcfa e outras vezes 250. Quando o preço do peixe cair deves mudar de rede para trabalhares com a rede do peixe que tem mais valor até terminar a sua campanha. A venda na Guiné-Bissau não se faz da mesma forma no Senegal. Ali a *bideira* toma uma canoa inteira de peixe. Quando o pescador chega com a sua canoa diz o preço dos peixes na sua totalidade e a *bideira* interessada toma-o todo. Manda as pessoas tirar o peixe e paga os carregadores para tirar o peixe e levar para o mercado. O pai de L. gostava muito de mim e trabalhávamos bem. Quando F. veio para *tirar L. na mama* (retomar a relação sexual depois de o filho ter nascido) eu estava a pescar sareia em Fadondor, uma ilha ao largo. Como o pai do meu mestre era um homem idoso e o seu segundo filho estudava em Dakar, pode-se dizer que ele era o responsável da casa. O pai disse-lhe que ele não devia regressar a Guiné-Bissau. O meu mestre chamou-me e contou-me que ele não podia regressar e que as pessoas estavam já a preparar-se para o fazer e perguntou-me o que é que eu iria fazer. Disse-lhe que iria voltar pois já tinha feito três anos no Senegal, que iria ver como estava a família e depois regressaria. Ele disse-me que não iria voltar. Deu-me dinheiro e disse: “Quando chegares a Rubane tomas a canoa pequena com a qual eu pescava, que se chama Fatumata Djassi, e as redes”. Quando regressei assim fiz. Tinha levado comigo um motor de quinze cavalos. Comecei a pescar tainha. Tudo isso trouxe-me contradições com o seu primo que estava em Rubane com quem comecei a pescar. Ele regressou para o Senegal. O motor era velho e não aguentou muito tempo. Tive que me associar aos meus irmãos e conseguimos comprar um motor na Pescarte. Nesse tempo custava 40 contos. Aguentava-me com esse Penta.

R.– Tínhamos ainda o peso como moeda?

B.– Sim, era no tempo do peso. Trouxeram um motor de 25 CV e que custava 120 contos. Comprei um. Foi depois disso que caí. Mas não foi porque esbanjei dinheiro. Nesse tempo eu meti-me num outro negócio e o meu irmão maior ficou com a canoa. Ele

não foi cuidadoso e a canoa estragou-se. Depois de eu ter regressado do Senegal eu fazia trabalho de cortar árvores para fazer canoas pequenas. Havia um homem branco que trabalhava na Pescarte e queria organizar as associações de pescadores. Viu-me nesse trabalho e quis que eu fizesse parte da associação. Eu fiz-lhe um pedido de materiais de pesca e ele disse-me que conhecia um projecto em Bissau que financiava esses materiais. Fomos a Bissau e esse projecto pôs-nos como condição a organização de uma associação. Disse-lhe que nós, os bijagós, não trabalhamos em associações mas em família. Se fizermos associação o material vai começar a estragar e ninguém se vai achar na obrigação de o reparar porque cada um vai dizer que não é da sua responsabilidade. Eles acabaram por aceitar que eu pusesse nomes de familiares como associados e assim financiaram-me os materiais mas devia ser gerido por uma ONG. Fizemos o primeiro projecto e disseram que não estava bem. Fizemos um segundo que acabaram por aceitar. Depois disso deram-me o material. Posso agradecer-lhes mas as coisas como estavam acordadas não foram seguidas da mesma forma. Porque as pessoas que foram responsabilizadas para gerir fizeram-me mal e puseram-me a ir para trás. Porque Solidami quando nos financiou disse-nos para abrir uma conta para gerir o material para amortizar o material. Metade dos rendimentos deviam ser depositados para isso. Assim quando o motor ou outro material tivesse problema podíamos ter um fundo para os recuperar.

R.– Era uma ONG que geria?

B.– Sim, era a N. Estes quando iam recebendo o dinheiro que eu lhes dava acharam melhor ir comendo esse dinheiro. Para além disso havia um outro motor que eles tomaram e deram à sua família em Uno para irem trabalhando com ele. Eles prometeram devolver o dinheiro desse motor. Até hoje nada. Eu devia amortizar 750 contos como estava no documento e eles cobravam um milhão. Outros materiais que foram pagos pelo projecto, como as lonas para a canoa, nunca foram entregues. Eu devia amortizar 750 contos como estava no documento e eles cobravam um milhão até eu terminar a amortização. É com o motor de 15 cavalos que ia pescar e depois levava o peixe a Bissau. Não conseguiu aguentar. Quando terminei a amortização o motor já estava avariado. A ONG ficou com o dinheiro da amortização e não me entregou o segundo motor. Isso

levou à minha queda, até ao dia de hoje não consegui levantar-me. Assim foi a minha vida até eu ser um pescador.

R.– Arranjaste a tua família com o teu trabalho de pescador?

B.– A pesca é o meu trabalho.

R.– Mas és também lavrador?

B.– Sim, eu corto o mato para plantar arroz, corto os cachos de chabéu na palmeira mas a minha maior profissão é pescador.

R.– Como é que formaste a tua família?

B.– Formar uma família é com geito. Não vem de teres dinheiro. Não vem de teres muitos meios. Vem do sentido. Formei família quando ia para o Senegal em 84. Eu engravidei uma menina de Canhabaque chamada D. Isso passou se aqui em Bijante. Eu viajei logo a seguir. Depois regresssei no dia 14 de Setembro. Ela tinha tido filho no dia 15 de Agosto. A sua mãe levantou-se contra mim a dizer que eu não podia casar com a sua filha porque não gastei nada com ela durante o período de gravidez e tomou-me o filho.

R.– Esse filho está em Canhabaque?

B.– Sim, está. Vim engravidar uma outra menina de Bijante. Da mesma forma fui ao Senegal. Quando regresssei vi que ela tinha ido com um outro homem. Eu não lhe disse nada. Foi assim que tive os dois filhos. Quando regresssei do Senegal recusei-me a ir para a tabanca. Eu trouxe algum dinheiro. Havia uma casa pequena que era de L.B. Ele trabalhava na Pescarte. Consegui falar com ele para me vender essa casa. Como ele ia receber o dinheiro de antigo combatente dos portugueses, vendeu-me a casa por três milhões de pesos. Como tinha vindo com algum dinheiro do Senegal, troquei no pai do rapaz que dá aulas de francês aqui, M.G., e paguei a casa. Quando paguei a casa L.B. foi para Bissau. Ele escreveu uma carta que entregou a um marinheiro do Sambuia para eu entregar à sua mulher para lhe dizer para ela expulsar as pessoas que estavam na casa. No dia que eu vim dizer à mulher que já queria tomar a casa porque já a tinha coberto e tudo, encontrei-me com um homem-grande, Y.D., que era um *murú* que disse que ele tinha concedido terreno ao L.B. para fazer a casa, mas que o terreno ainda era dele. L.B. só podia vender a casa, os adobes, as madeiras, mas o terreno não. Eu fui à procura de um outro lugar e alojei-me em casa de uma mulher de nome NR. Fiquei a viver com ela.

Nesse tempo consegui um *surni* em casa de Tó Manel. Com esse dinheiro chamei as pessoas e disse-lhes para lavrarem um campo de arroz para NR. Ela é uma mulher muito rigorosa. Disse-lhe que eu devia regressar para o Senegal. Quando regresssei a NR disse-me que tinha terminado a sua relação comigo. Nesse dia o meu filho morreu e fui directamente para a tabanca.

R.– De quê morreu o teu filho?

B.– Disseram-me que ele estava doente. Nesse tempo eu não podia comunicar-me com eles. Havia só telefone fixo e onde eu estava não havia. Quando regresssei à praça, nesse dia vim encontrar-me com a N., minha actual mulher. Ela veio do Sul. Falei com ela, ela queria recusar-me mas insisti atrás dela. Quando acabei de fazer a minha canoa fui fazer duas pescas e fui ao Sul à sua tabanca declarar-me.

R.– Estás a falar de tua mulher N.?

B.– Ela mesmo. Ela é do Sul. Foi lá que ela nasceu e cresceu. Ela fala muito bem a língua balanta. A família tem uma horta grande. Quando se chega a Empada segue-se directamente para Entusse. Depois de me ter declarado ela acabou por aceitar-me. Regressei e continuei a pescar. Morava em casa de M. Um dia fui ao porto e vi que ela tinha chegado no barco Sambuia. Ela tinha uma pasta na mão e vinha na nossa direcção. Eu estava sentado a beber vinho onde hoje é o bar do J. Ali os manjacos vendiam vinho de palma. Ela dirigiu-se para nós, cumprimentamo-nos e perguntei-lhe a que ela tinha vindo. Ela disse-me que tinha vindo para ficar comigo. Eu disse-lhe que estava bem e acompanhei-a à casa. Ela ficou comigo durante dois dias e depois foi a Rubane visitar um seu irmão. Eu disse-lhe que eu devia partir para ir buscar trabalho num outro local porque se ficasse em Bubaque não iria poder reembolsar a canoa. Fui à Ilha das Galinhas. Fiz lá uma semana e durante esse período fiz duas viagens a Bissau. Quando regresssei mandei buscá-la em Bubaque e ela veio ficar comigo na Ilha das Galinhas. Ela cuidava da cozinha para os pescadores. Assim pude ficar a viver com ela até hoje.

R.– Quantos filhos tiveram?

B.– Comigo três. Ela trouxe uma filha com ela. Comigo ela teve Upá, Maína e Ariana. (Risos. Raul: cabeça rija). A primeira, fui eu quem a *tirou na mama*.

R.– Como tens trabalhado com as *bideiras*?

B.– O problema das bideiras é sempre o mesmo. Elas levantam um pescador e também fazem-no cair. Quando iniciámos o trabalho trabalhávamos para a Pescarte. Quando pescávamos nem ousávamos vender noutra local que não fosse na Pescarte. Tomavam o teu peixe e pagavam-te. Eles iam vender o peixe.

R.– Mas isso era em troca do material de pesca?

B.– Sim. Davam-te materiais de pesca e descontavam com senhas. Este sistema de senhas não existia no início. Pagavam em dinheiro. Quando a Pescarte já estava em declínio começaram a entregar senhas em vez de dinheiro. Tudo isso sucede porque quando o Estado toma conta das coisas já não há responsabilidade. Isso sucedeu quando os suecos se foram embora. Até há pouco tinha ainda senhas da Pescarte. Havia um director que foi nomeado, D.M., que começou a deixar as *bideiras* a levar o peixe. Ele mesmo tinha uma canoa grande, Dunia, que transportava o peixe das *bideiras* para Bissau. Porque anteriormente elas fumavam o *caúdo* e transportavam em grandes balaios. Depois vimos as mulheres a tomar o peixe fresco e a vender. Havia uma casada com o falecido B., outra que era mulher do K. que morreu também. Começaram a comprar gelo na Pescarte e acondicionavam o peixe. Assim é que foram avançando pouco a pouco. Os pescadores são pessoas que caem depressa no balanço. Se não tiveres dinheiro para comprar gasolina, como sucedia muitas vezes naquele tempo, tivemos mesmo momentos de grande carência quando a Pescarte cortou a gasolina a crédito. Foi aí que começou a intimidade com as *bideiras*. Elas passaram a fazer o empréstimo em dinheiro para a compra de gasolina e o pescador entregava depois o peixe e fazíamos as contas. A Pescarte deixou de fornecer gelo e elas começaram a avançar o dinheiro para a sua compra e procedia-se da mesma forma. Elas começaram a fornecer todos os meios para ir pescar e no fim com a entrega do peixe fazia-se as contas. Tomavas a parte que restava depois de se fazer as contas todas. Também havia momentos em que não tinhas lucro nenhum. Tens que as engodar para teres alguma coisa. Nós não podemos estar longe delas. Elas também não podem estar longe de nós. Deitamo-nos abaixo mutuamente e levantamo-nos também juntos. (*Risos*) É assim.

R.– Mas a vida no mar trouxe-te muitas alegrias?

B.– Muitas mesmo. Porque consegui arranjar a minha casa. Quando a minha canoa veio a ter problemas levei-a João Landim para transportar pessoas de um lado e outro do rio. Eu

não estou habituado a esse trabalho e não gosto dele, passei a canoa para uma outra pessoa. Lá comecei a comprar algumas coisas para a casa. Até a canoa se estragar de vez. Arranjei também a casa com o trabalho do mar porque há algum tempo houve pessoas que naufragaram na Ilha de Poilão. Eles estavam a pescar e tinham deitado redes. Um dos responsáveis do Parque João Vieira/Poilão pediu-me para ir recuperar as redes. Fui. Disseram me para vender as redes para depois entregar o dinheiro. Antes de vender as redes pensei e disse para comigo já fiz tantas coisas para esse parque. Eu sozinho já aprisionei seis canoas que pescavam ilegalmente e nada me deram. Vendi as redes e ganhei com isso trezentos mil. Disse para comigo se eu lhes entregar esse dinheiro é porque sou burro. Comprei adobes com ele e comecei a levantar as paredes da casa. Fiz mais um esforço e fiz a casa. Até hoje ninguém veio me perguntar nada.

R.– O parque trabalha bem convosco?

B.– Não trabalham nada bem. O Estado manda fazer as coisas e depois não segue o que se está a fazer. O parque é para as pessoas que trabalham para o parque. Eles é que lucram com ele. O parque não serve à população. Primeiro de tudo nós não vemos o que fazem os que vão visitar os parques na Mauritània. Na televisão acompanhamos o que se passa nos outros parques como o da Mauritània. A pesca nos parques é autorizada dentro da lei. Aqui a lei que temos é para matarmo-nos uns aos outros. Como sou teu chefe tens que fazer aquilo que eu quiser. Isso é que existe no nosso parque. Os que estão a vigiar o parque e dizem que nós não podemos pescar nele eles mesmos é que compram gasolina e dão a seus pescadores e dizem para eles irem pescar no parque. Aqueles que não aceitam nenhum compromisso com eles serão perseguidos. Por que fazem isso se existe parque? Quando pedes ao nhominka para te levar a João Vieira e dás-lhe gasolina para ele pescar na volta isso não é aldrabice. Há parques em Orango e Canhabaque. Os residentes de Orango podem pescar lá, os de Canhabaque também. Se eu for a Orango pescar podem me dizer vai para Canhabaque pescar porque aqui não tens direito. As pessoas de Bubaque que não têm parque não podem ir pescar em nenhum desses locais e não podem impedir nenhum deles de vir pescar aqui. Isso traz contradições. O parque não está a trabalhar nada bem. Ainda por cima nenhuma retribuição dão para a população. A população devia ser a primeira beneficiária do parque. Isso não acontece. A escola que puseram em Inhoda, em que estado está? A loja que fizeram, em que estado está?

Prometeram uma canoa e até hoje nada. Os que trabalham para o parque é que beneficiam dele. Eles sabiam que os doadores vinham e compraram gasolina e deram ao meu primo e pediram-lhe para fazer reunião com a população para dizer que o projecto andava bem. Isso não é calúnia? Eu desentendi-me com eles e pus-me de lado. Não está nada correcto.

R.– O que pensas fazer para tu te levatares de novo?

B.– Se eu conseguir um novo projecto onde possa tomar material a crédito poderei retomar.

R.– Mas agora pescas com a *redi di lancia*?

B.– Sim, é essa rede que eu tenho agora. Também acompanho as pessoas a pescar e pagam-me.

R.– Desde que Pescarte caiu não houve mais projectos aqui?

B.– Nenhum. O único de que ouvi falar trata-se de um projecto de apoio às mulheres. Trouxeram dois ou três motores. Não trouxeram redes.

R.– Trata-se do projecto de Uracane?

B.– Sim, é isso. Um rapaz *nhominka* conseguiu motor, SLM, também mas vieram recuperá-lo.

B.– (Agradecimentos e despedidas).

\*

### ***A ilusão da pesca, o valor do dinheiro e os nhominka***

A narrativa de Bico é um encontro com os *nhominka* depois de uma iniciação na pesca junto dos seus mestres e parentes da mesma tabanca, Bijante, na ilha de Bubaque. As primeiras experiências surgiram da “ilusão da pesca” que atingiu todos os jovens da sua época quando depois da independência se inaugurou a Pescarte em Bubaque. Elas não o favoreceram, por se sentir explorado pelo proprietário da canoa e por não poder obter meios para se curar em Bolama de uma enfermidade que exigia operação. Ali ele compreendeu o valor do dinheiro. Passou a saber que sem ele não podia satisfazer as suas *mistidas*. Esta é uma expressão genérica que agrupa tudo o que é necessidade. Ela é um

assunto a resolver que até pode ser uma consulta a uma divindade. Não faz prova de boa educação alguém perguntar a outro sobre a sua *mistida*. É algo pessoal e de algum modo incomunicável de forma precisa. Esta expressão não deixa de estar em relação com a ideia muito presente que anunciar as coisas é uma forma de as destruir à partida. Ora Bico tinha uma *mistida*, algo que ele não queria anunciar por se tratar de uma doença íntima. Para isso era preciso dinheiro e o seu mestre não o quis ajudar e pela sua narrativa o mestre passa a ser ladrão. A sua cura e a vontade de ganhar a sua vida levam-no à procura do Outro, os pescadores *nhominka* que se tornaram no seu novo mestre.

Esse encontro com o Outro faz-se em ruptura com a sua família, a noiva que estava grávida e, em particular, com a sua mãe que se opõe à sua viagem ao Senegal proposta pelo seu mestre. A imagem dos *nhominka* para a mãe de Bico é de seres estranhos e maléficos. Eles matam as pessoas que levam para a sua terra. Bico educado no meio deles não partilha dessa visão do Outro como o mal. Ele realiza a sua primeira fuga. No Senegal ele aprende as técnicas de pesca e de navegação no alto mar. Como aprendiz vai pegando o leme sobre o olhar atento do mestre. Depois de algum tempo ele deve levar a canoa sozinho. O mestre já pode ir dormir na canoa tapando a cabeça com um pano. Desde o momento que a canoa é mal conduzida o mestre dá-se conta imediatamente pela forma como as vagas batem contra a parede da canoa e descobre a cabeça e olha para o aprendiz. Este deve imediatamente endireitar o leme. Não há palavras nessas chamadas de atenção, apenas olhares. Ao regressar às ilhas depois da sua aventura senegalesa a sua mãe o vai buscar à casa do mestre, leva-o para a tabanca e proíbe-lhe de trabalhar como pescador. Bico, como a maioria dos jovens bijagós, é ensinado desde criança a subir às palmeiras, explorar o vinho de palma e cortar o chabéu. Isso pode-lhe garantir rendimento porque o chabéu é um fruto procurado e pode ser transformado em óleo de palma, que tem uma boa venda no mercado. Mas não era isso que Bico queria. Ele volta a desobedecer à mãe e retoma o trabalho com um outro mestre *nhominka*.

### ***O fim da aventura senegalesa e as desilusões do regresso***

Uma nova viagem ao Senegal, desta vez longa, três anos. Nova ruptura com a mãe e com uma outra mulher que novamente deixa grávida. Ele aprende com admiração o que é a



carência de água potável e como se gere a sua aquisição e conservação. Aprende várias técnicas de pesca (*sena, flack tourné, yolol*) e a adaptabilidade da pesca ao mercado. O mercado acaba por impor-se à técnica de pesca que vai ser aplicada. Se um peixe perde valor no mercado isso obriga o pescador a mudar a técnica para capturar um outro tipo de peixe com maior valor. As técnicas acima anunciadas e o tipo de redes utilizadas servem para capturar espécies bem determinadas. A venda no mercado junto das *bideiras* se faz no Senegal de forma diferente de Bissau. O pescador chega ao porto de desembarque e negocia com uma *bideira* o conjunto do pescado. Depois de chegarem a um acordo sobre o montante global ele abandona a canoa, que será descarregada por outros trabalhadores que transportam o pescado em carretas puxadas por mulas ou burros para ser levado ao mercado. Em Bissau a venda se faz a retalho por baldes ou *massa* de 40 kilos. Um pescador pode vender o seu pescado a várias *bideiras* ao mesmo tempo. Nos últimos anos, em Bissau, surgiram *bideiras* que já podem comprar o conteúdo de uma canoa inteira. São as que, no cais de Pindjiguiti, têm *lona*. Isto é, capacidade para reter uma grande quantidade de peixe.

O seu mestre tinha uma mulher em Bubaque que com ele teve um filho que ainda amamentava. Durante a estadia de Bico no Senegal esta mulher veio ter com o seu homem porque queria parar de amamentar. Segundo o costume uma mulher deve fazer três anos ou quatro anos a amamentar o filho recém-nascido. Ela não pode ter relações sexuais durante esse período. Deste modo se designa como “tirar na mama” quando a mulher deixa de dar mama ao filho e retoma o sexo com o seu marido. Esta prática é encarada como um ritual. A vinda de F. coincidiu com a passagem de poder no seio da morança do mestre. O pai deste já era velho e quis que seu filho, mestre de Bico, assumisse o governo da morança dado que o filho mais velho tinha emigrado para Europa e não regressara. O pai, que era também pescador, achava-se já muito velho e sentia que já não podia assumir todas as responsabilidades familiares. O mestre de Bico ao assumir a nova responsabilidade ficou sem poder regressar a Bubaque. Bico e Famata regressaram como entregues à sua sorte. O mestre de Bico autorizou a aquisição de materiais de pesca que se encontravam na Ilha de Rubane. Os *nhominka* têm como costume contribuir para a independência dos seus aprendizes depois de um certo tempo de trabalho. Bico regressa para a sua nova profissão como pescador independente e F.

regressa para a sua nova solidão. Ela acaba por procurar um novo marido com quem não se sente feliz. Ela é uma *bideira*.

A luta pelos novos meios de pesca, em particular o motor fora de bordo, leva Bico a procurar aliados nos projectos de pesca e nas ONG. Infelizmente este encontro não foi proveitoso. A gestão imposta pelos financiadores de criar associação e ser seguido por uma ONG de enquadramento como condição para o financiamento de projectos de apoio não deu bom resultado. Bico adquire um novo motor, perde outro em favor da ONG e paga créditos cuja gestão parece ter sido duvidosa. O motor avaria-se e não havia conta de reembolso conforme acordado. Não há deste modo renovação de material e Bico afunda-se. Isso é vivido por Bico como uma grande frustração. Quando ele diz no início da narrativa a “ilusão da pesca”, refere-se no fundo a esta desilusão. A canoa é reconvertida em meio de transporte para a travessia de rio numa outra localidade. Bico converte-se por algum tempo em transportador mas esse trabalho não tem as aventuras da pesca. Aluga a canoa e o dinheiro serve-lhe para começar a fazer uma casa. O restante dinheiro provém de um aprisionamento de redes que fez a uma canoa que pescava ilegalmente num parque marinho. Ele vendeu ilegalmente as redes e com o dinheiro completou os meios necessários para terminar a casa. Ele vive hoje com uma mulher e quatro filhos e contribui com dificuldade para o *mafé*. Aceita com dificuldade trabalhar para os outros e receber menos dinheiro depois de ter experimentado ser dono de canoa e senhor do seu destino. Ele sabe pescar com a *rede de lancia* e com ela sai à pesca para ao menos arranjar um pouco de peixe para a casa. É um homem enraivecido que não consegue esquecer os desaires que lhe fizeram os funcionários e gestores da ONG. Sobretudo quando se dá conta que muitos deles se tornaram altos responsáveis do Estado. Na narrativa de Bico há uma visão muito negativa do parque marítimo. Para ele o parque na forma como está ser gerido beneficia principalmente aqueles que o gerem. Ele participa de um discurso muito crítico que pude constatar nas tabancas de Canhabaque, que são os donos tradicionais das ilhas de João Vieira e Poilão. Segundo os habitantes destas tabancas, as promessas assumidas pelos gestores do parque junto deles para a instalação do parque não foram cumpridas. Uma dessas promessas foi a co-participação dos gestores na criação de vacas, que seriam substitutas das tartarugas antigamente usadas em determinadas cerimónias religiosas. Para Bico a proibição de pesca aos

originários de outras ilhas pode trazer divisões e contradições entre os bijagós. Cita o caso das ilhas onde não existe parque que podem começar a proibir os originários das ilhas com parque de pescar na deles, dado que já não poderão segundo as regras do parque ir pescar nelas. Bico vive sempre na esperança de adquirir um novo motor e repartir a pescar como antigamente. Um novo motor é a sua obsessão de momento.

### 7.3 – História de Augusto

#### - Versão em crioulo

Augusto Lopes - Obrigadu Raulinhu. Ami primeru guinti qui sta odja na bai pisca nhominka cu sedu nha mestra. N nsina bas di nhominka. Otcha n passaba dja vida di corta primeru cussa qui n entra nel qui n vivi nel. Segundu n bin entra na pisca bas di nhominka cu sedu nha mestra. Duranti 70, na 78, n entra pisca cu nhominka. Di la n ta entra pisca dus mis tris mis n ta riba pa cassa. Ala qui n bin odja balur di pesca, balur di pesca te na libertaçom, n bin na pisca mas cu nhominka, te 78, 79. Na 80 n bin risolti otcha nha material propri di tarbadja. N tene redia n tene canua di mutur, alguin cabeça bin abri djanan cu pisca. N bin na odja balur di pisca, n odja bantas propi di pisca, n bin pega na pisca. Te data presenti aos n tene redia n tene canoacinhu, passa pena n ca tene canua suma qui seduba anus atras qui n teneba canua cu material, pabia aos n tene son canuacinhu cu redia, n ca tene mutur, aos si piscadur bin di Bissau o di nundê i bin cumpra pis mininus e ta bai pisca par el. Di la qui n bin ntindi cuma quil qui ta odja cal qui balur di pesca. Manera cuma i ca na curin gossi diritu pa queston di qui di mutur, si qui parti di mutur si bu tene mutur cu material di pisca quila ta dau vontadi di pisca suma bu misti bai pisca na un Bissassema di bas, un Djon Vieira, un nundê, si bu na bai entra na un cau qui isola bu ten pa mata pis tchiu nan pabia la i un cau qui isola. Pis sai mansu la na qui cau la i ca ta sinti turmenta tchiu. Ma ora qui bu ca tenel, ora qui bu ca tene mutur quila la i ca dau quil pussibilidadi di ianda, bu ta ianda son di li cu Rubane, rema son cu mon, bu riba, bu ca na ten. R- Bu ca na pudi bai lundju. A- Bu ca na pudi bai lundju sin. Di la n ntindi cuma odja utru guinti i ca bali nada suma nha iermons assin cu n bin nsina elis pisca toqui garandi, gossi elis qui ta fica e bai mar ami n ta fica. Ma ntindi cuma n ca sai tras di pesca, n ca pudi sai tras di pesca. Quil na mesmu tempu cu ami primeru us qui n nsina na nha vida i corta, porqui i cussa qui sta li na tchon di bidjogu, bu na nsinal primeru, n nsina corta tcheben, n nsina fura, e bai campanha di fura. Ma ora qui bu bin na faci un corenta anu di idadi bu na bin na falia na parti di subi palmera, pe na fica i na falia ma si na pisca bu pudi na fasi un setenta anu bu pudi tarbadja na iagu. Son ora qui bu ten familia tchiu e ta rendiu, suma ora qui bu tene ermonsinhos, bu fidju, e ta rindiu la bu tadicansa. R- Ma na corta tcheben pabia qui bu sinti cuma i ta falia? A- Pabia di idadi manera qui si bin sibi bu ten pa ba ta da folgu tchiu ma si bu bin ca ta da folgu tchiu

bu na pega na quel sibi bu na fica bu na falia pabia di idadi. Bu ca na pudi subi palmera cu setenta anu pabia folgu na falia. Bu na sinti cansera. Dipus curpu i ta fica i na tirmi. R.- Bu na falia cu perna si bu falia cu perna son. A- Bu na lalu si bu lalu na palmera rapidu bu na faci un acidenti. R- Gossi bu na pudi contan nunde qui bu naci nel cuma qui bu minininessa sedu. A- Ami naci na Djiu di Galinha, nha mame i padin na Djiu di Galinha. Otcha i faci un migraçon duranti qui tempu bidjogu di Canhabak, di la di qui tempu te aos, guinti ta imigra la i ta imigra i ta faci dus anu tris anu e riba mas pa local. I prenha i tene bariga i bai pa Djiu di Galinha i bai pabi i padi na Djiu di Galinha. Nunde qui n lanta n bin criadu te otcha n djiuba dja n bin bai sul. N sta na sul. Na sul qui n lanta. Na sul qui n bai ten catorzi anu di idadi te dezassete. R- Cal ladu di sul? A- Catio, Ganjola di Bas nunde qui nha pape sta nel. Dipus nha mame bin bai buscan la otcha luta, guinti bin na sta na mubilizaçon. Cu 17 anu n bin bai Canhabak. Na sul qui n lanta n bin na sibi subi palmera n sibi manga di bida. N bin na ten la catorzi anu di idade. Na Canhabak n bin ta forma gora omi. R- Na tabanca di Inorei. A- Na tabanca di Inorei. Sibi, corta. R- Bu mame i di Inorei? A- Sim, i di Inorei. R- I bu pape? A- (*Hesitação*) Nha pape si mame i padil la na sul toqui garandi, i sedu omi. I sedu un lutadur garandi. R- I bidjogu? A- E bidjogu sim, si nomi i Augustu Lopis. R- El qui pou nomi. Ma bidjogu ta luta? Bidjogu ta luta. A- Sim, otcha qui tempuba primeru festa qui tenba na Guiné i lutu. Na Senegal aos en dia i quila. Nton guinti ta sai fora i ta luta. E ta luta te na Bolama te na nundê. Na Catio, na Buba. Luta di omi sin (*faz um gesto com a mão ao longo do peito para assinalar homem forte*). Tudu guinti medi el, tudu cau que luta nel i nganha. Tudu cau qui luta nel e nganha. R- Na Inorei bu mininessa cuma qui ianda, i staba diritu? A- Nha mininessa? R- Suma bu tchiga la cu catorzi anu cuma qui guinti bin ricibiu? E bin otcha cuma abo i un strangeru? Cuma qui bu bin faci amizadi cu elis? A- Sim, ora qui n sta cu nha colegas i ta falan abo i ca di li, abo i di sul. Qui tempu ora qui n na papia bidjogu n ta papial lentu sin. Colegas ta falan bai la abo i ca di li, abo i di sul. N ta papia criol qui tempu mas ta papia criol qui tempu. E ta falan abo i di sul, abo i ca di li. Tera nunde qui n bin djiru cun bin ta papia bidjogu. Te gossi ora qui n bin na papia ten alguin qui ta falan abo i ca di li, abo i di sul. (Raul: ten cussas qui ta falia, i bardadi). A- Ami na nha minininessa n ca sinti falia qualquer manera. N sinti bem n continua na sinti bem. Disna cu n bin na ten fidjus na sinti bem. Te na tempu qui n bin na entra cu mindjeris. Qui tempu i cussa di fama, manga di fama. (*Risos*) R- Nundê qui bu cunsa nan padi? Bu padi cedu? A- N padi cedu. Ami cu catorzi anu, quinze anu, dessaseis anu, dessassete anu, dessaseis anu, n padi dja. N padi cu mindjer na 64. R- Qui mindjer eraba mas bo garandi. A- Eraba mas mi idadi. Un bruta di badjuda. Otcha i seduba bruta di badjuda. I pega nha tras, pega nha tras, pega nha tras. R- I gostaba di bo, Augusto. A- I sta inda i sta inda ma i sta dja bas di utru omi. (*Galo canta*). Otcha n bai fanadu odja n sai i bin sta bas di utru omi. R- I di Inorei. A- I di Inorei sim. Si bu odjal bu na raparal. Bu tchiga di odjal. I ta sta la na Inorei, si nomi i Fatu. I ten cor. R- Dipus bu bin randja utru, suma Isabel? A- Odjaba Isabel eraba badjudasinh. I bin cria (*Hesitação*). R- Bu brinca cabaru? Otcha bu tchiga e puuba na kanhokan o e bin puu na kabaru? A- N ca staba nan na kabaru. Otcha n na kanhokan n bin sta na sessenta quatro sessenta cinc. sessenta cinc na ano sessenta i cinc. qui no bin entra dja na kabaru. Na sessenta i cinc. qui no garandi bin bai fanadu. Na setenta i cinc. qui no garandis entra fanadu na mes di maiu. E faci tris mis na matu e riba e bin bistinu gora. R- Elis qui ta bisti bos

kabaru? A- I elis. R- Gossi abo i un omi garandi. Na cal anu qui bu bai fanadu? A- N bai fanadu na dus mil e tris. No ria baraca di fanadu na dus mil i tris, dia trezi di maiu. R- Bu pertu termina dja cerimonia? A- No pertu si Deus djuda ora qui tchuba qui na bin pro anu ora qui caba son i na sedu. R - Gossi contan qui nhominkas qui bu contraba quelis. Cuma qui bu ianda bu bin contra quelis na trabadju? A- Qui tempu qui na falauba sin otcha son nhomincas qui sta na na pesca. Elis son qui sta na aria di pisca. Nihum raça ca staba ca pegaba na pisca. Suma elis. (*Galo canta*) E teneba redia, canua. Nenhum fidju di Guiné ca sunhaba nan teneba nan redia. Elis e ta binba nan cu redia di Senegal. Toqui redias bin na ten avenda la na Bissau quase n ta fala cuma son elis qui pudiba nan cumpra qui redia porqui qui tempu no sta fracu. Ora qui bu bin na odja e na pisca suma pur izemplu qui nha mestra odjanu na Djiu di Galinha no bai nan pidi tarbadju e entra e bai pun na tarbadju no bin na nsina pisca no nsina tchapa redia. Si bu ca discuda bu ta pega djanan. Si bu na tchapa si bu bin mas quilis qui ca sibi nan tchapa bu na mas elis na nganha. R- Tchapa ta da dinheru? A- Tchapa i ta da dinheru. Nin na barcu. Si bu sibi tchapa redia. Si bu sibi tchapa sin pur izemplu abo bu sibi tchapa. Bu mas mi dinheru. Quila la i tarbadju g randi. Redia rumpi sin bu pega quila bu tchupal toqui i caba. I tarbadju. R- Otcha n baiba Canhabaqui un bias n odja nhominka la na postu. A- I el, na tempu di Lamine. R- Na tempu di Lamine sim. Cu quil mindjer garandi qui sta la. Rosa parcin, Rosa? Qui guinti bu ca tchiga di tarbadja quelis? A- Nau. Qui nha mestra, nha mestra si nomi i Braima, Braima Touré. Un omi garandi. Ultimu qui n bai pisca quel. R- Ma ten nhominka cu mantenha Turé. A- Sim, mantenha Turé. Braima Turé. R- Nomi Turé i ta parci mas na Guiné-Conakry. A- I tchiu nan i tchiu tchiu. R- Mantenha Turé. I ten nhominka na Conakry? A- Nau, na Senegal. R- I bin nan di Senegal. A- Na Senegal. Qui tempu senegalis son qui sta li, laguinensi i ca sta li. Pabia laguinensi i sta na prigu pabia luta di libertaçõn nacional la qui fundaduba nel. Enton portantu nin un fidju di laguine i ca ossa bin pa li, i fitchaba nan tudu. R- Sin tambi senegalis i eraba mas amigu di purtuguis. A- Sin eraba amigu di purtuguis. Senghor. (*Risos*) I amigu di purtuguis. R- Ma guinti di La Guiné cuandu que cunsa nan bin? A- Na libertaçõn. Guinti dadu liberdadi. Cau abri. I bin ocupa djanan. Ocupa djanan. R- I faci acampamentu? A- Acampamentu di pisca. Acampamentu. R- I faci acampamentu pertu di Inorei bruta de acampamentu. A- Een. I sta la. R- Qui acampamentu i da diritu cu bos? A- I ta daba diritu mas gossi i spadja la. Manera qui gossi Stadu na cansa elis, e bin na rapati rapati. Son un omi malianu qui sta la cu un bocadinhu di laguineensi. R- Na bu tarbadju bu ta tarbadja un bocadu cu mindjeris bideru? Cuma qui bu storia cu mindjeris bideru? Cuma qui bo ta ianda cun utru? A- I ten tempu manga tciu tempu e ta luga canua la na Bissau e ta bin nan son riba di mi. Te aos propri i ten biderus qui ta bin riba di mi. I ten un rapaz qui ta bin nan i ta tici biderus. Nha redia qui ta pisca pa guinti. Nha redia qui ta pisca pa guinti. R- Elis e ta lugal? A- E ta luga sin. Elis e ca ten redia logu na un zona na bu aria sin e ta bin riba di bo. Logu bu na pisca par elis. R- Bu ta tarbadja diritu cun utru, i ca ta ten djus na metadi? A- I ca ten djus. Prublema son e pabia djitu ca ten. Ora qui bu ca ten mutur pa tchigantau pis na un capital sin suma Bissau i mindjor bu pisca pa qui guinti ma bu ta ntindi cuma djitu ca ten i mas pa sin pa bu sinta sin bu ca tarbadja. (*Silêncio*) R- E mindjeris ora qui bu tarbadja e ta pagau na ora? A- E ta paga na ora. Utrus ora qui bu pisca e ta toma e bai bindi e ta tici dinheru. Utru ta bin cu dinheru. R- Abo bu tenba mutur. Nunde qui bu otchaba qui mutur? Li na Pescarte? A- Nau nau na mon di

padri. N teneba un 9.9 na mon di padri Luís. R- I ta djudaba piscaduris. A- I ta djudaba piscaduris sim. N teneba 9.9 n teneba redia e djudan cu primeru aranqui. Dipus n tarbadja quel duranti anus dipus i bin dana. Te aos. R- Ma bu ca ten manera di cunpul? A- I rabenta nan. R- I tarda nan. A- I madja na cussa la. Otcha n tchiga la. Mininus e bai pisca na Bolama e lebal ami n fica na djiu na anu 90. E bai entra na um riu e ca cunci qui riu diritu. Bas di pedra. Utru bai madja na pedra logu canu rabenta. R- I dana. A- I dana. R- Bu ca tinha dinheru suficientes pa cumpul. A- Nau. Te aos te amanha nada. R- Gossi e caru. A- E caru e muito dificil gossi pa odja. Primeru odja i dana mutur eraba dificilba dja. El mutur padri dan el n ta fica na pisca n ta pagal. R- Cal pisca qui bu ta faciba, pisca di tainha? A- Di tainha. Nunca na vida n ca entra utru pisca qui ca sedu pisca di tainha. R- I ta daba bu bon rendimentu. A- I ta daba nan bon rendimentu. R- N sibi cuma bu tene bias. Utru bias qui bu bin no na bin no na bin djumbai mas. Obrigadu. A- Ora qui bu bin panha informaçõn tudu bu na faci que? R- N na bin toma informaçõn n na squirbi tudu e combersu qui no faci li. No na tenta dipus publical na qui livru qui n explicauba dja qui n pensa faci. Dipus n pudi mostrau nha tarbadju e entrevista na dau un copia bu na racada. A- I sta bon. R- N ca na fala cuma e tarbadju i pa djuda piscadur, i ca pa quila la. I ca un tarbadju di prujetu. I un tarbadju son pa mostra vida di piscadur. Evidenti quin qui sta na un prujetu i pudi lei quila la i bu odja cal que dificultadi i pudi odja que qui pudi faci. Ma i ca sta na nha mon. Bu ntindi. Purtantu es informaçõn e un informaçon qui na bai pa publicu. I ta squirbidu num livru qui qualquer alguin pudi lei. Pur izemplu un alguin qui sta na un prujetu di apoiu a piscadur si bai lei e pudi odja na que qui pudi djuda alguin ma i ca sta na nha mon di min. Quer dizer cuma ami qui pudi djudau diretamenti pabia n ca sta na un prujetu di apoiu a piscadur na momentu. Portantu i quila. N ca sibi si n splica claru. A- Bu esplica. Quer dizer qui pudi bin passa na mon di utru qui ta lei i odja el qui sibi que qui na faci. R- Sim, si si dunu tene un prujetu el qui sibi que qui pudi djuda guinti ma i ca ami qui pudi pessualmente pabia ami n ca sta na un prujetu di djuda piscadur. Bu odja. Si staba na nha mom na falauba claramente, i sta na nha mon. Ma si e ca sta n ca pudi sta na conta cussa qui ca para na caminhu. I sta bon? A- I sta bon. R- Obrigadu.

### - Versão em português

As primeiras pessoas que vi a pescar foram os *nhominka*. Eles foram os meus mestres. Formei-me com eles depois de saber subir e cortar as palmeiras. Esta profissão me permitia viver. Pode-se dizer que a pesca veio a ser minha segunda profissão. Os *nhominka* formaram-me entre os anos 70 e 78. Pescava com eles durante dois a três meses, depois regressava a casa. Foi com eles que me apercebi do valor da pesca. Trabalhei com eles até à independência e mesmo depois até 1980. A partir daí resolvi procurar os meus próprios materiais – canoa, redes, motor. Comecei a dominar a pesca e a ver as vantagens que ela pode proporcionar. Tornei-me pescador até hoje embora neste momento só tenha uma canoa pequena de remos, não tenho motor. Os pescadores vêm de Bissau e compram peixe que pescamos na nossa ilha. Os jovens vão pescar para eles. O motor dá-me neste momento muita falta. Com o motor poderia ir pescar em Bissássema, João Vieira, em qualquer lado. Podes escolher locais isolados onde podes apanhar muitos peixes. Os peixes não gostam de

locais com muito barulho. Sem motor isso não é possível. Neste momento só posso ir com remos de Canhabaque até Rubane e voltar. Não se pode ir longe. Agora devido a estas dificuldades ensinei os mais jovens a pescar. Eles vão pescar a remo e eu fico em terra. Mas não abandonei a pesca. O meu primeiro trabalho é subir e cortar a cacho de chabéu das palmeiras. Isso é o trabalho que os bijagós fazem. Fiz campanhas de furar vinho de palma. Mas agora que já tenho mais de quarenta anos de idade torna-se mais difícil para mim subir às palmeiras. Os pés falham. Mas a pesca podes fazer todo o tempo mesmo muito velho. Se tiveres uma grande família torna-se mais fácil porque os teus irmãos mais jovens podem acompanhar-te e quando estiveres cansado podem substituir-te.

R – Porque é que sentes os pés a falhar ao subir às palmeiras?

A – Com a idade. Quando se sobe às palmeiras precisas de muito fôlego. Com a idade o fôlego fica a diminuir e os pés ficam a tremer. Sentes-te cansado depressa. Podes escorregar e ter um acidente grave.

R – Podemos falar um pouco da tua infância?

A – Nasci na Ilha das Galinhas. A minha mãe deu-me à luz lá. Isso ocorreu quando de um migração que os bijagós de Canhabaque fazem para a Ilha das Galinhas. Ficam por vezes dois anos ou três lá. Quando ela partiu já estava grávida e eu nasci lá. No entanto foi no Sul que eu cresci e fui educado até os dezassete anos de idade. No Sul, em Catió, em Ganjola de Baixo, onde estava o meu pai. A minha mãe foi-me buscar quando a luta armada começou no Sul. Eu fui para Canhabaque quando tinha dezassete anos. Foi no Sul que eu aprendi a subir às palmeiras e muitas outras actividades agrícolas. Em Canhabaque tornei-me homem. Na tabanca de Inorei. Lá subia às palmeiras e cortava os cachos de chabéu.

R – A tua mãe é de Inorei?

A – Sim.

R – E o teu pai?

A – Meu pai nasceu no Sul. Era um grande lutador. Eu tenho o seu nome. Naquele tempo o maior divertimento da Guiné era a luta. No Senegal continuou mas aqui parou. As pessoas saíam para longe para lutar. Íam a Bolama, Catió, Buba. Era luta de homens fortes. Todo o mundo tinha medo dele. Por todo o lado onde ia ganhava sempre.

R – Quando chegaste a Inorei, como é que as pessoas te receberam? Não te trataram com um estrangeiro?

A – Sim, por vezes os meu colegas dizem-me tu não és daqui, tu és estrangeiro. Naquele tempo quando falava era diferente deles. Falava mais lentamente. Diziam-me que eu era do Sul, que não era dali. Falava mais crioulo que bijagó. Mesmo hoje quando falo com uma pessoa sucede que ela me diz que eu não sou de lá. Na minha juventude não senti falta de nada. Senti-me sempre bem. Até quando comecei a ter filhos senti-me bem. Até quando comecei a relacionar-me com as mulheres. Naquele tempo tinha muita fama.

*(Risos)*

R – Quando começaste a ter filhos?

A – Eu com dezassete anos já tinha filhos. Tive um filho com uma mulher em 74. Tive um filho com uma mulher em 64.

R – Ela era maior do que tu?

A – Sim, era já adulta. Ela procurou-me, procurou-me.

R – Ela gostava de ti?

A – Ela gosta ainda, mas vive com outro homem. Quando fui ao *fanado* e saí ela já estava com outro homem. Ela é de Inorei.

R – Depois tiveste outra mulher?

A – Sim, comecei a andar com I. quando era menina.

R – Quando é que passaste a ser *kabaru*?

A – Quando cheguei eu era *kanhokan*. Comecei a ser *kabaru* em 1975. Foi nesse ano que os homens adultos da tabanca foram para o *fanado* no mês de Maio. Fizeram três meses no mato. Quando saíram eles vestiram-nos *kanpendi*.

R – Agora já és um ancião? Quando foste para o *fanado*?

A – Foi em 2003, a 13 de Maio, que entrámos na barraca de *fanado*.

R – Já estão quase a terminar as cerimónias?

A – Estamos quase. Se Deus quiser será no próximo ano depois das chuvas.

R – Podemos falar um pouco sobre os teus mestres *nhominka*?

A – Naquele tempo só eles pescavam. Só eles tinham os materiais necessários à pesca. Os filhos da Guiné não tinham esses materiais. Eles vinham com os materiais do Senegal. Eles tinham o monopólio até quando as redes começaram a ser vendidas também aqui. Mas mesmo assim só eles tinham dinheiro suficiente para as comprar. Encontrei-me com o meu mestre na Ilha das Galinhas, onde eu fui pedir trabalho. Ele aceitou e pôs-me a trabalhar primeiro a coser as redes. Podes ganhar dinheiro com esse trabalho. Mesmo nos barcos grandes se sabes coser redes ganhas mais do que aqueles que não sabem. O meu mestre é B.T. Ele veio do Senegal. No tempo colonial só havia senegaleses, os guineenses de La Guinée não podiam vir cá. Era muito perigoso para eles. Os senegaleses eram amigos dos portugueses. Senghor (*Risos*) era amigo dos portugueses.

R – Mas os de La Guinée, quando começaram a vir para cá?

A – Depois da independência. Fizeram acampamentos de pescadores como o de Inorei, que ainda existe. Agora estão um pouco espalhados porque o Estado está a persegui-los. Ficou um pescador maliano e alguns de La Guinée.

R – No teu trabalho, como te relacionas com as *bideiras*?

A – Há alguns anos atrás elas alugavam canoas em Bissau e vinham ter comigo. Vinha um rapaz encarregado que era acompanhado de *bideiras*. Mesmo hoje ainda o fazem. Eu dava as minhas redes para a pesca.

R – Alugas as redes?

A – Sim, alugo. Na minha pescamos para eles e pagam-nos. São os meus irmãos que vão pescar sob a minha responsabilidade.

R – Têm boas relações?



A – Não há problemas. O meu problema é não ter motor para levar o peixe até Bissau. Assim tens que pescar para outras pessoas, mas sempre é melhor que ficar parado.

R – As *bideiras* pagam-te o teu trabalho?

A – Pagam na ora. Há outras que tomam o peixe, vão vender e trazem-te o teu dinheiro.

R – Onde é que tinhas arranjado o teu motor, na Pescarte?

A – Não, foi num padre tinha um motor 9 CV e rede que o padre me deu a crédito. Depois de anos de trabalho o motor avariou-se.

R – Mas não tens forma de o consertar?

A – A canoa bateu numa pedra e o motor ficou danificado. Eu estava na Ilha das Galinhas e os meus jovens foram pescar em Bolama. Entraram num rio que tinha muitas pedras por baixo e arrebutaram a canoa e o motor. Não tenho meios para comprar um novo. Agora é muito caro e difícil de encontrar.

R – Que tipo de pesca fazes?

A – De tainha. Nunca fiz outro tipo de pesca. Dava bom rendimento.

R – Sei que tens uma viagem a fazer e deves partir.

A – Mas estas informações depois servem para fazer o quê?

R – Recolho essas informações para escrever um livro sobre a vida dos pescadores, como te tinha explicado. Posso dar-te uma cópia desta entrevista para guardares.

A – Está bem.

R – Não te posso dizer que este trabalho é para ajudar os pescadores. Não é para isso. Este trabalho não é para um projecto de apoio a pescadores. As pessoas que dirigem um projecto podem lê-lo e interessar-se por aquilo que está lá escrito. Mas não é um trabalho de projecto de desenvolvimento. Eu não te posso ajudar neste momento, e é bom que isso fique claro.

A – É claro. Pode ser que outra pessoa venha a ler o que escreveste e se interesse em apoiar os pescadores.

R – Sim, se essas pessoas estiverem ligadas a um projecto de apoio aos pescadores. Se estivesse nas minhas mãos eu dir-te-ia claramente. Como não é o caso não te posso contar aldrabices. Está bem assim?

A – Está bem assim.

*(Agradecimentos e fim da conversa)*

\*

### ***Reciprocidade entre gerações***

A narrativa de Augusto, para além dos aspectos relacionados com a pesca, enfatiza um tema de grande importância para a compreensão da cultura dos bijagós: é o tema da dívida social nas relações entre gerações. A noção de dívida social é essencial para

compreender as relações sociais nos bijagós. É um reconhecimento institucionalizado da dívida que uma geração tem em relação à anterior para existir enquanto ser humano. Esta institucionalização passa pelos rituais de iniciação (*manrace*), que é um processo essencial na socialização e na transmissão de poderes inter-geracional nos bijagós e no interior da mesma geração. Esta institucionalização passa por um conjunto de prestações que os jovens devem fazer aos anciãos. Estas prestações consistem no essencial em oferendas de vinho de palma e refeições, sobretudo à base de peixe e moluscos, que fazem parte das relações de reciprocidade que ligam e opõem as várias gerações. Uma geração paga tributos a uma outra, sua anciã, aquilo que esta tinha anteriormente pago à sua anciã. Esta cadeia não pode correr o risco de se romper na medida em que tal facto iria produzir uma ruptura de pagamento de uma dívida social e nas relações de reciprocidade que moldam a cultura actual dos bijagós. Uma ruptura iria causar uma forte perturbação na coesão social dos bijagós e até hoje não houve ainda nenhuma geração com força e coragem suficiente para a produzir. Este ritual é também acompanhado de punição pelas faltas cometidas pelo grupo geracional. O desrespeito à regra social é entendido pelos bijagós como um acto de grupo. O membro de um grupo que desrespeita uma regra responsabiliza todo o seu grupo. As faltas são registadas pelos anciãos, que punem fisicamente todos os membros do grupo pelas faltas individuais de cada um dos membros do referido grupo. Essa punição não se faz em qualquer momento, ela é, também, institucionalizada e praticada como acto público e geral. A consequência de uma tal forma de punir faz o grupo tornar-se responsável pelo comportamento individual dos seus membros.

No entanto, as mudanças introduzidas pela progressiva aceitação dos direitos humanos têm feito os bijagós questionar o uso da violência física como modo de assegurar a transmissão entre gerações, sobretudo nas ilhas mais próximas dos centros urbanos, em particular Bubaque e Ilha das Galinhas. Esta questão foi-me claramente posta por Augusto quando me diz: “como poderei fazer sofrer aos meus filhos e sobrinhos os castigos que me impuseram”. Ao tornar-se ancião depois da última cerimónia de *manrace* realizada na sua ilha torna-se um dilema para ele e o seu grupo que terão que fazer face neste momento, ou seja como transformar as regras sem quebrar a coesão necessária ao seu grupo.

### *Os nhominka e o dilema do motor*

Os bijagós pescavam sobretudo para a sua família e sua tabanca e para o mercado das vilas coloniais que se tinham instalado nas suas ilhas. A intensificação da pesca com vista ao mercado já na época colonial tinha sido promovida pelas empresas privadas de pesca que compravam peixe nos bijagós e traziam para o mercado de Bissau, e pela administração, que desenvolveu políticas de fomento da pesca com o objectivo de levar o peixe das ilhas até ao interior da Guiné. Esta política seguia as recomendações de F. Frade, F.C. da Costa e J.G. Sanches, autores da “Investigação para o melhoramento de pesca” (Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, 1956). “As iniciativas para a melhoria de processos de pesca e sua intensificação entre a população” foram pilotadas pela administração colonial nas ilhas a partir dos meados dos anos sessenta pelo administrador Jorge de Carvalho, que defendia a instalação de unidades frigoríficas para a melhoria da pesca<sup>1</sup>. O projecto de apoio à pesca artesanal com assistência técnica sueca, a Pescarte, depois da independência da Guiné-Bissau, prosseguiu e ampliou os processos de ‘desenvolvimento’ da época colonial.

A presença dos pescadores *nhominka* na Guiné Portuguesa dá-se no quadro dessas iniciativas. A pesca no Senegal tinha assumido uma década antes o seu carácter comercial. Os pescadores das ilhas de Sine Saloum conhecidos como *nhominka* faziam parte dessas redes comerciais e tornaram-se profissionais de pesca. Os empresários de pesca, conhecedores das suas competências, contrataram-nos como fornecedores de peixe. Eles trabalhavam de forma autónoma com as suas canoas e materiais de pesca – redes e motores. Eles recrutavam aprendizes para as suas canoas de pesca. Augusto estava entre os jovens das ilhas que foram trabalhar com os *nhominka*. Esse processo de aprendizagem começa por actividades mais simples como o de coser redes e progressivamente para as de pesca com utilização de várias redes e técnicas de pesca conforme as necessidades. O aprendiz vai subindo na escala até chegar a ser mestre. Nesse caso autonomiza-se. Adquire uma canoa e materiais de pesca próprios e recruta os seus próprios aprendizes. Foi assim que os conhecimentos da pesca comercial foram

---

<sup>1</sup> Pasta C2/D.86, 2104, 1964-65, Arquivos Históricos do INEP, Bissau.

progressivamente passados dos *nhominka* para os bijagós. Estes oferecem estes materiais aos seus aprendizes depois que estes se tornam mestres. Os aprendizes são alimentados mas geralmente não ganham quase nada durante a aprendizagem. A compensação faz-se pela atribuição dos materiais de pesca que lhes darão independência. Assim sucedeu com Augusto. A grande dificuldade resulta da manutenção do motor fora de bordo, tão necessário à pesca comercial e que impõe novas dependências em relação ao mercado, o combustível, a reparação mecânica e a aquisição de um novo motor. Estes constrangimentos bloquearam a realização de vários pescadores, que se viram com o tempo reduzidos à sua antiga condição de pescador a remos e virado para a venda local ou a pescar para os outros com maior capacidade financeira, como sucedeu com Augusto. Ele vive essa condição com dificuldade e ainda espera poder adquirir um novo motor. Pode-se sentir essa ansiedade ao longo da sua narrativa na medida em que ele pensa que o autor devido às suas relações pode ser alguém capaz de lhe oferecer essa possibilidade. Esta expectativa esteve presente nas outras narrativas e deve ser sempre clarificada para evitar incompreensões.

#### **7.4 – História de Aladje Bila**

##### **- Versão original em crioulo**

AB- Na no tabanca tudu i piscadur. Nha pape ca ta piscaba, i son lei son. I ten um omi garandi qui chefe di familia e falan pa n ba ta pisca, mundu na rabida, i mindjor no pega tarbadju di piscadur. I ten un tempu si n bai pisca quila na bin balin. Quila propi i dan si fidju pa n casa. I bin sedu quila n bin pega na pisca n bin custuma, ma la dja piscaria di la i piquininu. R- Bu contanba cuma abo i di tabanca di Badora, na Darsalam, na rejion di Bafata. AB- E ta fala cuma Darsalam qui sta na livru. Bon, assin qui n bin n bin Bissau li. La i riu. Li n bin na custuma mar. Ma bu na tarbadjaba manga di anu bu ca ta odja nada, niun chilin. R- Bu na tarbadjaba na mon di utru guinti. Qui guinti eraba *nhominka*? AB- Sin, *nhominka*. N bin na odja cuma na tarbadja ma n ca na odja niun rendimenti. Ma ami n sibi tarbadju. Alguin qui n bin tarbadja quel i ca mas mi sibi tarbadju. Mas i mas mi son meu. N bin odja caminhu n sai n bin busca di mi son piquininu-piquininu. N ta bai findi casseque. N ta bai bindi. Toqui n odja dinheru di maderu. N odja maderu. Qui dja ami qui cortal. N batil. N bai randja tchoni tambe, n corta. N bin odja cumpudur di canua, no conversa, i cumpu canua. N pisca um bocadinhu n pagal n odja dinheru um bocadinhu n pega nha piscaria. R- La na

Bissau qui bu cunsa pisca. Li la na Uracane. Li (na Bubaque) staba n faci dus anu ma n ca na piscaba n bin odja cuma li n ca na odja canua. N passa pa Uracane. Li i praça, si n sinta li n ca na odja nada. Son pa n bai na matu pa bai sucundi pa bai castiga. La qui n bai odja n cumpu canua n pega tarbadju te data di aos. Na 98 tenson panhan li na e guera di seti di junhu. Antes di quila tenson panhanba dja n faci un semana n bai Bissau n tchiga i ca faci nin un semana guera cudi. N ca bin pudi faci nada. Mininus dixu canua sin dana tudu. Mutur quin que pista i pisca i leba i bai tira peça la n ca bin sibi di nada. Nha fidjus piquininu qui tempu. Si i gossi n ca na perdiba pabia gossi e grandi dja gossi. Qui tempu eraba piquininu i ca sibi di cussas. Quila qui n sta gossi. R- Bu na sinti saude mindjor? AB- N na sinti gossi n pudi bai pisca. R- Otcha bu na piscaba la na Badora, bu piscaba djuntu cu bu pape, suma bu pape i muru bu tenba utru piscadur qui eraba bu familia? AB- Sim, quila qui pun na pisca. Pabia nha pape ca misti pa iagu pa panhal li (*Aponta os joelhos. Risos*). N cunsa na pisca piquininu-piquininu, cu remu cu rede di travessa riu ou bu pui anzol cu isca bu maral sin bu cabanta. Si bu panha pis bu pui canua o quil di fertcha di mon pa panha bentana. Dipus cu redi fela fela, kuruboia, bu mara li cu boia bu mara li (*Faz gestos com a mão para melhor explicar como se faz*). Bu dixu parmanha bu bin djubi cuma qui bu na facil. E utru suma e redia pa li ma i ca djuntu tarbadju. Es ta botadu bu djunda te riba pis cu bu otcha bu ta cambia na canua. Assin son. Quel piscaria qui sta la, i tenba manga di tipu di piscaria di la. I ten utru qui bu na pui na po, cana cumpridu. Bu na pui sin bu na pui riba sin lebi bu na pui na sacu (*Faz o gesto para me mostrar*) Bu na rema bu na ncosta na roda. Bu na faci un sacu. Bu na rema na roda bu na pui remu. Bu fitcha bu pui na tchon bu alça. Pis qui sta pa li i na curi i bai pa la, sacu na intchi cun. (*Risos*) Assin son qui n bin sai pa li pisca di pa li. Li i pisca di mar. Li primeru inda n bin pa montia lagartu. Toque bin pruibu lagartu. R- Bu bin pa li dipus di independencia? AB- Antis di independencia. N bin na pisca lagartu na rius. I ca ten riu qui n ca cunci li. Cu remu de, i ca cu mutur. Sai di Uracani rema cambia Orangu, montia qui rius te sucuru caba no bai cassa. Quel qui bu odja bu bai bindil na Bissau. R- Bu ta panha qui lagartu? A- Cu kanhaku di noti bu ta leba luz bu ta pui sin (*Indica a cabeça*) ora qui iagu bacha. R- Bo ta baiba em grupo. A- Ami son cu un pessoa quila na rema ami n tene luz n tene kanhaku. bu na busca sin dinoti bu na odja udju quila ta panha bu na bai te longu del bu lofil cu kanhaku R- Ma quila i un coraji grandi! AB- Éé. Bu dibi di sibi calquer cussa dê pabia si bu ca sibi bu ca pudi dê. Bu sibi lagartu tambe i ca sin que sta. I ca limpu, ehen. I ten iran. Ma si bu sibi nada bu ca osa faci quila. Qui mistida di quila pa bu faci quila i ten oraçon qui bu na fala bu na pega corda toqui moli i bin. Si bu misti panhal bu na corta po bu modjal bu tenel na canua. Si i bin toqui pertu si i iabri boca son bu ta pul po i murdi i ca ta larga. Quila bu na djundal te na canua bu panha quila la te na canua bu panha quila la el peli pa li i ta dogolal. I ta muri bu pul li son bu mbarcal na canua. R- Bu na dal cu kanhaku, o cu tarçadu? AB - Na... qui bu na fidil cu kanhaku qui bu na pui corda se na bai ora bu na djundal te pertu canua suma li sin abo li cu firma, remadur i sta li (*Indica as posições com as mãos*). Ora qui iabri boca pa e guerria cu bo bu pui po i ca ta larga. Lagartu si i murdi i ca ta larga. Si i murdi un cussa i ta fitcha udju. I ta fala cuma si bu odja alguin na bin bu tene pena di alguin e pabia bu odja qui alguin na tchora. El cu manda i ca ta larga. Ehn ehn sim. (*Risos*) Bu ta djundal. Si bu na pui po bu djundal te na boca di canua, bu na panha tarçadu bu cutelal li (*Mostra a nuca*), bu mbarca bu tira kanhaku. Bu passa mas. R- Bu na sibi cau que sta nel? AB- Bu

na odjal si bu lumia son di noti i na sai. Si iagu baxa i ta sta na lama na roda di mar sin. Assin qui na ianda. Assin qui n passa n bin pega n na pisca. R- Qui peli gora que cu bo na faci quel? AB- N ta sapa n bai bindi. Carni no ta pati. Cada purtu qui no salta no fola no ta pati carni. No salga no intchi sacu. Nin qui faci cantu tempu i sta la. Qui tempu i teneba dinheru. Um centimetru, i teneba centimetru di dez, ten cinco i ten di des pes i meu e tenba di dus pes i meu conforme largura. Si bu tenba corenta centimetru quila tudu i doze. Doze pes di scudu. Quila assin qui na bindidu. Qui tempu si bu panhaba des cuntun ehehe abo i patron. Bu na cumpu cassa mas di qui es. R- Dinheru tenba balur. AB- Cincu dubi dus chilin, des pa un pes. Bu na paga alguin qui na tarbadja i ca na mas cen pes. R- Bu tarda na ianda es iagu. Ma bo ta remaba pa bai te Bissau. AB- No ta baiba na es barcus. Si no sta na Djiu di Galinha no ca na pera barcus. No na pui belas. No ta bai cu bentu te ora qui no tchiga. Utrora no ta tchiga dinoti no salta no bai cassa. No bai bindi, e tenba dinheru. R- Dipus i bin tudji. AB- Sim, e bin nega. R- UICN? AB- Antis di UICN entra, otcha partidu entra i negal. Nin tempu tuga i ta panhaba ma i ca djuntu cu gossi. E ta panhaba ma e ten adjuda. Si e odjau cu tchiu e ta... bu sibi, brancu ca sta suma pretu. E ta sibi cuma si bu faci es i facil pa no odja se danau es bu na cansa. E ta dau son atençon o bu ta paga es bu bai. Assin son. Ma pretu i ta robau nan tudu nin cu misti bu muri abo qui sibi la. (*Risos*) R- Ma abo logo dipus di independencia i bin tudji cu quila la otcha partidu entra. AB- Ehn ehn. R- Enton logu bu bin pega utru tarbadju. AB- N bin pega tarbadju na tchon di bidjogo. N ta pisca n ta findi casseque. Bu odja e cau otcha i cunsa no ta findi casseque un quilu vinti pes. Toqui cunsa faci jelu. I cunsa bindi pa bai ta pisca pis. Suma n ca tenba força n bin riba Bissau, n bin bin cu un nhominka. Quila falan cuma i misti pa no tarbadja. I bin li, cuatro omi tudu na nha conta qui sta nel. E bin odja cuma qui n na tarbadja i bin fala cuma assin que misti. Nada cu di sil. Prumeru dia ami cu tissi pis, el i ca binba cu pis. N tchiga n tissi pis e punta quin qui ten canua n tchoma si nomi. N pui si nomi na senha. N tchiga n falal ali senha i falan ma nha nomi qui bu pui. N falal ma i ca ami qui ten canua. Ami na tarbadja cu bos. Enton i falan gossi i abo qui ten conta di tudu. Que qui na tchomadu na pisca ami qui ta bai. Dinheru na lantandadu ami qui na lantandal. Ora qui n lanta n dal dinheru n ta falal garandi ali bo dinheru que dinheru qui no odja. N ca toma di ninguin. Ma assin qui ta rapatilba. Si contra i cinquenta pes i di sil cu material, quil vinti cincus anos tarbadjadur qui ta rapatil. La tambe i ten classe classe. I ten capiton, i ten primeru marinheru, e ta mas gurdu dinheru. Si utru bu ca na odja nan dinheru, cada hora i na cumeu nan dinheru. I na fala nan gossi na djubi. Quila qui pun n mas sai. N bin li tudu cu rapa sai. N bin li n ca ten manera n sta na Bissau tudu cu nha mindjer na si casa propi. Un bias n bai Bissau n ca na otcha nada cu na fica cu nha mindjer. Hen. Si no tchiga la i danba nan cen pes nin qui no faci un mis i ca na danba nan utru dinheru. Na qui tempu Deus djudan nan un bocadinhu n ca misti lantaba cedu. Gossi na bin bai n tchiga la. N fala na pisca li. I tenba un mutur bedju n falal n mistil pa bu djudan nel. I falan n na djubi. No bai te un bocadinhu i falan i ten un nha parenti qui djudanba na el. I falan pan djudal na el. N dissa. I ten un si ermon qui saiba di tera... otcha na pisca li i manda tchoman pa no bai Bissau. Otcha no tchiga Bissau i falan ali nha sobrinhus i bin cu si fidjus i ca tene canua. N misti cumpu canua cu mutur pa dal, pa n bai toma mutur na Pescarte pa e bai pega tarbadja cu si fidju. Ami gora qui sta quel cantu anu bu ca pudi facin. N sinta n fala eh i bon dê si bu nega bu parenti dê bu na passa mal dê. I fala ahn ahn. Qui noti n bai te dinoti n bai

cassa n tchoma nha mindjer n falal ami apartir di aos si Deus djuda nha pe na canua si n na bai bias ma na canua di utru si na bai pisca n ca na facil. Mindjer no sinta te, ma sintidu curtu i puntan nan bu tene dinheru. N falal n ca tene ma Deus ten. I falan bu ca misti tarbadju. Ah n ca misti tarbadju, gos que qui na falau sinta li ami na bai. Ninguin ca na cobrau nada li tudu cau qui n sta bu na odja bu dinheru. Toqui n bai tarbadja na nunde qui na tarbadja. N curi n bin li. I ten un omi. R- Li na Bubaque? Ehn. ... n falal ami na bai busca canua. Ah, canua i cansadu otcha. N falal Deus ten. No sinta tudu li tris i tenba un omi cu sai la di Unhukomo si mindjer ca pudiba cu cabeça. I tchiga li i punta i punta i falal pa i bin nunde ami. I contan n falal no bai djubi si cussa qui n pudi na contou si n ca pudi n ca na contou. No sta la te parmanha n falal gossi no na faci tarbadju son sexta fera suma nha pape falan. N tarbadja toqui caba n dal. I falan bu tarbadja toqui caba n falal nada bu ca na odja. N pudi riba n falal riba. Son si utru duença ten ma di es (*Com ênfase*) quila caba si Deus djuda. I puntan gora cantu qui na pagau n falal nha pape ca contan cantu qui bu na paga. Abo cu bin bu cansa bu falan pa n djudau bu na djubi. N djudau nan. I falan si i bin faci un mis i ca cai n na pagau baca. N falal abo qui papia dê, ami n ca papia. I tira quatro cuntu i falan ali pega es. I bai. N bai Bissau i bin. I bai djubin i ca odjan li i toma baca i mara li i dixan li. Un turu. N bindi quila. I ten manga di guinti qui n tarbadja par el li. Guinti paga pagan li n bin li i ten un encargadu qui tenba na loja. (*Ri-se*). I bai panhadu cu un mindjer la. R- I panhadu tchai. AB- I bin dinoti i fala si mindjer i foronta. I fala quila Al quil qui ten loja. N misti pa bo djudan. Alguin pa e djudan. I falal quila i quin. I falal ah n tene prublema na tabanca, omi gora i falan cuma i na leban tribunal. N misti pa palabra caba. I falal ami gora son Bila qui n cunsi, i fala Bila i cal Bila. Bila qui sta li. N fala mbe quila? I falal i el son. I falal nton bai falal si contra i caba na pagal cinco milion. N falal djubi i ca na pagan quila la i foronta nan. I foronta. N tarbadja toqui caba. N dal n contal cuma qui na bai faci. Prublema i na caba i ca na ten mas. I fala ehn n falal i ca na ten. Parmanha omi sai la riba la i falal mantenha i dal mon li i cumpra que qui na cumpra e fala utru mantenha e mbarca i bai. Te aos i ca bin fala na quila la. Cantu qui bin dan quinhentos contu qui falaba cinco milhon. (*Risos*) I dan quila e bin falan pa n reclama, n fala nau. I forontaba, si alguin foronta i ta papia cussa qui ca pudi. I dan quila i dan sacu di aruz i dan trocu un bocadinhu quatro volume di cigaru. I dan pa bai pa Uracane. N mbarca n bai la.

N salta na Uracane n tissi qui aruz n odja omi garandi la. Quila falan quin qui tissi qui aruz i na otcha que qui misti. N falal ali aruz n misti canua. Otcha n dalba un cuntu li i falanba cuma dus cuntu qui na cobranba. N leba ... n dal quil dia mesmu otcha nin aruz i ca tenba. E cunha aruz toque ca bin quibi na caleron. No djanta son meu dia in puntu no bai matu. No bai matu no djimpuni un po i fala es ca di bo no odja utru i fala es ca di bo. No bai danti i odja utru i fala bo sinta bo peran un bocadinhu qui sinta cu no sinta li i batiba dja po i labral dus dia di tris n bai busca guinti pa bai djudan djunda n tissi. Assin cu n pega pucu-pucu ma n ta baiba cu ançol si n pisca n ta bindiba mindjer di la. Sinapa tchiu, si n odja un bocadu n ta bin cumpra li un feru, cumpra pregu n leba. N bin cumpra redia seis banda, tchumbu. R- Cal canua qui bu tenba? Canua di coba? AB- Sim, canua di coba. N bin na pisca cu ançol si n bindi n ta bin cumpra cussas n leba. Toqui n caba n bin bai Bissau n bai randja madera. Doze folha di madera n tissi. R-na Socotran? A- Na Socotran propi. Era baratu. Qui doze fodja i custanba corenta e quatro pes i meio cu caru

tudu pa tissi na purtu. N bin Uracane n roga cumpu canua. Otcha n tomaba redia li cu boia cu tchumbu. N arma redi i caba son n teneba un mutur vinti Johnson. N ca tenba mutur di trinta. Bu sibi qui tempu si bu bin li bidjogu ta falaba cuma ninguin ca pudi otcha mutur li son elis qui pudi otcha mutur. E tissidu pa elis. E ca sibi que qui na passa. R- Li na Pescarte. Otcha suecu staba la. AB- Ehn ehn. Otcha n bin odja M. P. Quila ta falanba amanha pera ermon di amanha. E tenba un mandjaku que bin tissiba li di nomi A. Quila qui fala tudu guinti qui ca otcha mutur pa i bin dadu nan mutur pabia quila bin nan pa tarbadju. La qui n bin odja qui mutur. N bin bota qui nha mutur bedju. Otcha n baiba un mis pa n findi casseque. N bai Bissau n cumpu utru canuassinhu. N pega nha tarbadju assin son. Anu di dus n cumpra canua grandi di 24 metru e corenta centimetru. No na cumpu mas un son di doze. Na quil anu i fala anos pa no bai Dakar. Anos cu leba cu caru. No tchiga i puntanu que cu na faltanu li. N fala mutur qui no ten la i Penta ma quila si bu odja pis qui bu na odja ma i ta bin dana na caminhu. No misti Johnson no misti Yahama. Redia no misti redia di trinta e seis, di tainha di numeru trinta cu vinti oitu. Es cu no misti. E squirbi tudu no faci la un semana, no bai te na Caiar. No faci um mis son qui cussa tudu bin. La qui n bin angassa 40 cavalu. Suma na qui tempu n staba cu força n ca ta discansa. Ami n ca ta troquia camissa. Nha fidju ta djussia cu mi. Ora qui bu na bai Bubaque guinti tudu ta bisti bonitu abo bu na bisti son un camissa son. N ta fala sin bin troquia n ca na bai mar. (*Risos*) N cumpra mas utru mutur. N cumpra un catorzi. I ten un branqu qui sta la i bindinba un corenta segunda mon. I bindinba el novecentus mas nobu propi qui nha mutur. Ora qui bu sta cu sorti bu ca ta cansa. N teneba novi mutur. Si bu tchiga na Uracane nin qui dinoti qui bu mistiba bai cau qui bu misti bai bu na tchiga son na nha cassa. Tchiga sina n fica la mutur n ta dau bu leba bu tissi. Assin son. Assin cu no pega tarbadju te qui Deus facinu na es ora. Gos dja cu graça di Deus n tchiga li tambi ataqi tenen si ca es tenson qui n panhaba li ma i bin para i bin faladu cussa di bin bai Meca li. Primeru anu ami qui na seduba chefi di tudu guinti qui na baiba. No tchiga te na eroportu no faci la seis dia. N baiba bai mbarca n bai te na tchiga na avion te pa entra e falan cuma avion intchi dja. No ria anos qui sobra no ria. E bai qui anu. Qui anu qui Kumba Iala leba guinti. Anu passadu quila ca tenba cansera. Ami na passa son, Conduto tchoman Bila es anu bu na bai Meca n fala ah, si Deus leban. E falan na marau n puu na avion n fala i ca cuma n ca misti bai Meca i ca dinheru qui ta leba alguin la. Son si Deus bu tchomadu. Si bu ca tchomadu bu ca pudi bai. Manga di guinti i tene se dinheru li i misti bai Meca i ca pudi bai. I ten omi qui si nomi i Ulule qui fala un cuntutu. Quila ta seca nan dinheru utrota. Tris anu i na faci pa bai Meca i ca pudi bai. N falal ami coitadu i falan bai tissi passaporti n falal n tenel na Bubaque. Otcha n tenel la ma n ca misti dal pa n pudi dispidi familia. Cu n bin conta nan mindjer e falan cuma no na bai Meca es anu. Quila cu n bin conta bos cuma na bai. E falan speranza Deus pa bu bai pa e falan dja bias sai. Pa bai ten utrota qui n fala elis cuma na bai e ta nega. Ami na bai n ca ten nada n ca dixa nada na cassa. Imbora son. Pabia ora qui bu na bai bu ten pa dixa que que na cume te ora qui bu na bin. I ta bin da bolsa ma i ca ta da. N falal i sta bon n toma passaporti n dal i leba i bai vira tudu. Qui dia i tchoman no bai. N bai la dinoti, madrugada qui no mbarca no bai ria na Dakar. No sta la te tris ora no cunsa toma avion pa Marocu, i lunju. Otcha no ria na Marocu avion discansa nan. Trinta minutu no pega mas i bai Guilda. Otcha no tchiga no odja caru na peranu pabia la avion ca ta pudi bai la. I djubinu documentu i djubi tudu. Controlu sta la dê. Controlu. Caru



bin mbarcanu no bai tchiga la madrugada. R-Na cal anu qui bu bai? AB- I tchiga dja tris anu. I na tchiga dja. R- N lembra otcha bu bin. AB- No tchiga la dinoti. No faci dus dia di tris pa no bai raça na arafate. Na quil dia qui no bai rassa di arafate. Quarta fera qui no bai rassa la. No sai la no bai Minda no faci la tris dia. Bai fertcha pedra na qui cau la i tarbadju. La brincadera ca bai la. Ma nin qui bu muri i ca nteressa la i tomou son i ntera. I ten manga di cau la si bu ca toma sintidu bu ca na bin. Guinti tchuiu si cussa cai cu bo ca bu bai cuma bu na cudjil dê. Si e madjau bu cai assin que na massau pa bai toqui no caba la i ribantanu mas pa Meca.

La no faci quatro dia no faci ma tarbadju na caba. Qui quatro dia caba son no bai Madina. Tarbadju ten la. Si bu tchiga la bu na pensa cuma abo i ca pecadur. Ma i bon guinti. I bon. I bon i bon. Ninguin ca na falau n tene fomi n tene sedi iagu. Cada cau qui ten otel cume ten cada quin cu si tchabi. Bu entra son bu carga boton bu sibi riba. Ora qui bu ria bu na sai bu bai utru ladu bu bai na bu cau. Chines i sta la. Chines i tarbadja la. I tratanu bem. No tenba cau di cume. Bu na odja messa bai sin. Ora qui bu tchiga bu bai toma bu pratu bu iagu. Bu pega tras di messa que qui bu misti bu panha bu pui. Quel qui bu ca misti bu passa quela. Na ultimu i sta la banana, laranja, ovu. Un son un son. Si bu tomal tudu bu na burgunhu bu ca na pudi cabal. (*Risos*) Bu sai bu entra messa bu cume toqui bu farta. Te qui iagu caba bu toma bu iagu. Si bu caba son bu bai na bo quartu. Bu laba curpu si bu misti bu bai pega na rassa la. Suma ami ora qui n caba cume son n ta bai tarbadja quila son qui leban. Deus djuda no bin. R- Bo bai grupu di Guiné? AB- Ehn ehn. Fidju di Guiné tudu. Anos no bai na bolsu di Nino. Guinti bai na bolsu di primeru ministru Ndafo Kabi. Dus grupu cu tenba, bolsu di primeru ministru cu bolsu di presidenti. Es e sai li e bai Dakar no cunsa mbarca dus dia tris e cunsa mbarca no bai. No bai tchiga na Meca e ca tchiga inda. No bai Arfate i ca tchiga qui dia qui no sai di Arfate que bin tchiga. Otcha rassa muni dja elis. R- Bo ianda cu mas sorti. AB- Ehn Ehn. Cada cau qui no na bai caru pulicia sta no tras. Utru pa li, utru pa li, utru danti. Bu sai bu ianda. Ninguin ca ta pirdi la dê, si bu pirdi e na odjau. Un dia son i bin tchomanu, rei propi. No ta djubil na tilivison. Omi cumpridu. Elis qui ten Meca, elis qui ta rena, elis tambe que ta pui qui padri. Familia Seni ... Seni ... Ussumane elis qui ten cau. E pudi djubi alguin. N pensa cuma i ta djubi te dentru di curpu di alguin dê. E ca ta misti pa bo tene fomi. E ta fala adjaadja pa bo bai cume. E tratanu dritu. Qui dia qui no na bai. Na avion fomi ca ten un bocadinhu son e bin cu careta. E ta dau carton bu iabri bu cume tudu cussa qui sta la. Aruz sta la, cafe sta la, buli sta la. Pon i sta la queju i sta la. Na qui carton. I ta tissi cafe si bu misti bu toma si bu ca misti bu dana cu es. Ma ah i lundju. Marocu bu ta faci cincu ora di tempu. No bai faci mas te quatro hora di tardi otcha no tchiga la. Qui dinoti no mbarca pa bai Meca quila tambe i lundju. Ma dipus di bu bin bu sinti bu saudu mindjor. Quila cai. Tenson la qui rapati cu mi. La n ca tinha manera di sinta. Si n papia i ta obi. Se lingua se pui nan fundu fundu n ca na mutu obi. Ma si n papia son e na obi. Arabe. R- Bu nsinadu na scola coranica? AB- Ahn ahn. Si n ca na pudi n ta scribi son carta n pega n da elis. R- Otcha bu tchiga bu sinti cuma bu tene mas rispitu djuntu di bu guinti? AB- Guinti qui bai Meca suma mi li i ca bin li. Ami tchiga te li na cassa. Di purtu te nha cassa guinti son. E bai toman na purtu pa tissin pa li te na nha cassa. E tchiga na purtu i distindi panu te na capitania. (*Admiraçon di Raul. Risos*) E mata un bruta di baca. Nha fidjus e djunta dinheru i mata baca. Sumu. R- Fidjus bu ten catorzi fidju. AB- Quatro badjuda dez

matchu. Qui anu qui n ca bai e panha raiba. N fala elis Deus qui ta leba alguin i ca aforça. R- Qui primeru mindjer qui bu cassa i la na bu tera qui bu cassal. Qui segundu gora? AB- Li na Uracane. R- Bu bin cunsil li? AB- N cunsilba antis otchal badjuda. Ma otcha nha pape buscanba mindjer n ca ossa busca mindjer tementi nha pape ca toma quila. E bin bin cassal cu utru omi. E bai la i ca fila. Guera guera. I riba quel anu qui n bai Uracane i contra i sta la. No faci li dus anu ninguin ca buscal. N bin buscal e bin seta. No cassa no sinta no tene quatu fidju. E sta li elis dus e sta li. Quil qui n bin quil i bai djubi no familia na Bafata. Qui burmedju quila qui dona di cassa. Quil utru pretu quila i mandinga. Qui primeru i fula suma ami. R- I raru odja fula ta pisca, ma abo i piscadur. AB- Criasson qui tissi quila. Si bu cria dentru di un cussa bu ten cu sedu quila pabia na no tabanca tudu i piscadur. I ten parti la di fulas qui ca ta pisca. Anos no lanta bas di elis no na brinca nan toqui no bin na pudi sedu piscadur. R- Cuma qui bu tarbadja cu mindjeris bideru? A- No tarbadja diritu. Ma gossi e tchiu tarpassa quila qui dana tarbadju. Primeru bu ta bin pisca bu ta da mindjer pis e pagau. Se ca caba i bai i riba. Ma gossi i na ngoti dinheru. Si bu dal pis i leba si falau i dana el mindjer di alguin que qui bu na facil. I ta falau purdua curi. Abo gora bu leba fidju di guinti pa bai pisca i ca abo son qui pisca. Quila cansanu piscadur gossi. Mindjeris sta mutu tarpasseru. Bu ta da alguin vinti caxa i ta tissiu dez mil quinz mil. Gasolina qui bu na cumpra. Es qui dana tarbadju. El cu manda quin cu ten manera i ta pisca son i bai Bissau. I tchiga son i bindi. Pabia i ta otcha guinti la tambe. Bu familia sta la. Utru bideru sta la. Primeru bu ta firma i bindi pis tudu i caba. Na fera di Bissau propi. I ten guinti qui ta sta na fera no salta caxa no corta tudu. Un pessoa qui na ten conta del. El qui na dividi cu si cumpanhers el qui na cobra dinheru tudu e bin entregou bu parti. Te gossi e sta la. R- Aladje, bu contan storia bunitu. I ten un o utru cussa qui n pudi bin puntau mas tardi. AB- I sta ben. Bon.

### - Versão em português

AB – Na nossa tabanca somos todos pescadores. O meu pai não pescava, ele lia o Corão. Havia um homem-grande chefe de família que falou comigo e disse-me para eu pescar porque o mundo ia transformar-se e seria bom que eu tivesse a profissão de pescador. Ele dise-me que viria um tempo que a pesca iria me valer. Ele mesmo veio dar-me a sua filha para eu casar. Veio a ser assim, comecei a pescar até me habituar. O que eu pescava lá era ainda pouca coisa.

R – Disseste-me que és de Badora.

AB – Sim, de Badora, em Darsalan na região de Bafatá. Dizem que nos livros escreveram Darsalam. Foi assim que vim parar a Bissau. La é um rio. Aqui vim habituar-me ao mar. Mas trabalhas durante muitos anos sem ter nada (nem um chelim).

R – Porquê? Trabalhavas para outras pessoas?

AB – Sim, trabalhava para os *nhominka*. Vi que estava a trabalhar mas sem nenhum rendimento. Mas eu já sabia trabalhar. A pessoa para quem eu trabalhava não sabia mais do que eu. Mas tinha mais meios do que eu. Encontrei um caminho, saí e fui procurar o que me cabe, pouco a pouco. Comecei no trabalho de *findi cassequé* (secagem de peixe). Já vender. Até ter dinheiro para comprar madeira. Comprei a madeira. A

quilha cortei-a, derrubei uma árvore. Fui arranjar *tchoni* também, cortei-o. Arranjei um carpinteiro de canoa, conversámos e chegámos a um acordo e ele fez-me a canoa. Fui pescar um pouco e paguei pouco a pouco com a pesca.

R – Foi em Bissau?

AB – Em Uracane. Estava em Bubaque durante dois anos mas não pescava, e disse aqui não vou conseguir a minha canoa. Passei para Uracane. Aqui é praça, se eu ficar aqui não vou conseguir nada. Devo ir ao mato para conseguir alguma coisa. Devo fazer sacrifícios para conseguir. Foi assim que arranjei a primeira canoa e comecei a trabalhar até hoje. Em 98 tive uma crise de tensão durante a guerra de 7 de junho. Antes disso a crise já me tinha dado, fui a Bissau e quando regresssei, uma semana depois começou a guerra. Não pude fazer nada. Os meninos deixaram a canoa estragar-se. O motor deram-no emprestado a uma pessoa que retirou peças e eu nem sabia de nada. Os meus filhos eram menores nesse tempo. Agora já são homens. Se fosse agora nada iria perder-se.

R – A tua saúde como vai agora?

AB – Sinto-me melhor, já posso pescar.

R – Quando pescavas em Badora, sabendo que o teu pai é um *murú* tinhas outra pessoa de tua família pescador?

AB – Sim, aquele que me ensinou a pescar. Porque o meu pai não queria que a água lhe passasse o joelho. (*Risos*) Comecei a pescar pouco a pouco, com remo, com rede de atravessar o rio, com isca, com rede de arremesso. Para apanhar *bentana*. Depois com rede *fela fela*, *kuruboia*, fazes nozes na bóia e aqui (*gestos com a mão*) e deixas a boiar até de manhã e vens verificar. A outra é como a rede que utilizamos aqui mas com alguma diferença. Essa aí tu deitas e depois tens que puxar até cá em cima e deitas o peixe na canoa. Vais repetindo da mesma forma. É esse tipo de pesca que se pratica lá. Há uma outra técnica onde se usa um pau e uma cana comprida, pões um saco leve na borda (*mostra com gestos*) e vais remando ao longo do rio. Remas com um remo comprido. Levas a canoa a fechar o local e com o remo comprido o levavas ao fundo e o levantas de repente, os peixes vão fugir e entram no saco. O saco vai ficar cheio. (*Risos*) Abandonei essas técnicas para adoptar as daqui, do mar. Aqui nas ilhas vim para caçar crocodilos antes de ser proibido.

R – Vieste antes da independência?

AB – Antes da independência. Vim pescar crocodilos nos rios. Não há rio nas ilhas que eu não conheça. Pescava com remo, sem motor. Saía de Uracane, ía a Orango caçar nos rios e quando caía a noite regressava a casa. O que conseguia levava a Bissau para vender.

R – Como é que os apanhavas?

AB – Com *kanhaku*. À noite levavas uma lanterna que pões à cabeça (*mostra com gestos*). Quando a maré baixava...

R – Iam em grupo?

AB – Vou acompanhado de uma outra pessoa. Esta fica a remar e eu tenho a lanterna e o *kanhaku*. Vais reconhecê-lo à noite porque os seus olhos brilham à noite. Ele fica cego devido à luz. Vais até perto dele e espetas-lhe o *kanhaku*.

R – É preciso uma coragem grande?

AB – É. Mas deves saber qualquer coisa mais porque senão não vais conseguir. Sabes, o crocodilo não é o que aparenta ser, ele não é *limpo*, tem um *irã*. Se não sabes nada não vais ousar caçá-lo. Essa *mistida* para o fazeres tens que conhecer certas orações, pegas uma corda e ele vai amolecendo até chegar ao pé de ti. Se o quiseres apanhar deves cortar um pau que tens que molhar e deixar na canoa. Quando ele chegar perto da canoa e abrir a boca deves pôr o pau e ele vai morder. Ele quando morde não larga. Podes trazê-lo puxando o pau até à canoa e aí podes degolá-lo. Podes pô-lo depois na canoa.

R – Bates-lhe com *kanhaku* ou com terçado?

AB – Não... Quando o tiveres ferido com o *kanhaku* que tem uma corda, depois o vais puxando até perto da canoa. Quando ele abrir a boca para brigar contigo deves pôr o pau, que ele vai morder. O crocodilo quando morde não larga. Quando ele morde algo ele fecha os olhos. Ele diz se alguém vier em tua direcção e tiveres pena dela é porque viste-a a chorar. É por isso é que o crocodilo não larga. É assim. (*Risos*)

R – Tu vais puxá-lo depois?

AB – Sim, apanhas o pau e trazes até na boca da canoa e aí apanhas o *tarçadu* e golpeias a nuca, pões-no dentro com a ajuda do remador e retiras o teu *kanhacu* e segues em frente.

R – Sabes onde encontrá-lo?

AB – Vais vê-lo quando alumiases à noite. Ele vai sair. Quando a maré baixar ele fica na lama à beira mar. Foi assim que passei e que comecei a minha vida de pescador.

R – Depois o que fazem com o crocodilo?

AB – Retiro a pele e vou vender. A carne dou às pessoas na tabanca. Salgamos a pele e enchemos o saco. Conserva-se assim por longo tempo. Naquela época obtinha muito dinheiro com a pele. Um centímetro, havia centímetros de dez, de cinco, pagava-se dez pesos e meio e também dois pesos e meio conforme a largura. Se tivesses quarenta centímetros tudo isso era doze pesos de escudo. Assim é que se vendia. Naquele tempo se tivesses dez contos tu já eras um grande patrão. Podias comprar uma casa maior do que esta.

R – O dinheiro tinha valor.

AB – Cinco adobes dois chelins, dez por um peso. Pagavas uma pessoa para trabalhar, não saía mais do que cem pesos.

R – Trabalhaste muito tempo no mar?

AB – Eu remava para ir até Bissau. Íamos também nos barcos. Se estivéssemos na Ilha das Galinhas não esperávamos o barco, púnhamos velas e partíamos a Bissau. Íamos com o vento. Ganhávamos dinheiro. Chegávamos por vezes à noite, saltávamos em terra e íamos directamente a casa. Vendíamos e ganhávamos dinheiro.

R – Depois proibiram?

AB – Sim, proibiram

R – A UICN?

AB – Antes de a UICN entrar, quando o partido entrou proibiram. Mesmo na época colonial era proibido. Apanhavam as pessoas mas não é como agora. Eles ajudavam, não é como agora. Se vissem que caçaste muitos eles impediam... Sabes, os brancos não são como os pretos. Eles compreendiam que estavas a fazer isso porque precisavas, se eles te impedissem de o fazer iria ser pior para ti. Chamavam-te a atenção e deixavam-te passar. Mas o preto ele rouba-te tudo mesmo que estejas a morrer, isso é o teu problema.  
(Risos)

R – Mas depois da independência com a proibição como fizeste?

AB – Peguei noutra trabalho, comecei no *findi cassequé* (secagem de peixe). Quando fazia esse trabalho um kilo era vinte pesos. Quando começaram a fornecer gelo comecei a pescar. Como não tinha ainda força fui a Bissau trabalhar para o *nhominka*. Em Bissau tinha quatro homens sob a minha responsabilidade. Viu como eu estava a trabalhar e elogiou-me. No primeiro dia eu trouxe peixe e ele não tinha conseguido. Quando perguntaram na Pescarte quem trouxe o peixe chamei o nome do dono da canoa. Inscreveram o seu nome no recibo. Levei-lhe o recibo e ele disse-me: “mas vejo aqui o meu nome”. Disse-lhe “o dono da canoa não sou eu, és tu”. Ele disse-me “agora tens responsabilidade de tudo”. Tudo o que dizia respeito à Pescarte ficou comigo. Quando fazíamos o levantamento do dinheiro era eu quem lá ia. Entregava-lhe tudo. Depois ele repartia uma parte para ele, dado que era o dono da canoa, e depois conforme a categoria de cada pescador, capitão, primeiro marinheiro, estes têm mais dinheiro. Se fosse com outro ele iria comer o dinheiro todo. Ele disse-me que ia ver o que podia fazer por mim. Foi por isso que eu saí. Eu estive com ele até não poder suportar mais. Eu vivia em casa dele com a minha mulher. Uma vez fui a Bissau e não tinha nada para deixar à minha mulher. Se ele me desse uma vez cem pesos, fazia um mês e não recebia mais nada. Naquele tempo Deus ajudou-me um pouco, porque não queria sair de lá tão cedo. Mas chegou o momento e pedi-lhe que me desse um motor velho que ele tinha. Ele prometeu que iria ver o caso. Passado algum tempo disse-me que tinha um parente que tinha pedido esse motor antes de mim. Eu deixei cair. Ele tinha um irmão que veio do Senegal. Eu estava a pescar nas ilhas. Mandou-me chamar a Bissau e disse-me que tinha sobrinhos que vieram e ele queria comprar uma canoa e um motor para eles. Pediu-me para comprar um motor na Pescarte e ir pescar com os sobrinhos. Eu estava a trabalhar com ele durante muitos anos e ele não podia fazer isso por mim. Disse-lhe “o que estás a fazer é bem porque se recusares o teu parente vais passar mal na vida”. Fui nessa mesma noite a casa, chamei a minha mulher e disse-lhe que nunca mais iria aceitar trabalhar na canoa de outra pessoa. A minha mulher perguntou-me se eu tinha dinheiro. Com a minha mulher estamos juntos mas tem pouca visão. Disse-lhe que não tinha mas que confiava em Deus. Ela disse-me então: “O que tu não queres é trabalhar”. Eu respondi-lhe: “Está bem, não quero trabalhar. Agora fica aqui pois eu vou partir. Ninguém vai-te cobrar porque onde eu estiver vou-te mandar algo para a família”. Saí à procura de uma solução. Encontrei-me com um homem...

R – Aqui em Bubaque?

AB – Sim. Disse-lhe que ia à procura de uma canoa e ele respondeu-me que era difícil encontrar. Disse-lhe: “Deus existe”. Veio um homem de Unhocomo cuja mulher tinha perdido a razão. Chegou aqui e esteve à procura de alguém que o pudesse ajudar. Disseram-lhe para me procurar. Ele veio ter comigo e eu disse-lhe: “Vou ver o que posso fazer. Se eu não puder fazer nada vou ser sincero contigo”. No dia seguinte disse-lhe que íamos fazer o trabalho de cura na sexta-feira, como o meu pai me tinha ensinado. Fiz o meu trabalho e entreguei-lhe. O homem perguntou-me se já tinha terminado o meu trabalho e disse-lhe que sim e que ele podia estar descansado porque tudo se iria resolver. Ele podia regressar à minha procura mas seria por uma outra razão diferente dessa que o trouxe até mim. “A doença da tua mulher já terminou (*ênfase na última palavra*) se Deus quiser assim”. Ele perguntou-me quanto é que eu iria cobrar-lhe e disse-lhe que o meu pai não me ensinou isso. “Cabe a ti saber o que deves fazer. Eu ajudei-te e mais nada”. Ele disse-me que iria seguir a doença da mulher durante um mês e logo depois iria oferecer-me uma vaca. Eu disse-lhe: “Tu o disseste, não fui eu quem disse”. Ofereceu-me quatro contos e foi-se embora. Regressei a Bissau quando ele regressou e não me viu. Tinha trazido um touro e deixou-o amarrado em minha casa. Vendi-o. Há outras pessoas que me procuram para as ajudar. Pagavam-me e com isso fui acumulando algum dinheiro. Um dos casos que tive tem a ver com um encarregado de uma loja. (*Ri-se*) Foi apanhado com uma mulher.

R – Foi apanhado *tchai*.

AB – Ele veio à noite e confessou à sua mulher o que se tinha passado. O marido prometeu levar o caso para o tribunal. A sua mulher recomendou-lhe vir ter comigo. Ele ficou admirado e veio ter comigo. Prometeu-me cinco milhões se eu conseguisse fazer o caso parar. Eu disse para comigo, “ele está a fazer estas promessas porque está aflito”. Trabalhei nesse caso até terminar. Na manhã seguinte o marido veio fazer compras e encontrou-se com ele, cumprimentaram-se, fizeram compras e despediram-se, cada um para o seu lado. Nunca mais se voltou a falar no assunto. Ele deu-me quinhentos mil. (*Risos*) Ele tinha dito cinco milhões. Uma pessoa quando está aflita diz coisas sem coerência. Compreendi. Depois deu-me um saco de arroz e ofereceu-me quatro pacotes de cigarros. Fui para Uracane. Trouxe o arroz que me tinha oferecido e entreguei-o a um ancião que me tinha pedido arroz em troca da madeira para a canoa. Cobrou-me ainda dois contos. Não havia arroz naquele momento. Nesse dia ele cozinhou e arroz, mal cabia na panela. Almoçámos e fomos para o mato. Vimos uma árvore, ele disse que essa já tinha dono. Mais à frente vimos outra. Ele disse-nos: “Sentem-se aqui e esperem um pouco”. Ele muito rapidamente já tinha abatido a árvore. Lavrou a madeira e preparou a canoa durante dois a três dias. As pessoas foram ajudar-me e arrastamo-la até à tabanca. Foi assim que comecei a pescar pouco a pouco, com anzol, e vendia às mulheres lá mesmo. Havia muita sinapa, com a sua venda podia comprar ferro, rede de seis bandas, chumbo.

R – Que tipo de canoa tinhas? Canoa de *coba*?

AB – Sim, canoa de *coba*. Pescava com anzol, comprava coisas e levava. Num certo momento fui a Bissau e arranjei madeira, doze folhas, e trouxe.

R – Na Socotram?

AB – Exactamente. Era barato. As doze folhas custaram quarenta e quatro pesos e meio. Isso incluía o transporte para o porto. Vim a Uracane e pedi para me fazerem a canoa. Já tinha bóia e chumbo. Quando preparei as redes já tinha adquirido um motor Johnson. Não tinha motor de trinta. Naquele tempo os bijagós achavam que os estrangeiros não tinham direito. Só eles podiam ter direito a motor. O projecto trouxe os materiais para eles. Não sabiam o que se estava a passar. Vim ter com MP, o director, e ele dizia-me sempre para esperar. Veio depois um manjaco de nome A. que disse todo o mundo tem direito porque o material veio para o trabalho. Foi nesse momento que consegui ter o meu motor. Deitei fora o meu motor velho. Estava já há um mês no trabalho de *findi casseque*. Fui a Bissau e mandei fazer uma canoa pequena. Peguei com força no trabalho. Dois anos depois comprei uma canoa grande com vinte e quatro metros e quarenta centímetros. Fiz ainda uma outro de douze metros. Nesse ano a Pescarte disse-nos para irmos a Dakar. Quando lá chegámos perguntaram-nos pelos materiais que nos dão falta cá no trabalho. Eu disse-lhes que temos motores Penta mas com ele nós chegamos aos portos de desembarque e o peixe já está estragado. Precisamos de motores como Johnson, como Yamaha, redes de trinta e seis e redes de tainha de trinta e vinte. Escreveram e uma semana depois fomos a Caiar. Um mês depois do nosso regresso tudo o que tínhamos pedido veio. Consegui obter um motor de 40 CV. Naquele momento trabalhava sem descanso, sem mesmo trocar de camisa. Os meus filhos diziam-me: “Todo o mundo se veste bonito em Bubaque e tu estás sempre com a mesma camisa”. Eu dizia que se comesse a fazer isso não ia poder ir ao mar. *(Risos)* Comprei mais um motor de 14 CV. Um branco que cá estava vendeu-me um motor de quarenta CV em segunda mão. Tinha nove motores. Em Uracane podia-se chegar a minha casa, tomar um motor, ir pescar e depois trazer e entregar. Assim fomos andando até hoje. Depois foi a minha doença e a guerra, onde perdi muito. Disseram-me para ir a Meca. No primeiro ano devia ser o chefe da caravana. Fomos ao aeroporto e fizemos lá seis dias. Quando cheguei para embarcar cheguei até à entrada do avião e disseram-me que estava cheio. Os que estavam a mais tiveram que descer. Perdi esse ano. Foi o ano que Kumba Iala levou as pessoas. Passado alguns anos não houve problemas. Quando estava a passar o deputado C. viu-me e chamou-me. Disse-me que este ano eu iria a Meca. Eu disse-lhe “se Deus me levar sim”. A brincar disse-me “vou-te amarrar e pôr-te no avião”. Disse-lhe que não é que eu não quisesse ir. Não é o dinheiro que leva as pessoas a Meca mas a vontade de Deus. Se ele achar que devo ir vou de certeza. Há muitas pessoas com dinheiro que querem ir e não podem. Conheci um homem cheio de dinheiro, tentou já durante três anos ir a Meca e não conseguiu. Ele pediu-me para trazer o passaporte, respondi-lhe que o tinha em Bubaque. Isso foi um pretexto para ir me despedir da minha família. Assim fiz e deixei algo para as suas necessidades. Fui de madrugada, via Dakar. Depois seguimos para Marrocos. E depois para Guilda. Lá havia carro à nossa espera. Fizeram o controle dos documentos. Partimos e chegámos de madrugada. Faz já três anos que fui a Meca. Fizemos dois dias ou três antes de irmos rezar no Arfate. Depois dessa oração fomos para Minda, onde fizemos três dias. Fomos deitar pedras. É muito difícil, porque se caíres lá ninguém vai olhar para ti. Há muitos locais lá, se não fizeres atenção não vais poder voltar. Há muita gente. Se caíres ninguém se vai preocupar contigo, vão-te passar por cima. Depois disso levaram-nos de volta a Meca. Fizemos mais quatro dias a orar em Kaaba. Depois de quatro dias

fomos a Medina. É difícil tudo isso. Quando lá chegas pensas que não és um ser humano. Mas eles são boas pessoas. São boas pessoas. Lá ninguém vai te dizer tenho fome ou sede. Todos ficam hospedados nos hotéis, com alimentação, e cada um tem a sua chave. Vais passear e voltas para o teu hotel. Até há chineses. Trataram-nos muito bem. Tínhamos tudo para comer e beber. A mesa está sempre bem servida e podes comer o que te apetecer. Deves comer com cuidado, porque se tomares tudo de uma só vez vais passar vergonha porque não vais poder terminá-lo. (*Risos*) Eu depois de comer vou fazer o trabalho que me levou lá. Deus ajudou-nos e viemos todos bem.

R – Foste no grupo da Guiné?

AB – Ehn ehn, filhos da Guiné todos. Fomos na bolsa do Nino. Há outros que foram na bolsa do primeiro-ministro. Havia dois grupos, com bolsa do primeiro-ministro e com bolsa do presidente. Esses foram a Dakar quando já tínhamos partido dois a três dias antes. Quando chegamos a Meca é que eles chegaram. Fomos a Arfate e só no dia em que saíamos de lá é que chegaram. Nós tivemos vantagens sobre eles. As orações já estavam muito à frente deles. Tivemos mais sorte. Por todo o lado onde íamos havia escolta da polícia. Se por acaso te perderes em um dia são capazes de te encontrar. Um certo dia chamaram-nos. Era o rei em pessoa. Nós conhecíamos-lo pela televisão, um homem alto. Eles são os donos de Meca, eles reinam e têm os padres. Família Seni ... Seni ... Ussumane. São os donos de lá. Podem observar bem as pessoas. Quando olham para ti pensas que olham dentro de ti. Eles não querem que se passe fome. Dizem sempre para irmos comer. Trataram-nos bem. Quando regressámos de avião não sentimos fome em nenhum momento. Vêm com o carrinho e tudo te oferecem para comeres: arroz, café, chá, pão, queijo. Podes tomar o que quiseres. Mas é muito longe. Mas depois do meu regresso senti a saúde melhor, a tensão diminuiu. Lá não tive descanso, se eu falasse eles percebiam, mas quando falavam fundo eu não percebia. Meu pai sabia árabe. Eu aprendi na escola corânica. Quando não nos entendíamos eu escrevia e eles percebiam imediatamente.

R – Quando chegaste sentiste que tinhas mais respeito junto da tua gente?

AB – De todos os que foram a Meca, eu tive a maior recepção. As pessoas receberam-me em fila do porto até à minha casa. Estenderam os panos no chão. Os meus filhos ajuntaram dinheiro e mataram vacas. Havia uma grande festa. No ano que não fui fiquei com raiva, mas disse: Deus é que leva as pessoas.

R – Quantos filhos tens?

AB – Dez filhos com duas mulheres. A primeira é da minha terra e a outra casei-me com ela aqui em Uracane. Mas conhecia-a quando menina lá na minha terra. O meu pai já me tinha arranjado uma mulher e eu não podia recusar. Casaram-na com outro homem. Mas ela nunca se sentiu bem nesse casamento. Separou-se desse homem e casei-me com ela e temos quatro filhos. A minha mulher *vermelha*, fula como eu, é a dona de casa. Ela foi a Bafatá visitar a família. A outra preta é mandinga.

R – É raro ver fulas a pescar como tu ?

AB – Educação. É a educação que faz isso. Se fores educado num meio de pescadores vais ser pescador. Na minha tabanca todos eram pescadores, havia uma parte dos fulas que pescavam. Crescimos sob a sua orientação.



R – Como tens trabalhado com as *bideiras*?

AB – Bem. Mas agora há muita malandrice e isso está a estragar o trabalho. Primeiro pescavas, davas à *bideira* e ela pagava-te. Se não tivesse completado, voltava para o fazer. Mas agora elas diminuem o dinheiro. Se ela levar o peixe e depois te disser o peixe estragou-se, ela mulher de outro homem, o que podes fazer. Ela te diz perdoa-me e tu o que vais fazer sabendo que levas-te filhos de outras pessoas a pescar. Isso nos tem estado a cansar muito. As mulheres estão a tornar-se muito malandras. Dás a uma pessoa vinte caixas de peixe. E traz-te apenas dez mil ou quinze mil. A gasolina que gastaste, como vais recuperar. Isso tem estado a estragar o trabalho. Por isso agora muitos pescam e vão directamente a Bissau vender. Tens lá família, tens lá outras *bideiras*. A princípio vendias o peixe directamente até ao fim, isso mesmo nas feiras de Bissau. Tinhas uma pessoa certa que te toma as caixas, vende e dá-te o teu dinheiro. Até hoje estas pessoas estão lá.

(*Agradecimentos e despedidas*)

De *murú* a pescador

A história de Aladge Bila começa com a da sua tabanca Badora no leste, em Bafatá, onde quase todos os homens eram pescadores no rio do mesmo nome. O pai não era pescador, era um religioso islâmico e um *murú*, uma figura que combina saberes do islão e da tradição africana pré-islâmica. Esta figura histórica antiga simboliza uma tolerância religiosa e um hibridismo cultural muito característicos das sociedades africanas do litoral. Ele representa o letrado, o sábio, o curandeiro, o oráculo. Aladge B. podia seguir a profissão do pai, mas um outro homem-grande soube influenciar o seu destino e compreender que o mundo mudou e tornar-se pescador lhe ofereceria maiores possibilidades de triunfar. Por prosseguir este caminho o homem-grande lhe oferece sua filha em casamento. As alianças matrimoniais eram decididas entre os anciãos da *tabanca*. Aladge B. na sua narrativa nos diz que se tinha interessado por uma outra mulher, mas não podia pôr em causa a escolha do seu pai. O mesmo teria sucedido com as mulheres, em particular com esta última a quem impuseram um homem com quem acabou por se casar e com quem ela brigou sempre até vir a separar-se. Aladge B. anos mais tarde depois desta separação vai reencontrar esta mulher nas ilhas Bijagós, em Uracane, e casa com ela fazendo dela sua segunda mulher. A narrativa deixa claro esta

distinção entre o casamento segundo as conveniências e normas da sociedade e o que vem do sentimento amoroso. Os dois casamentos coexistem na narrativa do personagem e são ambos assumidos por ele.

A aprendizagem da pesca no rio através das várias técnicas próprias à pesca, desde recoser as redes, a confecção de armadilhas e a utilização dos vários tipos de rede nesse ambiente faz-se através do acompanhamento dos mestres. O aprender fazendo permite ao aprendiz ganhar gradualmente competências que lhe autorizam o reconhecimento social como pescador. Aladje B. ao procurar outros meios de pesca vai começar a trabalhar num outro ambiente marinho onde novas aprendizagens lhe vão ser solicitadas. Este conhecimento, como vemos nas narrativas de outros pescadores, é-lhe favorecido pelo contacto com pescadores originários de uma sociedade onde a pesca se tornou um *métier* de profissionais há muitos anos, os *nhominka*. Este grupo social é reconhecido pela sua especialização profissional, a pesca marítima, que constitui o seu modo de vida há já séculos. Eles são originários das ilhas de Sine Saloum e se instalaram na Guiné-Bissau há mais de cinquenta anos. Começaram a trabalhar nas primeiras companhias de pesca, como Peralta, que na época colonial fornecia pescado à cidade de Bissau. Esta companhia abriu um porto com o mesmo nome onde se fazia também a reparação dos barcos de pesca. Neste porto se fazia também a compra e a venda do peixe, o que favoreceu a instalação do primeiro mercado de peixe, que originou a feira de Bandim, actualmente o maior mercado de Bissau.

### ***O trabalho de muru transformado em recurso para a pesca***

A aprendizagem da pesca com os seus mestres na pesca no rio Bafatá se faz com a dos saberes do pai. Sem se tornar realmente um *muru* no sentido pleno como o pai, ele pode ser considerado um iniciado. Esta iniciação permite ao Aladje conhecer certas orações e curas que ele vai utilizar na sua pesca dos crocodilos nos rios das Ilhas Bijagós. O crocodilo é um animal que “não está lá de qualquer maneira”. O crocodilo tem *irã*. É possuído por um espírito sobrenatural e não se lhe pode aproximar sem saber determinadas orações que permitem o seu encantamento. Estas orações foram transmitidas ao Aladje pelo pai. Esta iniciação permitiu-lhe curar uma mulher com

problemas mentais a pedido do seu marido. Quando este lhe perguntou pelo pagamento, o Aladje respondeu-lhe “o meu pai não me ensinou assim”. O *murú*, pelo menos o verdadeiro, o antigo, ao contrário dos que hoje agem por todo o lado, não cobra os seus serviços. Cabe ao beneficiário saber, pesar o valor das prestações e pagar em conformidade. O Aladje recebeu uma vaca como retorno pelos seus serviços. A venda desta vaca e a compensação resultante dos serviços prestados a um homem aflito e a braços com um eventual processo no tribunal por adultério que iria certamente manchar a sua carreira profissional e o seu nome, permitiram-lhe o capital inicial para a aquisição da sua primeira canoa a motor. Este meio de trabalho foi a condição necessária para se autonomizar e terminar com a dependência em relação ao dono de canoa que o empregava e o explorava. Pela narrativa se apercebe também que esta iniciação religiosa favoreceu a sua escolha como chefe de grupo da peregrinação a Meca, quer na primeira tentativa que não resultou porque “Deus não quis”, quer na segunda tentativa, onde ele pôde servir de intérprete na língua árabe para os seus colegas de peregrinação.

A luta pela autonomia de Aladje B. ocupa um lugar de relevo na narrativa. Ela se apresenta sob a forma de uma luta contra a desigualdade e a exclusão cultural. Aladje é um *fula* que integra uma comunidade *nhominka* para quem ele trabalha como pescador assalariado. Ele recebia pouco em relação ao trabalho que realmente fazia e sentia-se descontente com essa situação. No entanto a sua mulher residia na casa do seu mestre *nhominka*, o que tornava qualquer ruptura complicada. Quando ele procura obter um motor não utilizado e se depara com uma recusa e se dá conta que o seu mestre favorece um sobrinho recém chegado do Senegal na aquisição de materiais de pesca, ele decide contra a vontade da sua mulher pela sua independência e emigra para o “mato” longe da praça para conseguir os meios de trabalho que lhe são necessários para se afirmar como pescador independente. Pode-se perceber pela sua narrativa o orgulho que obteve em ter conseguido afirmar-se como proprietário dos seus próprios meios de trabalho. Este orgulho é tanto maior quanto se tratava de uma luta contra a discriminação e a humilhação. Para levar a cabo essa luta ele estabeleceu um pacto com a sua primeira mulher, que duvidava das suas pretensões. A sua ausência seria longa mas ele iria enviar-lhe todos os meios necessários à sua vida, “nada lhe iria faltar”. Na nova ilha onde se instalou tornou-se um importante pescador e possuidor de meios importantes, canoas e

motores fora de bordo, para passar a alugar para a pesca e transporte. A sua nova condição permitiu-lhe o seu segundo casamento com a mulher da sua tabanca com quem ele queria casar.

### ***A peregrinação a Meca como cura e reconhecimento social***

A doença, hipertensão (Aladje é um grande consumidor de noz de cola), a guerra civil de 98 deitaram abaixo os seus projectos. Os meios de pesca foram mal geridos pelos filhos, que eram ainda muito jovens. Os pescadores que tomavam em empréstimo esses meios de pesca não tiveram os cuidados necessários e eles se degradaram. Aladje lamenta mas explica isso pela fraca experiência dos filhos, a quem ele de certo modo desculpabiliza dizendo “se tivesse sido neste momento, nada disso iria acontecer”. Agora eles já são homens adultos e saberiam como defender o seu património. Aladje luta contra a doença e consegue recuperar. A sua ida a Meca ajudou a sua recuperação. Ele parte de novo. Refaz a sua frota de pesca e adquire novos motores. Os filhos agora são grandes e podem ajudar no trabalho de pesca com maior vigor.

A ida a Meca ocupa um lugar de destaque na narrativa de Aladje B. Ele descreve a viagem e a sua estadia na Árabia Saudita com todos os detalhes, desde o menu dos aviões, as refeições, os hotéis e o olhar dos sauditas em direcção aos membros da delegação, “parecia que eles viam dentro de nós”. A narrativa é repleta de admiração com a multidão presente, “sentes como se não fosses ninguém”, o grau de organização da recepção dos peregrinos e o sistema de segurança, “qualquer pessoa que se tivesse perdido da sua delegação seria encontrado em pouco tempo”. A narrativa permite situar a relação da peregrinação a Meca com a política. A primeira peregrinação é apresentada como mal organizada, tendo terminado para ele à porta do avião. Não pode entrar por estar cheio. Foi no tempo do presidente Kumba Iala. A frustração é transferida pela vontade superior de Deus, “ir a Meca não é uma questão de dinheiro”. É uma questão de escolha divina. Reforça esta lição com um exemplo prático da vida, o do rico que secava dinheiro ao sol e que nunca conseguiu ir a Meca. A segunda viagem foi um sucesso. Ela se fez com bolsas dadas pela Arábia Saudita ao presidente Nino Vieira e ao primeiro-ministro Martinho Ndafá Kabi. Aladje, graças à intervenção do deputado pela sua região,

fez parte do primeiro grupo, o do presidente, que chegou primeiro à Arabia Saudita e parece ter sido melhor tratado. O segundo grupo chegou com atraso e não pôde participar nas primeiras excursões. Isso lhes fez perder certas orações essenciais. Aladje se sente em relação aos membros do segundo grupo como um peregrino mais completo. Ele tem uma compreensão clara do que o levou a Meca: rezar, santificar-se, curar-se.

O seu regresso de Meca foi uma apoteose. Todas as *bideiras*, jovens, anciãos de Bubaque esperaram por ele à saída do barco e estenderam panos da terra pelo chão durante a sua caminhada. Entoavam cantos em seu louvor e sacrificaram vacas em sua honra. Nunca ninguém foi recebido assim em Bubaque.



*Joãozinho fazendo chá*

## 8 – Conclusão

As observações, desconstruções e conversações presentes nesta dissertação permitiram compreender as formas como os pescadores e as *bideiras*, sujeitos desta pesquisa, praticam a *intervivencialidade* e a transgressão dos limites impostos pelas várias formas de ordenamento político, económico e cultural. A sua criatividade e expressividade manifestam-se na tensão existente nas fronteiras entre os vários ordenamentos. Nestas *zonas de contacto* elaboram de forma diferenciada a sua identidade e afirmam a sua cidadania. A metáfora de palimpsesto proposta por Sousa Santos para se dar conta da situação de heterogeneidade criada pelos ordenamentos económicos, políticos e culturais (Santos, 2003), pelas diferentes escalas de poder, adapta-se à compreensão das vidas aqui expressas pelos seus sujeitos. Nele os sujeitos da pesquisa escrevem nas suas várias superfícies segundo uma escrita não definitiva, constante e experimental. A leitura que fazem da sua escrita no palimpsesto foi traduzida nesta dissertação como narrativa de vida.

Colocando-se numa situação de conversação (*djumbai*) com as *bideiras*, podemos identificar duas noções regularmente utilizadas por elas para caracterizar a sua escrita, *bida* e *cudji-cudji*. Estas noções permitem compreender não só as suas actividades mas também a dos pescadores artesanais. Estes termos são polissémicos e permitem várias leituras sequenciais e mesmo, por vezes, simultâneas. Eles exprimem *acção*, o trabalho como acção centrada no sujeito da acção. O trabalho não aparece aqui numa dimensão sistémica nem mesmo sistemática. Ele é uma acção que põe em jogo o saber fazer, as oportunidades, a sorte, o azar, a coragem, a energia, as dores, as angústias, os desencontros, mas também as alegrias, as amizades, a solidariedade. Estes termos estão numa íntima relação com a identidade dos sujeitos. Elas são *bideiras* porque fazem *bida*, e uma das práticas dessa acção é o *cudji-cudji*, quer dizer recolher um pouco de tudo, de dinheiro, de sorte, de peixe, de esperteza, de oportunidade, por todo o lado.

A segunda ideia que vem em relação à *bida* é a sua inter-relação com outras formas de trabalho. Em primeiro lugar, o trabalho assalariado. Ela distingue-se deste por ser um

trabalho autónomo em que a *bideira* é dona e senhora das suas condições de trabalho e não espera um pagamento regular de outrem por serviços prestados. O principal instrumento de trabalho utilizado por quase todas as *bideiras* é um balde de plástico colorido com variadas cores, vermelho, verde, azul, preto, amarelo, que as acompanha por todo o lado nos portos de pesca. O trabalho – e os seus instrumentos – integram a sua identidade, como revelou uma delas “Onde vês *bideira* vais ver balde”. Para além do balde há a *arca*, a arca frigorífica avariada que é recuperada para o armazenamento do peixe. A aquisição das arcas, a sua conservação, a sua localização, em geral nos portos de pesca ou mesmo dentro das canoas, obrigam a várias negociações. Essas negociações seguem muitas vezes as redes de confiança e de proximidade entre as *bideiras* e os pescadores que respeitam por vezes regras de parentesco, a antiguidade das suas relações, a vivência de situações difíceis, histórias comuns, de perigo no mar, de perda de peixe por falta de cliente ou mau condicionamento do peixe, geralmente por falta ou insuficiência de gelo ou por vezes por falta de cliente.

A relação com o trabalho assalariado é ambígua na medida em que para muitas delas o marido é geralmente dependente dessa relação quer no sector público quer no privado. A queda vertiginosa do valor do salário e as crises de tesouraria do Estado que se têm verificado nos últimos vinte anos levaram a uma situação de subalternização do papel do homem dentro da unidade doméstica, o *fogão*, onde tradicionalmente este tem a obrigação de entrar com o dinheiro do *mafé*. Ora isso não sucede, e a mulher, através da sua *bida*, tem vindo a assumir um papel económico crescentemente maior, e frequentemente, a responsabilidade global, para ‘desonra’ do homem, que nominalmente continua como chefe de família. Em muitos casos as *bideiras* assumiram o papel de chefe de família, sendo muitas delas ‘solteiras’, o que não significa sem companhia masculina.

O terceiro sentido que atribuímos à *bida* é a total transformação da relação tradicional entre o privado, a casa, e o público, a rua, que ela produz. Ao contrário dos homens, que agem no espaço público onde a separação entre o privado e o público é radical, nas mulheres essa radicalidade não existe. Entre estes dois espaços há uma porosidade de fronteiras, na medida em que muitos problemas da casa são levados à feira e vice-versa.

Mas apesar dessa relação de continuidade e não de ruptura, a *bideira* deixa de estar confinada à casa e passa a ser actuante no espaço público, não só como agente económico mas também político, porque o mercado não é apenas um lugar de trocas económicas mas também um lugar de rupturas de limites e fronteiras ‘institucionais’, ligadas à *colonialidade* e ao *patriarcado*. Esses espaços de mercado foram transformados pela acção das mulheres (por exemplo a transformação dos portos em mercados) e tornaram-se, por conseguinte, espaços eminentemente políticos.

O sentido do *cudji-cudji* aproxima-o de uma tática assente na *bricolage* e na *mobilidade*. Recorrendo à distinção entre tática e estratégia (Certeau, 1990) para definir a acção dos grupos subordinados como um contraponto face à acção dos grupos dominantes, pode-se caracterizar aquela acção como uma “arte de fazer com o que há” (*art de faire avec*) e defini-la como uma tática que consiste na apropriação e no retorno dos dispositivos do sistema de poder. A estratégia é o cálculo (ou a manipulação das relações de força) que se torna possível desde o momento que o “sujeito de querer e de poder” se torna isolável e se circunscreve a um lugar próprio que pode ser considerado como sua base de acção. A tática é uma acção calculada que é determinada pela ausência de um lugar próprio. Nesse caso nenhuma delimitação da exterioridade fornece as condições da sua autonomia. Assim, a acção tática terá que jogar no terreno do outro que lhe é imposto. Ela está em movimento. Ela aproveita as ocasiões e depende delas. Para efectuar essa acção tática as *bideiras* e os pescadores procuram recursos em subjectividades e conhecimentos que nascem nas ligações fruto das *diferenças coloniais*, entre o localismo e o cosmopolitismo, entre o formal e o informal, entre o tradicional e o moderno.

Na realidade o fenómeno que se designa por *informal* refere-se do ponto de vista dos subordinados à *descolonização* e à *despatriarcalização*. À homogeneidade e universalidade do ‘formal’ produzidas pelas leis e regras da economia e do direito, à colonialidade da informalização, às fronteiras rígidas entre as várias formas de ordenamento social, se opuseram a multivalência de práticas, a descentração, a criatividade dos sujeitos.



Ao desconstruir as dicotomias, hierárquicas e totalizantes – formal/ informal, artesanal/ industrial –, mostrando a sua relação com o conceito de *diferença colonial*, pretendeu-se ir para além desta desconstrução. A análise mostrou que a acção dos agentes, pescadores e revendedeiras de peixe, partem da sua subordinação para se afirmarem nos entre-lugares, entre o localismo e o cosmopolitismo, nos enredamentos da *Pós-Colónia*, como *sujeitos sociais* criadores pela sua arte de viver de novas formas de identidade, sociabilidade e política. A criatividade, a adaptabilidade, a solidariedade e os cuidados tornaram a sua vida sustentável.

Nesses espaços criados pela *diferença colonial* emergem sociabilidades e subjectividades que põem em causa essa diferença e afirmam novas formas de conhecimento na perspectiva dos *subalternos*, uma *epistemologia do Sul* que parte da *subalternidade* mas que procura ultrapassar a *epistemologia colonial* não só pela sua desconstrução mas também pela criação de novas práticas e subjectividades ligadas à autonomia dos sujeitos, à partilha, à solidariedade e à diversidade. Os subordinados, no entanto, não produzem um discurso total e completo, como bem assinala Mignolo: “A diferença colonial cria condições para situações dialógicas nas quais se encena, do ponto de vista subalterno, uma enunciação fracturada como reacção ao discurso e à perspectiva hegemónica” (2003, p. 11).

O desafio que Boaventura de Sousa Santos suscita, ao apelar a uma epistemologia do Sul, retrata os desafios das *bideiras* na Guiné. As continuidades resultantes da persistência de relações assentes na colonialidade do poder, como se analisa nesta dissertação, imprimiram uma dinâmica histórica de dominação política e cultural, submetendo a uma visão restrita o conhecimento do mundo, o sentido da vida e das práticas sociais. Afirmação, afinal, de uma única ontologia, de uma epistemologia, de uma ética, de um pensamento socioeconómico único e sua imposição universal.

O conceito *epistemologias do Sul* procura desafiar o projecto imperial do Norte global vis-à-vis o Sul global<sup>1</sup>. No campo do conhecimento, e como Boaventura de Sousa Santos

---

<sup>1</sup> Neste contexto, o Sul global simboliza a exploração e a exclusão social.

tem vindo a argumentar (2000, 2006), a divisão radical entre saberes atribuiu à ciência moderna o monopólio universal de distinção entre o verdadeiro e o falso, gerando as profundas contradições que hoje persistem no centro dos debates epistemológicos. A exclusão e o silenciamento de povos e culturas que, ao longo da História, foram dominados pela relação colonial-capitalista, resultaram em epistemicídios e genocídios.

Em contextos pós-coloniais, como é o caso da Guiné, as latências coloniais continuam nos dias de hoje. No caso do Estado guineense, as práticas económicas consideradas legítimas e sancionadas como formais perpetuam a divisão abissal da realidade social: o que não está conforme ao definido pela racionalidade moderna volatiliza-se e desaparece. O desaparecimento ou subalternização dos saberes das *bideiras* significa, de facto, que estes saberes e experiências não são considerados formas compreensíveis ou relevantes de ser e estar no mundo, condenadas a um esquecimento inevitável, a repetição do epistemicídio. A economia formal, no pensamento hegemónico, pode ser caracterizada como uma gramática colonial, cujo discurso produz a exclusão e o apagamento do que não é familiar, ou seja, as ‘outras’ práticas sociais e subjectividades.

As dinâmicas económicas em prática, onde se inclui a disputa entre a economia formal, oficial e as ‘outras economias’ representa uma divisão de saberes, onde os questionamentos, disputas, diálogos e transformações que questionam as desigualdades entre saberes e práticas, vão produzindo mudanças sociais, recombinao as práticas económicas (Meneses, 2009). Importa pois ir mais longe e ultrapassar a situação paradoxal a que se assiste no campo da teorização económica sobre as alternativas à economia neoliberal: ao mesmo tempo que se amplia – através das múltiplas iniciativas como a economia solidária, informal, etc. – uma gramática quantitativa importante, a condescendência da economia face ao positivismo é marcante. É disto exemplo a relutância em questionar categorias económicas centrais como “capital” ou “trabalho”.

Estes novos sujeitos que recusam a subalternização criada pela *colonialidade do poder* põem em marcha um “cosmopolitismo no quotidiano” que se alimenta da sua mobilidade entre o rural-urbano-rural, entre o local, o nacional e o global, transcendendo pelos seus

*percursos e trajectos* a fixidez dos lugares, tornando-os assim ‘lugares em movimento’. Esta *translocalidade* faz desaparecer a ideia de ponto de partida e ponto de chegada dos sujeitos que agem quotidianamente nos portos, canoas, casas, bares, pontos de referência dos percursos e trajectos, entre ilhas, costa, mar, rio, terra, criando formas de vida e identidades marcadas pela ambivalência de várias pertenças. Os sujeitos com quem partilhamos esta aventura epistemológica criaram deste modo identidades diversas e complexas de género, de classe, de raça no interior de uma paisagem feita de vários lugares. Propõe-se como designação desta nova forma de identidade o termo *maritimidade* em referência às culturas que se constroem em íntima relação com o mar. Nesse sentido a separação entre a cidade e o campo é reposta em causa pelos ‘novos urbanos’ que constroem uma identidade que resulta da porosidade dessas fronteiras. A *maritimidade* emerge das práticas quotidianas dos pescadores e das *bideiras*, pela translocalidade que lhe dá corpo, pelas duras condições de existência, pela horizontalidade dos seus movimentos entre cidade-campo-cidade, pelas suas formas de expressão corporal e artística. A *maritimidade* exprime a pluriversalidade que inclui quer a *crioulidade* quer as formas de identidade designadas habitualmente como *étnicas*. A *maritimidade* tem como cadinho as inter-relações que se desenvolvem em torno da costa, no estuário dos rios e no mar, construindo neles territórios e modos de vida.

Este movimento de fronteiras itinerantes e que se deslocam em sentidos directo e reverso, de forma imprevisível, entre o *mato* e a *praça*, entre o *indígena* e o *civilizado*, da mulher ‘objecto’ para a mulher ‘sujeito’, é oposto à folclorização da cultura. Trata-se de um movimento social baseado nas iniciativas e identidade dos subordinados que é ao mesmo tempo uma *descolonização* e uma *despatriarcalização* dos espaços públicos e privados.

A *translocalidade* faz parte dessa epistemologia de fronteiras na medida em que ‘os lugares em movimento’, os lugares de encontro, são lugares de tradução. São espaços não-disciplinares, polissémicos, que ao mesmo tempo que produzem os sujeitos são produzidos por eles, ou seja são apropriados pelas várias atribuições de sentido que os *percursos e trajectos* de vida desses sujeitos possibilitaram pelas suas necessidades, interesses, oportunidades, acasos, azares, esperanças, encontros, desencontros e

diferenças. Esses pluri-lugares são assim locais porque têm diversas histórias contadas diferentemente e são globais porque os sujeitos que os fazem são pessoas *contemporâneas* deste mundo. Os lugares da *diferença colonial* são, por um lado, lugares de *colonialidade do saber e do poder* e, por outro, de criação de novas formas de sociabilidade, de identidade, de conhecimento, de ‘cosmopolitismo’ que se situam nos *entre-lugares* como espaços de lama entre duas marés.

Neste movimento social dos subordinados podemos verificar diferenças entre os homens e as mulheres, entre os pescadores artesanais e entre as *bideiras*. Os homens manifestam uma forte energia no movimento de *descolonização* e uma ambivalência, por vezes mesmo resistência, na *despatriarcalização* dos espaços públicos e privados. Diferentemente, as mulheres sentem o mesmo brio nos dois movimentos fundamentais. As práticas e o pensamento fronteiriço que se desenvolvem a partir da situação de subalternização manifestam uma maior radicalidade nas mulheres devido à diferença no engajamento entre os homens e as mulheres nos dois movimentos sociais.

A *maritimidade* apresenta-se deste modo como *identidade diferenciada* que distingue os homens e as mulheres do mesmo ‘espaço em movimento’. Esta diferenciação pode ainda se encontrar no interior de cada grupo em função de vários outros factores como geração, actividades específicas, capacidade financeira, capacidade técnica, formação, saberes.

A construção das identidades, numa mobilidade constante entre o local de residência, os locais de produção e o mercado das cidades através de redes transescalares cada vez mais complexas e solidárias, implica, por um lado, a resistência, rupturas, compromissos e confrontação, com o poder masculino diferentemente presente na divisão tradicional do trabalho, na divisão tradicional dos papéis sociais ligados ao género nos vários espaços-tempo, nas políticas hegemónicas do Estado pós-colonial e, por outro lado, a construção de novas *sociabilidades* com mulheres de diversas pertenças culturais (etnias, classes de idade, classes sociais), em *processos de tradução* marcados, ao mesmo tempo, pela afirmação das suas trajectórias pessoais e sociais na esfera pública e pela angústia das incertezas no tocante ao futuro. A identidade dos homens na pesca, ao contrário, tende a

reforçar as posições tradicionais da divisão do trabalho, a monopolizar os meios que a modernidade introduz nos processos de pesca através das inovações tecnológicas, a seguir de uma forma mimética a lógica produtivista dos processos de globalização hegemónica e as suas propostas individualistas. Distinguimos essa identidade de “movimento” da identidade dos homens a que designamos de “autenticidade” na medida em que ela se afirma pela “mestiçagem de subexposição” pela qual “as constelações de raízes e opções se concentram em reproduções exemplares e idealmente singulares” (Santos, 2006, p. 64). Estas diferenças nos processos identitários entre os sexos e entre vários grupos no interior de cada sexo podem ser identificadas através de diversas formas de expressividade narrativa, corporal (vestuário, ornamentação, cuidados), estético-artística, (decoração das casas, festas, danças), na oralidade, presentes nos enunciados, nas atitudes, nas formas de representar a vida quotidiana e nas lutas para se afirmar no espaço público. Os processos geradores das identidades sociais são, deste modo, na expressão de Bakhtin (1986, p. 7), uma *compreensão criativa*, na medida em que “não se auto-renuncia, não renuncia ao seu lugar no tempo, à sua própria cultura; e não esquece nada”, e, também, uma *heterofonia* por ser uma “confluência e bifurcação de múltiplas e heterogêneas forças, diálogos, pressões e vozes individuais” (como citado em Mendes, 1999, p. 67). Na tensão entre práticas e subjectividades de “fortaleza” e de “fronteira”, estas mulheres põem em movimento novas formas de identidade social baseadas nos valores da solidariedade que as levam a uma maior presença na *esfera pública* e a um aumento da capacidade de negociação com os pescadores, os seus maridos, os clientes e os agentes do Estado, sem no entanto poder ainda intervir na inflexão das actuais políticas públicas caracterizadas pela desigualdade e exclusão sociais e pela exploração do mar como recurso. Essa incapacidade, esse déficit democrático constitui uma das fontes das suas incertezas na medida em que a continuação da política de exploração da natureza como recurso poderá levar a médio e longo prazo à destruição progressiva dos ecossistemas marinhos, à “tragédia da *Res halieutica*” (essa incerteza e risco podem aumentar com a exploração de jazidas de petróleo descobertas numa das zonas de estudo). Uma outra fonte de incerteza resulta dos cruzamentos entre os diversos processos identitários, as identidades pessoais e as identidades sociais, e da mobilização ou não de energias criadoras, simbólicas e materiais, suficientemente consensualizadas

entre os homens e as mulheres para manter esses processos em movimento e capazes de resistir às regulações “hegemónicas” e às “subjectividades de fortaleza” presentes nas diversas “estruturas” da herança social e, mesmo, nas outras “estruturas” criadas no decorrer dos próprios processos identitários. Um dos resultados deste trabalho de pesquisa consiste em poder contribuir junto dos sujeitos sociais das pescas na reflexividade sobre os processos, na clarificação das resistências aos processos emancipatórios, provenientes das heranças sociais e, também, criadas pelas novas “estruturas” produzidas pelos processos identitários em curso. Esta dissertação poderá deste modo servir para o diálogo entre os sujeitos sociais que trabalham nas pescas, entre os homens as mulheres, entre estes e os actores estatais e não estatais, para reforçar a sua intervenção nas decisões que dizem respeito à sua vida, ao seu local, e para criar novos laços entre eles e outros sujeitos que vivem em contextos semelhantes, com vista a encontrar soluções para uma pesca responsável e sustentável.

## Bibliografia

- Aguilar, R., Monteiro, H., & Duarte, A. (Coord.) (2001). *Bandim, subsídios para uma política de apoio ao pequeno negócio*. Bissau: INEP.
- Almada, A. A. d'. (1946). *Tratado breve dos Rios de Guiné*. Lisboa: ed. Luís Silveira.
- Anuário da Guiné Portuguesa* (1946). Lisboa: Sociedade Industrial e Tipografia, Limitada.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: the New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Archer, M. (1989). *Culture and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis & Londres: University of Minnesota Press.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literature*. Londres: Routledge.
- Bakhtin, M. (1994). *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press (Obra original publicada em 1981).
- Balibar, E., & Wallerstein, I. (1991). *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Londres & Nova Iorque: Verso.
- Banco Mundial (2011). *Guiné-Bissau, Memorando Económico de País*. PREM 4, Região África: Banco Mundial.
- Bangoura, Nabi Souleymane (2000a). Avant-propos. In *Actes de l'Atelier de Dialogue sur les Accords de Pêche*, Outubro-Novembro 2000, CSRP, Praia, Cabo Verde.
- Barth, F. (1963). *The Role of the Entrepreneur in Social Change in Northern Norway*. Oslo: University Press.
- Bassnett, S., & Trivedi, H. (Eds). (1999). *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*. London: Routledge.
- Baxter, L., & Montgomery, B. (1996). *Relating Dialogues and Dialectics*. Nova Iorque: Guilford Press.
- Bayart, J.-F., Geschiere, P., & Nyamnjoh, F. (2001). Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique. *Critique Internationale*, 10, 177-194.
- Becker, H. (1997). *The Epistemology of Qualitative Research*. In <http://alishaw.ucsb.edu/~hbecker/>

- Behrends, A. (2008). *Traveling Models in Conflict Management: A new approach to conflict research and intervention*. In <http://www.africapeace.org/downloads/BehrendsBriefing2.pdf>
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Berger, B. (1995). *An Essay on Culture. Symbolic Structure and Social Structure*. Cambridge: Polity Press.
- Bergeron, M. E. (1999). *Les femmes dans le secteur halieutique ouest-africain: Une revue de la littérature scientifique*. Mémoire de maîtrise. Département d'anthropologie, Faculté des Sciences Sociales, Université de Laval.
- Bertaux, D. (Org.) (1981). *Biography and Society – The life history approach in the social sciences*. Londres: Sage.
- Blanc-Pamard, C., & Cambrézy, L. (Coord.). (1995). *Terre, Terroir, Territoire. Les tensions foncières*. Paris : ORSTOM.
- Blunt, A., & Gillian, R. (1994). *Writing Women and Space: Colonial and postcolonial geographies*. Nova Iorque: Guilford Press.
- Bouche, D. (1950). Les villages de liberté en A.O.F. *Bulletin de l'IFAN*, Tome XII, janvier 1950, N° 1.
- Bouju, J. (2007). De la socio-anthropologie du développement à l'anthropologie de la modernité. In *Une anthropologie entre rigueur et engagement. Essais autour de l'œuvre de Jean-Pierre Olivier de Sardan*. Paris: APAD-Karthala.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Éditions du Minuit.
- Bourdieu, P. (1986). L'illusion biographique. *Actes de Recherche en Sciences Sociales*, vol. 62-63, 69-72.
- Bourdieu, P. (1987). *Les choses dites*. Paris: Editions du Minuit.
- Bourdieu, P. (1989). *O poder simbólico*. Lisboa: Difel.
- Bourdieu, P. (1993). (Dir.). *La misère du monde*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bozolli, B., & Nkotsue, M. (1991). *Women of Phokeng: Consciousness, life strategy, and migrancy in South Africa, 1900-1983*. Londres & Portsmouth: James Currey & Heinemann.
- Brandão, E. A. S. (1984). *Um novo direito do mar*. Lisboa: Edições Culturais da Marinha.



- Burawoy, M. (1991). The extended case method. In Burawoy, M., *et al.*, *Ethnography Unbound. Power and Resistance in the Modern Metropolis*. Berkeley: University of California Press.
- Burawoy, M. (1998). Critical Sociology: A dialogue between two sciences. *Contemporary Sociology*, 27 (1), 12-20.
- Burawoy, M. (2000). *Global Ethnography, Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley: University of California.
- Butler, J. (1990). *Gender Troubles: Feminism and the Subversion of Identity*. Londres: Routledge.
- Cacciamali, M. C. (1983). *Sector informal urbano e formas de participação na produção*. São Paulo: IPE.
- Calhoun, C. (1991). The Problem of Identity in Collective Action. In Huber, J. (Ed.), *Macro-Micro Linkages in Sociology* (pp. 51-75). Beverly Hills, CA: Sage.
- Candau, J. (1996). *Anthropologie de la mémoire*. Paris: PUF.
- Candau, J. (1998). *Mémoire et identité*. Paris: PUF.
- Castells, M. (1998). *O poder da identidade (A era da informação: economia, sociedade e cultura)* (2<sup>a</sup> ed.). São Paulo: Paz e Terra.
- Certeau, M. de (1990). *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- Cole, S. (1991). *Women of the Praia: Work and Lives in a Portuguese Coastal Community*. Princeton: University Press.
- Collet, S. (2007). Values at Sea, Value of the Sea: Mapping issues and divides. *Social Science Information*, 46; 35. In <http://ssi.sagepub.com/cgi/content/abstract/46/1/35>
- Copans, J. (2000). *Les marabouts de l'arachide : la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris : L'Harmattan.
- Cormier-Salem, M.-C. (1995). Terroirs aquatiques et territoires de pêche. Enjeux fonciers halieutiques des sociétés ouest-africaines. In Blanc-Pamard, C., & Cambrézy, L. (Eds.), *Terre, terroir, territoire. Les tensions foncières* (pp. 57-81). Paris: ORSTOM.
- Coulon, A. (2002). *L'École de Chicago*. Paris: PUF.
- Crowley, E. L. (1993). *A economia informal da Guiné-Bissau e as suas contribuições para o desenvolvimento económico*. Bissau: USAID.
- CSRP – Comissão Sous-régionale des Pêches (2000). *Dynamiques de gestion des ressources halieutiques en Afrique de l'Ouest*, Actes de Colloque International, Nouadhibou, 20 a 23 de novembre.

- Delory-Momberger, C. (2009). A história de vida: Um cruzamento intercultural. In Lechner, E. (Org.), *Histórias de vida: Olhares interdisciplinares* (pp. 17-18). Porto: Afrontamento.
- Derrida, J. (1967). *De la grammathologie*. Paris: Minuit.
- Descola, P., & Pálsson, G. (Eds.). (1994). *Nature and Society. Antropological perspectives*. Londres: Routledge.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Diegues, A. C. S. (1983). *Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar*. S. Paulo: Ática.
- Dietrich, G., & Nayak, N. (2004). Explorando as possibilidades da globalização contra-hegemónica do movimento dos trabalhadores da pesca na Índia e as suas inrteracções globais. In Santos, B. de S. (Org.), *Trabalhar o mundo, os caminhos do novo internacionalismo operário* (pp. 261- 296). Porto: Afrontamento.
- Djabulá, A. D. (2010). *A pesca na Guiné-Bissau: Retrato fiel da Convenção de Montego Bay?* Bissau: Faculdade de Direito de Bissau, Colecção Teses.
- Domingues, M. M. A. B. (2000). *Estratégias femininas entre as badeiras de Bissau*. Tese de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa.
- Dommen, C., & Cullet, P. (Eds.) (1998). *Droit international de l'environnement: Textes de base et références*. Londres: Kluwer.
- Drewal, M. T. (1992). *Yoruba Ritual Performers, Play, Agency*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dubet, F. (1994). *Sociologie de l'expérience*. Paris: PUF.
- Dutton, M. (2002). Lead Us Not Into Temptation: Notes toward a Theoretical Foundation for Asian Studies. In Mignolo, W., & Nouzeilles, G. (Eds.), *Nepantla*, November, 3 (3), 495-537. Durham & North Carolina: Duke University Press.
- Dussel, E. (1995). *The Invention of Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity* (trad. Michael D. Barbero). Nova Iorque: Continuum.
- Dussel, E. (1996). *The Underside of Modernity: Apel, Ricoer, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Nova Jérсия: Humanities Press.
- Eagleton, T. (2000). *The Idea of Culture*. Malden (MA): Blackwell.
- Estanque, E. (1997). Dilemas da observação participante – Notas sobre uma experiência na linha de montagem. *Oficina do CES* n° 95.
- Estanque, E. (2000). *Entre a fábrica e a comunidade, subjectividade e prática de classe no operariado do calçado*. Porto: Afrontamento.

- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*, préface de Jean-Paul Sartre (1961), préface d'Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi (2002). Paris: La Découverte & Syros.
- Finger, M. (1989). L'approche biographique face aux sciences: Le problème du sujet dans la recherche sociale. *Revue Européenne de Sciences Sociales*, XVII (83), 3-4.
- Firth, R. (1975). (1<sup>a</sup> edição, 1946). *Malay Fishermen*. Londres: Kegan Paul, Trench, Truber.
- Foucault, M. (1994). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In Defert, D. & Ewald, F. (Eds.), *Dits et Écrits, 1954-1988*, vol. IV, 1980-1988. Paris: Gallimard.
- Frow, J. (1996). *Cultural Studies and Cultural Value*. Oxford: Oxford University Press.
- Friedmann, S. S. (1998) *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*. Princeton: Princeton University Press.
- Gadamer, H. G. (1997). *Gadamer on Celan: "Who Am I and Who Are You?" and Other Essays*. (Tradução e Edição de Richard Heinemann e Bruce Krajewski). Albany, Nova Iorque: SUNY Press.
- Galissot, R. (1989). Sous l'identité, le procès d'identification. *L'Homme et la Société*, 83, 12-27.
- Gallais, J. (1967). *Le delta intérieur du Niger. Etude de géographie régionale*. Dakar: IFAN.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nova Iorque: Basic Books.
- Geistdorfer, A. (1989). Ethnologie maritime en Bretagne. Evolution d'un champ de recherches et des méthodes. *Du folklore à l'ethnologie en Bretagne*, 139.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Goffman, E. (1987). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Nova Iorque: Penguin Books (edição original de 1959).
- Griffiths, M. (1995). *Feminism and the Self. The Web of Identity*. Londres: Routledge.

- Grosfogel, R. (2008). Para descolonizar os estudos da economia política e os estudos pós-coloniais. Transmodernidade, pensamento fronteiriço e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Coimbra, Centro de Estudos Sociais.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1. Paris: Fayard.
- Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective*, Paris: PUF.
- Hall, S. (1995). Stitching Yourself in Place. In [http:// news.let.nl/XS2CS/Publications/Nothing\\_Bloody/Crossing\\_Boundaries/hall.txt](http://news.let.nl/XS2CS/Publications/Nothing_Bloody/Crossing_Boundaries/hall.txt)
- Hall, S. (1996). Introduction: Who needs 'Identity'? In Hall, S., & Gay, P. du (Orgs.), *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A.
- Harding, S. (1998). *Is science multicultural? Postcolonialism, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Harding, S. (2006). *Science and Social Inequality. Feminist and Postcolonial Issues*. Urbana: University of Illinois Press.
- Harding, S., & Norberg, K. (2005). New Feminist Approaches to Social Science Methodologies. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30 (4).
- Hart, K. (1973). Informal income opportunities and urban employment in Ghana. *Journal of Modern African Studies*, 11 (1), 61-89.
- Heinich, N. (2010). Pour en finir avec l'“illusion biographique”. *L'Homme, revue française d'anthropologie*, 3-4 (195-196), 421-430.
- Hirschman, A. O. (1965). Obstacles of Development: A Classification and a Quasi-vanishing Act. *Economic Development and Culture Change*, 17 (4), 384-389.
- Hobsbawn, E., & Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Hoselitz, B. F. (1960). *Sociological Aspects of Economic Growth*. Londres: The Free Press.
- Huntington, S. (1968). *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press.
- Huntington, S. P. (1996). *O choque das civilizações*. Carnaxide: Editora Objectiva.

- Incua, J. (2010). Indicadores económicos e financeiros da pesca artesanal de demersais e camarão (Policop.) Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- Inkeles, A., & Smith, D. (1974). *Becoming Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Iser, W. (1994). On Translatability. *Surfaces*, vol. 4. In [www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol.4/iser.html](http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol.4/iser.html)
- Jeantet, T. (2009). *A economia social, uma alternativa ao capitalismo*. Lisboa: Edição de Outro Modo, Cooperativa Cultural, CRL.
- Kalu, A. C. (1996). Women and the Social Construction of Gender in Africa Development. *Africa Today*, 43 (3), 269-288.
- Kaczynski, V. M. (1994). *Relatório da missão*. Bissau: Ministério das Pescas.
- Khatibi, A. (1990). *Love in Two Languages*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kelleher, K. (2000). The design of a sub-regional foreign fishing access regime for West Africa. In *Actes de l'Atelier de Dialogue sur les Accords de Pêche*, Outubro-Novembro 2000, CSRP, Praia, Cabo Verde.
- Kraus, K. (1988), *O apocalipse estável. Aforismos*. (Trad. de António Sousa Ribeiro). Lisboa: Apaginastantas.
- Larrain, J. (1994). *Ideology and Culture Identity. Modernity and the Third World Presence*. Cambridge: Polity Press.
- Latouche, S. (1989). *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (1994). Une sociologie sans objet? Remarques sur l'interobjectivité. *Sociologie du Travail*, 4, 587-607.
- Latour, B. (2006). *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris: La Découverte.
- Lautier, B., Miras, C. de, & Morice, A. (1991). *L'Etat et l'informel*. Paris: L'Harmattan.
- Law, J. (1998). Heterogeneities. Comunicação apresentada no encontro *Uncertainty, Knowledge and Skill*, 6 a 8 de Novembro de 1997, Limburg University, Diepenbeek (co-organizado pelo Organisation Research Group, Limburg University e o Center for Social Theory and Technology, Keele University). In <http://www.keele.ac.uk/depts/stt/staff/jl7pubs-JL4.htm>.
- Le Bris, E., Le Roy, E., & Leimdorfer, F. (1982). *Enjeux fonciers en Afrique noire*. Paris: ORSTOM & Karthala.

- Lechner, E. (Org.) (2009). *Histórias de vida: Olhares interdisciplinares*. Porto: Afrontamento.
- Lopes, C. (2007). *Roque Santeiro: Entre a ficção e a realidade*. Cascais: Princípia.
- Lopes, C. (2011). *Candongueiros & Kupapatas. Acumulação, risco e sobrevivência na economia informal em Angola*. Cascais: Princípia.
- Lotman, J. (2005). On the Semiosphere. (Tradução de Clark W.). *Sign Systems Studies*, 33 (1).
- Lourenço-Lindell, I. (2002). *Walking the Tigh Rope*. Stockholm: Department of Human Geography, Stockholm University.
- Luke, T. (1996). Identity, Meaning and Globalization: Detraditionalization in Post-modern Space-Time Compression. In Heelas, P., *et al.*, *Detraditionnalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Oxford: Blackwell.
- Lotman, J. (2005). On the Semiosphere. (Tradução de Wilma Clark). *Sign Systems Studies*, 33 (1).
- Marcuse, H. (1964). *One Dimensional Man*. Boston: Beacon Press.
- Martins, L. (1999). Mares electrónicos em fundos sem peixe: Um estudo de caso na Póvoa de Varzim e nas Caxinas. *Etnográfica*, III (2).
- Marglin, F. A. (1990). Small Pox in Two Systems of Knowledge. In Marglin, F. A., & Marglin, S. A. (Eds.). *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*. Oxford: Clarendon Press.
- Marques, B. (1963). Aplicabilidade local da teórica do crescimento económico. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, XVIII (70), 203-222.
- Massey, D. (1994). *Space, Place and Gender*. Londres: Polity Press.
- Mbembe, A. (2000). *De la Postcolonie, essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala.
- McDowell, L. (1997). *Capital Culture, Gender at Work in the City*. Oxford: Blackwell Publishers.
- McClelland, D. C. (1961). *The Achieving Society*. Princeton: D. van Nostrand.
- McClintock, A. (1995). *Imperial Leather: Race, gender, and sexuality in the colonial contest*. Nova Iorque: Routledge.
- Mead, G. H. (1967). *Mind, Self and Society from Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press (Edição original de 1934).

- Mendes, J. M. de O. (1999). *Do ressentimento ao reconhecimento: Vozes, identidades e processos políticos nos Açores (1974-1996)*. Tese de doutoramento, Coimbra, FEUC.
- Mendes, J. M. de O. (2003). *Perguntar e observar não basta, é preciso analisar: Algumas reflexões metodológicas*. Oficina do CES, nº 194.
- Mendy, F. (2006). *La ville de Bissau: Aménagement et gestion urbaine*. Thèse de Doctorat. Dakar: Université Cheikh Anta Diop.
- Meneses, M. P. (2005). *Traditional Authorities in Mozambique. Between Legitimation and Legitimacy*. Oficina do CES, nº 231.
- Meneses, M. P. (2009). Justiça Cognitiva. In Cattani, A. D., Laville, J.-L., Gaiger, L. I., Hespanha, P. (Orgs.), *Dicionário Internacional da Outra Economia* (pp. 231-236). Coimbra: Afrontamento.
- Merry, S. E. (1988). Legal pluralism. *Law and Society Review*, 22, pp. 869-896.
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/global designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Ministério das Pescas (1993). *Esquema do Plano Director da Pesca Artesanal*. Bissau: Ministério das Pescas.
- Mohanty, C. T., Torres, L., & Russo, A. (Eds.) (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mondlane, E. (1969). *The struggle for Mozambique*. Baltimore, MD: Penguin Books.
- Morin, E. (1990). *Science avec conscience*. Paris: Seuil.
- Motta-Maús, M. (1999). Pesca de Homem/peixe de Mulher (?): Repensando género na literatura académica sobre comunidades pesqueiras no Brasil. *Etnográfica*, Revista Semestral de Antropologia, III (2).
- Myrdal, G. (1968). The Beam in Our Eyes. In Myrdal, G. (Ed.), *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations* (pp. 5-35). Nova Iorque: Pantheon.
- Nandy, A., & Visvanathan, S. (1990). Modern medicine and its non-modern critics: A study in discourse. In Marglin, F. A., & Marglin, S. A. (Eds.), *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*. Oxford: Clarendon Press.
- Nandy, A. (1987). Towards a Third World Utopia. In Nandy, A. (Ed.), *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*. Nova Deli: Oxford University Press.
- Noronha, E. (2003). “Informal”, ilegal, injusto: Percepções do mercado de trabalho no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18 (53), pp. 111-179.

- Nukunya, G.K. (1969). *Kinship and Marriage among the Anlo-Ewe*. Londres: The Athlone Press.
- Odotei, I. (1991). *Introduction of New Technology in the Artisanal Marine Fishing Industry in Ghana. Vol I: A Historical Overview. Vol. II: The Role of Women*. Legon: Institute of African Studies.
- Overa, R. (2003). Gender ideology and manoeuvring space for female fisheries entrepreneurs. *Research Review* NS 19.2, pp. 49-66.
- OIT, (1972). *Employment, Incomes and Equality: A strategy for increasing production employment in Kenya*. Genebra: OIT.
- Parekh, B. C. (1989). *Gandhi's Political Philosophy*. Londres: Macmillan.
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. Nova Iorque: The Free Press.
- Pascual F. J. (1991). *Entre el mar y la tierra: Los pescadores artesanales canarios*, Santa Cruz de Tenerife: Interinsular Canaria, Ministério de Cultura.
- Pineau, G., & Le Grand, J.-L. (1993). *Les histoires de vie*. Paris: PUF.
- Ministério das Pescas (2008). *Plano Estratégico de Desenvolvimento das Pescas na Guiné-Bissau*. Bissau: Ministério das Pescas.
- Poirier, J., Clapier-Valladon, S. & Raybaut, P. (1983). *Les récits de vie: Théorie et pratique*. Paris: PUF.
- Pollack, M. (1986). La gestion de l'indicible. *L'illusion biographique. Actes de Recherche en Sciences Sociales*, 62-63. Paris: EHSS.
- Popkin, S. L. (1979). *The Rational Peasant*. Berkeley: University of California Press.
- Powe, K. O. (1981). *Matrilineal Ideology. Male-Female Dynamics in Luapula, Zambia*. Londres: Academic Press.
- Dinâmica (2008). *Projeto para o desenvolvimento racional e durável do sector da pesca em Guiné-Bissau*. Relatório/Setembro 2008. Elaborado por Dinâmica - Gabinete de Estudos e Estratégia no quadro de um Convénio de Colaboração entre o Ministério do Meio Ambiente e Meio Rural e Marinho de Espanha e OIT - Organização Internacional do Trabalho.
- Quéré, L. (1997). La situation toujours négligée? *Réseaux*, 85, pp. 165-190.
- Quijano, A. (2000). Colonialidade de poder, eurocentrismo e América Latina. In Lander, E. (Org.), *Colonialidade del saber, eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Quijano, A. (2005). Dom Quixote e os moinhos de vento da América Latina. *Estudos Avançados*, 19 (55).



- Quijano, A. (2009). Colonialidade do poder e classificação social. In Meneses, M. P., & Santos, B. de S. (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 73-117). Coimbra: CES/Almedina.
- Reis, J. (2007). *Ensaio de economia impura*. Coimbra: Almedina.
- Ribeiro, A. S. (2002). A retórica dos limites. Notas sobre o conceito de fronteira. In Santos, B. de S. (Org.), *Globalização, fatalidade ou utopia?* (2ª edição). Porto: Afrontamento.
- Ribeiro, A. S. (2005). A tradução como metáfora da contemporaneidade. Pós-colonialismo, fronteiras e identidades. In Macedo, G., Keating, M. E. (Org.), *Colóquio de Outono. Estudos de tradução. Estudos pós-coloniais* (pp. 77-87). Braga: Universidade do Minho, Centro de Estudos Hum.
- Ruddle, K., Hviding, E., & Johannes, R. E. (1992). Marine Resources Management in the Context of Customary Tenure. *Marine Resource Economics*, 7, pp. 150-151.
- Sachs, I. (2004). Desenvolvimento sustentável. Desafio do século XXI. *Ambiente & Sociedade*, VII (2), jul/dez. In <http://www.scielo.br>
- Said, E. W. (2004). *Orientalismo* (2ª edição). Lisboa: Cotovia.
- Said, E. W. (2007). *Humanismo e crítica democrática*. S. Paulo: Companhia das Letras.
- Santos, B. de S. (1994). *Pela mão de Alice, o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. de S. (1995). *Towards a Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nova Iorque: Routledge.
- Santos, B. de S. (2000). *A crítica da razão indolente – Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. de S. (2003). O estado heterogêneo e o pluralismo jurídico. In Santos, B. de S., & Trindade, J. C. (Eds.), *Conflito e transformação social. Uma paisagem de justiças em Moçambique* (pp. 47-128). Porto: Afrontamento.
- Santos, B. de S. (Org.) (2004). *Semear outras soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. de S. (2006). *A gramática do tempo – Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. de S. (2007). Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. *Review Fernand Braudel Center*, XXX (1), 45-89.
- Santos, B. de S., Meneses, M. P. & Nunes, A. (2004). Introdução: Para ampliar o cânone da ciência. A diversidade epistemológica do mundo. In Santos, B. de S.

- (Org.), *Reinventar a emancipação social: Para novos manifestos. Semear outras soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. de S., & Meneses, M. P. (Orgs.) (2010). *Epistemologias do Sul* (2ª edição). Coimbra: Almedina, CES.
- Santos, B. de S., & Trindade, J. C. (Org.) (2003). *Conflito e transformação social: Uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento.
- Sato, Leni (2001). *Feira livre: Organização, trabalho e sociabilidade*. Instituto de Psicologia, Universidade de S. Paulo.
- Scott, J. C. (1976). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in South East Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Sethuraman, S. (1976). The Urban Informal Sector: Concept, Measurement and Policy. *International Labour Review*, 114 (1), 69-81.
- Shiva, V. (1993). *Monocultures of the Mind. Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. Londres: Zed Books.
- Silva, D. de M. (1984). *Os Bijagós da Guiné-Bissau. Subsídios para o estudo do processo de transformação da economia tradicional e seus impactos sócio-culturais*. Tese de Doutorado, Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de S. Paulo.
- Smith, D. (1993). *Texts, Facts, and Femininity: Exploring the Relations of Ruling*. Londres: Routledge.
- Soto, H. de. (1987). *El otro sendero. La revolución informal*. ( primeira edição:1986). Bogotá: Oveja Negra.
- Spivak, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Suleri, S. (1992). Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition. *Critical Inquiry*, 18, pp. 756-69.
- Timoczko, M. & Ireland C. (2003). Language and Identity in Twentieth Century Irish Culture. *Eire-Ireland*, special issue, 38 (1- 2).
- Toury, G. (1982). A Rationale for Descriptive Translation Studies. The Art and Science of Translation. In Lefevere, A., & Jacobson, K. D. (Eds.), *Dispositio 7*, special issue, pp. 22-39.
- Trajano Filho, W. (1998). *Polymorphic Creolodom: The “creole” society of Guinea-Bissau*. Tese de Doutorado, Universidade de Pensilvânia.

- Trajano Filho, W. (2000). *Outros rumores de identidade na Guiné-Bissau*. Série Antropologia, 279, Universidade de Brasília.
- Tunstall, J. (1969). *The Fishermen*. Londres: MacGibbon & Cel.
- UICN (União Internacional para a Conservação da Natureza). (2006). *As áreas protegidas podem contribuir para a redução da pobreza? Oportunidades e limitações*. Gland: UICN.
- Venuti, L. (1998). *Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. Londres & Nova Iorque: Routledge.
- Verhelst, T. G. (1987). *No Life without Roots: Culture and Development*, Londres: ZED Books.
- Wacquant, L. J. D. (1992). *Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- William, T., & Znacniecki, F. (1998). *Le paysan polonaise en Europe et en Amérique*. Paris: Nathan.
- Xaba, T. (2004). Prática médica marginalizada: A marginalização e transformação das medicinas indígenas na África do Sul. In Santos, B. de S. (Ed.), *Semear outras soluções, os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento.
- Zein-Elabdin, E. O., & Charusheela, S. (2003). *Postcolonialism Meets Economics*. Nova Iorque: Routledge.