



UNIVERSIDADE D
COIMBRA



Catarina de Castro Laranjeiro

ENTRE AS IMAGENS E OS ESPÍRITOS:
ENCONTROS COM A MEMÓRIA DA GUERRA DE LIBERTAÇÃO
NA GUINÉ-BISSAU

Tese de Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global orientada pelo Professor Doutor Bruno Sena Martins e pelo Professor Doutor António Sousa Ribeiro e apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Outubro de 2018



Faculdade de Economia

ENTRE AS IMAGENS E OS ESPÍRITOS:
ENCONTROS COM A MEMÓRIA DA GUERRA DE LIBERTAÇÃO
NA GUINÉ-BISSAU

Catarina de Castro Laranjeiro

Tese de Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global orientada pelo
Professor Doutor Bruno Sena Martins e pelo Professor Doutor António Sousa Ribeiro e
apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Outubro de 2018



UNIVERSIDADE D
COIMBRA





A presente tese resulta do trabalho desenvolvido no âmbito da Bolsa de Doutoramento com referência PD/BD/52253/2013, co-financiada por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e Tecnologia e por fundos europeus, através do Programa Operacional Capital Humano e do Fundo Social Europeu.

Em memória de Kpadê M'Baatcha
(1943-2017)

ÍNDICE

Agradecimentos	x
Resumo	xiii
Abstract	xiv
Resumu	xv
Lista de Acrónimos	xvi
1. Introdução	1
1.1. Ambíguos e instáveis lugares de partida	1
1.2. O que querem as imagens?.....	8
1.3. Plano de tese	17
2. Para uma análise pós-colonial das imagens	21
2.1. Introdução	21
2.2. Uma pequena história introdutória.....	23
2.3. A Imagem Ausente	26
2.4. A Imagem História e a Imagem Memória	34
2.5. A Imagem Fantasma.....	45
2.6. A Imagem Fronteira	51
2.7. A Imagem Identidade.....	57
2.8. O <i>animus</i> das imagens	72
2.9. Conclusão	86
3. Dos Arquivos de Berlim à Tabanca de Unal: percursos teóricos, metodológicos e sócio-geográficos	89
3.1. Introdução: do antes ao agora, o que me proponho a fazer?.....	89
3.2. Caminhos, esferas de poder e lugares de enunciação.....	94
3.3. Ver e rever filmes: “o que salta do ecrã para o bloco de notas”	100
3.4. Na esteira dos filmes, ampliando a recolha de dados	104
3.5. A análise fílmica: construindo “constelações de ideias”	109
3.6. O trabalho no campo em Unal	114
3.6.1. Contextualização e reflexões iniciais.....	114
3.6.2. Abordagens metodológicas: falar não basta, é preciso caminhar	117
3.6.3. Traduzir, transcrever, acrescentar.....	128
3.7. Pequenas notas da Suécia	130
3.8. Conclusão	130
4. Colonialismo e Independência, Continuidade e Resistência	133
4.1. Introdução	133

4.2.	Guiné-Bissau: de colónia imaginada a nação africana forjada na luta	134
4.2.1.	Do comércio de escravos ao nacionalismo guineense.....	134
4.2.2.	A libertação nacional e a consolidação das zonas libertadas ...	142
4.2.3.	O exército colonial contra-ataca	153
4.2.4.	Os Balantas: a força física da guerra	155
4.2.5.	Cabral: a força intelectual e diplomática da guerra	158
4.2.6.	As Mulheres: as forças invisíveis da guerra	165
4.3.	A independência da Guiné-Bissau e o legado de Cabral	168
4.4.	Incómodos silêncios: a construção do Estado e dos seus inimigos .	171
4.5.	O estado do Estado: resistências, continuidades e ambiguidades...	177
4.6.	Conclusão	180
5.	Imaginários coloniais e pós-coloniais: o cinema de libertação na Guiné-Bissau	183
5.1.	Introdução	183
5.2.	Do olhar colonial às imagens da libertação	185
5.3.	Os filmes da Luta de Libertação	197
5.3.1.	A construção de um Estado por vir.....	197
5.3.2.	Do local ao internacional: a proclamação do Estado.....	218
5.3.3.	A construção do passado e do futuro desejado	225
5.3.4.	Quem cantou o Estado-nação na Guiné-Bissau?	231
5.4.	Depois da independência: a Luta que não acaba.....	250
5.5.	Conclusão	260
6.	Entre as imagens, entre histórias: quantas memórias para o mesmo passado?.....	263
6.1.	Introdução	263
6.2.	O que acontece às memórias quando viajam?.....	264
6.3.	Unal entre-tempos e entre-campos	270
6.4.	Dos discursos fílmicos às memórias vernaculares	284
6.5.	Ter kabesa, a Luta e o invisível	296
6.6.	Kiyang-yang, outras imagens, outras libertações	316
6.7.	Conclusão	331
7.	Considerações finais	334
7.1.	A descolonização por cumprir.....	334
7.2.	Da pertinência da tradução à resistência do intraduzível	339
7.3.	Fantasmas, espíritos e o Estado	341
	Bibliografia.....	Erro! Marcador não definido.
	Filmografia Primária.....	367

Filmografía Secundária.....	367
Entrevistas Realizadas	371
Documentos de Archivo.....	375
Espólios Privados	377
Sites Consultados	377

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 – Proclamação do Estado da Guiné-Bissau/ Fotograma do filme <i>En Nation Födelse</i> (1973) de Lennart Malmer e Ingela Romare	8
Figura 2 – Carmen Pereira, Comissária Política do Comité Inter-Regional do Sul do PAIGC, empunhando a sua arma/ Arquivo Casa Comum - Fundação Mário Soares	23
Figura 3 – Carmen Pereira com criança ao colo/ Arquivo Casa Comum - Fundação Mário Soares	29
Figura 4 – Amílcar Cabral com grupo de jovens combatentes que receberam treino militar na China/ Arquivo Casa Comum - Fundação Mário Soares.....	36
Figura 5 – Guerrilheiros do PAIGC/ Fotografia do espólio pessoal de Manecas dos Santos	45
Figura 6 – Primeiro encontro entre tropas portuguesas e o PAIGC/ Fotografia do espólio pessoal de Manecas dos Santos	51
Figura 7 – Prisioneiros do PAIGC e material militar apreendido pelo exército colonial/ Espólio pessoal de Martinho Cerqueira	57
Figura 8 - Recolha de testemunhos sonoros da Luta de Libertação da Guiné-Bissau/ Arquivo Casa Comum - Fundação Mário Soares.....	59
Figura 9 – Amílcar Cabral desenha o mapa da Guiné-Bissau/ Fotograma do filme <i>Madina de Boé</i> (1969).....	70
Figura 10 – Milicianos do PAIGC/ Arquivo Casa Comum - Fundação Mário Soares	72
Figura 11 – Álbuns coloniais/ Fotografias da autora	185
Figura 12 – Farmácia no quartelamento de Morés/ Fotogramas do filme <i>Labanta Negro!</i> (1966)	199
Figura 13 – Livro escolar numa escola do PAIGC/ Fotogramas do filme <i>En Nations Födelse</i> (1973).....	205
Figura 14 – Tribunal Popular/ Fotogramas do filme <i>No Pintcha!</i> (1970).....	209
Figura 15 – Intertítulo/ Fotograma do filme <i>No Pintcha!</i> (1970)	210
Figura 16 – Homem na Comissão da Tabanca/ Fotograma do filme <i>No Pintcha!</i> (1970).....	212
Figura 17 – Intertítulo/ Fotograma do filme <i>Labanta Negro!</i> (1966).....	218
Figura 18 – Amílcar Cabral desenha o mapa da Guiné-Bissau/ Fotograma do filme <i>Madina de Boé</i> (1968)	231
Figura 19 – Amílcar Cabral/ Fotograma do filme <i>Madina de Boé</i> (1968).....	234
Figura 20 – Amílcar Cabral numa canoa/ Fotograma do filme <i>Madina de Boé</i> (1968).....	235
Figura 21 – Amílcar Cabral e Constantino Teixeira, entre outros, a bordo de uma canoa/ Arquivo Casa Comum - Fundação Mário Soares.....	235
Figura 22 – Mulher num hospital/ Fotograma do filme <i>En Nations Födelse</i> (1973)	238
Figura 23 – Mulher fardada/ Fotogramas do filme <i>Madina de Boé</i> (1968).....	239
Figura 24 – Treino Militar/ Fotograma do filme <i>Free People in Guiné-Bissau</i> (1971).....	239
Figura 25 – Treinos militares/ Fotograma do filme <i>Madina de Boé</i> (1968)	243

Figura 26 – Mensagem escrita em papel/ Fotograma do filme <i>Labanta Negro!</i> (1966).....	245
Figura 27 – Militares portugueses alvo de uma emboscada/ Fotogramas do filme <i>Ein Nations Födelse</i> (1973).....	246
Figura 28 – Soldado africano do exército colonial/ Fotograma do filme <i>Ein Nations Födelse</i> (1973).....	246
Figura 29 – Soldado do PAIGC com amuleto na cabeça/ Fotograma do filme <i>Labanta Negro!</i> (1966).....	247
Figura 30 – Soldado do PAIGC com amuleto no braço/ Fotograma do filme <i>A group of terrorists attacked</i> (1968).....	247
Figura 31 – Registos de impostos em Unal/ Fotografias da autora.....	270
Figura 32 – Pormenor de uma fotografia/ Espólio pessoal de José Ribeiro ...	306
Figura 33 – Homens da etnia balanta em combate/ Arquivo Casa Comum - Fundação Mário Soares.....	308
Figura 34 – Escritos de <i>Kiyang-yang</i> / Fotografia da autora.....	320
Figura 35 – Escritos de <i>Kiyang-yang</i> / Fotografia da Autora.....	322
Figura 36 – O “Mundo de Nhaala”/ Fotografias de Daniel Barroca.....	324
Figura 37– Escrita talismânica de Flac oferecida à autora.....	344

Agradecimentos

Esta tese não poderia existir sem a disponibilidade e a generosidade daqueles que me acolheram em Unal e comigo partilharam as suas memórias da Luta de Libertação e as suas vontades para novas lutas, presentes e futuras. Nada, mas menos nada, teria sido possível sem eles, razão pela qual merecem o meu agradecimento primeiro. Destaco Kpadê M’Baatcha que, já tendo seguramento mais de 20 filhos, a mim acolheu como mais um elemento da sua família. Ao Queba Quebi, que me colocou em contacto com muitos antigos combatentes e me abriu caminho através de inúmeras boleias de mota. Ao Sada, por ter feito grande parte das entrevistas comigo, trazendo para estas o humor e a descontração. Ao Baio, com quem perdi o medo de andar no mato. E à Rosa, à Teresa, à Binta, mas principalmente à Sanan e à Mariama, que me fizeram sentir em casa.

Em segundo lugar agradeço ao meu orientador, Prof. António Sousa Ribeiro, pela confiança depositada no meu trabalho e pela atenção que lhe dedicou. Agradeço à Prof. Maria Paula Meneses, por ter estado sempre presente, encorajando-me a pensar mais longe. E ainda ao Prof. Mustafah Dhada, cujas conversas tanto me instigaram. Aos meus colegas, Fernanda, Gabriela, Fabian, Begoña, Isabel e Tiago, estou especialmente grata pela partilha, pela amizade e pela loucura que é estarmos juntos. À Sílvia Roque, pelas primeiras conversas sobre a tese por vir e pela vontade hoje em a continuar. Ao Miguel Cardina e à Inês Nascimento Rodrigues, agradeço os preciosos contributos na fase mais preliminar deste trabalho. E foi um incrível motor na fase final ter encontrado o Luís Bernardo e também a Sofia da Palma Rodrigues. Aos incansáveis e insubstituíveis Acácio Machado, Maria José Carvalho e Inês Lima. Ainda estou para descobrir como se escreve uma tese sem vocês.

Grande parte da análise fílmica realizou-se na cidade de Berlim. Aí, agradeço à Marta Leite, por ter estado desde o princípio a discutir comigo as incertezas das memórias e dos arquivos. Ao Mário Gomes, ao Dídio Pestana, à Inês Ferreira, à Sílvia das Fadas, à Sónia Vaz Borges e ao Marco Araújo também. E à Filipa César, através de quem tive acesso a uma boa parte do *corpus* fílmico e que me colocou em contacto com os realizadores que

entrevistei: Lennart Malmer, Tobias Engel e Sana Na N´Hada, a quem também agradeço. No Zentrum Moderner Orient (ZMO), centro de investigação que me acolheu, agradeço à Regina Sarreiter, a Samuli Schielke e a Saadi Nikro todas as críticas e sugestões, geradoras de novas deslocações.

Na Guiné-Bissau, agradeço à Filipa Silva, à Susana Costa e à Estela Louçã o porto sempre seguro em Bissau e em Buba. Ao João Lousada, por me ter emprestado a sua bicicleta e por não ter ficado zangado pelo estado em que foi devolvida. E à Joana Deus, que foi uma bonita surpresa. Ao Alex Na Lamba, pela incrível paciência que tem para me aturar ao fim de tantos anos de discussões sociopolíticas. E ao Cirilo Sanhá (Dingana), pelo intermitente esforço para não me deixar cair nas falácias da tradução. À Marina Padrão Temudo (Beninmada) pela partilha de uma inesquecível semana de trabalho de campo. E ao Patrício Ribeiro, a linha de emergência em todas as frentes. Agradeço a todos, todo o pó que comemos juntos. E ainda a toda a equipa do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, em especial a Leopoldo Amaldo e Magda Pinto Bull.

Foi uma importante mais-valia a minha participação no projecto “Amílcar Cabral, da Histórica Política às Políticas da Memória” (PTDC/EPH-HIS/6964/5214) e essencialmente os diálogos mantidos com Maria Benedita Basto, Rui Lopes e Inês Galvão, tendo a Inês (Sanam) partilhado comigo intensos e decisivos momentos da pesquisa de campo. À produtora Kintop, onde as conversas com Susana Sousa Dias, Ansgar Shaefer e Rui Ribeiro trouxeram inesperadas imagens.

Agradeço ainda ao Rodrigo Lacerda, à Carmo Piçarra, ao Paulo Cunha e à Teresa Castro, que onde quer que eu esteja nunca estão longe, sendo imensa a energia que recebo em cada dúvida partilhada, referência solicitada ou discussão acendida. Agradeço-lhes toda a luz e inspiração. Um agradecimento extra ao Paulo por ter revisto a tese e por me ter ido visitar a Bissau, com a Ana Balona de Oliveira, viagem da qual só poderiam resultar as mais hilariantes memórias desta investigação. Conversas mais pontuais, com Luís Quintais, João Arriscado Nunes, Ramón Sarró, Inger Callewaert, Abdulai Silá, Sana Na N´Hada e Miguel de Barros, foram também preciosas fontes de inspiração.

A escrita, tarefa solitária, beneficiou da minha estadia na Universidade da Florida, onde agradeço as preciosas discussões com Abdoulaye Kane, Benjamin

Soares, Nancy Hunt, Ibrahim Yahaya, Leo Villalon, Fiona McLaughlin, Alioune Sow, Alberto Acosta e Richard Kernaghan. Agradeço ainda a Pilar Buteler e Alvaro Gonzalez, porque valem mesmo muito bons vizinhos à mão, à Myriam Barboza, que tornou a escrita prazerosa, e ainda à Susana Santos, a coincidência companheira.

Ao meus pais e à minha irmã, pelo apoio incondicional nos momentos mais difíceis deste trabalho e porque a eles devo ser quem e como sou. À minha família alentejana também. A todos os meus amigos, com especial gratidão a Virginia Moneti, Fannie Vrillaud e Inês Viana. Destaco ainda a Ana Isabel Pinto, amiga fiel e deusa do Endnote. E a Ana Melro, pela ajuda na formatação.

Pensado e escrito em diferentes lugares onde, nos últimos anos, tive o privilégio de morar – Lisboa, Coimbra, Guimarães, Berlim, Bissau, Unal, San José (Costa Rica) e Gainesville (Flórida) –, agradeço por fim ao Daniel, onde eu moro, cresço, me espanto e regresso.

Resumo

Assumindo o papel da imagem enquanto instrumento de memória, objecto capaz de fixar o passado no presente, mas também de fazer imaginar alternativas futuras, proponho-me analisar a filmografia produzida no decorrer da Luta de Libertação na Guiné-Bissau. Ancorada nas abordagens pós-coloniais, vou procurar, num primeiro momento, desenhar como estas informam, metodologicamente, a análise das imagens, para, em seguida, reflectir sobre a representação criada sobre uma das lutas anti-coloniais mais celebradas no continente africano. Para tal, foi crucial elaborar uma profunda reflexão histórica sobre o território da Guiné-Bissau, retrocedendo ao período colonial e pré-colonial, assim como a leitura cuidada sobre os diferentes episódios de instabilidade política que aí se reproduzem desde a independência. Prestou-se especial atenção ao discurso veiculado pelo PAIGC, movimento de libertação que, desde a sua génese, se afirmou como partido, pela voz singular de Amílcar Cabral. Os muitos exercícios retóricos que o líder histórico deixou como legado escrito foram colocados em contraste com formas de organização social e política, mantidas pela população rural, tanto à margem como em diálogo com os diferentes Estados que se propuseram governá-la. Este exercício de contrastes foi fundamental para a análise dos filmes produzidos pelos diferentes cineastas estrangeiros que visitaram as então chamadas “zonas libertadas”, assim como pelos quatro realizadores guineenses formados em Cuba com o intuito de criar uma memória fílmica realizada pelos próprios. No *corpus* fílmico reunido encontra-se a vontade de criar outra tipologia de representações sobre aqueles que até então eram reféns de imagens coloniais, com todas as implicações políticas, marcadas por uma enorme violência, que tal acarreta. Porém, as “imagens de libertação” criadas revelam como este processo foi marcado por novas ausências e exclusões, que o trabalho etnográfico, realizado na *tabanca* de Unal, deu a conhecer. Falamos particularmente da ampla arena da cosmologia política, um campo de diálogo permanente entre os vivos e os mortos, entre homens, mulheres e espíritos, que revelam outras forças determinantes, tanto para a resistência armada como para a difícil reconciliação social no pós-guerra. Assumindo que o “colonialismo como relação social sobreviveu ao colonialismo como relação política” (Santos, 2013: 10), este campo oculto demonstra ainda como as estratégias de resistência à dominação colonial têm sido continuamente reinventadas.

Palavras-Chave: Luta de Libertação, Guiné-Bissau, Cinema, Cosmologia Política e Memória.

Abstract

Considering images as instruments of memory, as objects which can bring the past into the present and, also, lead us to imagined alternatives for the future, this dissertation analyzes the filmography produced in the liberation war in Guinea-Bissau. After discussing how post-colonial approaches can inform, methodologically, the analysis of images, I examine the representation of one the most celebrated anti-colonial struggles on the African continent. For this, it was crucial to undertake a profound historical reflection, covering the colonial and pre-colonial period, as well as a careful review of the different episodes of political instability that have been reproduced since independence. Particular attention was paid to the discourse of the PAIGC, the liberation movement that declared itself a party from the outset, especially to the almost singular voice of Amílcar Cabral. The many rhetorical exercises that the historical leader left as written legacies were placed in dialogue with the various forms of social and political organization maintained by the rural population, either in resistance to or in articulation with the different states that have proposed to govern them. This exercise in contrast was fundamental for the analysis of the films produced by the different foreign filmmakers who visited the so-called "liberated zones", as well as the films directed by the four Guinean filmmakers trained in Cuba with the intention of creating their own filmic memory. In the assembled film *corpus*, we find the willingness to create another depiction of those who until then were hostages of the colonial images, with all of their political implications, marked by an enormous violence, and what this entailed. However, the ensuing "liberation images" reveal that this process was also marked by new absences and exclusions, which the ethnographic research in Unal village demonstrated in greater depth and detail. I am referring in particular to the broad arena of political cosmology, a field of permanent dialogue between the living and the dead, among men, women, and spirits, which reveals other determining forces, both for armed resistance and for difficult post-war social reconciliation. Considering that "colonialism as a social relation survived colonialism as a political relation" (Santos, 2013: 10), this hidden field further demonstrates how strategies of resistance to colonial domination have been continuously reinvented.

Keywords: Liberation Struggle, Guinea Bissau, Cinema, Political Cosmology, and Memory.

Resumu

Si no jubi funson di imajen suma instrumentu di sintidu, kusa ku ta pudi pertusi aonti ku aos, ma tambe ku ta pui pa jintis imagina futuru, kil ku n`misti ku es tarbadju i pa analisa riba di purduson di filmi ku fasidu na tempu di Luta di Libertason na Guiné-Bissau. Finkandadu na tratamentus dipus di colonisason, n`na buska purmeru sinala di kal manera ki n`ta papia di imajen di kil filmi, pa dipus n`sigui pa pensa riba di kil ku fasidu pa mostra kuma ki sedu ba luta kontra kolon, ki un di lutas mas garandi ki fasidu na Afrika. Pa kila i importanti pa pensa na storia di tchon di Guiné-Bissau na tempu di tuga ku antis inda di kil tempu, tamba pa djubi diritu difrentis tempu di djumbulimani pulitiku ki ten desdi si independensia. Na es tarbadju n`pui atenson garandi na diskursus di PAIGC, movimentu di libertason, desdi kontra i fundadu i pursenta si kabesa suma partidu, na fala uniku di Amilcar Cabral. Manga di tarbadjus ki es chefi storiku skribi i disa, i ta odjadu na manera di organizason sosial ku pulitiku ki continua pa puplason di tabanka tantu di si partidu suma tamba djuntu ku Stadu. E difrentis izersisiu i sedu kusa ki ka pudi sta fora na ora di pensa na filmis ki fasidu ba pa manga di strangerus ki ta bai ba kaus ki libertadu pa fasi se filmis, suma tamba filmis ki fasidu pa kuaru guinensis ki bai forma na Cuba ku sintidu di kria un storia ku filmi di selis propi. Na filmis ki no djunta, no odja bontadi di kria utrus maneras di mostra kilis ki te kil tempu i e sta ba katibu di imagens di colons ku tudu ligasons pulitiku ki es tene, ki markadu pa manga di violensia. Nim ku sin, tarbadju ki no fasi na tabanka di Unal i mostranu di kuma na "imajens di libertason" ki kriadu, manga di kusas disadu fora. No na papia son di mundu pulitiku, un kau di kombersa ki ka ta kaba na metadi di bibus ku mortus, ma tamba na omis, mindjeris ku irans, ki ta mostra utrus forsas ki i pa risisti na guera suma na difisil rikonsiliason sosial kontra guera kaba. Si no seta kuma "kolonialismu suma relason sosial i bibu inda riba di kolonialismu suma relason pulitiku" (Santos, 2013, p. 10), es ladu sugundidu na mostra inda kuma kaminhu di risisti kontra dominason colonial i kontinua na sedu inventadu te aos.

Palabras-forti: Luta di Libertason, Guiné-Bissau, Cinema, Mundu Pulitiku ku Sintidu.

Lista de Acrónimos

AGC – Agência Geral das Colónias
AMIC – Associação dos Amigos da Criança
ANIM – Arquivo Nacional das Imagens em Movimento
CEI – Casa dos Estudantes do Império
CEMGFA – Chefe de Estado-Maior-General das Forças Armadas
CES – Centro de Estudos Sociais
CIAJG – Centro Internacional de Artes José de Guimarães
CONCP – Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias
Portuguesas
CPLP – Comunidade dos Países de Língua Portuguesa
CT – Comissões de Tabanca
EUA – Estados Unidos da América
FARP – Forças Armadas Revolucionárias do Povo
FAP – Forças Armadas Portuguesas
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia
FEC – Fundação Fé e Cooperação
FLING – Frente de Luta pela Independência Nacional da Guiné
FMI – Fundo Monetário Internacional
FMS – Fundação Mário Soares
FLN – Frente de Libertação Nacional
FNLA – Frente Nacional de Libertação de Angola
FRAIN – Frente Revolucionária Africana para a Independência Nacional
FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique
ICA – Instituto do Cinema e Audiovisual
ICS-UL – Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa
ICAIC – Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos
INA – Institut National de l'Audiovisuel
INC – Instituto Nacional de Cinema
INCA – Instituto Nacional de Cinema e Audiovisual
INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas
IPHD – International Partnership for Human Development

JMPG – Junta Militar dos Patriotas da Guiné
MFA – Movimento das Forças Armadas
MING – Movimento Nacional para a Independência da Guiné
MLG – Movimento para a Libertação da Guiné
MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola
ONG – Organização Não-Governamental
ONGD – Organização Não-Governamental para o Desenvolvimento
ONU – Organização das Nações Unidas
ONUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
OUA – Organização de Unidade Africana
PAE – Programa de Ajustamento Estrutural
PAI – Partido Africano da Independência
PAM – Programa Alimentar Mundial
PAICV – Partido Africano para a Independência de Cabo Verde
PAIGC – Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde
PIDE – Polícia Internacional e de Defesa do Estado
PIDE/DGS – Polícia Internacional e de Defesa do Estado/ Direcção-Geral de
Segurança
PRS – Partido de Renovação Social
RENETIL – Resistência Nacional dos Estudantes de Timor-Leste
SCE – Serviços Cartográficos do Exército
UDEMU – União Democrática das Mulheres Guineenses e Cabo-verdeanas
UDIB – União Desportiva Internacional de Bissau
UNICEF – United Nations Children’s Fund
UE – União Europeia
UNITA – União Nacional para a Independência Total de Angola
UPA – União dos Povos de Angola
UPG – União Popular da Guiné
UPLG – União Popular de Libertação da Guiné
URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

1. Introdução

Com pátrias nos compram e nos vendem, à falta
de pátrias que se vendam suficientemente caras para haver vergonha]
de não pertencer a elas. [...].
Jorge de Sena, *Em Creta, com o Minotauro*

1.1. Ambíguos e instáveis lugares de partida

A presente tese é inevitavelmente marcada pelo percurso profissional e pessoal da voz autoral que a escreveu. Ainda que esta investigação esteja longe de ter um cariz autobiográfico, as perguntas de partida que a instigaram, mais do que espontâneas ou repentinas, sofreram um longo processo de maturação que se confunde com a minha própria trajectória. Não tendo por objectivo a sua descrição detalhada, julgo fundamental expor alguns aspectos pessoais e subjectivos, muitas vezes subestimados ou mesmo tomados por enviesamentos, ao invés de serem reconhecidos como importantes motores do pensamento científico. Apresentarei então alguns episódios que moldaram o modo de ver os problemas teóricos sobre os quais me debruço, abrindo espaço para uma maior auto-reflexividade na escrita.

Nasci e cresci em Portugal. Quer nas esferas mais privadas, como a família, quer nas mais públicas, como a escola, fui desde cedo confrontada com representações do Império colonial português. Procurando entre as memórias mais distantes, lembro-me de trautear a canção “Conquistador” da banda Da Vinci, vencedora do Festival RTP da Canção em 1989, cuja letra dispensa qualquer descodificação:

Era um mundo novo/ Um sonho de poetas/ Ir até ao fim/ Cantar novas vitórias/
E erguer, orgulhosos, bandeiras/ Viver aventuras guerreiras/ Foram mil
epopeias/ Vidas tão cheias/ Foram oceanos de amor/ Já fui ao Brasil/ Praia e
Bissau/ Angola, Moçambique/ Goa e Macau/ Ai, fui até Timor/ Já fui um
conquistador/ Era todo um povo/ Guiado pelos céus/ Espalhou-se pelo mundo/
Seguindo os seus heróis/ E levaram a luz da tortura/ Semearam laços de ternura/
Foram dias e dias e meses e anos no mar/ Percorrendo uma estrada de estrelas
a conquistar (Da Vinci, 1989).

Já integrada no sistema educativo, destaco, entre outros, a quase ocultação da Guerra Colonial, por muitos ainda descrita como a “Guerra d’

África”, aprendida em pouco tempo no final do último período do ano escolar, em contraste com a narrativa celebradora dos “Descobrimientos” leccionada com maior cuidado, razão pela qual ainda sei de memória todas as efemérides e o nome dos “heróis nacionais” que “deram novos mundos ao mundo”. Acrescento, a Exposição Internacional de Lisboa, vulgo Expo 98, no final da minha adolescência, cujo tema “Os oceanos: um património para o futuro” teve o propósito muito claro de comemorar os 500 anos dos “Descobrimientos Portugueses” (Cahen, 1998; 2010: 6). Se, na fase final desta tese, foi intenso o debate sobre a palavra “Descobertas” atribuída a novo museu em Lisboa¹, na última década do século XX foram poucas as vozes que a criticavam, ainda que este evento não tenha, à época, logrado consensos.

Mais consensual foi, sem dúvida, em Setembro do ano seguinte, o movimento cívico que emergiu espontaneamente com o intuito de forçar o Conselho de Segurança das Nações Unidas, e particularmente os Estados Unidos, a intervir em Timor-Leste, antiga colónia portuguesa. Pretendia-se garantir a legitimidade instituída pelo referendo de independência de Timor-Leste realizado a 30 de Agosto desse ano que vinculou 78,5% da população a defender a serapação do território em relação à República da Indonésia e a consequente soberania política, assim como a exigir o término imediato à campanha de terror e violência desencadeada pelo exército indonésio e pelas milícias pró-integração.

Noticias sobre assassinatos de cidadãos timorenses e outras atrocidades eram emotivamente reportadas nos diversos meios de comunicação social. Importa então recordar que as imagens que deram a conhecer esta causa à comunidade internacional foram as do massacre no Cemitério de Santa Cruz, em Dili, a 12 de Novembro de 1991.² Este decorreu após uma missa católica em homenagem a um jovem membro da resistência timorense (RENETIL) que, transmutada em manifestação pró-independência, foi fortemente reprimida pelo exército indonésio, terminando com a morte de cerca de 330 pessoas.

¹ Foram muitos os artigos de jornais que atestam a controvérsia que a nomenclatura do museu suscitou entre intelectuais e investigadores de diferentes quadrantes políticos. Considero particularmente relevantes os artigos “«Descobertas – Colonialidades da Memória»” de António Sousa Ribeiro (2018), e “Filipe II também mandou usar a palavra Descobrimientos” de Afonso Ramos (2018).

² Estas imagens foram encontradas no canal *youtube*, sendo que me debruço explicitamente sobre a reportagem publicada pelo canal televisivo francês INA.

Sobrepostas às imagens de jovens em fuga a serem alvejados por militares indonésios, ouvem-se orações católicas, dado que a câmara se encontrava numa capela do cemitério, onde muitos se refugiaram.

Revedo hoje estas imagens, justifica-se o fascínio suscitado na sociedade portuguesa com uma suposta “lusofonia” dos timorenses e com o seu “catolicismo”, ilustrado pela viagem do barco Lusitânia Expresso a Timor-Leste, nos primeiros meses de 1992, com o intuito de homenagear os mortos do massacre de Santa Cruz. Ainda que não tenha cumprido o seu objectivo, por ter sido impedido pelas autoridades indonésias, a sociedade portuguesa conseguiu alertar a comunidade internacional, reconhecendo para si a responsabilidade histórica de disseminar a causa timorense (Cahen, 2010: 8). Foram, assim, lançados os dados para que, em Setembro de 1999, manifestações sem precedentes se realizassem não só em Lisboa como em inúmeras cidades do país, mesmo as mais pequenas, como Guimarães, onde eu então vivia. Miguel Vale de Almeida defende que este foi um momento privilegiado para reflectir sobre a situação pós-colonial portuguesa, dado os laivos de saudosismo colonialista suscitados (2000: 206). É que foi pouco clara a fronteira entre a solidariedade com Timor-Leste e a inclusão deste território numa suposta “portugalidade” transnacional ou mesmo neo-colonial (*Ibidem*: 210), marcada, entre outros, pela suposta partilha de valores católicos comuns. Tal foi particularmente evidente na efusiva manifestação de apoio aquando da visita a Lisboa do bispo D. Ximenes Belo, agraciado com o Nobel da Paz de 1996 pelo seu trabalho na procura de uma solução pacífica para o conflito em Timor-Leste. Em contraponto, a Indonésia, domínio opressor, estava distante de ser recordado como o lugar onde, em 1955, se realizou a célebre Conferência de Bandung que, entre outras decisões, coagiu Portugal a mudar de política colonial de modo a poder ser membro da ONU. Quarenta e quatro anos depois, Portugal e Indonésia invertiam os seus papéis. Nesse momento histórico, era Portugal que estava comprometido com a autonomia de um povo que vivia uma situação de pressão promovida pelo Estado indonésio. E este é apenas um dos exemplos das complexas reviravoltas da história colonial/anti-colonial na segunda metade do século XX.

Anos mais tarde, já em 2006, trabalhei em bairros de construção informal, na Damaia, zona da grande Lisboa, nomeadamente Cova da Moura e 6 de Maio,

habitados na sua grande maioria por imigrantes oriundos das antigas colónias portuguesas. Por ser auto-construída, a espontânea malha social destes bairros apresenta notáveis redes de resiliência, que se manifestam na agricultura urbana, no activismo comunitário, na resistência cultural e na educação informal (Sousa & Guterres, 2018).

Encontrei, assim, uma outra Lisboa, habitada por portugueses na sua larga maioria não-brancos, muitos dos quais jovens a quem a nacionalidade é sistematicamente negada. Percursos de vida que simbolizam o Portugal pós-imperial, mas dos quais, mais de trinta anos depois das independências das antigas colónias, se prefere não falar e ignorar. Mais concretamente, a resiliência de que falo é sistematicamente subestimada pelos programas de reinserção social públicos que teimam em apostar na integração dos imigrantes e seus descendentes, visando a igualdade de oportunidades e o reforço pela coesão social, enquanto, simultaneamente, negligenciam as capacidades de organização e de emancipação social das próprias populações.³ Perante estas forças antagónicas, comecei a reflectir sobre as continuidades com o discurso colonial dado que a necessidade de corrigir um pressuposto “atraso cultural” é tomado como factor exclusivo da desigualdade no acesso às esferas de empregabilidade e sucesso escolar (Maeso & Araújo, 2015), justificando ainda a elevada taxa de delinquência juvenil. Tal torna evidente como a democracia portuguesa não ditou o fim do eurocentrismo e do racismo, continuando estes, de forma mais ou menos explícita, a pautar os discursos e as práticas institucionais. Deste modo, posso afirmar que foi esta a experiência primeira que abalou a “boa consciência nacional” na malha ideológica onde me fui formando, para a qual eventos como a Expo 98 e as manifestações de apoio à causa timorense, entre outros, contribuíram activamente. Trabalhar diariamente com homens e mulheres da minha geração, que cresceram a apanhar lenha para cozinhar e a acarretar água de uma fonte comum, nascidos ilegais no mesmo país que eu, alguns dos quais ainda o eram, colocou-me num lugar de grande desconforto intelectual e político, a partir do qual emergiram inúmeras

³ Refiro-me particularmente a dois projectos estatais ao abrigo dos quais fui contratada: Programa Escolhas e Iniciativa Bairros Críticos.

contradições, mas também novas camadas de entendimento para reler a história contemporânea a partir de um novo horizonte de complexidades.

Já em 2009, fui viver e trabalhar para a Guiné-Bissau, com uma bolsa atribuída pelo Estado português. Em contacto com os princípios e valores da cooperação internacional, todos os avatares imperiais (Santos, 2003a) antes mencionados ganharam novas formas e proporções. Eu trabalhava numa Organização Não Governamental (ONG) que tinha como um dos eixos de intervenção a formação de professores de ensino básico em língua portuguesa.⁴ A formação em língua portuguesa é tida como uma das áreas de intervenção prioritária, dado que o desconhecimento quase completo da língua oficial e de ensino é uma realidade inquestionável que assume uma relevância crítica e estrutural no funcionamento do sistema escolar. No decorrer do meu trabalho, conheci várias crianças com dificuldades de aprendizagem em língua portuguesa, mas fluentes em uma ou mais línguas étnicas e em crioulo, a língua veicular de comunicação. Não são necessárias competências extraordinárias para se inferir que as dificuldades de aquisição de conhecimentos em língua portuguesa estão longe de ser do foro cognitivo. Porém, não havia tempo nem disponibilidade para reflectir sobre quais as implicações da língua portuguesa como língua primeira de ensino (Cahen, 2010: 10). Como referia o então adido da cooperação portuguesa, estávamos perante “uma ameaça francófona vigente”, dada o elevado número de escolas de língua francesa e a proximidade com a Guiné-Conacri e o Senegal, e Portugal não poderia perder um dos “seus” territórios lusófonos. Já não se ensinava os habitantes das colónias a falar português, mas sim os habitantes dos territórios lusófonos.⁵ Mesmo fora dos limites nacionais, o Estado português continua a confundir apoio ao desenvolvimento com supremacia política, ao pressupor como sem poder ou sem conflito as relações entre ambos os países (Vale de Almeida, 2000:237). E, neste contexto, proliferam “ONG’s com legiões de jovens ocidentais numa pretensão «altruísta» nas mesmas bases da missão evangelizadora do tempo colónia” (Lança, 2008) .

⁴ Refiro-me à ONG FEC.

⁵ Para uma reflexão mais aprofundada do tema, *vide* Laranjeiro (2012).

Este projeto é, assim, provocado por uma percepção gradual da persistência do discurso colonial nas esferas em que me fui movendo. Apesar de distintas, fui-me apercebendo de que partilhavam o pressuposto que existe um cidadão a ser integrado, numa comunidade política que determina os critérios para a sua integração. Paralelamente, fui inspirada pelos debates recentes que têm vindo a problematizar a história colonial portuguesa. E, sendo a grande narrativa anti-colonial a oposição mais visível à narrativa colonial, a vivência na Guiné-Bissau foi um período privilegiado de contacto com a primeira, dado que se sobrepõe à memória oficial do Estado, ainda que sujeita a inúmeras e legítimas contradições. Foi sobre a memória da Luta de Libertação/ Guerra Colonial que realizei a minha dissertação de mestrado em Antropologia Visual e dos Media, em 2013⁶, partindo dos espólios fotográficos de antigos combatentes de ambas as frentes. Mais do que respostas e conclusões, dessa pesquisa resultaram novas dúvidas e fragilidades, tendo-se o campo da cultura visual manifestado insuficiente para as pensar. A realização da presente tese, inserida no programa doutoral “Pós-Colonialismos e Cidadania Global”, foi, assim, instigada por reflexões que, ao longo dos últimos anos, não cessavam de se complexificar. Mais do que pontos finais conclusivos, rematava sempre com novos pontos de interrogação, o que seguramente se repetirá nas considerações finais desta tese. Acrescento que a minha formação académica foi também transdisciplinar, cruzando a psicologia, a antropologia, o cinema e a fotografia.

O percurso que aqui tracei serve para descrever os ambíguos e instáveis lugares de onde partiu a presente pesquisa, assim como o processo de maturação intelectual no caminho da complexidade que a instigou. É que, se me propus “aprender a partir do Sul e com o Sul” (Santos, 1995: 508), assumindo o Sul como “campo de desafios epistémicos que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação com o mundo” (Meneses & Santos, 2009:12), quer a minha análise como a própria escrita são indiscutivelmente marcadas pela herança colonial. Ainda que comprometida com o exercício epistemológico de a questionar, tornei-me, consciente ou inconscientemente, muitas vezes refém da mesma. E o meu lugar de enunciação foi Portugal, não obstante a prévia vivência e a extensa pesquisa

⁶ Master of Arts Visual and Media Anthropology na Freie Universitaet Berlin.

na Guiné-Bissau. Não se espante o leitor se, muitas vezes, não conseguir distinguir se eu estou a partir de narrativas ou perspectivas que surgiram de um território, Portugal, outrora colonizador, ou da Guiné-Bissau, outrora colonizado. É que também a minha identidade não é fixa, nem essencialista, mas sim estratégica e posicional, tal como proposto por Stuart Hall (1994). O campo de estudos pós-coloniais distingue-se precisamente por aceitar que as identidades não são singulares, mas multiplamente construídas ao longo dos discursos e posições que se podem mesmo cruzar ou antagonizar.

Acrescenta-se o carácter instável da “identidade” portuguesa pós-colonial, tal como formulada na metáfora do jogo de espelhos entre Próspero e Caliban utilizada por Boaventura de Sousa Santos para debater as complexidades e especificidades do colonialismo português (2003a). Centro de um Império colonial e simultaneamente uma espécie de colónia informal da Inglaterra, o autor chama a atenção para a experiência da ambivalência e da hibridação entre colonizador e colonizado (*Ibidem*: 25-26), dada a justaposição entre “o outro que é colonizado e o outro que é o próprio colonizador enquanto colonizado” (*Ibidem*: 27). Tal levou a que os portugueses fossem muitas vezes percebidos como forasteiros ou mesmo imigrantes, mais do que colonos, o que é particularmente evidente no caso da Guiné-Bissau, onde o ciclo colonial não dominou tudo, nem tudo perverteu, aplicando-se o seguinte argumento:

O facto de o colonialismo português em África ter estado durante séculos mais interessado em controlar o comércio marítimo do que em ocupar territórios combinado com a debilidade político-administrativa do Estado colonial, fez com que os portugueses que comerciavam nessas paragens fossem colonizadores sem Estado colonial e por isso fossem forçados a praticar uma forma de autogestão colonial. Esta autogestão colonial se, por um lado, permitia a identificação discricionária de cada um com o poder do Império, por outro lado, não lhes facultava desse império senão o poder que pudessem mobilizar com meios próprios. Como esses meios eram exíguos, o português teve de negociar tudo, não só o seu comércio como também a própria sobrevivência. Foi um “colonizador” que se viu frequentemente na contingência de prestar vassalagem como qualquer nativo às estruturas políticas (reinos) locais. Como o colonialismo quase não existia como relação institucional, a disjunção entre colono, por um lado, e Estado colonial e Império, por outro, era total (*Ibidem*: 38).

Esta reflexão revela-se extremamente pertinente para analisar o objecto de estudo central da presente tese: as imagens de uma das lutas de libertação

que ditaram o fim do colonialismo português. E é o lugar do espectador ocidental (e, mais especificamente, do português) que aqui se interroga.

Para tal, há duas perguntas de base a considerar: somos nós que vemos as imagens ou, ao contrário, são elas que nos vêem, nos olham, nos questionam? (Didi-Huberman, 2011); seremos nós, espectadores emancipados, capazes de saber encontrar o que existe na imagem para além da ordem subjacente ao discurso do poder que a produziu? (Rancière, 2010b).

1.2. O que querem as imagens?⁷



Figura 1 – Proclamação do Estado da Guiné-Bissau/ Fotograma do filme *En Nation Födelse* (1973) de Lennart Malmer e Ingela Romare

Esta imagem (fig. 1) documenta um dos momentos mais marcantes da história política da Guiné-Bissau: a proclamação do Estado, a 24 de Setembro de 1973, em Lugajol, região do Boé, território formalmente ainda sob o domínio colonial português. Nesta cerimónia, foi declarada a independência do território guineense, conseguida através de uma das mais emblemáticas e bem-

⁷ Este é o título é inspirado na obra *What do Pictures Want? The Lives and Loves of Images* (2005) de W.J.T. Mitchell.

sucedidas lutas de guerrilha do continente africano. Consumada pelo Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo-Verde (PAIGC), liderado por Amílcar Cabral, reconhecido como uma das figuras mais emblemáticas das lutas anti-coloniais (Dhada, 1993: xii, Sousa, 2011: 31; Young, 2011: 283-292), não obstante as inúmeras controvérsias por si protagonizadas dentro do próprio partido.

Os sucessos militares e políticos alcançados tornaram este movimento num exemplo revolucionário, razão pela qual mereceu um notório interesse pelas vanguardas que à época apoiavam as lutas anti-coloniais (Rudebeck, 1974; Davidson, 1975; Urdang, 1979). Foram vários os jornalistas, investigadores, fotógrafos e cineastas, ideologicamente mobilizados pela causa independentista, que visitaram as zonas libertadas a convite do PAIGC, transportando-as até à comunidade internacional através de livros, manifestos e imagens. Colaboraram activamente com a ampla estratégia diplomática levada a cabo por Amílcar Cabral para obter armamento sofisticado, entre outros apoios no campo da educação, da saúde e da produção agrícola (Martins & Neves, 2018: 119). António Tomás confirma:

A guerrilha do PAIGC atraía jornalistas, escritores e políticos de várias partes do mundo, sobretudo dos países ocidentais, que para lá se deslocavam com o fim de documentarem uma experiência inédita: o modo como um partido africano criava uma nação no interior de um país ocupado por uma impiedosa potência colonial. A Guiné, na pena e na voz daquelas testemunhas, tornava-se um exemplo para todos os países que ainda lutavam pela autodeterminação. Mostrava-se que era possível defrontar um exército colonial mais bem apetrechado e, para além disso, desenvolver obras sociais nas zonas libertadas. Das utopias criadas nos anos da guerra aquilatava-se o futuro de uma Guiné independente (2008: 26-27).

O mesmo autor acrescenta que grande parte da guerra passou pela escrita: “comunicados, memorandos, cartas aos vários elementos do partido, ensaios, relatórios sobre o estado da guerra” (*Ibidem*: 42). De facto, uma das mais importantes armas do PAIGC, que se revelaria elemento chave da luta pela independência, foi o sistema de propaganda, criado e gerido pelo departamento de Informação, Cultura e Propaganda sob supervisão permanente do líder Amílcar Cabral. Esse departamento foi responsável para produção de diversos produtos: o órgão oficial *Libertação, Unidade e Luta*, criado em 1960; a *Rádio Libertação*, emitida a partir de 1967; o boletim *PAIGC d’Actualités*,

internacionalmente difundido, a partir de 1967; e, finalmente, o boletim *Blufo*, criado em 1966 com o intuito de envolver os membros mais jovens do partido (Martinho, 2017: 292).

E dedicou-se especial importância à produção de imagens. E para melhor compreender a importância das últimas no contexto da Luta de Libertação/Guerra Colonial, importa recordar que o início do conflito foi marcado pelas iniciativas da Unidade Popular de Angola (UPA) no Norte de Angola. Amplamente fotografado, as imagens do massacre de 15 de Março de 1961, ostentando a extrema violência de corpos brancos mutilados, foram exibidas em Luanda e em Lisboa, provocando uma onda de indignação geral na sociedade portuguesa da época. Tal desencadeou um clima político capaz de normalizar a intervenção militar, celebrizada pela frase de Salazar: “Para Angola, rapidamente e em força” (Ramos, 2014). Foram assim lançados os dados para que esta, à semelhança de todas as guerras da segunda metade do século XX, não fosse apenas uma guerra de armas, mas também uma guerra de imagens, símbolos e mitos.

É precisamente sobre as imagens produzidas no decorrer da Luta de Libertação na Guiné-Bissau que esta tese assenta. Particularmente, sobre os filmes documentais que no decorrer desta se realizaram. Genericamente, estes filmes mostram como o PAIGC desenvolvia uma acção militar eficaz contra o exército colonial português enquanto, simultaneamente, construía uma nova sociedade civil nas zonas libertadas, precursora da nação por vir. Por esse motivo, mais do que ver o que aconteceu, estas imagens permitem-nos aceder ao que foi imaginado como futuro pós-independência.

Num período histórico ideologicamente bipolarizado pela Guerra Fria, estes filmes procuravam demonstrar que a Luta de Libertação veiculava princípios e valores que se batiam pela transformação social, económica e política por via da luta de classes e da descolonização. Na generalidade, são imagens que nos mostram a figura do heróico combatente pela liberdade do terceiro mundo. Apelam aos valores éticos e morais difundidos pelo PAIGC e aos progressos sociais que a criação de algumas estruturas de ensino, cuidados médicos e de apoio à actividade agrícola traziam às populações. Porém, como será amplamente discutido, diversos conflitos de interesses, controvérsias ideológicas e jogos de poder, quer entre Amílcar Cabral e as diferentes facções

do PAIGC, quer entre as últimas entre si, são invariavelmente ocultadas.

Se, nas décadas de 60 e 70, o mundo desenvolvido assistiu ao poder do nacionalismo enquanto força libertadora, na década de 80 assistiria ao seu inverso (Davidson, 2000: 23). Poucos anos após o fim da guerra, outras narrativas começaram a caracterizar a Guiné-Bissau. Por motivos políticos, que serão mencionados e debatidos ao longo deste trabalho, as estruturas sociais criadas nas zonas libertadas foram enfraquecendo gradualmente, tornando-se residuais. Seis anos depois da independência, em 1980, ocorreria o primeiro de vários golpes de Estado que têm bloqueado a possibilidade de uma governação política estável, estando a ameaça da guerra civil sempre presente, situação agravada desde a guerra civil de 1998/1999. Foi, assim, atribuído o rótulo de “falhado” ao Estado guineense (Gruffydd Jones, 2013), conceito cuja colonialidade (Quijano, 2009) proponho debater.

Esta investigação é movida pela vontade de compreender como uma imagem provoca outra, dispositivo fundamental da linguagem cinematográfica. Concretamente, como as sucessivas crises e a instabilidade política procederam uma Luta de Libertação particularmente promissora que assegurava que uma auspiciosa sociedade civil estava a ser construída nas zonas libertadas. Para tal, importa considerar quem é que, antes e depois da independência, reclamou o poder de construir todas estas representações, quer as de sucesso, quer as de fracasso. É que, além de contar a narrativa de um território em luta, esta é também a história de uma geração de cineastas, entre outros intelectuais e investigadores, que se comprometeu a cooperar com a libertação dos povos ainda sob domínio colonial.

Importa então questionar se foi o imaginário à época construído, imbuído de esperanças emancipatórias, que conduziu a que o pós-independência fosse construído como uma desilusão, uma promessa que fracassou ou se são as difíceis condições sociais, económicas e políticas que a Guiné-Bissau tem atravessado desde então que transformaram a narrativa da Luta numa promessa quase messiânica.

Movida por esta inquietação de base, proponho analisar os filmes realizados no decorrer da Luta. Trata-se de voltar às imagens que animaram esta guerra, para as trabalhar por dentro, expurgando e fazendo emanar outras narrativas possíveis. Para tal, é essencial analisar o contexto histórico em que

estas imagens foram produzidas, de forma a reconhecer uma linha de pensamento ideológico, e os seus discursos ou guiões políticos subjacentes. Só assim será possível identificar imaginários ligados a uma *nova alteridade* e a novas fronteiras que com esta surgiram e que delimitam o que pode ou não ser mostrado e dito. Deste processo emergem vazios históricos que, quando temporalmente e espacialmente situados, se manifestam como ausências (Santos, 2002), marcados pelos gestos, discursos ou personagens em falta.

Reconhece-se que analisar imagens sobre o passado, com o olhar do presente, requer uma cuidadosa análise para que não se caia num simples exercício de arrogância crítica. É que se sabe mais no futuro, sobre aquele momento do passado, do que quem o registou num determinado presente. E se nunca se sabe o que o futuro fará às imagens quando estas se tornam passado, é fundamental discernir entre o que a imagem regista e o próprio momento em si mesmo, antevendo que nem sempre se verifica uma equivalência entre ambos. Mas, embora arriscado, este é um exercício necessário para compreender as projeções que a história realiza.

Acresce que estas são imagens de propaganda cuja significação foi certamente intencional. Busca-se então compreender como o cinema construiu políticas de representação que definiram modos de filmar a Luta que ocultaram mecanismos capazes de explicar a instabilidade política que desde então tem caracterizado o Estado guineense. É que, se hoje o Estado guineense é rotulado de “falhado”, não deixa de ser relevante que o Estado que se estava a construir no decorrer da Luta seja a constante discursiva mais presente em todos os filmes. Torna-se então fundamental questionar o papel do Estado enquanto referencial político.

Consequentemente, este trabalho propõe ser um contributo para a ampliação dos debates sobre a memória da Luta de Libertação e das razões pelas quais continua a ser um tema particularmente sensível no presente. Sensibilidade que se deve ao facto de existirem projectos políticos, e consequentemente sujeitos históricos, excluídos na Guiné-Bissau enquanto comunidade política imaginada. Procurei assim aceder a outras narrativas, memórias e cosmologias que colocam em causa a história da Luta de Libertação enquanto momento fundacional da nação (Havik, 2012: 31-76; Temudo, 2008; 2009), celebrada na célebre frase “Nação Africana Forjada na Luta” (Cabral,

1974c). Tal permitirá discutir os múltiplos sentidos da palavra descolonização, desdobrando-a, num primeiro momento, em duas ópticas: a portuguesa, que, como qualquer metrópole, assume a descolonização como a entrega do poder; e a da Guiné-Bissau, que, como os demais países africanos, se deparou com a árdua tarefa política de repensar o legado colonial, quando heranças tidas por ultrapassadas voltaram, por vezes com maior violência, nas formas de governo do Estado-Nação pós-colonial.

Diante deste quadro, optei por realizar uma etnografia numa tabanca no Sul do país, Unal, um dos primeiros bastiões do PAIGC. Procurei ouvir vozes, que ainda que falem bem alto, e sejam notadas, continuam a estar omissas das narrativas oficiais da história guineense, com o intuito de desvelar as complexas tramas de memórias tecidas: as marcadas pela violência colonial, as da Luta e as do pós-independência. Dada a pluralidade de relações estabelecidas, quer entre colonizadores e colonizados, quer entre os colonizados entre si, há ainda que considerar que os percursos dos diferentes testemunhos se distinguem na análise da história do território.

Paralelamente, examinarei como a história desta Luta de Libertação tem sido instrumentalizada para legitimar ou confirmar versões dos acontecimentos que carecem de discussão. Mais especificamente, partindo do conceito de racionalidade colonial (Mbembe, 2001b: 25), procurarei analisar como a história da Luta de Libertação, ainda que em contrapoder às narrativas coloniais, se transformou num instrumento de poder. É que nesta prevaleceu uma hierarquização do papel político e militar dos principais dirigentes da Luta, silenciando as trajetórias daqueles que permaneceram à margem da estrutura partidária. Para aceder a essas trajetórias, utilizei como fontes principais os testemunhos recolhidos a partir de entrevistas que, como se espera num trabalho de cariz etnográfico, foram complementadas por conversas informais e vivências partilhadas. Importa perceber não só as condições e os percursos daqueles que viveram esta Luta, mas também as possibilidades de emergência de novas formas de resistência às contemporâneas formas de dominação, desencadeadas por essa herança, o que permite estabelecer analogias entre diferentes períodos históricos. Consequentemente, este é também um estudo sobre a criatividade, a resistência e a produção de racionalidades alternativas

daqueles que o fim do colonialismo não trouxe para o lado de cá da linha abissal (Santos, 2007) .

Ainda que se esteja consciente de que destes discursos não resultam verdades absolutas, razão pela qual foram submetidos a uma análise crítica, optou-se pela história oral, não apenas como proposta metodológica, mas, sobretudo, epistemológica, dado que privilegia o contexto social e político em que o discurso é articulado tanto quanto o seu conteúdo (Portelli, 2013). São fontes multidireccionais sobre o passado construídas no presente que, mais do que o passado em si, revelam como este informa o presente. Naturalmente, estas fontes foram justapostas com fontes secundárias, como os filmes e outros artefactos visuais, assim como livros, relatórios de pesquisa e arquivos académicos.

Longe de ser um tema pouco estudado, a Luta de Libertação guineense tem sido abordada em diversos campos. Tem merecido particular destaque por académicos guineenses, dos quais saliento os trabalhos pioneiros de Carlos Lopes (1982, 1987), assim como os mais recentes de Julião Soares de Sousa (2008, 2011) e de Leopoldo Amado (2009). Menciono ainda trabalhos mais pontuais que foram sendo publicados na revista *Soronda* pela mão de Carlos Cardoso (1996) e Rui Ribeiro (1989), entre outros. O impacto internacional desta luta levou ainda a que investigadores estrangeiros, alguns dos quais visitaram as zonas libertadas durante a guerra, tivessem continuado a debruçar-se sobre o tema, de que são exemplos Lars Rudebeck (1974, 2004) e Stephanie Urdang (1979). Note-se ainda os trabalhos de Mustafah Dhada (1993) e de Patrick Chabal (1983), particularmente pertinentes para pensar a estratégia diplomática do PAIGC.

Também o cinema guineense continuou a trabalhar a representação da Luta de Libertação com os filmes *Mortu Nega* (1988) e *Olhos Azuis de Yonta* (1993), ambos de Flora Gomes, e *Xime* (1994), de Sana Na N'Hada. Através da ficção fílmica, estes dois cineastas têm procurado recontar a história da Luta de Libertação, para que esta ganhe novos sentidos no presente. Há ainda o documentário *As Duas Faces da Guerra* (2007), de Flora Gomes e Diana Andringa e o filme *Canhão de Boca* (2016), de Ângelo Lopes, que aborda o papel da *Rádio Libertação* na luta pela independência na Guiné-Bissau e em Cabo Verde.

Também a literatura guineense tem trabalhado o tema nas obras *Kikia Matcho - O Desalento do Combatente* (1999), de Filintio de Barros, e *Eterna Paixão* (1994), *Mistida* (1997) e *As Orações de Mansata* (2007), todos de Abdulai Silá. Já na poesia há a notar a obra colectiva *Mantinhas para Quem Luta* (1977), editada pelo Conselho Nacional de Cultura, à época liderado pelo nacionalista angolano Mário Pinto de Andrade, *Não Posso Adiar a Palavra* (1982), de Hélder Proença, e ainda *No Fundo do Canto* (2007), de Odete Semedo.

E não pode ser negligenciado o papel da música, que pela voz de José Carlos Schwarz, em canções como *Si bu sta dianti na luta*, enalteceu a Luta de Libertação. O mesmo canta-autor foi um dos fundadores do grupo Cobiana Djazz, que continuou a celebrar o tema. Já em meados da década de 60, formase o grupo Super Mama Jombo, sendo que Mama Jombo é o nome de um espírito a quem muitos guerrilheiros pediram proteção durante a Luta.

Não obstante o vasto número de investigações académicas, filmes, literatura e música produzidos, a memória da Luta de Libertação continua a ser palco de memórias e amnésias conflitantes. É como se por cada memória de que se fala, cada silêncio que se quebra, novos se encontrassem que permanecem por descobrir. Tal deve-se, provavelmente, ao carácter contemporâneo e geográfico da memória. Tivesse esta investigação sido realizada dois, dez, ou vinte anos depois do fim da Luta de Libertação e os resultados seriam certamente outros. É que a reconstrução do passado a partir do presente implica que se reconheça como o último transforma a representação do primeiro, no repto de Enzo Traverso quando advoga que:

[...] the latter offers to the actors of history a collection of experiences from which they can formulate their own expectations. In other words, past and future interact, related by a symbiotic link. Instead of being two rigorously separated continents, they are connected by a dynamic, creative relationship (2016: 7).

Tal implica que, ao mesmo passado, isto é, à mesma guerra, são atribuídos diferentes significados em Portugal e na Guiné-Bissau. Observando o presente em ambos os países, verifica-se que das memórias da colonização e do binómio Luta de Libertação/Guerra Colonial subsistem silêncios de difícil reconciliação, o que se deve aos diferentes pontos de vista assumidos (Meneses, 2011b). Não é de mais recordar que se na Europa a luta contra o

colonialismo foi inscrita na continuidade com os movimentos de resistência contra o nazismo, no Sul o nazismo foi percebido como uma forma radical de imperialismo (Traverso, 2016: 13), tal como sugeriu Aimé Césaire na célebre obra *Discurso sobre o Colonialismo*:

Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu *demónio*, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o *crime* em si, o *crime contra o homem*, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os «coolies» da Índia e os negros de África estavam subordinados (1978: 18).

Já em cada um dos países, sendo que o presente estudo se dedica à Guiné-Bissau, também as memórias se distinguem e concorrem entre si, o que se deve ao facto de as identidades não serem rígidas, nem imutáveis, mas sim “resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação” (Santos, 1997: 135). Logo, é minha convicção que analisar as imagens da Luta de Libertação guineense à luz das abordagens pós-coloniais permitirá uma crescente e mais plural difusão de leituras do passado, trazendo a debate as múltiplas negociações culturais, sociais, económicas e políticas associadas aos processos de recordação e invocação desta guerra. Partir deste ponto de vista, implica assumir que esta luta foi bem mais complexa do que fazem crer as interpretações que pressupõem a dicotomização colonial vs. anti-colonial. Trata-se de uma análise permeada por deslocamentos e descentramentos vários que pressupõem a existência de narrativas históricas, sociais e pessoais múltiplas, assim como a co-existência de diferentes temporalidades.

Finalmente, merecerá atenção a persistência do pensamento moderno ocidental como um pensamento abissal, que teima em dividir a realidade social entre aquilo que existe e o que declara inexistente, assumindo a impossibilidade da co-presença entre diferentes formas de racionalidade (Santos, 2007: 3-4). Aplicando o pensamento abissal à memória, não estamos longe do Ministério da Verdade de que nos fala George Orwell na célebre obra *1984*. E, neste ponto, reclama-se por uma memória pós-abissal, tal como proposto por Bruno Sena Martins (2015). No caso da memória da guerra, a dimensão pública da recordação ocupa um lugar central, dado que é em nome das nações que as

guerras são habitualmente travadas. E é aqui que importa perceber como a memória é trabalhada por aqueles que permanecem à margem dos Estados. Consequentemente, este trabalho não fala apenas do conflito que originou a independência da Guiné-Bissau e o fim do Império colonial português, mas também dos conflitos de memórias e de identidades, ideológicos e simbólicos, muitos dos quais sobreviveram ao fim da guerra e do colonialismo que os gerou. Daí a pertinência de convocar epistemologias especialmente atentas ao carácter ambíguo e ambivalente que caracteriza as relações e os sujeitos coloniais e pós-coloniais.

1.3. Plano de tese

Para além da presente introdução, este trabalho organiza-se em cinco capítulos. O primeiro capítulo apresenta o enquadramento teórico desta pesquisa: partindo de algumas imagens da Luta de Libertação, elaboro um diálogo entre diferentes teorias da imagem e as abordagens que denunciam as interpretações eurocêntricas da realidade social, pertinentes para analisar as relações coloniais e pós-coloniais, assim como os sujeitos, os poderes e as forças, por vezes antagónicas, que as configuram (Spivak, 1988, 1999; Hall, 1992, 1994, 1997; Gilroy, 2001, 2007; Bhabha, 2014). Pretendo discutir ainda como a sociologia das ausências e a sociologia das emergências, propostas por Boaventura de Sousa Santos (2002), as abordagens sobre a fantasmagoria (Derrida, 1995; Gordon, 2008), o pensamento de fronteira (Friedman, 2001; Santos, 2004; Pratt, 2007; Ribeiro, 2011), o pensamento abissal (Santos, 2007) e os debates em torno da memória (Halbwachs, 1993; Rothberg, 2009; Assmann, 2008, 2012; Assmann & Conrad, 2010) informam a análise das imagens. Por fim, lanço uma proposta para pensar a imagem como um agente animado e autónomo capaz de agir sobre os outros, manifestando o que habitualmente se denomina por *animismo*, num compromisso com as epistemologias do Sul (Santos, 1995; Meneses & Santos, 2009; Nunes, 2009).

O segundo capítulo é dedicado ao percurso metodológico adoptado: além de apresentar as opções metodológicas tomadas, debato os desafios e constrangimentos de uma investigação que percorreu diversos lugares – Lisboa,

Berlim, Bissau, Unal – e que atravessou diferentes esferas de poder e de negociação. Como se deslocou e reposicionou o meu ambíguo e instável lugar de enunciação, assim como as relações criadas com diferentes actores, merece aqui uma profunda reflexão. Discuto com maior detalhe a pesquisa de arquivo e o trabalho etnográfico realizado, tecendo pontes de contacto entre ambos.

O terceiro capítulo procura traçar uma breve revisão histórica para informar sobre a análise fílmica e a análise do trabalho etnográfico realizados. Procuo debater a história da Guiné-Bissau tal como é contada pelo Império que reivindicou o seu domínio, a emergência do nacionalismo no território, a Luta de Libertação e as conseqüentes crises políticas que marcaram as últimas quatro décadas. Dedicar-se especial relevância à história da população rural, que tem recriado formas alternativas de governação política, quer em resistência, quer em diálogo com os Estados que se propõe governá-la.

O quarto capítulo é dedicado à análise fílmica. Ainda que não seja o objecto central da tese, considereei pertinente traçar uma breve contextualização em torno do cinema colonial na Guiné-Bissau, para melhor compreender o olhar produzido pelo governo português. Em seguida, descrevo o movimento *Terceiro Cine*, comprometido em “dar voz” aos povos dominados pelo colonialismo. Partindo de um conjunto de sete filmes, assim como de fragmentos fílmicos presentes no Arquivo do Instituto Nacional de Cinema (INC), que constituem o *corpus* de trabalho, levarei então a cabo o exercício de análise sobre como o cinema representou a Luta de Libertação, procurando compreender qual a história da Guiné-Bissau por estes contada, indagando sobre quem teve o poder de enunciação da mesma. Termina com uma breve nomeação da filmografia desde então produzida e como esta pode contribuir para o debate em curso.

Já o quinto capítulo é sobre o trabalho etnográfico em Unal, escrito em contraponto com a análise fílmica do capítulo anterior. Não trata de memórias congeladas em imagens, mas memórias que não param de se transformar na contemporaneidade. Abre-se o campo para falar do que os filmes procuraram omitir, do qual se destaca o vasto campo da cosmologia, enquanto arena de resistência política, cultural e militar. Através desta, é possível aceder a outras formas de representar a realidade e, particularmente, o passado da Luta de Libertação. Pretendo ainda contextualizar as dinâmicas de resistência aí encontradas, assim como as possibilidades criativas para ultrapassar as

turbulências causadas pela instabilidade política e pela sua posição desfavorecida no sistema capitalista global. Findo este capítulo com imagens recolhidas no decorrer do trabalho de campo para reflectir como estas conduzem a um outro olhar sobre as imagens da Luta de Libertação.

Finalmente, o último capítulo é dedicado às conclusões gerais, procurando estabelecer pontos de contacto, entre os diferentes objectos e sujeitos em análise, reflectindo sobre a contribuição desta para o campo dos estudos pós-coloniais.

2. Para uma análise pós-colonial das imagens

A imagem de arquivo é apenas um objecto nas minhas mãos, uma tiragem fotográfica indecifrável e insignificante enquanto eu não estabelecer a relação – imaginativa e espectraliva – entre o que vejo aqui e o que sei por outras vias (Didi-Huberman, 2012: 146).

2.1. Introdução

Uma imagem é sempre um fragmento do passado. Momento que num determinado presente se decidiu immortalizar para o futuro que, por sua vez, se converte nos múltiplos tempos presentes em que pode ser repetidamente vista e indagada. Analisar imagens é antes de mais colocá-las numa zona de tensão entre espaços temporais. Assumir que as imagens não têm apenas significado na sua relação com o espectador, no presente, nem só na sua relação com as pessoas ou coisas representadas, o passado. Toda a imagem endereça um convite para realizar um trabalho de memória, que, por sua vez, é um trabalho com e sobre o futuro, sendo a própria imagem que estabelece uma sincronização entre o que foi e o que será. Logo, aceder a um passado através das suas imagens, implica percorrer um trajecto entre as diferentes temporalidades que não estão necessariamente alinhadas com a historiografia oficial. Estas questões adquirem contornos mais complexos quando se trata de imagens construídas em processos revolucionários que visaram transformar uma ordem política vigente. Somos confrontados com o poder alegórico e político das imagens, o que nos conduz a uma descodificação da imagem, como se de uma escrita encriptada se tratasse. Este é um trabalho de escrutínio, que implica não apenas comparar as imagens com outras evidências empíricas, outras fontes ou testemunhos, mas, acima de tudo, um processo criativo prospectivo, muito próximo da experimentação, que recorre à imaginação, à especulação e ao anacronismo.

Ao longo do presente capítulo vou procurar, fazendo uso de abordagens pós-coloniais, elaborar uma reflexão teórica a partir da qual proponho trabalhar, pensar e experimentar as imagens. As imagens que elegi para pensar a representação da Luta de Libertação são todas em movimento, isto é, imagens cinematográficas. Porém, para esta reflexão inicial, apoio-me em Roland Barthes, para quem o que caracteriza o fílmico apenas pode ser encontrado no

fotograma: “o fílmico, muito paradoxalmente, não pode ser captado no filme «em situação», «em movimento», «ao natural», mas apenas, ainda, nesse artefacto maior que é o fotograma” (2015a: 63). O sentido óbvio trabalha com a *imposição* de significados, enquanto o sentido obtuso se encontra no campo da *possibilitação*. Considerando que é o fotograma que dá o “*dentro do fragmento*” (2015a: 64), para este autor, é neste, e não no movimento, que se encontra a animação, o fluxo e a própria vida das imagens fílmicas. Ao contrário da “montagem de atracções” de Serguei Eisenstein (2002), que será discutida no terceiro capítulo, para Barthes o movimento é apenas a armação de um desdobramento permutativo, enquanto o fotograma, longe de ser uma amostra, comparação que implicaria tomar os elementos do filme como homogéneos, é o fragmento que torna a reflexão possível. Na esteira deste autor, esta reflexão inaugural alicerça-se exclusivamente em imagens fixas, isto é, em fotografias ou fotogramas, em torno das quais se estruturará a teorização reflexiva para a análise fílmica. Mais do que apenas exemplificar ou ilustrar, cada imagem surge como um elemento condutor.

2.2. Uma pequena história introdutória



Figura 2 – Carmen Pereira, Comissária Política do Comité Inter-Regional do Sul do PAIGC, empunhando a sua arma/ Arquivo Casa Comum - Fundação Mário Soares

Num dos últimos dias do meu trabalho de campo em Bissau, analisava esta imagem com Inês Galvão.⁸ Numa descrição sumária, esta é uma imagem de uma mulher que segura uma arma com as duas mãos e a aponta à objectiva (a quem a olha). Parece segurar a arma com algum desconforto, aspecto sugerido pela sua expressão franzida. Ainda que apontando uma arma, tende-se a encarar esta mulher combatente com admiração e não medo, porque tudo foi ordenado para ser assim. Face a uma arma que se aponta a uma câmara e uma câmara que se dirige a uma arma, é incontornável não invocar Ernst Jünger, para quem o aparato fotográfico é uma variante do aparato de guerra (2002: 123), ou ainda Susan Sontag, quando defende que “a câmara é a sublimação da arma” (1986: 14).

Esta imagem foi encontrada no Arquivo Casa Comum da Fundação Mário Soares (FMS) dias depois de termos entrevistado a mulher fotografada.⁹ Um olhar mais atento fez-me notar que alguns traços físicos – a tez escura da sua pele, os seus braços musculados e o tamanho das suas ancas – pareciam não

⁸ Doutoranda em Antropologia no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL).

⁹ Como se tornará notório adiante, por minha indicação e de Inês Galvão, a legenda foi, entretanto, corrigida no Arquivo da Casa Comum da Fundação Mário Soares. No entanto, para uma melhor compreensão do texto, decidi manter a legenda tal como foi encontrada no momento do primeiro visionamento.

corresponder à imagem da mulher que havíamos entrevistado. Tinham-se passado cerca de cinquenta anos desde o momento da fotografia e tentávamos encontrar semelhanças entre a imagem que víamos e a mulher que conhecíamos. Ficámos largos minutos a debater a imagem. Comparámos com outras imagens da mesma mulher e de facto – uma pele mais clara, um corpo mais robusto e uma expressão menos carregada – aumentaram a nossa desconfiança. Seria a mulher da imagem aquela que a legenda indica?

Carmen Pereira foi uma destacada dirigente do PAIGC e também uma das figuras centrais da Luta de Libertação na Guiné-Bissau. Assumiu diferentes cargos no decorrer do conflito e trabalhou no comité político do PAIGC em Conacri. Em 1966, tornou-se responsável pelo sector da saúde na frente sul e, algum tempo mais tarde, assumiu responsabilidades na qualidade de comissária política, sendo a única mulher a ser eleita para o Comité Executivo da Luta. Monitorizou ainda cursos de enfermagem para mulheres guineenses em Kiev, na Ucrânia, e foi uma das precursoras da União Democrática das Mulheres da Guiné-Bissau e Cabo-Verde (UDEMU), presidente da Cruz Vermelha Guineense e representou a Guiné-Bissau na Organização Pan-africana das Mulheres. Após a independência, ocupou vários cargos políticos, entre os quais Presidente da Assembleia Nacional Popular e Ministra da Saúde. Foi Presidente interina, durante três dias, tornando-se na primeira mulher-Presidente em todo o continente africano e a única na história da Guiné-Bissau (Semedo, 2016: 10-12).

Intrigadas, voltámos a procurar Carmen Pereira com o intuito de esclarecer a profunda dúvida que nos tinha assaltado. Seria ela a mulher que estava na fotografia? Se sim, em que circunstâncias tinha sido tirada? Saberíamos ela manejar armas, uma vez que no decorrer da luta só tinha ocupado cargos políticos? Teria ela realizado treinos militares? Quem teria decidido colocar uma arma (que surge tão forçada) nos seus braços, ela ou o fotógrafo? E, caso não fosse Carmen Pereira a mulher da fotografia, quais seriam os motivos para que a legenda estivesse equivocada?

Quando viu a imagem, Carmen Pereira logo afirmou que não era ela quem

estava na fotografia: “Não poderia ser eu, eu usava sempre *súmbia*¹⁰ e não um lenço na cabeça” (Pereira, 2016a). Contou-nos que aquela mulher se chamava Isabel Leal e era uma antiga combatente do PAIGC. Não nos soube indicar o seu paradeiro, nem as razões para que o seu próprio nome seja sistematicamente associado a esta imagem. Nos dias seguintes, realizei algumas diligências infrutíferas para saber obter informações sobre Isabel Leal e, desde então, nunca encontrei o seu nome em qualquer livro ou documento sobre a Luta de Libertação levada a cabo pelo PAIGC. Semanas depois, Carmen Pereira morreu e a mesma fotografia surgiu numa notícia de homenagem póstuma.¹¹ Meses mais tarde, já em Lisboa, com Inês Galvão, dirigimo-nos à FMS para sugerir a rectificação da legenda. Havíamos discutido as questões levantadas por esta imagem no curso de verão “Fotografia: Arquivo Teoria, História”¹², tendo o debate final alertado para o “dever histórico” de corrigir a legenda.¹³ No arquivo da FMS fomos informadas de que a catalogação havia sido realizada com o apoio de Iva Cabral, historiadora e filha de Amílcar Cabral, não havendo qualquer dado que explique as razões deste erro.

Não obstante, esta retificação não surtiu o efeito de “dever histórico cumprido”, continuando a figura de Isabel Leal a assombrar-me. Quem seria essa mulher? Teria sido uma das mulheres que foram incorporadas nas forças armadas? Ainda estará viva? Terá alguma vez visto esta imagem? E, se sim, como lidou com o facto de ela ter sido apropriada para representar outra pessoa? Com estas perguntas, exijo a esta imagem explicações, que ela por si só não é capaz de dar. E se habitualmente a legenda é a voz que falta, num primeiro momento conduziu a um equívoco, que a posterior emenda não anulou.

O que foi tornado manifesto nesta imagem – um retrato de uma mulher guerrilheira chamada Isabel Leal – excedeu a intenção que lhe deu origem (Pinney, 2011: 81), tornando-se numa imagem icónica de uma mãe da nação. O

¹⁰ Gorro comum na África Ocidental. Tornou-se bastante popular na iconografia da luta de libertação, dado que Amílcar Cabral, assim como outros dirigentes do PAIGC, o utilizavam frequentemente.

¹¹ Refiro-me à notícia “Bissau despede-se de Carmen Pereira” do jornal online *As vozes do Mundo*. A mesma imagem foi reproduzida numa entrevista a Carmen Pereira, “Carmen Pereira e a guerra das mulheres na Guiné-Bissau”, publicada pela agência Deutsche Welle.

¹² Decorreu no ICS-UL entre 18 e 22 de Setembro de 2017.

¹³ Foram particularmente relevantes no debate os contributos do investigador Prof. Miguel Bandeira Jerónimo.

reconhecido contributo de Carmen Pereira na Luta de Libertação, e os sucessivos cargos políticos que ocupou, concederam-lhe esse ilustre estatuto ou papel. A fotografia afastou-se do seu referente – aquilo que efectivamente representa – para ocupar um imaginário desejado ou proposto a referenciar.

Apesar de inicialmente distorcida no seu significado, esta fotografia já era um testemunho de que Isabel Leal existiu e que posou para um fotógrafo empunhando uma arma. Este facto é inquestionável. Mas, ao ser apropriada e reproduzida, esta imagem contribuiu para a ocultação da figura que inicialmente representou. Pode afirmar-se que a mesma imagem se duplicou tanto em “pseudopresença”, relativa a Carmen Pereira, quanto prova de uma “ausência”, relativa a Isabel Leal? (Sontag, 1986: 25).

Serve esta breve história em torno desta imagem para ilustrar uma importante pergunta que vai assumir diferentes formas ao longo do presente capítulo: como lidar com uma imagem que, ao pretender representar uma determinada coisa ou pessoa, nos revela uma história escondida?

2.3. A Imagem Ausente

A história procurou impor um modelo de interpretação da imagem que a vincula de maneira estrita ao passado. Este modelo, que pode ser chamado modelo da memória, toma as imagens como “lugares de memória”, que, tal como operacionalizado por Pierre Nora, nascem da ausência de uma memória espontânea, sendo as imagens também lugares onde a memória pode ser celebrada (1989: 7). Nesta linha, as imagens tornam-se documentos para a verificação dos acontecimentos sucedidos, instrumentos para a fixação de tradições e, portanto, dispositivos para a consolidação da história e das identidades. Esta relação é ilustrada por Roland Barthes no início da obra *Câmara Clara*: “Um dia, há muito tempo, dei com uma fotografia do último irmão de Napoleão, Jerónimo (1852). Eu disse então, com um espanto que jamais pude reduzir: «Vejo os olhos que viram o Imperador»” (Barthes, 2010: 11).

Através de uma imagem, acredita-se ser possível aceder *aos olhos que viram* e capturaram aquele fragmento de realidade. Partilhando esse espanto, início esta reflexão alertando que este deve ser tomado como uma ilusão, dado

que nunca se conseguirá aceder às intenções e às condições em que uma imagem foi criada. Adicionalmente, cada imagem é, em simultâneo, passado e presente, combinando o tempo do presente da visualização e o presente da captura do referente. Neste sentido, a reprodução de imagens permite uma multiplicação do olhar presencial no espaço e no tempo, o que induz uma ambígua sensação de poder: “as fotos dão às pessoas a posse imaginária de um passado irreal” (Sontag, 1986: 18).

Susan Sontag defende que toda a possibilidade de compreensão de uma fotografia está enraizada na capacidade de dizer não (*Ibidem*:31). Logo, a fotografia deve ser considerada como uma interpretação do real, semelhante à pintura e ao desenho, e não como um decalque. A mesma autora defende, assim, que a fotografia por si só não é capaz de fornecer evidências, requerendo o papel da análise. Judith Butler amplia esta discussão, defendendo que o argumento de Sontag sugere que as imagens apenas afectam e nunca fornecem qualquer tipo de compreensão. Para esta autora, a interpretação não pode ser tão subjectivamente construída ou exclusivamente dependente do olhar de quem a recebe. Ao invés, a própria fotografia deve ser tomada como a cena estruturante da interpretação, que, por sua vez, pode desestabilizar quem a produz ou quem a recebe (2009: 66).

Esta reflexão abre infindáveis possibilidades para a análise crítica. Longe de bloquear a continuidade entre o momento em que se originou e o momento em que é vista – o agora –, a fotografia atribuiu a esse momento uma incompletude que a procurar o que existe para lá além do que é obviamente proposto. Ao documentar um momento passado, a imagem separa-se em si mesmo da imagem modelo tornando-se num *ser* independente (Sierek, 2013: 5). Como afirma Walter Benjamin:

[...] o observador sente o impulso irresistível de procurar numa fotografia destas a ínfima centelha de acaso, o aqui e agora com que a realidade como que consumiu a imagem, de encontrar o ponto aparentemente anódino em que, no *ser-assim* daquele minuto há muito tempo decorrido, se aninha ainda hoje, falando-nos, o futuro, e o faz de tal modo que podemos descobri-lo como um olhar para trás. A natureza que fala à câmara é diferente da que fala aos olhos. Diferente sobretudo porque a um espaço conscientemente explorado pelo homem se substitui um espaço em que ele penetrou inconscientemente (2006: 246).

Voltando à fotografia de Isabel Leal, torna-se clara a importância de colocar em questão a ubiquidade do *signo*. Só assim a realidade fotografada pode ser percebida como “uma relação entre significantes cujos referentes são outros significantes, entre imagens cujo referente são outras imagens” (Nunes, 1996: 44). Se uma imagem nunca é um duplo de uma coisa, esta é a razão pela qual a legenda é um elemento fundamental de controlo ao tentar fixar o significado das imagens. Tal como Foucault sustenta a propósito do discurso, também a imagem é feita de signos; mas o que elas fazem é *mais* do que utilizar esses signos para designar coisas (2014: 88). É este *mais* que é necessário fazer aparecer e descrever. O *mais* teorizado por Foucault encontra eco na célebre distinção entre *studium* e *punctum* elaborada por Roland Barthes, na qual o *studium* é descrito como um investimento geral sobre a imagem que recebemos como testemunho, sem qualquer acuidade particular. Este elemento é quebrado pelo *punctum*, que não parte do espectador, mas sim da própria imagem: “é ele que salta da cena, como uma seta e vem trespassar-me” (2010: 35). A característica mais importante do *punctum* é que este rompe com os limites estabelecidos pelo enquadramento: “é uma espécie de fora-de-campo subtil como se a imagem lançasse o desejo para além daquilo que dá a ver” (*Ibidem*: 67). É, assim, atribuída agência à imagem, na linha de Didi-Huberman, para quem uma imagem também nos olha e conseqüentemente nos implica: “o que vemos não vale - não vive - aos nossos olhos senão pelo que nos olha” (2011: 9).

Importa invocar o conceito de *imagem pensativa* de Jacques Rancière para designar toda a imagem que contém um pensamento ainda não pensado. Este pensamento está ausente na intenção de quem produziu a imagem, mas emerge sob o efeito do olhar daquele que a vê (2010b: 157). Também Barthes sustenta que a fotografia é subversiva não quando aterroriza, perturba ou mesmo estigmatiza, mas quando é *pensativa* (2010: 62). Partindo de Barthes, Rancière afirma que, perante uma *imagem pensativa*, “há que repudiar todo e qualquer saber, toda e qualquer referência àquilo que na imagem possa ser objecto de conhecimento” (2010b: 161-162). Esta é condição essencial para que o *punctum* possa afirmar o que de singular e acima de tudo resistente se encontra na imagem.

Foi bastante clara, na fotografia que introduzi, a necessidade de recusar a veracidade da legenda, fortemente sustentada pela insistência com que surgia repetidamente nas diferentes fontes que procurei. A repetição de uma mesma informação, ainda que falsa, não a tornando verdadeira, valida-a colectivamente.

Rancière alerta ainda que há que estabelecer pontes entre o saber histórico acerca do assunto representado e a textura material da fotografia (2010b: 166). Interessa notar que, ainda que fossem os traços físicos a sugerir que aquela mulher não era a destacada dirigente do PAIGC, Carmen Pereira, a própria fotografia denuncia a sua fabricação e a construção ideológica subjacente. Com efeito, a mulher fotografada veste um vestido claro, extremamente bem iluminado, denunciando o cuidado do fotógrafo. Mas esta fotografia não é única. Existe, pelo menos, mais uma da mesma sequência.



Figura 3 – Carmen Pereira com criança ao colo/ Arquivo Casa Comum - Fundação Mário Soares

Esta segunda imagem mostra o mesmo cenário¹⁴, mas desta vez, para além da arma, Isabel Leal tem um bebé. Pega a criança ao colo com evidente à vontade, sabe bem como a segurar com apenas uma mão. Em contraponto, na mão esquerda, a arma surge um pouco forçada, como se fosse um adereço colocado a *posteriori*. Tal como a primeira imagem, também esta está absolutamente cuidada. Em termos práticos, isso significa que o fotógrafo decidiu como queria a fotografia antes de a tirar, não arriscou o acaso.

¹⁴ De igual modo, por minha indicação e de Inês Galvão, a legenda foi, entretanto, corrigida no Arquivo da Casa Comum da Fundação Mário Soares.

Não é a arma que segura com pouco à vontade, mas sim os seus braços musculados que mais indiciam que esta mulher era uma guerrilheira. Mas também poderiam ser braços de uma mulher camponesa, sendo os músculos resultado não de treinos militares, mas do trabalho agrícola. Todos estes elementos – braços, arma, criança, vestido, pose e a legenda – são *indeterminações*, termo cunhado por Rancière (2010b: 167), que interpelam quando se olha a imagem. Deste modo, este autor afasta-se de Barthes, que opunha o aspecto informativo (*studium*) à força de pensatividade (*punctum*), ao defender que a *pensatividade* da fotografia também pode ser definida como um nó entre as várias indeterminações existentes, que impossibilitam que a imagem que foi tirada e a imagem que vemos coincidam: “Poderíamos caracterizá-la [à pensatividade] como efeito da circulação entre o assunto, o fotógrafo e nós, do intencional ao não-intencional, do sabido e do não-sabido, do exprimido e do não-exprimido, do presente e do passado” (*Ibidem*: 168).

Se, num primeiro momento, a *pensatividade* da imagem resultou da incongruência dos traços físicos entre o signo e o referente, capaz de transportar o observador para fora-do-campo para perguntar quem a imagem representa, posteriormente a *pensatividade* passou a constituir o conjunto de razões que levaram a que esta fotografia fosse apropriada para designar uma realidade que não representa. Ainda que a sua imagem tenha sido amplamente difundida, Isabel Leal permanece, no que concerne à sua memória histórica e política, ausente. Torna-se relevante retomar o pensamento de Didi-Huberman quando advoga que a imagem que nos olha é aquela que “impõe a imagem que não podemos ver” (2011: 18). Partindo desta reflexão, o mesmo autor defende que é crucial inventar um lugar para a ausência; isto é, um lugar onde a imagem ausente se possa manifestar (*Ibidem*: 88). É como se as imagens ainda não tivessem sido reveladas na sua totalidade e permitissem ampliar o presente, quebrando os limites do enquadramento e fazendo emergir outras narrativas, que até então se encontravam fora do campo da imagem.

É a partir desta leitura que considero pertinente adaptar algumas das ferramentas capazes de combater o desperdício da experiência propostas por Boaventura de Sousa Santos (2002) para a análise crítica das imagens. Distingo, em primeiro lugar, a crítica à razão metonímica. De acordo com Santos, a razão metonímica, na qual a cultura ocidental se alicerça, encontra-se obcecada pela

ideia de totalidade sob a forma de ordem, diminuindo ou expandindo o mundo de acordo com as suas próprias regras (*Ibidem*: 245). Por sua vez, as imagens fotográficas já não são tomadas como manifestações a respeito do mundo, mas sim como miniaturas da realidade que qualquer um pode fazer ou adquirir (Sontag, 1986: 14). As imagens passaram a influenciar determinadamente as exigências para com a realidade, tornando-se num simulacro cobiçado da experiência autêntica (*Ibidem*: 135-136).

Este poder das imagens prende-se com as capacidades panópticas de mapeamento e arquivo que estas potenciam, tal como teorizado por Foucault: “A máquina de ver era uma espécie de *câmara escura* de onde se espiavam os indivíduos; torna-se um edifício transparente, no qual o exercício do poder é controlável por toda a sociedade” (2013: 238). Tomando como referência arquitetural o panóptico de Bentham, Foucault exemplifica como um anel dividido em celas circunda uma torre. Na torre coloca-se um vigia e em cada cela tranca-se um homem, louco, doente ou condenado. A separação das celas permite uma invisibilidade lateral que garante a ordem. Simultaneamente, existem duas janelas: uma virada para a exterior e outra para o interior, o que permite a iluminação das celas. Logo no anel periférico é-se totalmente visto sem nunca se ver, enquanto na torre tudo se vê sem nunca ser visto. Partindo desta alusão, considera que “a visibilidade é uma armadilha” (*Ibidem*: 230).

Podemos afirmar que se estabeleceu uma dicotomia – a forma mais acabada de totalidade para a razão metonímica (Santos, 2002: 241) – entre o que foi registado, o momento eleito do passado a fixar e o que não foi registado, que assim permanece invisibilizado no presente. É que, em lugar de simplesmente registar a realidade, as fotografias tornaram-se na forma como a realidade se mostra, alterando conseqüentemente a própria noção de “realidade” e de “realismo”. Como adverte Sontag, “fotografar é enquadrar e enquadrar é excluir” (2003: 53). Também Judith Butler sustenta que o enquadramento é sempre uma operação de poder, uma vez que, embora não decida as condições da aparência, delimita a esfera da própria aparência (2009: 1). Para a autora, esta questão levanta um problema ontológico: seguindo uma analogia entre “o ser em vida” e “a imagem”, torna-se evidente como o primeiro está sujeito a operações de poder que o delimitam. Nesse sentido, Butler afirma: “The frames that work to differentiate the lives we can apprehend from those we cannot (or

that produce lives across a continuum of life) not only organize visual experience but also generate specific ontologies of the subject” (*Ibidem*: 3).

Ao fragmentar a realidade, o enquadramento não só reduz como redimensiona o mundo, o que torna clara a representação implícita à prática das imagens. É essencial antecipar que a representação da realidade pela câmara oculta tanto ou mais do que revela. É neste ponto que a crítica à razão metonímica é pertinente para a análise das imagens, dado que se propõe a ampliar o mundo através da ampliação do presente (Santos, 2002: 246). Ampliar uma imagem não significa, de todo, aumentar o seu tamanho, mas antes expandi-la de modo a que se abra espaço para incluir as realidades sonegadas aquando do momento da captura. Como sustenta Santos, não se trata de ampliar a totalidade proposta pela razão metonímica, mas de fazê-la coexistir com outras totalidades (*Ibidem*: 245-246). Simultaneamente, há que assumir que qualquer totalidade é feita de heterogeneidade e que as partes que a compõem têm vida própria e fora dela (*Ibidem*: 246). Este pensamento é reforçado por Didi-Huberman, que adverte: “É preciso objectar esta brutalidade conceptual que a imagem não é *nada*, nem *uma*, nem *toda*, precisamente porque ela oferece singularidades múltiplas [...]” (2012: 156). Analisar cada uma das *indeterminações* de que nos fala Rancière, não como partes, mas como totalidades em si mesmas.

Tal como procurei ilustrar, trata-se de pensar o gesto de pegar na arma, os braços musculados ou a expressão franzida como elementos que pertencem “a uma dada totalidade sempre precária, quer porque as partes, além do estatuto de partes, têm sempre, pelo menos em latência, o estatuto de totalidade, quer porque as partes emigram de uma totalidade para a outra” (Santos, 2002: 246). São estes os pressupostos para expandir o presente, juntando ao real existente a imagem capturada ou o campo, e o que dele foi subtraído, o fora-de-campo.

Deste modo, expandir o presente torna-se condição para criar um lugar onde a imagem ausente possa manifestar-se. Boaventura de Sousa Santos propõe um exercício de imaginação cartográfica – a sociologia das ausências – que, quando aplicada à análise de imagens, permite ver em cada escala de representação, não só o que a imagem mostra, mas, fundamentalmente, o que ela oculta (*Ibidem*: 252). Naturalmente, as ocultações que se conseguem ver hoje não são as ocultações que se conseguirão ver amanhã ou que foram vistas

ontem. Trata-se de demonstrar, em cada momento presente, que existem características da imagem que contribuem activamente para a não-existência de outras. São particularmente relevantes as considerações de Karl Sierck:

Images do not (only) refer to the absent, the past or bygone and the forgotten, but also *present* an instantaneous virulence in a quasi explosion-like eruption of the past or remote within the present moment. The images themselves and their content *are there*; and because they are there, they have an effect (2013: 3).

Facilmente se compreende como a legenda e a reprodução sistemática das imagens acima analisadas contribuíram para o silenciamento histórico de Isabel Leal. Neste caso em particular, o que a sociologia das ausências propõe é que a ausência de Isabel Leal seja considerada, argumentada e englobada na representação do passado que a ela concerne. A procura do que está ausente na imagem pressupõe o reconhecimento de que diversos sujeitos foram silenciados ou suprimidos das narrativas históricas de forma mais ou menos consciente. E, neste ponto, a análise crítica das imagens converte-se num campo de análise particularmente pertinente à consideração de dinâmicas que se estabelecem entre História e Memória e, logo à problematização de questões relacionadas com o poder, o silenciamento, a manipulação, a Verdade e a prática historiográfica. É que, ainda que Isabel Leal esteja agora nomeada nas legendas das imagens que a retratam, isso não significa que essas imagens a representem. Por sua vez, compreender a génese deste erro permite abrir pistas sobre as razões porque figuras como a da combatente Isabel Leal continuam ausentes das narrativas oficiais da Luta de Libertação na Guiné-Bissau.

2.4. A Imagem História e a Imagem Memória

Os estudos sobre a Memória começaram a afirmar-se logo depois da Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Walter Benjamin alertava que os homens haviam voltado mudos dos campos de batalha e, conseqüentemente, as suas experiências não haviam sido transmitidas às gerações seguintes (1992: 12). Para Pierre Nora, a urgência da Memória é indissociável do seu desaparecimento (1989). Não será por acaso que menos de uma década passada sobre a Primeira Guerra, em 1925, se inauguram os estudos sobre a Memória pela mão de Maurice Halbwachs. Na sua obra pioneira, *Les cadres sociaux de la mémoire*, este autor defende que a memória colectiva não é um repositório de imagens, mas antes a reconstrução selectiva e a apropriação de aspectos do passado que respondem às exigências de coerência histórica do presente. Logo, a memória colectiva é o resultado de uma dialéctica permanente entre passado e presente, ajustando-se às diferentes configurações resultantes das alterações sociais, políticas e económicas (1993). Para Jacques Le Goff, o facto de o passado ser apreendido no presente, respondendo aos seus interesses, não só é inevitável como também legítimo (1990: 41). Assumir este ponto de vista permite compreender como a Memória se transforma num instrumento e num objecto de poder da própria história.

Ao estabelecer uma divisão entre memórias fortes e memórias fracas, Enzo Traverso advoga que existe uma corroboração entre memórias fortes e a escrita da história (2012: 84). A escrita da história corresponde a uma memória social, que por sua vez se sobrepõe à panóplia de memórias colectivas que cada sociedade possui. Apesar de a memória ser um processo individual, esta forma-se sempre num meio social dinâmico e ancorado em instrumentos socialmente criados (Portelli, 2013: 88). É no colectivo que as sociedades se recordam e que diferentes grupos possuem e constroem diferentes memórias, fazendo com que não exista apenas uma memória colectiva, mas antes diferentes memórias colectivas que podem ser paralelas ou concorrentes. Naturalmente, a multiplicidade de memórias que emergem em quadros sociais distintos, opõe-se ao carácter unitário da História.

Esta distinção entre memórias fracas e memórias fortes remete as primeiras para grupos restritos e universaliza as segundas. Quando mais forte é

uma memória, mais viável será a sua incorporação na história. A força das memórias está associada ao seu carácter hegemónico, ou seja, aos consensos obtidos pelos grupos dominantes numa dada sociedade para justificar a inevitabilidade de dado presente (Godinho, 2014: 198). Em contraponto, as memórias fracas dizem respeito àqueles cujos discursos não ecoam na memória pública. Esta leitura alerta para a falácia de uma partilha igual suportada pela noção de colectivo, o que acarreta o risco de silenciar dimensões de conflito e poder que surgem na própria construção da memória. Por esse motivo, a memória não deve ser então trabalhada a partir de um conceito essencializado de comunidade, a partir do qual a própria noção de memória como construção e negociação poderiam ser desconsiderados (Ribeiro, 2015: 83).

Se a memória é um objecto de poder da história, esta também pode transformar-se num objecto de contra-poder e, acima de tudo, de resistência. É o caso das memórias subalternizadas – de mulheres, negros, indígenas, homossexuais, colonizados, camponeses, entre outros – que, quando resgatadas, questionam os mecanismos de poder da própria prática historiográfica. Salienta-se que não se pretende substituir memórias fracas ou subalternas por memórias fortes ou hegemónicas. Mais explicitamente, não se procura que a memória histórica de Isabel Leal ocupe o lugar da de Carmen Pereira. Ao invés, propõe-se articular diferentes memórias, tal como proposto por Rothberg com o conceito de “memória multidirecional”, num diálogo que visibilize diferentes memórias na procura de experiências passadas colocadas à margem da memória oficial (2009). Tal implica assumir uma postura não competitiva, em que as memórias não se movam por uma lógica concorrencial, exercício exigente dada a escassez de lugares de inscrição no espaço público (*Ibidem*: 3). Como salienta Rothberg: “As I struggle to achieve recognition of *my* memories and *my* identity, I necessarily exclude the memories and identities of others” (*Ibidem*: 5). A competição pela memória anula possibilidades de pensar a relação entre diferentes memórias (*Ibidem*:10). Partindo desta ideia, António Sousa Ribeiro reforça que a existência de memórias concorrentes não se traduz em menos, mas antes em mais memória. A memória constitui-se em múltiplas vertentes que, longe de se anularem, se potenciam na inter-relação que estabelecem entre si (2015: 90).

E é a partir desta leitura que importa considerar o papel das imagens, quer na construção da história, quer nos processos de memória. Atente-se na seguinte imagem.



Figura 4 – Amílcar Cabral com grupo de jovens combatentes que receberam treino militar na China/ Arquivo Casa Comum - Fundação Mário Soares

Esta é uma imagem de Amílcar Cabral, líder do PAIGC. Apesar de não estar sozinho, estão presentes mais de 30 guerrilheiros na imagem, este é claramente o retrato de um líder rebelde. Cabral está de pé, ao centro, e distingue-se pelos óculos de sol, pela pose confiante e pelo facto de ser o único que não enverga uma farda militar. Segura um cigarro na mão e está notoriamente descontraído. Contrapondo, todos os outros guerrilheiros estão mais ou menos tensos, possivelmente por não estarem habituados a posarem para uma câmara. Dispostos na imagem em torno do líder, os guerrilheiros enquadram Cabral. Funcionam como se de uma moldura se tratasse, o que é enfatizado pelos homens que surgem de cócoras e que, caso estivessem de pé, poderiam retirar a centralidade à figura do líder.

É comumente aceite a capacidade de uma fotografia evocar a história. É essa a razão que me permite tecer tantas considerações sobre cada imagem, uma vez que esta encerra “aquilo que vemos ou aquilo que não vemos em inextricáveis redes de sentido – as malhas de uma história” (Mbembe, 2014: 193). As fotografias são coisas tácteis e sensoriais que existem no tempo e no espaço e, conseqüentemente, na experiência social e política, desempenhando um papel crucial na gestão e construção dos processos históricos e de quem os lidera.

Esta e outras imagens popularizaram a imagem de Cabral, tornando-o

reconhecido internacionalmente, mas sobretudo na Guiné-Bissau, onde os rostos do poder estavam representados até então nas estátuas e em outros materiais coloniais, como o dinheiro e os selos. Foi crucial propagar a imagem do líder do PAIGC no imaginário colectivo e, hoje, a sua imagem confunde-se com a memória histórica que da Luta se guarda, elevando-o à categoria de mito.

De acordo com Roland Barthes, o mito envolve um nível semiológico complementar que é concebido por um signo que opera como um significante ao qual é acumulado um novo significado. O mito converte-se num sistema ideográfico onde as formas são motivadas pelos conceitos que representam, sem cobrirem a totalidade representativa desses conceitos. Este sistema “[...] tem por missão fundar uma intenção histórica enquanto natureza, uma contingência enquanto eternidade [...]” (2012: 163). Podemos considerar aqueles homens como significantes que estão ali para adicionar um novo significado (a liderança) a um homem particular (o líder). Ainda de acordo com Barthes, se o que interessa é avaliar a carga política de uma imagem, há que tomar a perspectiva dos significantes, de forma a compreender como o significado foi construído (*Ibidem*: 165). Trata-se de “valorizar o reverso das narrativas dominantes e pesquisar os interstícios ocultos nas dobras dessas narrativas” (Ribeiro, 2015: 84), assumindo o compromisso, perante as imagens, de “escovar a história a contrapelo” (Benjamin, 2010: 13).

Em primeiro lugar, há que considerar que, à semelhança das duas imagens anteriores, a primeira leitura partiu da legenda. Quando a palavra, o discurso baseado no visual, estão associados à imagem física, importa analisar as consequências da atribuição de uma segunda narrativa, e de como esta pode provocar inversões históricas. Susan Sontag defende que “todas as fotografias estão à espera de ser explicadas ou falsificadas pelas legendas” (2003: 18). Para Barthes, a relação entre a palavra e a imagem pode ser estabelecida de dois modos: de fixação ou de etapa. Se o último modo se refere a situações em que a palavra e a imagem coexistem numa relação complementar, a primeira refere-se a mecanismos que possuem o sentido de “[...] fixar a cadeia flutuante dos significados, de modo a combater o terror dos signos incertos [...]” (2015b: 34). Como foi exemplificado no caso das fotografias de Isabel Leal, a fixação da imagem pelo texto, muito provavelmente não foi fortuita, mas direccionada por uma forte componente ideológica. Consequentemente, a verdade imóvel a que

a legenda condena a imagem não deve ser tomada como uma verdade absoluta.

Em segundo lugar, importa ter presente que os significados sociais da imagem não são exclusivamente ditados pelo visual, mas acima de tudo pela percepção através da qual o visual é realizado e compreendido (Edwards, 2005: 28). Torna-se pertinente considerar o olhar, não como um acto passivo, mas como um dispositivo que modela, que forma e que constrói. É na interacção entre o olho e a imagem que são, não só atribuídos, mas, acima de tudo, construídos os significados históricos sociais e políticos. Logo, é como acto, gesto ou movimento, e não como um mero receptáculo, que devemos interrogar as imagens (Didi-Huberman, 2012: 147). É que se, por um lado, o olhar constrói, também tem a capacidade de desconstruir, tal como afirma Didi-Huberman:

O acto de dar a ver não é o acto de dar evidências visíveis a partes de olhos que se apoderam unilateralmente. Dar a ver é sempre inquietar o ver, no seu acto, no seu sujeito. Ver é sempre uma operação de sujeito, portanto uma operação rasgada, inquieta, exaltada, aberta. Todo o olho traz consigo o seu invólucro, além das informações que se poderia julgar, a partir de um dado momento, detentor (2011: 57).

Em terceiro lugar, há que fazer perguntas às imagens que estas não sejam capazes, por si só, de responder. Longe de inutilizar as imagens, a ausência de respostas evidencia como estas exigem o esforço de uma arqueologia a quem sobre elas se debruça. Para Didi-Huberman, interrogar imagens é criar a possibilidade do testemunho face ao inevitável desaparecimento da testemunha e à conseqüente impossibilidade do testemunho (2012: 19). O mesmo autor sustenta ainda que se deve prestar à imagem o mesmo reconhecimento que já se atribuiu à palavra, antevendo que “uma imagem surge amiúde no momento em que a palavra parece falhar, uma palavra surge frequentemente quando é a imaginação que parece falhar” (*Ibidem*: 43).

Cada imagem pode ser tomada como uma micro-história, enquanto prática inaugurada por Carlo Ginzburg (1987). Genericamente, a micro-história baseia-se na redução da escala de observação enquanto procedimento analítico. Por sua vez, a fotografia reforça uma visão nominalista da realidade social como constituída por unidades pequenas. Através de imagens, o mundo torna-se uma série de partículas independentes (Sontag, 1986: 30). É que tanto a fotografia como a micro-história desafiam a escala do mundo. Mas, ao

tomarmos cada fotografia como uma parte, que, na linha de Boaventura de Sousa Santos, é uma totalidade em latência, também perante cada imagem podemos reduzir a escala de análise (2002: 246). Este facto é potenciado pela própria imagem, ao fixar para sempre o que, de outro modo, se perderia. É que apesar de ser uma representação do real e não o próprio real, uma fotografia é prova incontestável que determinada coisa aconteceu. Ainda que a imagem distorça, pressupõe inevitavelmente que algo existiu e era semelhante ao que está na imagem (Sontag, 1986: 15-16; Gunthert, 2016). Daí que Didi-Huberman sustente que a imagem é o *olho da história*, dada a sua tenaz vocação para tornar visível; mas também esteja *no olho da história*, num momento de suspensão visual (2012: 60). Este último aspecto torna-se particularmente evidente na imagem acima mostrada (fig. 4), quando traz para o presente não apenas a figura do líder, mas também de cada um destes sujeitos. São homens não celebrados pela História, mas cuja imagem testemunha que existiram. E, ainda que não se saiba concretamente quem são, pode-se atentar em cada rosto, em cada olhar, nos pequenos gestos, nas fardas e na forma como esta se talha aos corpos. Daqui se compreende a importância da imagem para o resgate da memória histórica daqueles que não foram devidamente celebrados pela historiografia convencional. Neste ponto, é necessário considerar as formas pelas quais as imagens se articulam com a Memória e esta com a construção da História.

É pertinente convocar a distinção entre documento e monumento proposta por Jacques Le Goff (1990) para pensar o que a História faz às imagens. Assumindo esta diferenciação, uma imagem-documento seria um índice, ou uma marca de uma materialidade passada, no qual os corpos e objectos presentes informam sobre determinados aspectos desse mesmo passado. Já no segundo caso, a imagem converte-se em símbolo, aquilo que no passado se estabeleceu como imagem a ser perenizada para o futuro. Por outras palavras, as imagens-monumento são o resultado de um processo de construção de sentido, regidos por códigos que não são a-históricos e que nos revelam pistas para se chegar ao que não é óbvio, e que está impregnado de novos sentidos. Interessam para o debate os contributos de Aleida Assmann quando propõe uma distinção operativa entre o cânone e o arquivo (2008). A autora define o cânone como a memória em circulação activa, constituindo um

modo de articulação do passado no presente. Por sua vez, o arquivo compreende a memória armazenada, em estado de latência (*Ibidem*: 98; Ribeiro, 2015: 4).

Naturalmente, estes conceitos não são estáticos, sendo que o que se encontra no cânone ou no arquivo pode circular de um para o outro. Por exemplo, as imagens aqui analisadas encontram-se inevitavelmente na arena do arquivo, sendo que o olhar e a análise que lhe são dedicadas não apenas as confrontam como também as transportam para o canône. Este último aspecto prende-se com as categorias de mensagem e traço, trabalhadas por Jakob Burckhardt, nas quais Assmann se apoia. As imagens podem ser tomadas como a mensagem de cuja veracidade histórica é preciso desconfiar, uma vez que foram construídas para serem monumentos, legados de uma memória oficial marcada pelo poder e pela manipulação institucional. Já o traço abrange o não-intencional, o que conduz o olhar para fora de campo, aquilo que sobreviveu involuntariamente do passado e é pouco visível a um primeiro olhar. É o traço que pode fragmentar a imagem-monumento, servindo de base a uma alternativa histórica (Assmann, 2008: 98-99; Ribeiro, 2015: 4).

Foucault alerta que também é função da História a transformação de documentos em monumentos, impossibilitando a irrupção dos acontecimentos (2014). Também Boaventura de Sousa Santos sustenta que o passado é visto como passado e, logo, como incapaz de fazer a sua aparição e irromper no presente (1996: 6). Para que uma imagem irrompa no presente, torna-se necessário, na linha de Foucault, questioná-la de forma a proceder a uma análise interpretativa dos significados e das relações de poder que esta acciona. Como o próprio autor sustenta:

É preciso desaprender a história da imagem na qual ela durante muito tempo se quis comprazer e através da qual descobria a sua vocação antropológica: a de uma memória milenar e colectiva que recorria ao auxílio de documentos materiais para redescobrir a frescura das suas recordações (2014: 40).

Estas considerações vão ao encontro das reflexões de Didi-Huberman, quando este sugere que qualquer imagem é indecifrável e insignificante enquanto não for trabalhada (2012: 146). Perante uma imagem-monumento há que trabalhá-la no seu interior para a elaborar, tal como Foucault sustenta sobre o documento:

[...] dá-se por tarefa primeira, não interpretá-lo, não determinar se fala verdade e qual o seu valor expressivo, mas trabalhá-lo do interior e elaborá-lo: organiza-o, recorta-o, distribui-o, ordena-o, reparte-o em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não o é, detecta elementos, define unidades, descreve relações (2014: 40).

Salvaguarda-se que questionar uma imagem não tem por objectivo determinar se esta é verdadeira ou falsa. Como lembra Le Goff, há que considerar que um documento falso é também um documento histórico que pode constituir um testemunho precioso da época em que foi forjado e do período durante o qual foi considerado autêntico (1990: 96), tal como evidenciado pelas fotografias de Isabel Leal (fig. 2 e 3). O que realmente importa é a consciência de que a transformação de uma imagem-documento em imagem-monumento é sempre o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da época e do contexto social e político em que foi produzida, assim como das épocas seguintes em que continuou a ser validada. Tal implica pensar a (micro) história de cada imagem “não como uma categoria objectiva mas como um processo necessariamente construtivista [...] que tem de recorrer a uma estrutura narrativa para organizar os acontecimentos” (Sanches, 2005: 12). Consequentemente, a análise de uma imagem-monumento implica sempre a sua desmontagem, um questionamento da sua construção, isenta de julgamento sobre o que nela é verdadeiro ou falso.

Partindo desta leitura, são várias as correlações que podem estabelecer-se entre a Fotografia e a Memória. Dubois argumenta que a Memória é uma actividade psíquica que encontra na Fotografia o seu equivalente tecnológico moderno (1992). Lançado por Freud, o conceito de “*screen memories*” sugere que a Memória se constrói como imagem no momento em que é activada a recordação, o que também remete ao facto que a visibilidade está sempre a ser filtrada (1963). Este conceito revela-se útil para compreender a multidireccionalidade da memória avançada por Rothberg, uma vez que considera o mapeamento da memórias formado nas ligações entre o consciente e o inconsciente, libertando a memória do dever da fidelidade histórica (2009: 14). Por sua vez, Susan Sontag considera que a Fotografia é uma invenção ou substituto da Memória, mais do que o seu mero instrumento (1986: 145). É que se, por um lado, a memória humana fixa e vive de imagens; por outro, a fotografia

traz para o presente a materialização – algo físico e tangível – que, de outro modo, permaneceria apenas no *nevoeiro* da memória humana.

Pensando na dupla temporalidade, da imagem e da memória, importam os contributos de Enzo Traverso quando sustenta que a memória dos oprimidos não se priva de protestar contra o tempo linear da história (2012: 56). Para descrever a memória dos oprimidos, o mesmo autor apoia-se numa citação de Walter Benjamin – “um presente que não é de forma alguma a passagem do tempo, mas antes a sua paragem e bloqueio” – que poderia ser uma definição da própria Fotografia. Também Rothberg defende que a Memória é o passado a acontecer no presente, isto é, o passado continuamente trabalhado, através de um conjunto de práticas e intervenções (2009: 3). E, quando Didi-Huberman advoga que a imagem e a palavra não param de se compensar, evidencia como a imagem pode ser tomada como um vector de memórias subalternizadas, capaz de superar as lacunas existentes na escrita da história (2012: 43).

Um dia, encontrei um dos combatentes presentes nesta imagem, no bairro dos antigos combatentes em Bissau, curiosamente construído ao abrigo do apoio da República Popular da China. Não era esta a imagem que tinha na parede da sua sala, mas uma outra onde, além de Cabral e alguns guerrilheiros, estavam presentes os mais altos representantes do Estado Chinês. Perguntei-lhe onde estava ele na imagem. Apontou para um rosto que era o quarto à esquerda de Amílcar Cabral. Perguntei-lhe se podia conceder-me uma entrevista. Pediu-me para voltar no dia seguinte à tarde. Quando voltei, o seu rosto estava muito mais fechado do que no dia anterior. Ignorou-me e foi regar a sua horta. Quando terminou a tarefa, nem sequer se disponibilizou para que eu entrasse em sua casa e toda a minha insistência para tal foi absolutamente inútil.

Relato este acontecimento porque me alertou para a necessidade de voltar a pensar a transformação social e a emancipação a partir do passado, tal como proposto por Boaventura de Sousa Santos, quando defende que é essencial devolver ao passado a capacidade de explosão e redenção, condição essencial para se pensar a transformação social e a emancipação (1996: 8). Para Enzo Traverso, os povos outrora colonizados e que viveram duras guerras pela independência, como é o caso da Guiné-Bissau, perderam o estatuto de sujeitos históricos. Nas palavras do autor:

[...] enterrada a recordação do comunismo e do anti-colonialismo como movimentos emancipadores, como experiência de constituição dos oprimidos em sujeitos históricos, subsiste como uma memória escondida, por vezes como contra-memória oposta às representações dominantes (2012: 127-128).

As imagens podem ser tomadas como recursos para a emergência de contra-memórias. Para tal, é necessário realizar perguntas fortes capazes de desestabilizar as imagens, seguindo a reflexão de Santos quando defende que “só as imagens desestabilizadoras nos podem restituir a capacidade de espanto e de indignação” (1996: 23). Para desestabilizar imagens é necessário trabalhar sobre estas com imaginação, exorcizando a conotação negativa que lhe é atribuída pelo positivismo, tal como sustentado por Didi-Huberman:

A imaginação aceita o múltiplo e renova-o sem cessar, a fim de detectar novas relações íntimas e secretas, novas correspondências e analogias que serão por seu turno inesgotáveis, como inesgotável é todo o pensamento das relações que uma montagem inédita será sempre susceptível de se manifestar (2013: 14).

Uma imagem sem imaginação é uma imagem que ainda não foi trabalhada, sendo que é o próprio trabalho que sobre a imagem se realiza que age sobre a própria actividade de saber e de pensar (*Idem*, 2012: 154). E se as imagens são feitas de códigos tal como a escrita, será preciso imaginar para se saber ler a história de cada imagem a partir do lugar e do tempo da análise? (*Ibidem*: 201).

Também Assman e Conrad alertam que a memória também requer imaginação, uma vez que repensa o futuro em aliança com a reformulação do passado (2010: 1). Este trabalho de escrutínio das imagens é condição essencial para que estas se convertam em “forças capazes de irromper num momento de perigo em socorro dos vencidos” (Santos, 1996: 8). Longe de (apenas) se debruçarem sobre o passado, as imagens permitem imaginar novos e possíveis futuros.

Anteriormente, invoquei a crítica da razão metonímica e a sociologia das ausências para uma análise das imagens, por serem capazes de dilatar as imagens no presente. Complementarmente a estas, Boaventura de Sousa Santos propõe a crítica da razão proléptica e a sociologia das emergências, cujo objectivo é contrair o futuro, tornando-o escasso e objecto de cuidado (2002: 254). Ao recusar pensar o passado como um acumular de catástrofes sobre as quais já não é possível agir e, ao invés, procurar reinventá-lo, é também

necessário recusar um futuro pré-definido, consequência de uma superação linear do presente (Santos, 1996).

A partir de uma sociologia das emergências, é possível substituir o vazio do futuro por um conjunto de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente (Santos, 2002: 254). Recorde-se que, de acordo com Rancière, a *imagem pensativa* é toda aquela que contém um pensamento *ainda-não* pensado. Para Santos, o conceito em que se alicerça a sociologia das emergências é também o conceito de *ainda-não* proposto por Ernst Bloch (1995), assumindo que este se exprime apenas como tendência, um movimento latente no processo de se manifestar. O mesmo autor sustenta que o *ainda-não* é o modo como o futuro se inscreve no presente e o dilata, enquanto possibilidade incerta, mas nunca neutra. Enquanto a sociologia das ausências amplia o presente, juntando ao real outras possibilidades e expectativas futuras, a sociologia das emergências é a investigação das alternativas futuras que cabem no horizonte das possibilidades concretas (2002: 254).

Não é possível fazer sociologia das ausências sem a Memória ou a História. E não é possível levar a cabo uma sociologia das emergências sem antecipação. É esta a pertinência de regressar a estas imagens para procurar o que não foi escrito ou celebrado na memória pública da Luta de Libertação. Este movimento corresponde a um regresso acompanhado da desestruturação e da estruturação das imagens. Porém, o regime temporal destas obras não pressupõe um regresso ao passado. Estas são imagens prospetivas, que falam de um futuro por vir. Consequentemente, trabalhar sobre estas é um movimento para o futuro, enquanto tempo de possibilidades.

2.5. A Imagem Fantasma



Figura 5 – Guerrilheiros do PAIGC/ Fotografia do espólio pessoal de Manecas dos Santos

Consequência de um erro técnico, a dupla exposição, estes dois guerrilheiros ficaram etéreos e sem rosto. Num primeiro olhar parecem fantasmas que estão a atravessar a própria imagem. Justapondo dois passados em simultâneo no mesmo presente, esta imagem mostra as lacunas existentes em cada imagem original que nunca chegou a concretizar-se. Deste modo, da dupla exposição resultou uma *imagem-lacuna* ou uma *imagem-vestigio* que, ao invés de fixar os dois sujeitos e a paisagem, indicia o desaparecimento de ambos (Didi-Huberman, 2012: 89). Desaparecimento que é aqui induzido pela ausência dos rostos, das mãos e dos pés dos guerrilheiros, assim como pela indefinição dos elementos que compõem a paisagem. Mas se, por um lado, esta imagem é testemunha de um desaparecimento, por outro, ela dá ensejo à sua possível memória, despertando a necessidade perturbadora de um gesto sobrevivente (*Ibidem*: 67). Porque esta imagem é, antes de mais, testemunho de um tempo – a Luta de Libertação na Guiné-Bissau – que é impossível reconstituir como *imagem* toda (*Ibidem*: 215).

Estes guerrilheiros não estão absolutamente presentes, mas muito menos absolutamente ausentes. A sua marca reside precisamente em estarem lá e não estarem ao mesmo tempo. Permanecem num interstício entre uma imagem que aconteceu e uma outra que nunca chegou a concretizar-se. É a partir desta

leitura que esta imagem convoca para a ontologia da realidade espectral que Jacques Derrida designou de espectrologia (1995).

Debruçando-se amplamente sobre a história das imagens, Aby Warburg definiu-a como uma *história de fantasmas para pessoas completamente adultas*. Defendia que é na temporalidade das imagens que se encontra a palpitação de conflitos que, apesar de enterrados, parecem não encontrar descanso. Movido pela vontade de fazer emergir as histórias dos fantasmas, Warburg consagrou os últimos anos da sua vida ao projecto *Der Bilderatlas Mnemosyne* (Atlas/Álbum da memória), que tinha por objectivo *remontar*, através de imagens, *um mundo desmontado* pelos desastres da história, reatando os seus fios memoriais para além dos seus episódios e assim renovando a sua cosmografia intelectual (Didi-Huberman, 2013: 225). Era sua convicção que, através das sucessivas montagens e remontagens de imagens, seria possível deslocar no tempo as lacunas e os interstícios da história que deixam de estar soterrados para se tornarem possíveis lugares de enunciação para os fantasmas. Mais uma vez, trata-se de criar um lugar onde aqueles que foram produzidos como ausentes possam manifestar-se.

Considerando a dupla temporalidade das imagens e, também, da memória humana, pressupõe-se que estas habitam simultaneamente ambos os tempos históricos. Os fantasmas distinguem-se por habitarem, de forma inquieta, o interstício ou a lacuna que existe entre ambas as temporalidades, não estando a salvo em nenhuma delas. Na linha da sociologia das ausências, para trabalhar sobre e com os fantasmas, há que substituir a monocultura do tempo linear, pela ecologia das temporalidades, uma vez que esta reivindica e aceita a coexistência de diferentes temporalidades (Santos, 2002: 251).

É comum definir-se os fantasmas como os vencidos da história. São os homens e mulheres cuja história foi apagada ou de quem não se guardou um lugar na história para que pudessem ser lembrados e celebrados, mas também são as pessoas que derivam de traumas efectivos do passado que não foram inscritos. Jo Labanyi defende que os fantasmas são a corporização de um tipo de luto impossível de realizar porque as condições de luto – uma “boa morte”, um “corpo bem enterrado” – não se cumpriram. Neste contexto, o fantasma é aquele que regressa exigindo um enterro apropriado e o devido respeito para que o processo de luto possa ter início (2003: 61). Remetidos para a periferia da

história, os fantasmas vão irrompendo e desestabilizando o contínuo da historiografia convencional, uma vez que não estão a salvo – “nem os mortos estão a salvo se o inimigo os vencer” (Benjamin, 2006: 11) – e é essa emergência que irrompe como uma forma de reinvenção da história, que contesta e reclama a sua inscrição. Assim, para Labanyi, o que melhor caracteriza os fantasmas é um potencial que foi tragicamente interrompido e permanece latente (2003: 61).

Pode assumir-se que os espectros existem no presente, mas personificam a existência do que já não está vivo, mas do que permanece. Remetem para uma *não existência* cuja força reside numa recusa em deixar de existir, tal como proposto por Derrida: “there is something disappeared, departed in the apparition itself as reappearance of the departed” (1995: 5). De acordo com Gordon, o assombro distingue-se do trauma porque induz a algo que tem de ser feito, a uma mudança (2008: 7). É que, longe de estar fixa e congelada, a assombração encontra-se no domínio da turbulência, tal como enfatizado por Didi-Huberman: “quando a sua [da imagem] superfície de *desconhecimento* é atingida por uma turbulência, uma lâmina de *conhecimento*, então atravessamos o momento difícil e fecundo de uma *prova de verdade*” (2012: 111).

Citando Walter Benjamin, Boaventura de Sousa Santos insiste que o inconformismo dos vivos não pode existir sem o inconformismo dos mortos (1996: 8). Sugere que há que ouvir os mortos para desestabilizar os vivos. Porém, Karl Marx declara que os mortos estão sempre presentes uma vez “a tradição de todas as gerações passadas pesa inexoravelmente sobre a consciência dos vivos” (1976: 15). Nas palavras do autor:

[...] mesmo quando parecem ocupados em transformar-se, a eles e às coisas, em criar algo de absolutamente novo, é precisamente nessas épocas de crise revolucionária que se evocam respeitosamente os espíritos do passado, tomando-lhes de empréstimo os nomes, as palavras de ordem, as roupagens, para surgir no novo palco da história sob esse respeitável disfarce e com essa linguagem emprestada (*Ibidem*).

De acordo com Hannah Arendt, é necessário olhar o passado como uma força e não como um fardo com que o homem tem de arcar e de cujo peso morto os vivos podem ou mesmo devem desfazer-se na sua marcha para o futuro (2006: 37). Há que reinventar o passado para que o presente seja mais justo e o futuro objecto de cuidado (Santos, 2002). Derrida considera que aprender a

viver com fantasmas é uma tarefa ético-política do presente e só assim será possível viver de uma forma íntegra. O autor afirma que:

No justice [...] seems possible or thinkable without the principle of some responsibility, beyond all living present, within that which disjoins the living present, before the ghosts of those who are not yet born or who are already dead, be they victims of wars, political or other kinds of violence [...] (1995: xviii).

Jo Labanyi corrobora esta ideia quando defende que “ghosts summon us to take responsibility for the past by intervening to correct its injustices” (2007: 108). Também Rancière sustenta que “é preciso extirpar a mercadoria de sua aparência trivial, transformá-la em objecto fantasmagórico, para que nela seja lida a expressão das contradições de uma sociedade” (2010a: 50-51). As contradições surgem quando as memórias não estão fixas nos lugares em que se presumia que estivessem, quando as brechas e lacunas são expostas, quando aqueles que eram invisíveis surgem sem qualquer anúncio, quando a perturbação chega e não há nada que possa afastá-la. A assombração é, assim, um estado social, político e psicológico que sugere ou mesmo impõe que algo tem de ser feito, sendo movido por um sentimento de justiça (Gordon, 2008: 7-9). Logo, ser assombrado implica uma enorme disponibilidade, assim como responsabilidade: “being haunted draws us affectively, sometimes against our will and always a bit magically, into the structure of feeling of a reality we come to experience, not as cold knowledge, but as a transformative recognition” (*Ibidem*: 8).

Embora eu tenha elegido uma imagem onde o fantasmático é um elemento demasiado óbvio e paradoxalmente visível, toda e qualquer fotografia permite trabalhar com o assombro. Para Sontag, ao contrário da narrativa que permitem compreender, as fotografias fazem outra coisa: perseguem-nos (2003: 96). Já para Jo Labanyi, os fantasmas, tal como o trauma com que se relacionam, representam uma falha na narrativa, isto é, a incapacidade de contar uma história (2003: 64). Ao convocar uma presença desaparecida, a fotografia representa a própria falha de que nos fala Labanyi, de onde emerge uma história que urge ser contada. Não é de todo surpreendente que a fotografia tenha esta dimensão espectral dado que o momento vacilante da assombração depende frequentemente de um sinal que muitas vezes é instigado por uma imagem. Porém, como lembra Avery Gordon, a relação entre a fotografia e o assombro

nunca é simples:

When photographs appear in contexts of haunting, they become part of the contest between familiarity and strangeness, between hurting and healing, that the ghost is registering. The photograph is involved in the ghostly matter of state-sponsored disappearance (2008: 102-103).

Interessa recuperar as categorias propostas por Roland Barthes para se pensar as imagens. Lembrar que toda a fotografia materializa o *spectrum*, palavra que mantém “através da raiz, uma relação com o «espectáculo» e acrescenta-lhe essa coisa um pouco terrível que existe em toda a fotografia: o *regresso do morto*” (Barthes, 2010: 17). Ao articular a relação entre a fotografia e a morte, Sontag defende que “todas as fotografias são *memento mori*. Fotografar é participar na mortalidade, vulnerabilidade e mutabilidade de uma outra pessoa ou objecto” (1986: 24). Ambos os autores pressupõem que a fotografia enfatiza simultaneamente a imutabilidade e a irreversibilidade do passado, na linha de Walter Benjamin quando afirma: “Porque é irrecuperável toda a imagem do passado que ameaça desaparecer com todo o presente que não se reconheceu como presente intencionado nela” (2006: 11).

Por sua vez, o *punctum* é “esse acaso que nela [fotografia] me fere (mas também me mortifica, me apunhala)” (Barthes, 2010: 35), e que conduz o olhar para o que está fora-de-campo. Deste modo, o *punctum* é o que assombra, o que anima e liberta o mundo dos fantasmas. De acordo com Gordon, o fora-de-campo, ao qual se refere como *blind field*, é onde o aparecimento dos fantasmas se manifesta, sendo que o *punctum* apenas nos alerta para a necessidade de encontrá-lo (2008: 107). No entanto, o fora-de-campo está sempre presente e é quando este se exprime na experiência paradoxal de ver o que, aparentemente, não está na própria imagem que sabemos que ocorreu uma assombração. Desta forma, a assombração desestabiliza as omissões amnésicas e nostálgicas de certas imagens históricas, atribuindo visibilidade a uma espectralidade que habita o fora-de-campo exigindo o seu reconhecimento (Derrida, 1995).

Dotar os fantasmas de objectividade é assumir que a tensão entre visibilidade e invisibilidade envolve uma permanente negociação entre o que pode e não pode ser visto. Quando falamos da relação entre o visível e o invisível, importa referir os contributos de Merleau-Ponty para quem “conseguimos ver tão longe quanto se estende o poder de nosso olhar sobre as

coisas, muito para além da área da visão clara e até mesmo atrás de nós” (1992: 321). De acordo com o mesmo autor, o invisível é sempre articulado com o visível, sendo que um habita o outro. Por essa razão aquilo que não é visto não pode ser reduzido ao invisível, já que também se expressa através do visível. Simultaneamente, o visível comporta uma dimensão de invisibilidade, isto é, há sempre naquilo que é visto algo que se esquia da própria visão. E se a invisibilidade é também constitutiva da visão, tal implica que existe sempre uma cegueira que nunca permite à visão revelar-se plenamente. Merleau-Ponty sustenta que a própria visibilidade comporta uma não-visibilidade no sentido em que o invisível é a contrapartida secreta do visível (1991: 269). Consequentemente, há que tomar os espectros como agentes que pertencem a uma determinada frequência de visibilidade; e cada imagem como uma materialidade que “always has, at bottom, in the bottom or background that it is, a structure of disappearing apparition” (Derrida, 1995: 125).

Quando nos propomos investigar o invisível ontologicamente, são vários os problemas que surgem, sendo o mais elementar como fazer com que o invisível chegue aos nossos sentidos sem se tornar visível. De acordo com José Gil, se a presença é o visível, o invisível nunca gozará senão de uma presença degradada (1996: 26). Porém, é essa degradação, espaço de invisibilidade, que se procura. O invisível não é de todo tomado como o negativo do visível, mas sim como aquilo que ao estar entre – a lacuna onde o fantasma habita – permite ver. Recusa-se assim a dicotomia, tão policiada, entre o visível e o invisível.

Neste ponto, interessa regressar à crítica da razão metonímica aquando da alegação de que a forma mais acabada de totalidade para a razão metonímica é a dicotomia, que promove uma compreensão do mundo naturalmente parcial (Santos, 2002: 243). Em contraponto, uma crítica à razão metonímica implica “[...] pensar os termos das dicotomias fora das articulações e relações de poder que os unem, como primeiro passo para os libertar dessas relações e para revelar outras relações alternativas que têm estado ofuscadas [...]” (*Ibidem*: 246). Para se trabalhar sobre e com fantasmas é necessário pensar o invisível como se não houvesse visível e vice-versa. De acordo com Avery Gordon, trata-se de encontrar “the shape described by her absence [which] captures perfectly the paradox of tracking through time and across all those forces that which makes its mark by being there and not there at the same time” (2008: 6). Toda a história

das imagens pode assim ser contada como um esforço para dar a ver a superação visual das oposições triviais entre o visível e o invisível.

Recorde-se, finalmente, que Didi-Huberman considera a imaginação como parte integrante do conhecimento, uma vez que permite lançar pontes entre as ordens de realidade mais afastadas e mais heterogêneas (2013: 21). Também Gordon defende que investigar sobre fantasmas implica "to imagine beyond the limits of what is already understandable" (2008: 195). É a imaginação que permite a articulação entre o que foi feito e o que deveria ter sido feito de outra forma. A imaginação é o poder de criar coisas e não apenas representá-las, razão pela qual está extremamente relacionada com a responsabilidade e assume que as possibilidades futuras dependem de nós (Santos, 1996, 2002, 2007).

2.6. A Imagem Fronteira



Figura 6 – Primeiro encontro entre tropas portuguesas e o PAIGC/ Fotografia do espólio pessoal de Manecas dos Santos

Manecas dos Santos é o homem que está centro desta imagem. É o homem alto, de pele clara, que enverga a farda militar do PAIGC, ladeado por dois militares portugueses de farda camuflado. Ele foi o comandante militar na frente norte da Guiné-Bissau no decorrer da Luta. Foi ele quem me contou que

esta fotografia foi tirada no mês de Maio de 1974, durante o primeiro encontro entre as tropas do PAIGC e as tropas do exército colonial, que teve lugar perto de Farim, no Norte da Guiné-Bissau.

Referiu que, no momento da fotografia, “ainda havia um resto de desconfiança”: “[...] ainda íamos todos armados, mas, como a própria fotografia mostra, encontramos-nos todos em paz. Com sorrisos e tudo” (Santos, 2013). É como se os sorrisos e a descontração destes militares estivessem em paz, enquanto que as armas que ostentam ainda se encontrassem em guerra. Não obstante a exibição das armas ser uma prática bastante comum entre militares, é esta tensão existente que fere, intriga, e se converte no *punctum* da imagem. Esta fotografia conduz a uma zona de turbulência, a uma zona de *fronteira* entre a guerra e a paz. Por essa razão, elegi a presente imagem para ilustrar o *pensamento de fronteira*, que se revela essencial para uma análise crítica das imagens.

Toda e qualquer imagem é sempre definida por linhas que a delimitam – o enquadramento – ao separarem o campo do fora-de-campo, aquilo que pode ser visto e facilmente observado e o vasto conjunto de imagens ausentes, as contra-memórias e os fantasmas que esperam pelo nosso olhar para se manifestar. É nestas linhas que reside todo o potencial para a análise crítica das imagens. Contudo, tal só é possível se, ao invés de serem vistas como linhas que irreconciliavelmente separam, forem tomadas como fronteiras, analogias de um muro por cima do qual é possível subir para observar o que está do outro lado.

É fundamental invocar o pensamento abissal tal como conceptualizado por Boaventura de Sousa Santos (2007). De acordo com o autor, o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal porque se rege por um sistema que estabelece uma distinção entre o visível e o invisível (*Ibidem*: 4), sendo o invisível, tal como sustentado por Merleau-Ponty (1991; 1992), o que fundamenta o visível. Para ilustrar esta reflexão, Santos argumenta que a realidade social se encontra dividida em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha” (2007: 3), sendo que o presente gerado do outro lado da linha se torna invisível ao ser reconceptualizado como o passado irreversível deste lado da linha (*Ibidem*: 4). São óbvias as afinidades que desta reflexão resultam para se trabalhar a

imagem. O universo “deste lado da linha” é o campo, o fragmento de realidade que se decidiu fixar e trazer para o presente, enquanto o universo “do outro lado da linha” é o fora-de-campo, que desapareceu enquanto realidade, tornando-se inexistente.

Como tem vindo a ser defendido, é condição essencial para a análise crítica das imagens a co-presença do campo e do fora-de-campo no mesmo espaço histórico e temporal. Esta ideia vai ao encontro de Boaventura de Sousa Santos quando defende que, se a característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha, a co-presença de ambos os lados da linha torna-se condição para um pensamento pós-abissal (2007). Logo, pode afirmar-se que não é possível uma análise crítica das imagens que não se alicerce num pensamento pós-abissal, uma vez que apenas este pode conceber a co-existência simultânea do campo e do fora-de-campo.

É neste ponto que se torna relevante pensar as linhas que delimitam as imagens a partir de um *pensamento de fronteira*. É que se, por um lado, as fronteiras delimitam e fixam diferenças, por outro, estas são geradoras de contaminações que conduzem a assumir que o campo e o fora-de-campo não são irreconciliáveis e muito menos intransponíveis. São as fronteiras que, ao estarem “entre”, permitem ver, podendo ser comparadas à lacuna que, segundo Hannah Arendt, não é um mero intervalo simples, mas o que no domínio da física se considera um paralelogramo de forças (2006: 37). Tal como esta autora advoga para a lacuna, também é na fronteira que nos devemos instalar para que esta se transforme num espaço de comunicação e de interação entre o campo e o fora-de-campo, que tenderá a assumir um valor crítico e emancipatório (Ribeiro, 2001: 468). De acordo com António Sousa Ribeiro, esta conceptualização de fronteira rompe com a noção de que a linha de fronteira confina uma binaridade entre um dentro e um fora, que impossibilitaria qualquer modo de mediação ou de articulação (*Ibidem*: 473). Ao invés, a fronteira é um espaço onde o movimento entre as linhas é a condição principal e contínua (Ingold, 2015: 47), o que a converte num *medium* de comunicação, num espaço habitável em que o campo e o fora-de-campo encontram uma possibilidade de partilha e, conseqüentemente, a possibilidade de aí se gerarem novas formas de conhecimento (Ribeiro, 2001: 473). Mais do que limites que separam realidades

contraditórias e de difícil transposição, são lugares onde é possível produzir outras realidades, isto é, imagens desestabilizadoras, tal como conceptualizadas por Boaventura de Sousa Santos (1996).

Ao invés de se cingir exclusivamente ao reconhecimento da existência de espaços dicotómicos e intransponíveis, a fronteira passa a ser conceptualizada como um lugar de múltiplos fluxos e trânsitos onde se geram contaminações e, acima de tudo, onde a coexistência de ambos os lados é possível. Atente-se às considerações de Susan Friedman quando interpreta a fronteira como um lugar de encontro:

As fronteiras [...] simbolizam a ideia de impermeabilidades, se bem que seja de permeabilidade a realidade com que convivem. [...]. Remetem para noções de pureza, distinção e diferença, mas por outro lado propiciam a contaminação, a mistura e a crioulização. [...] são, em si mesmas, linhas imaginárias, fluidas, e em permanente processo de mutação (2001: 9).

É a partir desta abordagem que a fronteira resulta num conceito privilegiado para pensar o encontro colonial. São relevantes os contributos de Mary Louise Pratt, quando define as fronteiras como “zonas de contacto”: “social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today” (2007: 4). Considerar este ponto de vista, implica assumir que a fronteira colonial está alicerçada numa ideia eurocêntrica ligada à conquista e expansão.

Em contraponto, as “zonas de contacto”, não silenciando as relações desiguais e conflituosas que envolveram e envolvem os encontros coloniais, permitem trabalhar a dimensão imprevisível e emancipatória desses mesmos encontros. Trata-se de não restringir a análise à separação que se estabeleceu entre colonizadores e colonizados e convocar também para o plano de análise as dinâmicas resultantes da co-presença espacial e temporal que os colocou em interacção e intercâmbio em espaços não necessariamente opostos e muito menos intransponíveis (*Ibidem*: 5). Esta concepção permite ultrapassar a subordinação, a imposição e a assimilação com que habitualmente os encontros coloniais são caracterizados, aspecto particularmente realçado por esta autora quando afirma que embora não possam controlar o que é imposto pela cultura dominante, aqueles que por esta são subjugados podem determinar como a

absorvem, usam e ainda subvertem (*Ibidem*: 6).

Esta ideia é corroborada por Boaventura de Sousa Santos quando defende que a vida na fronteira conduz a uma forma privilegiada de sociabilidade, ao promover o uso selectivo e instrumental das tradições, mistura de heranças e invenções, assim como a invenção de novas formas de sociabilidade e pluralidade de poderes, entre outros (2004: 347). É neste contexto que, da vida na fronteira, emergem inúmeras potencialidades emancipatórias para os sujeitos que a experienciam. Santos afirma que:

Viver na fronteira significa ter de inventar tudo, ou quase tudo, incluindo o próprio acto de inventar. Viver na fronteira significa converter o mundo numa questão pessoal, assumir uma espécie de responsabilidade pessoal que cria uma transparência total entre os actos e as suas consequências (2004: 348).

Pensar a imagem que elegi para introduzir pensamento de fronteira com a reflexão que acabo de tecer, conduz a tomar não apenas a relação colonial mas, acima de tudo, a própria Guerra Colonial como uma zona de fronteira. Embora o objectivo primordial da guerra fosse a defesa das fronteiras impostas pelo colonialismo português, através de um exercício de violência contínua, o exército guerrilheiro e o exército colonial não estavam encerrados em realidades herméticas. Paradoxalmente, ao longo da guerra, também se geraram formas de comunicação, de aproximação e de relacionamento, que permitiram que ambas as partes superassem as fronteiras que inicialmente os separavam.

Este aspecto ganha particular relevância ao lembrar que a Guerra Colonial terminou com um golpe de Estado em Portugal que pôs fim à ditadura portuguesa, tendo este sido desencadeado por uma fracção do Exército português comprometida com a Guerra Colonial na Guiné-Bissau. Tal facto torna inquestionável a influência determinante que o processo de libertação e emancipação daqueles que lutavam ao lado do PAIGC desempenhou no fim do colonialismo português.

De acordo com Boaventura de Sousa Santos, as lutas anti-coloniais e os processos de independência das antigas colónias foram o primeiro abalo tectónico das antigas linhas abissais (2007: 11). O que desta fotografia emerge é a articulação entre pessoas que até então existiam em universos distintos da linha abissal. Repare-se na forma como os sujeitos estão dispostos na imagem. Não se vê um grupo de soldados do exército colonial e um grupo de soldados

do PAIGC. Pelo contrário, elementos do PAIGC surgem no meio de militares do exército colonial, num grupo homogêneo que apenas se distingue pelas fardas e, para quem estiver mais atento e tiver conhecimento suficiente para tal, pelas características das armas. O que o gesto subjacente à realização desta fotografia revela é que os lugares que os colonizados e os colonizadores ocuparam na relação colonial não eram fixos nem insuperáveis.

Esta foi uma das imagens que fez acreditar que o paradigma da apropriação/violência tinha chegado ao fim e, com ele, a divisão abissal que o colonialismo português persistia em manter (Santos, 2007, 2013). Porém, como tão bem descreve Enzo Traverso, a memória pública do anti-colonialismo “conheceu um eclipse quase total”, tendo a “gigantesca revolta dos povos colonizados” sido esquecida para ser recoberta por “outras representações do mundo” (2012: 127). Esta invisibilização histórica evidencia-se como uma das expressões de como o colonialismo como relação social sobreviveu ao colonialismo como relação política (Santos, 2013: 10). Tal significa que novas linhas abissais se geraram, delimitando novamente uns e outros, e com estas novas ausências, contra-memórias e fantasmas. António Sousa Ribeiro alerta que “as fronteiras, nomeadamente as fronteiras culturais, não estão a desaparecer, estão antes a ser deslocadas, e mesmo multiplicadas” (2005: 3). Importa a possibilidade de, num mesmo lugar ou numa mesma imagem, diferentes fronteiras geradas ao longo do tempo poderem coexistir, conjugar-se e sobrepor-se.

2.7. A Imagem Identidade



**Figura 7 – Prisioneiros do PAIGC e material militar apreendido pelo exército colonial/
Espólio pessoal de Martinho Cerqueira**

Encontrei esta imagem (fig. 7) num álbum de fotografias de um antigo combatente do Exército português. Disse-me que este era um tipo de imagens muito comum no decorrer da guerra e chamou-lhes “imagens-troféu”. É fácil compreender este nome: alinhados cuidadosamente, são visíveis oito combatentes do PAIGC, o beligerante adversário, assim como material militar a este apreendido. Naturalmente, a produção deste tipo de imagens pretendia assegurar a superioridade do exército colonial, proporcionando a ilusão de que controlava a situação militar. Susan Sontag sugere que “assim como as fotos dão às pessoas a posse imaginária de um passado irreal, também as ajudam a tomar posse de um espaço em que se acham inseguras” (1986: 18). Este tipo de fotografias constituía-se como um estímulo que simultaneamente instigava e justificava a guerra, amortecendo a insegurança e ansiedade que esta provocava em quem nela combatia. Olhando com um pouco mais de atenção para esta imagem, é impossível não reparar que quatro dos combatentes dirigem o seu olhar para a direita, uma mulher ao centro olha para baixo, e outros três olham em frente. São os três olhares que fixam a objectiva da câmara que constituem o *punctum* desta imagem. São olhares que sabem bem o que estão a fazer e que reagem e resistem à sensação de posse que esta imagem pretende assegurar. É óbvio que nenhum daqueles sete homens e aquela mulher

escolheram estar naquela fotografia. Feitos prisioneiros de guerra pelo exército inimigo, encontram-se destituídos de quase toda a sua capacidade de acção. Mas em última instância, puderam assinalar o modo como a sua expressão ia ser representada e aí residiu todo o potencial capaz de subverter esta imagem.

Mais uma vez, a reflexão em torno do pensamento moderno ocidental levada a cabo por Boaventura de Sousa Santos se revela pertinente para justificar o que foi e o que não foi mostrado por esta imagem. Recorde-se que, ao definir o pensamento moderno ocidental, Santos justifica como este sustentou o colonialismo ao criar distinções invisíveis divididas por uma linha que nomeia de abissal. Defende assim como a representação subalterna dos povos colonizados se constituiu como pedra angular da criação da modernidade ocidental (2007). Se deste lado da linha se construiu a representação colonial, o outro lado da linha compreende as resistências e lutas silenciadas e a história apagada ou distorcida. Especificamente, Santos refere-se a “uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis” (*Ibidem*: 6), que encontram ecos no debate inaugurado por Aimé Césaire com a obra *Discurso sobre o Colonialismo*:

Eu falo de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas (1978: 25).

Como a fotografia acima ilustra (fig. 7), existir do outro lado da linha abissal implicou habitar uma identidade sobre cuja representação não se tinha controle. Traduzindo a política vigente, as imagens coloniais determinaram, para além da representação, também a construção da identidade dos sujeitos subalternizados. Se quem tem o poder para declarar a diferença “tem o poder para declará-la superior às outras diferenças em que se espelha” (Santos, 2003a: 29), o Cinema e a Fotografia constituíram poderosos instrumentos políticos para, citando Stuart Hall: “to make us see and experience ourselves as Other” (1994: 394). Torna-se evidente como a história da cultura visual está intimamente relacionada com a criação e manutenção das relações coloniais. Mais do que uma mera ilustração das colónias e respectivas populações, as imagens criaram experiências coloniais. Porém, foi por serem mecanismos de controlo social que as imagens puderam ser subvertidas enquanto práticas de

luta social. Partindo desta leitura, podemos compreender como o olhar daqueles três homens evidencia como, no decorrer da Luta de Libertação, se estava a reinventar um lugar no qual existia o direito a olhar e não apenas a ser olhado. Longe dos quartéis e das prisões coloniais, o PAIGC construía os instrumentos para a sua emancipação, palavra cujo significado remete para o desmantelamento da fronteira entre os que agem e os que vêm (Rancière, 2010b:31).



**Figura 8 - Recolha de testemunhos sonoros da Luta de Libertação da Guiné-Bissau/
Arquivo Casa Comum - Fundação Mário Soares**

Esta imagem (fig. 8) mostra combatentes do PAIGC numa pose bastante diferente. Reunidos à volta de um gravador, os corpos destes homens surgem bastante descontraídos e não rígidos como na imagem anterior. Para a análise de imagens, importa sempre atentar nos corpos, visto que qualquer “questão política é antes de mais a da capacidade de quaisquer corpos tomarem em mãos o seu destino” (Rancière, 2010b: 118). De acordo com a legenda, estes combatentes registam as suas próprias narrativas da Luta de Libertação. Alertam assim para a necessidade de registar as histórias – através de imagens e sons – capazes de criar uma outra História, a história daquele território pelo olhar daqueles que haviam sido remetidos para o outro lado da linha abissal. Deste modo, as imagens que se criaram no decorrer da luta anti-colonial tiveram a árdua tarefa de desmontar toda a narrativa criada pelo olhar colonial que, como a imagem dos prisioneiros políticos comprova, foi amplamente explorada e consolidada no decorrer da guerra.

Tratava-se de descrever a realidade da violência colonial enquanto,

simultaneamente, se resgatava o sujeito colonizado das diferenças raciais, étnicas e de género a que havia sido submetido. O objectivo final era proporcionar uma possibilidade diferente de representação capaz de se contrapor à realidade produzida pelo olhar colonial. Podemos afirmar que, nas lutas pela independência, a (re)construção das identidades dos povos colonizados foi tomada como um direito a ser restituído, celebrizada na pergunta de Fanon: “Por ser uma negação sistematizada do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, o colonialismo compele o povo dominado a se interrogar constantemente «Quem sou eu na realidade?»” (1968: 212).

Maldonado-Torres responde que se o negro é um não-ser, um não-ser é diferente de não ser nada, sustentando que esta ambivalência deve ser tomada como ponto de partida para se problematizar as identidades subalternas (2008). Boaventura de Sousa Santos acrescenta que o poder de declarar a diferença se combina sempre com o poder para resistir ao poder que a declara inferior, afirmando que sem resistência não há identidade subalterna, mas apenas subalternidade (2003a: 30). É na resistência que se vão fundamentar as novas identidades nacionais dos povos colonizados, factor recorrentemente salientado por Amílcar Cabral no decorrer da luta por si liderada: “Mas a verdade ficou gravada não só na história, mas também no espírito do nosso povo [...]. Esta tradição de *resistência* marca de uma maneira decisiva a nossa luta de libertação nacional” (Cabral, 1974c: 82; *italico meu*). Logo, a libertação não se justificava apenas pela independência nacional, mas acima de tudo por um processo de criação de uma nova ordem material e simbólica que incorporasse as histórias ocultadas pelo colonialismo. Considere-se as palavras de Fanon:

A descolonização [...] modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados [...] em actores privilegiados tomados de maneira quase grandiosa pelo rumo da história. Ela introduz no ser um ritmo próprio, trazido pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos (1968: 26).

Foi a necessidade de redescoberta da sua própria história que desencadeou a emergência da grande maioria dos movimentos anti-coloniais. Importa notar que Aimé Césaire recorreu ao teatro para alertar para a necessidade de recuperar as histórias ocultadas pelo colonialismo.

Considerando a definição de espectador proposta por Rancière - “ser espectador é estar separado ao mesmo tempo da capacidade de conhecer e do poder de agir” (2010b: 9) – compreende-se a importância de colocar em palco quem até então tinha sido um mero espectador ou até marionete. Havia que transformar aqueles que até então eram reféns dos códigos coloniais em agentes capazes de descolonizar a sua própria história. Césaire afirma que:

Era muito importante para mim, para nós, conhecermo-nos a nós próprios. Dominarmos a nossa história. Colocarmo-nos em cena para nos apropriarmos de nós mesmos. [...] conhecermos os nossos limites. Conhecermos as nossas fraquezas. Conhecermos as nossas forças, conhecer as nossas capacidades de transcendência (Césaire *apud* Palcy, 1994; tradução minha).

Retomando a difícil questão que Fanon colocou – “Quem sou eu na realidade?” –, torna-se essencial analisar a natureza dessa profunda pesquisa histórica e biográfica que impulsionou novas formas de representação visual e cinematográfica. Que identidades se procuraram construir? E como se construíram? Será que bastou desenterrar tudo que a experiência colonial enterrou, num exercício de resgate de memória histórica? Maldonado-Torres sugere que, condenado a uma subjectividade que lhe havia sido removida, o sujeito colonizado se encontrava em condições nas quais não podia dar, pois o que tinha havia-lhe sido removido (2007: 151). Jacques Rancière acrescenta que, embora habitando uma identidade subalternizada, “[...] para os dominados, a questão nunca foi tomar consciência dos mecanismos de dominação, mas sim constituir um corpo votado a outra coisa distinta da dominação (2010b: 93). Responder e problematizar estas questões é condição necessária para analisar as imagens produzidas no decorrer da Luta de Libertação. Ao construírem representações de novas identidades a serem forjadas, torna-se necessário situar a análise destas imagens em articulação com a formação e mobilização das referências identitárias emergentes. A obra de Fanon constitui uma abordagem fundamental para se compreender as identidades construídas nas lutas de libertação. Reflectindo sobre a forma como a história definiu o Outro, o Negro e o Colonizado, este autor demonstra como o colonialismo os condenou a uma existência derivada e atormentada. O Cinema e a Fotografia podem ser considerados formas de linguagem e o argumento de Fanon parte precisamente da linguagem para analisar a relação colonial considerando que o colonizador

possui “o mundo que esta linguagem expressa e que lhe é explícito” (2008: 34). Em contraponto, o colonizado é limitado na sua existência pela própria linguagem, uma vez que esta lhe impõe os seus desvios existenciais: “aquilo a que se chama alma negra é frequentemente uma construção do branco” (*Ibidem*: 30).

É neste ponto que o gravador da imagem acima se articula com os olhares desestabilizadores da imagem anterior: ambos procuram evidenciar que se está a criar um lugar a partir do qual está a nascer um novo discurso que se vai contrapor ao colonial. Ou será apenas uma apropriação da linguagem colonial uma vez que a fotografia e a gravação áudio eram técnicas modernas, sendo que o colonialismo e a modernidade ocidental se encontram intimamente conectados? Será que estes apenas representam índices de modernidade que o colonizado desejava dominar?

Esta inquietação ganha pertinência porque, para Fanon, a relação colonial é tomada como algo que se estrutura em torno do desejo que se projecta no Outro. O que o colonizado pretende é ocupar o lugar de colonizador e a sua existência derivada deve-se à evidência de nunca poder concretizar esse desejo. Esta ideia torna-se bastante óbvia quando afirma: “Para o Negro, há um só destino. E esse é branco. Há muito tempo atrás, o Negro admitiu a superioridade indiscutível do Branco e todos os seus esforços tendem a realizar a existência branca”. E ainda: “[...] não há um colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono” (1968: 29). Além do desejo, a *Máscara Branca* simboliza a despersonalização que condena o colonizado a uma existência atormentada: “Eu existia em triplo: ocupava determinado lugar. Ia ao encontro do outro...e o outro, evanescente, hostil, mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia” (*Idem*, 2008: 105).

Homi Bhabha acrescenta novos prismas à discussão inaugurada por Fanon. Embora também situe o processo de identificação no desejo colonial, aborda a relação colonial numa lógica dialógica e geradora de múltiplas contaminações. Considera que não é a partir do colonizador ou do outro colonizado que se encontra a figura da alteridade colonial, mas sim na perturbadora distância que existe entre os dois (2014: 84). Logo, a questão de o gravador e a fotografia serem apropriações coloniais deixa de fazer sentido, na medida em que considera que a questão da identificação nunca é a afirmação

de uma identidade previamente determinada. Ao invés, a construção da identidade é sempre uma produção que envolve a transformação do sujeito que assume aquela imagem (*Ibidem*). Logo, a questão central é o que acontece aos sujeitos quando se apropriam e passam a utilizar os instrumentos coloniais na construção das suas próprias imagens. Esta abordagem revela-se extremamente pertinente para a análise de imagens, uma vez que permite questionar não só a imagem de quem está representado, mas o lugar discursivo a partir dos quais as questões da identidade foram estratégica e politicamente colocadas (*Ibidem*: 89).

Destaca-se a particularidade de a dupla temporalidade, anteriormente tratada sobre a Fotografia e a Memória, ser também considerada de forma análoga na análise da produção das identidades. Tal torna-se particularmente explícito quando Bhabha afirma que “ainda que as imagens identitárias surjam com uma certa fixidez e finalidade no *presente*”, isto é, procurem revelar a verdade, “elas não podem identificar ou interpelar a identidade como *presença*”. Tal prende-se com o facto de as identidades serem construídas num tempo de transformação dos sujeitos que é, naturalmente, um tempo duplo e ambivalente de interação (*Ibidem*: 94-95). Neste ponto, Bhabha corrobora o anteriormente defendido sobre a imagem como armadilha, cuja capacidade de análise reside num questionamento sistemático sobre a sua veracidade, sustentando que as imagens identitárias devem ser tomadas como um acessório da autoridade e nunca lidas mimeticamente como a aparência de uma realidade. Logo, o acesso à imagem da identidade só é possível na negação de qualquer ideia de originalidade ou plenitude (*Ibidem*: 95).

Retornando à fotografia dos prisioneiros políticos (fig. 7), os três homens que fixam a câmara negam a identidade que o olhar colonial pretende atribuir-lhes. A negação pressupõe o reconhecimento de uma alteridade que deixou uma marca traumática. Podemos afirmar que aqueles sujeitos estão a ocupar dois lugares ao mesmo tempo: por um lado, são prisioneiros de guerra e, por outro, resistem ao poder colonial. Ao ocupar dois lugares em simultâneo, o sujeito colonial torna-se num objecto incalculável e difícil de se situar. E é dessas tensões que emergem estratégias de subversão política enquanto formas de poder exercidas “nos próprios limites da identidade e da autoridade, no espírito do zombeteiro e da máscara” (*Ibidem*: 111).

Para Stuart Hall, também a identidade é uma produção que nunca está completa, que está em permanente mutação, sendo moldada não por forças externas, mas antes internas (1994: 392). A abordagem de Hall é particularmente relevante no contexto deste trabalho, dado que inclui na sua reflexão o novo cinema caribenho, que, tal como o cinema produzido no decorrer das Lutas de Libertação, se enquadra no Movimento do Terceiro Cine. Esta corrente cinematográfica merecerá uma cuidadosa análise e reflexão no quinto capítulo, mas, neste momento, importa reter que esta foi uma prática cultural que procurou construir uma nova forma de representação na qual o sujeito negro era deslocado das margens para o centro, com o intuito de problematizar a sua identidade cultural. Ao invés de perguntar “Quem sou eu na realidade?”, Hall questiona: quem é o sujeito que emerge destas novas formas de representação visual e qual o lugar de onde este fala? Enfatiza que a análise das práticas de representação implica uma problematização cuidada sobre a posição de onde falámos, escrevemos ou produzimos imagens. Deste modo, o *eu* sujeito colonizado que Fanon questiona deve ser tomado como um enunciado, um ser que conjuga múltiplas pertenças que nele se confrontam, numa permanente e sempre incompleta construção. Longe de serem fixas num passado essencializado a ser redescoberto, as identidades culturais estão sujeitas ao contínuo jogo da história. Procura, assim, questionar a autoridade e a autenticidade que muitas vezes se afirma na defesa das identidades culturais subalternizadas (*Ibidem*).

Homi Bhabha também alerta para os perigos da reprodução da matriz colonial essencializadora das identidades. Para este autor, o aspecto mais determinante do discurso colonial é a sua dependência do conceito de “fixidez”, que encontra no estereótipo a sua principal estratégia discursiva (2014: 117). Rejeitando a ideia de que o estereótipo é uma simplificação, contrapõe que este é uma representação complexa, ambivalente e contraditória que exige que se ampliem a análise crítica de forma a desafiar os modelos deterministas que estabelecem relações fixas entre o discurso e a política (*Ibidem*: 118). Partindo desta leitura, defende que a produção de identidades pós-coloniais não pode inverter o valor do estereótipo associado ao colonizado, dado o risco de transportar o estereótipo para outras esferas. Ao invés, considera que a questão da representação da diferença é sempre um problema de autoridade (*Ibidem*:

152). Logo, para uma análise crítica à construção das imagens de identidade, há que desestabilizar todo o processo por meio do qual estas são produzidas, para desacreditar os mecanismos que continuamente produzem o Outro. De acordo com Bhabha, a desestabilização do discurso e da autoridade colonial acontece privilegiadamente através de processos miméticos, considerando estes como a representação de uma diferença que também é um processo de recusa (*Ibidem*: 16). Tal torna possível usar o discurso do colonizador a favor do colonizado, enquanto estratégia de resistência, aspecto particularmente evidente na apropriação da linguagem da Fotografia e do Cinema enquanto instrumentos de luta social.

Já Stuart Hall considera que as identidades se constroem nos discursos e não fora deles, devendo ser equacionadas tendo em conta os seus contextos históricos e institucionais, assim como as formações e as práticas discursivas em que se situam. É que, além de posicionais, as identidades são também estratégias que devem ser situadas no seio dos mecanismos de poder (1994: 395-396). Reconhecendo o papel determinante que os autores da negritude realizaram nas lutas anti-coloniais, o primeiro abalo tectónico nas linhas abissais, Stuart Hall vai procurar ir além da concepção de identidade cultural por estes autores proposta. Especificamente, critica a noção de *africanidade*, considerando que, numa identidade cultural colectiva e homogénea, se escondem e silenciam muitas diferenças entre sujeitos que partilham uma ascendência comum. Sugere que, nestes moldes, as identidades culturais apenas permitem recuperar a história comum e os códigos culturais partilhados que sustentam a construção da ideia de “povo”. Apesar de crítico, salvaguarda a importância de não subestimar o resgate das histórias ocultadas pelo colonialismo, considerando-as recursos de resistência identitária (*Ibidem*: 393; 2003a). Interessa notar que já Fanon havia alertado para as falácias das identidades culturais quando aplicadas às culturas nacionais:

Não é suficiente mergulhar no passado do povo para aí encontrar elementos de coesão face aos empreendimentos falsificadores do colonialismo. [...]. A cultura nacional não é o folclore onde um populismo abstrato julgou descobrir a verdade do povo. Não é a massa sedimentada de gestos puros, isto é, cada vez menos vinculados à realidade presente do povo (1968: 194).

O que Stuart Hall alega é que, apesar de invocarem a sua origem num passado histórico, as identidades relacionam-se sempre com o uso dos recursos da história, da língua e da cultura no processo de devir e não de ser. E, deste modo, ligam-se ao futuro, tanto ou mais do que ao passado. Por outras palavras, as identidades não revelam apenas quem somos ou de onde vivemos, mas sim no que desejamos converter-nos, articulando-se com o modo como nos têm representado e como isso se relaciona com o modo como somos capazes de nos representar (1994: 394). Mais uma vez, a identidade não é uma questão de ser, mas antes de se tornar (*Idem*, 2003a: 44). É nesta linha que Stuart Hall defende que as novas práticas cinematográficas devem partir da produção de identidades e não da sua redescoberta, sustentando que só assim poderá integrar-se de uma forma justa o carácter traumático da experiência colonial. Trata-se de olhar para as diferenças existentes, considerando que a história comum de colonização foi profundamente formatadora ao unificar as diferenças existentes entre estes (*Idem*, 1994: 189). De forma análoga, muitas estratégias de resistência, movidas por vontades políticas comuns, também conduziram à homogeneização identitária de muitos grupos subalternizados. É particularmente pertinente regressar à imagem onde guerrilheiros do PAIGC gravam as suas narrativas de luta (fig. 8). Desenhando uma espécie de círculo que em tudo lembra uma reunião, a disposição dos corpos destes homens induz que se estão a tomar decisões. Por sua vez, as suas roupas, seja pela farda militar que a maioria enverga e os coloca numa organização disciplinada, seja pela boina e camisa que o homem que parece estar a falar usa, transporta o observador para um imaginário visual comum às lutas de guerrilha latino-americanas e africanas.

Estes são os homens novos que estão a emergir num processo de descolonização da história de que nos fala Fanon e que, a partir destas leituras, correm o risco de serem homogeneizados na representação das suas identidades em luta. Por sua vez, o gravador de som mostra a utilização de meios tecnológicos, o que sugere que a história moderna africana vai recorrer a este tipo de instrumentos para se escrever e inscrever. São alguns elementos que evidenciam em quem estes homens, através da luta armada, se querem tornar. Também é clara a mensagem que se pretendeu expressar com as fotografias de Isabel Leal: as mulheres podem manejar armas e essa capacidade atribui poder às mulheres. E a mulher nova deverá ser uma mulher emancipada, capaz de

desempenhar as mesmas funções que os homens. É assim notório como, no contexto das Lutas de Libertação, ou em outros momentos históricos em que as afirmações identitárias estejam em jogo, as imagens procuram sempre transmitir algum tipo de significado estável, isto é, procuram revelar a verdade. Porém, como tem sido sugerido, as imagens identitárias são sempre contextuais e é o próprio contexto que molda os seus usos políticos. Em traços gerais, estas propostas conduzem à recusa das lógicas binárias e mutuamente excludentes atribuídas à relação colonial e, acima de tudo, rejeitam substituir a lógica colonial por uma outra, que resgataria uma suposta cultura autêntica do colonizado.

Consideram que qualquer imagem do colonizado, produzida por ele ou pelo colonizador, é inevitavelmente híbrida, ao incluir elementos dos discursos de ambos, que anulam qualquer possibilidade de se considerar uma imagem mais autêntica do que outra.

A identidade é um produto inacabado e o hibridismo resulta da problemática da representação colonial que manifesta os efeitos da recusa colonialista. Por essa razão, ambos os autores sustentam que há que atribuir autoridade aos hibridismos que emergem em momentos de transformação histórica como é o caso das lutas de libertação nacional. Os hibridismos são passagens intersticiais entre identidades fixas que surgem em momentos de mudança que abrem novas possibilidades a identidades emergentes, que acolhem as diferenças sem uma hierarquia suposta ou imposta (Bhabha, 2014: 22). Mais uma vez é relevante convocar o conceito de fronteira, uma vez que, habitando uma realidade intervalar, as identidades inscrevem as suas existências nas linhas do enquadramento que criam a imagem discursiva (*Ibidem*: 38).

António Sousa Ribeiro corrobora esta ideia quando afirma que “[...] a especificidade das novas identidades emergentes da condição fronteiriça é radicarem-se na experiência da não-identidade inerente a essa mesma condição” (2001: 470). E se as fronteiras são linhas imaginárias sobre as quais se projecta a noção de diferença na afirmação das identidades (*Ibidem*: 469), a esta também corresponde “o fio cortante da tradução e da negociação” (Bhabha, 2014: 76). É neste contexto que Bhabha propõe como lugar de enunciação um *Terceiro Espaço*, onde se reúnem as condições discursivas que permitam reinventar identidades e deslocar continuamente fronteiras e onde existe “a

possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos” (*Ibidem*: 76). Sobre este lugar, afirma: “o terceiro espaço vazio, o outro espaço da representação simbólica, ao mesmo tempo barreira e bandeira da diferença, está fechado à posição paranoica do poder” (*Ibidem*: 169). Já Stuart Hall articula a noção de *diáspora* com a de *hibridismo*, desvinculando as identidades de delimitações geográficas, históricas e materiais. Elabora uma concepção de identidade que vive com e através da diferença, em produção e reprodução constantes (1994: 401-402). Acrescenta que, tal como as culturas, também as identidades se recusam a estar encaixadas dentro de fronteiras nacionais, estando na sua natureza a transgressão dos limites políticos (2003a: 34-35).

Interessa ainda a noção de diáspora debatida por Paul Gilroy para questionar as culturas nacionais e os processos discursivos que as sustentam. Ainda que a sua reflexão não contemple a produção das identidades no continente africano em contexto anti-colonial, os seus argumentos são valiosos porque problematizam como o movimento contemporâneo das artes negras no cinema e na música criam novas topografias de identidade que questionam e ultrapassam as estruturas e os pressupostos dos Estados-nação (2001: 59).

Gilroy também crítica as posturas mais essencialistas que, incapazes de especificar onde se situa a sensibilidade artística negra, tomam o intelectual e artista negro como um líder, que muitas vezes desconsidera o mundo profano e contaminado da cultura popular ao pretender preservá-la perante as ilusões que a seduzem e corrompem (*Ibidem*: 86). Concretamente, tece duras críticas à forma pelas quais as elites detêm “o direito dúbio de falar em nome da clientela-fantasma do povo negro em geral” (*Ibidem*: 88). Acrescenta que tomar os negros numa comunidade nacional ou proto-nacional acarreta o risco de silenciar as suas incoerências e inconsistências, consagrando à liderança intelectual e artística o acesso a algo por estes inventado e ao qual apenas estes mantêm acesso privilegiado (*Ibidem*: 190). Ao invés, pensar as identidades e culturas negras a partir da diáspora, permite não apenas entender a historicidade e multiplicidade das configurações culturais negras, mas acima de tudo superar as noções de raça e de nação como estruturas dessas culturas e identidades.

Esta discussão ganha pulso na obra *Entre Campos, Nações, Culturas e o Fascínio da Raça*, na qual Gilroy reflecte sobre os discursos emancipatórios de

inspiração nacionalista, alegando que muitas das grandes lutas identitárias negligenciam as contaminações que ocorreram entre culturas negras, assim como desconsideram as suas divisões internas de género e de classe (2007: 89). É particularmente perturbador quando explicita que os ideais de pureza dos primeiros movimentos negros se alicerçaram em configurações imaginárias em tudo semelhantes às que sustentaram os fascismos e nacionalismos europeus (*Ibidem*: 106), processos para os quais as imagens deram um contributo inestimável:

[...] a relação entre texto e imagem na constituição performática das “raças”, que não era uma relação em que as palavras fossem simples ou consistentemente capazes de dominar as imagens – ícones – que iam bem além de qualquer função meramente ilustrativa (*Ibidem*: 68).

Considera, assim, o papel da cultura visual na construção das práticas de poder que trataram os negros como comunidades de corpos racializados, quer estas se relacionem com o poder imperial europeu, quer com os diversos movimentos negros. Para pensar a alteridade negra a partir das imagens, Gilroy propõe que “a raça deveria ser abordada como uma pós-imagem – um efeito prolongado de se olhar apenas muito casualmente para o brilho prejudicial que emana de conflitos coloniais no país e no exterior” (*Ibidem*: 59).

Neste ponto, interessa voltar ao campo e ao fora-de-campo com os quais proponho trabalhar as imagens, para lembrar que estar “entre campos” remete inevitavelmente para as linhas do enquadramento que permite ver além do obviamente proposto. Porém, neste caso em concreto, os campos são as resultantes das formações nacionais e governamentais, termo que, de acordo com autor, enfatiza primordialmente as suas qualidades territoriais em detrimento das características orgânicas que têm sido identificadas como o antídoto à modernidade mecanizada e seus efeitos desumanizadores (*Ibidem*: 93).

Naturalmente, os Estados-nação constituem-se como campos em sentido descritivo, enquanto a diáspora procura encontrar conforto nos lugares intermédios que o pensamento de campo destitui de qualquer significância. Mais uma vez, estar entre campos conduz inevitavelmente a um pensamento de fronteira, capaz de repensar as práticas políticas que habitualmente os campos,

sejam estes Estados-nação ou imagens, subestimam, negligenciam ou silenciam.



Figura 9 – Amílcar Cabral desenha o mapa da Guiné-Bissau/ Fotograma do filme *Madina de Boé* (1969)

Nesta imagem (fig. 9), o líder Amílcar Cabral desenha a giz branco num quadro de ardósia negro as linhas que delimitam o território da Guiné-Bissau. Evidencia assim o território que se pretende tornar independente, assinalando as diferentes regiões e as principais cidades. Tal como a própria imagem, também a nação é enquadrada pelas linhas que a delimitam. É inevitável considerar que, tal como Barthes advoga para a imagem, também uma nação possui uma história codificada que remete para o *studium*. Em contraponto, existe algo que nos fere ou nos interpela e cuja capacidade de fulguração tem uma força em expansão – um *punctum* –, a partir do qual se cria ou adivinha um campo cego (Barthes, 2010: 34). Aplicada à nação, o *punctum* pode ser compreendido como “a presença perturbadora de uma outra temporalidade que interrompe a contemporaneidade do presente nacional” (Bhabha, 2014: 213).

Naturalmente, no interior da nação também reside um potencial latente para contar uma outra história. Para Bhabha, é no tempo disjuntivo da modernidade que as questões da narração da nação devem ser colocadas, sendo que é neste processo de cisão que se encontra o lugar de escrever a nação onde a referência a um “povo” se converte num problema de conhecimento que assombra a formação simbólica da autoridade nacional (2014: 232). Importa recordar que, de acordo com o mesmo autor, o acesso à imagem da identidade só é possível na negação. Na mesma linha, sustenta que é em oposição à certeza histórica que se deve escrever sobre a nação como

uma forma obscura e ubíqua de viver a *localidade* da cultura. Trata-se de problematizar a construção da nação a partir da sua temporalidade, em detrimento da sua historicidade, fragmentando as associações lineares realizadas através de um tempo de causa e efeito para que a *localidade* seja mais híbrida na articulação de diferenças e identificações culturais (*Ibidem*: 228).

Torna-se relevante voltar ao pensamento de Didi-Huberman, para quem o conhecimento por montagem assume uma importância extraordinária na investigação, aspecto que será explorado no capítulo seguinte. Este teórico da imagem defende que as imagens apenas se tornam preciosas para o saber histórico, quando são perspectivadas em *montagens* de inteligibilidade (2012: 200). Especificamente, propõe que, perante aquilo que não se pode ver, há que montar para encontrar “as diferenças entre algumas mónadas visuais – separadas, lacunares – maneira de dar a conhecer apesar de tudo aquilo que permanece impossível de ver” (*Ibidem*: 176). É pertinente estabelecer uma analogia entre as “montagens de inteligibilidade” com “um outro tempo de escrita” sugerido por Bhabha, “que seja capaz de inscrever as intersecções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar que constituem a problemática da experiência moderna da nação ocidental” (2014: 230).

De forma similar ao defendido para a análise crítica das imagens, também é necessário que as linhas de fronteira que asseguram os limites coesos da nação se transformem em “liminaridades internas contenciosas” capazes de conduzir ao fora de campo da nação, onde habitam as contra-narrativas, as ausências e os fantasmas que evocam e rasuram as próprias fronteiras totalizadoras (*Ibidem*: 242). Interessa particularmente o facto de ser da fronteira do espaço-nação de onde Bhabha parte para problematizar o conceito de povo, pressupondo-o como uma complexa estratégia retórica de referência social.

Especificamente, propõe que este seja pensado num tempo duplo: por um lado, enquanto objectos históricos que garantem autoridade ao discurso nacional; por outro, enquanto sujeitos históricos que têm a capacidade de obliterar essa mesma autoridade (*Ibidem*: 237). Consequentemente, são as próprias fronteiras, que assinalam e delimitam a nação, que interrompem o tempo auto-gerador da produção nacional, desestabilizando o significado de povo como um todo homogéneo (*Ibidem*: 240). Trata-se da desconstrução da nação, atentando nas formas pelas quais a nação se encontra dividida no interior

dela própria, para articular e estabelecer novas pontes entre a heterogeneidade da sua população. Partindo desta abordagem, a nação pode tornar-se um espaço marcado internamente pelos discursos de minorias, por histórias diversas e divergentes, por tensões e conflitos internos capazes de perturbar as estratégias ideológicas e as identidades essencialistas.

2.8. O *animus* das imagens



Figura 10 – Milicianos do PAIGC/ Arquivo Casa Comum - Fundação Mário Soares

Esta imagem (fig. 10) apresenta homens muito jovens numa formação militar. O alinhamento dos seus corpos, a posição das mãos, o modo como colocam os pés e como seguram as armas, em tudo lembra “a fabricação de soldados”, tal como sugerido por Foucault: “de um corpo inapto, fez-se a máquina de que se necessita; corrigiram-se, a pouco e pouco, as posturas; [...] uma coerção calculada percorre todas as partes do corpo, em suma, «expulsou-se o camponês» e deu-se-lhe o «aspecto do soldado»” (2013: 157). Porém, apenas os corpos e as armas remetem para a disciplina e a organização militar a que estes jovens estavam sujeitos. Em contraponto, as suas roupas – as calças largas, os calções nada apropriados à guerra e também a ausência de sapatos – distinguem o jovem à esquerda que usa uns chinelos, enquanto todos os outros

parecem descalços – alertam que antes de serem militares estes jovens são camponeses.

O meu olhar detém-se inevitavelmente no chapéu em cone do jovem ao centro da segunda fila e, também, na mulher que, ao fundo à esquerda, os observa com curiosidade. São os dois elementos que desestabilizam a imagem. Mas não é sobre estes elementos que vou debruçar a análise, antes sobre os fios que, amarrados em cruz ao peito ou em círculo à volta da barriga, os dois jovens da fila da frente, à esquerda e ao centro, ostentam.

Aqueles fios, assim como os quadrados de couro a estes adjacentes, são amuletos que garantem proteção a quem os enverga. Em crioulo guineense, são comumente chamados de *grigris*, palavra de origem mandinga, habitualmente traduzida por magia. Dentro dos pequenos sacos de couro colocam-se escritos sobre madeira, papel ou pedra. Posteriormente, é-lhes atribuído o poder de proteger quem os enverga, de balas, de doenças, entre outros perigos (Féraud, 1976: 14). Aqueles jovens soldados usavam aqueles amuletos porque acreditavam que, através destes, os espíritos os protegiam. Eram, assim, movidos por outras imagens, por seres-imagens ou espíritos-imagens, que em determinados contextos podem ser vistos e fazer ver; ou melhor, permitiam também eles ver (Viveiros de Castro, 2002). A invocação aos espíritos constitui um elemento central da cosmologia e filosofia da esmagadora maioria da população do território guineense, tanto nas zonas rurais como urbanas, exercendo uma influência determinante nas tomadas de decisão em contextos de angústia, incerteza e sofrimento (Temudo, 2009).

A antropologia colonial dedicou-se a estudar estas práticas e objectos, servindo-se muitas vezes da fotografia como instrumento. Nesse contexto, as imagens constituíram-se como recursos antropométricos que permitiram transformar o vivo no quieto, e o sujeito em objecto, transmutação essencial à sensação de pertença e à posse tão característica da dominação colonial. Todavia, na linha do que tem sido argumentado, a fotografia está longe de ser um objecto estático, sem vida ou opaco. Esta dispõe de um génio próprio (Barthes, 2010: 11), contém pensamentos ainda não pensados (Rancière, 2010b: 157), razão pela qual também olha e conseqüentemente implica (Didi-Huberman, 2011: 9). Então, a atracção que existe em toda a imagem pode ser assim nomeada como uma animação: “A fotografia em si mesma não é animada

em nada (não acredito nas fotografias “vivas”) mas ela anima-me: é o que toda a aventura faz” (Barthes, 2010: 28). Hans Belting corrobora esta ideia quando afirma que animamos as imagens como se estas vivessem e nos falassem (2014: 23-24). Para Mitchell, perguntar “o que querem as imagens?”, não significa apenas atribuir-lhes vida, poder e desejo, mas perguntar o que lhes falta, o que estas não possuem ou o que não lhes pode ser atribuído (2005: 10). Debruçando-se explicitamente sobre a relação entre cinema e animismo, Karl Sierck sustenta que:

Animistic in this respect are not only the often-following scenarios between utopia and dystopia, heterotopias and catastrophe. But they can also be called animistic because of their insistence on the vital force of the inanimate, their implicit demand for a resolution of the dichotomy of nature and culture, and the challenging of the predominant notion of an understanding of subjectivity. And finally, in conclusion: their distinctive image pragmatics which insists on the efficaciousness or vital and effective force, effectiveness and diversifying power of the images (2013: 3).

Parto, assim, da análise desta imagem (fig. 10) para questionar que características essa fotografia partilha com os fios e os pequenos sacos de couro que protegem os jovens milicianos. Considerando que os amuletos presentes nesta fotografia estão animados por poderes de guarda ou protecção e, simultaneamente, a fotografia é também ela animada, julgo que mais do que perante uma abordagem teórica que antropomorfiza a imagem de evidentes capacidades humanas – “pensar”, “implicar”, “revelar” –, a análise desta imagem pode conduzir à emergência de outras formas de olhar. Por outras palavras, não proponho que se olhe os amuletos através da imagem; mas sim que se pense a imagem através dos amuletos.

É pertinente invocar os contributos de Edgar Morin quando salienta que, desde o seu aparecimento, a fotografia foi apropriada por um conjunto de práticas que compreendem a vidência e a medicina tradicional: “dá-se tratamento e cura pela fotografia, localiza-se um filho ou um marido desaparecido pela fotografia, pela fotografia se deita uma sorte ou um encantamento, se operam os malefícios do feitiço” (Morin, 1980: 26). Torna-se claro que o que, mais uma vez, está em jogo é a dupla temporalidade da imagem, assim como a relação entre o signo e o referente, dado que uma determinada fotografia nunca se distingue num primeiro olhar daquilo que representa

(Barthes, 2010: 13); e é assim que, na *presença real* da pessoa representada, nela se pode ler a sua alma, a sua doença ou o seu destino (Morin, 1980: 26). O Cinema complexifica esta relação ao aumentar duplamente a impressão da realidade da fotografia, restituindo por um lado, aos seres e às coisas o seu movimento natural e por outro, projectando-os e assim libertando-os da própria película (*Ibidem*: 19). Já Jean Epstein havia proposto uma leitura do cinema como um meio animista, isto é, da vida que o mundo dos objectos possuiu e que se contrapõe à visão mecânica da natureza formatada e quantificada pela ciência e pelo desenvolvimento técnico que, ironicamente, geraram a própria fotografia e o cinema (1974: 13). Podemos, assim, afirmar que qualquer pretensão de objectificar ou congelar uma dada realidade através da fotografia é inevitavelmente traída pela sua própria natureza anímica.

À semelhança da fotografia, também o conceito de animismo constituiu um poderoso pilar da antropologia colonial. Definido como a crença segundo a qual grande número de entidades não-humanas possuem alma, o animismo foi comumente considerado a primeira etapa da religião, tal como sugerido pelos estudos pioneiros de Edward Tylor (1920). Genericamente, nas enciclopédias de antropologia, este conceito surge para definir um conjunto de crenças religiosas que envolvem a atribuição de vida, alma ou divindade a plantas, animais e fenómenos naturais. Amplamente utilizada na linguagem da etnologia, o animismo também se tornou importante nos estudos da religião, assim como da psicologia do desenvolvimento, para referenciar a tendência natural das crianças considerarem as coisas como vivas e conscientes (Bird-David, 1999: 67). Na mesma linha, ao estabelecer a distinção entre magia e religião, Durkheim atribuiu um lugar privilegiado à religião, considerando este um fenómeno colectivo com locais e rituais de culto através dos quais se renovam os laços entre aqueles que a professam.

Por sua vez, a magia é considerada um fenómeno individual que surge com uma caracterização particularmente negativa, sugerindo o autor que esta tende a profanar a religião (2002). Já Marcel Mauss, embora sustente que em alguns pontos estas duas práticas possam distinguir-se, advoga que estas também se confundem, dado que ambas operam no campo do sagrado. Exemplifica que o sacrifício, elemento fundamental da religião, deve ser confrontado com a magia, para uma compreensão mais ampla do fenómeno

(2000). Acrescenta que ambas ocorrem através de rituais, cuja importância não está na prática individual, mas social. E se o mágico age sob forças espirituais, estas são naturalmente religiosas. Deste modo, a magia deve ser também compreendida através do estudo dos seus rituais, como um facto social dentro da história. Crítica assim a maneira como a magia vinha sendo estudado até então (Tylor, 1920), que fazia dela uma espécie de ciência antes da ciência, contrariando a tradição durkheimiana que reduzia a magia (ou o animismo) a uma “falsa epistemologia” resultante da incapacidade de distinguir metáfora da realidade (Willerslev, 2015: 25).

Tendo marcado quer a antropologia, quer a história das religiões, as práticas mágicas e de idolatria justificavam uma linha evolutiva do conhecimento e desenvolvimento humano declaradamente racista, que servia os interesses dos impérios coloniais. Nos *Boletins Coloniais da Guiné Portuguesa*, “órgão de Informação e Cultura da Colónia” criado em 1945, são vários os autores que tratam estas práticas como inferiores. Considere-se, como exemplo, as seguintes afirmações de António Carreira: “Na psicologia indígena, a influência mágico-religiosa causa graves perturbações ao espírito, que só outra prática supersticiosa neutralizadora fará desaparecer” (1947: 211).

Foram práticas remetidas para o outro lado da linha abissal, onde não existia conhecimento real, vistas apenas como crenças que se tornavam matéria-prima para o conhecimento científico (Santos, 2007: 8). Desta forma, o animismo foi sempre definido pela negação em oposição à modernidade, sendo fixado num passado pré-moderno ou mesmo pré-monoteísta, que justificava as dificuldades inerentes à entrada na modernidade, pilar da missão colonial. É relevante a expressão “desencantamento do mundo” através da qual Max Weber argumenta que, através do desencantamento religioso, a magia foi eliminada das religiões e substituída por uma prática religiosa fundada na ética. Logo, o mundo deixou de ser considerado um lugar permeado por forças ocultas que podem ser manipuladas magicamente para ser controlado em absoluto através do conhecimento científico e da tecnologia (Pierucci, 2003).

É relevante regressar à crítica da razão metonímica proposta por Boaventura de Sousa Santos, recordando que a razão metonímica não é capaz de aceitar que a compreensão do mundo é muito mais do que a compreensão ocidental do mundo (2002: 242) e que tal implicou a destruição e silenciamento

para todos quanto fora do Ocidente foram sujeitos a esta (*Ibidem*: 244). Uma das lógicas de produção de não-existência, na qual a razão metonímica se fundamentou, foi, precisamente, a *monocultura do saber* que compreende a transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética. Para tal, foi determinante a já anteriormente referida *monocultura do tempo linear*, que, movida pelos ideais de progresso, desenvolvimento e modernização, produziu a não existência de tudo o que de acordo com esta lógica é assimétrico em relação ao que é declarado avançado (*Ibidem*: 247). Foi assim que a modernidade ocidental produziu a não-contemporaneidade do contemporâneo e, como consequência, as práticas animistas, tomadas como sinónimo do atraso e do primitivismo, foram remetidas a um passado irrecuperável do outro lado da linha abissal, sujeitas ao que Santos denomina de epistemicídio (2007). Esta ideia é corroborada por Isabelle Stengers quando advoga:

Na verdade, no que concerne aquilo a que chamamos animismo, o passado a ser considerado é, primordialmente, aquele no qual os conceitos filosóficos serviam para justificar a colonização e a divisão por meio da qual uns se sentiam livres para estudar e categorizar outros – uma divisão que ainda persiste (2017: 2).

Se, anteriormente, foi advogado que qualquer pretensão da fotografia em fixar um dado momento no passado é traída, inevitavelmente, pela sua natureza anímica, também qualquer pretensão de fixar o animismo num passado “primitivo” foi superada, uma vez que ele se encontra conotado com a religião e a magia, que permanecem como uma das mais poderosas retóricas da cultura política africana (Meneses, 2009: 177). Peter Geschiere corrobora esta ideia ao afirmar que:

[...] anthropologists still tend to view local cultures as “backward looking”; even those who are interested in the dynamics of those cultures are often inclined to look for a conservative finality, a basic desire to project ancient values. However, to understand the resilience of representations of witchcraft and the occult in many parts of Africa, the challenge is rather to explore the possibilities offered by these discourses for attempts to gain control over the modern changes (1997: 14-15).

Assim se explica que este conceito tenha ressurgido associado a formas de produção de conhecimento local ou indígena, ampliando a pluralidade de sistemas de produção de saber no mundo (Santos *et al.*, 2004). Nos últimos

anos, o conceito de animismo, e os de religião e magia a este associado, têm vindo gradualmente a libertar-se do conhecimento científico imperial moderno, que continuava a tomá-los como instrumentos para justificar a desigualdade colonial, para questionar a *monocultura do saber* (Santos, 2002). Deu-se uma inversão, a partir do qual este conceito passou a ser descrito como um envolvimento mimético que extrapola os limites da razão cartesiana. E reconheceu-se o seu potencial transformador e político, capaz de questionar as relações de poder, os sistemas de conhecimento, as narrativas de modernização e o mapeamento do mundo. Para tal, foram determinantes os contributos que surgiram no campo da antropologia cultural, pela mão de autores como Philippe Descola (2013), Viveiros de Castro (2002), Tim Ingold (2002, 2006) e Eduardo Kohn (2013). De facto, como bem salienta Willerslev (2015: 18), a antropologia social tem vindo a distanciar-se do que pode ser chamado “velho animismo”, tal como operacionalizado por Tylor, em direção ao que Graham Harvey chama de “um novo animismo” (2005: xi). Partindo de contextos diferentes, estes autores são unânimes em reclamar que o animismo não pode ser reduzido a uma abordagem que atribuiu vida, alma ou agência a seres não-humanos. Ao invés, deve ser considerado como uma ontologia particular ou local, uma maneira de ser no mundo, capaz de desestabilizar os modos pelos quais a ciência ocidental é construída, num trabalho a que Viveiros de Castro se refere como “descolonização do pensamento” (2002).

Ainda que visem um contexto muito distinto da presente investigação, uma vez que partem do contexto ameríndio, importam os contributos de Viveiros de Castro sobre o perspectivismo enquanto exemplo paradigmático de uma nova leitura sobre “a espécie humana e a condição humana”. Esta abordagem sustenta que o mundo é povoado por diferentes espécies, onde cada espécie se vê como humana e às demais como não-humanas, sublinhando que “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (2002: 355). Nesta relação, as espécies atribuem sentidos diferentes que dialogam entre si e com todos os acontecimentos. Nas palavras do autor:

Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma 'roupa') a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal (*Ibidem*: 351).

Por sua vez, esta abordagem alicerça-se no conceito de animismo tal como elaborado por Descola:

That characteristic is the attribution by humans to non-humans of an interiority identical to their own. This attribution humanizes plants and, above all, animals, since the soul with which it endows them allows them not only to behave in conformity with the social norms and ethical precepts of humans but also to establish communicative relations both with humans and among themselves (2013: 129).

Grande parte dos autores coloniais referiram-se às religiões autóctones da Guiné-Bissau como animistas (Carreira, 1947; Teixeira da Mota, 1945), para as distinguir do Islão e do Cristianismo, diferenciação que se verifica hoje nos manuais escolares guineenses. Ao contrário do Islão e do Cristianismo, o animismo não nomeia nenhuma religião específica. É uma espécie de guarda-chuva para designar formas de consciência religiosa tão elásticas quando aquele que as usa está disposto a esticar. Daí resulta a simplificação de que é a crença que pedras, árvores ou rios sejam animadas, quando na verdade estas são manifestações físicas e materiais dos deuses e espíritos (Garuba, 2003: 267). Por essa razão, no contexto guineense, Eve Crowley sugere ser mais apropriado o termo “espiritismo”, designação mais adequada para a crença em entidades sobrenaturais que influenciam os eventos e as relações nos mundos natural, social e sobrenatural por meio de contractos recíprocos (1990: 4), que merecerão uma profunda reflexão no sexto capítulo da presente tese.

Pode afirmar-se que o conceito-chave desta abordagem é a agência, termo que habitualmente designa a capacidade de uma pessoa actuar sobre outra e, como procurei demonstrar, também pode atribuir-se à imagem (Castro, 2016: 248). Atribuir agência a entidades não-humanas, como animais e plantas, implica reconhecer que a realidade existente supera os cânones da visão ocidental. E tal conduz a reconhecer quão excludentes podem ser os conhecimentos que nesta se fundamentam. São relevantes os contributos de

Donna Haraway quando defende que o visualismo moderno é uma visão parcial e conseqüentemente incompleta. E se vemos o que apenas podemos ver, ver mais além requer uma cuidada atenção aos limites e às ocultações em que a própria visão se sustenta (2002: 680). Debruçando-se sobre os limites da visão, Latour exemplifica como um micróbio é invisível sem a mediação de um microscópio, questionando se estes existem na natureza ou se são fabricações humanas (1993: 5). Também Nicolas Mirzoeff menciona o exemplo paradigmático da descoberta dos raios X, em 1895, que culminou na representação actual de galáxias distantes que não são mais que transposições de frequências que os nossos olhos não vêem (1998b: 4). Estes exemplos manifestam como a visibilidade assenta sempre na invisibilidade de outras formas de conhecimento (Santos, 2007), razão pela qual é essencial considerar, não apenas os limites, também a violência intrínseca à própria prática visão, tal como interrogado por Donna Haraway: “With whose blood were my eyes crafted?” (2002: 680). De facto, os mecanismos que tornaram a história visível, nos quais a fotografia e o cinema se incluem, representam inevitavelmente o modo como Ocidente construiu a sua história para se distinguir do resto do mundo (Mirzoeff, 2011: 2-4). Torna-se, por isso, fundamental reconhecer as limitações e inadequações com que os conhecimentos hegemónicos definem o que são imagens.

Partilha-se com Boaventura de Sousa Santos que um questionamento activo por uma crítica à razão metonímica não é apenas um campo teórico, mas antes uma prática constante de investigação. É neste contexto que este autor propõe como epistemologia pós-abissal uma ecologia dos saberes capaz de promover a interacção e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes, não-científicos (2007: 22-23). Santos afirma que:

A ecologia de saberes capacita-nos para uma *visão mais abrangente* daquilo que conhecemos, bem como do que desconhecemos, e também nos previne para que aquilo que não sabemos é ignorância nossa, não ignorância em geral. [...] A vigilância epistemológica requerida pela ecologia de saberes transforma o pensamento pós-abissal num profundo exercício de auto-reflexividade (*Ibidem*: 34; itálico meu).

É a partir desta leitura que sustento que a ecologia dos saberes poderá conduzir a compreender que a visão mágica ou animista daquela imagem (fig. 10), materializada nos amuletos nela representados, não pode ser remetida para

uma abordagem política marginal. No fundo, não estamos longe do argumento central de Bruno Latour, na célebre obra *We have never been modern* (1993), quando argumenta que o Ocidente se equivocou ao considerar-se moderno, tendo esta falsa consciência moldado a Filosofia e a História. Sustenta ainda que a grande divisão entre a natureza e a cultura ressoa o abismo que separa o ser humano do não-humano, que considera ilusória.

Neste contexto, estes amuletos podem ser tomados como agentes associados a formas de conhecimento visual radicais e inovadoras, capazes de contribuir e desestabilizar, não só as imagens, mas a própria análise crítica destas. Para tal, é fundamental uma concepção tão alargada quanto possível do que pode compreender a visão, a imagem e o ponto de vista, de forma a incluir outras dimensões, que não se sustentem na confluência entre o ver e o conhecer (Haraway, 2002).

Trata-se de assumir que existem imagens não materializadas através do cinema ou da fotografia que foram e são continuamente produzidas, e que destas podem emergir formas de *contravisualidade*, termo cunhado por Mirzoeff para designar um paradigma alternativo para interpretar a história da cultura visual (2011: 24). De acordo com o autor, as primeiras formas de dominação da visualidade surgiram com as plantações de escravos que eram controladas por uma vigilância superior, que por sua vez foi sucedida por uma punição violenta, na qual se sustentou a moderna divisão do trabalho (*Ibidem*: 2). Partindo desta reflexão, explora como, continuamente, a “autoridade se auto-autoriza” ao conceber-se dentro de uma perspectiva histórica particular que toma como universal. Logo, a autoridade da visualidade corresponde a um “complexo de visualidade” que busca naturalizar e estetizar a sua perspectiva na classificação e organização social, originando uma “visualidade imperial”. Por sua vez, marcadamente de resistência, a *contravisualidade* procura tornar visível o espaço a partir do qual, ao longo da sua história, o subalterno e a subalterna falaram e criticaram a autoridade hegemónica, reivindicando autonomia para também determinar o que é visível e para quem (*Ibidem*: 2-3). Através da exploração histórica de *contravisualidades*, é possível encontrar a instabilidade da visualidade dominante, sendo que o direito a ver está intimamente relacionado com o direito a ser visto (*Ibidem*: 4).

Partindo desta leitura, sustento que aqueles amuletos implicam outras formas de visualidade, constituindo-se como agentes capazes de nos conduzir a outros imaginários e a descobrir outras ontologias. Se o que caracteriza qualquer imagem é a sua visibilidade, podemos afirmar que as práticas mágicas e religiosas das quais aqueles amuletos estão imbuídos compreendem imagens interiores que se podem tornar acessíveis através de uma prática activa alicerçada numa sociologia das ausências (Santos, 2002). São imagens que lançam um outro olhar que, quando nos interpela, problematiza o próprio modo como construímos a relação entre quem olha e quem é olhado (Brasil, 2016: 128). Reconhecendo, mais uma vez, que se debruça sobre um contexto bastante diferente, importam as considerações de Viveiros de Castro quando defende que formas alternativas de visualidade são um exercício superior ou transcendental da própria visão: “são imagens activas, índices que nos interpretam antes que os interpretemos; enigmáticas imagens que devem nos ver para que possamos vê-las [...]” (2002: 325). Ao cunhar estas imagens de “interiores”, há que salvaguardar que, na grande maioria das vezes, existe toda uma performatividade associada que é visível exteriormente.

Mais do que uma representação, os amuletos presentes na imagem (fig. 10) alertam para uma prática à qual se deve estar vulnerável e aberto para apreender formas de visualidade sobre as quais não se tem pleno controlo. Trata-se menos de objectivar do que de deixar-se subjectivar por aquilo que se quer conhecer, na linha de Stengers, para quem o animismo “pode ser um nome ao serviço da recuperação desses agenciamentos, uma vez que nos leva a sentir que a reivindicação de sua eficácia não nos cabe” (2017: 15).

O que está em campo é o mundo a partir do ponto de vista humano. E o que está fora-de-campo, mas age sobre o campo – os corpos representados, as armas e a guerra –, é o ponto de vista dos espíritos, que, em crioulo guineense, se designam *Irãs*. Neste caso, o fora-de-campo converte-se num espaço cosmopolítico onde se geram actividades que não cabem nos limites da visão e da política ocidental. Consequentemente, trabalhar sobre as imagens através destas práticas, permite-nos trazer para o campo de análise um outro plano de imagens que convocam outros modos de “ver” que estão naturalmente vinculados a outras ontologias.

Consequentemente, as formas de *contravisualidade* emergentes podem ser tomadas como meios para superar e abalar as dicotomias que a ciência e a política modernas estabeleceram. Assim se poderá compreender e apreender muitas das transformações sociais e políticas que não são aceites nem percebidas pela modernidade ocidental, dada a persistência das formas de visualidade imperial em que esta se alicerça. Trata-se de desmontar os regimes visuais de colonização (Smith, 2002) para aprender a ver através de uma nova posição epistemológica que recuse a arrogância civilizadora em que assentou o discurso colonial e que ainda define muito da relação do Ocidente com o resto do mundo. Esta abordagem insere-se numa crítica à produção de conhecimento moderno ocidental e são relevantes os contributos de Fabian, nomeadamente quando alerta que o visualismo, em que a prática etnográfica se fundamenta, traz consigo um enviesamento cultural e ideológico que assume a visão como “o sentido mais nobre” (1983: 106). Como consequência, temporaliza-se as culturas ocidentais e as não-ocidentais, colocando as últimas no “tempo das origens”. Nas palavras do autor:

When modern anthropology began to construct its Other in terms of topoi implying distance, difference and opposition, its intent was above all, but at least also, to construct ordered Space and Time - a cosmos - for Western society to inhabit, rather than “understanding other cultures”, its ostensible vocation (1983: 112).

Nesta linha, propõe-se uma análise crítica das imagens, seguindo o que Boaventura de Sousa Santos denomina por epistemologia do Sul, que de acordo com o autor deve assentar em três orientações: “aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul” (1995: 508). Trata-se de reconhecer que existem formas de visualidade e saberes a estas associadas que foram epistemologicamente marginalizadas pela ciência moderna, para procurar resgatá-las através de um exercício de sociologia das ausências, para, posteriormente, se analisar as imagens da Luta de Libertação a partir destas. Aprender a ver com o Sul é uma forma de superar a visualidade determinada pela razão metonímica em que a modernidade ocidental se alicerçou. Como salienta João Arriscado Nunes:

As epistemologias do Sul reclamam o recuperar máximo das experiências de conhecimento do mundo, alargando o espaço de produção de conhecimentos e de modos de pensar, instaurando a própria possibilidade de falar *com*— em vez de falar *sobre* — outros mundos e saberes (2009: 208).

Ao considerarmos a possibilidade de *falar*, é incontornável invocar a célebre reflexão de Spivak no ensaio *Can the Subaltern Speak?* (1988). Neste ensaio, a autora chama para si, e para os demais intelectuais pós-coloniais, a responsabilidade de combater a subalternidade, debruçando-se explicitamente sobre as omissões a que as mulheres, enquanto as subalternas dos subalternos, foram sujeitas nas narrativas coloniais. Particularmente, defende que esta situação de marginalidade do subalterno é mais arduamente imposta ao género feminino. Por essa razão, opto pela designação de subalterna, uma vez que a tradução para português da palavra inglesa “subaltern” obriga a uma especificação de género. A autora defende que a violência epistémica exercida pelo colonialismo tornou a sujeita (pós)-colonial refém de um circuito referencial, do qual não consegue libertar-se. Quando a subalterna fala, apropriando-se das referências do quadro epistémico colonial, ela é ouvida, mas silencia e invisibiliza as suas próprias referências epistémicas; quando fala a partir do seu próprio quadro referencial, então não é ouvida nem considerada. Por sua vez, a representação política implica, necessariamente, que a subalterna seja tomada como um sujeito sem consciência representativa ou sem capacidade de representar a sua realidade adequadamente (*Ibidem*: 68).

Se atentarmos que os jovens daquela fotografia (fig. 10) e, em particular, a mulher, que ao fundo os observa, mas não participa na parada militar, são habitantes paradigmáticos do outro lado da linha abissal no que Santos designa de campo histórico do paradigma da apropriação/violência (2007: 4), então as suas formas de conhecimento foram tornadas invisíveis e, conseqüentemente, as suas vozes inaudíveis. Deste modo, o compromisso com as epistemologias do Sul implica a consciência de que o subalterno e a subalterna falam a partir de referenciais de saber e também de ver que foram ignorados, marginalizados ou simplesmente eliminados pelas demandas realizadas em nome da razão, das luzes e do progresso (Nunes, 2009: 233). Na linha de Spivak, trata-se de trabalhar “contra” a subalternidade, criando espaços onde o subalterno e a subalterna possam ser ouvidos. Torna-se claro que não se procura apenas a análise da representação histórica de uma luta de libertação que foi silenciada

pelo Norte global; mas, acima de tudo, a análise dessa representação, dessa memória e das identidades produzidas, a partir de uma apropriação crítica dos próprios conhecimentos endógenos daquele contexto (Hountondji, 2009: 129). Deste modo, aprender a ver com o Sul compreende atravessar as linhas abissais para reconhecer que o que foi compreendido pelo visualismo imperial moderno como mágico ou idiolátrico engloba formas alternativas de visualidade ao paradigma ocidental, onde se formam lugares de enunciação a partir dos quais não só se vê, como se fala.

Analisar as mesmas imagens a partir de diferentes visualidades implica um exigente exercício de tradução, que permita criar uma inteligibilidade mútua entre estas, sendo este um trabalho simultaneamente intelectual e político (Santos *et al.*, 2004). Pressupõe-se que uma inteligibilidade comum não é algo que se reconheça, mas antes que é construída na negociação entre diferentes visualidades, que não necessariamente se complementam e que entre si também podem competir (Latour, 2004). Deste modo, será assumido um trabalho de tradução alicerçado numa hermenêutica diatópica que pressupõe que todas as culturas são incompletas, razão pela qual podem ser transformadas através da tradução intercultural (Santos, 2002: 261-262). Admitir a relatividade das culturas não significa adoptar acriticamente o relativismo cultural (*Ibidem*: 264) e também não se trata de se pensar *outras* culturas como lugares de *redenção*, mas antes considerar seriamente o modo como ali se vê (Brasil, 2010: 196). Para tal há que assumir uma postura epistemológica que “perante culturas diferentes, recusa hierarquizá-las e opta antes por, reconhecendo as incompletudes mútuas, valorizar selectivamente o que, em cada cultura, mais pode contribuir para a intensificação de uma relação dialógica” (Ribeiro, 2005: 6).

Deste modo, a tradução entre diferentes visualidades compreende analisar o que as une e o que as separa, de forma a determinar as possibilidades e os limites da articulação ou agregação entre elas, para uma análise crítica das imagens tão justa quanto possível, onde diferentes formas de ver interajam e choquem, gerando possibilidades de relacionamento e de articulação, múltiplas, dialógicas e transitórias. Tal como advogado para a relação entre o campo e fora-de-campo, também é nas fronteiras entre as diferentes visualidades que devemos colocar-nos como lugar de enunciação. Recorde-se que as formas de

conhecimento produzidas na fronteira rejeitam a conjugação de referências díspares, nunca pretendendo que os contrastes entrem em equilíbrio e, muito menos, numa perigosa assimilação. Ao invés, acentuam “o não idêntico, que permite manter viva a tensão e a mútua estranheza entre os contextos de partida e de chegada” (Ribeiro, 2005: 5). São, assim, lugares privilegiados para o exercício da tradução, tal como defendido por António de Sousa Ribeiro:

[...] o conceito de tradução aponta para a forma como não apenas línguas diferentes, mas também culturas diferentes e diferentes contextos e práticas políticos e sociais podem ser postos em contacto de forma a que se tornem mutuamente inteligíveis, sem que com isso tenha que se sacrificar a diferença em nome de um princípio de assimilação (*Ibidem*: 2).

Há que considerar que este é um processo contínuo ao longo do qual se geram, não apenas evidências, mas, acima de tudo, equívocos. Interessa a proposta de Viveiros de Castro, que toma o equívoco como um modo de comunicação por excelência entre diferentes perspectivas, onde reside a dimensão constitutiva da tradução (2004: 5). Advoga que traduzir é enfatizar ou potenciar o equívoco, podendo este ser comparado a uma “zona de contacto” (Pratt, 2007) que não impede a relação, mas, ao invés, a fundamenta e impulsiona. Tal como Hannah Arendt advoga sobre a lacuna (2006: 37) também o equívoco é um campo de forças, onde é possível comunicar-se através das diferenças, sem as anular. E se não há continuidade entre as diferentes visualidades, há sim a possibilidade de comparar o incomensurável nas suas diferenças, quando coabitam num espaço comum. E uma crítica ao visualismo imperial moderno passa por considerar esta e outras coabitações.

2.9. Conclusão

Integrando a ampla campanha diplomática do PAIGC, os filmes e as fotografias produzidas no decorrer da Luta de Libertação pertencem ao que pode ser genericamente definido como imagens de propaganda. Não revelam a verdade, como nenhuma imagem o faz, mas procuram estabelecê-la. Mais do que sobre o presente, estas imagens falam sobre o futuro que a independência agenciava. Incapazes de profetizar, as imagens que tornam o futuro visível

alicerçam-se muitas vezes em ausências e em não-saberes. Regra geral, a antecipação do que não é (ainda) conhecido ocorre através de formas e fórmulas estéticas e ideológicas que merecem ser decodificadas e interpretadas, enquanto imagens que moldam e regulam realidades. Olhar para estas imagens através das abordagens pós-coloniais permite-nos reconhecer que, nos homens e mulheres aí representados, coexistem múltiplas identidades, por vezes contraditórias e nunca estáticas, nem estáveis. Ainda que a imagem congele para sempre o que de outro modo apenas permaneceria na memória humana, estas perspectivas permitem-nos rejeitar a sua fixidez, deslocando-a para os lugares intersticiais, lugares de “[...] sobreposição e deslocamento de domínios da diferença [...]” (Bhabha, 2014: 20) onde estas foram produzidas. Logo, é necessário desvincular estes filmes dos seus significados, isto é, questioná-los enquanto evidências empíricas de uma dada realidade. E, paralelamente, compreender como aqueles que lutaram contra o domínio colonial português, construíram as identidades e representações sobre si e sobre os outros, procurando o diálogo e a tradução entre realidades aparentemente (in)conciliáveis.

3. Dos Arquivos de Berlim à Tabanca de Unal: percursos teóricos, metodológicos e sócio-geográficos

The need to go *there* (to exotic places, be they far away or around the corner) is really our desire to be *here* (to find or defend our position in the world). The urge to write Ethnography is about making the *then* into a *now*. In this move from *then* to *now* the making of knowledge out of experience occurs. Both movements, *here* to *there* and from *then* to *now*, converge in what I call presence. This is the way I would define the process of othering (Fabian, 1990: 756).

3.1. Introdução: do antes ao agora, o que me proponho a fazer?

O meu interesse histórico pela Guiné-Bissau remete a 2009/2010, quando, ao abrigo de uma bolsa Inov-Mundus¹⁵, aí permaneci durante 18 meses a trabalhar numa ONG na área da educação. Fui viver e trabalhar para a cidade de Mansoa, onde fui imediatamente confrontada com “ruínas” (Stoler, 2008) da Guerra Colonial, das quais destaco os antigos quartéis abandonados e os restos de material bélico que, junto a estes, ainda se podem encontrar. Na linha da complexidade instigada na introdução desta tese, reconheço a importância de tomar estas ruínas como oportunidades para reformular perguntas e questionar mitos antigos que persistem no presente, tal como proposto por Ann Laura Stoler, quando advoga: “to think with ruins of empire is to emphasize less the artifacts of empire as dead matter or remnants of a defunct regime than to attend to their reappropriations and strategic and active positioning within the politics of the present” (*Ibidem*: 194).

A minha casa localizava-se junto a um importante quartel militar e o meu trabalho implicava a deslocação a escolas primárias, cujos edifícios eram também antigos quartéis, entretanto adaptados. A pessoa em casa de quem todos os dias almoçava, a Isabel, era filha de um soldado português e de uma mulher guineense.¹⁶ Foi aí que conheci alguns antigos combatentes do Exército português que me perguntavam se eu, por acaso, não conhecia determinado furriel ou sargento de quem guardavam lembranças. Outros pediram-me auxílio

¹⁵ INOV-Mundus foi um programa de bolsas de estágio atribuído pelo Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento (IPAD). Foi criado na sequência da Visão Estratégica para a Cooperação Portuguesa. Estas bolsas destinavam-se a jovens licenciados que pretendiam desenvolver a sua actividade na área da cooperação para o desenvolvimento.

¹⁶ Para um aprofundamento do tema sobre os filhos de antigos combatentes portugueses e de mulheres guineenses sugiro o livro *Furriel Não é Nome de Pai* (2018), de Catarina Gomes.

para tratar dos seus processos de reforma ou indemnização pelos serviços prestados ao Estado português, passado em relação ao qual se sentiam injustiçados. Já fora da cidade, existiam as *tabancas* [cr. aldeias], que tinham sido importantes bastiões do PAIGC, como, por exemplo, Morés, onde foi parcialmente gravado o filme *Labanta Negro!* (1966), que será debatido no quinto capítulo. Eram também frequentes as histórias de quem tinha combatido pelo PAIGC e, acima de tudo, a referência respeitosa a estes como “combatentes da liberdade da pátria”.

A memória da Guerra Colonial/Luta de Libertação estava muito presente nas conversas quotidianas, o que contrastava com a minha experiência até então, dado que dimensões fundamentais deste conflito foram alvo de um silenciamento político na memória pública da sociedade portuguesa (Quintais, 2000; Campos, 2008; Ribeiro & Ribeiro, 2013; Santos, 2013; Martins, 2015, 2016; Cardina, 2016). Esta era apenas recordada na esfera familiar ou em espaços restritos, ainda que alguma atenção lhe tenha sido prestada pelo cinema e pela literatura.¹⁷ Por essa razão, alguns autores adjectivam de “envergonhada” (Campos, 2008) ou mesmo “fantasmática” (Medeiros, 2013; Lourenço, 2014; Martins, 2015) a memória da Guerra Colonial. Particularmente, Bruno Sena Martins advoga que “o silenciamento da Guerra Colonial se tornou um dos elementos mais estruturantes da reconstrução democrática e pós-imperial da sociedade portuguesa” (2015: 105), acrescentando que:

[...] resulta desconcertante perceber o lugar residual que a Guerra Colonial ocupa no senso comum produzido e reproduzido sobre o que sejam a história recente e a identidade portuguesas ou, mais amplamente, sobre o profundo impacto do ciclo colonial no tecido social português (*Ibidem*: 106).

A par das investigações mencionadas, têm surgido produtos culturais com uma significável visibilidade pública, como a série televisiva *A Guerra* (2007-2012), da autoria do jornalista Joaquim Furtado. Não obstante, persistem na sociedade portuguesa os já mencionados “avatares imperiais” (Santos, 2003a) que, alimentando-se da retórica política neo-luso-tropicalista (Vale de Almeida, 2000), anestesiam o carácter violento do passado imperial português.

¹⁷ Destaco o livro *Os Cus de Judas* (1991) de António Lobo Antunes e o filme *Um Adeus Português* (1986) de João Botelho.

Já na Guiné-Bissau, a Guerra Colonial adquire o nome de Luta de Libertação, sendo a sua memória bastante celebrada no espaço público, nomeadamente na toponímia urbana, em comemorações festivas e em manuais educativos. Ainda que a história e os heróis da Luta de Libertação sejam reconhecidos pelo Estado, também esta memória oficial encerra inúmeros silenciamentos políticos. A história da Luta de Libertação tem sido alvo de múltiplas e conflituantes evocações, assim como de disputas políticas que ecoam na instabilidade governativa que caracteriza o país desde a sua independência (Lopes, 1987; Augel & Cardoso, 1996).

Em 2011, iniciei o meu mestrado em Antropologia Visual e dos Media, no decorrer do qual regresssei à Guiné-Bissau para trabalhar sobre as memórias da Guerra Colonial/Luta de Libertação. Recolhi imagens fotográficas e realizei entrevistas a antigos combatentes de ambas as frentes, com o objectivo inicial de analisar como materializam a memória da guerra, assim como a representação visual que, à época, se construiu sobre esta. A grande maioria dos antigos combatentes do exército colonial havia destruído as suas fotografias, por estas se terem convertido em provas incriminatórias da sua suposta aliança com o poder colonial. Já os antigos comandantes e comissários políticos do PAIGC, que compreendem hoje a elite política do país, ainda que guardassem muitas fotografias pessoais da Luta de Libertação, demonstraram uma perturbadora resistência em partilhá-las (Laranjeiro, 2014). Por sua vez, os antigos combatentes que permanecem à margem da cúpula política e militar manifestavam lembranças marcadas por um forte ressentimento, percebendo o seu esforço na guerra indevidamente recompensado. Se aqueles que combateram pelo lado colonial se sentem abandonados pelo Estado português, os que lutaram nas fileiras do PAIGC sugerem que a independência política não se traduziu numa efectiva melhoria das suas condições de vida, tal como procurei demonstrar com o filme que então realizei, *Pabia Di Aos* (2013) [cr. Por Causa de Hoje].

Logo, ainda que a Luta de Libertação seja recorrentemente evocada, também a narrativa oficial definiu o que sobre esta deve ser celebrado e recordado, esquecido e silenciado. Tal não é só expectável como legítimo. As narrativas oficiais dos Estados-nação – seja em Portugal ou na Guiné-Bissau – constroem as suas políticas de memória das quais, como referido no primeiro

capítulo, são indissociáveis políticas de silêncio e das tensões entre ambas resultam as relações de poder pelos Estados estabelecidas (Cardina, 2016: 33). Naturalmente, o Estado guineense reproduz uma versão oficial dos eventos históricos, por ele definido como fundamentais para afirmar a identidade nacional. E se a história da Luta de Libertação é uma memória fraca no Portugal democrático, ela é, indiscutivelmente, uma memória forte na Guiné-Bissau (Traverso, 2012: 84). A força das memórias está extremamente dependente do seu contexto, podendo uma mesma memória variar entre ser silenciada ou ser silenciadora. É então necessário tentar compreender o que acontece às memórias das Lutas de Libertação quando estas viajam entre o país outrora colonizador e o país outrora colonizado (Ribeiro, 2015: 88), assim como o lugar, político e cultural, de onde os indivíduos falam, para quem falam e como definem o seu lugar de enunciação (Young, 2001: 62).

No caso da Guiné-Bissau, enquanto “Nação Africana Forjada na Luta” (Cabral, 1974c), o processo de construção de uma identidade nacional foi paralelo à luta armada, sendo o cinema utilizado pelo PAIGC com o propósito de produzir um sentido ideológico para a sua História. Pretendia-se que a nação guineense fosse projectada no imaginário colectivo através de processos de representações sociais presentes no discurso fílmico. Ciente das suas potencialidades, Amílcar Cabral decretou o cinema como um meio revolucionário, fundamental para a descolonização do gesto e do olhar e para a construção de uma memória histórica. Foram vários os cineastas que visitaram as zonas libertadas, realizando filmes que foram cruciais no apoio diplomático que interessava ao PAIGC obter. Não obstante, Cabral considerava primordial que os guineenses também produzissem as suas próprias imagens e assim, simbolicamente, garantissem a independência do gesto e do olhar e a possibilidade da construção de uma memória fílmica realizada pelos próprios.

Enquanto instrumento de luta, o cinema tinha por missão primeira construiu uma memória documental e, em última instância, um arquivo, tal como definido por Assmann: “the basis of what can be said in the future about the present when it will have become the past” (2008: 102). E, neste processo, tal como Spivak alerta sobre a narrativa colonial: “Here what is one narrativization of history is seen not only «as it really was », but implicitly «as it ought to be»” (1999: 222). Genericamente, estes filmes revelam como o PAIGC desenvolvia

uma acção militar eficaz contra o exército colonial português, enquanto, simultaneamente, construía nas zonas libertadas uma nova sociedade civil, precursora da nação por vir. Permitiam assim, aceder à representação que à época se construiu sobre uma das mais importantes lutas de libertação no continente africano.

Considerando que a construção de um Estado foi uma preocupação central do PAIGC, a hipótese que pretendo desenvolver é que o cinema procurou legitimar e veicular um imaginário de Estado-nação moderno, razão pela qual foi também um agente gerador de ausências e exclusões. Consequentemente, a narrativa histórica que estes filmes procuraram difundir silencia e oculta dimensões sociais e identidades culturais e políticas que não se inscrevam nos dispositivos ideológicos da modernidade ocidental.

Partindo de um compromisso com as epistemologias do Sul (Meneses & Santos, 2009), procurarei recuperar dimensões ausentes destas narrativas fílmicas através de outras formas de produção e reprodução de memórias e resistências. Para tal, aproximar-me-ei do cânone, que, tal como proposto por Assmann, é a memória em circulação activa, o passado trabalhado no momento presente que desestabiliza a fixidez a que o arquivo o confine. Desta forma, o cânone preserva o passado como presente, enquanto o arquivo preserva o passado como passado (2008: 98), sendo a tensão entre ambos fundamental para entender o carácter multidirecional da memória avançada por Rothberg (2009). Maria Paula Meneses corrobora esta ideia quando defende que “para confrontar a história é necessário observá-la e teorizá-la a partir de novas perspectivas, transformando o passado em um passado presente” (2011a: 38). A memória é sempre um exercício do contemporâneo (Ribeiro, 2015). Se os filmes da Luta de Libertação procuraram mostrar como aquele presente ia no futuro ser lembrado, as memórias hoje encontradas permitem aceder ao futuro que esse passado não trouxe.

Com base numa intensiva pesquisa de cariz etnográfico na *tabanca* de Unal, zona libertada pelo PAIGC desde o início dos confrontos armados, procurarei compreender como a memória da Luta de Libertação foi aí continuamente elaborada. Levarei a cabo um exercício de contrastes com as narrativas fílmicas, de forma a aceder a outras, em particular ligadas à cosmologia, enquanto arena de resistência política, cultural e militar.

3.2. Caminhos, esferas de poder e lugares de enunciação

A primeira parte do trabalho de campo compreendeu a pesquisa nas cidades de Lisboa e Berlim, contextos em que me sentia bastante à vontade. Já a segunda parte, na Guiné-Bissau, implicou uma mudança radical para lugares onde eu não dominava os códigos sociais, o que implicou uma maior reflexividade na interpretação dos dados recolhidos. Colocar no mesmo campo de análise evidências empíricas provenientes de lugares tão diversos, impõe a consciência de que o objecto de estudo – a memória/ representação da Luta de Libertação na Guiné-Bissau – foi trabalhado em contextos muito diferentes. Logo, a interpretação e análise dos dados implica um exigente trabalho de tradução que permite criar uma inteligibilidade recíproca entre as diferentes experiências de pesquisa, de forma a avaliá-las e a definir possíveis alianças entre elas (Santos, 2002: 265)

A diversidade de contextos de pesquisa implicou circular entre diferentes esferas de privilégio e subalternização. Em Berlim, contactei com realizadores que estiveram envolvidos na Luta de Libertação e curadores que se encontravam comprometidos com a salvaguarda desta memória fílmica, mas que sobre esta tinham uma visão profissional, inevitavelmente mais distante. Em Bissau, entrevistei alguns protagonistas destes filmes, para quem a Luta de Libertação desempenhou um papel determinante nas suas vidas. Já em Unal, as representações e memórias da guerra são bastante distintas.

Para Boaventura de Sousa Santos, “to write about something means to write from the side of it” (1995: 235). Nas diferentes esferas em que a presente investigação teve lugar, tive de me (re)colocar ao lado *desse algo*, recorrendo e reinventando diferentes abordagens metodológicas, conjugando e justapondo diferentes técnicas e métodos (Marcus, 1995: 105).

A pesquisa fílmica foi realizada em cidades europeias, com particular incidência em Berlim e Lisboa, sendo, curiosamente, a primeira o lugar onde foi assinado o Tratado de Berlim de 1885, o acto fundador do colonialismo europeu, e a segunda a antiga capital do Império português. Pode afirmar-se que grande parte da documentação histórica sobre esta Luta de Libertação se encontra em cidades cuja história foi crucial na criação e consolidação das relações coloniais. Encontro nesta contingência um facto perturbador que merece reflexão. As

entidades e fundações que se têm dedicado à salvaguarda dos arquivos da Luta da Libertação na Guiné-Bissau, como é o caso da Fundação Mário Soares (FMS), em Lisboa, ou o Arsenal, em Berlim, realizam um trabalho que contraria a ausência de reflexão com que a Guerra Colonial foi tratada pela sociedade portuguesa, assim como o encobrimento que sobre a memória da Luta de Libertação se abateu.

Na salvaguarda desta memória histórica, podemos encontrar a recusa de que o pensamento abissal silencie a memória da violência colonial e das lutas que tentaram pôr-lhe fim (Santos, 2007, 2013). Porém, é necessário ser prudente porque, ao invés de desaparecerem, as linhas abissais reinventaram-se, continuando o pensamento moderno ocidental a operar-se mediante essas mesmas linhas (Santos, 2007: 11-12). Importa então problematizar se estes arquivos correm o risco de reproduzirem padrões coloniais de produção de conhecimento, uma vez que os artefactos históricos que o materializam são trazidos para o Norte global, tornando-se aí, através da própria prática arquivística, válidos, relevantes e comensuráveis.

Ressalvo que desconheço os processos que levaram à génese e à construção desses arquivos, assim como os acordos políticos decorrentes da transladação do material para cidades europeias, o que impossibilita uma mais cuidada análise. Porém, ao longo da minha pesquisa ouvi alguns comentários que não deixavam de reverberar uma certa retórica colonial, nomeadamente: “aquilo estava ao abandono, ninguém queria saber, se não fossemos nós...”; “estará aqui guardado até que se criem as devidas condições na Guiné-Bissau para a preservação”; ou ainda, “eles [referindo-se ao arquivo] não são donos das minhas fotografias, embora se achem, só as entreguei porque na Guiné se poderiam perder”.

O estereótipo predominante é que não há condições na Guiné-Bissau para assegurar a conservação de material histórico. Ainda que tomado como lugar de produção de conhecimento, é paralelamente desconsiderado como lugar de manutenção e difusão desse mesmo conhecimento, o que é reforçado e justificado por um passado traumático recente de perda de muita documentação histórica. Muitos antigos combatentes e dirigentes do PAIGC foram alvo de saques no decorrer do conflito militar de 1998-99. A própria sede do PAIGC foi assaltada, tendo desaparecido muito material relativo à Luta de

Libertação. O Instituto Nacional de Estatística e Pesquisa (INEP) foi vandalizado, tendo, entre outros, desaparecido um arquivo áudio com entrevistas a antigos combatentes da Luta de Libertação nas diferentes línguas faladas em território guineense. Face a todas estas perdas, muitos intelectuais e académicos, assim como dirigentes guineenses, são extremamente sensíveis à questão da salvaguarda da memória histórica, o que não significa que, nos últimos anos, tenham sido criadas medidas governativas para preservar esse material (Lopes, Cardoso & Mendy, 1999). Dado os problemas económicos e políticos que a Guiné-Bissau atravessa, existem sempre demandas mais urgentes a resolver e a única forma de garantir a salvaguarda de documentos históricos passa, na grande maioria das vezes, pela sua transladação para arquivos em cidades europeias. E, neste ponto, importa a reflexão de quem passam a ser os interlocutores da história de uma das mais importantes lutas de libertação no continente africano.

Dado que todos os filmes em análise foram encontrados em arquivos europeus e norte-americanos, importa observar algumas questões que esse facto suscita. De acordo com Michel Foucault, o “arquivo é antes de mais a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (2014: 178). Alerta que tornar acessível o material histórico implica sempre seleccionar e ordenar o que esteve acumulado “indefinidamente numa multiplicidade amorfa” (*Ibidem*), Ann Laura Stoler defende que, para compreender um arquivo, é necessário compreender a instituição que o serve (2009: 25).

Derrida acrescenta que a palavra arquivo provém da palavra *Arkhe* (arca), que designa simultaneamente um lugar de começo e de comando (1995: 9). Se pensarmos a Arca de Noé como um arquivo inaugural, torna-se compreensível como este tem a capacidade temporal de situar o presente em relação ao futuro, com todas as suas contingências e desenvolvimentos inesperados. Assim, o processo arquivístico não é tanto uma tarefa de recolha de matéria morta do passado, mas antes de fornecimento de material para o futuro (Nikro, 2015: 8). O arquivo é um dispositivo de controlo social: quem controla o passado no presente – os arquivos – controla o futuro. Quando os arquivos são trazidos para o Norte global, o futuro que estes asseguram corre o risco de passar a ser definido por regras e condutas aí definidas.

Por um lado, há que considerar o risco de valorizar excessivamente os arquivos, tornando invisível toda uma extensa franja de conhecimento não arquivável que existe, se mantém e se gera continuamente. Por outro lado, importa considerar como estes arquivos têm contribuído para a descolonização epistémica e ético-política do conhecimento produzido no decorrer das lutas de libertação. Derrida defende que o arquivo funciona sempre, e *a priori*, contra si próprio, alojando tanto o Eros da preservação como o Thanatos do caos, da desordem, da perda e da destruição (1995: 23). Na esteira deste autor, podemos afirmar que estes arquivos contêm, não apenas a destruição a que foram sujeitos pela negligência resultante da instabilidade governativa e da Guerra Civil, mas também as perdas consequentes da sua translação para cidades europeias que, ironicamente, pretendia a sua própria salvaguarda. Mais concretamente, se os documentos que contêm uma promessa de descolonização epistémica e cultural passaram a estar disponíveis, essa acessibilidade passou a ser mediada por uma postura crítica que avalia e valida a partir de um referencial eurocêntrico, provocando uma desordem na relação com a narrativa e o contexto da sua produção. Por exemplo, para aceder ao arquivo da Fundação Mário Soares é necessário ter acesso à Internet, recurso que, embora exista, permanece indisponível para a maioria da população da Guiné-Bissau, mesmo das zonas urbanas. Já para aceder ao arquivo do Arsenal de Berlim é necessário aí deslocar-se, assim como o pagamento de taxas para a sua consulta. Em suma, estes materiais tornaram-se mais acessíveis a investigadores que se encontrem no Norte global, negligenciando-se a sua disponibilidade a estudantes, académicos ou intelectuais guineenses.

Paulin Hountondji questiona quão africanos são os estudos africanos, criticando como a história africana se confunde com o discurso histórico *sobre* África, substituindo um discurso histórico proveniente de África ou produzido por africanos (2009: 121). Tal coloca vários problemas ao meu lugar de enunciação: que olhar compreensivo posso produzir a partir de um lugar de mulher branca e portuguesa, académica e privilegiada, que parte de uma universidade europeia para realizar uma pesquisa sobre uma Luta de Libertação na qual não participou? Que fragilidades para a análise implica o facto de todos os arquivos de imagens se encontrarem em cidades europeias ou norte-americanas? Como lidar com estas ambiguidades e contradições que revelam as tensões coloniais

que persistem na produção de conhecimento? Em suma, como não recriar o que se procura criticar e inverter, num perverso jogo de espelhos?

Ainda que estas questões tenham surgido ao longo de todo o trabalho de campo, aumentaram de relevo e pertinência durante a minha permanência na Guiné-Bissau. Qualquer investigador europeu num país africano depara-se com a tradição que procurou objectificar o outro e que produziu um discurso enviesado por preconceitos e imaginários ocidentais. É-se herdeiro de uma longa tradição de cumplicidade entre a antropologia e o colonialismo, assim como das distorções que desta resultaram e que se manifestam nas formas coloniais de conhecimento que persistem no presente (Davies, 2012: 12). Considere-se a provocação de Lyn Schumaker:

Africans observed the researchers' interest in African society and culture, compared it with the sometimes similar interests of missionaries and administrators, controlled the research to a considerable extent, and used the resulting data or the process of fieldwork itself for their own purposes – in conflicts with the colonial government over administration or development, as well as in rivalries with other African groups (2001: 16).

Quando o país de investigação e o país de origem do investigador descendem de uma relação colonial que culminou numa guerra violenta, esta questão adquire novas e complexas camadas. Longe de pretender superar estas questões, considerando que uma pretensa solução, mais do que resolver conflitos, os poderia silenciar, optei por incorporá-las na própria análise. Para tal, apoio-me em epistemologias que assumem a impossibilidade de um conhecimento neutro, considerando que não é da neutralidade que depende a objectividade da produção científica, mas sim da reflexão activa sobre os problemas, dificuldades e contradições que surgem no decorrer da investigação (Davies, 2012: 4). Para Sandra Harding, nenhum conhecimento é produzido sem conter marcas que revelam o seu processo de produção, isto é, os posicionamentos pessoais, sociais e políticos do investigador. Só considerando como o lugar de enunciação condiciona qualquer investigação é possível transformar esse conhecimento situado num recurso científico disponível e visível (1993: 56). Concretamente, o sujeito de conhecimento deve ser colocado no mesmo plano crítico e causal que o objecto de conhecimento (*Ibidem*: 58). Logo, as respostas às dificuldades que emergem da reflexividade garantem a objectividade (Davies, 2012: 4), sendo o conhecimento socialmente construído,

produto da voz autoral que o enuncia e da relação histórica, social e subjectivamente situada que se estabelece com o objecto de estudo (Chafetz, 2006: 27-39). Foi assim que mobilizei a herança colonial – de portuguesa, branca, investigadora que teve um acesso às imagens da Luta de Libertação de forma privilegiada – como ferramenta, complexificando a minha análise. Esta postura revelou-se particularmente adequada na Guiné-Bissau.

A geografia da capital, Bissau, ecoa o passado colonial. A parte central da cidade, onde antes viviam os funcionários coloniais e onde os “indígenas” apenas podiam passar com uma guia de marcha, é hoje habitada pela elite guineense e por expatriados que trabalham em organizações e agências internacionais. Ali podemos encontrar casas grandes e ajardinadas, bons restaurantes e cafés com carros reluzentes estacionados à porta. Tal cenário contrasta com os mercados de rua, as casas de adobe e colmo e as ruas de terra batida onde a grande maioria da população vive. Sendo branca e portuguesa, sou automaticamente identificada com os expatriados que trabalham em projectos de desenvolvimento. E, neste contexto, é fácil mergulhar numa “bolha branca”, perdendo o contacto privilegiado com a população local. Para contrariar esta segregação, procurava frequentar *cau di bianda* [cr. locais de venda de comida], mercados, bares e cafés onde a grande maioria das pessoas fosse guineense. As tentativas de viver o mais possível dentro do contexto local, de experimentar, de estar perto de, não conduziram a que eu me sentisse integrada. Pelo contrário, recordavam-me que era branca e privilegiada e que o meu lugar de enunciação era extremamente marcado pelos impactos da linha abissal colonial (Santos, 2007).

Porém, mais uma vez, tratou-se de tomar a linha abissal que divide uns dos outros como uma zona de fronteira, assumindo que a etnografia implica estar posicionado em dois contextos simultaneamente, um dentro e um fora, só possível através de uma constante negociação e tensão. E foi a partir das tensões geradas nestes encontros e experiências que fui, pouco a pouco, construindo o meu lugar de enunciação, também ele frágil, instável, resultante de um processo de deslocamento identitário e cultural, mas capaz de despertar um sentido crítico que assumiu a consciência de um “exílio intelectual” (Said, 2007: 32). Alicerçada nestes pressupostos de partida, desenvolvi o meu trabalho de pesquisa que passo agora a detalhar.

3.3. Ver e rever filmes: “o que salta do ecrã para o bloco de notas”

Os filmes seleccionados para análise foram realizados entre 1964 e 1980. A seleção temporal permite englobar os filmes produzidos no decorrer da Luta de Libertação e os filmes realizados durante o I Governo da Guiné-Bissau, no decorrer do qual o cinema foi tomado como um veículo de propaganda ideológica na consolidação da identidade nacional. Em traços gerais, os filmes podem dividir-se entre aqueles que foram realizados por cineastas estrangeiros que nesta luta se envolveram através da produção fílmica e os filmes realizados por cineastas guineenses que se formaram no decorrer da Luta, com o intuito de a documentar.

Tomei pela primeira vez contacto com os filmes realizados por cineastas estrangeiros em 2011, quando o Festival de Cinema DocLisboa programou um ciclo retrospectivo dedicado aos movimentos de libertação em Moçambique, Angola e Guiné-Bissau, entre 1961 e 1974 (Apordoc, 2011). Já as imagens realizadas pelos quatro cineastas guineenses – Flora Gomes, Sana Na N’Hada, José Bolama e Josefina Crato – vi-as pela primeira vez na Galeria Zé dos Bois, em Lisboa, em Janeiro de 2013, aquando das comemorações do 40º Aniversário da morte de Amílcar Cabral. Em Março do mesmo ano, revi as mesmas em Bissau, num evento promovido no Centro Cultural Franco-Guineense e pelos realizadores Flora Gomes e Sana Na N’Hada.

Quando, no âmbito do meu projecto doutoral, decidi voltar a estes filmes tive de superar as dificuldades inerentes ao facto de estas obras não serem acessíveis no circuito comercial de venda ou distribuição de imagens em movimento. Salvo o filme *Labanta Negro!* (1966), que se encontra disponível na Internet, e o filme *Madina de Boé* (1968), gentilmente cedido pela investigadora Raquel Ribeiro, todos os demais foram acedidos em arquivos. No Arquivo Nacional das Imagens em Movimento (ANIM) visionei os filmes *No Pintcha!* (1970), *A Group of Terrorists Attacked* (1968) e *Ein Nations Födelse* [O Nascimento de uma Nação] (1973). Por fim, o filme *Free People of Guiné-Bissau* (1971) foi disponibilizado pela Universidade de Harvard. Ainda que não tenha sido possível aceder aos filmes *Lala Quema* (1964), *A Nossa Terra* (1965) e *Des*

Fusils pour Banta [*Armas para Banta*] (1970),¹⁸ a ausência destes filmes, em particular do último, será também alvo de análise. Já o filme *O Regresso de Cabral* (1976), realizado pelos realizadores guineenses antes mencionados, assim como todo o material fílmico pelos mesmos produzido até 1980, foi acedido através do projecto colectivo *Luta Ca Caba Inda* [cr. A luta ainda não acabou].

Em 2011, a artista portuguesa Filipa César iniciou este projecto com o intuito de digitalizar, para viabilizar a exibição destas imagens, num processo dialógico com os realizadores Sana Na N'Hada e Flora Gomes e o Arsenal de Berlim. Cerca de 40 horas de imagem e mais de 200 horas de material sonoro foram transferidas em grandezas do sistema binário. Até então, todo esse material encontrava-se em formato analógico nas instalações do INCA,¹⁹ estando as bobines sujeitas à degradação “on the threshold of becoming irrecoverably dissolved by vinegar syndrome” (César, 2012: 58). Para Tobias Hering, “it is a haunting question with regard to those images already dissolved by the vinegar syndrome, literally erased from the film strips or turned into a sticky paste over the years” (2012: 47).

Todas as imagens então possíveis de recuperar estão hoje acessíveis em formato digital no Arsenal de Berlim. Eu tive um acesso privilegiado a estas no atelier de Filipa César, contando com o apoio da então assistente do projecto Inês Gomes Ferreira.²⁰ Tal viabilizou uma análise fílmica que de outro modo seria impossível, dado que o custo de visionamento no Arsenal é de 25 euros por hora, o que nos remete novamente às questões políticas sobre o acesso a fontes históricas e a sua salvaguarda por entidades privadas. Além das imagens realizadas pelos realizadores guineenses, este arquivo contém também filmes soviéticos, cubanos, da República Democrática Alemã (RDA), Holanda, França, China, Índia e Argélia, entre outros. Estes contextualizam as imagens realizadas

¹⁸ Ainda que infrutíferas, agradeço ao Prof. António Tomás e a Aurora Almada e Santos a ajuda e disponibilidade nas várias tentativas para aceder a estes filmes.

¹⁹ Depois década e meia de inactividade, o INC foi reactivado em Setembro de 2003. A partir de 2004, na sequência da nomeação do actor Carlos Vaz para a direcção do INC e da realização do 1.º Encontro Nacional de Cinema, houve uma significativa tentativa de revitalizar o organismo público, dotando-o de um regulamento próprio e de uma lei orgânica que nunca tinha sido instituída. Promovendo uma “convergência entre os sectores do cinema, da fotografia e do audiovisual com o emergente sector do multimédia”, pretendeu-se redefinir o antigo instituto enquanto INCA – Instituto Nacional de Cinema e Audiovisual.

²⁰ Agradeço ainda o apoio da Marta Leite, do Didíó Pestana e do Mário Gomes.

numa dimensão mais ampla, no que é habitualmente designado por cine-geografia (Eshun & Gray, 2011). Como afirma Filipa César:

Eu acho muito interessante tentar compreender, através de um arquivo tão pequenino e tão periférico, a complexa questão da geopolítica da altura: que países é que estavam ligados e que tipos de imaginários? Que países é que se estavam a construir? Quais eram os movimentos de solidariedade? Era através da análise desta cine-geografia que se poderia tentar perceber toda essa questão geopolítica. Para mim, como portuguesa e como europeia, permitir-me-ia aceder a uma determinada época, antes de eu própria ter nascido, através de um outro ponto de vista ou de outro caleidoscópio. Para mim, o arquivo da Guiné-Bissau tornou-se uma espécie de caleidoscópio com várias faces, as imagens, que nos permitem aceder a uma determinada época através de uma outra narrativa, que era oposta à portuguesa, do Estado Novo, do Governo, e mesmo até uma outra que era a da resistência ao Salazarismo, sem ser necessariamente uma oposição comunista. Mas isto é um acesso completamente diferente, é um acesso pan-africanista, é um acesso dos não-alinhados (César, 2015).

Das imagens realizadas na Guiné-Bissau, o filme *O Regresso de Cabral* (1976) é o único terminado. Todas as demais são filmes inacabados, merecendo uma análise atenta sobre o que a sua incompletude revela. Acresce que também fui “assombrada” pelas manchas de humidade e pelas estrias que invisibilizaram estes filmes. Foi como se a materialidade da imagem ganhasse vida própria e participasse neste processo histórico, alertando que há espaços da história que nunca mais poderão ser definidos. Porém, este espaço de indefinição poderá sempre ser expandido. São imagens-ruínas que, tal como os antigos quartéis abandonados que acima mencionei, não marcam apenas a fragilidade do poder e a força da destruição, como sugeriu Walter Benjamin, mas acima de tudo evidenciam um processo corrosivo que pesa sobre o futuro e molda o presente, condensando sentidos alternativos da história (Stoler, 2008: 194; 2013: 9). Trata-se de reconhecer que estas são histórias inacabadas, não vítimas de um passado que as destruiu, mas que se abrem a futuros diferenciais (*Idem*, 2008: 195). Logo, as imagens-ruínas podem tornar-se epicentros para reivindicações renovadas, lugares que animam novas possibilidades de onde emergem projectos políticos inesperados (*Ibidem*: 198; 2013: 14). Alguns dos filmes em análise – *No Pincha!* (1970), *En Nations Födelse* (1973), *O Regresso de Cabral* (1976) –, assim como outras imagens provenientes do arquivo do INC –, tive oportunidade de os rever no Arsenal de Berlim no âmbito do *Visionary Archive Festival*. Revisitar estes filmes no cinema, alguns dos quais nos formatos originais de 16 mm, permitiu comprovar a medida em que a escala e a qualidade

do som e da imagem contribuem para a análise fílmica. De facto, pormenores nos quais nunca havia reparado, evidenciaram-se “saltando do ecrã para o meu bloco de notas”. No final de cada projecção, realizou-se um debate que contribuiu para ampliar a recolha de dados.

Meses mais tarde, fui convidada para participar nos Encontros “Para Além da História”, no Centro Internacional de Artes José de Guimarães (CIAJG), cujo título era: “Luta Ca Caba Inda: um Arquivo em Relação”. Para este encontro, foram convocados vários investigadores, cineastas e curadores, convidados a partilhar as suas reflexões e pesquisas sobre o material fílmico existente no arquivo do INC. Para tal, criou-se uma plataforma *online* onde todos puderam ter acesso a parte das imagens e som. Tal permitiu rever várias vezes estas imagens, elaborando sobre estas descrições mais detalhadas. Naturalmente, a participação neste encontro permitiu uma profunda discussão e troca de ideias com outros investigadores e cineastas.

Os filmes a cujas cópias acedi foram vistos e revistos na minha mesa de trabalho, o que criou a possibilidade de, a cada momento pertinente, parar, rever e tomar notas. Por exemplo, foi possível ver estes filmes sem som e ouvir o som sem a imagem, descrevendo minuciosamente, com o máximo de pormenor possível, todas as minhas impressões, elaborando uma descrição detalhada de cada filme. Este processo foi crucial para ouvir o que a imagem não permite ver ou para ver o que o som não permite ouvir. Já os filmes cujas visualizações ocorreram nos arquivos, ainda que possibilitassem a pausa na imagem, essencial para a atenção ao pormenor, naturalmente não facilitaram a revisitação ilimitada destes.

Ao longo de todos estes visionamentos, elaborei um registo ao estilo de um diário de impressões, no qual incluí alguns apontamentos mais descritivos, como transcrições de *voz off* ou diálogos, nome de pessoas presentes nas imagens que eu reconhecia e ainda descrições da paisagem ou de técnicas de montagem. A partir daqui, comecei a desenhar aquilo que poderia dar alguma sustentabilidade teórica às notas, impressões e memórias dos visionamentos dos filmes. Para tal, procurei agrupar em categorias as recorrências encontradas naquilo que era representado: a liderança do PAIGC, as mulheres, as escolas, os hospitais e postos de saúde, os ataques militares, entre outros, assim estabelecendo continuidades dentro da totalidade de filmes. No fundo, tratou-se

de decompor para posteriormente categorizar os elementos de representação histórica observados.

3.4. Na esteira dos filmes, ampliando a recolha de dados

Entrevistas a Realizadores e Protagonistas

Procurando ultrapassar uma concepção da imagem como “representação” e “conteúdo indexical”, procurei aceder ao que está situado entre aquilo que as imagens mostram e o que esteve “atrás da câmara” no momento da sua captação. Sylvie Lindeperg designa esta tarefa de “cinema em acção” que consiste em dissecar o processo de fabricação de filmes como meio de aceder à meta-narrativa sobre o que a história da sua elaboração conta acerca das histórias que estes propõem (2004). Para tal, realizei uma série de entrevistas para recolher novos dados, não apenas sobre os filmes, mas, principalmente, sobre os seus processos de produção.

Ainda no decorrer do *Visionary Archive Festival*, entrevistei os três realizadores presentes: Tobias Engel, Lennart Malmer e Sana Na N’Hada. As entrevistas foram conduzidas seguindo um guião estruturado. Tendo passado mais de quarenta anos sobre o momento de produção destes filmes, foi difícil para os cineastas recordarem grande parte dos pormenores que eu almejava recuperar. Foram entrevistas difíceis de conduzir e que, se não revelaram tanto quando eu desejaria sobre o próprio processo fílmico, superaram pelos dados que forneceram sobre o contexto político da época em que foram realizados. Destaca-se que a entrevista realizada a Sana Na N’Hada foi determinante para traçar a história do cinema guineense, fornecendo de dentro as impressões subjectivas e recriadas pela memória dos anos em que se produziu cinema no contexto da Luta de Libertação.

Já na cidade de Bissau, ao trabalhar o cinema no processo de representação da luta armada, procurei estabelecer uma relação entre esse processo e a produção de uma ideia de identidade nacional e, por esta via, identificar alguns protagonistas e as redes em que estes actuavam, assim como as constantes discursivas presentes. Ao longo dos diferentes visionamentos,

uma das mais recorrentes notas era a identificação de figuras incontornáveis da história política da Guiné-Bissau no século XX: comissários políticos e chefes militares que vieram a tornar-se ministros, primeiros-ministros ou mesmo presidentes no pós-independência. Tornou-se pertinente entrevistar todos aqueles que, vivendo em Bissau, eu consegui identificar nas imagens.

As entrevistas seguiram o modelo de entrevistas semiestruturadas. Elaborei um guião composto por um conjunto de tópicos agrupados por assuntos que orientavam a conversa, nomeadamente: as razões para aderir ao movimento anti-colonial; funções e responsabilidades durante a Luta de Libertação; países que visitou no decorrer da Luta de Libertação; cargos políticos ocupados após a independência, etc. E, finalmente, como recordavam a presença de cineastas estrangeiros; como era a relação entre os líderes do PAIGC e os cineastas; quem decidia o guião, os locais a filmar, as entrevistas a realizar, etc.

Curiosamente, contar uma história de vida, em tudo se assemelha à escrita de um guião cinematográfico, na medida em que neste processo se seleccionam e encadeiam episódios e personagens de forma a que estes se tornem tangíveis para si e para o outro (Dubar, 2000: 235). Tal leva-nos a reconhecer que quem é entrevistado elabora a sua narrativa de acordo com os temas e as deslocações que deseja, evitando e contornando determinados assuntos. A grande maioria dos antigos combatentes que eu reconheci nos filmes foram e ainda são importantes actores políticos, com uma grande capacidade de argumentação e retórica, razão pela qual o controlo da entrevista foi por eles facilmente assegurado. Em alguns casos, tentei segundas e terceiras entrevistas, desta vez levando enxertos dos filmes ou fotogramas nos quais o meu interlocutor estivesse presente. Esta técnica conhecida por *photo ou film-elicitation* foi desenvolvida com o intuito de obter respostas que seriam enriquecidas pela intensidade provocada pelo visionamento de imagens e pela nitidez das memórias aí documentadas (Prosser, 1998).

As imagens podem ser utilizadas como fontes que conectam os dados à história oral, uma vez que estas: “operate not only simply as visual history but are performed [...] as a form of oral history, linked to sound, gesture and thus to the relationships in which and through which these practices are embedded” (Edwards, 2005: 29). Tal como no decorrer da minha pesquisa de mestrado,

também agora a recolha de dados foi permeada por significativas fragilidades, mais uma vez manifestada na resistência dos antigos combatentes em partilhar as suas histórias de vida (Laranjeiro, 2014). Porém, partir das abordagens pós-coloniais levou-me a constatar como havia subestimado quanto as imagens podem ser deterministas e constrangedoras. Insistindo que os meus interlocutores falassem a partir de um tempo e lugar congelado numa imagem, muito possivelmente negligenciei a possibilidade de os seus lugares de enunciação se terem alterado. Descurando que no mesmo sujeito se encerram diversas identidades narrativas, caí na falácia colonial das representações mais essencialistas da identidade (Bhabha, 2014; Gilroy, 2001; Hall, 1994).

O Instituto Nacional de Investigação de Estudos e Pesquisas (INEP)

O INEP foi o meu centro de investigação de acolhimento na Guiné-Bissau. Se é certo que este centro se depara com inúmeras carências, foi na sua biblioteca que encontrei o espaço onde pude organizar os dados recolhidos, planejar as entrevistas e o trabalho de campo e, também, aceder à Internet. Fundado em 1984, este instituto de investigação sofreu as óbvias consequências da instabilidade política no país. Por essas razões, é notável a persistência de um corpo de investigadores que continua a desenvolver pesquisa em condições, muitas vezes, precárias e adversas. A possibilidade de aí discutir e partilhar o meu trabalho com outros investigadores, na maioria guineenses, foi extremamente proveitoso.

Na biblioteca do INEP, os livros, brochuras e dossiers, entre outros, não estão catalogados, o que dificulta a sua consulta. Porém, as estantes encontram-se identificadas por tema, sendo possível encontrar documentos pretendidos desde que se tenha um pouco de paciência e predisposição para esgaravatar. Naturalmente, eu teria acesso às teses e publicações do INEP em outras bibliotecas europeias/ocidentais, contudo, nas bibliotecas do Norte global, essas publicações ocupam, na larga maioria das vezes, um lugar periférico, remetidas para as estantes e secções dos Estudos Africanos. Em contraponto, no INEP estas publicações ocupam um lugar central. Ao reflectir sobre este assunto, apercebi-me de que a bibliografia em que me apoiava era por si mesma um

reflexo de uma biblioteca do Norte global. Em traços gerais, eu recorria primordialmente à literatura que existia sobre a Guiné-Bissau e menos à produção científica que se publicou e publica na Guiné-Bissau. Destaca-se que, desde 1984, o INEP tem lançado com alguma regularidade a *Soronda-Revista de Estudos Guineenses*, assim como a colecção *Kacu Martel*. Se a primeira publicação se encontra disponível *online*, nem todos os volumes da colecção *Kaku Martel* se encontram tão facilmente, razão pela qual decidi comprar um exemplar de cada, para que estes me acompanhassem ao longo da escrita da tese. Na mesma biblioteca, pude consultar o jornal guineense *No Pintcha!* com o objectivo de recolher dados sobre o circuito de produção e exibição de cinema na Guiné-Bissau.²¹

Ainda no INEP, existe o arquivo colonial. Este arquivo está catalogado. Porém, essa catalogação não está informatizada e não é óbvia para pesquisadores pouco habituados à pesquisa analógica. Todo o material a que consegui aceder deveu-se à disponibilidade, experiência e sabedoria do arquivista Sadjo Papis Mariama Turé. À primeira vista, este arquivo não se enquadra no meu foco de análise, dado que não contém qualquer documento relativo à Luta de Libertação nem aos anos pós-independência. Porém, pressupondo que o meu lugar de enunciação é marcado pela herança colonial, pareceu-me pertinente “mergulhar” naquele arquivo.

Em primeiro lugar, considerei essencial aceder aos artefactos visuais, na sua grande maioria fotografias. Tratava-se de conhecer o olhar colonial, isto é, o olhar que o Estado português construiu sobre o território da “Guiné Portuguesa” e da sua população. Consultei dois álbuns onde estão colocadas numerosas fotografias realizadas por funcionários do Estado colonial português. Divididos por separadores como “Paisagens”; “Edifícios, Monumentos, Obras de Arte e Aspectos Urbanos”; “Desportos e Educação Física”, entre outros, estas imagens permitem conhecer as categorias de representação segundo o qual este território foi visualmente organizado. Por exemplo, numa mesma folha podemos ver imagens de mulheres balantas pescando à rede (com os peitos descobertos)

²¹ Este foi o primeiro jornal criado após a independência, cujo primeiro número saiu a 27 de Março de 1975. Era um órgão do sub-comissariado da informação (designação dada à Secretaria de Estado na época). O jornal era editado em português e saía às terças, quintas e sábados (Lopes, 2015: 64). Esta pesquisa foi realizada em parceria com o investigador Paulo Cunha.

junto à imagem de um impressor de uma tipografia. Na página seguinte, uma imagem de uma dança de *blufos*²² junto a uma imagem da taberna de Alfredo Cunha, um colono branco. São notórios os usos e apropriações da fotografia no contexto colonial. Homens e mulheres fixados através da câmara como objectos etnográficos.²³

Por outro lado, as imagens onde a intervenção colonial está presente – taberna, tipografia, hospitais, serralharias – tornam evidente como as imagens produzidas pretendiam manifestar a superioridade do colonizador sobre o colonizado. Subjacente estava o desejo de criar uma escala civilizacional, em cuja base estaria o indígena primitivo e no topo o colono civilizado. Este facto é fortalecido pelas legendas, em frases como “futebol de indígenas” ou “rapariga fula a ordenhar vacas”, que contrastam com o “monumento ao esforço da raça” ou a “imprensa nacional de Bolama”. Existe ainda um álbum dedicado apenas a doenças autóctones da Guiné – fungos, parasitas, doenças de pele –, expondo corpos de homens e mulheres que careciam de intervenção colonial que os salvasse do primitivismo com que eram retratados. Ver estes álbuns, ainda que de forma não-exaustiva, permitiu aceder à forma como as imagens coloniais foram produzidas para consumo europeu, mostrando e reproduzindo a superioridade do colonizador sobre o colonizado. Tal alertou-me para a pertinência de visionar o cinema sobre a “Guiné Portuguesa” produzido pelo Estado Novo, para melhor enquadrar a descolonização das imagens a que o cinema militante produzido no decorrer da Luta de Libertação se propôs enquanto instrumento de luta.

Preparando a extensa pesquisa em Unal, procurei documentos que reportassem esse lugar em particular. Apenas encontrei os registos de cobrança de impostos entre 1954 e 1967. Decidi escrever todos os nomes que encontrei de forma a familiarizar-me com estes. Tendo passado mais de cinquenta anos, sabia que dificilmente encontraria alguém cujo nome estivesse naqueles registos, mas talvez os seus descendentes. Mas nem isso aconteceu, porque o nome das famílias que encontrei não coincidia com os dos registos. Depois explicaram-me que no tempo colonial usavam outros nomes: “nomes que os

²² Jovens rapazes balantas

²³ Um desses álbuns é filmado no filme *Embaixada* (2011) de Filipa César.

tugas [cr. Portugueses] nos davam”. A única constatação que esta documentação me permitiu inferir foi que Unal era uma *tabanca* com muito mais população na década de 50 e 60 do que hoje.

Identificando a população de Unal com o grupo étnico balanta, decidi também consultar documentação que reportasse a este. Encontrei registos criminais, através dos quais é possível conjecturar dinâmicas de opressão e resistência entre a população balanta e a administração colonial. Por exemplo, o furto de vacas é uma prática cultural comum entre os balantas e quem o faz de forma exímia é alvo de reconhecimento social pelos seus pares. São inúmeros os registos criminais que reportam estes roubos por parte dos governadores dos diferentes sectores regionais. Ainda, tal como outras sociedades patriarcais africanas, os casamentos balantas são planeados após o nascimento da rapariga, habitualmente descritos como “casamento arranjado” ou “casamento forçado”. Também alguns documentos evidenciam a intervenção do Estado colonial neste tipo de situações. Se os arquivos coloniais são produtos das máquinas de Estado que nos permitem hoje ver as tecnologias que reproduziram esses próprios Estados (Stoler, 2009: 51), é relevante considerar quais as consequências de os registos criminais e de cobrança de impostos serem o único tipo de documentação que subsiste nesses arquivos coloniais.

3.5. A análise fílmica: construindo “constelações de ideias”

Não existe um método geral da análise fílmica, razão pelo qual o investigador tem de construir o seu próprio modelo, sendo este exclusivamente válido para a sua investigação. A análise não é irredutivelmente singular, mas a sua objectividade depende não da adopção de um modelo previamente definido, mas antes de uma reflexão activa sobre o processo de análise (Aumont & Marie, 2004: 14-15). No fundo, trata-se de transpor para a análise fílmica o que Sandra Harding advoga para a produção de conhecimento (1993), o que é enfatizado por Stuart Hall quando alerta para a necessidade de justificar a interpretação:

It is worth emphasising that there is no single or “correct” answer to the question, “What does this image mean?” or “What is this ad saying?” Since there is no law which can guarantee that things will have “one, true meaning”, or that meanings won’t change over time, work in this area is bound to be interpretative debate between, not who is “right” and who is “wrong”, but between equally plausible, though sometimes competing and contesting, meanings and interpretations. The best way to “settle” such contested readings is to look again at the concrete example and try to justify one’s “reading” in detail in relation to the actual practices and forms of signification used, and what meanings they seem to you to be producing (1997: 9).

Na linha de Stuart Hall, vou procurar descrever o meu processo de análise e como este informou a pesquisa a que eu me proponho. A base da metodologia usada foi a observação de conteúdos, no que habitualmente se designa análise temática. Em traços gerais, procurava responder às perguntas: de que fala o filme? Quais os seus temas? Quais os seus discursos? Quem os protagoniza?

Como referido, procurei agrupar as recorrências fílmicas em categorias tendo estas sido criadas em função de pressupostos teóricos. Estes são filmes militantes que procurei analisar à luz das abordagens pós-coloniais e, como tal, as categorias de análise procuraram debater a história da Luta de Libertação e do pós-independência com base na reflexão desenvolvida no capítulo anterior. Logo, foi uma preocupação de base perceber a quem estes filmes davam voz e como, o que mostravam, mas também o que ocultavam, e acima de tudo como os líderes do PAIGC, as mulheres, os guerrilheiros, entre outros, foram representados. Tal implicou codificar as imagens anexando um conjunto de rótulos descritivos a estas (Rose, 2016: 59).

Ainda que o fotograma se tenha revelado um elemento fundamental para a reflexão inicial, a análise fílmica englobou privilegiadamente outras unidades de análise. Foram consideradas as sequências fílmicas, enquanto sucessão de planos ligados a uma unidade narrativa, assim como o som, englobando este a música, os diálogos e a *voz off*. Habitualmente subestimada, a análise do som pode ser comparada a uma ecografia.²⁴ Quando o som, em elevada frequência, toca na pele, reflecte-se pelos órgãos, sendo o retorno dos ecos transmitido que se converte em imagens. Analogamente, o som é o instrumento capaz de produzir emoções e reações intensificadas sobre as imagens. Dado que o som destes filmes é maioritariamente composto por voz narrativa, este torna-se um

²⁴ Esta analogia foi-me sugerida por Saadi Nikro, que orientou o meu trabalho no Zentrum Moderner Orient (ZMO), onde realizei grande parte da análise fílmica.

dispositivo fundamental para aceder ao discurso político que se propõe analisar, razão pela qual se privilegiará a sua análise.

Analisar imagens é, antes de mais, um trabalho de dissecação. Implica isolar sequências, diálogos, fotogramas e pormenores que merecem uma cuidadosa atenção. Inevitavelmente, surgem perguntas: como garantir que os elementos seleccionados são representativos? Mais concretamente, como encontrar num filme em movimento o que merece ser alvo de análise?

O conceito de *montagem* operacionalizado pelo cineasta soviético Sergei Eisenstein revela-se pertinente para pensar estas questões. Defende Eisenstein que a *montagem* tem por missão primordial mobilizar o espectador através de imagens. Para ser eficaz, a montagem cinematográfica tem de recorrer à *montagem de atracções*, sendo a *atração* o acontecimento capaz de provocar uma reacção emocional no espectador. Nas palavras do cineasta:

O discurso interior acha-se precisamente no estágio da estrutura imagético-sensorial, não tendo ainda alcançado a formulação lógica de que se reveste, antes de vir à tona. Assim como a lógica obedece a toda uma série de leis de construção, é bastante significativo que o discurso interior, esse pensamento sensorial, também ele esteja sujeito a particularidades estruturais e a leis não menos definidas (2002: 224).

Esta ideia pode ser exemplificada no seu filme *Outubro* (1927), quando surge uma série de relógios que mostram a hora de diversas capitais do mundo. Na hora da revolução, todos os relógios começam a girar avassaladoramente até se sincronizarem com a hora de Moscovo. Naturalmente, a *atração* era a universalidade da hora que em Moscovo se vivia.

Quando analisamos o conteúdo das imagens e, através destas, indagamos o que elas representam, somos confrontados com pequenas *perturbações* em tudo semelhantes às *atrações* sobre as quais Eisenstein se debruça (Barroca, 2013). É este o momento de pausa para seleccionar o elemento que nos *perturbou* para o analisar. Muitas vezes, as mais fortes impressões fílmicas relacionam-se com a própria corporalidade, no sentido proposto por MacDougall (2005), dos sujeitos representados: as suas expressões faciais, a forma como caminham, como carregam a arma, como se dão a ver ou se escondem da câmara.

Analisar imagens de processos históricos implica desmontar ou desconstruir os processos que ocultam o que esteve envolvido na construção enquanto mitologia cinematográfica e política do real, para posteriormente os reconstruir. Para tal, a partir de categorias previamente definidas (ex. mulheres ou povo), estruturei um mapa, uma espécie de guia orientador para a minha análise, onde pudesse construir “constelações de ideias” a partir dos diferentes materiais recolhidos, descrevendo e imaginando possíveis relações que entre estes se estabeleceriam. Mais uma vez, o conceito de montagem revelou-se fundamental. Este é um processo em que se ordena e se ajusta os planos de um filme, levando em conta as escolhas narrativas, visuais e rítmicas, com intenção de criar uma continuidade entre os diferentes elementos que seja capaz de traduzir um determinado argumento. Na linha de Didi-Huberman, integrei a própria prática da montagem enquanto metodologia de investigação sobre as imagens (2012, 2013). Como antes debatido, para este autor, as imagens só se tornam preciosas para o saber histórico quando são perspectivadas em *montagens de inteligibilidade* (2012: 200). Tal pressupõe que, agrupadas de uma certa maneira, as imagens oferecem recursos inesgotáveis para se reler a história, remontando-a sem a pretender resumir nem esgotar (*Idem*, 2013: 20). Trata-se de desmontar para remontar, imaginando possibilidades, recombinao continuamente, pressupondo que, se as imagens nos permitem recuperar o passado no presente, também permitem, dentro de alguns limites, recriá-lo (Morin, 1980: 59). Logo, as sucessivas desmontagens e remontagens permitem-nos construir narrativas historiográficas alternativas. Didi-Huberman afirma que:

Baralhar e distribuir cartas, desmontar e remontar a ordem das imagens numa mesa para criar configurações heurísticas “quase adivinhas”, ou seja, capazes de entrever o trabalho de tempo sobre o mundo visível: esta seria a sequência operatória de base para qualquer prática a que aqui chamamos atlas (2013: 55).

Correspondendo a este repto, elaborei uma *mesa de montagem*, jogando com a aproximação de imagens entre diferentes filmes, entre filmes e as entrevistas a realizadores, entre notícias de jornais e entrevistas a líderes históricos, entre os testemunhos dos cineastas e a produção de cinema na Guiné-Bissau, etc. Por exemplo, uma imagem de um determinado filme por outro era atraída, pelo qual um excerto de uma entrevista era atraído ou por uma notícia de um jornal ou um livro de um determinado autor e assim

sucessivamente. Foi assim, numa cadeia de filmes, sequências, entrevistas, textos em constante diálogo. Colocar documentos e imagens lado a lado constitui um mecanismo através do qual cada um provoca leitura no que o antecede e sucede (Dias, 2010). Todavia, a montagem não é sinónimo de fusão, nem de assimilação e muito menos de destruição. Como afirma Eisenstein:

A montagem é a arte de exprimir ou dar significado através da relação de dois planos justapostos, de tal modo que esta justaposição dê origem à ideia ou exprima algo que não existe em nenhum dos dois planos separadamente. O conjunto é superior à soma das partes (2002: 121).

Desta forma, a montagem aproxima-se de um trabalho de tradução, na medida em que desvenda as diferenças e as ligações possíveis entre as diferentes imagens. De acordo com António Sousa Ribeiro, trata-se de valorizar o que em cada imagem ou documento mais pode contribuir para a intensificação de uma relação dialógica (2005: 6). Tal vai ao encontro do pensamento de Didi-Huberman, quando defende que a montagem só é válida quando não se apressa a concluir e a enclausurar e, ao invés, abre e complexifica a nossa compreensão do mundo (2012: 156). Recorde-se que este autor se debruçou amplamente sobre *Der Bilderatlas Mnemosyne* (Atlas/Álbum da memória) levado a cabo por Aby Warburg, cujo intuito era remontar, num processo contínuo e sempre inacabado, as imagens de *um mundo desmontado* pelos desastres da História (*Idem*, 2013: 225). São notórios ecos entre este projecto e o trabalho de tradução proposto por Boaventura de Sousa Santos:

o trabalho de tradução é o procedimento que nos resta para dar sentido ao mundo depois de ele ter perdido o sentido e a direcção automáticos que a modernidade ocidental pretendeu conferir-lhes ao planificar a história, a sociedade e a natureza (2002: 273).

Por último, importa salientar que a análise fílmica resulta sempre de uma hipótese de leitura (Aumont & Marie, 2004: 47). Sendo eu movida por uma hipótese de partida – o cinema produzido no decorrer da Luta de Libertação procurou legitimar e veicular um imaginário de Estado-nação moderno –, a análise fílmica foi por esta moldada. Logo, a minha hipótese não só contextualiza, como também conduz a análise, sendo a articulação entre os diferentes filmes, imagens e outros documentos que comunicam o problema teórico sobre o qual me debruço (Dias, 2010).

3.6. O trabalho no campo em Unal

3.6.1. Contextualização e reflexões iniciais

A pesquisa em Unal teve por objectivo re-examinar os filmes a partir de olhares ancorados nas experiências históricas e emergentes do Sul (Nunes, 2009: 234). Particularmente, procurei ampliar a constelação de subjectividades que participaram na Luta de Libertação, indo ao encontro dos antigos combatentes que permaneceram à margem das estruturas partidárias. Localizada no Sul da Guiné-Bissau, região de Tombalí, Unal insere-se nas áreas que foram libertadas logo após o início dos primeiros confrontos. Próximo da fronteira com a Guiné-Conacri, de onde provinha armamento, balas e demais recursos, era em Unal que se guardava e distribuía grande parte deste material. Prestando apoio logístico a cinco aquartelamentos na zona circundante, era também um ponto de encontro entre os combatentes que actuavam nas diferentes frentes, tal como explicitado por Manecas dos Santos, antigo comandante militar e dirigente do PAIGC, em entrevista:

Unal está no centro do Sul e, portanto, era uma base que dava acesso à fronteira, a Cubucaré, a Tombalí e a Quínara. Todos se encontravam em Unal. Portanto, era um lugar central e ainda por cima estava em cima ou muito perto da estrada Buba-Quebo. Daí a importância da sua ocupação pelo PAIGC (Santos, 2015).

De facto, referências a Unal são recorrentemente encontradas nos livros de memórias de Carmen Pereira (Semedo, 2017) e Luís Cabral (Cabral, 1984). Como antes referido, ali a população identifica-se com o grupo étnico balanta, aqueles que mais participaram na Luta de Libertação (Dhada, 1993: 9). Descritos como uma sociedade sem-Estado, a sua história permite compreender como as mudanças e transformações sociais não foram apenas desencadeadas pelo Estado colonial e pelo Estado pós-colonial, mas também pelas sociedades sem-Estado (Hawthorne, 1998). No caso concreto da presente investigação, tal permite aceder a outras dimensões da história da Luta de Libertação que extrapola a que é contada pelo cinema.

Fui pela primeira vez a Unal em Março de 2013, no âmbito da pesquisa para a minha dissertação de mestrado. Estabeleci contacto com Queba Quebi, que, dois anos e meio, depois me recebeu em sua casa. Ou melhor, na sua

taberna [cr. loja]. Queba Quebi é dono da única *taberna* de Unal, lugar onde se vendem bens alimentares de primeira necessidade. A *taberna* é também o lugar onde, conforme a época do ano, a população vende arroz e caju que, por sua vez, Quebi revende em Bissau. Poder dormir num quarto na taberna do Quebi teve a vantagem de estar sediada no ponto de encontro da *tabanca*. Não tive assim de me apresentar a toda a gente, porque toda a gente diariamente passava por ali. Unal, como todas as *tabancas* da Guiné-Bissau, está dividida em *moransas* e a cada *moransa* corresponde a uma família. Quebi pertence à *moransa* M'Baatcha, por quem eu fui também acolhida.

Posso afirmar que a minha presença em Unal foi bastante confortável. Enquanto portuguesa e branca era uma novidade que despertava a curiosidade e, enquanto investigadora, interessava-me por histórias de vida que muitos desejavam partilhar. Acresce que a sociedade balanta é caracterizada pelo que pode designar-se como “cultura do hóspede”. Ter um hóspede em casa, um parente que veio de longe, um amigo que não se vê há muito tempo, ou um investigador, é motivo de orgulho, sendo a este sempre destinado a melhor cama e comida. Obviamente que eu não era um hóspede comum e, muitas vezes, emergiam reminiscências coloniais. Por exemplo, no decorrer das conversas sobre a Luta, referiam-se ao exército colonial como “vocês os brancos”, identificando-me com aquele. Assinalavam, assim, que as nossas conversas eram um encontro entre dois passados, marcados pela violência, pela guerra e pela dominação desigual.

E não é de descurar a já antes invocada relação entre a antropologia e o colonialismo, amplamente reflectida na obra *Anthropology and the Colonial Encounter* (Asad, 1973). Não obstante, a cultura ocidental/europeia de onde eu provenho servia de muito pouco naquele contexto. Eu encontrava-me dependente para as mais elementares tarefas, como cozinhar com carvão ou tirar água do poço e carregá-la até ao quarto. Situações como a minha falta de vigor a lavar a roupa ou a forma desajeitada como andava e tropeçava em terrenos pantanosos eram motivo de troça, mas as minhas dificuldades frequentemente amparadas. Cada vez que superava uma destas limitações, eram-me tecidos fortes elogios e o meu esforço em me adaptar ao contexto, tomado como garantia da minha confiança. E, embora muitas situações me remetessem ao lugar de mulher branca e estrangeira, também controvertiam as

relações de poder, uma vez me colocavam num lugar em que eu tinha de ser ensinada ou orientada ou apoiada (Myers, 2006: 247), desafiando o meu posicionamento privilegiado (Marcus, 1995: 102). Como salienta James Clifford:

Ethnographic work has indeed been enmeshed in a world of enduring and changing power inequalities, and it continues to be implicated. It enacts power relations. But its functions within these relations is complex, often ambivalent, potentially counter-hegemonic (1986: 9).

Deste modo, ainda que eu tenha procurado adoptar um estilo etnográfico, utilizando a observação como uma das técnicas privilegiadas de recolha de dados, considero que esta foi uma observação parcialmente participante, uma vez que não falava nem compreendia a língua balanta, nem tinha capacidades físicas e conhecimentos para participar na grande maioria dos trabalhos e actividades. Fazer pesquisa naquele contexto é uma experiência que exige muito mais esforço físico do que predisposição para o exercício intelectual.

Ao longo dos seis meses de trabalho de campo, recebi algumas visitas. A primeira foi Marina Padrão Temudo, investigadora da área de agronomia que há mais de 25 anos realiza pesquisas no Sul da Guiné-Bissau. Partilhar com ela uma semana de pesquisa significou uma enorme aprendizagem sobre a cosmologia local, nomeadamente a identificação de locais de culto, as *balobas*, assim como outros rituais que até então me passavam despercebidos. Foi também com Temudo que expliquei a todos, num exigente exercício de tradução intercultural, o que era um doutoramento. Este episódio alertou-me para a importância de responder cuidadosamente às perguntas que me eram colocadas sobre a minha própria cultura: “Como é que em Portugal se enterram os mortos?” “Quem é que te paga para estar aqui?” “É verdade que em Portugal se paga para estar à sombra?” A procura de respostas para essas perguntas ampliou a minha capacidade de saber ver e ler o contexto social, político e religioso de onde eu provinha e, também, aquele onde eu estava. Considerar como se é visto amplia a compreensão da nossa cultura, desmistificando aspectos anteriormente aceites sem qualquer questionamento (Davies, 2012: 34).

Mais tarde, tive a visita, durante 6 semanas, do meu marido, Daniel Barroca. Foi então que me apercebi de que, até então, ainda que a minha presença fosse bem-vinda, era estranho uma mulher da minha idade estar ali sozinha e não ter filhos. O facto de me verem como uma mulher casada, permitiu

que me encaixassem num papel social e amorteceu algumas desconfianças existentes. Foi um “visto” para entrar nas dinâmicas do agregado familiar onde vivia. Por exemplo, enquanto, nos meses anteriores, a minha presença na cozinha era muitas vezes dispensada, a partir de então passou a ser sistematicamente solicitada. Estar em casal permitiu-me aceder a outras esferas de sociabilidade apenas possíveis a uma mulher quando acompanhada. Tal evidencia os obstáculos sociais que se colocam a uma mulher sozinha quando pretende investigar naquele contexto. Saliento ainda a visita de Alexandre Na Lamba e de Inês Galvão, que, ainda que breves, possibilitaram frutuosa momentos de partilha e discussão.

3.6.2. Abordagens metodológicas: falar não basta, é preciso caminhar

A produção de imagens

Foi transversal a toda a minha pesquisa em Unal, o recurso a metodologias provenientes da cultura visual. Se até então me tinha centrado em analisar imagens, passei a produzir imagens. Recorri na grande maioria das situações à câmara de filmar, quer em entrevistas, quer na observação de situações quotidianas. A câmara constitui um mediador entre o meu olhar e o observado, questão que tem sido amplamente teorizada no campo da antropologia visual (MacDougall, 2005). Tradicionalmente, os investigadores sociais procuram tornar-se o mais discretos possível, de forma a não enviesar ou contaminar os comportamentos observados e as entrevistas realizadas. A presença da câmara contraria esse efeito, podendo tornar-se num elemento inibidor ou bloqueador.

Mas a minha experiência também demonstrou que a câmara pode ser um instrumento catalisador. Muitas vezes, as pessoas tinham especial cuidado em explicar ou enfatizar determinados assuntos porque não era apenas a mim que se dirigiam, mas a todos os espectadores imaginários que a presença da câmara convocava. Considerando como a imagem é fundamental na consolidação das identidades, a presença da câmara convida a uma maior consciência no desempenho e no discurso por quem por esta está a ser, não só observado,

também registado. O aparato técnico proporciona um palco imaginário, o que muitas vezes conduz a desempenhos pró-fílmicos, isto é, comportamentos ou discursos que procuram responder e, acima de tudo, impressionar a presença da câmara e que não aconteceriam na ausência desta (Pinney, 2011: 92). Acontece, por exemplo, quando alguém exagera num relato ou se senta de determinada maneira de forma a aparecer em grande plano. Importa salvaguardar que se procura distanciar e até inverter a encenação realizada pela fotografia e pelo cinema colonial. Ao invés, a prática de vídeo no campo da antropologia visual propõe-se ser um espaço onde quem filma (observa) e quem é filmado (é observado) negociam o que vai ser dito e como, isto é, a representação construída. Logo, como ferramenta de pesquisa, a câmara potencia o carácter colaborativo e intersubjectivo do trabalho de campo. Como salienta Banks: “All image production by social researchers in the field, indeed all first-hand social research of any kind, must be collaborative to some extent because the researcher’s very presence amongst a group of people is the result of a series of social negotiations” (2001: 119).

Esta forma de “antropologia partilhada”, termo cunhado por Jean Rouch (Henley, 2010), evidenciava-se mais explicitamente quando me era sugerido filmar determinados lugares ou acontecimentos. Por exemplo, foi-me dito várias vezes: “vai para a frente para filmares melhor”. Outras vezes, havia cerimónias ou festas em *tabancas* vizinhas e diziam-me “tens de ir para filmar lá”. Era como se as pessoas quisessem colocar um pouco de si, determinando o que era ou não importante para a minha investigação. E acima de tudo, adicionar o vídeo ao processo de contar histórias ou conversar, através de um processo de representação negociada, possibilita que estas não envolvam apenas as narrações faladas, mas também os sons, as texturas e os lugares (Pink, 2006: 37). É prática comum na Guiné-Bissau desenhar na terra com um pau diagramas e esquemas enquanto se conversa, tendo muitos destes ficado gravados. E, acima de tudo, o registo em vídeo possibilita que as histórias se tornem visíveis ganhando destaque o carácter sensorial e afectivo das mesmas, tal como afirma David MacGougall:

I believe we should not shy away from this pre-linguist aspect of film and video. On the contrary, it allows to re-enter the corporeal spaces of our own and others' lives - the manner in which we all, as social creatures, assimilate forms and textures through our senses, learn things before we understand them, share experiences with others, and move through the varied social environments that surround us (2005: 270).

Quase todas as entrevistas e informações ficaram registadas, funcionando posteriormente como recursos a partir dos quais escrevi sobre a minha experiência de trabalho de campo. Este registo visual foi um complemento valioso ao diário de campo, onde escrevi, passo a passo, notas e reflexões sobre as actividades que ia desenvolvendo ao longo dos dias. Se o diário de campo espelha a dinâmica e o fluxo da investigação, o registo em vídeo possibilita a reconstituição do processo integral de produção sucessiva de materiais.

A Realização de Entrevistas

As primeiras entrevistas realizadas foram-me sugeridas pelas pessoas da *moransa* onde eu vivia. Foi com os homens e as mulheres da M' Baatcha, com quem ao entardecer me sentava a descascar *mancara* [cr. amendoins], que comecei a partilhar e a delinear o percurso da minha investigação. Eram eles que me sugeriam quem entrevistar: “Ali, em Cumudi há um antigo combatente importante”; “Devias falar com o Obama, o pai dele foi combatente do PAIGC e a mãe dele miliciana na *tabanca*”; “Na outra margem, o pai daquele rapaz que veio aqui hoje foi um grande combatente”. E todos os dias, um dos jovens da *moransa* – Sada, Aliu, Amisson, Malam – se revezava em acompanhar-me, ajudando-me a atravessar zonas pantanosas, *pranchas* [cr. pontes feitas com troncos de árvore] e muitas vezes a traduzir de balanta para crioulo, e vice-versa, parte das entrevistas. Ainda que esta investigação não procurasse ter, propositadamente, um carácter participativo, é inevitável assumir que os resultados obtidos foram fruto de colaborações múltiplas. Ao fim de poucas semanas, todas as pessoas de Unal e mesmo de *tabancas* vizinhas sabiam que existia “uma branca” que ali se encontrava a fazer entrevistas sobre a Luta. A partir de então, deixei de ter de “procurar” quem entrevistar. Eram os próprios antigos combatentes que passavam pela *taberna*, batiam à porta do meu quarto para me cumprimentar, começando a contar o seu percurso na luta ou então que

me convidavam a ir a sua casa para conversarmos com mais tranquilidade.

As entrevistas obedeciam a um guião semi-estruturado com os seguintes pontos: memórias do tempo e da violência colonial; quando e como foi mobilizado; funções no movimento de libertação; que líderes do partido conheceu; e quais os momentos mais marcantes do tempo da Luta. Este guião foi revisto e corrigido por Cirilo Sanhá, investigador guineense, cujas línguas maternas são o crioulo e balanta-kunthoia. Por sua sugestão, optei por, num primeiro momento, não fazer qualquer pergunta sobre espíritos e a participação destes na Luta. Se antes comparei as entrevistas a um guião fílmico, alegando que os antigos dirigentes do PAIGC se haviam preparado, tal como eu, para estas, o mesmo se verificou nas entrevistas em Unal. Mais do que uma fragilidade, este facto viabilizou uma maior flexibilidade e, acima de tudo, um maior foco nos interesses e nas perspectivas dos entrevistados, na linha proposta por José Manuel Mendes quando alerta para a pertinência de “deixar-se surpreender, ser guiado e seguir o entrevistado nos seus percursos e justificações discursivas” (2003: 13).

Uma luta de guerrilha implica o envolvimento de toda a população e não apenas daqueles que integravam as Forças Armadas Revolucionárias do Povo (FARP). Foi então pertinente entrevistar outros elementos, particularmente as mulheres que cozinhavam e carregavam água e comida até aos aquartelamentos guerrilheiros, sendo que sobre estas também recaiu a árdua tarefa de transportar à cabeça material bélico desde a fronteira da Guiné-Conacri até às frentes de combate. Acresce que a emancipação feminina no decorrer da Luta foi uma das demandas políticas mais aclamadas pela liderança do PAIGC (Urdang, 1979). De forma geral, foi muito difícil entrevistar mulheres, quer porque as próprias recusavam, evitando o momento formal da entrevista, quer porque não falavam crioulo, sendo um dos filhos que traduzia de balanta para crioulo. Em algumas ocasiões, o próprio marido ou filho interrompia, para corrigir ou acrescentar informação, mediando, ainda que de forma involuntária, a minha relação com a entrevistada.

É comum o ressentimento pelas perdas e danos ocorridos no decorrer da Luta, intensificado pela ausência de prosperidade e bem-estar que esperavam alcançar com a independência. Por vezes, as entrevistas transformavam-se em momentos de grande intensidade emocional. Em algumas situações, os antigos

combatentes falavam ininterruptamente, vociferando expressões de raiva, saltando episódios, tempos, lugares, personagens históricas, sem me dar tempo para tirar notas, informações e detalhes. Sendo as entrevistas numa língua que eu não dominava fluentemente, por vezes perdia o controlo da entrevista. Perguntar sobre experiências limites de guerra, transforma a entrevista num “campo minado”, onde uma pergunta aparentemente inofensiva pode activar uma “mina” até então adormecida numa memória longínqua. Há então que trazer para o campo de análise o conteúdo emocional do discurso, sendo que as escalas de som, a entoação e os gestos são essenciais para uma compreensão mais precisa e rigorosa do que está a ser dito.

Outras vezes, os antigos combatentes permaneciam calados ou recusavam explicitamente conceder a entrevista, sendo duas destas situações particularmente relevantes. Num primeiro caso, um homem que constantemente adiava o momento formal da entrevista, pediu-me que o acompanhasse até ao *k'puhul* [bl. local sagrado onde se guarda o gado], mostrando-me ali uma bomba que tinha caído sem rebentar no tempo da guerra. Em outra ocasião, numa entrevista que me fizera caminhar mais de duas horas, o antigo combatente mostrou-me a cratera onde tinha caído uma bomba, ofereceu-me um míssil antiaéreo, mas quem fez uso da palavra foi o seu filho. Situações em que filhos ou sobrinhos (na sociedade balanta a relação tio-sobrinho é muito relevante) de antigos combatentes decidiram contar a história dos seus pais e tios na Luta de Libertação aconteceram inúmeras vezes. Em outras, combatentes com histórias significativas já haviam falecido, mas os seus filhos tornavam-se testemunhos do seu percurso na guerra.

Tal levou-me a considerar a pós-memória ou a memória de segunda geração enquanto herança directa da experiência de guerra. A pós-memória tem sido amplamente mobilizada enquanto meio para aceder a heranças históricas traumáticas como a dos filhos dos sobreviventes do Holocausto ou filhos dos desaparecidos e presos políticos na ditadura da América Latina (Hirsch, 2008; Kaiser, 2005). Porém, no caso da Guiné-Bissau, esta herança tem consequências muito precisas. Por exemplo, no caso dos filhos de antigos combatentes africanos do exército colonial, estes assumem o estatuto de antigos combatentes na reivindicação por pensões e indemnizações ao Estado português. No caso dos filhos antigos combatentes do movimento de libertação,

muitos destes tiveram direito a uma casa em Bissau num bairro oficialmente destinado a antigos combatentes. Numa das entrevistas, em que o filho assumiu de forma veemente a herança e história do seu pai, recorrendo a expressões como “porque *nós* antigos combatentes, o que *nós* sofremos no tempo da guerra”, questionei-o sobre esta aparente sobreposição de identidades. Ele respondeu assertivamente: “aqui é assim, filho de vaca é vaca, filho de cabra é cabra, e filho de antigo combatente é antigo combatente” (Baió, 2015).

Ressalvo que, ao longo do trabalho de campo, não procurei aceder ao que habitualmente se denomina por “memória da segunda geração” (Ribeiro, 2015: 8), mas dava-lhes espaço, voz e atenção, quando destes partia a iniciativa. Tendo realizado parte das entrevistas em casa dos próprios entrevistados, na grande maioria das vezes familiares ou amigos estavam presentes. Mesmo que não participassem da entrevista, no sentido de contribuírem verbalmente com informações, a sua presença afectava naturalmente o que era dito.

Todas estas fragilidades, potencialidades e contaminações conduziram-me a trazer para o campo de análise o carácter performativo de testemunho, não reduzindo a entrevista às palavras que desta resultam. Tal vai ao encontro dos pressupostos da história oral, que privilegia não apenas o que é dito, mas também a forma e o contexto social em que o discurso é articulado (Portelli, 2013: 25). Acresce que, naquele contexto, a história é passada de geração em geração por outros meios que não a escrita convencional. Como salienta Hawthorne: “[...] Balanta tell their history during ceremonies and rituals; in songs, stories, myths, oral traditions, and jokes; and through names, cuisines, and farming and food preparation techniques” (1998: 1-2).

Tal remete-nos para o teatro de memória tal como operacionalizado por Raphael Samuel (2012). De acordo com este autor, a memória popular, que se opõe à memória escrita, ao invés de ser produzida por especialistas, constrói-se por diferentes mãos anónimas, que moldam o passado no presente, transformando-o (*Ibidem*: 17). Tal significa que a memória do passado permanece nos corpos, nas disposições e sensibilidades, assim como nas capacidades de percepção e acção (Ingold, 2002: 202). Partindo desta constatação, gravei cantigas e contos, na língua original, balanta, com o intuito de os traduzir e interpretar *à posteriori*. Dado que a cosmologia local estava nestes muito presente, foi uma boa forma de a conhecer e de mais tarde sobre

esta perguntar.

Se, por um lado, as conversas sobre espíritos, os *Irãs*, são frequentes, por outro elas revestem-se de uma enorme complexidade. É comum a ideia de que os brancos são poderosos e entram facilmente em contacto com *Irãs*, o que torna as perguntas que os envolvam difíceis de colocar. São recorrentes as histórias sobre oficiais coloniais que foram capazes de levar *Irãs* poderosos para a Europa, “either by offering them better contracts, or by tricking them to enter a bottle, thus getting captured, and being easily transported” (Temudo, 2012: 360). Estas histórias não são apenas lendas reminiscentes do passado colonial, como ilustra a seguinte história que reporta há dois anos atrás.

Havia uns italianos a viver em Buba e um dia saíram com o seu bote para a ria. Eles eram quatro, três homens e uma mulher, ok? Quando chegaram àquele lugar sagrado onde está o *Irã* grande do rio de Buba, começaram a brincar com o filho do *Irã*...aquela brincadeira de entrar e sair da garrafa, assim... [faz gesto com as mãos]. Eles estavam a tentar roubar aquele *Irã* para o levar com eles. Começaram a desafiá-los: “Ah, tu não consegues entrar na garrafa...” “Sim, eu posso...” “Não, não podes...” “Espera, eu entro primeiro e vejo se podes entrar...” Entrou na garrafa e saiu. Depois que o filho de *Irã* entrou, taparam a garrafa. Arrancaram com o motor de bote e aceleraram. A mãe do *Irã* chegou, não viu o seu filho e viu o bote a ir, perseguiu-os e provocou um acidente no rio. Um italiano morreu e três salvaram-se. Queres ir lá? Se quiseres ir lá eu levo-te e mostro-te! (Sanhá, 2016b).

Em segundo lugar, mesmo quando as pessoas partilham as suas histórias, muitas vezes eu não compreendia o que estas me diziam porque não alcançava os códigos inscritos na paisagem, como as árvores e os rios, onde os *Irãs* habitam. Compreendi que tinha de aprender a ver a paisagem com o mesmo rigor e detalhe com que analisei os filmes. Falar sobre *Irãs* não implicar fazer perguntas sobre estes porque eles estão sempre presentes e emergem desde que se tenha paciência e atenção. É preciso compreender porque todos os dias se deitam abaixo os bancos, porque se coloca aquela raiz atrás da porta, porque há árvores onde se pode ir e outras não. Para perguntar sobre a intervenção de *Irãs* no contexto da Luta foi preciso ter uma imaginação disposta a ver o que até então o meu olhar não alcançava. Importam, mais uma vez, os contributos de Donna Haraway:

The "eyes" made available in modern technological sciences hatter any idea of passive vision; these prosthetic devices show us that all eyes, including our own organic ones, are active perceptual systems, building translations and specific ways of seeing, that is, ways of life (1988: 583).

Tive então de re-aprender a ver com os balantas de Unal, de forma a accionar um mundo cujos habitantes não me era possível ver, mas cuja presença intuía. Para tal, foi essencial ter “aulas” de cosmologia balanta. Realizei três entrevistas cirúrgicas com pessoas com quem havia estabelecido uma relação mais próxima. Estas entrevistas seguiam um guião estruturado em que procurava que cada pessoa me definisse alguns conceitos-chave, como *Irã*, *baloba*, *djambakus*, *manji*, entre outros. Estas aulas foram um exercício de tradução muito exigente para ambas as partes e crucial para que eu começasse a dominar algum vocabulário cosmológico que me permitisse ver um pouco mais além, sugerindo também os limites da minha própria visão e conhecimento. Tal implica a consciência que o trabalho de campo é uma experiência transformadora, quer para quem investiga, quer para os informantes, e a compreensão mútua é um processo criativo no qual ambos estão envolvidos, e ao longo do qual não apenas se geram plataformas para o entendimento mas também os seus limites (Davies, 2012: 79). E, como lembra Portelli: “É o terreno comum que torna possível a narração, mas é a diferença que a torna significativa” (2013: 84-85). Lançar questões sobre os *Irãs* em contexto de guerra significa perguntar sobre os contratos que os combatentes com estes realizaram em troca de poderes que os tornassem invulneráveis às balas ou invisíveis, entre outros, assim como sobre as cerimónias de divinação ou em que se pedia proteção (Temudo, 2008; 2009).

Se, inicialmente, temia que o acesso a estas histórias me fosse vedado, o tempo passado, assim como um maior domínio do vocabulário cosmológico, revelou-se proveitoso. Quando voltei a entrevistar os antigos combatentes, sendo bastante explícita, perguntando se me poderiam falar dos contratos com *Irãs* que haviam realizado no decorrer da Luta, estes reagiram sem desconfiança. Contaram-me histórias sobre si, mas também sobre os mais importantes comandantes do PAIGC, cuja coragem e invencibilidade são atribuídas aos inúmeros contratos que realizaram com os *Irãs* mais poderosos do território. E, acima de tudo, não circunscreveram a cosmologia à Luta de Libertação, deslocando-a para explicar acontecimentos políticos do pós-independência, que permanecem à margem da história oficial. Não obstante, o meu interesse por este tema despertou algumas reacções mais intempestivas.

Quando, um dia, me aproximei demasiado da *baloba* principal de Unal, fui imediatamente cercada por um grupo de mulheres, a quem tive de pedir desculpas formais. Numa outra situação, foi tomado como uma grave intromissão eu ter quase tocado num estilhaço de uma bomba guardado numa outra *baloba*. Mas, de forma geral, quase todos me convidavam a assistir a cerimónias de divinação e protecção, chamadas de *bota-sorte*. Recordo o que, no final de uma destas cerimónias, um antigo combatente disse: “Era assim que fazíamos no tempo de guerra”.

A realização de caminhadas

No decorrer das entrevistas surgiram recorrentemente histórias passadas em lugares onde havia aquartelamentos de guerrilheiros, abrigos ou mesmo outras *tabancas* perto de Unal. Tornou-se impreterível conhecer estes sítios, que, muitas vezes, ficavam a duas ou três horas de caminho. Eram os próprios entrevistados que sugeriam “tens de ir lá ver” ou mesmo “para a semana levo-te lá”. Estas caminhadas foram um meio de recolha de dados surpreendente. Mais do que os lugares em si, foi o próprio caminho que proporcionou a emergência espontânea de muitas histórias.

Caminhar e contar histórias são duas actividades que se complementam: os tempos e os ritmos articulam-se com os pés e a voz, tornando-se numa *performance* corporal, através do qual o conhecimento se vai transmitindo e incorporando (Ingold & Vergunst, 2008: 1-5). O caminho ganha sentido quer pelas histórias que se contam, quer pelas relações interpessoais que se criam, uma vez que caminhar numa floresta tropical – que há que desbravar com catanas e onde se deve arrastar os pés por causa das cobras – é um exercício de enorme confiança interpessoal. Em primeiro lugar, é preciso considerar que as caminhadas tomavam tempo, às vezes um dia inteiro. Em segundo lugar, estávamos a seguir os mesmos trilhos utilizados pelos guerrilheiros no decorrer da Luta. Neste contexto, a paisagem tornou-se um excelente indutor de memórias: é nas árvores, nas clareiras e nas nascentes que se inscreve a memória da guerra. Ao longo dos percursos, passávamos por árvores onde pessoas foram fuziladas, *bolanhas* [cr. arrozais] onde caíram bombas *napalm*, o

sítio onde houve uma “escola de mato” ou um “hospital ambulatório”. É também no mato que habitam a grande maioria dos *Irãs*. E, assim, ao caminhar era-me explicado que não podíamos passar em determinados sítios porque ali vivia um *Irã* mau ou porque o mato havia sido *manjido* [cr. interdição religiosa], como indicavam as fitas amarradas em árvores. Desta forma, as caminhadas reuniam – pela disponibilidade de tempo, pela presença de elementos da paisagem indutores de memórias e pela presença dos *Irãs* – as condições ideais para recolha de histórias ligadas à cosmologia balanta no decorrer da Luta de Libertação. Validavam assim a realidade do passado no presente e, ao fazê-lo, restabeleciam continuamente a relação entre o lugar, a história e todos os seres e memórias que habitam a floresta. Se era minha intenção aceder às histórias da guerra, “seguindo as pegadas” de quem nela combateu, quando o contexto ilustra o que nos é contado, as histórias vinculam-se muito mais facilmente ao conhecimento (Legat, 2008: 40).

A Realização de um Estudo de Caso: o djambakus de Unal

Dentro de todos os antigos combatentes, privilegiei a minha atenção e contacto com o *djambakus* de Unal. Um *djambakus* é alguém que consegue ver e interceder junto dos *Irãs*, sendo os seus serviços solicitados por quase toda a gente da *tabanca*. Tem poderes de cura e divinação, consegue descobrir as causas de males ou doenças e encontrar ou preparar os medicamentos, em crioulo chamados *mezinhas*, para os tratar. Tradicionalmente, através dos seus poderes, é possível aceder à vontade dos *Irãs* e com estes estabelecer contratos (Handem, 1986: 155).

O *djambakus* de Unal chama-se Flac e tem a particularidade de ter sido um antigo combatente do exército de libertação. Foi sobre a sua participação na Luta que o abordei as primeiras vezes. As entrevistas realizadas revelaram-se *performances* riquíssimas. Por exemplo, quando se referia ao General Spínola, colocava uma folha num olho a fazer de monóculo ou, quando falava de alguma operação especial em que tinha participado, pegava num ramo de árvore e com ele fazia os mesmos movimentos como se de uma arma se tratasse. As palavras “bazucas”, “bombas”, entre outras, eram sempre seguidas de onomatopeias

fortes: “Booom! Baaam!”, entre outras. Mais tarde, realizei e assisti a algumas cerimónias de *bota-sorte* que este realizava com recurso a desenhos divinatórios por si elaborados. Quando perguntei a Flac como ele fazia aqueles desenhos, respondeu-me que aqueles que haviam morrido “se sentavam na sua cabeça” e lhe ensinavam métodos e formas de cura e divinação. Os desenhos eram a forma de registar o que lhe era transmitido. Não se referia a estes como desenhos, mas sim como escrita. A possessão explica as mudanças abruptas de humor, os diferentes tons de voz e as expressões corporais repentinas de Flac. Em muitas das nossas conversas ele estava “possuído”. Logo, eu não estava a falar com ele, mas com alguém “que estava sentado na sua cabeça”. Tal acarreta implicações metodológicas importantes. O que os mortos dizem aos *djambakus* é o que está inscrito na memória colectiva, sendo reproduzido num corpo individual (Connerton, 1999: 102). Tal permite considerar os fenómenos de possessão como um campo de argumentação para a restituição de histórias subalternizadas. Os *djambakus* são fazedores de ontologias dado que, através dos poderes que reivindicam, também reproduzem e reinventam a história (Valverde, 2000: 64).

Tal conduz-nos a entrar num jogo complexo, entre o passado e presente, a verdade e ficção. Por exemplo, Flac contou-me que Spínola veio a Unal de manhã e Cabral veio à tarde e que se tivessem vindo à mesma hora ter-se-iam entendido e não teria havido guerra. Não há qualquer registo de que Spínola ou Cabral alguma vez tenham estado em Unal e muito menos deste quase encontro. Porém, a validade desta história não reside na sua veracidade, mas sim na capacidade de entrar em ruptura com a historiografia convencional.

São relevantes os contributos de Portelli quando reinventa o conceito de uchronia utilizado na literatura de ficção científica, propondo-o para designar a realidade caso um determinado evento do passado não tivesse acontecido. Para este autor, a história foi sempre muito reticente em relação às uchronias, na medida em que considera a realidade actual não apenas como a única possível, mas também como a única desejável, sugerindo que:

A narrativa ucrónica contrafactual imagina uma reviravolta falhada no curso da história e implicitamente exprime um juízo de condenação ou desilusão com a história real, com o mundo como foi ou como é. E faz-nos perceber com que pensamentos, com quais visões e sonhos de mundos possíveis, as pessoas com quem falamos atravessam o tempo da história e da sua vida (2013: 96).

Estas histórias serão então tomadas enquanto dados ucrónicos através dos quais são propostas alternativas históricas não apenas possíveis, mas também desejáveis. Por sua vez, aqueles desenhos são a materialização visível da possessão. Flac pertence a um movimento messiânico que emergiu em meados da década de 80 entre a população balanta no Sul da Guiné-Bissau, denominado de *Kiyang-yang* (Cardoso, 1990; Callewaert, 2000). Tendo estudado amplamente este movimento, Inger Callewaert sugere que: [...] this writing is not only non-alphabetic, but it seems instrumental for a form of communication other than by encoding and decoding standard messages in an official language (*Idem*, 2007: 483). Este facto levou-me a reconhecer que, além da capacidade de ver para além dos limites estabelecidos pela hegemonia ocidental, os balantas também são produtores de cultura visual, o que complexificou a análise de imagens com que me havia comprometido.

3.6.3. Traduzir, transcrever, acrescentar

As entrevistas foram realizadas em crioulo guineense, já que não tenho qualquer domínio de balanta. Tenho consciência do quanto se perdeu, visto que muitos dos homens mais velhos e principalmente mulheres não falam bem crioulo, tendo muitas vezes necessidade de recorrer a um intérprete. Também ninguém fala com *Irãs* em crioulo, apenas em balanta, e assim nunca pude aceder ao que aos *Irãs* era dito e pedido durante as cerimónias. Adicionalmente, determinados conceitos não podem ser explicados em crioulo. Muitas vezes, tinha a nítida sensação que, no decorrer das entrevistas, alguns conceitos ou histórias eram simplificadas porque descrever detalhadamente em crioulo era mais cansativo e moroso. Como salienta Augé:

A tradução como se sabe é parecido com um exercício de cartografia. Cada língua natural distribuiu as palavras sobre o mundo (o mundo exterior e o mundo interior do psiquismo); elas desenham fronteiras, mas estas fronteiras não coincidem de uma língua para a outra. Se tomamos uma palavra por outra (em consequência de uma tradução demasiado rápida), arriscamo-nos a ter surpresas: os pensamentos que habitavam a primeira não se habitam à segunda; sentem-se folgados em demasia ou apertados em excesso. As más traduções estão cheias de pensamentos que transbordam, flutuam ou se estrangulam, à falta de palavras adequadas, e todos os bons tradutores sabem

que é absolutamente necessário, em função das línguas em causa, retirar ou acrescentar palavras para acolher os pensamentos dos outros (2001: 14).

E grande parte de aprendizagem de uma língua está ligada à construção de um conjunto de memórias culturais partilhadas. Por outro lado, quando não dominamos a língua exploramos muito mais os outros sentidos, o que conduz a tomar o discurso verbal como parte integrante de um conjunto de competências de transmissão de conhecimento (Ingold, 2002: 123). Particularmente, no caso das cerimónias de divinação, estas são muito mais baseadas em gestos, movimentos ou posições que os participantes assumem do propriamente no que é dito. Se as entrevistas foram realizadas em crioulo, procurei que estas fossem transcritas e traduzidas por duas pessoas cuja língua materna é balanta, para que o menos possível se perdesse na tradução. Esta foi um trabalho de diálogo permanente com dois tradutores, Fernando Nhaga Cumba e Agostinho Fande. Reuníamos frequentemente para discutir as dúvidas e as impossibilidades de tradução de algumas palavras como *mufuneza* ou *djanfa*. Para as palavras para as quais não encontramos tradução, ou que traduzir seria um acto de aniquilação cultural, manteve-se o original. Optou-se por grafar as palavras em balanta procurando correspondência fonética com a portuguesa, e as em crioulo seguem a standardização proposta por Luigi Scantamburlo (2002).

As expressões em balanta que ocorrem no texto são balanta-kunthoia, uma das quatro variantes da língua. Estou consciente que a tradução está longe de ser uma actividade neutra. Por essa razão, reconheço que trabalhar com tradutores acrescentou um segundo nível e olhar à minha análise. O processo de tradução é, antes de mais, uma interpretação, que sofre naturalmente enviesamentos, fruto dos valores, representações e expectativas dos tradutores (Davies, 2012: 113). Mais tarde, completei as transcrições, recorrendo ao registo vídeo, para assinalar as situações de cariz não-verbal, como os silêncios ou gestos mais expressivos, que se revelaram extremamente úteis no processo de análise de conteúdo.

3.7. Pequenas notas da Suécia

Em Setembro de 2016, quatro meses depois de ter regressado de trabalho de campo da Guiné-Bissau, fui a uma conferência a Uppsala, no âmbito do *Nordic Africa Days*. Aproveitando a minha deslocação à Suécia, realizei três entrevistas com pessoas cujos percursos, ainda que diversos, tocavam em diferentes pontos da minha pesquisa. Em primeiro lugar, entrevistei Folke Löfgren, diplomata que integrou a missão das Nações Unidas às zonas libertadas pelo PAIGC em 1972. Em segundo lugar, entrevistei Lars Rudebeck, cientista político que acompanha a Guiné-Bissau desde 1972, tendo inúmeras obras publicadas sobre a situação política do país. Acrescento que acompanhei Lars Rudebeck à festa do 43º Aniversário da Independência da Guiné-Bissau na Associação Amizade Suécia-Guiné-Bissau. Por último, entrevistei Inger Calleweart, investigadora do movimento messiânico *Kiyang-yang* no Sul da Guiné-Bissau ao qual o *djambakus* de Unal pertence. Consultei ainda, sem pretensões de exaustividade, o arquivo da televisão sueca na Biblioteca Nacional de Estocolmo, onde estão presentes muitos filmes das lutas de libertação africanas, entre os quais, alguns produzidos na Guiné-Bissau.

3.8. Conclusão

Ao longo deste capítulo não procurei apenas identificar as opções metodológicas tomadas, mas acima de tudo enquadrá-las no percurso da pesquisa, procurando reflectir sobre as escolhas, dificuldades e potencialidades que as originaram. Todas estas opções foram tomadas num processo de contínuo de diálogo, negociação e tensão com os dados recolhidos, os sujeitos intervenientes e o meu próprio desempenho e daqueles que me acompanharam. Dos filmes produzidos no decorrer da Luta de Libertação até aos desenhos divinatórios de Flac, aos quais se acrescentam as imagens por mim produzidas, consubstanciou-se um *corpus* de material visual aos quais se somaram 65 entrevistas, 14 das quais a mulheres, 4 contos, 5 cantigas e outros dados provenientes da vivência nos diferentes lugares – Lisboa, Berlim, Estocolmo,

Bissau e Unal – onde esta pesquisa se foi desenvolvendo. Salvaguardo que o material em análise, em particular os testemunhos orais recolhidos em Unal, não pode ser considerados representativo de qualquer universo cultural, político e ideológico. É que, ainda que Unal seja uma *tabanca* pequena, com cerca de 600 habitantes, grande parte dos quais nascidos após a Luta de Libertação, também ali as memórias da Luta são contraditórias e concorrentes, ou seja multidireccionais como avançado por Rothberg (2009). Acrescenta-se que cada sujeito pode assumir várias versões sobre um mesmo passado e, conseqüentemente, revelar em si mesmo uma pluralidade de memórias narrativas que se prende com o carácter dinâmico, múltiplo e aberto das identidades introduzido no capítulo anterior. Contudo, é esta pluralidade que nos fornecerá pistas para compreender o que ficou ausente ou à margem das narrativas mais ou menos homogéneas que o cinema procurou difundir. No capítulo que se segue, debruçar-me-ei sobre a história da Guiné-Bissau, para, posteriormente, contextualizar os dados recolhidos e destes extrair os contrastes e as semelhanças entre as diferentes memórias encontradas ao longo do percurso metodológico.

4. Colonialismo e Independência, Continuidade e Resistência

Istoria i kumpudu na sigridu
[cr. A criação da história é um mistério]
Ditado popular guineense

4.1. Introdução

Neste capítulo, julgo necessário recuar aos antecedentes da luta colonial para considerar as dinâmicas de apropriação e resistência ao domínio colonial português que lhe deram origem. Será alvo de reflexão a Luta de Libertação nacional, focando-me explicitamente nas estruturas de Estado que no decorrer desta se desenvolveram. Para tal, cruzarei os dados resultantes das investigações de Lars Rudebeck (1974), que visitou as zonas libertadas durante a luta, Patrick Chabal (1983), que privilegia o percurso de Amílcar Cabral, e Mustafah Dhada (1993), que realizou a mais extensa pesquisa arquivística sobre o tema.

Serão também analisados os precedentes históricos desta luta que colocam em causa a unidade e pertença nacional, nomeadamente, o golpe militar de 1980, o pluralismo democrático, a Guerra Civil de 1998-99, entre outros. Procurarei, assim, mapear as questões-chave relativas à experiência colonial, anti-colonial e pós-independência na Guiné-Bissau. Por fim, serão exploradas formas alternativas de governação política, de forma a ampliar a análise da complexidade das relações, continuidades e mimetismos que atravessaram o colonialismo, o anti-colonialismo e o pós-independência.

É minha convicção que, abrangendo todas estes momentos históricos, será possível melhor compreender o que o cinema de libertação mostrou e valorizou, enquanto arma de propaganda contra o domínio colonial português, mas também o que cinema ocultou – as ausências (Santos, 2002) – que através de uma análise crítica são possíveis de revelar não só as fragilidades mas também emergências latentes sobre as dinâmicas sociais e políticas deste território. Esta será também a reflexão histórica sobre a qual se alicerçará o trabalho de campo desenvolvido na *tabanca* de Unal, razão pela qual se atribuiu destaque à mobilização dos camponeses, em especial dos balantas.

4.2. Guiné-Bissau: de colónia imaginada a nação africana forjada na luta

4.2.1. Do comércio de escravos ao nacionalismo guineense

No decorrer da Guerra Colonial, fez parte da retórica política daqueles que lutavam pela independência afirmar que a dominação colonial se havia estendido durante quinhentos anos. Hoje, mais de quarenta anos depois, torna-se essencial conhecer as dinâmicas da presença colonial portuguesa na Guiné-Bissau e do período que a antecedeu. Em particular, é pertinente compreender as estruturas políticas com origem no período pré-colonial e a forma como estas se relacionaram com o Estado colonial central, o movimento de libertação nacional e com o Estado pós-independência. A chegada dos portugueses à costa norte da Guiné-Bissau data de 1446. Dos 22 homens que desembarcaram para o reconhecimento da costa, só dois conseguiram voltar às caravelas, tendo os restantes sido mortos com flechas envenenadas (Cammilleri, 2010: 21). Ainda assim, Portugal reclamou a soberania do território e os direitos exclusivos de comércio na região. Porém, nos 450 anos que se seguiram, estas pretensões foram sistematicamente bloqueadas pelas chefias locais, não obstante a colaboração das mesmas, o que permitiu a construção de fortes e povoados na zona costeira e ao longo de vias fluviais (Mendy, 2003: 37).

Carlos Rui Ribeiro divide a história da presença portuguesa em três períodos. Do século XV até 1850, os negociantes portugueses eram considerados forasteiros que aí se deslocavam para trocas comerciais e, por cada navio que entrava nos portos da Guiné, o governo português pagava aos régulos locais um imposto, a *daxa*, possível corruptela de taxa (1989: 226). Pagavam ainda tributos anuais ou bianuais, sendo-lhes concedido o direito a permanecer nas cidades e fortes (Forrest, 1992: 13). O comércio de escravos realizava-se por intermédio de armadores e régulos africanos, assim como de *lançados*, designação atribuída a homens brancos que haviam sido perseguidos ou condenados na Europa e que encontraram nesta actividade uma forma de garantir a sua permanência e sobrevivência na região (Carreira, 1981: 81). Até ao século XIX, esta foi a principal actividade comercial desenvolvida pelos portugueses, sendo que essa região chegou a “produzir” mais escravos que qualquer outra região em África (Hawthorne, 1999: 104). A partir de finais do

século XVI, a Guiné deixa de desempenhar o papel preponderante que até então detinha no complexo imperial português. Embora continue a ser fornecedora de mão-de-obra escrava, perde o monopólio sobre o tráfico negreiro em virtude da ausência de meios para o fiscalizar passando espanhóis, franceses e holandeses também a explorar a região (Mendy, 2003: 37). Paralelamente, a existência de reinos com uma dimensão de poder considerável nesta região limitava o domínio português. O mais importante destes sistemas políticos foi o reino mandinga de Kaabu, centro do Império do Mali, desde 1250 até aos finais do século XIX (Lopes, 1987: 10; Forrest, 1992: 9; Mendy, 2003: 37-38). A grande justificação que permitiu ao reino do Kaabu desfrutar de um poder considerável foi, sem dúvida, o tráfico de escravos, dado que se impôs como intermediário junto aos europeus (Lopes, 2005: 14). Neste contexto, os balantas foram assim nomeados dada a sua resistência aos esforços de Kaabu para os derrotar militarmente e convertê-los ao sistema de crenças mandingas. Em mandinga, balanta significa literalmente “aqueles que recusam” (Forrest, 1992: 10).

O esforço para conseguir escravos conduziu a que muitos grupos étnicos, nomeadamente felupes, nalus, manjacos, balantas e papeis, recorressem à resistência armada para combater tentativas de captura. Ainda assim, estima-se que cerca de 600 000 escravos tenham sido retirados entre os séculos XV e XVII (*Ibidem*:14). Segundo Hawthorne, não foram apenas as sociedades com uma estrutura centralizadora de Estado que se dedicaram à captura de escravos. Muitas das chamadas sociedades sem Estado, nas quais se incluem os balantas, também se envolveram no comércio negreiro, com o intuito de adquirir ferro com o qual melhoravam os instrumentos agrícolas e forjavam armas para defender as suas comunidades dos ataques vizinhos (1999: 97-98). Este facto sugere que esta não foi uma actividade exclusiva de determinados grupos étnicos, sendo que estes foram aderindo ou resistindo consoante as vantagens e as desvantagens com que eram confrontados (*Ibidem*: 117-118). Na linha de Ribeiro (1989), o segundo período relativo à presença portuguesa decorre entre 1850 e 1915. O comércio de escravos não desapareceu com a abolição oficial deste. Pelo contrário, como afirma René Pélissier, é provável que a influência dos comerciantes se tenha intensificado nesse período (1989b: 43), à margem do tratado luso-britânico de 1810, no qual os portugueses asseguraram "cooperar efectivamente pela causa da Humanidade [...] proibindo e abolindo

severamente o comércio de escravos” (Carreira, 1981: 17). Nesse período, verifica-se um gradual aumento do poder defensivo dos portugueses, o que leva à abolição das *daxas* e a crescente presença de colonos nos centros urbanos, as chamadas praças. Em 1920, com o início das *campanhas de pacificação*, efectiva-se o domínio político sobre a maioria da população. Segundo René Pélissier, foram necessárias 81 campanhas e expedições que envolveram cerca de 8444 soldados e 42 500 guerreiros e auxiliares alistados ao lado português (1989a: 24-25). A partir de então, a Guiné passa a ser efectivamente colonizada pelo Estado português. Curiosamente, o acentuar da presença colonial é simultâneo à abolição da escravatura, visto que a última provocou fortes alterações no comércio, tendo-se verificado um crescente número de *djilas*.²⁵

Estas alterações comerciais provocaram um desequilíbrio na distribuição do poder entre as diversas etnias, ganhando as guerras inter-étnicas novas proporções (Ribeiro, 1989: 233). Em 1840, dá-se a invasão do Kaabu pelos Futa-Fulas, sendo que a instabilidade do maior reino da região provoca tensões internas entre os regulados mandingas. A norte, o reino de Bassarel dos papéis, manjacos e burames entra também em decadência. Estas rupturas na estrutura política dos reinos e impérios da costa ocidental africana favorecem a emergência e consolidação das estruturas coloniais europeias (*Ibidem*: 225-227).

Paralelamente, a presença portuguesa é coagida a acentuar-se como resposta à pressão exercida por outras potências na Conferência de Berlim (1884-1885). As sequelas do tráfico de escravos contribuíram para uma grande pressão demográfica e provocaram grandes movimentos da população que explicam a fragilidade dos poderes locais em reagir às primeiras tentativas de ocupação. Apenas as etnias com forte influência islâmica estiveram à altura de propor formas integradas de resistência, razão pela qual, ironicamente, foram transformadas em aliadas coloniais (Lopes, 2005: 15). Entre 1879 e 1915, este território viveu num estado de guerra permanente, que ficou conhecido, na historiografia ocidental, por “campanhas de pacificação”. Muitos dos povos autóctones, especialmente os balantas, residiam dentro de um labirinto denso e retorcido de múltiplos braços de mar, que constituía uma barreira geográfica aos

²⁵ Comerciantes mandingas islamizados, que vendiam tecidos, espelhos, sal e pólvora.

militares portugueses. Capazes de andar em terrenos pantanosos, dado que se dedicavam ao cultivo do arroz, desenvolveram técnicas de guerrilha eficientes, capazes de derrotar os soldados coloniais (Hawthorne, 1998: 25). Obtiveram ainda armamento europeu de boa qualidade através de comerciantes clandestinos. Mais, em 1908, quase toda a população portuguesa da “Guiné Portuguesa” teve de procurar refúgio no forte de Bissau e foi quase forçada a sair do território por um exército papel apoiado por balantas (Forrest, 1992: 17). Também a implementação do imposto de palhota e do trabalho forçado conduziram a violentas revoltas (*Idem*, 2003: 130-132). A conquista militar permitiu aos portugueses alargarem gradualmente o seu controlo a todas as partes do território. Embora tenha possibilitado a extracção de recursos locais, este sistema foi absolutamente ineficiente do ponto de vista administrativo.

Muitos chefes nomeados foram incapazes de se impor, ignorando a população as implementações administrativas tomadas ao nível do governo central (Forrest, 1992: 21; 2003: 187). Para uma regulação administrativa mais efectiva do território, foram elaboradas diferentes legislações, entre as quais se destaca a *Carta Orgânica da Guiné* (1917), que dividia a população em nativos e não-nativos, indígena e civilizada, estabelecendo mecanismos de identificação e controle da circulação indígena, legalizando o trabalho forçado (Dias, 2006: 106-109).

Através de sucessiva legislação, esta divisão mantém-se, possibilitando mecanismos de ascensão e segregação social. Com o Estado Novo é promulgada a primeira versão do *Estatuto do Indigenato*, que referia explicitamente a inferioridade do indígena para o qual se mantinha uma “ordem jurídica própria do estado das suas faculdades, da sua mentalidade de primitivos” com o intuito de “os ir chamando por todas as formas convenientes à elevação, cada vez maior, do seu nível de existência” (*apud* Meneses, 2010: 84).²⁶ Em 1929, o mesmo estatuto é reformulado, definindo de modo mais integral a categoria de indígena para englobar todos os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que não possuíssem ainda “a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e

²⁶ Artigo 2º do “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique”, aprovado através do Decreto no 12.533, de 23 de Outubro de 1926 (Boletim Oficial no 48).

privado dos cidadãos portugueses” (*apud*, Meneses, 2010: 84).²⁷ Este estatuto possibilitava aos naturais das colónias alcançarem a categoria de *assimilado*.

Tal implicava falar correctamente a língua portuguesa, exercer profissão, arte ou ofício de que auferisse rendimento necessário para o seu sustento próprio e respectivo agregado familiar e ter adquirido a instrução e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses (Meneses, 2010: 85; Sousa, 2011: 175).²⁸ Os assimilados, naturais das colónias, passavam a ter uma condição superior à categoria de indígenas, mas inferior aos portugueses da metrópole e colonos residentes em territórios africanos. Deste modo, ao dividir oficialmente a sociedade colonizada, este regulamento propunha as condições para libertar os indígenas do atraso e primitivismo pelo qual haviam sido definidos, enquanto simultaneamente permitia sustentar a superioridade racial branca e metropolitana (Meneses, 2010). Neste contexto, a acção civilizadora sobre a população das colónias tomava a obrigatoriedade do trabalho como um veículo do progresso. A recolha de impostos pretendia não apenas fornecer receitas para o Estado colonial, mas acima de tudo criar a necessidade de dinheiro, coagindo a população a trabalhar (Forrest, 1992: 23; Berman, 1984: 165). Isso dava ao Estado o direito de dispor dos habitantes das colónias do modo que achasse conveniente. Na impossibilidade de todos os indígenas terem acesso a um trabalho (dado o excedente de mão-de-obra), as autoridades coloniais foram moldando essa linha tornando-a móvel e flexível. Ao controlar a linha, o Estado colonial detinha o poder de incorporar selectivamente as populações (Barchiesi, 2007: 11), razão pela qual a lei do indigenato foi uma ferramenta poderosa de engenharia social (Tomás, 2008: 184). Importa salientar que a população de Cabo-Verde nunca esteve ao abrigo da lei do indigenato, o que terá repercursões sociais no decorrer da luta armada.

O Acto Colonial de 1930, redigido por Salazar quando este era ministro das Colónias, consolidava um colonialismo centralizador, capaz de estimular o

²⁷ “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas das colónias portuguesas de África”, aprovado pelo Decreto no 16.473, de 6 de Fevereiro de 1929. Os habitantes de Cabo Verde, de Macau e do Estado da Índia, embora frequentemente referidos como ‘indígenas’, nunca estiveram obrigados à inclemência do Indigenato.

²⁸ Artigo 2º do “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique”, aprovado através do Decreto no 12.533, de 23 de Outubro de 1926 (Boletim Oficial nº 48).

crescimento do grande capital, pelas medidas protecionistas que preconizava. Na metrópole, as indústrias passaram a depender directamente dos mercados das colónias, protegidas pelas barreiras alfandegárias (Lopes, 1989: 251-252). Portugal era um país empobrecido e, com uma economia subdesenvolvida e sem as matérias-primas resultantes de um regime de trabalho forçado, a indústria jamais seria rentável. Por essa razão, Portugal estava determinado a manter o controlo político das colónias.

Quando o conceito de colónias se tornou incómodo na arena internacional, o governo português iniciou um processo de alteração da sua legislação. Em 1951, as colónias passaram a ser designadas por “províncias ultramarinas”, enfatizando-se a vocação da nação portuguesa para a missão histórica da colonização (*Ibidem*: 252). Portugal passou a ser representado como uma excepção colonial, onde se teria verificado um encontro e uma variedade de culturas. Essa foi a forma do governo português de tentar contornar o processo de descolonização em curso, legitimando a recusa de diálogo com os representantes dos movimentos anti-coloniais, sendo que todas as manifestações de oposição foram violentamente reprimidas.

Esta mudança constitucional acompanhou uma mudança de suporte ideológico, verificando-se, a partir da década de 50, a adopção da tese do “lusotropicalismo”. Elaborada pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, esta apoiava-se numa “consciência de espécie” que unia os luso-descendentes uns aos outros, fundamentando a miscigenação enquanto negação do purismo étnico (Castelo, 1998; Vale de Almeida, 2000). Em traços gerais, o luso-tropicalismo enfatizava que a colonização portuguesa era pacífica, tolerante e propensa à fusão de culturas e mestiçagem. As supostas aptidões colonizadoras do povo português foram assim enaltecidas como permitindo uma perfeita comunhão com o ambiente, sociedade e culturas tropicais (Lopes, 1989: 253; Tomás, 2008: 120). Esta ideologia seria corroborada legalmente com abolição da Lei do Indigenato em 1961 (Forrest, 1992: 20). Face à pressão internacional pela autonomia das colónias, e dada a iminência da Guerra Colonial – o conflito em Angola começou em 1961 –, o Governo português revogou o regime do indigenato, passando todos os africanos, pelo menos formalmente, a serem considerados cidadãos portugueses. Na Guiné-Bissau, esta tendência seria reforçada com o programa de contra-subversão política criado pelo General

António Spínola²⁹, *Por uma Guiné Melhor* (1970). Com a abolição da Lei do Indigenato, o trabalho forçado foi substituído pelo trabalho assalariado, ainda que baseado em péssimos salários e condições, verificando-se a mesma lógica de castigos e punições físicas (Mendy, 2003: 46). Porém, o trabalho assalariado como plataforma de acesso a direitos de cidadania seria apropriado pelos trabalhadores como meio para a sua emancipação. Foram as reivindicações laborais, nas quais os trabalhadores do porto, estivadores e marinheiros, exigiram um aumento salarial que estiveram na génese da revolta de Pidjiguiti, em 1959. Esta acção foi violentamente reprimida pelas autoridades coloniais, registando-se cerca de 50 mortos e uma centena de feridos (Mendy, 2003: 46).

Este momento viria a ser considerado como o momento fundador do nacionalismo guineense. Mas também é possível que esta seja também a revolta mais documentada e, por isso, a mais celebrada. Porque foram inúmeras as rebeliões que ocorreram entre 1920 e 1959, das quais existem poucos registos escritos (Pélissier, 1989b: 229). Acrescenta-se as inúmeras formas de resistência quotidiana e insubordinação ao poder (Scott, 2013) instigadas pelas populações, como a emigração ou fuga em massa para zonas remotas, queima de palhotas para evitar o registo e consequente pagamento de imposto, entre outras (Forrest, 2003: 137; Mendy, 2003: 47). Ainda, o facto de a terra se ter mantido como propriedade colectiva, e de a grande maioria das transações económicas ser baseada na troca directa, permitiu à população rural envolver-se em actividades económicas à margem do Estado colonial (Forrest, 1992: 27). Mais do que contornar as autoridades coloniais estatais, a população construiu esferas alternativas de autoridade política, social e económica que serviram como contra-forças sociais (*Idem*, 2003: 8).

Ainda que a presença portuguesa e o comércio de escravos contribuíssem para a devastação das estruturas sociais da região, é fundamental reconhecer que a acção colonizadora, enquanto forma de administração do território e da sua população, surge na Guiné-Bissau com a Guerra Colonial. É que, desde o final das campanhas de pacificação até ao início da luta armada, decorreu um período notoriamente insuficiente para colocar em

²⁹ Nomeado governador militar da Guiné-Bissau em 1968, e de novo em 1972, no auge da Guerra Colonial.

prática uma ocupação administrativa do território. Em 1959, menos de 14 000 crianças, de um total de 71 000, frequentavam a escola primária. Apenas 1051 estudantes tinham frequentado escolas profissionais e 249 o único liceu, apenas inaugurado em 1958 (Mendy, 2003: 52). Não houve qualquer investimento em assistência sanitária e a primeira rede de estradas, concluída em 1968, compreendia apenas 35km (Sousa, 2011: 372). Carlos Cardoso considera que a colonização portuguesa se exerceu com base numa “economia de resgate” que explorava unicamente “as riquezas que os nativos colhiam”, podendo considerar-se “a única das colónias portuguesas que era puramente de indigenato” (1992: 41-42). Consequentemente, a actividade económica não destruiu os modos de produção existentes (Lopes, 1987: 12), dado que a exploração não estava no trabalho directo, mas na diferença entre os preços e os valores dos produtos (de Bragança, 1976: 12). Acrescenta-se que o próprio subdesenvolvimento e o baixo nível da industrialização do Portugal metropolitano são apontados como causas da falta de progresso e desenvolvimento das colónias africanas (Lopes, 1982: 22; Forrest, 2003: 1).

A administração colonial era sobretudo ocupada por cabo-verdianos. A Guiné-Bissau sempre esteve no imaginário dos cabo-verdianos como uma terra de oportunidades, onde não competiam com o branco colonizador. Ocupando postos administrativos, criando propriedades agrícolas (pontas) onde os guineenses trabalhavam, os cabo-verdianos constituíram “a verdadeira casta colonizadora da Guiné” (Tomás, 2008: 35). Acrescenta-se que a administração na Guiné-Bissau foi um caso clássico de *indirect rule*. A legitimidade das chefias tradicionais foi apropriada pelas autoridades coloniais portuguesas, que, através destas, governavam o território. Eram os próprios chefes locais que controlavam a recolha de impostos e fiscalizavam o trabalho forçado (Galli & Jones, 1987: 26). Em contraponto, nos meios urbanos, principalmente na cidade de Bissau, emergia uma pequena burguesia compreendida por cabo-verdianos, mas também por guineenses assimilados. Desta forma, a Lei do Indigenato possibilitou uma bifurcação na cidadania: por um lado, uma imensa maioria de camponeses explorados, sem contacto directo com o sistema administrativo, ainda que integrados no seu sistema colonial coercitivo através das chefias tradicionais; e, por outro, uma reduzida elite educada e integrada na administração pública, de onde surgiu a classe de vanguarda, que iria

desencadear o movimento nacionalista (Roque, 2016: 264). Se a Lei do Indigenato promoveu a criação de uma elite privilegiada e europeizada que colaborava com os colonizadores, ironicamente, coube a esta a missão histórica de defender os seus compatriotas considerados pela legislação portuguesa de indígenas (Sousa, 2011: 154).

4.2.2. A libertação nacional e a consolidação das zonas libertadas

Em 1910, aquando do advento da Primeira República, surge em Bissau uma associação escolar e educativa, a Liga Guineense, com o objectivo de criar escolas e impulsionar o progresso e o desenvolvimento da então “Guiné Portuguesa” (Pélissier, 1989a: 130). Seria o prenúncio da primeira das organizações políticas de carácter independentista a formar-se, o Movimento Nacional para a Independência da Guiné (MING), em 1955, que não teve uma grande projecção. Seguiu-se o Partido Africano para a Independência (PAI), ao qual Amílcar Cabral esteve desde o início ligado. Em 1958 surgiu o Movimento para a Libertação da Guiné (MLG), que integrava sobretudo guineenses com quem Amílcar Cabral havia começado a trabalhar em 1952 e que pretendiam assumir a liderança do movimento nacionalista (Amado, 2009: 153; Sousa, 2011: 184). O MLG estava sediado no Senegal e cedo hostilizou Amílcar Cabral, a quem alcunhou pejorativamente de cabo-verdiano (Pereira, 2003: 87). O PAI era, à data da sua fundação, essencialmente um partido de cabo-verdianos com muita pouca vivência local, ainda que subsistam dúvidas sobre quem foram, efectivamente, os seus fundadores (Coutinho, 2017: 45). Logo, o MLG acusava os cabo-verdianos de terem contribuído para a dominação colonial e de pretenderem substituir o governo colonial (Amado, 2009: 161-162). Foi o MLG que lançou os primeiros ataques com o intuito de chamar a atenção da opinião pública internacional e também de instalar um ambiente de insegurança que favorecesse o aliciamento dos guineenses (*Ibidem*: 184). Em 1962, é fundada a Frente de Luta pela Independência Nacional da Guiné (FLING) que resulta da fusão do MLG com a União Popular da Guiné (UPG) e da União Popular de Libertação da Guiné (UPLG). As grandes divisões entre a FLING e o PAI devem-

se sobretudo à participação de cabo-verdianos no movimento nacional (Silva, 1997: 49).

O PAI apostava na mobilização simultânea dos territórios da Guiné-Bissau e de Cabo Verde, passando então a designar-se por Partido Africano para a Independência da Guiné e de Cabo Verde (PAIGC), sob a divisa “Unidade e Luta”. Invocando a história comum e o carácter artificial das fronteiras, o líder Amílcar Cabral defendia que a unidade entre os dois países permitiria uma melhor compreensão e análise sobre o sistema colonial que os dominava (Sousa, 2011: 225-230). Fossem quais fossem as diferenças, era “preciso ser um só” para “tirar ao inimigo a possibilidade de explorar as contradições...” (Cabral, 1978: 28).

Entre 1956 e 1959, o PAIGC sofreu vários fracassos nas suas tentativas de agitação nacionalista. Porém, quando o PAIGC se estabeleceu no interior da Guiné-Bissau e, principalmente, depois de ter iniciado a luta armada, nunca mais teve de enfrentar uma oposição credível por parte de movimentos nacionalistas rivais (Chabal, 1983: 9). E, neste ponto, importa salientar que ainda que seja muitas vezes descrito como movimento de libertação, ao contrário dos demais emergentes nas então colónias portuguesas, como a FRELIMO (Frente da Libertação de Moçambique), o MPLA (Movimento para a Libertação de Angola) ou a UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola), desde a sua formação, o PAIGC se defeniu imediatamente como partido. Nos livros de memórias de Luís Cabral e Aristides Pereira, ambos os autores avançam que o líder do PAIGC defendia:

[...] com um programa integral de luta como este, não nos podíamos contentar com a criação de um movimento ou de uma frente nacional de libertação. Teríamos movimentos de libertação, teríamos uma frente de libertação, mas devíamos ter também um Partido, com o seu programa mínimo e o seu programa máximo bem definido. Cada militante tomaria, pois, o compromisso solene de dar tudo, incluindo a própria vida, para a realização integral do programa do Partido (Cabral, 1984: 46; Pereira, 2003: 86).

Acresce que a resistência foi teorizada em torno do conceito de *classe-nação*, em oposição ao Estado colonial. As contradições de classe, quer dentro da sociedade guineense, quer entre guineenses e cabo-verdianos, deveriam sobrepor-se perante a contradição principal contra o Estado colonial (Lopes, 1987: 13-14; Sousa, 2008: 163). Nas palavras de Cabral:

Temos, por um lado, por exemplo, os balantas, sem classes, que constituem uma sociedade horizontal, e por outro, uma sociedade como a dos fulas, que já é uma sociedade em pirâmide, portanto com classes mais ou menos bem definidas. Sabemos, entretanto, que a dominação colonial na nossa terra, como nas outras (mas falamos especialmente no nosso caso), cria uma situação idêntica para todos os nacionais e, quando se processa a contestação da dominação colonial, não é uma classe que a faz, embora a ideia parta de uma classe, que haja realizado, mais rapidamente ou mais cedo, o facto da dominação colonial e da necessidade de a combater. Mas essa contestação não parte de uma classe como tal, não é de facto uma classe e sim toda uma sociedade agindo como uma nação-classe que leva a esse efeito. Essa nação-classe, que pode estar mais ou menos bem definida, é dominada, não pelo povo do país colonialista, mas pela classe dirigente deste. É esta a nossa posição em relação a isso e, por conseguinte, a nossa luta baseia-se fundamentalmente, não na luta de classes, mas na da nossa nação-classe contra a classe dirigente colonialista portuguesa (1976: 127).

A Luta de Libertação promoveria uma conexão forte entre as diferentes classes movidas pela mesma luta. Por um lado, ao estarem nas zonas de guerrilha em contacto com a população rural, aqueles que de Bissau saíram para mobilizar os camponeses deveriam apreender as suas dinâmicas sociais, económicas e culturais para as transformarem em reivindicações e apoio ao movimento de libertação (Tomás, 2008: 146-147). Este processo ecoa o próprio percurso de Cabral que, enquanto funcionário do Estado colonial, realizou um recenseamento agrícola (Cabral, 1988), no decorrer do qual tomou conhecimento e contacto com as populações rurais, a partir do qual delineou as estratégias de mobilização política (Neves, 2017). Por sua vez, dos camponeses era esperado que aderissem à luta avançada pelo corpo dirigente do PAIGC, tomando-a como oportunidade histórica para se libertar da opressão colonial, enquanto ganhavam consciência da sua condição histórica e política. Como salienta Cabral:

[...] as massas trabalhadoras e, em especial, os camponeses, geralmente analfabetos e que nunca ultrapassaram os limites da aldeia ou da região, perdem, nos contactos com outras categorias, os complexos que os limitavam nas relações com outros grupos étnicos e sociais; [...] quebram as grilhetas do universo da aldeia para se integrarem progressivamente no país e no mundo (2011: 372).

Seria próprio do romantismo revolucionário afirmar que o encontro entre dois grupos possibilitou a guerra de descolonização. Contudo, as lutas de poder entre ambos estiveram sempre presentes durante a luta pela independência. Logo, a aliança entre classes não eliminou possibilidades de ruptura com

interesses divergentes em diferentes estruturas de poder (Lopes, 1987: 38). Mas, neste momento histórico, a adesão da população rural à luta armada era fundamental, razão pela qual havia que convocar todos os esforços nesse sentido. É que, apesar de surgir a partir de um círculo urbano, o PAIGC decide atacar o sistema colonial a partir do interior, erguendo-se do campo e cercando a cidade (Sousa, 2011:320). Dado que, até ao início da Guerra Colonial, a presença de brancos se restringiu aos centros urbanos, foi necessário tornar visível a figura do colono branco para a população no interior da Guiné. Este facto é particularmente explicitado no texto “Contradições no Seio das Sociedades”:

[...] o homem que vive no mato, lá no fundo do Oio, ou no Forreá, por vezes morre sem nunca ter visto um branco. Lembro-me, por exemplo, que quando um agrónomo português foi comigo visitar certas regiões no Oio, as crianças chegavam perto dele e esfregavam-lhe o braço para ver (Cabral, s/d-b: 21).

Recorde-se que a exploração colonial não estava no trabalho directo, mas sim no comércio, através da diferença entre os preços e o valor dos produtos. Acresce que a terra não tinha sido expropriada, nem a população deslocada, nem o trabalho forçado era hegemónico (Chabal, 1983: 68). Ainda que repressivo, o envio anual de forças policiais às zonas rurais para a colecta de impostos e a recruta de grupos ocasionais para trabalho forçado não equivalia a estabelecer uma rígida hierarquia monitorizada sobre as formas de produção, as trocas comerciais e a organização do território (Forrest, 2003: 9). Este facto colocou ao PAIGC um problema difícil de resolver: “provar ao camponês que ele era explorado na sua própria terra” (Cabral, 1974b:18). Por esse motivo, Cabral afirmava que não se podia mobilizar as pessoas com base na luta contra o colonialismo, porque essa era uma ideia demasiado abstracta. Por essa razão, era necessário mobilizar com uma linguagem concreta, directa e acessível a todos: “Já pensaste o que lucras com a tua mancarra? E o trabalho que ela custou à tua família?” (*Ibidem*: 19). A mobilização era previamente ensaiada entre os militantes, de forma a considerar as características sociais, as tradições e a religião de cada grupo populacional. Um exemplo citado é o da hora da refeição em que na *tabanca* servem arroz com óleo de palma e se questiona o

anfitrião como é possível que, com o seu trabalho, não ganhe o suficiente para oferecer uma galinha ao visitante (Cabral, 1974c: 88).

Cabral refere que, para inscrever as massas camponesas na luta, foi necessária muita paciência. Ainda que estas fossem a força física principal da luta e quem melhor conhecia os instrumentos do colonialismo, essenciais para conduzir à revolução, a mobilização não foi uma tarefa fácil ou óbvia (Lopes, 1989: 256). Uma das razões habitualmente apontada para esta resistência é a memória das sucessivas derrotas nas campanhas de pacificação: “à parte de certas zonas e certos grupos que, desde o início, nos acolheram favoravelmente, tivemos, ao contrário dos comunistas chineses, de conquistar o seu apoio por meio de esforços tenazes” (Cabral, 1974b: 28).

Já Forrest considera que a razão da adesão dos camponeses à luta é justamente estes tomarem-na como uma oportunidade histórica de vingança, dando continuidade à resistência das campanhas de pacificação (2003: 184). Basil Davidson corrobora esta ideia quando afirma que:

E estas campanhas de “pacificação” continuam com intervalos de poucos anos até uma data tão tardia como 1936 [...]. Esta longa resistência influenciou decisivamente as atitudes das populações rurais africanas da Guiné [...]. Para eles, os europeus constituíram sempre um perigo [...] seja pelo tráfico de escravos dos velhos tempos, seja pelas invasões militares de épocas mais recentes (1975: 20).

Na Guiné-Bissau, a Guerra Colonial teve início em Janeiro de 1963. Nos seis meses que se seguiram, o PAIGC conseguiu garantir o controlo em algumas áreas do Sul, assim como afastar a presença do exército português no centro norte do território (Dhada, 1993: 14). Do ponto de vista táctico, a reduzida dimensão do território facilitava o desempenho do PAIGC, que contava com o total apoio da Guiné-Conacri. Já o governo senegalês, embora apoiasse a independência da Guiné-Bissau, tinha sérias reservas às acções militares dirigidas por Cabral, uma vez que acreditava que era possível conseguir a independência por via da negociação política (Dhada, 1993: 15). Poucos meses após o início da guerra, o PAIGC começou a somar sucessivas vitórias nas frentes do conflito, o que reforçou internacionalmente a imagem do partido (Dhada, 1988: 575-578; Sousa, 2011: 344). Porém, a nível interno, o partido confrontava-se com graves problemas, divergências e cisões, que culminaram

no Congresso de Cassacá de 1964 (Chabal, 1983: 60). As decisões que aí se tomaram influenciaram o curso da guerra, determinando no pós-independência a relação entre os líderes, os quadros do partido e a população (Galli & Jones, 1987: 58). Até então, a estrutura formal e hierárquica do PAIGC não estava claramente definida. No topo da liderança encontravam-se aqueles que haviam fundado ou aderido ao partido ainda antes da mobilização. Abaixo desta, a hierarquia era determinada pelo mérito, isto é, o sucesso das investidas militares e da mobilização política nas zonas rurais (Chabal, 1983: 64-65). Não havendo uma identificação total entre ambas as partes, muitos comandantes balantas não seguiam as indicações do topo da liderança (Galli & Jones, 1987: 58). A falta de um comando centralizado no PAIGC criou vícios em determinadas frentes, dando origem a desvios de orientação e abusos que colocaram em risco as vitórias alcançadas (Dhada, 1993: 19). Muitos comandantes actuaram de forma desmedida e incontrolável, cometendo abusos de poder e arbitrariedades contra as populações indefesas, o que ameaçava despovoar as áreas libertadas. São comuns as histórias de acusações de feitiçaria que conduziram ao assassinato de alguns elementos da população, assim como a apropriação desmedida dos bens alimentares armazenados. Para acabar com estes excessos, muitos dos comandantes acusados de crimes contra as populações foram julgados e fuzilados. Alguns foram levados até às *tabancas* onde tinham cometido crueldades para que a população testemunhasse o seu fuzilamento (Tomás, 2008: 178-179).

Ainda no decorrer do Congresso de Cassacá, foram adoptadas medidas para reestruturar as unidades militares e os órgãos do partido e para implementar, nas zonas libertadas, mecanismos de governação que permitissem fixar as populações e conquistar a sua confiança. Em primeiro lugar, estabeleceu-se um domínio político sobre o exército. Foram criadas as Forças Armadas Revolucionárias do Povo (FARP), seleccionando-se os melhores guerrilheiros, cuja acção deveria combinar-se com a das milícias populares, existentes em cada povoação (Amado, 2009: 210). As milícias populares foram particularmente relevantes para incrementar a participação das mulheres na luta armada e na nova sociedade que se estava a criar (Handem, 1989: 275-276).

Quando, em 1968, a superioridade militar passou a afirmar-se em quase todo o território, o PAIGC passou a concentrar grande parte dos seus esforços

na criação de uma nova ordem social, de modo a defender e consolidar a ideia de que a Guiné-Bissau era um Estado ocupado por forças estrangeiras, que seria o exército colonial (Chabal, 1983: 90; Silva, 1997: 85). As zonas libertadas, que antes se dividiam em frentes, passam a ser demarcadas em inter-regiões lideradas por um comissário político e um comandante militar designados pelo *Bureau* Político directamente subordinados ao conselho de guerra (Sousa, 2011: 378).

Por toda a zona libertada, foram organizadas comissões do partido que se chamavam “comissões de *tabanca*” (CT) e que constituíam o centro nevrálgico político e administrativo de cada *tabanca*. Cada comissão incluía cinco membros eleitos pelos próprios moradores, sendo que dois tinham de ser mulheres. Cada um dos cinco membros tinha funções muito definidas na *tabanca*: o presidente era o responsável pelo funcionamento geral do CT e pela gestão da produção agrícola; o vice-presidente tinha responsabilidades mais específicas relativas à segurança e à defesa local; o terceiro membro era responsável pela saúde, educação e outros serviços sociais; o quarto era responsável pelo armamento e pelo alojamento dos guerrilheiros; finalmente, o quinto membro era responsável pelos registos e pela contabilidade (Ignatiev, 1975: 28-29; Chabal, 1983: 28-29; Dhada, 1993: 55).

Do ponto de vista agrícola, cabia-lhes incentivar a produção de géneros alimentícios e a reorganização da produção nos campos colectivos. Militarmente, tinham de continuar a politização das populações e garantir a sua segurança (Sousa, 2011: 378). Ainda que os comités promovessem a participação das populações, Galli e Jones consideram que esta foi limitada dado que os últimos não tinham qualquer poder nas tomadas de decisão a nível central. Acrescentam que, embora eleitos, o PAIGC tinha poder para retirar ou suspender os responsáveis que de alguma forma se revelassem críticos às políticas do partido (1987: 66). Basil Davidson alerta para o exagero dos dados propagados pelo PAIGC, dado que nem todos os habitantes das zonas libertadas se identificavam com este tipo de organização administrativa, em especial os fulas e os mandingas (1975: 97). De acordo com Cabral, às funções dos CT correspondia:

Nas regiões libertadas, tomar todas as medidas necessárias para tornar normal a vida política das populações dessas regiões. Os comités de secção (tabancas) de zona e de região devem ser consolidados e funcionar normalmente. Fazer reuniões frequentes com a população para mantê-la ao corrente da luta, das palavras de ordem do Partido e das intenções criminosas do inimigo (1978: 266-267).

Esta organização política correspondeu ao “programa maior do PAIGC”, tal como definido por Cabral, sendo o “menor” a luta contra o domínio colonial português. A guerra era então um momento circunstancial do desenvolvimento sócio-económico do país. Porém, o proto-Governo criado nas zonas libertadas pode também ser lido como uma necessidade paramilitar para legitimar a acção do PAIGC, tanto interna como externamente (Dhada, 1993: 136; Sousa, 2011: 368).

Prestou-se especial destaque à educação por se considerar que havia que instruir a população a lutar contra o medo e a ignorância, de forma a eliminar o atraso a que estava sujeita pelas crenças tradicionais (Rudebeck, 1974: 201). Naturalmente, a formação de quadros era também uma preocupação de base, uma vez que as vitórias políticas e militares (o programa “menor” do PAIGC) não fariam sentido se não existissem pessoas capazes de reconstruir e desenvolver o país (o programa “maior” do PAIGC). Em muitas *tabancas* das zonas libertadas, foram criadas escolas que englobaram cerca de 8500 alunos, sendo aproximadamente um quarto destes do sexo feminino (Rudebeck, 1974: 207; Davidson, 1975: 297).

Existiam ainda 6 internatos, com 100 alunos cada, que, embora se destinassem inicialmente a órfãos de guerra, acabaram por seleccionar os alunos que “mereciam” estudar em condições mais vantajosas (Chabal, 1983: 117). Por sua vez, os melhores alunos dos internatos seguiam para a Escola Piloto, a escola experimental do PAIGC em Conacri (*Ibidem*: 118). Daí, ao abrigo de bolsas de estudos, muitos alunos seguiram para Cuba e para a União Soviética, entre outros países, para formação superior. Embora os currículos escolares não fossem exclusivamente ideológicos, procurava-se que estes contribuíssem de uma maneira eficaz para a criação do “homem novo”, um homem cuja característica essencial devia consistir numa total integração da nação em construção (Handem, 1989: 276; Dhada, 1993: 97).

Cabral afirmava que as crianças das escolas do PAIGC já tinham “uma consciência política, patriotismo e querem lutar pela independência do nosso país” [...] “um sentimento de unidade nacional e de unidade ao nível africano” (1974c: 22). Mustafah Dhada contrapõe o optimismo com que Rudebeck (1974), Chabal (1983) e Davidson (1975) descrevem o projecto educativo do PAIGC enquanto veículo de emancipação hegemónico, sugerindo que estas escolas nunca tiveram uma população estudantil estável, o que se deveu, entre outros motivos, aos bombardeamentos da aviação portuguesa. Sobre os internatos, Dhada acrescenta que se destinavam àqueles mais próximos dos quadros do partido (1993: 103), não estando o acesso a estes baseado no mérito, razão pela qual se tornaram instituições elitistas monopolizadas pelas FARP, gerando uma nova classe proto-militar que posteriormente assumiria a governação no pós-independência (*Ibidem*: 112). Revela, assim, como o sistema educativo servia primordialmente a então embrionária elite política e militar (*Ibidem*: 106).

Foram também construídos postos de saúde ao nível de sector, onde as populações poderiam receber tratamentos médicos, hospitais de campanha para os militares e três hospitais bem equipados, um na fronteira com o Senegal e dois da Guiné-Conacri (Rudebeck, 1974: 19; Chabal, 1983: 201-210). Não se distanciando significativamente dos números avançados por Chabal (1983) e Rudebeck (1974), de acordo com Dhada, em 1972, contavam-se 123 postos de saúde, 6 hospitais regionais, 7 hospitais de sector e 3 clínicas ortopédicas, apoiados por médicos estrangeiros. O autor salvaguarda que, com a excepção do posto de saúde na ilha do Como, todos os demais carecem de documentação que certifique as suas actividades (1993: 62). Acrescenta-se que muitos dos que estudaram em países estrangeiros se formaram em medicina e enfermagem para colmatarem os recursos humanos destas estruturas, muito apoiadas pela ajuda internacional (Rudebeck, 1974: 191). Concomitantemente, houve fortes incentivos à produção agrícola, uma vez que a produção de arroz garantia a subsistência alimentar das populações e dos guerrilheiros, possibilitando um sistema de trocas através de uma rede de armazéns do povo, propondo inicialmente também instigar a formação de indústrias, objectivo rapidamente abandonado (Dhada, 1993: 73). Em 1972, existiam dezasseis armazéns do povo: seis no Norte, sete no Sul e dois no Leste (Rudebeck, 1974: 178).

A taxa de câmbio era fixada pela liderança do PAIGC, permitindo preços muito mais favoráveis aos estipulados pelas lojas portuguesas, o que incrementou a adesão da população ao PAIGC (Chabal, 1983: 112; Forrest, 2003: 185). Com a conquista das populações, procurava-se solucionar os problemas relacionados com a logística e alimentação. Contudo, os bens disponibilizados pelos armazéns do povo compreendiam maioritariamente donativos, permitindo ao partido comprar arroz a baixíssimo custo (Dhada, 1993: 93), sendo também escassa a documentação sobre estes, o que inviabiliza uma análise mais cuidada das suas actividades (*Ibidem*: 83). Paralelamente, o governo colonial criou lojas com produtos a preços subsidiados, reintroduzindo a moeda portuguesa nas zonas libertadas pelo PAIGC (*Ibidem*: 93).

Já sobre as políticas agrícolas avançadas pelo PAIGC, Mustafah Dhada defende que o aumento substancial da produção de alimentos se deveu à bem-sucedida estratégia militar, que permitiu o controlo de extensas zonas de arrozais no Sul do país (*Ibidem*: 75). Em contraponto, o insucesso das políticas agrícolas introduzidas deveu-se quer ao elevado número de desertores de guerra, quer à recusa e boicote da população e dos elementos das FARP para nestas participar (*Ibidem*: 80-81). Esta tensão está patente quando, sobre a resistência económica, Cabral justifica o refúgio da população aterrorizada nos países vizinhos, mas alerta que a sua permanência nas zonas libertadas é essencial “para aguentarmos economicamente a luta” (1975: 39).

Para prevenir a reincidência de abusos de poder que originaram o Congresso de Cassacá, também um sistema judicial foi implementado, dado que até então as decisões jurídicas cabiam aos comandantes militares de cada zona (Rudebeck, 1974: 137; Chabal, 1983: 78). Com o objectivo primeiro de resolver problemas e contradições entre as forças armadas e a população, passaram posteriormente, em 1968, a designar-se tribunais populares, incluindo casos de conflitos por concessões de terra, casamentos, divórcios, abusos sexuais, violência doméstica, assassinatos premeditados e traições, os dois últimos alvos de pena capital. Presididos por um júri composto por três elementos eleitos pela população, os julgamentos eram cerimónias públicas (Dhada, 1993: 117-118). Ainda que as decisões jurídicas considerassem a cultura local, deveriam fazer respeitar a Lei da Justiça Militar, promulgada em 1966, que também se destinava à população civil (Rudebeck, 1974: 137). Contudo, os crimes de guerra eram

julgados pelo tribunal militar. Ao nível de sector, existiam tribunais de zona, criados para julgar os casos mais graves e aqueles que recorriam das decisões dos tribunais populares, sendo o júri composto por cinco oficiais do PAIGC (Dhada, 1993: 120).

Todas estas estruturas – comissões de *tabanca*, escolas, postos de saúde, armazéns do povo, tribunais populares – foram determinantes para consolidar a ideia de que nas zonas libertadas estava a ser criado um Estado diferente do colonial (Dhada, 1993: 73; Sousa, 2011: 392). Este aspecto foi particularmente realçado aquando da visita ao território guineense dos observadores da ONU que sustentaram que Portugal já não exercia qualquer controlo administrativo em grande parte do território da Guiné-Bissau, razão pela qual o PAIGC deveria ser considerado o único representante das aspirações do povo guineense (Silva, 1997: 97-98). No relatório da missão pode ler-se:

A Missão ficou impressionada com a cooperação entusiástica que o PAIGC recebe do povo das áreas libertadas, e com a participação deste na organização administrativa, estabelecida pelo PAIGC, e nos vários programas de reconstrução. De acordo com isto, a Missão crê que o reconhecimento, por parte do Conselho Especial, do PAIGC como sendo de facto o único representante das aspirações do povo do território, deve ser aceite por todos os Estados, agências especiais e outras organizações dentro do sistema das Nações Unidas que tratem dos assuntos relacionados com a Guiné-Bissau e Cabo Verde (Borja et al., s/d: 86).

Esta visita revelou-se de extrema importância para a política externa do PAIGC, particularmente os apoios para a futura proclamação do Estado, ainda no decorrer da Luta (Sousa, 2011: 392). Desta visita, dois aspectos importa salientar: os observadores consideraram o PAIGC o único representante legítimo do povo, ocultando outros projectos políticos que foram surgindo no decorrer da Luta e as dissidências por estes provocados; e subestimaram a política de contra-subversão levada a cabo pelo Governador Spínola, que imprimiu fortes mudanças nesta guerra.

4.2.3. O exército colonial contra-ataca

Se, anteriormente, sustentei que a acção colonial, enquanto administração do território e da sua população, chegou à Guiné-Bissau com a Guerra Colonial, esta foi amplamente expandida com o programa psico-social promovido pelo General Spínola, *Por uma Guiné Melhor* (Spínola, 1970). Ao encontrar uma situação militar muito fragilizada, o Governador português compreendeu que ganhar o conflito já não podia passar exclusivamente pelo uso da força, acrescentando ao combate uma melhor política social (Sousa, 2011: 371). Procurou então conquistar o apoio dos guineenses rurais em aldeias estratégicas, incentivando formas de governo autónomas através do empoderamento dos chefes locais (Dhada, 1998: 584-585). Em simultâneo, procedeu-se a um investimento no campo social e económico com vista a uma melhoria das infra-estruturas, troços de rede viária, comunicações, reconstruções de portos, educação, assistência sanitária, até então praticamente inexistentes (Pintassilgo, 1972). Foi ainda elaborado um plano para o incremento da agricultura para que os camponeses beneficiassem de uma rápida melhoria da sua qualidade de vida (Dhada, 1998: 585; Amado, 2009: 258). Foram construídas 8313 casas, 520km de estradas, 51 postos sanitários e 298 escolas, das quais 127 eram administradas pelas Forças Armadas portuguesas (Sousa, 2011: 372).

É obvio que se pretendeu contrariar os fortes argumentos que o PAIGC usava com eficácia na conquista das populações (*Ibidem*: 268). Acreditava-se que estas ficariam imunes às ideias defendidas pelos guerrilheiros quando as suas necessidades fossem satisfeitas pelas autoridades portuguesas. Sem o apoio da população, a guerrilha seria asfixiada. É notório como o Estado social se transformou num campo de batalha nesta guerra. Spínola e Cabral estabeleceram um duelo em que, para além de dominar militarmente o território, procuravam comprovar que estavam a ser construídos serviços de Estado nas áreas que controlavam.

Foram também atribuídos poderes e regalias aos chefes locais, sendo particularmente beneficiados os chefes dos grupos islamizados a quem se

ofereceram viagens a Meca e dinheiro para a reconstrução de mesquitas (Spínola, 1970: 145-149). Pelo facto de serem sociedades estruturadas verticalmente, foram os grupos islamizados – fulas e mandingas – aqueles que teceram alianças estratégicas com o poder colonial (Dhada, 1993: 10). Simultaneamente, foi instituído o Congresso dos Povos da Guiné, organizado em forma de plenário com a presença de diferentes representantes étnicos que actuavam como órgãos consultivos para os Conselhos Legislativos e Governamentais (Dhada, 1998: 585). Julião Soares de Sousa considera estas assembleias apenas como “tímidos gestos” de atribuição de direitos sociais e civis aos guineenses (2011: 373).

Ao reconhecer as diferenças étnicas que compunham o território guineense, Spínola punha em causa a tão aclamada unidade nacional defendida por Cabral. Os principais aderentes a esta nova estratégia colonial foram os guineenses que se opõem ao bi-nacionalismo entre a Guiné-Bissau e Cabo Verde, que acusavam os cabo-verdianos de dominarem a liderança do PAIGC (Dhada, 1993: 40; 1998: 586). Muitos guineenses encontraram um espaço de destaque a que julgavam não ser possível aceder dentro das estruturas do PAIGC, uma vez que Spínola procurou valorizar as estruturas locais existentes, conseguindo o apoio daqueles que sentiam a sua pertença étnica ameaçada pela unidade entre a Guiné-Bissau e Cabo Verde. Nos diários de Ignatiev (1975), pode ler-se como as palavras de ordem do governo colonial, ao invés de “glorificar Salazar” e contar as “proezas e vitórias do exército”, atacavam “os naturais de Cabo Verde” [...] incutindo “a ideia de que a origem de todas as suas desgraças eram os cabo-verdianos” (1975: 46).

Internacionalmente, a mesma propaganda permitia sustentar que eram os próprios africanos, guinéus, que defendiam e lutavam pela manutenção da presença portuguesa em África. Neste sentido, foi também criado uma espécie de “exército africano nacional [...] tendo em vista provavelmente uma futura federação de Estados de língua portuguesa” (Borges Coelho, 2003: 184). Os soldados africanos eram mais baratos, mais produtivos na recolha de informações e mais resistentes às doenças tropicais. Adicionalmente, a sua morte ou ferimento exercia menos impacto na opinião pública metropolitana (Gomes, 2013: 163). A Guiné-Bissau foi a única colónia a ter três companhias de comandos africanos integralmente compostas e dirigidas por tropas negras

(Afonso & Gomes, 2000). Apesar da adesão de consideráveis segmentos da população ao exército colonial, consequência do programa de contra-subversão acima discutido, Cabral era, nas palavras de Mustafah Dhada, “a political survivalist able to overcome adversity” (1993: 8). No plano diplomático, Cabral levava muitos pontos de avanço em relação ao General Spínola. O apoio internacional ao PAIGC crescia substancialmente, enquanto o regime colonial português era gradual e irreduzivelmente colocado em causa.

4.2.4. Os Balantas: a força física da guerra

Para compreender a história dos camponeses que se tornaram guerrilheiros no decorrer da Luta de Libertação, é essencial mergulhar na história da população de etnia balanta em território guineense. Ainda que se alistassem elementos de diferentes proveniências étnicas no exército do PAIGC, a sua larga maioria identificava-se com este grupo. A pronta adesão dos balantas à guerrilha é habitualmente justificada pela sua feroz resistência ao colonialismo português. De facto, eles foram os que mais sofreram com a violência colonial, sendo recrutados para trabalhos forçados, principalmente construção de estradas, sem lhes ser fornecida comida e sujeitos à violência dos sipaios (Temudo, 2009: 53). Spínola referiu que os erros de colonização no passado produziram um autêntico envenenamento da população, sobretudo da etnia balanta, a mais sacrificada (Amado, 2009: 253). Porém, outras razões contribuíram para esta adesão maciça.

Como antes mencionado, a guerrilha dependeu significativamente do aproveitamento dos recursos naturais, razão pela qual o PAIGC investiu grande parte dos seus esforços militares no Sul, onde existiam mais obstáculos, nomeadamente terrenos pantanosos e tarrafes. Ainda que o Sul fosse “chão nalu”, os balantas haviam para aí emigrado no decorrer do século XIX e no início do século XX. Entre os factores que provocaram este surto migratório, destaca-se a elevada densidade populacional e a consequente procura de terrenos propícios à rizicultura em águas salgadas (Handem, 1986: 31). Os balantas têm uma longa tradição ligada ao cultivo do arroz, sendo o ciclo de produção – preparar as *bolanhas*, construir os diques, plantar o arroz, apanhar o arroz, secar

e debulhar – que marca o quotidiano dos camponeses. Controlar as zonas habitadas por balantas permitiria garantir a autonomia alimentar do exército guerrilheiro.

Em segundo lugar, os balantas sempre resistiram às incursões de exércitos dos Estados mais poderosos da região, como os de Casamansa e de Kaabu ou, mais tarde, do exército português, no decorrer das “campanhas de pacificação”. Por essa razão, construíram as suas casas nas margens dos rios, em locais pantanosos, onde estes exércitos sustentados pela cavalaria não podiam actuar (Hawthorne, 1998: 107). Adicionalmente, os numerosos braços de mar apresentam-se como barreiras efectivas, mesmo para soldados a pé. Na Guerra Colonial, embora os portugueses tivessem os seus mapas, nos quais vinham representados todos os rios do país, só os balantas sabiam de cor a profundidade dos mesmos e os melhores locais para atravessar (Tomás, 2008: 161). De acordo com Marina Padrão Temudo, os primeiros balantas a serem mobilizados pelo PAIGC foram os grandes ladrões de gado³⁰, dado que estes eram corajosos, podiam andar de noite sem serem vistos e sabiam guardar segredos (2009: 53). Para António Tomás, Cabral tomou a participação dos balantas na guerra como uma adaptação das formas tradicionais de resistência para as mais modernas, próprias dos movimentos de libertação nacional (2008: 161). Nas palavras de Cabral:

A sociedade balanta é uma sociedade chamada horizontal, quer dizer, não tem classes por cima uma das outras. Os balantas têm chefes grandes, os tugas é que lhes arranjam chefes. Cada família, cada moransa tem a sua autonomia e se há algum problema, é o conselho dos velhos que o resolve, mas não há um Estado, não há nenhuma autoridade que manda em toda a gente. Se havia no nosso tempo, vocês são jovens, foi por imposição do tuga. Há mandingas impostos como chefes de balantas ou antigos sipaios feitos chefes. Eles não podem resistir, aceitam, mas estão-se marimbando para o chefe. Cada um manda na sua casa e entendem-se bem, juntam para lavar, etc. e não há muita conversa. [...]. Os balantas recusaram-se e muita gente diz que a própria palavra *balanta* significa aqueles que recusaram. O balanta é aquele que não se convence, que nega (s/d-b: 23-24).

Considerando que os balantas se organizavam segundo uma estrutura social horizontal e resistiam à presença centralizadora e repressiva do Estado colonial, muitas vezes estes surgem na literatura descritos como retrógrados, ou

³⁰ Como mencionado no terceiro capítulo, o furto de gado era uma actividade comum entre os balantas, e quem a executa com sucesso é alvo de reconhecimento e prestígio pelos seus pares.

como aqueles que rejeitavam formas modernas de desenvolvimento (Temudo, 2008:146). Esta assunção de tomar os balantas como remanescentes de uma sociedade primitiva ou a-histórica era equívoca, uma vez que, na verdade, eles se organizam seguindo uma estrutura social descentralizada, tendo-se especializado no cultivo de arroz em *bolanhas* de água salgada e na manutenção de rebanhos resistentes à doença do sono (Hawthorne, 1998: 32).

A ausência de uma força coerciva central permitiu que esta sociedade desenvolvesse formas alternativas de defesa e retaliação. Especificamente, os balantas promoviam entre si competições de luta corpo-a-corpo intra e inter *tabanca*. Para Temudo, a existência destas práticas foi um dos factores que provocou a adesão maciça ao PAIGC, tendo a participação na guerra sido tomada como uma forma de competição entre pares (2009: 53). Embora comuns, estas lutas representavam custos elevados em termos sociais e, às vezes, humanos, razão pela qual se tentava evita-las o mais possível. Também o medo de possíveis represálias encorajava a manutenção de uma ordem comum e o respeito pelas ordens da comunidade. Muitas das questões e disputas entre *moransas* ou *tabancas* eram resolvidas através de casamentos e de conselhos de anciãos (Hawthorne, 1998: 16-19). O poder político está baseado na idade, sendo que os mais velhos de cada *moransa* garantiam o direito de se sentarem no conselho de anciãos através da sabedoria e respeito que eles acumularam com o passar dos anos (*Ibidem*: 20).

Partindo desta leitura, muitos jovens balantas tomaram a sua participação na guerra como uma possibilidade de desafiar as estruturas organizativas tradicionais, isto é, de desafiar o poder dos mais velhos (Temudo, 2009: 52). De facto, os jovens, e não só balantas, estavam deslumbrados com o aparecimento de novas possibilidades facultadas pelo movimento de libertação, cujo projecto não rejeitava apenas o colonialismo, mas também as formas ditas tradicionais de organização e distribuição do poder (Forrest, 2003: 190-204). Tal foi incentivado pela política progressista do PAIGC, que procurou desafiar as estruturas tradicionais, nunca atribuindo lugares de poder aos régulos, por considerar que isso seria uma aposta no atraso e um incentivo ao oportunismo. Aquando da mobilização, o PAIGC recorreu ao apoio das autoridades tradicionais na mobilização dos camponeses para a luta. Mas a boa relação com as autoridades tradicionais deixou de ser compatível com o projecto de

transformação social proposto, passando estas a serem incluídas nos “aspectos negativos” da cultura (Fernandes, 1993: 41), o que foi oportunamente apropriado pelo exército colonial. Manuel Belchior, oficial português, refere em 1966: “os evoluídos que dirigem a rebelião [...] tentam substituir rápida e completamente as estruturas nativas [...] o ataque à chefia tradicional, acusada de retrógrada, faz do chefe tradicional um potencial aliado do europeu (*apud* Fernandes, 1993: 42). Para o PAIGC, os régulos representavam o poder tribal num momento em que se pretendia homogeneizar o mosaico étnico que compunha o território.

No decorrer da luta, a pluradidade étnica foi considerada como uma ameaça à unidade nacional e à estabilidade. Como tem sido amplamente salientado, acreditava-se que a luta por uma nova nação deveria sobrepor-se a todas as divergências (Lopes, 1989: 263-266). Porém, ter apostado numa mobilização que privilegiava a etnia balanta, em detrimento de outras, implicou, naturalmente, a consciência da complexa teia étnica do território guineense. Mustafah Dhada afirma mesmo que “in their effort to accelerate the proliferation of party cells and guerrilla bases, the PAIGC cadres had exploited preexisting social discontent among young Balantas and villagers with leadership potential” (1993: 19).

4.2.5. Cabral: a força intelectual e diplomática da guerra

Amílcar Cabral defendeu insistentemente que a libertação nacional era, simultaneamente, um facto de cultura e um factor cultural, uma vez que acreditava que a resistência cultural era a mais efectiva forma de resistência: “o valor da cultura como elemento de resistência ao domínio estrangeiro reside no facto de esta ser a manifestação da realidade material e histórica da sociedade a dominar” (2011: 359). Mais concretamente, se a cultura é um elemento essencial da História de um povo, o fundamento da libertação nacional compreende o direito de qualquer povo a ter a sua própria História. Em contraponto, “a característica principal de qualquer projecto colonial é a negação do processo histórico do povo dominado por meio da usurpação violenta da liberdade do processo de desenvolvimento das forças produtivas” (*Ibidem*: 359).

A libertação nacional é, assim, tomada como um acto de cultura enraizado na relação material entre os indivíduos e o seu ambiente e história (Lopes, 1987: 52-53). Era na cultura que Cabral acreditava poder encontrar a capacidade de construir os meios e princípios que assegurariam a continuidade da História dos povos que viveram sob domínios coloniais, assim como determinar as possibilidades para o seu progresso e regressão. Cabral afirmava que:

Fruto da História de um povo, a cultura determina ao mesmo tempo a História, pela influência positiva ou negativa que ela exerce sobre a evolução do homem e do seu meio, bem como entre os homens ou grupos humanos no seio de uma sociedade ou ainda entre sociedades diferentes (2011: 359).

Dada a relação de dependência e reciprocidade entre a Luta de Libertação nacional e a cultura enquanto acto de construção da História, torna-se claro como a própria cultura foi uma arma privilegiada no contexto da Luta de Libertação, sendo concebida, simultaneamente, como expressão e personificação da História de um povo. Esta triangulação é particularmente explícita na seguinte passagem:

A História permite-nos conhecer a natureza e a extensão dos desequilíbrios e dos conflitos (económicos, políticos e sociais) que caracterizam a evolução das sociedades. A cultura permite-nos conhecer as sínteses dinâmicas que tem sido desenvolvida e estabelecida pela consciência social para resolver esses conflitos em cada estágio da sua evolução, na procura da sobrevivência e do progresso (*Ibidem*: 359).

Neste ponto, Cabral salientava quão importante seria não subestimar a importância dos contributos positivos do opressor e de outras culturas, ao mesmo tempo que não se deveria proceder a uma excessiva valorização de todos os elementos da cultura ancestral africana, alertando para a necessidade de proceder a uma análise crítica. A Luta de Libertação era também transformadora de cultura, procurando não cristalizar a cultura tradicional, mas sim actualizar o seu potencial libertador e emancipador para a luta pela independência.

Tratou-se então de descolonizar a cultura, o que significava criar uma sociedade nova na qual o melhor da cultura “indígena” seria conservado e estimulado, ao mesmo tempo que se daria uma “liquidação progressiva dos restos de mentalidade tribal, a recusa das regras e dos tabus sociais e religiosos contrários ao desenvolvimento da luta” (Cabral, 2011: 372). Com um grande

pragmatismo, Cabral defendia que seria necessário aceitar o que era bom e rejeitar o que era nefasto. E, assim, as práticas consideradas como negativas e vistas como provenientes da cultura e do atraso foram reprimidas, enquanto outras foram reforçadas como forma de garantir o apoio da população e, conseqüentemente, o sucesso da guerrilha. Simultaneamente, era essencial desenvolver esses valores no quadro da Luta, conferindo-lhe uma dimensão nacional (Sousa, 2011: 298).

É pertinente realçar que um dos principais paradoxos relativos à cultura tradicional se relaciona com a religião e, conseqüentemente, com o uso de *grigris* (amuletos) e a invocação e os contratos realizados com *Irãs*, que mereçerão particular análise ao longo da presente tese. Ao tentar combater o que entendia como “atrasos culturais”, neste foram incluídos parte do sistema de crenças locais. Cabral escreveu:

A nossa luta é baseada na nossa cultura, porque a cultura é fruto da História e ela é uma força. Mas a nossa cultura é cheia de fraqueza diante da natureza. É preciso saber isso. [...]. Mas como já ultrapassamos isso, sabemos que na floresta, no mato, nós é que mandamos, nós, os homens, não é nenhum bicho, nem nenhum espírito que está lá metido. Isso é muito importante. Mas a realidade cultural da nossa terra é essa. Vários camaradas que estão aqui sentados têm *mesinho* na cintura, convencidos de que isso pode evitar-lhes as balas dos tugas. Mas nenhum de vocês me pode dizer que qualquer dos camaradas que morreram já na nossa luta não tinha *mesinho* na cintura. Todos tinham. Somente, na nossa luta, tivemos de respeitar isso, tivemos de respeitar porque partimos da nossa realidade, não podíamos de maneira nenhuma dizer aos camaradas para tirarem o *mesinho* [...] (s/d-a: 66).

A urgência da guerra levou à decisão pragmática de reinterpretar as noções religiosas no que concerne aos *Irãs* que habitam a terra. Consciente de que a sua rejeição poderia trazer conseqüências nefastas para a adesão da população à guerra, Cabral passou a advogar que os *Irãs* também eram nacionalistas que desejavam expulsar os colonialistas. E, assim, Cabral convenceu os camponeses a abandonar as suas *tabancas* e a procurar refúgio nos matos sagrados (Chabal, 1983: 80; Temudo, 2008: 257). Havik defende que, ao invés de lutar contra estes “tribalismos”, o partido passou a explorar essas práticas para fins políticos ao mesmo tempo que se tornava parte delas (2012: 51).

No caso dos balantas, os locais de culto habitados por *Irãs*, as balobas, foram importantes lugares de protecção, divinação e resolução de conflitos

durante a guerra. Outras alianças com entidades sócio-espirituais foram estabelecidas na região de Cacheu, onde o culto de Mama Jombo entre os manjacos foi tido como crucial para o sucesso das forças nacionalistas. Neste caso particular, os líderes do PAIGC autorizaram a compra de animais para sacrifício com o intuito de reforçar a confiança e a coragem dos guerrilheiros (*Ibidem*: 51). Para o exterior, existiu naturalmente a intenção subjacente em esconder essa contradição inerente em incorporar as práticas tradicionais que se propunha combater. Com a internacionalização do movimento, e especialmente a partir da Tricontinental de Havana em 1966, o fosso entre o discurso oficial e as práticas locais ampliou-se consideravelmente (*Ibidem*: 52-54).

Ainda que Cabral tenha procurado desvalorizar as raízes culturais, ao tomar algumas das práticas tradicionais como atrasadas das quais o “homem novo” deveria libertar-se, estabelecia uma distinção entre o que devia ser suprimido ou tolerado. A título de exemplo, pressupondo que o “mundo avançou muito e nós não avançamos assim tanto”, Cabral sustentava a adoção do uso da língua portuguesa capaz de “exprimir verdades concretas, relativas, por exemplo, à ciência”. Enfatizava que não seria possível dizer “satélite natural”, “raiz quadrada de 36” ou “a intensidade de uma força é igual à massa vezes aceleração da gravidade” em balanta ou mancanha, considerando fundamental “que todos os filhos da nossa terra” aprendam o que é a “aceleração da gravidade” porque na “Alemanha, por exemplo, todas as crianças o sabem” (1975: 102-103). Se esta questão sintetiza os motivos da escolha da língua portuguesa como língua nacional, é também emblemática da relação complexa entre as comunidades rurais e as ideais de progresso e desenvolvimento subjacentes ao movimento nacionalista. Por outro lado, o uso da língua portuguesa, e a aceitação das fronteiras coloniais poderia ser também uma eventual forma de proteção em relação a eventuais tentativas de alienação do território ou anexação total, dos vizinhos francófonos.

Ressalvando que Cabral defendia ser necessário não subestimar os contributos positivos do opressor, a citação acima ilustra como o Norte global foi tomado por referência. Extremamente ligada ao imaginário da nação em construção, a língua estava “no coração de um paradigma de modernização autoritária” (Cahen, 2010: 11). Cabral era um agrónomo de origem urbana, numa

época em que não se valorizavam os saberes locais, partilhando os ideais de desenvolvimento dos pensadores mais progressistas da sua época (Galli & Jones, 1987: 4). Entre outros, defendia a transformação da agricultura de subsistência em agricultura mecanizada de produção colectiva (Temudo, 2006: 149). De acordo com Cabral:

Temos a certeza que há terras nossas que podem produzir duas, três, quatro, dez vezes mais do que aquilo que produzem hoje, se a técnica, for melhorada, se se tratar a terra como deve ser, se se seleccionar as sementes, se se cuidar das plantas como deve ser, se trabalharmos muito e bem. Muitas terras nossas, se tiverem adubos, estrumes, se se juntar a agricultura com a criação de gado, como deve ser, podemos aumentar a nossa produção de maneira extraordinária e, dentro desse quadro da agricultura, a produção de gado, a criação de gado em grande, gado de raça, podemos fazê-lo [...] Temos que melhorar de facto tudo isso, para podermos pensar em fazer a nossa terra avançar noutros planos. No plano da indústria, por exemplo (1975: 49-50).

Logo, a população deveria desenvolver-se de acordo com as suas próprias condições, podendo os elementos culturais locais participar na política de progresso, quando não se revelassem como forças de bloqueio. Não obstante, entre os líderes nacionalistas africanos, Cabral destacou-se pela ampla relevância que atribuiu à cultura local, em detrimento de outras teorias revolucionárias à época em voga. A partir de uma detalhada análise ao seu legado escrito, Mustafah Dhada sugere que o líder do PAIGC nunca forjou uma aliança simplista com as ideologias transnacionais dominantes (1993: 55). Advogava especificamente que “por mais bela e atraente que seja a realidade dos outros, só poderemos transformar verdadeiramente a nossa própria realidade com base no seu conhecimento concreto e nos nossos esforços e sacrifícios próprios” (Cabral, 2008a: 175). Logo, nenhuma revolução pode ser duplicada por outros, porque cada luta é específica e dependente da História e da cultura de cada contexto. E, por muito idênticos que fossem os inimigos, a libertação nacional e a revolução social não são mercadorias exportáveis, sendo determinadas pela realidade histórica em que se inserem (Lo, 2013: 66).

Neste contexto, é particularmente relevante salientar que, na Tricontinental de Havana, o líder do PAIGC propôs a revisão do axioma atribuído ao marxismo com a célebre intervenção “A Arma da Teoria” (2008a), no sentido também explorado, em 1969, no texto “Libertação Nacional e Cultura” (2011), já anteriormente discutido. Com esta reflexão, pretendia incluir na História todos os

povos excluídos pela luta de classes.³¹ Afirma explicitamente:

Será que a História só começa a partir do *momento* em que se desencadeia o fenómeno classe, e consequentemente, a luta de classes? Responder pela afirmativa seria situar fora da História todo o período da vida dos agrupamentos humanos, que vai da descoberta da caça e, posteriormente, da agricultura nómada e sedentária à criação de gado e à apropriação da terra privada. Mas seria também – o que nos recusamos aceitar – considerar vários agrupamentos humanos da África, Ásia e América Latina viviam sem história e fora da história no momento em que foram submetidos ao jugo do imperialismo. Seria considerar as populações dos nossos países, como os Balantas da Guiné, os Cuanhamas de Angola e os Macondes de Moçambique, vivem ainda hoje, se nos abstrairmos das muitas ligeiras influências do colonialismo a que foram submetidas, fora da história ou não têm história (2008a: 178-179).

Este foi o ponto de partida de Cabral para a sua análise da luta de classe no contexto da história africana e, especificamente, na história da Guiné-Bissau e de Cabo-Verde, sugerindo que esta análise era uma forma de retórica e de intelectualização que não servia, por si só, os objectivos da libertação nacional. Essa re-interpretação da ideologia marxista deve-se, entre outros factores, à impressão de que esta teria pouca relevância para a politização da população das zonas rurais no interior da Guiné-Bissau. Nesta linha de pensamento, o líder apela ao reconhecimento de outros motores da história. Nas palavras de Cabral:

A característica principal, como em qualquer espécie de domínio imperialista, é a negação do processo histórico do povo dominado por meio da usurpação violenta da liberdade do processo de desenvolvimento das forças produtivas. Ora, numa dada sociedade, o nível de desenvolvimento das forças produtivas e o regime de utilização social dessas forças (regime de propriedade) determinam o modelo de produção. Quanto a nós, o modo de produção, cujas contradições se manifestam com maior ou menor intensidade por meio da luta de classes, é o factor principal da história de cada conjunto humano, sendo o nível das forças produtivas a verdadeira e permanente força motriz da história (2011: 359).

Deste modo, o nível das forças produtivas refere-se ao estado em que cada sociedade se encontrava e na sua capacidade de agir e reagir em relação à natureza. Por seu turno, o modo de produção é um equilíbrio dinâmico entre o nível das forças produtivas e o regime de utilização dessas mesmas forças (Cabral, 2008a: 187). Estes dois conceitos foram fundamentais para Cabral, dado que as forças produtivas são o motor da história, sendo “a libertação total

³¹ Sobre a importância da Tricontinental de Havana nos movimentos de libertação das colónias portuguesas, *vide* Ribeiro (2018).

do processo do seu desenvolvimento a condição indispensável para o pleno funcionamento desse motor” (*Ibidem*: 118). A libertação nacional significava então o regresso à História que tinha sido interrompida pelo colonialismo, isto é, a libertação do processo de desenvolvimento das forças produtivas, o fim da exploração do homem pelo homem e a criação de instrumentos que facilitassem a vida às populações na condução do seu próprio destino (Sousa, 2011: 440). Embora Cabral se tenha limitado a contextualizar o uso do marxismo como ferramenta indispensável para a interpretação histórica, acabou por oferecer um dos complementos mais importantes ao *Manifesto Comunista*, ao defender que o nível das forças produtivas é também um elemento determinante do conteúdo e da forma da luta de classes (Lopes, 1987: 64; Sousa, 2011: 436).

A Amílcar Cabral é atribuída grande parte das conquistas diplomáticas do PAIGC no período pré-revolucionário e revolucionário (Sousa, 2011: 31). Tornou-se também numa voz activa na Frente Revolucionária Africana para a Independência Nacional (FRAIN) e na Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas (CONCP), que teve como objectivo coordenar as lutas de libertação nas colónias portuguesas. Cabral é considerado um dos grandes pensadores do socialismo africano e da revolução anti-colonial do século XX, extrapolando o campo estrito das antigas colónias portuguesas (Young, 2001: 283-292). Tal deveu-se à forma como projectou a luta pela independência na arena internacional, englobando-a nas formas de resistência política da luta: “Conseguimos por exemplo, ir a alguns países e fazer conferências de imprensa, pôr os nossos problemas, e conseguimos, sobretudo, o apoio das forças anti-colonialistas desses países” (Cabral, 1975: 29). Neste contexto, ainda que a antiga União Soviética tenha sido o maior apoiante da Luta de Libertação, há que destacar a simbólica força política do apoio dos países nórdicos, com especial destaque para a Suécia, cujo governo estabeleceu relações estreitas com o PAIGC. Além da antiga União Soviética, também Cuba e China, prestaram assistência militar ao PAIGC. Simultaneamente ao apoio diplomático obtido, isolava-se ainda mais o governo português. Nas palavras de Cabral:

Mas ultimamente obtivemos uma grande vitória. Um país ocidental que tem tratado com Portugal, no quadro do comércio, se pôs inteiramente do nosso lado: a Suécia. E hoje ajuda-nos com força. E este ano vamos começar a receber essa ajuda, não em dinheiro, mas em mercadorias, em medicamentos, em artigos escolares. Para ajudar o nosso povo no plano económico e no plano cultural. Camaradas, isso é uma vitória para nós e a abertura de uma grande brecha, nas alianças de Portugal. Portugal colonialista está tão consciente disso, que ficou furioso. A União Soviética ajudou-nos, mas Portugal não ficou tão furioso, protestou, mas não muito, porque ele sabia que não podia ser doutra. Com a China, com Cuba, aconteceu o mesmo. Portugal tem relações diplomáticas com Cuba. Sabe que recebemos armas de Cuba, e outras coisas, sabe que há médicos cubanos que nos ajudam, sabe isso tudo, muito bem. Não é agora que eles apanharam um cubano, que sabem isso. Mas não fizeram muito barulho, não ficaram tão furiosos como ficaram com a Suécia. A Suécia acabou de dizer que nos ajuda, e os tugas ficaram logo furiosos, chamaram o seu embaixador, cortaram relações comerciais, puseram gente na rua a manifestar, impediram os trabalhadores de descarregar os barcos suecos. Porque sabem a força que isso representa para nós. Sabem que isso é uma brecha nos seus aliados ocidentais. Eles sabem que isso pode ser um exemplo para as forças progressistas, por exemplo, da América, da Inglaterra, da França, que podem levantar-se e decidir pedir aos seus governantes para ajudar os movimentos de libertação de África. Eles têm medo desse precedente, camaradas. Isso pode dar-vos ideia da grande vitória que realizámos este ano no nosso Partido, no trabalho da nossa resistência política no plano internacional (1975: 29-30).

4.2.6. As Mulheres: as forças invisíveis da guerra

No texto “Luta de Libertação e Cultura” (2011), uma das práticas que é explicitamente referida como um *tabu* social e religioso contrário ao desenvolvimento da luta era a inferioridade social das mulheres que ganhava forma através de práticas como a poligamia, o casamento forçado e a não existência do direito ao divórcio (Cabral, 2011: 373; Urdang, 1979: 150). Pressupondo que o patriarcado tradicional havia servido os interesses da dominação europeia, a Luta de Libertação, enquanto acto de cultura, deveria libertar a mulher colonizada desta dupla opressão tal como explícito no título do livro de Stephanie Urdang: “Fighting Two Colonialisms: Women in Guinea-Bissau” (1979). À semelhança do anteriormente advogado sobre os jovens, também a participação das mulheres na guerra foi pensada e tomada como forma de estas desafiarem as estruturas tradicionais (Urdang, 1979: 19; Chabal, 1983: 71; Ly, 2015: 363). Ainda que não tenham sido as primeiras a ser mobilizadas, a adesão das mulheres foi significativa, sendo expectável que, no decorrer da Luta, passassem a desempenhar papéis políticos que até então lhes haviam sido negados (Urdang, 1979: 81). Cabral alegava que:

Queremos salientar particularmente o facto de que a mulher no nosso país está a conquistar a independência pela qual muita gente lutou sem a alcançar. Puderam ver que os responsáveis, tanto dos comités de *tabanca* como dos comités regionais e mesmo os responsáveis a nível superior com os comités inter-regionais, são muitas vezes responsáveis, mulheres conscientes do seu valor, conscientes do seu papel no seio do nosso Partido e pode-se dizer que no nosso Partido, em todos os níveis, a mulher está presente (s/d-b: 23).

Nas comissões de *tabanca*, cabia às mulheres as tarefas de cozinhar para os guerrilheiros assim como tratar das colheitas. Embora estes fossem trabalhos por elas já realizados, a sua integração em órgãos administrativos possibilitou a ascensão a novas esferas de poder, de controlo e, conseqüentemente, de tomada de decisão (Urdang, 1979: 127). Porém, os princípios políticos do PAIGC comprometiam-se a ir mais longe. Ainda antes do início da luta armada, em 1961, em Conacri, foi criada a UDEMU.

Através desta organização, muitas mulheres dos corpos dirigentes do PAIGC participaram em conferências internacionais estabelecendo conexões com outras lutas feministas (Ly, 2015: 363). Internamente, os objectivos da UDEMU propunham mobilizar as mulheres para uma participação efectiva na luta contra o sistema colonial, enquanto defendiam os seus interesses políticos, económicos e sociais. Visava ainda a complementaridade de direitos entre homens e mulheres na esfera familiar, nos locais de trabalho e nas actividades políticas (*Ibidem*: 364). Para levar a cabo esta transformação social, as mulheres deveriam consciencializar-se politicamente de forma a participar em todo o tipo de actividades que servissem a luta armada. Deveriam, portanto, mostrar iguais capacidades e atributos para desempenhar papéis e tarefas até então apenas assumidas por homens. Por sua vez, os homens teriam de respeitar as mulheres e partilhar o trabalho doméstico. Muitas mulheres realizaram formações em campos tradicionalmente femininos, como a saúde e a educação. Era uma estratégia para as incentivar a assumir cargos remunerados que fossem aceites pelos seus pares e pais (Urdang, 1979: 185; Gomes, 2015: 174). Foi muito significativo um curso de enfermagem em Kiev frequentado por três grupos de 20 a 30 raparigas das zonas rurais, alguma das quais haviam fugido de situações de casamento forçado. Destaca-se que a responsável do partido nesta formação, Carmen Pereira, foi uma importante aliada de Cabral na estratégia diplomática avançada. Também algumas das mulheres aí formadas acabaram

por ocupar cargos políticos de elevado estatuto, nomeadamente o de comissárias políticas nas zonas libertadas.

Como anteriormente referido, algumas mulheres fizeram treinos militares, não para serem incorporadas nas forças armadas, mas incorporadas em milícias populares, para serem capazes de zelar pela segurança das *tabancas* onde moravam (Urdang, 1979: 225-226; Handem, 1989: 275-276). Ainda que o programa político do PAIGC promettesse às mulheres igualdade no acesso à educação, procurando integrá-las nas esferas política, militar e social da Luta, assim como nos quadros do partido, em alguns textos de Cabral são denunciados bloqueios à real participação nestas esferas. Citando Cabral:

Claro que, tem havido alguma resistência a isso, particularmente, por exemplo: tem havido resistência surda, calada, por vezes, contra a presença de mulheres entre aqueles que mandam. Alguns camaradas fazem o máximo para evitar que as mulheres mandem, embora por vezes haja mulheres que têm mais categoria para mandar do que eles. Infelizmente, algumas das nossas camaradas mulheres não tem sabido manter o respeito e aquela dignidade necessária para defender a sua posição como pessoas que estão a mandar. Não têm sabido fugir a certas tentações, ou pelo menos tomar certas responsabilidades sobre os seus ombros sem complexos. Há camaradas homens, alguns, que não querem entender que a liberdade para o nosso povo quer dizer liberdade também para as mulheres, a soberania para o nosso povo quer dizer que as mulheres também devem participar nisso, e que a força do nosso Partido vale mais na medida em que as nossas mulheres peguem nele teso para mandarem também, com os homens. Muita gente diz que Cabral está com as suas manias de pôr as mulheres as mulheres a mandar também – «Deixa pôr, mas nós vamos sabotar por trás». Isso é de gente que ainda não entendeu nada. Podem sabotar hoje, sabotar amanhã, mas qualquer dia ficam mal (s/d-b: 90-91).

Para além destas resistências apontadas, também a UDEMU foi dissolvida pelo PAIGC em 1966, após cinco anos de existência. De acordo com Aliou Ly, os objectivos da UDEMU fracassaram porque todos os interesses tiveram de ser mobilizados na luta pela independência e nem todas as políticas pela emancipação feminina se adequavam às reais necessidades desta (2015: 364). E sendo a unidade a condição essencial para o sucesso militar, era fundamental não intensificar contradições, tal como anteriormente advogado sobre as crenças tradicionais. Colocar em primeiro plano uma política para a igualdade de género implicaria lutar contra a ordem vigente, criando conflitos profundos dentro do partido. Por essa razão, Aliou Ly acrescenta que as mulheres tiveram a sua agenda definida e imaginada por uma liderança masculina, razão pela qual nunca puderam decidir com real autonomia (*Ibidem*:

371). É que, para além do “homem novo que está em vias de nascer no nosso chão”, havia também a “mulher nova” que “está em vias de se formar no nosso chão” (Cabral, s/d-b: 20). Não deixa de ser pertinente assinalar esta variação semântica: o homem “nasce” e a mulher “forma-se”, como se o primeiro fosse um fenómeno espontâneo e o segundo construído.

Em termos concretos, tal implicou que a questão da emancipação feminina foi subordinada às necessidades da guerra, onde era oportuna a divisão do trabalho fundamentada nas diferenças de género. Para superar esta aparente contradição, o valor da igualdade foi reestruturado para se encaixar nesta nova demanda política: todas as tarefas eram revolucionárias, logo igualmente válidas (Urdang, 1979: 268). Habitualmente, na guerra, cabia às mulheres cozinhar e carregar comida e água até aos aquartelamentos dos guerrilheiros. Se os homens estavam nos aquartelamentos, tiveram de ser as mulheres também a ocupar-se dos trabalhos agrícolas, ainda que já antes essa responsabilidade lhes fosse atribuída. Ocupando os homens como soldados, a guerra também impossibilitou mudanças mais radicais na divisão dos trabalhos domésticos (*Ibidem*: 38).

E, assim, a maioria das mulheres retomou os seus papéis tradicionais, sob o pressuposto que algo mais importante e urgente carecia do seu empenho (Ly, 2015: 373). Porém, esse algo mais importante e urgente era a própria guerra, em que o trabalho das mulheres, ainda que não devidamente reconhecido e valorizado, foi condição decisiva para a sua manutenção e sucesso.

4.3. A independência da Guiné-Bissau e o legado de Cabral

A 20 de Janeiro de 1973, Amílcar Cabral era assassinado em Conacri. É indiscutível o papel determinante de Cabral na Luta de Libertação nacional, internacionalmente reconhecido como um dos mais importantes pensadores anti-coloniais africanos. Porém, a sua liderança, dentro do próprio partido, sofreu muitas contestações, revelando-se as directrizes do Congresso de Cassacá (1964) insuficientes para assegurar a unidade ideológica do movimento.

Em 1967, o PAIGC atravessou uma crise interna e um grupo de dissidentes organizou a PDONG, sob a liderança de Honório Sanchez Vaz e Miguel Embaná. Em 1968 foi criada a Junta Militar dos Patriotas da Guiné (JMPG), chefiada por Mamadin Iafa e Mamadu Injai. Sendo ambos movimentos discordantes da unidade Guiné-Bissau e Cabo Verde, salienta-se que a JMPG era de natureza étnica, estando associada aos mandingas (Sousa, 2008: 165).

Os cabo-verdianos, sendo mais eruditos, ocupavam cargos de comando ou de reatguarda, enquanto os guineenses eram a massa guerrilheira sobre os quais caíram as grandes perdas desta guerra. E ainda que, durante vários anos, tenha havido um projecto de invasão do arquipélago por parte do PAIGC, este nunca chegou a concretizar-se (Coutinho, 2017: 23). Eram muitos os dissidentes do PAIGC que estavam descontentes com a segregação entre os cabo-verdianos que governaram o partido e os guineenses que estavam envolvidos na luta armada para a libertação de ambas as nações (Temudo, 2008: 248). Mustafah Dhada considera mesmo que os oponentes de Cabral viam o PAIGC como um veículo para libertar as ilhas de Cabo Verde sem que os seus naturais disparassem um tiro (1993: 8). Neste ponto, há a salientar o trabalho recente de Angela Benoliel Coutinho, que refuta a ideia de uma hegemonia cabo-verdiana na direcção do PAIGC, sustentando um maior equilíbrio quando se considera a composição do Comité Executivo da Luta, do Conselho Superior da Luta e do Conselho de Guerra (2017: 93-99). Não obstante, tensões e conflitos entre cabo-verdianos e guineenses foram constantes no decorrer da luta armada, manifestaram-se em força aquando do assassinato de Cabral.

Se até hoje está por esclarecer quem matou Amílcar Cabral, poucos têm dúvidas do interesse do Estado português em eliminar o líder do beligerante adversário, sendo a versão mais dominante que o assassinato foi planeado pela PIDE-DGS (Castanheira, 1995: 217). Porém, quem disparou o tiro fatal terá sido um guineense mandinga que figurava entre os elementos que, em 1970, em Conacri, se amotinaram contra os benefícios dos cabo-verdianos em detrimento dos guineenses (*Ibidem*: 118). Em consequência das investigações realizadas após a morte de Cabral, foram fuzilados quase uma centena de quadros do PAIGC, sendo que todos eram guineenses (*Ibidem*: 163). Existem também indícios da cumplicidade de Sekou Touré, o líder político da Guiné-Conacri, que prestou todo o apoio logístico, militar, político e diplomático à luta armada do

PAIGC, mas para quem a estratégia e a importância política de Amílcar Cabral na arena internacional constituíam um forte entrave à ambição de governar o que ele designava por Grande Guiné, compreendendo os territórios da Guiné-Bissau e da Guiné-Conacri (Tomás, 2008: 279). A tensão existente entre cabo-verdianos e guineenses manifestava-se muitas vezes na tensão entre cabo-verdianos e mandingas. Sendo Sekou Touré de origem mandinga, almejava governar uma Guiné dos Mandingas, herdeira do Império do Mali.

De acordo com José Pedro Castanheira, todas as hipóteses avançadas são possíveis, sendo provável que, na noite do assassinato, tenham confluído numa aliança tática contra o inimigo comum (1995: 277-278). É plausível que o assassinato tenha sido levado a cabo por dissidentes do PAIGC instigados e apoiados pela PIDE-DGS. E embora não existam provas que incriminem Sekou Touré, é possível que este também tivesse estado envolvido (Sousa, 2011: 517).

Apesar deste trágico incidente, que alteraria para sempre a história desta luta, o PAIGC tinha reunido as condições para proclamar unilateralmente o Estado da Guiné-Bissau a 24 de Setembro de 1973, descrita por Aristides Pereira como “um golpe político-diplomático de génio, caso único na história dos movimentos emancipalistas” (2003: 200). Tal permitiu que, quer ao nível internacional, quer a nível local, o PAIGC continuasse a actuar como governo das áreas libertadas (Galli & Jones, 1967: 67), passando agora a ser designado por “Partido-Estado” (Cabral, 1984; 409). Em Novembro do mesmo ano, a Guiné-Bissau era admitida na Organização da Unidade Africana (OAU) e a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovava uma resolução a exigir que Portugal cessasse as hostilidades e retirasse as suas tropas (Sousa, 2011: 523). Por fim, a guerra terminaria com a revolução portuguesa de 25 de Abril de 1974, estando na Guiné-Bissau reunidas as condições para que o PAIGC assumisse o governo após a independência, em torno do imaginário vinculado pelo seu líder histórico.

Neste ponto, é importante recordar que, para salvaguardar a liderança de Cabral, várias purgas políticas tiveram lugar, desde os fuzilamentos do Congresso de Cassacá até às execuções sumárias de cerca de uma centena de homens acusados de estarem envolvidos no seu assassinato. Por esse motivo, a construção da identidade nacional na Guiné-Bissau foi assombrada por inúmeras traições e retaliações que, ao longo da luta armada, se sucederam e que não terminariam com a independência. A figura do líder histórico continua

hoje a ser muito celebrada. Contudo, o confronto entre o seu legado histórico e as lutas intestinas, que acompanharam toda a luta anti-colonial, e a violência e a instabilidade que tem pautado a Guiné-Bissau após a independência, carecem de uma mais profunda reflexão. É essencial compreender de que forma o Estado e a população em geral foram construindo políticas de memória que definiram modos de recordar a Luta de Libertação, permitindo reforçar a ideia que a construção de um Estado-Nação moderno liderado pelo PAIGC era o único projecto possível de se concretizar. Torna-se por isso fundamental problematizar o pensamento de Cabral enquanto legitimador de um projecto de liderança exclusivo, sendo indiscutível como a sua figura contribui para a centralidade da luta armada na construção da nação.

4.4. Incómodos silêncios: a construção do Estado e dos seus inimigos

Cabral havia proposto uma descentralização do Estado após a independência, rejeitando a ideia de tornar Bissau na capital. Os ministérios deveriam estar dispersos pelo país, como forma de alargar a experiência de governação às zonas libertadas. Porém, as contingências da soberania política forçaram o PAIGC a adaptar-se às estruturas coloniais de que era herdeiro e que se encontravam em Bissau (Galli & Jones, 1987: 72-73; Lopes, 1987: 72). Extremamente dependente da ajuda externa, o aparelho estatal foi-se deslocando na direcção contrária ao projecto lançado por Cabral (Amin, 2013: 33). Sendo o Governo assumido pelos mesmos dirigentes que se haviam destacado no decorrer da Luta, Galli e Jones advogam que se confundiu política com controlo (1987: 74). As estruturas do partido sobrepuseram-se às estruturas do Estado, com militantes do PAIGC a ocupar cargos efectivos a todos os níveis (Chabal, 1983: 112).

Joshua Forrest caracteriza os primeiros seis anos de independência como uma “forma rudimentar de socialismo africano”, dado que a economia formal foi inteiramente nacionalizada (2002: 239). Pressupondo ser necessário recuperar o atraso em relação aos países industrializados, priorizaram-se grandes projectos industriais, financiados com empréstimos a longo prazo, que acenturam o fosso já existente entre os meios urbanos e os rurais (Cardoso,

1996: 152). Já o abandono da produção agrícola e a consequente escassez de alimentos tornaram o país cada vez mais dependente das importações de alimentos e da ajuda estrangeira (Chabal, 1983: 166; Lopes, 1987: 125). Por sua vez, as tentativas de desenvolvimento industrial tiveram resultados muito fracos, não conseguindo criar as sinergias necessárias entre o sector agrícola e o industrial. Forrest defende que o governo preferiu tratar directamente com os credores e consultores internacionais ao invés de procurar resolver os problemas agrícolas e do comércio nacional (2002: 240). Já para Carlos Lopes, esta não foi uma escolha do Governo, mas sim das consequências resultantes da inserção da Guiné-Bissau no modelo neoliberal, que inevitavelmente impôs a apropriação de modelos ocidentais de desenvolvimento (1987: 78).

As pessoas que viviam nas zonas rurais cedo começaram a entender que a nova administração não era muito diferente da anterior, transformando-se a independência política num fenómeno urbano (Silva, 1997: 78). Galli e Jones também defendem que as políticas estatais acentuaram o fosso já existente entre a classe urbana mais erudita e a população rural, tendo o PAIGC negligenciado as promessas feitas à população no decorrer da Luta (1987: 74). Tal torna-se particularmente notório nos critérios para integrar as estruturas do PAIGC: se, no decorrer da guerra bastava ter mais de 15 anos, desejar o fim do colonialismo português e fazer o juramento de adesão ao partido, depois da independência foi necessário comprovar rendimentos obtidos, estar inscrito numa “organização de massas” do partido³², ter uma boa conduta moral e cívica e pagar regularmente as quotas. Acresce que a candidatura a militante tinha de ser lançada por dois membros do partido, passando o candidato por um ano probatório (Coutinho, 2017: 179).

Mesmo com o fim da guerra, a violência política não serenou. Os anos do governo de Luís Cabral (1974-1980) foram marcados por violentas atrocidades, nos quais os “traidores” ou inimigos da construção da nação foram alvo de detenções arbitrárias, torturas e execuções sumárias. Os principais alvos destas purgas foram os comandos africanos, guineenses que integraram o exército colonial. Também muitos chefes tradicionais foram fuzilados, acusados de terem

³² As “organizações de massas” do partido dividiam-se em três grupos distintos: o da juventude (Juventude Africana Amílcar Cabral), o das mulheres (UDEMU) e os sindicatos.

criado alianças estratégicas com o poder colonial. O mesmo se passou com antigos membros da FLING. A repressão foi usada para eliminar os grupos descontentes com o rumo do Governo e aqueles que desafiaram internamente as demandas da liderança sofreram severas punições (Augel & Cardoso, 1996: 34).

Os comités de *tabanca* criados nas zonas controladas pelo PAIGC durante a Luta foram expandidos a todo o país. Neste processo, surgiram divergências significativas na forma como os comités funcionavam, reflectindo a enorme diversidade de estruturas políticas e sociais anteriores ao conflito, bem como os diferentes níveis de compromisso com o projecto político definido pelo PAIGC (Galli & Jones, 1987: 207). Posteriormente, contando com uma classe de dirigentes que monopolizava o poder, os comités de *tabanca* e os tribunais populares, ao invés de assegurarem o exercício do poder pela população, transformaram-se em instrumentos de dominação e repressão (Augel & Cardoso, 1996: 34). A não-participação da população rural na economia formal do Estado levou à perda factual de relevância e legitimidade do PAIGC nas zonas rurais (Chabal, 2002: 96). E os privilégios de função e as desigualdades entre o nível de vida dos dirigentes do partido e a população começaram a ser considerados índices de corrupção (Djaló, 2000: 26).

A estes factores aliou-se o descontentamento dos veteranos de guerra que se sentiam excluídos dos recursos do Estado pelo corpo dirigente do partido. Perante as notórias diferenças legais entre as constituições da Guiné-Bissau e de Cabo Verde, estavam reunidas as condições para que se consumasse o golpe de Estado de 14 de Novembro de 1980, conduzido pelo Movimento Reajustador liderado por Nino Vieira, no qual os Estados da Guiné-Bissau e de Cabo Verde se separaram definitivamente. Foi então criado um novo partido em Cabo-Verde, o PAICV (Partido Africano para a Independência de Cabo Verde), dividindo-se o PAIGC em dois (Coutinho, 2017: 24).

Este golpe foi tomado como uma “segunda independência”, na sequência do qual muitos dirigentes cabo-verdianos foram afastados, enquanto, simultaneamente, se reivindicava a valorização de uma cultura guineense autêntica (Lopes, 1987: 133-140). Nino Vieira foi um dirigente extremamente popular no decorrer da luta armada (Dhada, 1998: 577). Pertencente à etnia papel, estava absolutamente imbuído do quadro epistemológico do sistema de

crenças da Guiné-Bissau. E por ter estado na luta entre os balantas, Nino Vieira era considerado como um deles, tendo-lhe sido atribuído um nome balanta, Kabi Nafantchamna. Por todos estes motivos, o seu discurso nacionalista recebeu o apoio das massas populares das zonas rurais, sendo divinizado em várias cerimónias públicas (Fernandes, 1993: 47).

Mas a popularidade do novo Presidente não foi suficiente para abrandar o clima de violência política. Ao invés, a repressão adquiriu novas formas e a permanência no poder de Nino Vieira perpetuou-se através da manutenção de um clima de medo. Qualquer boato sobre um pretense golpe de Estado justificava a detenção, a tortura e o fuzilamento de adversários políticos e militares (Forrest, 2003: 229; Roque, 2016: 274). É impossível hoje estimar os assassinatos, as prisões arbitrárias e as perseguições que ocorreram nas décadas de 80 e 90 (Augel & Cardoso, 1996: 35). A primeira grande crise interna do PAIGC neste mandato data de Outubro de 1986. Na sequência de uma alegada tentativa de golpe de Estado, foram condenados à morte altos dirigentes e militantes do partido, nomeadamente Paulo Correia, então Vice-Presidente do Conselho de Estado (Augel & Cardoso, 1996: 29; Kohl, 2016: 167). Todos foram barbaramente torturados e assassinados, não se tendo encontrado provas da suposta tentativa de golpe. Estes acontecimentos abalaram profundamente a imagem do PAIGC no plano externo, tendo a comunidade internacional sinalizado os atentados contra os direitos humanos que se estavam a cometer (Forrest, 2002: 250). Também a imagem do PAIGC sofreu profundos abalos no plano interno: Paulo Correia era balanta e foi um dos mais destacados comandantes militares no decorrer da Luta de Libertação. A população foi-se apercebendo das divisões no seio do partido, o que resultou na perda de muitos dos seus militantes. Porém, esta situação só se tornaria mais evidente quando foi autorizada formalmente a constituição da oposição (Cardoso & Augel, 1996: 30).

O PAIGC não aceitou de ânimo leve a ideia de pluralismo democrático. Com vista a enfraquecer a oposição que se legitimava, procurou cativar o apoio popular, reforçando o poder das autoridades tradicionais. Nino Vieira reconheceu e enquadrou os chefes tradicionais nas estruturas do poder, empossando sucessivos régulos para os antigos regulados extintos durante a guerra (Fernandes, 1993: 48). As autoridades tradicionais passaram a funcionar como

um prolongamento administrativo do Estado, uma espécie de *neo-indirect rule*, isto é, de ressurgimento do *indirect rule* em termos e moldes actuais (Florêncio, 2008). Se o empossamento dos régulos procurava repor ou restaurar a legitimidade do Estado, e o controlo político perdido na década anterior, também trouxe novos actores ao espectro político guineense. Várias estruturas sociais e políticas locais com origem no período pré-colonial, nunca transformadas pelo Estado colonial, re-emergiram com particular vigor, como os regulados formalmente extintos no “chão manjaco” (Forrest, 2003: 213). Passou-se a temer que a abertura partidária conduzisse à reinvidicação de uma identidade baseada na pertença étnica num contexto em que o relacionamento entre o PAIGC e as forças de oposição emergentes era de grande crispação.

Muito pressionado pela comunidade internacional, que tomava o regime de partido único como causa da fragilidade estatal, o PAIGC aceitou a transição democrática. Contudo, as mudanças políticas não poderiam implicar uma perda na liderança. Pode afirmar-se que Nino Vieira utilizou todos os meios financeiros e todo o poder do Estado para vencer as primeiras eleições “livres e democráticas” (Rudebeck, 2004: 2). Ainda que eleito democraticamente de forma ilegítima, as primeiras eleições na Guiné-Bissau validaram, aos olhos da comunidade internacional, a permanência do PAIGC e de Nino Vieira no poder até ao eclodir do conflito militar de 7 de Junho de 1998.

Este inesperado confronto armado surgiu na sequência de um conflito gerado entre o Presidente Nino Vieira e o Chefe de Estado-Maior, Ansumane Mané.³³ O conflito terminaria com a guerra de 6-7 de Maio de 1999, que resultou na queda do presidente Nino Vieira e no seu exílio em Portugal. Todavia, esta guerra ultrapassou o conflito entre estes dois homens, originando a oportunidade histórica para a expressão do descontentamento da população face ao sistema político e à situação económica (Cardoso, 2000; Chabal, 2002; Forrest, 2002). Foram muitos os antigos combatentes que, sentindo-se discriminados no acesso ao poder e aos respectivos benefícios, se envolveram neste conflito para vários ajustes de contas. Muitos dos antigos combatentes balantas sentiram-se

³³ O governo do Senegal acusou Ansumane Mané de vender armas aos separatistas de Casamansa e Nino Vieira teve de demonstrar a Dacar que condenava este facto publicamente (Forrest, 2003: 255). Investigações posteriores revelariam que Nino Vieira estava também envolvido no tráfico de armas (van der Drift, 2000: 37-39).

particularmente atraídos pela Junta Militar, liderada por Ansumane Mané, com vista a recuperar os privilégios perdidos (Van der Drift, 2000: 152). Importa ter presente a não-distinção entre políticos e militares herdados da Luta. Tal facto questionava a retórica política de Cabral que defendia que os combatentes não eram militares, mas sim militantes armados, considerando que o recurso às armas era apenas um momento circunstancial. O que é certo é que, num novo cenário de guerra, os militantes armados reivindicaram o seu estatuto de antigos combatentes.

O cessar-fogo não trouxe nem paz nem estabilidade à Guiné-Bissau. A ameaça do retorno de uma guerra civil continua ainda hoje presente. Desde o final da guerra que nenhum Presidente da República terminou o seu mandato e o assassinato foi a forma como quase todos os Chefes de Estado-Maior General das Forças Armadas terminaram os seus mandatos (Kohl, 2016: 170; Roque, 2016: 284-285). Obviamente, todas estas mortes seguem o princípio de que “quem não está connosco está contra nós”.

Emergem continuamente novos inimigos internos, extremamente complexos, que actuam sob múltiplos disfarces. Desde a independência que as lideranças políticas do Estado continuam a transformar, tal como durante a luta armada, todos os que não subscrevem o seu projecto político em inimigos. Agir contra a vontade das forças políticas no poder era tomado como um comportamento dirigido contra a nação, um atentado capaz de comprometer o futuro do país e do seu povo (Augel, 1996: 83). O inimigo, tal como o colonialismo, foi sofrendo diferentes metamorfoses e mimetismos, quer durante a luta armada, quer ao longo dos governos e crises que marcaram a Guiné-Bissau. Coloca-se a hipótese de que grande parte desses mimetismos se devam à projecção do Estado moderno como reconfiguração genérica, capaz de formatar as relações sociais e políticas.

A apropriação do Estado moderno constitui um dos traços dominantes do nacionalismo africano tendo-se negligenciado que os mitos fundadores do Estado ocidental e do poder africano pré-colonial respondem a lógicas diferentes (Silva, 1997: 73-75). Mbembe sugere que o processo de “indigenização” do Estado, ainda que varie de acordo com cada contexto, manifesta uma “cristalização do Estado como uma tecnologia de dominação” promovida por “vias autoritárias” que “negam aos indivíduos direitos enquanto cidadãos”

(2001b: 42). Não obstante, no caso da Guiné-Bissau aplicam-se os contributos do mesmo autor quando defende que, mais do que uma imposição, o Estado foi uma apropriação, quer do ponto de vista institucional, quer do ponto de vista do imaginário social (*Ibidem*: 40). Historicamente muito desejado, ganha sentido a célebre frase de Hardt e Negri: “o Estado foi o presente envenenado da libertação nacional” (2000: 134).

4.5. O estado do Estado: resistências, continuidades e ambiguidades

A força e a autonomia sócio-política das populações rurais constituíram um bloqueio à capacidade institucional do Estado colonial, contribuindo para a adesão à luta anti-colonial. Contudo, estas também se revelaram entraves ao Estado pós-independência, dado que populações das zonas rurais permaneceram estruturalmente posicionadas contra as instituições do poder centralizador do Estado. De acordo com Joshua Forrest, a soberania política do Estado foi estabelecida a nível nacional e internacional, mas não a nível local (2003: 207).

De facto, com o fim da guerra, as formas de organização social e política que a precederam reinventaram-se para reconstruir ou simplesmente manter a sua própria autonomia política à margem das directrizes políticas do PAIGC. Em outros casos, os camponeses interpretaram erradamente as demandas do PAIGC. Por exemplo, muitos camponeses apoiaram a nacionalização da terra, interpretando que esta garantiria a protecção da sua identidade étnica, quando a intenção da lei era exactamente o oposto (Lopes, 1982: 95; Forrest, 2003: 209). Importa salientar que a pertença à terra constitui um dos elementos fundamentais da identidade étnica (Augel, 1993: 229). Até hoje, muitos dos sectores regionais são conhecidos por *tchons* [cr. chãos]. Em cada um destes *tchons*, o primeiro grupo que ocupou o território usufrui do direito a distribuir a terra com aqueles que chegam a *posteriori*. Também a gestão dos recursos naturais e a distribuição de terra obedecem a um conjunto de regras e determinadas cerimónias religiosas (Temudo & Abrantes, 2016: 88). De acordo com Rosemay Galli, Cabral havia formulado uma concepção idealista do papel do Estado que ignorava as relações fundamentais a estabelecer com o

campesinato e o facto de este ser uma força autónoma. Acrescenta que foi desconsiderada a relação dos camponeses com o Estado colonial, subestimando-se os seus costumes tradicionais enquanto forma de resistência passiva (1986: 60).

Tendo participado activamente na luta, os camponeses esperavam e reivindicavam que as políticas pós-independência jogassem a seu favor. Mas, ainda que a produtividade tenha crescido, os lucros não beneficiaram a população rural, estando destinados ao sector industrial. Face ao sentimento de que continuavam a ser explorados, a população rural começou a resistir à modernização agrícola e aos métodos de extensão que estavam a ser instituídos, situação agravada com a tributação de impostos (Lopes, 1987: 103). Por sua vez, os armazéns do povo, mais do que fornecer uma grande variedade de bens importados a baixos preços, serviam para obter colheitas a baixo custo (Forrest, 1992: 88). Perante esta situação, os camponeses retomaram formas tradicionais de produção para subsistência familiar, acentuando-se o comércio informal.

Segundo Carlos Lopes, explicações mais simplistas em jornais da época, afirmavam que a saída do camponês da economia nacional se deveu ao facto de os excedentes das suas colheitas serem aplicados em cerimónias e outras festividades animistas (1987: 105). O uso ritual do excedente, no entanto, é uma prática antiga e sempre teve uma função redistributiva na sociedade rural. Neste contexto, o sector da economia informal expandiu-se e tornou-se surpreendentemente forte ao longo das décadas de 80 e 90, tendo-se retomado as actividades de produção e comércio entre etnias que reflectiam estratégias e redes pré-coloniais que sobreviveram à época colonial e à Luta (Forrest, 2002: 238). Tal teve implicações no declínio do sector formal e no impacto das políticas governamentais orientadas para a exportação (*Idem*, 1992: 92).

Por sua vez, as estratégias governamentais conduziram a uma dependência externa descontrolada, a uma diminuição progressiva da produção de alimentos e a uma ameaça permanente de colapso económico. Em contraponto, a capacidade de a população rural organizar a sua própria sobrevivência parece maior do que os desastres da política económica, os altos e baixos dos projectos isolados e a influência tanto construtiva quanto corrosiva do projectos de cooperação internacional. Existe uma admirável capacidade de

manutenção da ordem social, associada a esta tradição de independência das populações fora do círculo de acesso ao poder e aos recursos do Estado (Roque, 2016: 291). Lorenzo Bordonaro sugere que, no caso guineense, se deve falar em “irrelevância” do Estado mais do que do seu “colapso”, insistindo que os processos da real esfera política têm lugar em áreas externas ao Estado (2009: 36-37). Logo, o facto de a grande maioria da população demonstrar um elevado desinteresse pelas políticas estatais deve-se a uma atitude realista e pragmática, uma vez que estas têm pouco impacto directo nas suas actividades económicas e sociais (Van der Drift, 2000: 43). Tal facto é corroborado por Havik na sua análise sobre a capacidade dos camponeses em introduzir novos cultivos, como o caju, com um impacto significativo na economia do país em condições de grande instabilidade política (2016: 79).

Neste cenário, emergem formas alternativas de governação, originadas pela população rural, que, atravessando guerras e crises económicas, reinventa novos meios e estratégias de sobrevivência, assim como identidades étnicas plurais. São as políticas do próprio contra o outro que lhe é imposto pelo Estado e pelas agências de desenvolvimento internacionais. É relevante, para a presente investigação, o movimento profético *Kyang-yang* (Callewaert, 2000; Cardoso, 1990), que afectou quase todas as *tabancas* balantas do interior da Guiné-Bissau em meados da década de 80. Sob orientação de uma mulher chamada Ntombikte, milhares de balantas transformaram a religião tradicional no que pode ser descrito como uma forma sincrética de monoteísmo. Carlos Cardoso defende que o *Kiyang-yang* é, antes e acima de tudo, a incorporação de um amplo movimento de renovação cultural que constitui uma forma de contestação à gereontocracia da sociedade balanta e ao poder abusivo do Estado (1990: 8). Embora o *Kiyang-yang*, enquanto movimento, não tenha tornado explícita qualquer manifestação contra o PAIGC, a sua autonomia política levou à repressão estatal e muitos dos seus membros foram maltratados, torturados e supostamente mortos (Forrest, 2003: 220).

Este não foi o único movimento político de cariz étnico-religioso a surgir no interior da Guiné-Bissau. Na região de Cacheu, vários régulos foram empossados por aclamação popular, restituindo-se os respectivos regulados. De acordo com Clara Carvalho, esses empossamentos foram actos políticos

em que a população reconfirmou a sua identidade local e o seu próprio poder, marcando a sua autonomia face ao poder central (2003). Um outro exemplo da autonomia rural face às instituições estatais é a ampla expansão de escolas islâmicas privadas (Forrest, 2003: 219).

Todas estas dinâmicas políticas, emergentes pouco mais de uma década após a independência, visaram a criação de espaços sociais e políticos dissidentes (Scott, 2013: 159) que testassem as fronteiras do que era permitido pelo Estado (Havik, 2012: 35). E, acima de tudo, permitiram a emergência de discursos ocultos, ainda que codificados, que tornavam audíveis as vozes dissidentes que o PAIGC silenciou em nome de uma suposta identidade nacional.

4.6. Conclusão

A história recente da Guiné-Bissau é indissociável da Luta de Libertação, das mudanças sociais e políticas que esta trouxe ao território, mas também dos estilhaços sociais herdados que ganharam forma nos vários episódios de violência política que o país atravessa deste então. Ainda que se tenha proposto romper com as estruturas coloniais e tradicionais, sobre a Luta de Libertação tiveram impacto as complexas dinâmicas de acesso ao poder, legadas não só pelo colonialismo, mas também das estruturas sociais e políticas pré-coloniais. Já no plano internacional, e muito graças à acção diplomática desenvolvida por Amílcar Cabral, esta luta foi reconhecida como um exemplo revolucionário.

Na formação do Estado, muitos dos ideais avançados pelo projecto político do PAIGC tornaram-se débeis, inadequados ou foram mesmo traídos. À margem do Estado, a população rural continua a demonstrar uma enorme capacidade de resistência, resiliência e criatividade para superar as adversidades com que é confrontada. Longe de ser passiva, clama a nossa atenção para “as políticas de baixo” (Chabal, 1986) ou formas de “infra-política” (Scott, 2013) que neste território têm lugar. Respondendo a este convite, vou procurar analisar os discursos produzidos no decorrer da Luta de Libertação e como estes foram influentes nos camponeses transformados em

guerrilheiros, num exercício de contrastes entre o que foi representado pelo cinema e as memórias hoje encontradas. Parte-se da inquietante pergunta: teriam os camponeses aceite e incorporado as demandas políticas do PAIGC ou teriam, à época, formulado outros imaginários alternativos do que seria a sua libertação?

5. Imaginários coloniais e pós-coloniais: o cinema de libertação na Guiné-Bissau

O cinema é também um aparelho ideológico produtor de imagens que circulam na sociedade e onde esta reconhece o presente dos seus tipos, o passado da sua lenda ou os futuros que imagina para si (Rancière, 2012: 13).

5.1. Introdução

Os filmes da Luta de Libertação são marcados pela urgência histórica de filmar uma nova realidade que parece estar a ser construída mesmo à frente da câmara. Documentam a resistência armada e, simultaneamente, o proto-Estado que se está a criar nas zonas libertadas, prenúncio da nova nação por vir. Mais do que atestar factos, estes filmes pretendiam propagar o futuro que se estava a construir. À época, foram tomados como provas documentais por aqueles que apoiavam as lutas contra os impérios coloniais. Integraram, assim, a ampla estratégia diplomática dirigida por Amílcar Cabral, destinando-se predominantemente a uma audiência ocidental, procuravam apelar à emancipação social, à revolução, à descolonização e à construção do “homem novo”. Já os obstáculos colocados à utopia nacionalista no pós-independência, questionam os ideais políticos que estes filmes propagaram e simultaneamente convidam a debater a legitimidade e autoridade que os processos históricos adquirem quando se tornam visualmente perceptíveis (Mirzoeff, 2011: 3). É então pertinente analisar a construção fílmica da nação guineense na luta contra o domínio colonial português.

À luz das abordagens pós-coloniais, procurarei compreender quem, nestas narrativas, teve poder para se enunciar e como o fez, assim como aqueles cujos discursos permaneceram marginalizados e porquê. Parte-se então do reconhecimento de que muitos sujeitos foram silenciados, invisibilizados ou mesmo suprimidos das narrativas coloniais, anti-coloniais e pós-coloniais (Spivak, 1988; Said, 2004; Bhabha, 2014). Por fim, a história anti-colonial não pode ser dissociada de uma forte componente nacionalista, razão pela qual a crítica ao modelo de Estado-nação moderno marcará necessariamente a análise

(Chatterjee, 1983; Mbembe, 2001b; Gilroy, 2001, 2007). Partindo desta leitura, é necessário ter presente que esta é uma análise que decorre entre dois tempos: o tempo da realização dos filmes e o tempo da análise, o agora. O primeiro é aquele em que o nacionalismo surgia como uma força transformadora, o primeiro abalo tectónico nas linhas abissais (Santos, 2007: 11), enquanto o segundo é marcado pela constatação de que as mesmas linhas, ao invés de desaparecerem, se reconfiguraram (*Ibidem*: 12). Estar entre estes dois tempos é estar “entre campos” e perguntar porque razão é que o foi alcançado com o processo de descolonização tem hoje um efeito tão pequeno (Gilroy, 2007). Porque, mais do que sobre o passado, estas imagens revelam muito sobre o presente.

Como debatido no primeiro capítulo, uma imagem é, simultaneamente, o passado (o momento em que foi captada) e o presente (o momento do visionamento). Devemos então instalarmo-nos na fronteira que separa estes dois tempos de forma a acompanhar o seu contínuo deslocamento. Naturalmente, ocupar um lugar entre tempos pode significar encontrar hostilidade de ambos os lados (Gilroy, 2007: 110-111). Não obstante, é esta a condição para que se estabeleçam pontes entre outras categorias aparentemente dicotómicas, nomeadamente a colonial e a anti-colonial. Só assim as imagens podem transformar-se em objectos para o futuro. Logo, aceder a um passado através das suas imagens, implica percorrer um trajecto entre temporalidades não necessariamente alinhadas com a historiografia oficial, de forma a sugerir outras interpretações históricas, outras ferramentas para produzir uma pluralidade de alternativas futuras (Santos, 1996, 2002, 2007).

5.2. Do olhar colonial às imagens da libertação

O cinema de propaganda foi uma das muitas inovações técnicas e comunicativas que possibilitaram o ápice do poder imperial europeu (Gilroy, 2007: 91). É pertinente traçar uma breve descrição e análise do cinema colonial, de forma a melhor compreender a propaganda a que o cinema de libertação teve de se opor. Concretamente, expondo como as primeiras imagens sobre a Guiné-Bissau foram moldadas pelas políticas do governo português, será possível identificar melhor as imagens que o PAIGC teve de produzir para contestar a representação construída pelo olhar colonial. Recordo que a pertinência de englobar estas imagens surgiu após a consulta aos álbuns fotográficos coloniais no INEP.



Figura 11 – Álbuns coloniais/ Fotografias da autora

Falar de cinema em contexto colonial implica atender ao papel histórico que a prática cinematográfica assumiu nas dinâmicas assimétricas de conhecimento e poder. Todo o cinema colonial surgiu, exclusivamente, para consumo europeu, assumindo um papel decisivo tanto na compreensão como na definição da ordem colonial (Mirzoeff, 1998a). Foi um poderoso instrumento para a *invenção* de África (Mudimbe, 2013), sendo que os primeiros filmes realizados se destinaram a exposições coloniais, transportando visualmente o quotidiano das colónias para ser apreciado por audiências metropolitanas.³⁴

Partilhando esse propósito, ao que foi possível apurar com os dados actuais, os primeiros filmes sobre a Guiné-Bissau realizados por portugueses são *A Guiné Portuguesa* (1929) e *Guiné: Aspectos Industriais e Agricultura*

³⁴ Realizadas na primeira metade do século XX, as exposições coloniais procuraram recriar o quotidiano dos indígenas das colónias nas principais capitais europeias, em jardins zoológicos, jardins de aclimação, exposições universais e coloniais ou circos itinerantes. A reflexão crítica que posteriormente se teceu, classificou estas mostras de *zoológicos humanos*, mas, na época, foram poucas as vozes que as condenaram.

(1929). Em ambos os filmes, identificam-se os principais recursos do território a explorar, nomeadamente algodão, cana-de-açúcar, amendoim, arroz e óleo de palma, sendo os homens e mulheres representados também identificados como recursos. No filme *Guiné: Aspectos Industriais e Agricultura* (1929), uma sequência de imagens de diferentes trabalhos agrícolas expressa iconograficamente esta ideia. Ainda que os *indígenas* não sejam declaradamente descritos como indolentes ou preguiçosos, os intertítulos sugerem persistentemente a necessidade de os educar para o trabalho (ex. “lavoura por indígenas manjacos e balantas”). Em simultâneo, é mostrado como estes se encontram carentes de disciplina, ao expô-los seminus, com notória dificuldade em conduzir o gado, a lavrar a terra ou a ordenhar vacas. Em contraponto, o colono branco que atentamente os supervisiona ilustra a organização e a regulamentação do trabalho que sustenta a missão civilizadora.

Se estes filmes foram produzidos para figurar em exposições coloniais, os seguintes foram realizados sem sair de Lisboa, quando, no contexto da Exposição Industrial de Lisboa, se recriou uma *tabanca* mandinga e uma *tabanca* fula no parque Eduardo VII: *Guiné – Aldeia Indígena em Lisboa* (1932) e *África em Lisboa – Os Indígenas da Guiné na Grande Exposição Industrial Portuguesa* (1932).³⁵

Documentando as aldeias onde supostamente foi encenado o quotidiano das mesmas, a identidade dos sujeitos é sempre nomeada a partir da sua pertença étnica (ex. “fulas aprendem”), função (ex. “mulheres pilam o arroz”) ou estatuto social (ex. “são condecorados régulos”). Se o recurso a estas “cartografias etnográficas” (Meneses, 2010: 89) contribuiu activamente para a destituição das suas identidades, nestes filmes são também visíveis cerimónias de reconhecimento, como condecorações e visitas protocolares, através das quais lhes é determinada uma nova identidade idealizada pelo Governo português. Embora todos os sujeitos presentes sejam considerados *indígenas*, estes surgem com cuidada apresentação, sendo atribuído maior destaque aos seus hábitos, cultura e religião do que nos filmes anteriores. Ainda que considerados num nível de civilização superior aos seus conterrâneos, os

³⁵ Para uma análise mais aprofundada destes filmes, vide Matos (2016), Rosa (2016) e Piçarra (2015).

indivíduos escolhidos para figurar em exposições coloniais continuavam a ilustrar o muito que havia para fazer nas colónias (Matos, 2006: 253-254).

Já em pleno Estado Novo, a propósito da Missão Cinegráfica às Colónias (Piçarra, 2015: 66), são produzidos nove documentários, dos quais dois são sobre a Guiné-Bissau: *Guiné, Berço do Império* (1940) e *Guiné Portuguesa* (1946).³⁶ Na década de 50, seriam produzidos mais três filmes filmados no território guineense: *Viagem Presidencial à Guiné e Cabo Verde* (1955), *Viagem Presidencial à Guiné* (1955) e *Tipos e Raças da Guiné* (1956). Assiste-se, assim, a uma mudança do foco fílmico que será amplamente expandida no decorrer da Guerra Colonial. Ao invés de divulgar os territórios ultramarinos e as suas gentes, a tónica passa a ser colocada nas visitas oficiais dos dirigentes do Estado português a esses territórios.

Destes filmes, apenas se encontram disponíveis para visionamento a primeira e a terceira parte de *Viagem Presidencial à Guiné* (1955). Ainda que lacunar, merece atenção, até porque esta visita ocorre poucos anos após a revisão constitucional de 1951, que transformou as colónias em “províncias ultramarinas”. Realizar um filme em torno da visita do então Presidente da República, General Craveiro Lopes, foi um mecanismo de propaganda estratégico através do qual se tentou reconstruir uma história da Guiné-Bissau que respondia às pressões colocadas pelas políticas internacionais (Piçarra, 2015: 150).³⁷ É como se Craveiro Lopes nos conduzisse numa viagem histórica através das sucessivas visitas e inaugurações de monumentos e estátuas que celebram a “descoberta” da Guiné-Bissau e as sucessivas vitórias das “campanhas de pacificação”. Da visita ao monumento a Nuno Tristão, “o descobridor da Guiné” (min. 8:52), seguimos para a estátua de Teixeira Pinto, o “pacificador definitivo da Guiné” (min. 11:46).³⁸ Na fortaleza de S. José, onde os

³⁶ Algumas destas imagens integraram o filme de ficção *Feitiço do Império* (1940) dirigido por António Lopes Ribeiro que teve o objectivo de estimular a emigração portuguesa para os territórios coloniais.

³⁷ A análise de Maria do Carmo Piçarra (2015) é realizada a partir das *Imagens de Portugal*, nº 58. Estas eram actualidades cinematográficas, curtas-metragens de informação, que mostravam acontecimentos recentes em domínios como a política, o desporto, a cultura, a economia, etc. Integravam geralmente os programas cinematográficos, sendo exibidos ao público antes da projecção de longas-metragens de ficção.

³⁸ No “Diário da Visita Presidencial às Províncias de Guiné e Cabo-Verde” pode ler-se: “Na parada, ergue-se o monumento aos heróis da ocupação, realizado sobre o projecto do topógrafo Raul Lomelino. É de pedra laterite, sobrepujado por uma cruz de bronze. Na face principal, em

portugueses se refugiaram no decorrer da revolta dos papéis, é apenas exaltada a “histórica bravura dos portugueses” (min. 9:56). Mas é no quartel da Amura que a ocultação das sucessivas revoltas e insurreições se torna gritante, ao ser descrito como “uma velha fortaleza sem inimigos de quem se defenda” (min. 4:58).³⁹ Sendo amplamente celebrados os esforços dos portugueses e dos seus aliados para afirmar o Estado colonial,⁴⁰ nenhuma alusão, nem sequer pejorativa, é feita às resistências locais que vão ser actualizadas pelas subsequentes gerações. Pelo contrário, a presença do Estado português é continuamente reforçada nas visitas e inaugurações a escolas, postos de saúde, orfanatos, assim como à “catedral quase novinha em folha” (min. 4:54).

Também a deslocação aos principais centros urbanos permite atestar, pelo sistema rodoviário construído, que o domínio português se havia estendido ao interior do território. Na visita à cidade de Cacheu, um dos mais importantes entrepostos comerciais da costa ocidental africana entre os séculos XV e XIX, é totalmente ocultado o tráfico negreiro que originou a fundação da cidade. Na mesma cidade, foi inaugurada uma estátua em homenagem a Honório Barreto, o primeiro governador negro da Guiné-Bissau. Esta cerimónia, assim como a condecoração dos régulos a que mais tarde se assiste no mesmo filme, pretende seduzir e cooptar o poder local, através de mecanismos de ascensão social. E, acima de tudo, transmite a ideia, naturalmente falsa, de proximidade e pertença, neutralizando toda a resistência herdada das “campanhas de pacificação”.

Nenhum assimilado/civilizado está presente, com a agravante de que o filme data de 1955, ano em que foi aprovado o “Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique”. Recorde-se que, de acordo com este decreto, e ao contrário dos estatutos dos anos 20, os indígenas passaram a ser “[...] os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que [...] não possuam ainda a ilustração e hábitos individuais e

chapa de bronze, evocam-se os principais episódios da Campanha de Ocupação, sendo a dedicatória: V Centenário da Guiné: 1446-1946- Aos heróis da pacificação” (Matias, 1956: 50).

³⁹ Como referido no quarto capítulo, em 1908 quase toda a população portuguesa da Guiné teve de procurar refúgio no forte de Bissau e foi quase forçada a sair do território por um exército papel apoiado por balantas (Forrest, 1992: 17).

⁴⁰ Ao invés, no “Diário da Visita Presidencial às Províncias de Guiné e de Cabo Verde” estão transcritos todos os discursos realizados e onde; ao serem nomeados os heróis da pacificação, são descritos os modos como esses foram assassinados e conseqüentemente as revoltas locais existentes (Matias, 1956).

sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses” (artigo 2.º).⁴¹ Se, em termos jurídicos, o indígena passou a ser descrito como alguém que estava em processo, ainda inacabado, de assimilação, as imagens desta visita revelam o paradoxo subjacente à defesa de um processo assimilador, nunca sugerido pelo cinema (Matos, 2006: 250). Logo, nenhuma alusão é tecida que rememore a doutrina luso-tropicalista que o Estado português havia adoptado nesta década (Piçarra, 2015: 150).

Em todos os filmes merece uma cuidadosa atenção a representação do corpo da mulher negra. Nas exposições coloniais, a câmara acompanha as mulheres a tomar banho e são visíveis homens brancos que as espreitam por cima da cerca que limita a aldeia encenada. Ainda, em diferentes momentos dos diferentes filmes, as mulheres são filmadas com o peito descoberto. Já na viagem de Craveiro Lopes, a narração cristaliza a nudez como um atributo da mulher indígena. Num cortejo etnográfico, ouve-se: “desfilam teares indígenas que não tecem os vestidos de cerimónia das manjacas porque elas se vestem com uma simples camada de óleo de palma” (min. 6:01). A mensagem é clara: na Guiné-Bissau existem seres primitivos que apelam a sentimentos recalcados de sedução e posse (Carvalho, 2008: 154). Produzidas com o intuito de provocar o desejo e legitimar o acesso sexual dos homens brancos às mulheres negras, são evidentes os pressupostos sexistas em que o colonialismo se sustentou que “deitam na cama o homem branco e a mulher negra, e não a mulher branca e o homem negro” (Santos, 2003a: 27). São, por isso, perturbadoras as imagens em que mulheres recusam olhar a câmara e que, sem excepção, surgem em todos os filmes (Rosa, 2016).

Dos olhares que escapam ao controlo da câmara, resulta o oposto do pretendido, emergindo o indivíduo sobreposto ao grupo homogéneo que se pretendia construir (Pinney, 2011: 89-94). Podemos tomar estes olhares como actos de resistência passiva (Scott, 2013), capazes de desmontar a narrativa construída, sugerindo a possível emergência de estratégias de subversão. Se, para Homi Bhabha, o sujeito colonizado que resiste se torna num objecto difícil

⁴¹ *Estatuto dos Indígenas Portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique* (1957), Dec.-Lei no 39.666, de 20 de maio de 1954. Lisboa: Imprensa Nacional.

de se situar, no repto deste autor pode inferir-se que, nesta situação, espreita a mulher negra da máscara branca (2014: 111).

Hoje, estas imagens não nos permitem (re)conhecer a Guiné-Bissau. Ao invés, oferecem um vasto campo de dados para estudar a propaganda colonial portuguesa. Assumir este ponto de vista torna irrelevante a questão de pensar se as imagens foram realizadas em Lisboa ou na Guiné-Bissau, uma vez que tudo era encenado para construir um território, um povo, costumes ou tradições que encaixassem na missão civilizadora que Portugal almejava consolidar (Matos, 2016: 169). Podemos então tomar estes filmes como um conjunto de imagens invertidas do Império colonial português que permitiram a construção da sua identidade fundada na experiência colonial (Santos, 2003a). Através deste jogo de espelhos, é possível aceder às fragilidades que o Estado Novo procurou ocultar. Mostrando o muito que ainda havia para fazer, as imagens coloniais acabaram por revelar o pouco ou nada que tinha sido feito, transformando-se num atestado à incompetência do colonialismo português. Logo, as razões apontadas para justificar a missão colonial são as mesmas que a desautorizam. Este argumento foi utilizado por Amílcar Cabral para legitimar a Luta de Libertação: “Portugal exerce a única «influência civilizadora» de que é capaz, a que corresponde ao tipo de colonialismo que adoptou e à sua posição de potência colonial cuja economia, cultura e civilização são atrasadas” (s/d-b: 48). E, de facto, estes filmes possuem uma imensidão de representações subcodificadas que, como a afirmação de Cabral sustenta, vão permitir aos movimentos de libertação construir uma outra representação no repto de Boaventura de Sousa Santos quando afirma:

[...] o problema de auto-representação do colonizador português cria uma disjunção caótica entre o sujeito e o objecto de representação colonial, gerando um campo aparentemente vazio de representações (mas, de facto, cheio de representações subcodificadas) que, do ponto de vista do colonizado, constitui um espaço de manobra adicional para tentar sua auto-representação para além da representação de sua subalternidade (2003a: 25).

No decorrer da Guerra Colonial, a filmografia produzida continuou a apostar nas visitas de Estado. Foram realizados *Viagem Presidencial à Guiné* (1968), no contexto da visita do então Presidente Américo Thomaz, e *A Viagem Presidencial à Guiné, Angola e Moçambique* (1969), referente à visita de Marcelo Caetano, a primeira viagem de um presidente do Governo português para fora

da Europa. Nestes, a identidade portuguesa já era definida como multirracial e pluricontinental, sendo também salientadas as características benevolentes do colonialismo português. Compreende-se que apenas no decorrer da Guerra Colonial a doutrina luso-tropicalista tenha começado a ser difundida pelo cinema, o que valida o argumento de Claudia Castelo quando sugere que, até então, o regime apenas veiculava uma versão simplista e profundamente nacionalista desta, usando algumas das suas ideias cuidadosamente manipuladas (1998). Neste filme, não há qualquer menção directa à guerra, mas a descodificação do discurso revela como esta também o marca. Por exemplo, é muito enfatizado o progresso económico, o que serve de argumento justificativo da despesa militar (Piçarra, 2015: 193). Ainda, as honras militares são prestadas por soldados negros. Estas são as primeiras imagens em que negros surgem com farda militar, num desempenho até então pela filmografia atribuído exclusivamente a brancos. Anunciam que, no decorrer da guerra, as fronteiras entre brancos e negros vão deslocar-se e, simultaneamente, que a população local desejava a continuidade do projecto colonial (Rodrigues, 2013).

Ainda que subtis, surgem mais duas menções à guerra. A primeira, quando Marcelo Caetano discursa: “Na paz residem as nossas esperanças para, de mãos dadas com a laboriosa população deste chão fecundo, podermos imprimir decisivo impulso à obra de valorização da Guiné”. E a segunda, quando Marcelo Caetano se dirige ao cemitério militar para prestar homenagem a todos os que “tombaram em defesa de Portugal” (*apud* Piçarra, 2015: 206). Já no filme em torno da visita de Américo Thomaz, a única menção à guerra surge na narração: “aqueles outros que também marcaram na própria carne o triunfo de se obrigarem a uma defesa na guerra, que nos é imposta através das nossas fronteiras” (*Ibidem*: 205). A guerra surge, então, sempre associada à manutenção da paz, fundamental ao desenvolvimento e prosperidade do território.

Os anos da guerra foram aqueles em mais cinema se produziu, acompanhando e certificando os investimentos social, político e militar. Alguns realizadores foram mesmo incorporados nas forças armadas.

Ao longo dos 11 anos de guerra, é possível identificar 21 filmes, além das inúmeras reportagens televisivas (P. Cunha, 2013: 45).⁴² Contudo, estes não chegavam ao teatro de operações, restringindo-se a acontecimentos protocolares, como as célebres mensagens de Natal dos soldados às suas famílias. O grande propósito destas imagens era promover, na sociedade metropolitana, sensações de proximidade e pertença, tornando próxima e aparentemente segura uma guerra que acontecia numa terra que, supostamente, lhe pertencia.

Muitas destas imagens encontram-se nos arquivos da RTP e dos Serviços Cartográficos do Exército, tendo sido recuperadas por Joaquim Furtado para a série documental *A Guerra* (2007-2012). A grande maioria é protagonizada pelo General Spínola, procurando demonstrar que a situação militar estava controlada, e a ser recebido, em diversas situações, com entusiasmo pelas populações locais.⁴³ De notória importância são as imagens onde, no Palácio do Governador, se concede amnistia aos presos políticos: um destes toma a palavra, fala ao microfone, dirigindo-se a toda a audiência. Pela primeira vez, em toda a filmografia colonial portuguesa sobre a Guiné-Bissau a que tive acesso, é dada voz a um negro. Este homem é Rafael Barbosa, até então Presidente do Comité Central do PAIGC. Preso pela PIDE/DGS, é amnistiado nesta cerimónia no decorrer da qual se mostra apoiante do programa político *Por uma Guiné Melhor*, o que, depois da independência, lhe vai custar a prisão. O primeiro guineense a ter voz na filmografia colonial era alguém que, à época, era considerado um traidor do PAIGC. É evidente a tentativa de assegurar que elementos do inimigo estavam a passar para o lado português e que, de uma forma geral, a população da Guiné-Bissau estava comprometida com o exército colonial. Esta ideia é reforçada por imagens de recrutamento local e, também, por paradas e cerimónias militares compostas exclusivamente de soldados

⁴² Alguns destes filmes são: *Missão na Guiné 1* (1964); *Missão na Guiné 2* (1964); *Missão na Guiné 3* (1964); *Missão na Guiné 5* (1964); *Missão na Guiné* (1965); *Exército na Guiné 1-Operação* (1966); *Exército na Guiné 2* (1966); *Uma Operação na Guiné* (1966); *Auto-Defesa-Guiné* (1967); *O Exército na Guiné 3* (1967); *O Exército na Guiné 4* (1967); *A Engenharia na Guiné* (1968); *O Exército na Guiné 5 - Auto-Defesa das Populações* (1968); *A Força Aérea na Guiné 1* (1968); *Guiné 68* (1968); *A Marinha na Guiné* (1968); *A Instrução do Exército na Guiné* (1970); *Força Aérea na Guiné 2* (1970); *A Força Aérea na Guiné 3* (1970); *A Marinha na Guiné 1* (1970); *A Marinha na Guiné 2* (1970); e *Guiné* (1970).

⁴³ Episódios 30, 31, 32, 33, 34 e 41.

africanos. Numa destas cerimónias, Spínola refere que estes são “a grande força africana pronta a defender o chão da Guiné” (min. 14:03).

A submissão à categoria de indígena desaparece totalmente da narrativa, corroborando visualmente a abolição da Lei do Indigenato, e são recorrentemente enfatizados os mecanismos de ascensão social para aqueles que aderiram ao exército colonial. Lutando pelos brancos, os indígenas podem transformar-se em brancos, era essa a proposta iconograficamente expressa. Fazendo-os acreditar que estavam a defender os seus próprios interesses, as suas identidades vão sendo, mais uma vez, descentradas e destituídas, numa nova relação onde é suposto que se confunda com o colonizador (Rodrigues, 2013). Mas imagens protagonizadas apenas por traidores do PAIGC e soldados coloniais revelam como a sua representação continuava apenas a servir os interesses políticos do regime português. Compreende-se, assim, a urgência de criar outras imagens e representações capazes de disseminar outras vozes.

Foi com este propósito que, nas décadas 60 e 70, surgiu o movimento do Terceiro Cine. Promovido fora do contexto euro-americano, procurava responder às políticas estéticas e culturais dos países que se encontravam em processos revolucionários, representando e propagando as suas aspirações. Naturalmente influenciado pela nomenclatura Terceiro Mundo, resultante da Conferência de Bandung (1955), a expressão Terceiro Cine foi inaugurada no manifesto “Hacia un tercer cine” (Getino & Solanas, 1969), no qual é declarado:

La lucha antimperialista de los pueblos del Tercer Mundo y de sus equivalentes en el seno de las metrópolis constituye hoy por hoy el ojo de la revolución mundial. Tercer Cine es para nosotros aquel que reconoce en esa lucha la más gigantesca manifestación cultural, científica y artística de nuestro tiempo, la gran posibilidad de construir desde cada pueblo una personalidad liberada: la descolonización de la cultura (1969: 60).

Propondo fomentar a reflexão crítica sobre as desigualdades sociais e políticas, e activar uma consciência revolucionária global através da produção de imagens, este movimento comprometeu-se a dar voz aos que a dominação colonial havia silenciado (Gabriel, 1982; Guneratne, 2003). Devolvendo-lhes a autoria das suas representações, confrontar-se-iam as normas históricas culturais e ideológicas das sociedades coloniais e capitalistas. Compreende-se como, no contexto das lutas pela independência, este movimento se revelou

extremamente oportuno aos movimentos de libertação, podendo ler-se no manifesto acima referido: “La cámara es la inagotable expropiadora de imágenes-municiones, el proyector es un arma capaz de disparar 24 fotogramas por segundo” (Getino & Solanas, 1969: 61). Para que o espectador fosse alvejado por imagens, experienciando um processo de identificação social e política, era fundamental a introdução de elementos que lhe permitissem reconhecer-se nas causas políticas pelas quais lutava (Gabriel, 1982: 93). Partindo desta leitura, Robert Stam sugere que este movimento partilhou a difusão dos argumentos da teoria cultural de Bakhtine, uma vez que os filmes aludem a enunciados não apenas através de citações e imagens reconhecíveis, mas também através de um subtil processo de disseminação que repercute a teoria do dialogismo e a criação de significado através do contraponto entre diversos enunciados (2003: 34). De acordo com Bakhtine, a recepção activa não trata apenas da compreensão da mensagem, mas também da incorporação do outro no diálogo. A presença do outro nas palavras do eu é um dos elementos que caracterizam o conceito de dialogismo, que pressupõe o relativismo da autoria individual (1977). Abre-se espaço para um sujeito-colectivo, produtor e recriador no espaço discursivo. Logo, o filme é também um respondente, uma vez que o discurso não se origina nele. Ao invés, resulta do diálogo entre várias vozes, dadas pela antecipação das respostas imaginadas pela narrativa, em função do interlocutor e do contexto (Schefer, 2015: 58-60). As vozes deste movimento foram plurais, sendo a característica principal do movimento o seu carácter internacionalista. Destaca-se o Festival Pan-Africano de Argel (1969), local privilegiado de encontro entre cineastas, escritores e artistas, que estabeleceu uma ligação política entre a recente memória da luta argelina, a luta contra o neocolonialismo no continente africano impulsionada pelos recentes acontecimentos do Congo e a luta e resistência dos povos ainda dominados por regimes coloniais, como o caso das colónias portuguesas. Participaram ainda países dominados politicamente por minorias brancas, como a Rodésia e a África do Sul, assim como o movimento Panteras Negras, que lutava contra a segregação racial nos Estados Unidos.⁴⁴ De crucial importância foi também a Revolução Cubana (1959), no decorrer da qual o cinema foi utilizado como meio

⁴⁴ Vide *Festival Panafricain d’Ager* (1969) de William Klein

de vanguarda para a educação política, instigado pela criação do *Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos* (ICAIC). Traduzidas em imagens, as mensagens da revolução chegariam ao povo que não sabia ler nem escrever. Simultaneamente, o cinema consolidava um imaginário partilhado sobre a nação.

A ideia coerente de nação foi sempre uma das preocupações centrais dos movimentos revolucionários. É oportuno invocar a noção de comunidade imaginada operacionalizada por Benedict Anderson, quando, ao enfatizar o impacto da cultura sobre a ideologia política, advoga que o nacionalismo só pode ser entendido quando alinhado com os grandes sistemas culturais que o precederam (2012). A análise de Anderson, que procura entender as origens de uma consciência nacional a partir de uma língua impressa, torna compreensível como o cinema, enquanto tecnologia de comunicação, foi um instrumento conveniente para a imaginação das nações onde a maioria dos seus habitantes eram iletrados.

No contexto das lutas de libertação, diferentes estadistas compreenderam que o cinema constituía uma ferramenta poderosa para a construção da memória identitária na luta pela sua autonomia. Muitos dos novos Estados africanos tomaram o cinema como uma forma de expressão política da sua soberania no plano simbólico. Esta leitura ilustra como este movimento assumiu uma perspectiva transnacional e simultaneamente nacionalista.

Pode então afirmar-se que o cinema beneficiou dos impulsos deste contexto histórico para construir visões utópicas, onde muitas vezes os objectivos políticos e artísticos convergiam para criar novos imaginários sociais. Logo, estes filmes não foram apenas testemunhos das mudanças sociais e políticas, mas também agentes catalisadores destas. Partindo da reflexão sobre a cultura elaborada por Amílcar Cabral, também o cinema pode ser tomado como uma manifestação do devir ou como um agente (ou combatente) da própria Luta de Libertação nacional. Era uma “arma da teoria” a partir do qual se reconquistaria o direito de ter a sua própria cultura enquanto elemento essencial da História (Cabral, 2008a: 189).

Construindo representações prospectivas de um Estado, estas imagens antecipavam a realidade pela qual se combatia. Por esse motivo, revelam a tensão existente entre a intenção de apresentar a nação como uma entidade

permanente e estável e, em simultâneo, imprimir a necessidade de mudanças profundas. Mais concretamente, a representação da unidade nacional é problematizada pelo próprio interesse em estimular transformações políticas radicais (Malitsky, 2013: 13). Ainda, como advogado no primeiro capítulo, as imagens que tornam o futuro visível alicerçam-se muitas vezes em ausências e em não-saberes. Partindo desta leitura, é fundamental reconsiderar o dialogismo destes filmes anteriormente invocados, na esteira de Guneratne (2003), quando este sugere que os cineastas tendiam a projectar as suas ideologias políticas como exigências morais e estéticas. Por essa razão, o mesmo autor advoga que se criou uma fórmula para um cinema de libertação que tendia a ignorar as condições concretas, as necessidades e as tradições de determinados países, grupos ou sociedades (2003: 10).

Na Guiné-Bissau, todos os filmes da Luta de Libertação foram produções estrangeiras e destinadas, primordialmente, a públicos diplomáticos e ocidentais.⁴⁵ Realizados por diferentes cineastas e em diferentes lugares e momentos desta guerra, tanto a estrutura como as temáticas abordadas são extremamente similares. Ressalva-se que existem diferenças estéticas significativas. Por exemplo, *Madina de Boé* (1968) aproxima-se do registo do filme-ensaio, com uma montagem extremamente cuidada, enquanto *Labanta Negro!* (1966) segue uma estrutura de propaganda mais clássica e *A Group of Terrorists Attacked* (1968) obedece aos formatos televisivos. Importa ainda distinguir que os cineastas europeus, mesmo que alguns ao serviço de televisões nacionais, pertenciam a uma vanguarda de esquerda que não era necessariamente representativa dos governos dos países de origem. Por outro lado, *Madina de Boé* (1968) integrou o projecto de internacionalização da revolução com que o governo de Fidel Castro estava comprometido. De igual modo, o filme *Des fusils pour Banta* (1970) foi financiado pelo governo argelino,

⁴⁵ Segundo António Tomás, em 1965, o filme *Lala Quema* (1964) foi exibido em Londres na presença de Amílcar Cabral (2008: 197). Já Leopoldo Amado afirma que a sua projecção foi boicotada em Paris e Amesterdão, mas que o filme *Labanta Negro!* (1966) foi exibido em quase todas as cidades europeias (2009: 244-246), sendo que o intertítulo inicial do mesmo refere que este documentário foi bem-recebido pelo Comité de Descolonização das Nações Unidas (min. 03:04). Por sua vez, o filme *A Group of Terrorists Attacked* (1968) integrou a série *World in Action* da televisão britânica. Também os restantes filmes europeus, *No Pintcha!* (1970), *Free People of Guinea-Bissau* (1971) e *En Nations Födelse* (1973), circularam por diversas arenas diplomáticas, tendo contribuído para o crescente apoio internacional à luta, particularmente o último, que documenta a cerimónia da Proclamação do Estado.

a Frente de Libertação Nacional (FLN), que, posteriormente, o censurou e confiscou.

Não obstante, estes filmes partilham um guião político comum e é esse guião que aqui interessa analisar. Por essa razão, considero o *corpus* da análise o conjunto de filmes como um todo que se decompõe nas recorrências fílmicas por estes partilhadas. Trata-se de encontrar a fórmula de que trata Guneratne (2003) para compreender como, ainda que se tenham comprometido a atribuir visibilidade àqueles que até então haviam sido deturpado pelo olhar colonial, também estes filmes foram geradores de novas ausências e exclusões. Para tal, será crucial procurar analogias e diferenças entre estes e as imagens pelos quatro realizadores guineenses produzidas com o intuito de construir uma memória cinematográfica própria. Ainda que parcas, nunca editadas e em mau estado de conservação, importa atentar até que ponto estas se relacionaram, distinguindo-se ou não, da fórmula à época criada e, acima de tudo, impõe-se reflectir sobre as razões pelas quais estas nunca foram editadas, reveladas e exibidas.

5.3. Os filmes da Luta de Libertação

5.3.1. A construção de um Estado por vir

À data em que estes filmes foram realizados, a Guiné-Bissau era um território em guerra. Se Amílcar Cabral considerava que o colonialismo devia ser entendido como um “permanente estado de sítio” (2011: 357), nunca como no decorrer da guerra as forças coloniais estiveram tão presentes no território. A guerra marcava o quotidiano daqueles que viviam nas zonas rurais, dado que a grande maioria dos homens foram mobilizados. Nas zonas libertadas os bombardeamentos eram muito frequentes. Apesar disso, estas imagens não documentam privilegiadamente as actividades militares. Ao invés, mostram, maioritariamente, situações nas zonas libertadas de uma aparente tranquilidade onde uma nova sociedade civil estaria a surgir. A pouca atenção prestada à guerra vincula assim a ideia de que esta compreendia o programa “menor” do PAIGC, enquanto o grande destaque atribuído aos hospitais, escolas e

armazéns do povo certifica que estes correspondiam ao programa “maior” do PAIGC. O Estado, que está a consolidar-se nas zonas libertadas, é o próprio argumento fílmico, como evidenciado pelo realizador Lennart Malmer:

Well, I think the function of the films made in Guinea-Bissau, documenting the social or the state activities, all this that was created by – in the liberated areas, the schools, the hospitals, the whole organization [...] and everything, everything like that is what was necessary to document and to show, because in the beginning, of course, very many critical voices said that this is just fake, that they were just terrorists (Malmer, 2015).

Contraditar os argumentos de que os guerrilheiros eram terroristas foi, de facto, uma preocupação central destes filmes. Por exemplo, a escolha do título *A Group of Terrorists Attacked* (1968) alerta, com ironia, para as falácias da propaganda colonialista. Enquanto são focados em grande plano os rostos dos guerrilheiros fardados que caminham carregando armamento e munições, o narrador informa que estamos na costa ocidental africana, na “Guiné Portuguesa”, sendo que os guerrilheiros que vemos na imagem não querem continuar a ser chamados portugueses. É explicitamente referido que o filme se propõe a revelar o outro lado daqueles que habitualmente são descritos como “a group of terrorists attacked” (min. 3:45). Para tal, é mostrada uma escola, onde os próprios guerrilheiros aprendem a ler, enquanto o narrador informa que: “the ambition of these men is not to destroy an enemy; it is to achieve the dignity of civilization [...] for these illiterate peasants farmers, dignity is education” (min. 28:08). São, assim, documentados “critical signs of civilization, like this jungle clinic” (min. 15:46). Reforçando esta ideia, Cabral informa que, até ao início da luta armada, apenas existiam 12 médicos e 45 escolas em todo o país, ironizando: “what kind of civilization Portugal gave us”. Em contraponto, afiança “we now ensure the medical assistance for the big part of the population” (min. 16:30).

O filme *Labanta Negro!* (1966) principia com imagens de alunos a aprender a ler “[...] numa escola de uma floresta onde os bancos são as crianças, o professor tem 16 anos e os alunos são crianças e soldados [...]” (min. 4:41; tradução minha). Já na sequência relativa ao hospital, vê-se dois homens e uma mulher feridos: “[...] este guerrilheiro está ferido por estilhaços de um morteiro [...] este rapaz levou um tiro na cara [...] esta mulher está aterrorizada por uma

mina” (min. 24:10; tradução minha). Denunciam-se as atrocidades da guerra e, em simultâneo, afirma-se: “[...] aqui, como em todos os hospitais do mundo, pela manhã administra-se a medicação, mede-se a temperatura e mudam-se os pensos [...]” (min. 26:11; tradução minha). Procura-se, assim, descrever elementos com os quais o espectador se possa identificar, ainda que se afirmem as diferenças: “em estruturas de canas de bambu e folhas de palmeira [...] enfermeiras, jovens mães que vieram com os seus filhos para a luta [...]” trabalham em colaboração com “[...] dois médicos que sem licenciatura nem especialização, enfermeiros a quem experiência ensinou a prática médica [...]” (min. 26:34; tradução minha). Depois, surge uma nova estrutura – a farmácia – e, com ela, uma “perturbação” que obriga a uma mais dissecada análise: vê-se um homem com uma bata branca que recebe uma prescrição médica de uma mulher com um bebé ao colo. Ele entrega-lhe o medicamento (min. 27:01).



Figura 12 – Farmácia no quartelamento de Morés/ Fotogramas do filme *Labanta Negro!* (1966)

Considerando que este era um quartelamento guerrilheiro, localizado numa zona rural onde até então, e ainda hoje, não existem farmácias, é peculiar esta *performance* tão convencional das farmácias ocidentais. A questão que emerge desta imagem, e que conduz o meu olhar para fora do campo, é se seria possível, num contexto de guerra, que uma farmácia tivesse uma organização formal tão estabelecida. A escolha do ângulo evidencia que o realizador estava consciente de que a mulher se dirigia para a farmácia. Apenas a criança olha surpreendida para a câmara. A mulher não. Este facto induz-me a concluir que lhe foi dada qualquer indicação para que ignorasse a câmara, pretendendo simular que o seu comportamento seria espontâneo. É o olhar da criança que, ao fixar a câmara, denuncia a encenação desta sequência: “a criança nunca falha aqui o seu devir homem” (Rancière, 2014: 118).

Serve esta reflexão para advertir que um filme documentário não pode ser tomado como o oposto de um filme de ficção apenas porque se baseia em imagens saídas da realidade. Edgar Morin alerta que é nos documentários que o cinema se serve ao máximo dos seus dons e manifesta as suas mais profundas virtudes “mágicas” (1980: 73). Rancière argumenta que o real precisa de ser ficcionado para ser representado. É que, mesmo não recorrendo a actores para construir uma história inventada, o cinema documental baseia-se primordialmente na “estereotipia das acções e dos tipos característicos” (2014: 57). E se o real “nunca é inteiramente solúvel no visível” (*Idem*, 2010b: 133), para ser inteligível este tem de ser homogeneizado. Neste processo, o real trabalhado no documentário torna-se numa invenção ficcional mais forte que o próprio cinema de ficção (*Idem*, 2014: 57).

No fundo, trata-se de reconhecer que as imagens estão intrinsecamente ligadas ao poder que as produz. Não que se remeta tudo para o campo da ficção, mas que se considere que estes filmes se enquadram num determinado “regime de verdade” (*Idem*, 2010a: 57). A razão das histórias fílmicas e a capacidade de estas agirem como agentes históricos são não só congruentes, como se apoiam mutuamente (*Ibidem*: 59). É a partir da aliança entre o cinema e a política que novos sujeitos podem ser inventados, novos objectos podem ser introduzidos e novas percepções podem ser ficcionadas (*Ibidem*: 113). Acrescenta-se que o olhar de quem filma determina e limita o real ao qual os filmes permitem aceder, de que resulta a impossibilidade de um olhar neutro, tal como avançado pelo realizador Lennart Malmer:

You were supposed to be objective, not to be subjective, and how could you be objective? That's an impossible – this is a fake, this whole thing with objectivity. Of course, you have to, you must be able to prove facts you're presenting, that's another thing (Malmer, 2015)

Logo, para a análise fílmica, importa ter sempre presente que:

O real é sempre o objecto de uma ficção, ou seja, de uma construção do espaço onde se entrelaçam o visível, o dizível e o fazível. É a ficção dominante, a ficção consensual, que denega o seu carácter de ficção fazendo-se passar pelo próprio real e traçando uma linha de divisão simples entre o domínio desse real e o das representações e das aparências, das opiniões e das utopias (Rancière, 2010b: 112).

Há que atentar no que nas imagens é capaz de cegar o espectador visualmente acrítico, questão que mereceu uma ampla reflexão no primeiro capítulo desta tese. Contudo, se, inicialmente, alertei para o carácter ilusório ou falacioso das imagens, esta questão torna-se mais complexa quando, ao invés de serem fixas, estas são em movimento. John Berger afirma que:

Photographs are the opposite of films. Photographs are retrospective and are received as such. Before a photograph you search for *what was there*. In cinema you wait for what is to come next. All films narratives are in this sense, adventures: they advance, they arrive (1995: 279).

Partindo do pensamento de Berger, Anna Grimshaw advoga que “moving films is about connections, processes, and the linking of the past with the present and future” (2001: 24). Apelando estes filmes a um sentido de urgência, que tinha como missão primordial mobilizar o espectador para a causa da Luta de Libertação, este facto foi exponenciado pelo momento histórico: o passado era o domínio colonial, o presente a resistência armada e a construção de uma nova sociedade civil nas zonas libertadas, e o futuro é a independência da nação.

Para que a mudança revolucionária fosse eficaz, esta tinha não só de contestar como de gerar alternativas à situação colonial vigente. Neste contexto, a câmara, tomada como uma arma de combate, propôs-se criar situações de mudança social, ao invés de simplesmente as descobrir. Paralelamente, a presença da câmara influencia os eventos em si mesmos, no que é designado comportamento pró-fílmico. Ainda que desconstruída pelo olhar da criança, a *performance* relativa à farmácia não nos permite atribuir a intencionalidade exclusiva da sua encenação, nem à equipa de filmagem nem a quem a desempenhou. Mais concretamente, não se sabe se a farmácia foi encenada porque fazia sentido mostrá-la logo após o hospital e, assim, apelar ao envio de ajuda humanitária, o que é corroborado pelo narrador quando afirma “os medicamentos são poucos, não bastam para acalmar o sofrimento” (min. 26:01; tradução minha), ou se foi idealizada por quem era filmado precisamente pelas mesmas razões. E até é provável que ambos os factores se tenham aliado.

A questão que merece ser respondida é o porquê desta encenação tão cuidada, absolutamente congruente na realidade fílmica, mas aparentemente descontextualizada na realidade da luta. Uma especulação possível é que a ajuda humanitária não seria destinada a militares, mas sim à população civil.

Porém, de acordo com Mustafah Dhada, esta era aplicada privilegiadamente aos combatentes das FARP (1993: 135). Se, mais do que cuidar dos civis, era necessário zelar pelos que combatiam na guerra, simultaneamente, era condição da ajuda internacional servir os propósitos dos seus doadores. Estas imagens assim o asseguram, significados por uma mulher e uma criança, sendo estas as mais recorrentes representações de vítimas civis de guerra.

A manipulação ou encenação de imagens é então uma forma de revelar a verdade que às imagens é inerente (Penafria, 1999: 44), o que é particularmente evidente quando se documentam situações de bombardeamento. No filme *No Pintcha!* (1970) é mostrada uma escola, enquanto se ouve barulho de um avião a aproximar-se. Atrapalhadas, as crianças fogem para os abrigos e os professores orientam-nas. No entanto, a câmara permanece na escola. Não seria expectável que a equipa de realização também se escondesse nos abrigos? O facto de não vermos qualquer indício visual de bombardeamento leva a questionar se esta cena não terá resultado de uma montagem simples entre som e imagem. Isto é, a partir do som de um avião (que pode ter sido criado numa fase de pós-produção com recurso a técnicas de *foley* ou mesmo de arquivo), ensaiaram-se imagens de civis e, neste caso particular, crianças, a fugir de um bombardeamento. Já no filme *Labanta Negro!* (1966), ao som de um barulho de um avião e bombas, surgem imagens de um incêndio na floresta. Toda a sequência induz que uma bomba caiu ali mesmo, surpreendendo a equipa de realização no caminho. Vemos imagens de combatentes, entre os quais Luís Cabral e Quebo Mané, e ainda o cineasta Mário Marret, assustados, aterrorizados. Mas, ao invés de serem em movimento, as imagens em grande plano dos rostos são fixas, congeladas. Se o som desencadeia no espectador a surpresa da realidade intocada, o recurso a imagens fixas denuncia como esta sequência foi construída, a *posteriori*, numa mesa de montagem. Dado o perigo e a imprevisibilidade dos bombardeamentos aéreos, estes não eram passíveis de serem filmados. É comum a história de todos fugirem para os abrigos ou se soterrarem nas *bolanhas*, no caso de haver um novo ataque. Para documentar a realidade vivida, mas impossível de ser filmada, foram então encenadas situações que a materializassem.

Esta reflexão conduz a ampliar o olhar crítico sobre as estruturas de Estado construídas nas zonas libertadas. Teriam estas, como no caso da

farmácia, sido também encenadas para conferir uma representação mais legítima às directrizes políticas do movimento de libertação? Até que ponto a própria realidade das zonas libertadas teve de ser imbuída de uma configuração fictícia com o intuito de uma maior validação das mesmas? E quem as validava?

Jacques Rancière adverte que a primeira acepção da palavra *fingere* não é “fingir”, mas antes “forjar” (2014: 257). A palavra “forjar” remete a um dos mais conhecidos argumentos políticos de Cabral, quando defendia que a Guiné-Bissau era “uma nação africana forjada na luta” (1974c). Logo, estas possíveis encenações devem ser tomadas por vontades políticas não apenas simuladas, mas acima de tudo historicamente desejadas. Falamos assim do porvir que, de acordo com Deleuze, partindo das teses de Bergson, é a essência do cinema (1994). Há então que analisar o futuro que estes filmes agenciavam para compreender porque é que a sua dimensão utópica aparentemente não se concretizou. Para tal, há que ter sempre presente que estes filmes procuravam desmontar e contrapor um discurso vinculado ao colonialismo português. Considere-se o início do filme *No Pintcha!* (1970):

Declaração do Ministro Português do Exército às unidades que partem para as colónias: «Vamos combater animais selvagens. Estes animais não são portugueses, porque obedecem às ordens do comunismo internacional. Vamos enfrentar terroristas, que devem ser abatidos, tal como animais selvagens» (min. 3:05).

Para que estes homens e mulheres não fossem mais descritos como animais ou terroristas, havia que transformar, ou mesmo inverter, os enunciados coloniais vigentes. Para Rancière, a inversão dos enunciados é precisamente o trabalho de ficção (2014: 145). Neste contexto, tratava-se de ir ao encontro das demandas de Amílcar Cabral, quando este sustentava que esta era também “uma luta para mostrar ao mundo que somos gente com dignidade, com personalidade própria” (s/d-b: 21). Para tal, havia que liquidar todos os resíduos de mentalidade tribal e criar uma consciência política de unidade nacional que, como debatido no capítulo anterior, foi o grande objectivo do projecto educativo do PAIGC. Importa reforçar que uma correlação clara foi estabelecida entre a educação e a dignidade de que nos fala Cabral no filme *A Group of Terrorists Attacked* (1971), quando o narrador informa que, para os camponeses iletrados, a razão da luta não é destruir o inimigo, mas alcançar a dignidade da civilização

através da educação. Esta ideia é reforçada no filme *Madina de Boé* (1968), quando, numa pausa entre combates, os guerrilheiros realizam cálculos matemáticos e leem livros, enquanto se ouve alguém a ler uma parábola com as dificuldades características de quem está a aprender a fazê-lo. E, entre todas as estruturas de Estado, as escolas são as que mais surgem em todos os filmes.

No início do filme *No Pintcha!* (1970), um separador informa que, “no mato, as crianças vão para a escola, acompanhadas pela milícia popular armada, que as protege das incursões das tropas portuguesas” (min. 10:02). Seguindo três adultos armados, um grupo de crianças dirige-se a uma escola feita com estacas e folhas de palmeira, quase imperceptível no meio da vegetação. São focados os rostos dos alunos. Estes aprendem a contar seguindo as instruções do professor. Todos têm cadernos e livros. A aula é interrompida pela possível simulação de bombardeamento anteriormente descrita. Mais tarde, são entrevistados professores das escolas do PAIGC, desertores das escolas coloniais. Enfatizam que, apesar dos bombardeamentos, se vive melhor nas zonas libertadas do que nas cidades, estando “o PAIGC mais interessado do que os colonialistas em enviar os meninos à escola” (min. 24:29). Em seguida, são mostradas imagens de alunos e professores a construir uma escola, o que reforça que a anterior foi destruída pelo bombardeamento. Por fim, o filme termina com imagens de alunos na escola reconstruída a expressarem os seus desejos num futuro pós-independência. Ainda que os professores sejam todos homens, muitos dos alunos são mulheres, evidenciando a preocupação por uma política educativa que visava a igualdade de género.

Para o nacionalista angolano Mário Pinto de Andrade, qualquer movimento de libertação devia tomar como objectivo primordial a diluição das desigualdades existentes, viabilizando o acesso à educação para todos. Só assim seria possível eliminar quaisquer possibilidades de subjugação quer entre negros e brancos, quer entre os negros entre si (1998: 167). Tal é corroborado por Luís Cabral, quando, numa entrevista no filme *Ein Nations Födelse* (1973), explicita as diferenças existentes entre os quadros do partido provenientes dos meios urbanos e a restante população camponesa. Salienta que, no decorrer da luta armada, os primeiros se identificaram totalmente com os segundos, de forma a promover as mesmas oportunidades para todos no caminho do

desenvolvimento, sendo este apenas viável quando a educação for alcançável a todas as crianças.

A imagem seguinte mostra-nos crianças numa escola. Ainda que esta seja construída com estacas e troncos de árvores, está substancialmente mais bem apetrechada do que todas as outras, sendo visível um quadro de ardósia. São focadas detalhadamente crianças a escrever e também os livros escolares. Numa das imagens podemos seguir uma criança que lê, sendo notório como o discurso político do PAIGC estava a ser difundido através dos manuais escolares.⁴⁶



Figura 13 – Livro escolar numa escola do PAIGC/ Fotogramas do filme *Ein Nations Födelse* (1973)

Já em *Free People in Guiné-Bissau* (1971), o professor conta a história do PAIGC, estabelecendo ligações com outras lutas. Descreve que, em Angola, o MPLA também luta contra o colonialismo português pelo progresso do país. No mesmo filme, uma mulher mais velha ensina uma mais nova a ler, a partir do seguinte texto:

A tropa foi vencida. Os guerrilheiros continuaram na ilha. Os valentes soldados do PAIGC vão continuar na ilha até à vitória final. Ajudados pelo povo eles vão expulsar os colonialistas da Guiné e de Cabo Verde. Depois vão trabalhar para construir a paz e progresso (min. 22:08).

Há assim uma vida nova que surgirá com a independência, tal como reforçada por Cabral numa entrevista em *Ein Nations Födelse* (1973).

⁴⁶ Pode ler-se: “Os colonialistas bombardearam Morés, destruíram a tabanca, mataram o gado e incendiaram-lhes as casas. Mas a população de Morés construiu novas casas no mato. Agora, há escolas, um hospital e um armazém. Tudo isso foi o Partido que criou. Hoje há uma nova vida em Morés” (min. 21:12).

Porquê a independência? Para nós, a partir de agora, sermos nós mesmos. Para sermos homens africanos, com tudo o que nos caracteriza, num caminho para uma vida melhor, em que possamos desfrutar das mesmas vantagens de todos os outros homens do mundo (min. 4:49; tradução minha).

Não é por acaso que Cabral compara a condição dos homens africanos a todos os outros homens do mundo. Como notado no capítulo anterior, era esperado dos camponeses iletrados que quebrassem “as grilhetas do universo da aldeia para se integrarem progressivamente no país e no mundo”, de forma a “adquirirem uma infinidade de novos conhecimentos úteis à sua actividade imediata” (Cabral, 2011: 372). É entrevistada uma das mulheres que possivelmente estudou enfermagem em Kiev e que foi integrada num posto de saúde nas zonas libertadas. Declara: “Eu não conhecia outras terras, mas agora o partido permitiu-me conhecer outros países. Eu estudei enfermagem para poder curar o povo e dar liberdade ao povo” (min. 26:02; tradução minha). Glorificando o partido no seu percurso de vida, também torna manifesto o amplo contributo da solidariedade internacional na Luta de Libertação liderada pelo PAIGC.

Quando em *A Group of Terrorists Attack* (1968) são apresentados os principais comandantes militares, é referido que Nino Vieira realizou a sua formação militar em Cuba e na Checoslováquia e Constantino dos Santos Teixeira na China comunista. Mais tarde, é focado detalhadamente o armamento e referida a sua proveniência: Rússia, China comunista, Checoslováquia e Argélia. Em *Labanta Negro!* (1966) é descrito que grande parte do armamento é proveniente da União Soviética e, em diferentes momentos do mesmo filme, surgem guerrilheiros do PAIGC com gorros russos na cabeça, nada adequados ao clima da costa ocidental africana. Ainda que este seja um pequeno pormenor, ele amplia o olhar crítico sobre as contaminações que foram acontecendo entre esta Luta de Libertação e os países que a apoiavam. É que não é apenas no armamento ou em outros artefactos que o apoio internacional é certificado. Uma das principais recorrências filmicas é, precisamente, a presença de homens estrangeiros (nunca surgem mulheres) que decidiram participar na Luta de Libertação nas próprias zonas libertadas. No mesmo filme, após uma viagem de canoa pelo Rio Farim, a câmara encontra dois homens brancos na margem.

Estes são focados em grande plano enquanto cumprimentam efusivamente o dirigente Luís Cabral, que acompanha permanentemente a equipa de realização.

Já no filme *En Nations Födelse* (1973), surge uma longa sequência com médicos cubanos a realizarem uma operação a céu aberto. São focados detalhadamente todos os instrumentos característicos do contexto hospitalar: bisturis, compressas, tesouras, algodão, soro fisiológico, anestesia, desinfetantes, luvas, batas, toucas médicas, entre outros. Ainda no mesmo filme, o livro escolar filmado foi também elaborado e impresso ao abrigo da cooperação sueca (fig. 13).⁴⁷ Tendo em conta que este era um filme financiado pela televisão nacional do mesmo país, pode sugerir-se que um dos seus propósitos era mostrar os resultados da ajuda internacional. Já no filme *Madina de Boé* (1968), num hospital, vítimas de bombardeamentos assistem a um filme cubano. São imagens de máquinas agrícolas a lavrar os campos, de instrumentos científicos modernos e de pessoas na rua a celebrar a oportunidades desencadeadas pela Revolução Cubana. Pretendia-se que estas imagens entrassem no seu imaginário, estabelecendo relações entre o que viam e a luta em que participavam. Concretamente, o futuro que este filme agenciava, justificava o seu sofrimento e sacrifício.

No final do filme *No Pintcha!* (1970) vemos homens a lavrar uma *bolanha* e a deitarem-se rapidamente no chão, induzindo que ouviram um ruído de um avião que poderia bombardeá-los. Entrecruzadas, surgem imagens de uma escola, onde um professor pergunta às crianças como imaginam o futuro pós-independência. Estes manifestam o desejo de que a guerra acabe, que os seus pais voltem a trabalhar nos campos, conjecturando que as suas casas serão

⁴⁷ No livro de memórias de Luís Cabral pode ler-se: “A chegada do nosso primeiro livro de leitura trouxe um grande contentamento, tanto às escolas como no meio dos combatentes e do povo. A sua impressão fora feita na Suécia, com a ajuda do produto da acção de jovens suecos, organizados no seio da Afrika Group, que não olharam a canseiras para garantir o seu apoio aos povos africanos em luta contra o colonialismo e o «apartheid». O primeiro livro foi impresso com muito cuidado e orgulho, na tipografia dos Toffters que se tornaram grandes amigos do nosso país. Nos meios do Partido, sentíamos-nos orgulhosos desse primeiro manual que, partindo dos textos escritos à mão para as primeiras escolas, era fruto do trabalho colectivo dos nossos quadros. A capa, de cores muito vivas, era bastante forte para resistir às andanças do mato e ao manusear curioso dos alunos. Coube ao Amílcar a missão de apresentar os nossos primeiros manuais à imprensa internacional, num encontro com os jornalistas organizado em Argel, na sede do Departamento do Partido FNL, como habitualmente, em presença do seu director, nosso amigo Melaika Djeloul. O Secretário-Geral do Partido falava com entusiasmo das escolas já criadas nas áreas libertadas, considerando esse facto uma vitória tão importante como a de qualquer outra batalha da luta armada. Esta maneira de ver a nossa luta constituiu um novo elemento a acrescentar ao prestígio do nosso Partido no mundo” (1984: 246-247).

cobertas de telha, cimentadas e com luz eléctrica. Enfatizam que os seus irmãos e filhos *pegaram teso* [cr. se empenharão] na escola para poderem pensar pelas suas próprias cabeças. Por último, uma criança expressa o desejo de ter um carro.

Todos os seus desejos correspondem a elementos aos quais nunca haviam tido acesso e que lhes eram apresentados como possíveis num futuro pós-independência. Até aí, todos estes benefícios estavam reservados aqueles que integravam o círculo de acesso ao poder colonial. É pertinente a provocação de Fanon quando defende que a relação colonial se estrutura em torno do desejo (2008: 28). Agora, o lugar que se procura ocupar já não é o do colono português, mas sim de um outro tipo de branco ocidental, cuja superioridade continua ser pressuposta. É evidente como, no processo da sua libertação, na Guiné-Bissau se estavam a propagar imaginários de matriz ocidental, ainda que vanguardistas.

No tribunal popular em *No Pintcha!* (1970), o narrador informa que os membros deste, no quadro de uma democracia revolucionária, são eleitos pela população de cada *tabanca*. Salaria que o código jurídico é estipulado pelos usos e costumes da etnia dominante de cada região, neste caso a balanta, e completado e corrigido pela comissão jurídica do partido. Num quadro de ardósia pode ler-se: “Tribunal Popular”. Estão também determinados os lugares para a audiência, para o júri, para a acusação e para a defesa. Uma mulher de etnia balanta deseja divorciar-se. Obedecendo aos pressupostos jurídicos estipulados, a mulher, enquanto acusação, é chamada a depor. Ela conta que o marido a agredia e que ela tentou fugir várias vezes na época das chuvas, mas que o marido e os seus pares a coagiram a voltar para casa persistentemente. Ao marido é pedido que levante a mão e que jure contar a verdade e só a verdade “em nome do nosso povo e do nosso partido” (min. 44:05). Testemunhas são também ouvidas. No final, um porta-voz comunica a sentença dos três juizes do “tribunal do nosso povo”, referindo que a mulher pode divorciar-se e voltar para casa da sua gente. Explicita que a mulher não pode ser dada a casar à força.



Figura 14 – Tribunal Popular/ Fotogramas do filme *No Pintcha!* (1970)

De acordo com os costumes tradicionais balantas, a mulher tem o direito de *negar casamento* [cr. divórcio] e de regressar à casa do seu pai ou tio (Handem, 1986: 71). Na sentença é reproduzido este princípio, salvaguardando que esta não pode ser dada a casar à força, tendo este sido uma das directrizes mais defendidas pelo PAIGC no que concerne às políticas para a igualdade de género (Urdang, 1979: 141-166). É aqui aparentemente evidente o compromisso estabelecido entre os costumes tradicionais e o projecto político do PAIGC. Contudo, há que reconhecer que a legitimação da sentença foi consagrada através da incorporação de elementos padrão dos tribunais ocidentais: júri, acusação, defesa, testemunhas e sentença. Em contraponto, não nos é permitido conhecer as formas jurídicas locais, nem as singularidades dos casamentos balantas, os seus usos e práticas, e de como destes emergiam formas de resistência ao domínio patriarcal e colonial. Além disso, nos diferentes visionamentos a que assisti deste filme, apenas a voz do narrador era legendada. Por sua vez, os discursos da mulher, do marido, das testemunhas e, mesmo do porta-voz, em língua balanta ou crioulo, não foram traduzidos, permanecendo o seu conteúdo inacessível a quem desconheça essas línguas. Possivelmente, essa tradução permitiria uma melhor compreensão sobre os sistemas jurídicos existentes antes da consolidação das zonas libertadas. Longe de ser inócua, esta ocultação permite reforçar a ideia, no público ocidental, que “não há nada a aprender com eles, excepto se for nosso ou surgir de nós” (Mudimbe, 2013: 32).

No mesmo filme, é documentado um Armazém do Povo, sendo este uma estrutura bastante simples. Numa manta colocada no chão, estão dispostos

sapatos, tecidos, sabão, loiça, panelas e sal que a população pode trocar pelo arroz por si produzido. Um separador fílmico informa que:⁴⁸

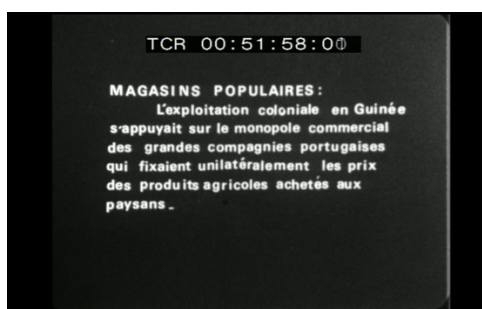


Figura 15 – Intertítulo/ Fotograma do filme *No Pintcha!* (1970)

Se estas imagens e a posterior mensagem sugerem que o sistema económico implementado pelo PAIGC permitiu à população das zonas libertadas aceder a bens de primeira necessidade que até então lhe estavam vedados, em simultâneo sonegam que grande parte das transações económicas até então se realizavam à margem do Estado colonial. São, assim, ocultadas todas as formas de resistência ao sistema económico colonial vigente, sendo que, ao longo destes filmes, a ineficiência da colonização portuguesa surge sempre para descrever a ausência de estruturas como escolas ou hospitais, ou de quadros como professores, enfermeiras ou médicos. É, assim, implícito que o problema não era o colonialismo por si, mas uma penetração incompleta de um estado colonial ineficaz na sociedade tradicional, o que, ironicamente, corrobora que a missão europeia havia ficado incompleta (Mamdani, 1996: 285). Subjacente, fica a ideia de que competia agora ao apoio internacional terminá-la.

Indiscutivelmente, é no campo da saúde que o apoio internacional é mais documentado. Como antes debatido, procurava-se assegurar que os recursos materiais e humanos enviados estavam a contribuir para a melhoria das condições de vida da população. E ainda que possibilitavam a difusão de conhecimento. Por exemplo, em *Labanta Negro!* (1966), o médico Simão Mendes “dá uma aula a jovens enfermeiras, para as ensinar não só a curar as feridas da guerra, mas todas as doenças que ameaçam o quotidiano” (min.

⁴⁸ A exploração colonial na Guiné assentava no monopólio comercial das grandes companhias portuguesas que fixavam unilateralmente os preços dos produtos agrícolas comprados aos camponeses. Para romper este sistema, o PAIGC abriu armazéns populares com condições muito favoráveis, para as pessoas trocarem produtos (min. 38:02; tradução minha).

28:16; tradução minha).⁴⁹ A formação entre pares também é confirmada em *Ein Nations Födelse* (1973), quando, na operação anteriormente descrita, todos os assistentes dos médicos cubanos são guineenses. Mais uma vez, reconhece-se que todas as práticas médicas partilham uma matriz de conhecimento ocidental.

Em contraponto, nunca são mostradas imagens de queimaduras a serem tratadas com óleo de palma e folhas de farroba piladas, terapêutica partilhada naquele contexto, que, segundo os dados empíricos recolhidos no decorrer do meu trabalho de campo, eram um recurso bastante comum. Acrescento que, embora reconhecendo o amplo contributo dos médicos cubanos, os antigos combatentes que entrevistei enfatizavam que houve um enorme envolvimento dos curandeiros locais no apoio às vítimas de guerra, que nunca foi devidamente reconhecido. Pode então afirmar-se que estes foram remetidos para o fora-de-campo das imagens e, ao serem exclusivamente documentados as formas e saberes médicos ocidentais, apenas estes foram considerados válidos. Logo, todo o saber local e o modo como este se adaptou ao contexto da luta não mereceram a atenção dos cineastas. E, quando mereceram, foi para serem desconsiderados. Em *Free People in Guiné-Bissau* (1971), uma mulher, vítima de um bombardeamento, com queimaduras graves, está untada com lama. Em seguida, um dirigente do PAIGC, com um médico cubano ao lado que o confirma, enumera as carências hospitalares, salientando que recursos como tubos de sutura ou soro antitetânico apenas são usados em casos urgentes, nomeadamente em grávidas e intervenções cirúrgicas. Ainda assim conclui:

Estou contente pelo trabalho que temos feito pelo nosso povo e pelo nosso partido. Isto [aponta para o posto de saúde] é muito para nós. Porque dantes, curávamo-nos só com *mezinho di mato* [cr. medicamentos tradicionais], *mezinho di pó* [cr. ervas piladas]. Também não tínhamos lençóis, pano para doentes, mantas e medicamentos” (min. 34:07; tradução minha).

Elogia, assim, a ajuda humanitária, ocultando que, à margem dos postos de saúde geridos por médicos cubanos e longe do olhar dos cineastas, a população contava com os curandeiros locais que ensaiavam novos *mezinho di mato* e *mezinho di pó* para colmatar as mesmas carências.

⁴⁹ Simão Mendes morreu durante a luta poucos meses antes da independência. O seu nome foi atribuído ao Hospital Nacional em Bissau. Nas imagens do mesmo posto de saúde, está Osvaldo Vieira que também morreu em combate. O seu nome foi atribuído ao Aeroporto de Bissau. Nas mesmas imagens está o cineasta Sana Na N'Hada que, à época, era enfermeiro em Morés.

Em *No Pintcha!* (1970), o narrador informa que “o comité da aldeia é a expressão da vontade popular” (min. 37:16). Vê-se os elementos da Comissão de *Tabanca* a discutir entre si, mas, mais uma vez, os seus discursos não são traduzidos. Este facto torna-se particularmente perturbador quando um homem é destacado pela câmara, à qual nunca dirige o olhar, revelando algum desconforto.

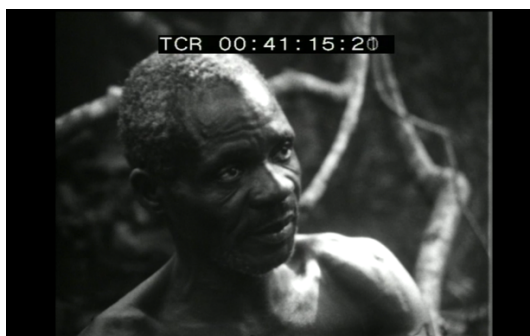


Figura 16 – Homem na Comissão da Tabanca/ Fotograma do filme *No Pintcha!* (1970)

Tal como o olhar das mulheres que nos filmes coloniais evitam a câmara, também nesta situação o indivíduo sobrepõe-se ao grupo que pretendia incorporá-lo (Pinney, 2011: 89-94). Compreende-se pelas frases que profere, em crioulo, que descreve as tarefas da Comissão de *Tabanca*: “quando alguém está doente, somos nós que vamos lá carregar; somos nós que damos arroz àqueles que estão no mato” (min. 41:10; tradução minha). Porém, evitando a câmara, o seu olhar problematiza o próprio discurso enunciado, conduzindo-nos a um *blind field* (Gordon, 2008: 107) onde se encontram outras narrativas que urge ser contadas (Labanyi, 2003: 64). Considerando que este homem não tem qualquer poder de decisão ao nível central do partido, e que o último detém o poder de o suspender, ainda que tenha sido eleito pela população (Galli & Jones, 1987: 66), importa considerar até que ponto a sua vontade se coaduna com a vontade popular definida pelo PAIGC. E, mais uma vez, não é facultada qualquer informação sobre as formas de organização social previamente existentes e como estas foram apropriadas ou mesmo suprimidas no decorrer da luta.

Somos, assim, confrontados com a ausência de outros discursos. Tal conduz-nos a debater em profundidade o facto de as línguas de origem étnica nunca serem traduzidas e o crioulo raramente o ser. As informações facultadas são, assim, proferidas pelo narrador, sendo esta a voz que não apenas informa,

mas cria o argumento, determinando a interpretação das imagens. É a palavra que faz ver a imagem, na esteira de Edward Said, quando sugere que “a narrativa introduz um ponto de vista, uma perspectiva, uma consciência oposta à teia unitária de uma visão” (2004: 282). Logo, à semelhança da legenda, há que considerar a voz do narrador como um elemento fundamental de controlo que tenta fixar o significado das imagens. Rancière corrobora esta ideia quando afirma:

A voz não é a manifestação do invisível por oposição à forma visível da imagem. Ela própria é captada no decurso do processo de construção da imagem. É a voz de um corpo que se transforma um acontecimento sensível num outro, esforçando-se por nos fazer ver o que esse corpo viu, por nos fazer ver o que ele nos diz (2010a: 139).

É então fundamental analisar os discursos proferidos pelo narrador e como estes determinam a leitura das imagens. Na acepção de Foucault, o discurso é uma prática que se articula com outras práticas na configuração do poder (2014: 67). Assim, o discurso não é simplesmente o que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que se luta, o poder que se quer apoderar (*Ibidem*: 10). Mas se o discurso é uma forma de poder, simultaneamente, é também uma forma de controlo e de exclusão. E é a própria desconstrução do discurso que permite então aceder ao que neste foi produzido como ausente, tal como defendido pelo mesmo autor: “o discurso manifesto não seria mais, afinal de contas, do que a presença repressiva daquilo que não se diz; e esse não-dito seria um vazio escavado que mina do interior tudo o que se diz” (*Ibidem*: 60).

Pressupondo que havia uma ligação linear e exclusiva entre o eurocentrismo histórico e a dominação colonial, acreditava-se que, ao serem informadas por um ponto de vista anti-colonial, as imagens produzidas seriam concludentemente descolonizadas. Para Fanon, à descolonização correspondia desaprender tudo o que havia sido assumido pelo colonialismo para reaprender a ser “homens novos” e “mulheres novas”. Não mais espectadores esmagados, mas actores privilegiados da sua própria história (1968: 26). Os realizadores destes filmes propuseram-se participar neste processo, com o intuito de o estender a um público ocidental. E tal só seria possível através de elementos que permitissem não só o reconhecimento, como a identificação com as

demandas políticas pelas quais se lutava, tal como justificado por Jean Paul Sartre: “se sou mobilizado numa guerra, essa guerra é a minha guerra, ela é à minha imagem, e eu a mereço” (1997: 678).

Assim se compreende que as imagens mobilizadoras não poderiam documentar curandeiros tradicionais a tratar militares feridos em combate ou formas jurídicas locais aplicadas na resolução de conflitos. Ao invés, as escolas, os tribunais populares, os armazéns do povo e os hospitais que estavam a ser construídos nas zonas libertadas permitiam a identificação com a experiência, os desafios, os problemas e os valores éticos e morais da Luta de Libertação. Podemos, assim, concluir que estes filmes apenas interpretavam a realidade possível de ser compreendida no Ocidente, razão pela qual apresentam mimetismos significativos dos padrões de governação e organização social ocidentais. Era a forma de atribuir significados a uma realidade que, de outro modo, seria incompreensível. Porém, tal leva-nos a reconhecer que estes filmes também revelam como o Ocidente se manteve para as lutas anti-coloniais como um padrão a partir do qual todas as demais sociedades foram descritas (Hall, 1992: 278), continuando a explorar o seu próprio capital simbólico (Bhabha, 2014: 40). Ainda que os cineastas não acreditassem, ou mesmo procurassem pôr em causa a superioridade ocidental, tal foi traído pela sua própria posição. Documentando exclusivamente o que era possível ser compreendido no Ocidente, enquanto se colocavam num lugar de absoluto controlo sobre a leitura das imagens através da voz narrativa omnipresente, continuavam a asseverar a ideia de que pertenciam a uma civilização superior.

Regressamos, assim, à reflexão de Fanon, quando defende que o colonizador possuía o mundo ao possuir a linguagem que o tornava para si mesmo inteligível (2008: 33). Para Walter Benjamin, “a linguagem seria o grau superior da faculdade mimética e o mais perfeito arquivo das semelhanças não físicas: um *medium* no qual as forças primitivas de produção e interpretação mimética penetraram de tal modo que conseguiram liquidar as da magia” (1992: 68-69). Ligando ao cinema e a outras técnicas de produção massiva de imagens, Michael Taussig argumenta que a faculdade mimética surge como o princípio da antiga compulsão das pessoas de tornar-se ou comportar-se como outros. No repto benjaminiano afirma: “the ability to mime, and mime well, in other words, is the capacity to Other” (1992: 19), questionando até que ponto a criação e

existência do artefacto, isto é, a cópia, atribuiu poder ao que é representado (*Ibidem*: 13). Como demonstra a análise fílmica, o poder de representar o mundo é também o poder de o falsificar, mascarar e encenar (*Ibidem*: 42-43). Importa então debater o que a compulsão de se tornar Outro implica para o sentido do Eu (*Ibidem*: 33), reconhecendo que a mimese foi também um instrumento da dominação colonial (*Ibidem*: 47). Não é de mais invocar novamente Fanon quando alerta que o desejo de se tornar num Outro condenou o colonizado a uma existência atormentada (2008: 105). Ampliando esta análise, Homi Bhabha sugere:

O que emerge entre a mimese e a mímica é uma *escrita*, um modo de representação, que marginaliza a monumentalidade da história, que arremeda o seu poder de ser modelo, poder esse que supostamente a tornaria imitável. A mímica *repete*, mais do que *re-apresenta*, e nessa perspectiva redutora emerge a visão europeia deslocada [...] (2014: 149).

Se, por um lado, estas imagens são parte integrante de uma luta para que os povos colonizados fossem percebidos como agentes, com capacidades cognitivas e com uma história própria, atributos negados pelo colonialismo (Gilroy, 2001: 40), por outro, também decretaram os atributos que deveriam ser adquiridos para a sua libertação. Aprender a ler e a escrever em escolas, ser tratado em hospitais e postos de saúde, resolver conflitos e controvérsias em tribunal e adoptar um sistema económico formal e centralizado, permitir-lhes-ia partilhar a mesma humanidade do espectador. Até então, eram seres-por- vir que estavam a libertar-se de ser não-seres (Rancière, 2014: 72). Um não-ser a quem havia sido negada a sua própria humanidade, tal como proposto por Maldonado-Torres (2007: 150-151), a partir da tese de Dussel, de que a formulação cartesiana *ego cogito* só pode ser entendido na articulação e precedência com o *ego conquiro* (2005, 2009). Importam também os contributos de Ramón Grosfoguel quando sugere que a esquerda internacional que apoiou as lutas anti-coloniais não problematizou as hierarquias étnico-raciais estabelecidas durante a expansão colonial (2009: 410). Porque tanto na negação como na reafirmação de uma humanidade comum se revela a natureza intransigente do Ocidente (Mbembe, 2001b: 11), que os considerava carentes de um período de preparação para poderem participar plenamente na modernidade política, o mesmo argumento ao qual os nacionalistas colonizados se opuseram (Chakrabarty, 2009: 9). E decretando-se a modernidade política como condição

da libertação, os ideais de civilização, progresso e desenvolvimento foram invocados como garantia da total soberania política (*Ibidem*: 55). Consequentemente, o princípio da diferença ontológica persistiu e a preocupação com a autodeterminação foi intrinsecamente conectada com a necessidade de se tornar civilizado (Mbembe, 2001a: 178). Ser civilizado era vestir uma “roupagem adequada” (*Ibidem*: 180; 2014: 154-155) que os autorizava a atravessar as linhas abissais (Santos, 2007), mas que não implicava necessariamente o desmantelamento destas.

À semelhança da filmografia colonial, estes filmes podem ser tomados como um conjunto de imagens invertidas, representações através das quais o Ocidente decretou as regras que colocaram fim ao colonialismo, enquanto simultaneamente se consagrava sujeito único da História (Chatterjee, 1993: 5). Porém, se primeiro se olhava para os africanos como seres essencialmente inferiores ou sub-humanos, partindo deste prisma, eles eram descritos como homens e irmãos que haviam incorporado os princípios da Revolução Francesa – Igualdade, Liberdade e Fraternidade –, condição para serem percebidos como “bons africanos” (Mamdani, 1996: 4-6). Procurava-se identificar no Outro aquilo que permite reconhecê-lo como igual. De facto, esta guerra foi considerada justa pelo Ocidente, por ser animada por uma agenda de transformação social, económica e política que incorporava padrões e modelos por si validados. Como adverte Anthony Smith, foi a própria aceitação de um paradigma ocidental e o compromisso com os direitos e conceitos universais que incentivou o apoio internacional (1983: 46). Não obstante, a crucial importância da cultura local muito realçada por Cabral (2011) foi condição essencial dar sinais de “bom aluno” de forma a continuar a captar recursos. Nas palavras de Cabral:

O objectivo principal da resistência política no plano exterior, é o de conquistar aliados, conquistar apoio político e isolar o inimigo politicamente. Por isso a partir de 1960 nós começamos, enquanto preparávamos a nossa gente para a luta armada, a frequentar conferências, reuniões internacionais, pondo o problema, lutando para que fôssemos ouvidos, multiplicando a nossa acção, procurando todo o apoio necessário e procurando isolar o inimigo no mundo (1975: 21-22).

Se, por um lado, tal implicou a aceitação, mais ou menos subtil, de princípios políticos ocidentais, importa recordar que, enquanto progressista na sua época, Cabral partilhava ideais de desenvolvimento, como ilustra o seguinte discurso em *Ein Nations Födelse* (1973):

Nós consideramos que a nossa independência, nos permitirá desenvolver a nossa própria cultura, de nos desenvolver a nós mesmos e de desenvolver o nosso país, de forma a libertar o nosso povo da miséria, do sofrimento e da ignorância, situação após cinco séculos de presença portuguesa (min. 5:39).

Reduzindo a realidade local a uma série de contratempos na procura de uma nova humanidade (Mbembe, 2001b: 1), Cabral considerava que a Esquerda europeia deveria contribuir na análise e no apoio aos movimentos de libertação, dado que a estes lhes faltavam instrumentos para tal (s/d-b: 31). Tal permitiu a difusão de outras configurações de expansionismo ocidental que se regessem pela oposição ao colonialismo (Mudimbe, 2013: 114). Finalmente, à época, o nacionalismo era uma força transformadora e revolucionária, uma dádiva da Europa para o resto do mundo, e o Estado-nação a única forma legítima do exercício do poder (Chatterjee, 1993: 4). E mais do que uma imposição, o imaginário do Estado foi neste contexto apropriado (Mbembe, 2001b: 40). Partindo desta leitura, é redutor afirmar que os filmes foram determinados por um olhar estritamente ocidental. Ao invés, estes foram elaborados num processo dialógico com a liderança do PAIGC, tal como sugere Luís Cabral:

A direcção do Partido mostrava-se interessada na realização dum documentário cinematográfico sobre a luta. O cineasta francês Mário Marret ofereceu-se para realizar graciosamente esse trabalho e fizemo-lo vir de França para nos acompanhar nesta missão ao Sul do nosso país. Mário Marret foi o primeiro cineasta a visitar as zonas libertadas da Guiné e a recolher imagens sobre a nossa luta de libertação (1984: 197).

Também Lennart Malmer e Tobias Engel asseguraram que o guião havia sido elaborado com o próprio Amílcar Cabral. O que pode depreender-se é que apenas lhes foi mostrado o que era possível ser tomado como válido e legítimo aos olhos do Ocidente.

5.3.2. Do local ao internacional: a proclamação do Estado

Ainda que o olhar do presente, moldado por uma crítica ao modelo moderno de Estado-nação, nos permita encontrar inúmeras ausências e exclusões, foram estas as imagens que permitiram colocar fim às fronteiras coloniais que o Estado português persistia em manter. É inquestionável reconhecer que estes filmes cumpriram a missão primordial com a qual estavam comprometidos: mobilizar os agentes e as organizações internacionais, principalmente o Comité de Descolonização das Nações Unidas (ONU), para a causa da Luta de Libertação, tal como assegura o primeiro intertítulo do filme *Labanta Negro!* (1966).⁵⁰

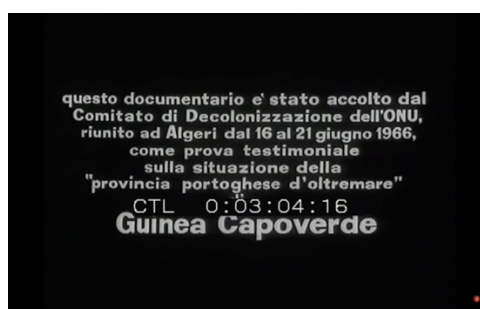


Figura 17 – Intertítulo/ Fotograma do filme *Labanta Negro!* (1966)

Quando, em 1972, uma equipa deste Comité visitou as zonas libertadas, o registo fílmico realizado de forma amadora pelo diplomata Folke Löfgren partilha recorrências anteriormente identificadas: médicos cubanos em postos de saúde, o mesmo livro escolar, escolas, treinos militares, etc.⁵¹ Pensar todos os outros filmes a partir desta visita conduz-nos a reconhecer que também estes compreenderam visitas guiadas às zonas libertadas. No filme *Labanta Negro!* (1966) é explicitado que se trata de um diário cinematográfico, numa viagem a pé entre três *tabancas*, entre 3 e 15 de Fevereiro de 1966. Neste caso em particular, o dirigente Luís Cabral é o anfitrião desta visita, assistindo permanentemente a equipa de realização. Nos restantes filmes, não é notório

⁵⁰ Este documentário foi aceite no Comité de Descolonização da ONU, reunido em Argel, de 16 a 21 de Junho, como prova testemunhal, da situação na ultramarina província portuguesa, Guiné Cabo Verde (min. 03.05; tradução minha).

⁵¹ Visualizei este filme em casa de Folke Löfgren, em Estocolmo, em Setembro de 2016.

quem acompanha, mas naturalmente que os cineastas, assim como outros visitantes internacionais, não deambulariam sozinhos pelas zonas libertadas. Podemos, assim, sugerir que os cineastas seguiram um périplo diplomático definido pela liderança do PAIGC. Através deste, era definido o que poderia contribuir para o crescente reconhecimento internacional, permitindo que, em Setembro de 1973, se reunissem as condições para a proclamação unilateral da independência.

O filme *Ein Nations Födelse* (1973) é particularmente célebre por documentar esta cerimónia, assegurando a unanimidade da sua proclamação. Homens sentados em plenário votam de braço no ar, seguindo-se o discurso de Nino Vieira: “depois de este texto ser aprovado por unanimidade, a primeira Assembleia Nacional da nossa História, exprimindo a vontade soberana do nosso povo, proclama-se solenemente o Estado da Guiné-Bissau” (min. 7:36). A bandeira nacional é levada até à tribuna. Ouve-se o Hino Nacional. Todos estão em sentido. São focados os principais líderes do PAIGC. Segue-se o discurso de Luís Cabral, nomeado Presidente da República. Atrás dele, também a filmar, está o realizador Sana Na N’Hada, que juntamente com Flora Gomes também documentou esta cerimónia.

Nas imagens produzidas pelos dois realizadores guineenses presentes, vemos um jornalista branco a fotografar uma mulher negra que usa uma *sumbia*. Mais tarde, surge um longo plano de um repórter branco dirigido à câmara. São focados gravadores e microfones. Aristides Pereira e Ana Maria Cabral (viúva de Amílcar Cabral) são filmados a serem entrevistados pelo mesmo repórter branco. Por fim, os diplomatas internacionais entregam as credenciais de reconhecimento do novo Estado. Certificam, assim, que representantes de outras nações haviam validado a sua independência e que os discursos dos seus líderes estavam a ser, internacionalmente, difundidos. Filmam aqueles que vieram do Ocidente para legitimar a sua luta.

Finalmente, esta cerimónia termina com toda a assembleia a ouvir a “Mensagem de Ano Novo” (1973), por Amílcar Cabral proferida em Janeiro desse mesmo ano (2008b). O magnetofone é focado e ouve-se o anúncio do momento presente: “a Proclamação da existência do nosso Estado, a criação de um executivo para esse Estado e promulgação de uma lei fundamental: a primeira constituição que será a base da existência da nossa nação africana” (min.

10:20). É assim invocada a ausência do líder que conduziu toda a Luta e também projectou esta cerimónia. Mas a sua ausência foi convertida numa presença bem visível, através de faixas com o seu retrato impresso, de numerosas evocações que lhe são tecidas e do seu discurso reproduzido. Longe de se converter num espectro, Cabral ascende à categoria de mito.

Acto dos Feitos da Guiné (1980), um dos primeiros filmes portugueses sobre a Guerra Colonial, destaca-se dos demais por integrar imagens realizadas por aqueles que estavam com o exército guerrilheiro. Entre outras, foram recuperadas as imagens da Proclamação do Estado. É pertinente introduzir uma discussão suscitada, aquando da exibição do filme na Cinemateca Portuguesa, por um dos espectadores presente, Luís Graça:⁵²

Eu acho que esta cerimónia não foi na Guiné-Bissau, mas sim na Guiné-Conacri. Vocês acham que o PAIGC ia colocar num território em guerra tantos representantes internacionais e jornalistas? Nós temos de desmontar, os historiadores e os cineastas têm de perceber o que é a propaganda (Graça, 2015).⁵³

Naquele momento todos os presentes na sala se indignaram com esta sugestão. Era como se as imagens que tínhamos acabado de ver perdessem toda a legitimidade caso tivessem sido filmadas na Guiné-Conacri. Na linha do que tenho procurado argumentar, considero que esta indignação é em si mesma perturbadora. Oficialmente, esta cerimónia teve lugar em Lugajol, a seis quilómetros da fronteira com a Guiné-Conacri. Porém, o que esta indignação sugere é que se tivesse sido realizada a apenas dez quilómetros de distância, já fora do território da Guiné-Bissau, perderia toda a sua importância simbólica e força diplomática. Importa então debater a importância das fronteiras coloniais na legitimação da independência do território.

Tomando as fronteiras como zonas de contacto (Pratt, 2007), compreendemos que a soberania da Guiné-Bissau foi obtida através de diferentes encontros gerados nas próprias fronteiras traçadas na Conferência de Berlim, no final do séc. XIX. Como avançado no primeiro capítulo, foi a própria

⁵² Esta exibição ocorreu no contexto da Rede Aleph, tendo o debate contado com a presença do realizador e sido por mim moderado.

⁵³ O espectador Luís Graça é um antigo combatente do exército colonial, responsável pelo blog “Luís Graça & Camaradas da Guiné”.

guerra que permitiu a co-presença de sujeitos até então separados por disjunções históricas e políticas e, ainda que inevitavelmente violento, este encontro conduziu um grupo de militares até então comprometido com a Guerra Colonial a desencadear o golpe de Estado do 25 de Abril, que lhe colocaria um fim. Foi também significativa a fronteira com a Guiné-Conacri, onde, no decorrer da luta armada, a Guiné-Bissau funcionava como um Estado dentro desse Estado. Porém, as fronteiras físicas dos Estados-nação persistiram e destas emerge a ambivalência que destabiliza os discursos das relações pós-coloniais (Bhabha, 2014).

Quando o público presente nessa sessão da Cinemateca Portuguesa se indignou com a possibilidade de esta cerimónia se ter realizado no território da Guiné-Conacri, reverberou-se o papel daqueles que no decorrer da Luta validavam as condições para que a Guiné-Bissau se proclamasse um Estado independente. Reitera-se, assim, uma posição de superioridade com que se continua a julgar o que é ou não passível de ser politicamente válido. É o longo contínuo histórico que estruturou a desigualdade endémica do continente africano no sistema global (Mbembe, 2001b: 9-11). Daqui espreitam os motivos pelos quais se classifica um Estado como “falhado”, rótulo resultante do mesmo paradigma que continua a criar histórias de “sucesso” e de “fracasso” em África de forma a fortalecer a sua auto-imagem e a consolidar o seu *status quo* (Cravo, 2012).

Este paradigma não determina apenas como o Ocidente conhece o Outro, mas também o modo como o último se auto-representa (Said, 2004). Importa então analisar as imagens produzidas pelos realizadores guineenses. Era intenção de Cabral que estes documentassem a luta armada, quer na componente política, quer no teatro de guerra. Porém, segundo Sana Na N'Hada, não havia qualquer verba destinada a este trabalho, tendo que se recorrer aos restos de película de outros realizadores. A estas dificuldades, associaram-se outras:

Cabral disse para filmarmos a vida nas zonas libertadas, mas a guerra era complicada. Os militares não gostavam que nós estivéssemos lá, porque tinham que nos dispensar homens para a nossa escolta. Havia muitas desconfianças, principalmente depois da morte de Cabral. Para os militares, nós erámos intrusos (N'Hada, 2015).

De facto, são muito poucas as imagens das zonas libertadas produzidas por estes cineastas.⁵⁴ Já as imagens nunca realizadas mostram os conflitos latentes encobertos aos cineastas estrangeiros.⁵⁵ Mais do que não-imagens, são imagens-ausências que revelam “a ambivalência da nação como estratégia narrativa” (Bhabha, 2014: 229). Um imenso fora-de-campo, onde é possível aceder às representações que nunca chegaram a concretizar-se. Mas se nas zonas libertadas não lhes foi possível narrar a nação, o arquivo do INC revela a preocupação em a projectar no exterior. São relevantes dois acontecimentos diplomáticos: a Semana de Informação em Conacri e o Festival Mundial da Juventude e dos Estudantes (FMJE) em Berlim Oriental.

Realizada em Setembro de 1972, a Semana da Informação compreendeu uma exposição, maioritariamente composta por fotografias, com o propósito mostrar os sucessos da Luta de Libertação aos diplomatas africanos, asiáticos e europeus residentes na cidade de Conacri. No filme, vê-se Amílcar Cabral a receber Sekou Touré com os inconfundíveis protocolos de um encontro entre dois chefes de Estado. Por exemplo, a entrada de ambos no átrio da exposição é ladeada pelos pioneiros do PAIGC e escoltada por militares. Percorrendo todos os expositores – e ainda que o filme não tenha som – é notório que Cabral acrescenta uma voz narrativa às fotografias exibidas. Já as imagens do FMJE, em Julho de 1973, procuram assegurar a cooperação entre os povos. No filme, vêem-se jovens guineenses a trocarem crachás com crianças europeias. Num plano aproximado, surge um jovem guineense que escreve num caderno de uma criança branca e outro que assina um poster sobre as costas de outra. Ainda, um jovem branco coloca um lenço (parece-me um lenço dos pioneiros) a um jovem guineense. A imagem seguinte transporta-nos para o contexto político da época: um poster de Leonid Brejnev à esquerda e outro de Erich Honecker à direita. Segue-se a bandeira da Federação Mundial da Juventude Democrática (FMJD). Surgem as delegações de diferentes países e a delegação da Guiné-Bissau, assim como a de Moçambique, é composta por jovens que envergam farda militar. Asseguram não só que ainda estão em luta armada, como o papel

⁵⁴ Destacam-se as imagens do II Congresso do PAIGC no Boé em Julho de 1973, onde vemos os principais dirigentes do PAIGC em reunião, assim como o ataque ao quartel de Guidage que integra o filme *Ein Nations Födelse* (1973) e que foi filmado por Flora Gomes.

⁵⁵ Estes conflitos internos mereceram a atenção de Oleg Ignatiev (1975)

determinante dos guerrilheiros enquanto fundadores da nação. Têm bandeiras do partido, usam *sumbias* e a encabeçar a delegação encontra-se um retrato de Amílcar Cabral. Ao ver esta parada, é inevitável constatar que, se alguns países presentes estão ainda em vias de existir, como a Guiné-Bissau e Moçambique, outros, como a República Democrática Alemã, a Jugoslávia e a União Soviética, deixaram depois de o ser. O que destas imagens então emerge é a instabilidade do Estado-nação enquanto referencial político.⁵⁶

Partindo desta leitura, as áreas libertadas documentadas pelos cineastas estrangeiros surgem como uma realidade politicamente fabricada capaz de assegurar que o PAIGC tinha um plano viável e concreto para o governo da nação. Percebe-se então como o Estado se consolidou na arena internacional, mas não tanto localmente. Neste ponto, importa lembrar que a grande maioria da população das zonas rurais não teve qualquer experiência com a administração colonial, ao contrário das elites letradas provenientes de Cabo Verde ou dos centros urbanos da Guiné-Bissau. Mário Pinto de Andrade descreveu que competiu à elite assimilada concretizar formas de ascensão social para os demais “filhos da terra” entrarem no círculo de acesso ao poder colonial (1998: 55). E, simultaneamente, acreditava-se nos benefícios do contacto com a cultura europeia (*Ibidem*: 67). Ganham pertinência os contributos de Partha Chatterjee quando alega que o nacionalismo anti-colonial criou o seu próprio domínio de soberania dentro da sociedade colonial bem antes de começar a batalha política contra o poder imperial (1993: 6). Anderson corrobora esta ideia quando advoga que o nacionalismo oficial dos povos colonizados não foi apenas moldado à imagem dos Estados europeus, mas também dos próprios Estados coloniais, ainda que fossem violentamente anti-colonialistas (2012: 221). Deste modo, ainda que os movimentos de libertação tivessem sido o resultado de várias culturas, heranças e tradições, também foram moldados pelo que Mbembe designa de “racionalidade colonial” (2001b: 25), ao assumirem para si a responsabilidade de exercerem o controlo e a administração das populações e do território, o que é particularmente evidente no caso do PAIGG, desde logo assumido como partido. Considere-se o discurso político de Luís Cabral, aquando da Proclamação do Estado:

⁵⁶ Para uma análise mais detalhada destas imagens, *vide* Laranjeiro (2016: 79-91).

Depois de dez anos de luta armada vitoriosa, sob a direcção do nosso glorioso Partido, criado e dirigido na sua linha de pensamento e de acção do nosso imortal camarada Amílcar Cabral [o discurso é interrompido por fortes aplausos], acabámos de viver uma etapa transcendente da nossa história: a proclamação do nosso Estado da Guiné que abre perspectivas, tanto no plano interior como na reafirmação da nossa personalidade no plano internacional. Em nome de todos os componentes do conselho, agradeço aos nossos deputados, legítimos representantes do nosso povo africano, a confiança que depositaram em nós, escolhendo-nos para assumir a grande responsabilidade de dar continuidade aos trabalhos que começamos hoje no caminho que deve conduzir o nosso povo à libertação total, à paz e ao progresso (min. 9:23).

Neste discurso, não há espaço para alternativas fora do campo (Gilroy, 2007) estipulado pelo PAIGC. Por esse motivo, fora-do-campo das imagens ficaram as formas de organização locais previamente existentes que após a independência se rebelaram contra as estruturas de Estado filmadas. Assim se compreende como o futuro que estes filmes agenciavam não se tenha concretizado, uma vez que “o cinema traiu a sua função profética em relação ao futuro, porque traíra já a sua função de presença no presente” (Rancière, 2014: 299), negando mais uma vez a quem era representado qualquer profundidade história (Mbembe, 2001b: 11). É então pertinente refletir sobre os argumentos políticos de Cabral na ampla valorização que atribuiu à cultura na Luta de Libertação. O líder do PAIGC considerava que:

[...] reprimida, perseguida, traída por algumas categorias sociais comprometidas com o colonialismo, a cultura africana sobreviveu a todas as tempestades refugiada nas aldeias, nas florestas e no espírito de gerações vítimas do colonialismo (2011: 367).

Porém, no decorrer da luta armada, a cultura foi estrangida às fronteiras ideológicas dos dispositivos de Estado-nação modernos. Manteve-se, assim, um outro lado da linha repleto de experiências desperdiçadas e tornadas invisíveis (Santos, 2007: 6). O que é certo é que a cultura africana continuou a sobreviver a todas as tempestades, problematizando a “experiência «moderna» da nação ocidental” (Bhabha, 2014).

5.3.3. A construção do passado e do futuro desejado

A história da Guiné-Bissau era absolutamente desconhecida dos públicos ocidentais a quem estes filmes se destinavam. Para situar o espectador, era fundamental tecer contextualizações históricas e geográficas. Em *No Pintcha!* (1970), por exemplo, sobreposto a um mapa do continente africano onde o território da Guiné-Bissau é assinalado, o narrador informa:

A chamada Guiné portuguesa e as ilhas de Cabo Verde dependiam exclusivamente de Lisboa. Em 1956, Amílcar Cabral e 5 nacionalistas da Guiné e Cabo Verde criaram o Partido Africano para a Independência da Guiné e de Cabo Verde. Isto ocorreu após o fracasso de uma tentativa legalista em 1954. Em 1959, forças de ocupação portuguesas reprimiram ferozmente uma greve dos estivadores do porto de Pidjiguiti, no qual 50 pessoas foram mortas (min. 2:30).

Já o filme *Ein Nations Födelse* (1973) tem início com uma vista área da cidade de Bissau, privilegiando o porto de Pidjiguiti, onde se encontra um navio da armada portuguesa. Em seguida, é descrita a história do massacre aí ocorrido em 1959 e como este conduziu à luta armada liderada pelo PAIGC. Em *Labanta Negro!* (1966), é Luís Cabral quem conta a história do território e, à semelhança dos filmes anteriores, também começa por descrever o massacre dos estivadores em greve. Refere ainda a escravatura, o trabalho forçado e a Lei do Indigenato. Por fim, enfatiza os 500 anos de colonialismo que conduziram a população à miséria e à ignorância, o que é recorrentemente salientado em todos os filmes. Quase nunca são referidas as “guerras de pacificação”. Ressalva-se que, em *Labanta Negro!* (1966), é descrito que se estavam a transformar instrumentos “rústicos e primitivos” em armas modernas de guerra. De forma mais explícita, em *A Group of Terrorists Attacked* (1968) é destacado que a larga maioria dos guerrilheiros são balantas, sendo aqueles os que mais resistiram ao poder colonial até 1936, data do fim das “guerras de pacificação”. Mas, de forma geral, são desvalorizadas as formas de resistência ao domínio colonial e como estas se actualizaram, continuando a ineficiência do poder colonial a ser interpretada de forma negativa. E ao reduzir a história colonial à Lei do Indigenato, ao trabalho forçado e à escravatura, atribui-se mais destaque ao colonizador do que àqueles que lhe resistiram.

Não se pretende questionar a violência do colonialismo português, muito menos como esta se fortaleceu no decorrer da guerra, com a presença do exército e a forte intervenção da PIDE/DGS denunciada pelos professores em *No Pintcha!* (1970). Não obstante, esta perspectiva negligencia como a capacidade de acção existiu de ambos os lados (Pratt, 2007: 4), sendo muitas as vezes em que o colonizador foi vencido.

Por seu turno, ao invés de ser reconhecido como agente histórico, o colonizado é aprisionado “numa zona de não-ser e de morte social” (Mbembe, 2001a: 174), lugar a partir do qual é difícil “representar-se a si mesmo como sujeito de uma vontade livre” (*Ibidem*: 176). Ocultando a capacidade da população em resistir ao poder colonial, ou mesmo em apropriar-se dos benefícios deste, como no caso das chefias locais que se colocaram estrategicamente como intermediárias do governo português, retira-se a agência aos sujeitos colonizados, que neste contexto foi extremamente significativa. Ironicamente, acaba por atribuir mais força ou relevância ao colonialismo português do que realmente teve, facto particularmente notório quando se reitera que a sua presença compreendeu cinco séculos quando, na verdade, ela apenas se efectivou por pouco mais de um quarto de século. Reverbera-se a narrativa colonial, cujo imaginário se caracterizava por possuir territórios ultramarinos que de facto não controlava.

Importa então considerar como esta narrativa beneficiava o movimento de libertação. Em primeiro lugar, para que o atravessar das linhas que separavam uns dos outros tivesse a força política desejada, o que caracterizava ambos os lados teve de ser amplificado. Havia que tornar concreta e ameaçadora uma presença que até então não havia sido hegemónica. Teria um menor impacto organizar uma luta contra um império colonial demonstrando que a sua presença havia sido parca. Em segundo lugar, para assegurar que o modelo ocidental de Estado estava a ser adoptado, todas as manifestações de resistência que não tivessem um forte pendor nacionalista foram sonegadas. Por último, era necessário construir um passado consensual. Logo, ainda que se procurasse reconhecer uma memória de injustiça e sofrimento, também no seu reverso existiam legados inconvenientes e dissidentes à ordem social e política que se pretendia estabelecer. Foram então seleccionados os marcos históricos e as

narrativas que fortalecessem o poder que se procurava consolidar. Como salienta Maria Paula Meneses:

[...] a(s) memória(s) e as suas expressões simbólicas (tangíveis ou não) refletem os debates políticos pelo poder, assim como críticas ao próprio poder. Que aspectos do passado são lembrados ou esquecidos, o que se esquece ou é propositadamente silenciado, assim como as relações de poder presentes nestes processos, refletem agendas e decisões do presente (2015: 12-13).

Só assim se compreende que o massacre de Pidjiguiti seja descrito em todos os filmes como a primeira revolta organizada, subestimando-se todas as outras sucedidas anteriormente. Esta foi a primeira insurreição em que os dirigentes do PAIGC se destacaram, ainda que, segundo Patrick Chabal, o seu papel tenha sido exagerado quer pelo próprio movimento, quer pelas autoridades coloniais (1983: 56). Tal como a narrativa fílmica fortificou o poder colonial, também a narrativa colonial ampliou o papel do PAIGC, uma vez que lhe interessava tomar esta revolta como um fenómeno isolado, evitando uma visão retrospectiva da guerra que questionasse a retórica luso-tropicalista que se procurava difundir. Permitiria ainda demonstrar que o PAIGC desenvolvia alianças estratégicas com o comunismo internacional, de forma a captar apoios entre os países que, em plena Guerra Fria, pretendiam contrapor-se a esta força política. Tal conduz-nos a pensar um dos mais importantes processos políticos em contexto da guerra: a construção do inimigo (Meneses, 2015). Consequentemente, para ambas as partes em conflito, interessou silenciar o que Ranger denominou de “movimentos de resistência primária”, criando hiatos onde existiam continuidades (1968: 437-438).

Neste contexto, os camponeses foram utilizados como pretexto para um discurso que não se destinava a eles. E mais do que um desconhecimento sobre os mecanismos de dominação, do qual advinha a necessidade de provar ao camponês que ele era explorado na sua própria terra (Cabral, 1974a: 18), há que considerar que estes nunca foram totalmente capturados pelo poder colonial (Mamdani, 1996: 13). Desvalorizando a sua autonomia, verifica-se como a redescoberta da História também implicou a sua invenção e a invocação acrítica de noções de hegemonia, agência e resistência (Mbembe, 2001b: 5). Acrescenta-se que, para o PAIGC, considerar as formas de resistência primária implicava admitir a existência de guerras inter-étnicas e a forma como alguns

grupos se aliaram ao poder colonial. Tal invalidaria uma narrativa homogênea que, ao não incorporar diferentes pontos de vista, permitiria ao PAIGC proclamar-se representante legítimo do povo.

Ao longo destes filmes, quando as identidades étnicas são invocadas, as suas diferenças nunca são marcadas. Em *Madina de Boé* (1968) ouvimos: “País plano, entrecruzado por rios intermináveis e numerosos. País feito para que o arroz, o amendoim e o óleo de palma sejam cultivados por balantas, mandingas, manjacos, pepéis, fulas” (min. 01:18; tradução minha). Para cada grupo étnico nomeado é focado um rosto de um guerrilheiro fardado, destacando-o da formação militar que o uniformiza numa causa comum. E ainda que, em *A Group of Terrorists Attacked* (1968), seja referido que a maioria dos guerrilheiros é de origem balanta, não são explicadas as razões pelas quais se privilegiou a sua mobilização. Assumir as diferenças étnicas implicaria reconhecer que as estruturas de poder se moldaram no período colonial ao invés de terem surgido da revolta anti-colonial e, acima de tudo, que esta foi também uma guerra civil (Mamdani, 1996: 8). Porém, a necessidade de refutar persistentemente as divergências étnicas acaba por colocar a descoberto como esta questão estava latente. Considere-se o seguinte discurso de Cabral:

Na nossa perspectiva, ao nível do país, a tribo não existe. Mas na mente das pessoas, ainda existem grupos étnicos e resíduos de infra-estruturas tribais. Nós analisamos a situação e acreditamos que há um problema, mas não é esse tipo de problema. Porque seria cultural e não há um problema a esse nível, nem poderia existir a nível político. É nossa convicção que o problema da tribo de que tanto se fala em África deriva principalmente dos oportunistas políticos que se distanciaram das tribos. Pessoas que foram para Oxford, que foram para Bruxelas, Lisboa...para as principais cidades coloniais. Que olham de cima para aqueles a quem chamam de povos tribais, mas que, por vantagem política, e por causa de sua sede de poder, tentam despertar velhas preocupações tribais na mente dessas pessoas. Mas estamos precavidos disso, não tivemos nenhum problema até agora e esperamos não ter nenhum (min. 10:03; tradução minha).⁵⁷

Não deixa de ser curioso que Cabral, que também estudou em Lisboa, poderia ser tomado como um dos oportunistas que ele próprio critica. É que, ainda que afirmando a unidade nacional, é notório como o líder do PAIGC estava consciente das diferenças existentes e como a liderança do PAIGC as soube utilizar privilegiando a mobilização dos balantas. Porém, a unidade nacional era

⁵⁷ Este discurso está presente enquanto imagem de arquivo no filme *Bissau d'Isabel* (2005), de Sana Na N'Hada. Não é facultada nos créditos do filme qualquer menção de quem a realizou.

um requisito fundamental, não apenas entre os diferentes grupos étnicos da Guiné, mas também entre estes e a população de Cabo Verde.

Nenhum destes filmes incorporou imagens de Cabo Verde. Ainda assim, o espectador mais desatento pode julgar que está perante imagens do arquipélago em algumas situações. Por exemplo, em *Labanta Negro!* (1966), o separador inicial informa que este é “um diário de paz e de guerra entre os guerrilheiros da província portuguesa ultramarina Guiné Cabo-Verde” (min. 2:15; tradução minha). No mesmo filme, são creditadas “músicas de guerrilheiros e folclore da Guiné Cabo Verde” (min. 2:43; tradução minha). Já a história do território em luta apenas descreve a Guiné-Bissau. Ouvimos: “esta terra confina a norte com o Senegal e a sul com a República da Guiné e a oeste com o Oceano Atlântico, no seu território com 36 125 km², hoje vive-se em guerra” (min. 4:09; tradução minha). É ainda narrado que os “portugueses chegaram à Guiné em 1471, há 495 anos. Em 1961 a base jurídica para adquirir a cidadania portuguesa era saber ler e escrever. Menos de um por cento dos indígenas da Guiné Cabo Verde a obtiveram” (min. 5:11; tradução minha).

A história de Cabo Verde, antigo entreposto de escravos que nunca esteve ao abrigo da Lei do Indigenato nunca é referida. Tal permitia não evidenciar o carácter não-hegemónico do colonialismo português e, acima de tudo, sonegar as contradições e os privilégios existentes entre ambos os territórios, conferindo suporte ao conceito de classe-nação operacionalizado por Cabral (Sousa, 2008). A população do arquipélago era genericamente mais letrada, razão pela qual muitos cabo-verdianos ocupavam postos de chefia na Guiné-Bissau. Entre os líderes do PAIGC que são entrevistados nestes filmes, Aristides Pereira, Luís Cabral e o próprio Amílcar Cabral, todos eram provenientes de Cabo Verde, ainda que os dois últimos tivessem nascido na Guiné-Bissau.

Acreditava-se que a força da História residia na sua unicidade e, ainda que não seja necessariamente falsa, a História única é sempre incompleta e lacunar. Há que considerar que a formatação da História também se prende com o facto de estes serem filmes de propaganda cuja mensagem tinha de ser simples e directa para captar a atenção do espectador. São relevantes os contributos de Stuart Hall quando alerta que “the event must become «a story» before it can become a communicative event” (1980: 52). Por essa razão, um

evento histórico não pode ser transmitido visualmente se não for filtrado através de um sistema de regras formais da linguagem. Há então que considerar que a simplificação desta história foi também imposta pelos crivos da mensagem visual e da língua.

Se, na linha de Anderson, o cinema é aqui tomado como um instrumento capaz de imaginar a nação, é pertinente considerar um dos mais importantes contributos do mesmo autor quando alega que “a característica mais importante das línguas é a capacidade que têm de gerar comunidades imaginadas, construindo efectivamente solidariedade particulares” (2012: 176). Declarando que a língua oficial do país seria o português, esta era a língua através da qual Guiné-Bissau estava a ser imaginada. De facto, na Proclamação do Estado todos os discursos são proferidos em português. Com a excepção do filme *Free People in Guiné-Bissau* (1971), em que o professor se dirige aos alunos em crioulo, em todos os demais procura assegurar-se que a língua de ensino nas escolas é a portuguesa. Já quando os líderes se dirigem à população ou aos guerrilheiros, em treinos militares ou comícios, a língua usada é o crioulo. No filme *Labanta Negro!* (1966) há uma excepção que merece ser destacada. Fidélis Cabral de Almada e Bacar Camara explicam como se monta e funciona o armamento a um grupo de guerrilheiros em português. O narrador salienta que os guerrilheiros desconhecem a língua de instruções do armamento, muito possivelmente russo, razão pela qual estas têm de ser traduzidas. Contudo, as informações são transmitidas numa língua também desconhecida para a vasta maioria da população, confirmando que o receptor da mensagem é quem deveria supor que o português era a língua falada naquele território. Já numa entrevista em *Ein Nations Födelse* (1973), Cabral reforça a sua disponibilidade para estabelecer negociações com o governo português, ironizando que, como falam a mesma língua, não será difícil entenderem-se. Para Fanon, “um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito” (2008: 34). Segundo Walter Mignolo, “as línguas não são apenas fenómenos culturais em que as pessoas encontram a sua identidade; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento” (2003: 633). Considerando que as línguas étnicas nunca são traduzidas ao longo destes filmes, é essencial reconhecer que Cabral não ressalva que apenas uma elite muito minoritária falava português. Assim, seriam muito poucos os homens, e

ainda menos as mulheres, que possuíam o mundo implícito na língua portuguesa. Todas estas considerações conduzem a questionar quem teve o poder de se enunciar ao longo desta luta.

5.3.4. Quem cantou o Estado-nação na Guiné-Bissau?

Amílcar Cabral é a figura mais apelante em todos os filmes.⁵⁸ Não obstante, foram poucas as visitas do líder do PAIGC às zonas libertadas.⁵⁹ Como avançado no primeiro capítulo, foi crucial propagar a imagem do líder no imaginário colectivo, razão pela qual, ainda que não tenha estado presente aquando da realização de grande parte destes filmes, foram sempre incorporadas longas entrevistas suas. Quando esteve presente – *Madina de Boé* (1968) e *Free People in Guiné-Bissau* (1971) –, foi a personagem principal. A primeira imagem de *Madina de Boé* (1968) é, precisamente, a já mencionada sequência em que Cabral desenha num quadro de ardósia os limites do território da Guiné-Bissau (fig. 18).



Figura 18 – Amílcar Cabral desenha o mapa da Guiné-Bissau/ Fotograma do filme *Madina de Boé* (1968)

⁵⁸ Salvaguarda-se a excepção do filme *Labanta Negro!* (1966), em que o líder do PAIGC é invocado, mas nunca surge.

⁵⁹ Sabe-se que marcou presença no Congresso de Cassacá em 1964, que regressou em 1967 para avaliar a reorganização das FARP, e novamente em 1968, para celebrar o ataque ao aeroporto de Bissalanca (Dhada, 1993: 128-129). De acordo com a investigação em curso de Mustafah Dhada, Cabral visitou as zonas libertadas seis vezes. Já Julião Soares de Sousa afirma que foram apenas quatro as visitas do líder do PAIGC ao território guineense no decorrer da guerra (conversas pessoais com os autores).

Sobreposta à imagem, ouve-se a voz de Cabral (em crioulo), à qual se sobrepõe a voz do narrador (em espanhol) que a traduz:

Esta é a Guiné. País pequeno porque África é um gigante [...]. Este é Boé [Cabral assinala no mapa a região], delimitado por dois enormes rios, o Corubal e o Cacine. Boé é diferente do nosso país, porque é semi-árido e porque nele existem pequenas colinas. Um dia irrigaremos Boé e Boé possuirá uma agricultura fulgurante. E Boé é importante, porque dentro das suas pedras há bauxite, que é igual ao alumínio. E as pedras de Boé estão destinadas a voar em aviões (min. 4:03; tradução minha).

Também em *Free People in Guiné-Bissau* (1971) se observa Cabral, agrônomo de formação, a instruir os militares, de quem se esperava que contribuíssem para a subsistência alimentar (Dhada, 1993: 74). Homens e mulheres fardados cortam o capim, enquanto o líder do PAIGC lhes ensina novas formas de cultivo que permitirão aproveitar os escassos recursos de água. Elucidando sobre as possibilidades da modernização da agricultura e da exportação de bauxite, anuncia como irão recuperar do atraso obstrito pela dominação colonial. Mais uma vez, é pertinente regressar à reflexão sobre a cultura elaborada por Cabral, onde esta é comparada a uma semente e a Luta de Libertação às condições da sua germinação (2011: 367). Ainda que valorizada, a cultura local nunca é percebida como uma forma de resistência passiva à dominação colonial (Galli, 1986: 60).

No mesmo filme, Cabral reúne com os elementos da população. Estão presentes homens, mulheres e crianças e alguns chefes islâmicos. Circunscrevendo-os está um forte dispositivo militar. Cabral enverga farda militar, partilhando a iconografia de outros líderes revolucionários da época, como Fidel Castro e Che Guevara. Tem óculos de sol, um relógio de pulso e um cigarro na mão. Está sentado a uma secretária onde colocou a sua pasta. Ouve-se: “Porque se a nossa terra é livre há obrigação de trabalhar direito, de entender as coisas do partido direito e ajudar o trabalho do partido acima de tudo” (min. 22:28; tradução minha). Elogia os alunos da escola piloto que regressam às zonas libertadas durante as férias, os combatentes de todas as origens étnicas que enfrentam os *tugas* e, por fim, alerta para as falácias do programa de contra-subversão política levado a cabo pelo General Spínola. Declara: “A Guiné melhor seremos nós a fazê-la. O nosso povo com as suas próprias mãos. Não queremos ninguém para fazer a nossa terra melhor, seremos nós com as nossas próprias

mãos” (min. 25:03; tradução minha). Salienta que os presos políticos libertados voltaram a ingressar no PAIGC e, ainda que não se refira a Rafael Barbosa, muito possivelmente este discurso diz-lhe respeito:

A sua [do Governo colonial] última tentativa é libertar os presos e fazê-los afirmar que o PAIGC está em colapso. Mas como tenho dito, é como alguém que vai caçar com uma boa arma, mas não encontra uma *galinha di matu* [cr. selvagem]. Chega a casa, abre a sua própria capoeira e diz: «Olha, a galinha que eu apanhei». Se essa pessoa engana alguém, é só a si próprio (min. 52:04; tradução minha).

Assumindo um contrapoder ao discurso colonial, quer a postura, quer as palavras de Cabral conduzem a reconhecer que, enquanto líder, se arrogava autoridade nas zonas libertadas, onde na década anterior havia realizado um recenseamento agrícola, enquanto funcionário colonial. Para Ramón Grosfoguel:

O facto de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistémico subalterno. O êxito do sistema-mundo colonial/moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença social a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes (2009: 387).

Esta provocação conduz à problematização das razões pelas quais o líder do PAIGC foi considerado o legítimo representante dos povos da Guiné-Bissau e de Cabo Verde. Até então, o Ocidente desconhecia outros pensadores e líderes destes territórios, o que não significa que estes não existissem. Cabral foi um dos primeiros líderes a ser reconhecido, porque dominava a linguagem colonial e o mundo a esta implícito (Fanon, 2008: 4), essenciais para tornar inteligíveis as reivindicações da Luta de Libertação. Podemos então afirmar que o líder do PAIGC procurou traduzir a realidade local de forma a torná-la perceptível ao julgamento ocidental. Mamdani defende que, nesta tradução, a realidade africana apenas adquire significado quando reflecte um estágio de desenvolvimento anterior, o que é particularmente evidente na história do território que estes filmes narram. Acrescenta que a tarefa do *africanista* (aquele que traduz) é semelhante àquele que aprende uma língua estrangeira e que tem de traduzir cada nova palavra de volta para a língua materna, num processo de colmatar o que está falta (1996: 12). E, de facto, Cabral defendia que não era

possível dizer-se “satélite” ou “raiz quadrada” nas línguas étnicas (1976: 253). Privilegiando a experiência histórica europeia, o resultado foi a história por analogia em vez da história como processo, o que conduziu à construção de um futuro pré-determinado (Mamdani, 1996: 9).

Ainda no filme *Madina de Boé* (1968), Amílcar Cabral percorre uma trincheira e a atravessa o capim sem dificuldade. Na chegada a uma formação militar, felicita os guerrilheiros que respondem içando as armas. Todos estão em sentido na presença do líder. Quando é dada ordem para dispersar, cumprimentam-no efusivamente. Também em *Free People in Guiné-Bissau* (1971), a câmara foca os braços e as mãos que se atropelam para saudar o líder. Cabral pergunta por aqueles que estiveram doentes e dedica especial atenção a um militar que perdeu um dedo. Em *Madina de Boé* (1968), as imagens seguintes são já de noite, num momento de convívio entre todos. Uma fogueira está acesa e aí há lugar para um grande plano do rosto de Cabral. O fogo está reflectido nos seus óculos transmitindo uma mensagem clara: é este o homem que traz a luz nos olhos (fig. 19).



Figura 19 – Amílcar Cabral/ Fotograma do filme *Madina de Boé* (1968)

Ainda no mesmo filme, surge uma das mais emblemáticas imagens de Cabral: O líder do PAIGC está de pé numa canoa a atravessar o rio Corubal e diz adeus à outra margem.



Figura 20 – Amílcar Cabral numa canoa/ Fotograma do filme *Madina de Boé* (1968)

Esta é, possivelmente, a imagem fílmica mais vista de Cabral, porque integra o filme *Sans Soleil* (1982), de Chris Marker. Ouve-se: “Amílcar Cabral diz adeus à outra margem. E tem razão. Ele nunca mais a verá” (min. 65:00; tradução minha). Segue-se uma imagem de Luís Cabral, depois da independência, a repetir o mesmo exacto gesto no mesmo local. Através desta repetição, o então Presidente convoca a memória do líder e reclama o reconhecimento a este associado. Acrescenta-se que existem imagens fotográficas de Cabral muito semelhantes a esta.



Figura 21 – Amílcar Cabral e Constantino Teixeira, entre outros, a bordo de uma canoa/ Arquivo Casa Comum - Fundação Mário Soares.

Realizadas por pessoas diferentes em lugares distintos, estas duas imagens revelam um padrão comum. Somos então convocados para a natureza construída da imagem que, mais uma vez, joga com a noção de verossimilhança.

Até à data da sua morte, Cabral foi o único dirigente do PAIGC a conceder entrevistas. Competia-lhe, assim, apresentar os argumentos políticos e aos cineastas produzir imagens que os corroborassem. Já em *Ein Nations Födelse*

(1973), realizado após a sua morte, outros dirigentes são entrevistados: Luís Cabral, Aristides Pereira e Nino Vieira, escolha que alude aos seus herdeiros políticos. No decorrer da cerimónia de Proclamação do Estado, Luís Cabral é nomeado Presidente da Guiné-Bissau e Nino Vieira Presidente da Assembleia Nacional Popular. Aristides Pereira será Presidente de Cabo Verde. Torna-se então claro que um dos objectivos destes filmes era antecipar quem seriam os dirigentes após a independência. De forma análoga, todos os comissários políticos e comandantes militares identificados ao longo destes filmes – Xico Bá, Fidélis Cabral de Almada, Manuel Nandigna, Constantino dos Santos Teixeira, entre outros – também assumiram importantes cargos na governação após a independência. Por exemplo, Fidélis Cabral de Almada foi Ministro da Justiça e Xico Bá foi Governador de Bafatá. Já Constantino dos Santos Teixeira foi Primeiro Ministro, tendo sido assassinado numa das primeiras purgas políticas levadas a cabo pelo I Governo pós-independência. Instruindo os militares em reuniões com a população, eram estes os líderes que estabeleciam a ligação entre os altos quadros do partido e a população local.

Já os restantes homens e mulheres nunca são identificados pelo nome, mas descritos pela função, à qual está associado um estatuto social que até então lhes era vedado: professores, enfermeiras ou porta voz num tribunal popular.⁶⁰ Mas o estatuto era também uma forma de identificação e reconhecimento recorrente pelo poder colonial. Somos, assim, confrontados com continuidades discursivas que reverberam o *princípio do comando*, em que a classificação atribuída a cada pessoa – líder, comissário político, professor, camponês – continuou a corresponder a determinados valores e direitos (Mbembe, 2001b: 29). Importam os contributos de Mustafah Dhada quando alerta que as escolas, os postos de saúde e os armazéns do povo tendiam a beneficiar privilegiadamente a cúpula política e militar do partido (1993). Ainda que estes filmes aleguem o contrário, também se contradizem ao revelar a colonialidade interna à formação dos Estados inerente (Grosfoguel, 1996). De facto, a postura e os discursos veiculados manifestam como o imaginário

⁶⁰ Salva-guarda-se que nas entrevistas realizadas aos professores em *No Pintcha!* (1970), um deles apresenta todo o grupo, de quem ficámos a saber os nomes. Também ao militar que perdeu um dedo, em *Free People in Guinea-Bissau* (1971), Amílcar Cabral chama pelo nome.

autoritário, consolidado durante o período colonial, marcou a Luta de Libertação e as formas de mobilização adoptadas no decorrer desta (Mbembe, 2001b: 42).

Mesmo quando há uma preocupação em ouvir quem participava nesta luta fora do corpo dirigente do PAIGC, os seus relatos surgem sempre para o engrandecer, tal como evidenciam as entrevistas aos professores e à enfermeira antes mencionadas. Considere-se ainda o discurso de uma mulher que toma a palavra num comício no filme *Labanta Negro!* (1966):

No Norte, já existem armazéns onde as pessoas podem comprar coisas, trocando-os pelo que produzem. Queremos que os homens voltem ao trabalho nos campos. Queremos que a guerra acabe, mas queremos ganhá-la porque esta guerra é justa. Esta guerra deu-nos escolas, hospitais e libertou-nos. Esta é a guerra que nos devolve a terra que nos pertence (min. 29:35; tradução minha).

O narrador havia informado que “nesta nova sociedade africana, a mulher terá os mesmos direitos que o homem” e que a mulher que toma a palavra “diz coisas que todos sentem” (min. 28:42; tradução minha). Mas, ao ser universalizada, a sua voz foi silenciada. Ao longo do seu discurso, ao invés de falar da condição de mulher que supostamente representa, a sua preocupação primeira é dedicada aos homens que se encontram nas frentes de combate, para em seguida enaltecer as estruturas de Estado que legitimaram internacionalmente a luta. Quando analisamos a representação das mulheres, outras incongruências surgem. No mesmo filme, numa caminhada entre duas *tabancas*, o narrador refere “a sua [das mulheres] presença alegre e gentil acompanha-nos toda a viagem” (min. 9:15; tradução minha). As mulheres carregam caixas e outros materiais à cabeça, situação também recorrente no filme *No Pintcha!* (1970). Mas, ainda que reconhecido, o seu trabalho surge sempre como acessório e adjectivado com estereótipos do feminino. E quando a mulher expressa o seu desejo que os homens voltem para trabalhar nos campos, este pode ser interpretado como uma subtil denúncia da sobrecarga de trabalho que recaiu sobre as mulheres no decorrer da guerra. Logo, ainda que estas imagens mostrem uma consciência política bem articulada para a mudança, também sublinham o hiato que permaneceu entre a teoria e a prática.

Em diferentes situações, as mulheres estão com o peito descoberto, tal como nos filmes coloniais inicialmente debatidos. Ainda que não fosse filmada com o intuito de apelar ao desejo sexual, a nudez explícita revela como essas

mulheres estão imunes aos códigos sociais do Ocidente. Por último, importa analisar em detalhe duas situações em que o olhar das mulheres evita a câmara, manifestando, mais uma vez, como a sua identidade transborda os limites da sua representação.

Uma mulher com um braço amputado amamenta uma criança, por sua vez, com uma perna amputada enquanto é filmada num longo e grande plano.



**Figura 22 – Mulher num hospital/ Fotograma do filme
En Nations Födelse (1973)**

Alguém cobriu os seus ombros com um pano branco. Esteticamente, esta imagem é perfeita, podendo ser descrita como *La Piétá* africana. A mulher olha o chão, depois olha para a câmara para, em seguida, fugir rapidamente com o olhar, como que pedindo para não ser filmada. Nesta sequência, é extremamente perturbador o seu desconforto face à total ausência de controlo sobre a sua representação, situação recorrente ao longo destes filmes, sempre que são documentadas vítimas de bombardeamentos. Logo, esta imagem não permite aceder a quem aquela mulher é ou ao que sente. Evidencia apenas que quem a filmou foi capaz de construir uma imagem capaz de validar o seu próprio ponto de vista. Mais do que testemunhar um acto de atrocidade, esta imagem constrói e confirma o olhar daquele que determinou a atrocidade do acto (Butler, 2009: 68). E mais do que uma política de liberdade, introduz a piedade enquanto argumento político central (Boltanski, 2000: 5). Sontag acrescenta que “as fotografias de vítimas de guerra são em si próprias uma espécie de retórica. Reiteram. Simplificam. Criam a ilusão de consenso” (2003: 14). Já na segunda situação (fig. 23), a mulher que evita a câmara não é uma vítima de guerra nem o seu corpo está exposto.



Figura 23 – Mulher fardada/ Fotogramas do filme *Madina de Boé* (1968)

Esta mulher enverga uma farda militar. Um homem, também militar, coloca-lhe o chapéu da farda como que autorizando-a a lutar. Porém, também neste caso, o seu olhar foge da câmara, desmontando o olhar masculino que a legitima, questionando ainda as imagens de aparente igualdade das mulheres fardadas que marcham ao lado dos homens, abrindo o filme *Free People in Guiné-Bissau* (1971).



Figura 24 – Treino Militar/ Fotograma do filme *Free People in Guiné-Bissau* (1971)

Ainda no mesmo filme, a mulher que antes ensinava uma mais nova a ler, afirma agora:

Antes os portugueses não nos davam oportunidade para sabermos o que queríamos. Mas agora, eu coso à máquina, eu leio, eu faço tudo. Os portugueses não nos deixavam ler, nem para fazermos nada [...]. Mas agora, nós mostramos a nossa vontade, que queremos ser como outras mulheres nas outras terras [...] (min. 39:25; tradução minha).

E a mais nova acrescenta:

No tempo do colonialismo, mesmo que tu quisesse saber, tu não podias. Nem a tua *mestra* [cr. primeira mulher do marido] te podia ensinar. Naquele tempo, era só para trabalhares no *fogão* [cr. cozinha]. Eu hoje, já conheço e leio. E naquele tempo, mesmo que trabalhasses para a mulher de um português, ela

não aceitava ensinar-te. Porque se te ensinava, ficavas como ela, uma senhora como ela (min. 41:35; tradução minha).

Num país onde o trabalho de confecção de roupa é tradicionalmente masculino, como asseguram imagens no filme *No Pintcha!* (1970), mas os trabalhos agrícolas e domésticos são atribuídos, por norma, às mulheres, importa questionar até que ponto é que o desempenho de novas funções, como a costura, ainda que pretendendo a sua emancipação, não cooperou com o que já lhes sobrepesava. Já a existência de várias mulheres no mesmo *fogão*, possibilita a divisão do trabalho e como a última declaração demonstra, a poligamia não desapareceu durante a luta, nem constituiu, por si mesmo, um obstáculo à vontade de mudança das mulheres. Neste ponto, importa ter presente que a palavra *mestra*, seguramente derivada do português, ainda que não signifique professora, diz respeito “àquela que ensina ou instruiu”, sendo este papel precisamente desempenhado, em sociedades poligâmicas, pela primeira mulher do marido, a mais velha da casa.

Todos os cineastas dos filmes aqui analisados foram homens, assim como os seus protagonistas. Importa então invocar o filme *Des fusils pour Banta* (1970) realizado pela cineasta Sarah Maldoror, que se propôs representar o envolvimento das mulheres na guerra. Como antes referido, este filme foi confiscado pelas autoridades argelinas que o financiaram, alegadamente por conter uma mensagem demasiado feminista (Piçarra, 2017: 21). Ainda, distingue-se dos demais por assumir um carácter ficcional. Mais precisamente, é uma etnoficção onde personagens reais recorrem a uma narrativa ficcionada para desempenhar o seu próprio papel (Stoller, 1992; Henley, 2010). O guião fílmico conta então a história da primeira mulher assassinada pelas tropas portuguesas:

Esta é a história de uma camponesa, Awa, que está consciente dos problemas políticos causados pela presença dos colonialistas portugueses. Ela torna-se uma activista na sua aldeia, explicando a necessidade de formar um partido que não só defenda os problemas dos camponeses como organize a resistência e prepare os primeiros actos de guerrilha. Implacável, a mulher vai dedicar a sua vida à causa que defende. Um dia, na ausência de Awa, Kurt, um oficial português chega à aldeia com os seus homens e alguns sipaios. Ele reúne a população na praça central e revista as casas dos aldeões à procura de panfletos, fotografias, símbolos, bandeiras ou qualquer outro signo que demonstrasse simpatia pela rebelião anunciada. Não encontra nada. Furioso, executa a sangue frio uma quantidade de homens escolhidos ao acaso. Nesse momento, Awa regressa à aldeia, carregando às costas a sua sobrinha doente.

Ao ver o português, ela decide não fugir. Pelo contrário, avança pensando que pode parar o massacre. Mas o oficial Kurt ao vê-la, dispara dois tiros, matando Awa e a sua sobrinha. A sua morte encoraja a aldeia a reagir, mais do que as suas anteriores palavras e apelos. Na mesma noite, os jovens da aldeia decidem juntar-se ao movimento local de resistência e de libertação (Lipinska, 1970: 48; tradução minha).

Maldoror pressupôs que esta era uma história real, mas esta foi desmentida por Cabral, sugerindo que se tratava de uma lenda (Jacques, 1971: 54). Dado os bombardeamentos frequentes, filmar nas zonas libertadas foi extremamente difícil, razão pela qual se decidiu realizar o filme na ilha de Jabada⁶¹, na Guiné-Conacri, onde um grupo de balantas que havia desertado da guerra se encontrava refugiado (Lipinska, 1970: 48).⁶² Tendo incorporado a equipa de realização de Maldoror, Lipinska refere que foi difícil envolver a população no filme e, por inerência, no processo revolucionário a este implícito. Descreve especificamente que a protagonista se revelou caprichosa e que as mulheres se recusavam a ser representadas com fardas militares, preferindo aparecer com a melhor aparência possível (*Ibidem*: 49). Há que recordar que, ainda que partindo de uma narrativa previamente construída, estava subjacente que estas desempenhariam o seu papel “real”, abrindo-se espaço para a negociação da representação e conseqüentemente das identidades.

Este grupo de balantas eram desertores de guerra. Já Awa, a personagem central deste filme, era uma heroína disposta a dar a sua vida pela causa. É óbvio o conflito de identidades em jogo que levaram aquelas mulheres a reclamarem o direito a agirem sobre a sua própria representação. Retomando a célebre pergunta de Fanon “Quem sou eu na realidade?” (1968: 212), pode deduzir-se que estas mulheres estavam a reclamar que a personagem que lhes havia sido instituída não se coadunava com o que de facto eram. Partindo da liberdade e da responsabilidade daqueles que participam numa guerra, Sartre alega que é possível sempre livrar-nos desta através do suicídio ou da deserção (1997: 678). Tendo desertado, estas mulheres evidenciavam, na linha do mesmo autor, que esta guerra não estava feita à sua imagem, razão pela qual resistiram

⁶¹ A ilha de Jabada era o lugar onde, tradicionalmente, muitas “noivas” balantas do Sul da Guiné, se deslocavam para realizar cerimónias.

⁶² Sobre os refugiados da Luta de Libertação, que procuraram abrigo nos países vizinhos, Guiné-Conacri e Senega, *vide* Sarró (2008) e Dhada (1993: 27; 46).

às personagens que a realizadora havia definido. Lipinska acrescenta que as atrizes não compreendiam a necessidade de repetir ou recomeçar as cenas fílmicas, alegando que estavam cansadas ou que tinham de retomar os trabalhos agrícolas (1970: 49). Esta recusa também pode ser uma resposta à violência inerente que há em assumir um papel que não se quer representar. Considere-se as palavras de Achille Mbembe:

Enquanto operação simbólica, a representação não abre necessariamente caminho para o reconhecimento recíproco. Antes de mais, na consciência do sujeito que representa, o sujeito representado corre sempre o risco de ser transformado num objecto ou num brinquedo. Ao deixar-se representar perde a capacidade de criar, para si e para o mundo, uma imagem de si. É obrigado a vestir uma imagem contra a qual tem de lutar sem tréguas. Lutar contra uma imagem de afável; da qual dificilmente se desprenderá; da qual não é autor e na qual de modo algum se reconhece (2017: 185-186).

E ainda Homi Bhabha:

O Outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia de imagem/contraimagem de um esclarecimento serial. A narrativa e a política *cultural* da diferença tornaram-se o círculo fechado da interpretação. O Outro perde o seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional (2014: 65).

Para a equipa de realização, esta recusa deveu-se ao facto de estas mulheres não compreenderem que o cinema era um meio para outorgar uma consciência política de que pareciam carecer (Gilroy, 2001: 86). Logo, ainda que este filme fosse realizado por uma mulher e tivesse a preocupação central de valorizar o papel da mulher na luta, também neste caso é evidente que se assumiu o direito de falar em nome de. E, mais uma vez, os interesses da Luta de Libertação foram invocados como meio de silenciar a dissensão, quando expostas incoerências e inconsistências no discurso (Bhabha, 2014: 88).

Esta situação é particularmente pertinente para pensar o modo de representação da alteridade. Podemos assumir que, ocupando dois lugares ao mesmo tempo – oprimidas por um regime colonial e desertoras de uma luta que se propunha libertá-las – aquelas mulheres tornaram-se “um objecto incalculável, literalmente difícil de se situar” (*Ibidem*: 111). Agora, nos filmes realizados nas zonas libertadas, são notadas “estratégias complexas de identificação cultural e de interpelação discursiva que funcionam em nome «do

povo» ou «da nação»” (*Ibidem*: 229). É que aqueles que integraram os filmes anteriormente analisados tiveram menos poder de negociar a sua representação, não sendo esta uma preocupação de base nos filmes documentais de propaganda. Além disso, no interior das zonas libertadas, havia menos espaço para discursos dissidentes do que num contexto de deserção. E, assim, a ilha de Jabada pode ser comparada a uma diáspora pós-colonial na forma como problematiza os limites à consolidação dos Estado-nação (Hall, 1994; Gilroy, 2001; Chariandy, 2005).

Já sobre os que integraram as FARP, as suas diferenças foram reprimidas com o propósito de maximizar a sua homogeneidade como grupo. Acresce que estavam sujeitos ao poder disciplinador das organizações militares, que implementam uma série de fórmulas de dominação invasoras do indivíduo (Goffman, 2001; Foucault, 2013). Havia que transformar camponeses em homens disciplinados, aptos a combater (Foucault, 2013: 153). Em todos os filmes estão presentes treinos e formações militares. Em *Madina de Boé* (1968) vemos homens musculados, cuidadosamente alinhados, exercitando os seus corpos sob o comando de uma voz que não se vê (fig. 25). Aplicam-se as palavras de Gilroy, “gozam de uma musculatura trabalhada e malhada que só pode ser adquirida através dos alegres rigores de uma rotina pós-moderna de ginástica” (2007: 46).



Figura 25 – Treinos militares/ Fotograma do filme *Madina de Boé* (1968)

Não obstante, esta disciplina militar é também desestabilizada pelo que escapou ao controlo da produção das imagens. Em *Labanta Negro!* (1966), adolescentes carregam armas demasiado grandes para o tamanho dos seus

braços. Sobreposto, ouve-se o percurso biográfico dos dirigentes presentes: Luís Cabral, Fidélis Cabral de Almada e Quebo Mané. O que vemos na imagem são significantes do que é narrado. No mesmo filme, um grupo de crianças, rapazes e raparigas, realizam exercícios de ginástica, demonstrando como a microfísica do poder está a ser implementada a diferentes níveis, para assim fabricar corpos submissos e exercitados, isto é, “corpos dóceis” (Foucault, 2013: 157). Era esta a condição para que se transformassem em “peças intercambiáveis e descartáveis na máquina militar da nação erigida em campo” (Gilroy, 2007: 128). E, para tal, era necessário uniformizá-los sobre a mesma farda, ainda que esta fosse, no primeiro filme realizado nas zonas libertadas, *Lala Quema* (1964), mais um adereço fílmico:

Fizeram-se os preparativos para os trabalhos de Mário Marret e ele começou as filmagens com o Nino e alguns combatentes. Os guerrilheiros não tinham fardas e muitos deles nem roupa em condições. Foi por isso que, à última hora, mandámos comprar «blue jeans», camisas e sandálias de plástico para os combatentes da base central do Sul. A Lucette tinha-se saído bem desta missão de 24 horas a Dakar, trazendo de avião os artigos que estavam lá nas mãos dos camaradas. Também para as raparigas da Milícia, tínhamos trazido conjuntos de saias e blusas azul-claras. A Titina, preocupada com a elegância das milicianas, instalara uma máquina de costura a alguns metros da barraca onde eu morava, e dedicava-se a ajustar as roupas às moças que deviam participar no desfile (Cabral, 1984: 202).

Ainda que parcas, podemos ver em todos os filmes imagens de emboscadas e ataques aos quartéis portugueses. Quer Lennart Malmer, quer Tobias Engel, afirmaram que filmaram ataques que efectivamente aconteceram. Não obstante, é muito possível que algumas dessas situações tenham sido encenadas, como relata Luís Cabral, mais uma vez, sobre o filme *Lala Quema* (1964):

O Justado, vestido com o pano e o turbante usado por muitos camponeses do Sul, foi filmado a preparar o seu explosivo, a colocá-lo debaixo da ponte e depois, com um gerador eléctrico, a provocar uma grande explosão cuja imagem deixava a impressão de se ter feito saltar a ponte (1984: 203).

Vemos, entre outros, o ataque ao quartel de Madina de Boé (1968), o ataque ao quartel de Enxalé (1970) e o ataque ao quartel de Guidage (1973). Acrescenta-se que é documentada a planificação das emboscadas e ataques, o que reforça a disciplina e organização que se pretendia assegurar e que, por

vezes, integram a elaboração de pequenas mensagens em papel para serem lidas pelos militares portugueses.

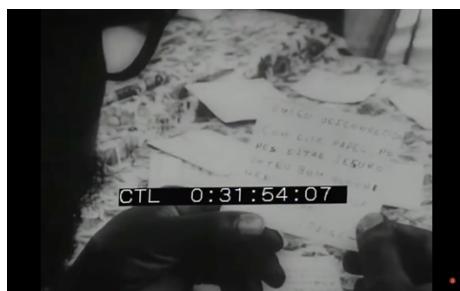


Figura 26 – Mensagem escrita em papel/ Fotograma do filme *Labanta Negro!* (1966)

Tratando o interlocutor da mensagem por “amigo desconhecido”⁶³, ecoa-se a célebre frase de Cabral de que esta não é uma luta contra o povo português, mas sim contra o governo colonial português (1975: 22), também repetida por um médico desertor português em *Madina de Boé* (1968). Em *Labanta Negro!* (1966) é reforçado que o “oprimido sente piedade pelo seu opressor” (min. 32:11; tradução minha). A retórica política do PAIGC não procura desumanizar os soldados portugueses, ao contrário do discurso colonial que se refere aos primeiros como animais ou terroristas. Ao invés, os soldados coloniais são considerados também oprimidos pelo governo português, na esteira de Boaventura de Sousa Santos quando advoga que “o outro colonizado pelo colonizador não é totalmente outro em relação ao outro colonizado do colonizador” (2003a: 27). Este facto é particularmente evidente nas imagens de militares portugueses alvo de uma emboscada incorporadas no filme *Ein Nations Födelse* (1973).⁶⁴

⁶³ Pode ler-se: “Amigo desconhecido, com este papel podes estar seguro que serás bem acolhido por nós se decidires desertar” (min. 32.02).

⁶⁴ Esta foi uma reportagem realizada para o programa “Point Contrepoint” do canal público da televisão francesa, a convite do governo português que suportou todos os custos. Contudo, ao filmar uma emboscada da qual resultaram dois mortos e vários feridos, acabou por funcionar como contra-propaganda. Geneviève Chauvel, então jovem jornalista da Agência Gamma que integrava a equipa, escreveu um artigo de duas páginas para o jornal “Paris-Match” intitulado “Guinée: l'étrange guerre des Portugais”, nº1071, de 15 de Novembro de 1969.



Figura 27 – Militares portugueses alvo de uma emboscada/ Fotogramas do filme *Ein Nations Födelse* (1973)

Nesta sequência, todos os soldados têm um olhar perdido e angustiado. Um deles está morto e outro gravemente ferido. A câmara detém-se num soldado com uma cruz ao peito e com marcas de sangue na cara que se apoia numa árvore, exausto. Somos assim confrontados com a precaridade humana destes homens, que se contrapõe à disciplina e à força com que os combatentes do PAIGC são apresentados. Porém, um olhar mais atento revela que, nesta sequência, também estão presentes homens que o próprio PAIGC procurou esconder: a existência de africanos negros no exército colonial que, tal como as mulheres desertoras na ilha de Jabada, problematizam a construção da ideia de povo e da resistência como um todo homogêneo.



Figura 28 – Soldado africano do exército colonial/ Fotograma do filme *Ein Nations Födelse* (1973)

Por fim, os amuletos presentes na figura 10 do primeiro capítulo são também visíveis em diferentes momentos destes filmes, embora nunca lhes seja atribuído particular destaque nem sejam explicados pela voz narrativa.



**Figura 29 – Soldado do PAIGC com amuleto na cabeça/
Fotograma do filme *Labanta Negro!* (1966)**



**Figura 30 – Soldado do PAIGC com amuleto no braço/ Fotograma
do filme *A group of terrorists attacked* (1968)**

Apenas o filme *Madina de Boé* (1968) documenta uma longa sequência em que vemos um soldado a colocar várias tiras de couro à volta da cintura, tendo outros amuletos cruzados no peito. Antecedendo, uma legenda informa: “Os guerrilheiros vão a cobrir os seus corpos com amuletos mágicos que os protegem das balas do inimigo” (min. 26:03; tradução minha). Posteriormente, já em formação militar, todos proferem uma reza. No final, colocam as mãos no chão e em seguida esfregam-nas na cara. São, assim, filmados outros elementos que integravam a resistência militar, mas que escapam aos quadros de sentido hegemónicos da modernidade política (Chakrabarty, 2009).

Ainda que sendo mostrado como os combatentes eram movidos por outras imagens, seres-imagens, recuperando o conceito de Viveiros de Castro (2002), uma legenda do mesmo filme revela o olhar estereotipado que sobre estas recaía: “um exorcismo sobre si e a sua arma” (min. 10:29; tradução minha).

Exorcismo é um conceito de origem cristã, que habitualmente designa um ritual para expulsar espíritos malignos, comumente designados por demónios. É, assim, estabelecida uma analogia, através do qual o espectador pode interpretar aquelas imagens, à qual está inerente um julgamento que leva a que estas crenças e práticas sejam tomadas por “primitivismos”. Na linha de Mbembe, podemos afirmar que nesta descrição está implícito que eles, *os primitivos*, são diferentes de nós (2017: 242), isto é, “[...] quase o mesmo mas não branco” (Bhabha, 2014: 152). Considere-se o seguinte discurso de Cabral presente no filme *Free People in Guinea-Bissau* (1971):

Camaradas professores, com toda a franqueza, estou muito contente de estarmos aqui reunidos no Boé. Camaradas professores, talvez alguns de vocês pensem que não estão a contribuir para a libertação da nossa terra. Mas aqueles que pensam isso, ainda não entenderam a nossa luta, nem a nossa vida, nem o nosso partido. Talvez alguns de vocês pensem que não estão a contribuir para a libertação. Mas não é apenas com tiros que se liberta a terra. Não é apenas com trabalho militar ou político que se liberta a terra. A maior batalha que temos é contra a ignorância. Apenas quando os homens e as mulheres compreenderem isso é que perderão o medo. Medo do rio que enche rápido e corre demais, medo de trovoadas, medo de relâmpago, medo de raio, medo de Poilão, medo de caminho escuro, medo dos matos de Cobiana, medo dos matos de Quinara, medo de *mouro*, medo de *futseru*, medo de *djambakus*, medo de sipaio ou polícia, medo de qualquer dirigente político, medo de qualquer homem armado, medo de qualquer força que se coloquem. Apenas quando compreenderem isso é que serão capazes de perder o medo. Como sabem, o nosso povo viveu no medo tempo demais. A maior libertação que podem dar à nossa terra, é libertar o povo do medo. Para libertar o nosso povo de medo, temos de o libertar da ignorância. Isso é fundamental camaradas. Por isso é que trabalho de professores, é trabalho de frente na luta, de vanguarda. É trabalho que não seja visível no dia-a-dia, mas que terá consequências no futuro do nosso país (min. 05:45; tradução minha).

Importa considerar a possibilidade de este discurso ser uma estratégia para tornar manifesto à comunidade internacional que estas práticas estavam a ser combatidas. Não obstante, é essencial reconhecer que estabelece uma dicotomia – “a forma mais acabada de totalidade para a razão metonímica” (Santos, 2002: 242) – entre os aspectos positivos e negativos da cultura (Cabral, 2011). A atribuição de agência às plantas – o Poilão, o mato de Quinara e o mato de Cobiana – assim como às intempéries naturais – o rio, a trovoadas, o relâmpago e o raio – e ainda aos seres humanos – *djambakus*, *mouros* e *futserus* – que têm a capacidade de interagir com seres supra-humanos, os *Irãs*, tinham de ser superados para uma efectiva libertação. De acordo com o realizador Tobias Engel:

Estava lá um grupo de soldados que estavam convencidos que os *grigris* os protegiam. Houve gente que me disse «eu nunca fui atingido por uma bala, porque tenho vários *grigris*». Claro que muitas pessoas com estas magias morreram. Eu não podia falar sobre isso, porque seria uma intervenção ocidental. Mas pouco a pouco, os líderes iam explicando às pessoas que os *grigris* não podiam protegê-los. Quando estava a filmar a batalha de Enxalé, alguém com *grigris* se jogou para cima de mim para me proteger. Mas tivemos duas balas no canhão da camara. Não tivemos nada, foi um milagre. Eu estava completamente louco com a revolução, com a guerra (Engel, 2015).

Os amuletos presentes nas imagens e este testemunho questionam o poder disciplinar que, de acordo com Stuart Hall, foi sobrestimado por Foucault, uma vez negligencia as possibilidade de experiências insurgentes que estão à margem dos corpos dóceis (2003b: 27-31). É que, se os processos disciplinares procuram a segurança num tempo linear e evolutivo cujos momentos se integram uns nos outros (*Idem*, 2013: 186), o vasto campo epistemológico e ontológico inerente a estes amuletos traz para o campo da análise “a presença perturbadora de uma outra temporalidade que interrompe a contemporaneidade do presente nacional” (Bhabha, 2014: 233).

Considerando a análise destes filmes, ao longo dos quais se destaca a voz singular de um movimento de libertação avesso ao pluralismo, torna-se óbvio que foram sonegados ou interrompidos outros ideais latentes, aquando de uma luta, cuja origem remonta às sucessivas guerras de pacificação também ocultadas ao longo destes filmes. É-se, assim, assombrado pelo que é excluído. E se os espectros se distinguem dos *Irãs*, ambos nos convocam a nós, espectadores, para outras frequências de visibilidade (Derrida, 1995).

5.4. Depois da independência: a Luta que não acaba

Após a independência, os quadros do PAIGC herdaram e adaptaram as estruturas existentes da administração colonial anterior. Se aqueles que se haviam formado como técnicos agrícolas ocuparam o Ministério da Agricultura, e os que se formaram como jornalistas a Rádio Nacional, não havia nenhum legado que tivesse sido deixado ao cinema pela administração colonial: “O nosso salário era o equivalente ao de um servente. O nosso salário de cineasta não tinha correspondência com qualquer outra função do tempo colonial” (N’Hada, 2015).

Ainda que o Conselho Nacional de Cultura, sob a tutela do nacionalista angolano Mário Pinto de Andrade, tenha dinamizado diferentes departamentos culturais, entre os quais o cinema, estes careciam de meios para poder realizar o seu trabalho. Com o fim da guerra, também tinha terminado uma parte significativa dos apoios internacionais ao cinema e o I Governo da Guiné-Bissau, liderado por Luís Cabral, tinha interesse, exclusivamente, na produção de Actualidades.⁶⁵ Enquanto produtores de imagens, os cineastas tinham muito pouco controlo criativo. Segundo Sana Na N’Hada: “Sempre que havia uma visita de um Presidente de um país estrangeiro, nomeadamente africano, nós registávamos. Havia muitos comícios que também filmávamos. Fomos inclusive filmar a cerimónia de independência de Cabo Verde” (N’Hada, 2015).

Para superar essa situação, em 1978, é criado o Instituto Nacional de Cinema (INC), decalcado do homólogo cubano ICAIC. Segundo o texto legislativo, o poder político reconhecia o cinema como “o meio mais eficaz de difusão ideológica massiva capaz de dar resposta às necessidades fundamentais da educação, da comunicação e desenvolvimento sócio-cultural das massas populares” (Decreto nº 10/78 de 30 de Março). Porém, dada a falta de verbas, a actividade do INC seria quase nula. E as poucas imagens realizadas continuavam a estar inteiramente “dentro do campo” do Estado (P. Cunha & Laranjeiro, 2016).

⁶⁵ Género cinematográfico que constituiu um instrumento privilegiado de propaganda ideológica. Foram particularmente populares em Cuba com o *Noticiero* e também em Moçambique com o *Kuxa Kanena*.

Logo após o reconhecimento da independência política pelo governo português, houve a preocupação de documentar a entrega dos quartéis coloniais ao PAIGC. A presença de militares continuava a ser recorrente, embora agora se juntassem na mesma imagem os soldados das tropas coloniais e os soldados do PAIGC. É pertinente destacar uma parada militar em Bissau, no qual está presente uma banda de música do exército colonial, exclusivamente composta por homens negros, sendo que, a encabeçá-la se encontrava um homem vestido com uma pele de leopardo, imagem bastante anómala, dado que na Guiné-Bissau não existem leopardos. Todas as imagens destas cerimónias atestam que o poder colonial estava a despedir-se.

No lugar do domínio português, ficava um novo governo. São relevantes as imagens da celebração do XX aniversário do PAIGC, onde, no Palácio Presidencial (antigo Palácio do Governador), estavam agora os chefes e comandantes militares que, nos filmes antes analisados, se encontravam em operações militares e reuniões com as populações. Alguns destes líderes estavam também presentes na cerimónia da independência de Cabo Verde, com um grande destaque para Pedro Pires, assim como na visita de Julius Nyerere, Presidente da Tanzânia, à Guiné-Bissau. Destacam-se ainda as imagens da nacionalização do banco central, na qual podemos ver como os heróis da Luta estavam a ser celebrados nas notas impressas: a nota de 500 pesos com a imagem de Amílcar Cabral, a de 100 pesos com Domingos Ramos e a de 50 pesos com Pansau na Isna.

Às mulheres era dado maior destaque. Há uma longa sequência em que Carmen Pereira, que, sendo uma das mulheres que mais se afirmou durante a Luta, nunca havia merecido atenção, era filmada numa conferência. Vemos ainda imagens da celebração do Dia Internacional da Mulher em Bissau, um comício com forte adesão popular. Era ainda intenção dos cineastas do INC realizar um filme especificamente sobre o contributo das mulheres na construção da nação. Subsistem imagens de mulheres em escolas, professoras e alunas, mulheres a costurar, mulheres em escritórios, mulheres enfermeiras, médicas, entre outras. Merece ser salientada a documentação fílmica da marcha no rio Farim, uma homenagem a Titina Sila. Comissária política da frente norte, morreu numa emboscada no rio Farim, quando se dirigia a Conacri para o funeral de Amílcar Cabral. Hoje, os seus restos mortais encontram-se na fortaleza da

Amura, ao lado do mausoléu de Cabral. Apesar deste reconhecimento póstumo, assim como o de outras mulheres comissárias políticas, elas encontram-se ausentes nos filmes produzidos no decorrer da Luta de Libertação. Nesta marcha, maioritariamente compostas por mulheres, são notórias, entre elas algumas distinções: enquanto algumas mulheres têm óculos de sol, brincos e estão cuidadosamente vestidas, outras têm lenços na cabeça, bebês às costas, panos amarrados como saias. Percebemos então que estas são as primeiras imagens em que, após a independência, saímos de Bissau, sendo que, do grupo supostamente homogéneo que víamos no decorrer da Luta, alguns e algumas foram para a capital protagonizar os filmes do pós-independência, enquanto outros e outras permaneceram nas antigas zonas libertadas, onde durante muito tempo não se voltou a filmar.

Somos, assim, confrontados com a bifurcação da cidadania e a criação de uma nova elite, tal como operacionalizado por Mamdani (1996), que revela como a descentralização do Estado proposta por Cabral no decorrer da Luta foi anulada pelas contingências da independência, que forçaram o PAIGC a adaptar-se ao aparelho colonial que herdou.

Apenas em 1979, com o projecto filmico *Guiné-Bissau: Seis Anos Depois*, se voltou a filmar no interior do país. Segundo Sana Na N'Hada:

Filmar os guineenses, como eles eram, essa era a nossa ideia. Permitir que os guineenses se pudessem ver a si próprios numa sala de cinema. Nós tínhamos a percepção que os guineenses não se conheciam bem. Por exemplo, um Felupe no Norte não conhecia um Nalu no Sul. Eu próprio, nunca tinha visto um Nalu ou um Felupe. Só os conheci durante a luta. As etnias até se começaram a conhecer durante a luta, mas faltava uma interação entre elas (N'Hada, 2015).

Estas imagens mostram camponeses balantas a lavrarem a terra com arados tradicionais, pesca artesanal, entre outras, que contrastam com imagens das recém-criadas indústrias (ex. fábrica de sumos “Hanura”; fábrica de montagem de automóveis) e ainda com as imagens em que pesadas e modernas máquinas agrícolas derrubam árvores em breves instantes. Ainda que não estejam editadas, é previsível antever que as primeiras pretendiam documentar o “passado”, enquanto as segundas apontam para o “futuro”. Procuravam atestar os sucessos alcançados com a independência, numa altura em que muitas vozes dissidentes começavam a insurgir-se contra o desempenho do Governo

liderado por Luís Cabral. Este projecto foi interrompido, assim com toda a actividade do INC, com o golpe de Estado de 1980.

Amílcar Cabral continuou a estar muito presente. Numerosos cartazes com o seu nome e o seu retrato são filmados nas cerimónias anteriormente mencionadas. E é sobre o líder histórico do PAIGC que se debruça o único filme terminado pelo INC, que se intitula *O Regresso de Cabral* (1976).

Este filme documenta as cerimónias fúnebres em honra de Amílcar Cabral durante a transladação do seu corpo desde a cidade de Conacri, onde estava sepultado, até Bissau. A primeira imagem do filme é em Conacri: estão presentes os principais comandantes militares da Luta, entre estes António Buscardini, então chefe de segurança do Estado, a quem, anos mais tarde, foram imputadas as responsabilidades políticas pelas execuções sumárias dos comandos africanos do exército colonial. Posteriormente, foi proferido um discurso por Sekou Touré, suspeito de estar envolvido no assassinato de Cabral (Castanheira, 1995: 227), ainda que tenha prestado todo o apoio ao PAIGC. Ainda que as relações entre os dois países não tenham permanecido pacíficas no campo diplomático, as palavras de Sekou Touré asseguram a inexistência de qualquer tensão:

Camarada Cabral, não estás a deixar um país estrangeiro para regressar ao teu país. Estás a deixar uma parte da tua pátria para outra parte da tua pátria, onde a presença dos teus restos mortais, fertilizará a radicalização da revolução [...] (min. 4:19; tradução minha).

Posteriormente, somos conduzidos ao aeroporto da Guiné-Bissau. Vemos o caixão de Cabral a descer do avião coberto com a bandeira do PAIGC, sob o olhar atento de vários jornalistas estrangeiros. Estão presentes os dois chefes de segurança do Estado e vários líderes do PAIGC. Segue-se um plano aproximado da viúva de Cabral, Ana Maria Cabral, que chora, e dos dois principais herdeiros do legado político de Cabral: Luís Cabral e Aristides Pereira. São prestadas honras militares e podemos assistir, uma a uma, às vénias defronte do caixão prestadas pelas altas figuras do Estado, embaixadores, diferentes representantes de delegações internacionais e militares. O caixão é colocado num carro militar para ser transportado desde o aeroporto de Bissau até ao forte da Amura, onde iria ser sepultado. Os carros que fecham o cortejo fúnebre são todos *Volvos* e lembram que este foi um filme produzido com

financiamento sueco. O povo está presente na rua e, no meio da multidão anónima, distinguimos Mário Pinto de Andrade (Director-Geral da Cultura) e Manecas dos Santos (Ministro da Informação e Cultura).

Todas estas imagens são justapostas com imagens de arquivo, que recuperam vários dos discursos de Cabral sobre a educação, a luta e o trabalho. Cabral surge vivo através do arquivo e morto num ritual repleto de símbolos visuais: a bandeira, as condecorações, as flores, os monumentos, o povo, os representantes políticos, os desfiles pela cidade, as paradas militares, entre outros. Esta justaposição lança a pergunta sobre o que teria acontecido se Amílcar Cabral não tivesse sido assassinado. Não é por acaso que um dos lugares por onde o seu corpo é transportado é o Palácio Presidencial, onde, mais uma vez, lhe são prestados gestos de homenagem de membros do partido, militares e embaixadores, enquanto se ouve a “Mensagem de Ano Novo” em que anuncia a Proclamação do Estado (Cabral, 2008b). Posteriormente, o caixão sai carregado em braços por antigos combatentes, e segue-se uma parada militar seguida pelo povo até ao quartel da Amura, onde Cabral será sepultado com repetidas honras militares e civis.

É, assim, evidente o enorme investimento simbólico para sacralizar Cabral, tornando-o numa figura messiânica. O imaginário de um líder carismático que reunia o consenso da população foi crucial para afirmar a Luta de Libertação no contexto internacional. Tendo o líder sido assassinado, havia que garantir a perpetuação da sua influência através do ritual fúnebre, que foi continuado através do dispositivo fílmico. Com o golpe de Estado de 1980, Nino Vieira toma o poder e proíbe a sua exibição, argumentando que se tratava de um instrumento de propaganda do regime anterior (N’Hada, 2015). Esta censura evidencia como, entre os líderes que, neste filme, assim como em todos os outros, surgem unidos pela mesma causa, existiam lutas internas que se traduzem em narrativas históricas rivais. Considere-se as palavras de Lennart Malmer, que também esteve envolvido na edição e produção deste filme:

[...] it was a very hard and confusing time also after, when all these people – there were many of them – were killed or murdered or [unclear] on their throats and started as friends with a common goal in the beginning and then, of course, all these questions. What are our priorities now? Cabral said the hard part is not now, during the liberation struggle, but the hard part will be after. And so, because when you have to be that democratic, so you accept another opinion, but if you don't, you start a new war (2015).

Os rituais fúnebres são poderosos instrumentos para o apaziguamento de crises políticas (Ben-Amos, 2000). Cabral estava a ser incorporado no imaginário dos antepassados da nação com o propósito de continuar a propagar os valores do PAIGC, num território onde parte da população tinha sido aliciada pelo programa *Por uma Guiné Melhor* (1970) e onde aqueles que viviam nos meios urbanos, ou em *tabancas* com quartéis coloniais não tinham tido qualquer contacto com os ideais defendidos pelo PAIGC no decorrer da guerra. Pretendia-se, assim, alargar esta experiência a toda a população, condição para que a memória da Luta de Libertação se transformasse numa memória nacional. Porém, as lutas internas latentes, assim como os assassinatos políticos, tornavam-se cada vez mais difíceis de esconder, tal como revela um fragmento fílmico que documenta alguns homens que desapareceram por vontade política. Falamos dos comandos africanos que integraram o exército colonial e que havia que apagar da História.

A primeira imagem é exterior e está patente o símbolo das cinco quinas da bandeira portuguesa e, em baixo, escrito “5ª Companhia de Comandos”. Depois, surge o interior da sala. O filme não tem som, mas podemos compreender pela linguagem corporal – homens negros apreensivos, fumando repetidamente, mãos nervosas, olhares fixos, olhos baixos, sobrolhos franzidos – que aqueles homens estão cheios de medo. Vemos alguém a falar (alto) para estes e outro homem segura um gravador. Está a explicar-lhes algo. Um homem branco com farda da marinha surge no plano seguinte. Sorri, mas não está a gostar de ser filmado. Aliás, ninguém ali está a gostar de ser filmado. A sala está cheia de homens negros vestidos com camuflados de guerra usados pelo exército colonial. Com o fim da guerra, o camuflado já não é capaz de os esconder ou proteger de nada. Estão fixos, de pé ou sentados, como se estivessem presos. Sabemos que não estão presos, mas comportam-se como se estivessem. Encontram-se sem espaço de manobra, num enclave entre um Estado português em retirada, com pouca vontade política para se empenhar em

seu favor, e um movimento de libertação vitorioso que os quer “purificar e punir” da pior maneira possível.

Já a câmara, e quem a segura, move-se com perfeito à vontade. Circula pela sala, filma todos os corpos focando os rostos. Mas, mais do que os rostos, as mãos filmadas são muito expressivas. Mexem, tocam uma na outra, seguram cigarros, estão em concha a tapar a boca. Ninguém sabe o que fazer com elas. Alguns olhos olham para a câmara, olham e fogem, pedindo para não serem filmados. Todos têm um olhar tenso, nervoso e extremamente angustiado. Por fim, a câmara fixa os rostos um a um, escolhendo-os com pormenorizado cuidado. A câmara é agora uma ferramenta ao serviço da justiça do novo Estado. Talvez por esse motivo, nenhum dos realizadores do INC assumiu a sua autoria.

Os comandos africanos representavam uma herança do poder colonial que era necessário destruir para se poder construir uma nova ordem social. Este documento não mostra nem as perseguições nem as execuções sumárias. Não revelando a morte, revela o momento antes da morte. Num país onde, desde então, os assassinatos políticos se sucedem, importa reflectir até que ponto este é um filme sobre o passado.⁶⁶ E, acima de tudo, sobre as contingências da soberania política tal como conceptualizado por Mbembe:

The ultimate expression of sovereignty resides, to a large degree, in the power and the capacity to dictate who may live and who must die. To exercise sovereignty is to exercise control over mortality and to define life as the deployment and manifestation of power (2013: 131).

Naturalmente, este fragmento filmico nunca foi projectado em nenhuma sala de cinema. Mais estranho é que, com a excepção do filme *O Regresso de Cabral* (1976), os demais também não o tenham sido. Pelas evidências empíricas encontradas, o cinema produzido pelo INC nunca foi explorado como veículo de propaganda interna depois da guerra. Nunca houve laboratórios de revelação na Guiné-Bissau nem estruturas de cinema móvel para levar filmes às áreas rurais: “O resto da Guiné, verdadeiramente a Guiné que sou e se empenhou na Luta de Libertação, continua longe do mundo, afastada de mais

⁶⁶ Para uma análise mais detalhada destas imagens, *vide* Laranjeiro (2018: 209-235)

um veículo do mundo que é o cinema” pode ler-se num artigo do jornal *Nô Pintcha* de 27 de Março de 1975.

Mantiveram-se as dez salas de cinema já existentes no período colonial, localizadas em clubes culturais e desportivos. Mas as parcerias antes criadas com o governo de Fidel Castro tornaram-se inviáveis, face às condições de nacionalização. É que “estas eram entidades populares, não existia exploração capitalista. Não fazia sentido nenhum nacionalizar [...]” (N’Hada, 2015). Deste modo, continuou-se a importar filmes de Portugal, ainda que assegurando um corte com o que “o colonialismo obrigava as [às massas] a consumir, sem se procurar elevar a capacidade crítica”. Agora, a importação de filmes era controlada pelas autoridades estatais: “sob a orientação e supervisão do nosso Estado, o povo terá acesso regular aos melhores filmes produzidos em todo o mundo” (*Nô Pintcha*, 27-III-1975). Tecem-se duras críticas aos filmes “do oeste trampolineiro do imperialismo americano” ou “da pequena burguesia europeia decadente de angústias metafísicas”, que não podem “servir de modelo para cumprir os desejos do nosso imortal líder Amílcar Cabral” nem para “assistir ao nascimento do homem novo na nossa terra” (*Nô Pintcha*, 15-V-1975). Em contrapartida é enaltecida a “força de um cinema soviético ou cubano [...] filmes dignos de se verem [...] filmes que poderão ajudar imenso à formação do nosso homem novo” (*Ibidem*). Estas afirmações vão ser fortificadas no discurso inaugural da Semana do Cinema Soviético, que visava promover “um maior desenvolvimento da nossa consciência nacionalista e para uma tomada de posição mais nítida contra o colonialismo português” (*Nô Pintcha*, 2-IX-1975). O governo soviético passou então a disponibilizar as suas produções já legendadas em português sem exigir quaisquer condições ou contrapartidas. Apesar de ser uma relação aparentemente vantajosa, surgiram muitas resistências. A direcção do cinema da União Desportiva Internacional de Bissau (UDIB) alertou publicamente que o cinema soviético não era rentável na Guiné-Bissau, facto contestado pelo INC. Ao longo de 1976 e 1977, são recorrentes notícias sobre a ausência de programação de cinema nas diferentes salas, sendo apontada a falta de carvão ou a danificação de material como causas primordiais. Não foi encontrado qualquer registo de que os filmes produzidos no decorrer da Luta tenham alguma vez sido exibidos. Não obstante, Lennart

Malmer, Tobias Engel e Fernando Matos Silva afirmam que os seus filmes foram projectados em Bissau.

À margem do Estado, e graças a parcerias estrangeiras, os realizadores Sana Na N'Hada e Flora Gomes têm vindo, desde então, a re-significar a história da Luta de Libertação. A primeira longa-metragem guineense, *Mortu Nega* (Gomes, 1988), segue a vida de Diminga no final da luta armada, mostrando como a população rural se regenera das perdas e traumas da luta. Uma velha mulher refere: "Não confiem. Esta guerra é de antes do tempo da minha mãe e da minha avó. Quem disse que vai acabar?" (min. 40:54). A resposta é dada no filme *Udju azul di Yonta* (Gomes, 1993), uma reflexão sobre os conflitos que levaram à degeneração dos ideais da luta. Em *Xime* (N'Hada, 1994) denuncia-se a violência colonial num cenário rural em que a população está a ser mobilizada pelo PAIGC.

Todos estes filmes enaltecem a cultura local. Se *Mortu Nega* (Gomes, 1988) termina com uma cerimónia em que se pergunta à morte o significado de um sonho de Diminga, *Fanado* (N'Hada, 1984) documenta o ritual de iniciação masculino na *tabanca* de Enxalé. Já *Po di Sangui* (Gomes, 1996) transporta-nos para um cenário de catástrofe após o derrube de árvores sagradas, enquanto *Nha Fala* (Gomes, 2002) segue o percurso de uma jovem guineense que emigra para a Europa, propondo a superação de alguns valores tradicionais. Os ideais da luta são levantados através de um busto de Cabral, que ninguém sabe onde colocar no espaço público. Centrado no quotidiano de uma enfermeira formada em Kiev, *Bissau d'Isabel* (N'Hada, 2005), a protagonista alerta que a sua luta é agora a sobrevivência no quotidiano. Em *As Duas Faces da Guerra* (Gomes & Andringa, 2007), entrevistam-se portugueses e guineenses que estiveram em ambas as frentes de combate. *República di Mininus* (Gomes, 2013), retrata uma realidade distópica em que crianças sozinhas têm de reconstruir um país do qual os adultos, cansados da guerra, haviam fugido. Para ver o futuro, precisam de uns óculos, que são os óculos de Cabral. Em *Kadjike* (N'Hada, 2013), os rituais tradicionais da cultura bigajós reinventam-se para combater o narcotráfico e os conflitos por este desencadeado no arquipélago.

Todos estes filmes constituem um corpo visual sólido capaz de traçar uma historiografia crítica e alternativa, privilegiando as personagens femininas, a população rural, os discursos à margem da estrutura partidária e toda uma

dimensão religiosa e cultural, tão presente hoje, como no decorrer da Luta. Mas seria injusto reduzir o cinema guineense ao realizado pelos cineastas Sana Na N'Hada e Flora Gomes, uma vez que outros filmes têm surgido, alguns com projecção internacional. Destacam-se *O Rio da Verdade* (Sanca, 2009), *Taama Taama ani N'Fa Douwa* (Fernandes & Kleinpeter, 2011), *O Espinho da Rosa* (Henriques, 2013) e *Si Destinu* (Fernandes, 2015).

Não existe na Guiné-Bissau qualquer estrutura convencional de produção, distribuição e exibição cinematográfica. Porém, a ausência de apoios é inversamente proporcional ao surto de produção audiovisual proveniente de núcleos amadores e semi-profissionais, que tem aumentado exponencialmente. Na última década, o cinema tem sobrevivido numa lógica informal e alternativa em relação aos meios mais convencionais, reconfigurado graças aos novos meios digitais e influenciado pelas práticas produtivas de países africanos com iguais limitações e condicionalismos técnicos e financeiros, nomeadamente Nollywood⁶⁷ e Wakaliwood⁶⁸. Apresentam narrativas sociais feitas a partir de uma absoluta implicação do real, nas quais cineastas amadores com câmara de vídeo de pouca qualidade e orçamentos irrisórios documentam situações e acontecimentos para os quais consideram urgente criar um debate na sociedade guineense (P. Cunha & Laranjeiro, 2016: 16-17). Abrem espaço para uma pluralidade de olhares, oposta ao olhar monolítico que, décadas antes, o Estado queria produzir. E, ainda que não existam salas de cinema convencionais, em todos os bairros de Bissau, assim como no interior do país, multiplicam-se salões informais de exibição de filmes. Já nos mercados encontram-se bancas onde *dvds* piratas ou mesmo ficheiros podem ser adquiridos, sendo estes também comercializados por vendedores ambulantes. Na Guiné, continua-se a ver, a produzir e a distribuir cinema.

⁶⁷ Termo popular que designa a indústria de produção áudio-visual na Nigéria, com características de baixo custo.

⁶⁸ Termo popular que designa a indústria de produção áudio-visual no Uganda, com características de baixo custo.

5.5. Conclusão

As primeiras imagens da Guiné-Bissau pretendiam assegurar que esta era parte integrante do Império português. Demonstrando as carências e o desenvolvimento tardio que justificava a missão civilizadora, estas acabaram por se tornar num atestado à incompetência do governo colonial. Usando este argumento a seu favor, diferentes cineastas do Terceiro Cinema encetaram diálogos com a liderança do PAIGC para participarem nesta Luta, tomando a imagem como uma arma diplomática. Assegurando que, nas zonas libertadas estava a criar-se um proto-Estado, em tudo semelhante à experiência eurocêntrica, estes filmes validaram que a Guiné-Bissau reunia as condições para a sua independência e o PAIGC, representante legítimo do povo, os requisitos para o seu governo.

A voz narrativa omnipresente, os padrões narrativos e o registo exclusivo do que era possível ser interpretado no Ocidente evidenciam um novo circuito do qual aqueles a quem o poder de enunciação havia sido negado pelo colonialismo se tornaram reféns. Mais uma vez, não podiam falar fora de um determinado quadro epistémico, neste caso, aquele que o cinema militante propôs para a descolonização das suas representações. Emergente neste contexto, o cinema oficial guineense viu-se constrangido, quer durante a Luta, quer depois, por lutas políticas internas que problematizam a unidade nacional que tinha por missão documentar. À margem do Estado, o cinema produzido na Guiné-Bissau tem re-investido na Luta de Libertação, atribuindo-lhes novos significados, personagens e imaginários. E, na última década, à semelhança de outros contextos, o cinema amador ou semi-profissional é um terreno fértil para a emergência de novos olhares.

Não obstante, as imagens produzidas no decorrer da Luta revelam muito sobre o tempo presente. Mais precisamente, permitem-nos compreender o paradigma político que hoje rotula de “falhado” o Estado guineense, adjectivo cuja colonialidade carece de problematização. Porque, mais do que a realidade do país, este justifica a desilusão da comunidade internacional. Já os homens e mulheres que viviam nas zonas libertadas não foram meras “marionetas” manobradas por ideologias ou legados históricos, isto é, não foram apenas

personagens que integraram estes filmes. Todos e todas foram actores sociais conscientes que construíram as suas próprias ficções (ou realidades) em torno da Luta.

6. Entre as imagens, entre histórias: quantas memórias para o mesmo passado?

Why should a small country and one so poor interest the world? Who remembers all that? History throws its empty bottles out the window.
Chris Marker, *Sans Soleil*

6.1. Introdução

Este capítulo assenta sobre a pesquisa de campo em Unal. Investigar o lugar onde os filmes foram realizados implica saltar fora do ecrã e transitar para outro regime visual da memória. Se antes advoguei que toda a imagem endereça um convite para realizar um trabalho sobre a memória que é, acima de tudo, um trabalho com e sobre o futuro, aqueles que permaneceram nas zonas rurais à margem das estruturas partidárias, além de revelarem o futuro que o passado filmado não trouxe, desafiam a uma maior problematização do tempo presente. São testemunhos orais que permitem comparar não apenas o que os antigos combatentes foram, e o que se distingue da representação à época criada, mas também os velhos e novos condicionalismos que afectaram de diferentes formas os rumos que as suas vidas seguiram. Falámos então de memórias múltiplas, por vezes concorrentes, por vezes paralelas, que se repercutem nas identidades em processos de construção contínuos, problematizando a “nação africana forjada na luta” (Cabral, 1974c), associada a uma memória oficial. Mais especificamente, manifestam como “os nacionalismos africanos são o produto do conflito entre estes sonhos e a frustração pela impossibilidade de realmente os satisfazer” (Mbembe, 2014: 205). É que ter uma boa escola, assistência médica, acesso a outros bens ou, repetindo as palavras de Cabral, “quebrar as grilhetas do universo da aldeia para se integrarem progressivamente no país e no mundo” (2011: 372), são vontades que continuam a pautar os discursos. E se, para a análise fílmica, importou compreender o que o cinema ocultou, as ausências, já o trabalho etnográfico foi inundado de alternativas futuras, isto é, emergências (Santos, 2002).

Porém, se o líder do PAIGC esperava que a geração seguinte, apesar de orgulhosa da bem-sucedida luta contra o colonialismo português, afirmasse: “Os nossos pais lutaram muito, mas acreditavam em coisas esquisitas” (s/d-a: 67),

como se tornará evidente, a crença em *Irãs* não só foi determinante para o sucesso da luta armada, como para a consolidação da elite militar e política do país. É ainda através da vida espiritual que se recria uma modernidade da qual se sentem rejeitados, ampliando os seus usos e provincializando as tradições ocidentais de pensamento. E, neste processo, transformaram espectros em imagens, o que, mais uma vez, nos conduz a debater o regime colonial da visão, tal como avançado por Mbembe:

O poder na colónia consiste, portanto, fundamentalmente no poder de ver ou de não ver, de ser indiferente, de tornar invisível aquilo que não podemos ver. E se é certo que “o mundo é isto que vemos”, podemos então dizer que, na colónia, quem decide do que é visível e do que deve ficar invisível, manda (2014: 193).

6.2. O que acontece às memórias quando viajam?

Flac: Os jornalistas filmavam, escondiam ao lado e filmavam os confrontos militares. Muitas filmagens foram levadas para a Europa pelos jornalistas. Mas na Guiné nunca exibiram essas imagens. Quando nos envolvíamos em combates com os *tugas*, eles filmavam. Tenho certeza que existem estas filmagens até agora noutros países, mas não se podem mostrar na Guiné-Bissau.

Catarina Laranjeiro (CL): Porque é que não se podem mostrar?

Flac: Porque isso não é bom para nós. Pois vai trazer à memória o mal do passado e isso pode criar ódio.

CL: Mas não gostaria de ver esses filmes?

Flac: Não.

CL: Mas porquê? [insistentemente porque os queria mostrar].

Flac: Eu não quero ver aqueles que morreram.

CL: Mas não os vê na cabeça quando se lembra deles?

Flac: Vejo, vejo... nos sonhos.

CL: Mas os filmes são como os sonhos.

Flac: Não! [espantado]. O filme é uma coisa muito diferente!

CL: Então? Qual é a diferença?

Flac: O filme está fora da nossa cabeça e o sonho está dentro da nossa cabeça (Flac, 2016b).

Ao alegar que não quer ver aqueles que já morreram, Flac evoca a violência inerente à imagem enquanto instrumento de memória. A mesma autora acrescenta que as imagens “afirmam a inocência, a vulnerabilidade das vidas que se dirigem para a sua própria destruição” (*Ibidem*), sendo esse vínculo entre a imagem e a morte que nos assombra. Segundo Roland Barthes:

E aquele ou aquilo que é fotografado é o alvo, o referente, uma espécie de pequeno simulacro, de *eidôlon* emitido pelo objecto, a que poderia muito bem chamar-se o *Spectrum* da fotografia, porque esta palavra conserva, através da

raiz, uma relação com o “espectáculo” e acrescenta-lhe essa coisa um pouco terrível que existe em toda a fotografia: *o regresso do morto* (2010: 17).

Tal como sugerido sobre as imagens dos comandos africanos, também nos filmes realizados durante a Luta de Libertação, Flac “observa um futuro anterior em que a morte é a aposta” (Barthes, 2010: 107). E se, para Mbembe, “a memória e a recordação só têm sentido em relação à ideia segundo a qual o tempo é, na realidade, uma espécie de antecâmara real da morte” (2014: 210), estes filmes possibilitam o regresso de todos os que, tendo morrido, continuam a “oprimir como um pesadelo o cérebro dos vivos” (Marx, 1976: 15). Falámos dos espectros, que, de acordo com Derrida, redimensionam a história ao interromper a estrutura convencional de cronologia: “haunting is historical, to be sure, but it is not *dated*, it is never docilely given a date in the chain of presents, day after day, according to the instituted order of a calendar” (1995: 3). Se estes filmes mostram as pessoas que viviam nas zonas libertadas no decorrer da Luta de Libertação, também as agrupam num momento histórico a partir do qual as suas vidas tomaram outros rumos. Neste processo, as imagens desarmam “os juízos históricos por meio do *pathos* generalizado de olhar para o passado” (Sontag, 1986: 71), tal como demonstrado na análise fílmica. Em vez de simplesmente registar a realidade, estas imagens tornaram-se na forma como a Luta de Libertação se mostrou, alterando, por conseguinte, a própria ideia de realidade e de realismo a esta associada (*Ibidem*: 79). Como amplamente debatido, a voz narrativa tendia a exagerar os dados da visão, mas, tal como Sontag adverte sobre a legenda, também a narração é uma “luva que se põe com facilidade” (*Ibidem*: 101). Quando Flac afirma que não quer ver esses filmes, não acrescenta propriamente uma outra narrativa, mas alerta para a existência de outras, o que conduz, na linha de António de Sousa Ribeiro (2015: 85), a que se coloque a atenção no reverso das narrativas dominantes. Na antecâmara de que fala Mbembe “jazem ‘possibilidades escondidas’” (2014: 210).

Flac acrescenta: “também não vão exibi-las em Portugal. Porque as pessoas iam reconhecer os seus pais ou parentes no filme que foram mortos e isso é muito triste” (Flac, 2016b). Esta frase conduz a uma sequência do filme *As Duas Faces da Guerra* (Andringa & Gomes, 2007) em que dois antigos combatentes portugueses que sobreviveram à emboscada analisada no capítulo anterior são confrontados com as suas próprias imagens. Ao ver um camarada

morto, um deles afirma: “De vez em quando a gente via isto. Deixei de ver. [...] Mexia com o sistema nervoso. E mexe.” O outro reforça: “Já estava morto. [...] Era da minha terra e todos os dias estava comigo” (min. 13:27). As suas expressões, os suspiros, a voz embargada e as mãos que um deles esfrega nervosamente enquanto o outro fuma continuamente sugerem que aqueles dois homens estão a ser violentados pelas memórias que as imagens espoletam. Luís Quintais descreve um momento em contexto terapêutico, em que um grupo de antigos combatentes visiona um filme sobre a Guerra Colonial, sendo que um deles “diz que não percebe porque é que os obrigam a ver estes filmes, porque é que são sujeitos a esse regresso a um passado que não querem recordar e que, quando recordam, só lhes faz mal” (2000: 86). Confrontar os antigos combatentes com a sua memória de guerra pode ser um confronto com algo que tem a capacidade de os violentar intensamente (Martins, 2015). É a essa violência que Flac reage quando recusa ver os filmes, podendo esta rejeição estar associada ao “doloroso re-lembrar”, de que trata Bhabha quando defende que longe de ser “um acto tranquilo de introspecção ou retrospecção” este implica “uma re-agregação do passado desmembrado para compreender o trauma do presente” (2014: 112).

Ecoando a retórica política do PAIGC, Flac demonstra uma profunda empatia pelos soldados portugueses que, tal como ele, sofreram perdas irreparáveis. Mas não deixa de ser curioso que considere que estas imagens não devem ser vistas em Portugal. Desconhece que, nos últimos anos, um surto de produção académica, televisiva, cinematográfica e artística tem dedicado uma crescente atenção à Guerra Colonial, contrariando o silêncio público a que esta foi votada nas primeiras décadas após a Revolução de Abril (Ribeiro & Ribeiro, 2013; Martins, 2015; Cardina, 2016). Indiscutivelmente, estes trabalhos têm contribuído para um crescente debate sobre um passado colonial ocultado ou desvalorizado na sua violência, mas celebrado nos “avatares imperiais” que persistem na sociedade portuguesa (Santos, 2003a). E às lutas conduzidas pelos movimentos de libertação também tem vindo a ser atribuído um maior destaque. São particularmente relevantes os trabalhos que surgiram das artes plásticas, nomeadamente de Filipa César (2012) e de Mathieu Kleyebe Abonnenc (2012), sobre a luta liderada pelo PAIGC (Castro, 2017; Oliveira, 2015, 2016). Mas, ainda que tenham o imenso mérito de resgatar as imagens e

os discursos das lutas que colocaram fim ao colonialismo português, tal não significa que questionem o modo eurocêntrico de se tratar e reflectir sobre estas. Como o debate antes invocado sobre a Proclamação do Estado, muitas destas interpretações continuam a ser realizadas a partir de lugares geopolíticos ainda não descolonizados. Concretamente, imagens anti-coloniais continuam a ser, muitas vezes, decodificadas à luz de abordagens epistemologicamente colonizadoras (Meneses, 2011b: 133). E, ainda que denunciem a violência colonial, outras ocultações são reverberadas, o que se deve, entre outras razões, a uma certa “melancolia da esquerda”, em que o eclipse das utopias conduziu a uma obsessão memorialística (Traverso, 2016: 9).

Tal conduz a complexificar o argumento anteriormente invocado, de que o desenrolar da guerra de libertação na Guiné-Bissau foi decisivo para o fim da ditadura portuguesa. Ainda que seja válido, este argumento possibilita a redenção da violência colonial e, simultaneamente, colabora com uma leitura homogénea da Luta de Libertação. Questiona-se então se a problematização da história colonial portuguesa, como tem vindo a ser realizada, não está a ser conivente com a ausência de uma reflexão crítica sobre a narrativa oficial do Estado guineense. Ainda que a oposição mais visível à narrativa colonial seja a grande narrativa anti-colonial, a última silenciou uma pluralidade de memórias e experiências geradas nos diferentes encontros, mais ou menos violentos, entre colonizadores e colonizados (Meneses, 2011b: 127). E foram várias as repressões àqueles que rebateram a versão oficial da história. Será que se continua a *inventar* (Mudimbe, 2013) a história da Guiné-Bissau para responder aos interesses da redescoberta da história colonial portuguesa, numa lógica não radicalmente diferente da identificada na filmografia? Mesmo que interpretado de forma negativa, o colonialismo português continua a ser o agente principal da História, ao invés de ser “provincializado” (Chakrabarty, 2009). Daqui resulta um lugar ambíguo, no qual se permanece refém do que se procura superar (Ribeiro, 2012: 40). O que antes se enaltecia, agora critica-se, mas sem necessariamente reconhecer a multiplicidade de interpretações históricas geradas e o modo como Portugal, e o Império reivindicado, foi percebido pelos colonizados (Pratt, 2007: 6). Ao não se abranger outras memórias da Luta de Libertação/Guerra Colonial, ocultam-se muitas das razões que a originaram, continuando, entre outros aspectos, as “campanhas de pacificação” a ser assim designadas.

Desconsiderar a diversidade de projectos políticos leva a interpretações erróneas ou mesmo abusivas, das quais os rótulos de “falhado” (Cravo, 2012) ou “narco” (Chabal & Green, 2016) para descrever o Estado guineense são exemplos claros. Importam os contributos de Maria Paula Meneses quando afirma:

In this context, to speak of colonial legacies is to recognize, firstly, that colonial relationships contributed to formatting any history, suggesting that this relationship persists in how the world is perceived today—even though this legacy is not always recognized in a legal or cognitive sense by its potential heirs. This means that what remains in the past is more than a memory. To question the place of memories implies questioning the place where we inquire into the memories about ourselves (2011b: 126).

Daqui advém a pertinência de uma análise crítica sobre como as memórias da Luta de Libertação foram trabalhadas por aqueles que os filmes representaram (Mitchell, 2005: 2). Em cada um dos rostos indistintos sobre a mesma farda, em cada uma das mulheres ou em cada um dos dirigentes que vimos nas imagens antes analisadas, existe uma multiplicidade de memórias. São relevantes os contributos de Mbembe quando defende que os debates sobre a memória, a história e o esquecimento tendem a descurar “os modos da inscrição da colónia no texto negro”, transformando o último num lugar de perda ou de constituição de uma dívida (2014: 179-180). Para contrariar esta posição, o autor argumenta a favor de “uma crítica ao tempo e aos seus artefactos”, que habitualmente se assumem enquanto “substitutos últimos da própria substância do tempo” (*Ibidem*), dos quais as imagens são exemplos paradigmáticos. Este é um processo de ampliação contínuo e, por definição, sempre inacabado, no repto da sociologia das ausências proposta por Santos (2002: 258), à qual Maria Paula Meneses acrescenta:

To think of memories in the plural, placing them as diverse narratives of histories about locations, involves an obligation to think of identity processes, or the social and political metamorphoses known to societies. If we agree that recognizing signifies remembering the other, the relationships between «I» and the «other» become spaces of struggle for recognition, spaces of democratizing memory and of the knowledges that they convey (2011b: 133).

Quando Flac distingue o que foi enclausurado enquanto Imagem-Monumento, objecto de uma narrativa na qual não se revê, e a sua própria memória – os sonhos – em contínua elaboração, remete à distinção antes evocada entre cânone e arquivo (Assmann, 2008). Se estas categorias não são

fixas, mas extremamente instáveis, não é de descurar o papel do esquecimento, que não se opõe à lembrança, sendo que o que é alvo de um ou de outro oscila ao longo do tempo (*Ibidem*: 93; 2012: 55). Porém, a obsessão memorialística tem subestimado o papel do esquecimento, embora este seja o motor da primeira. Como reforçado por Pierre Nora, fala-se muito da memória (ou da sua importância) porque resta muito pouco dela. Daí que se criem *lieux de mémoires*, lugares onde a memória seja cristalizada e celebrada (1989: 7). De acordo com o mesmo autor:

Modern memory is, above all, archival. It relies entirely on the materiality of the trace, the immediacy of the recording, the visibility of the image. What began as writing ends as high fidelity and tape recording. The less memory is experienced from the inside the more it exists only through its exterior scaffolding and outward signs hence, the obsession with the archive in our age (*Ibidem*: 13).

Falámos da *febre do arquivo* que, tal como operacionalizado por Derrida, institucionaliza a memória, o que não implica necessariamente que o que era secreto deixe de o ser ou que o privado se torne público (1995: 11). Há então que estar consciente da violência inerente ao processo arquivístico: “what is at issue here, starting with the exergue, is the violence of the archive itself, as archive, as archival violence (*Ibidem*: 12). Acrescenta ainda: “there is no *archive fever* without the threat of this death drive, this aggression and destruction drive” (*Ibidem*: 19). Se, num primeiro momento, poderíamos sugerir que Flac, ao recordar-se dos mortos em sonhos, não padece desta *febre de arquivo*, operando a sua memória à margem da manipulação institucional, como se tornará evidente, também sobre ele pesa a vontade de controlo sobre o que no futuro será dito sobre o presente quando este se tornar passado (Assmann, 2008: 102). Importa, pois, considerar como o *arquivo* por ele elaborado pode contribuir para a reflexão sobre o que de colonial ainda persiste nos argumentos que procuram questionar o passado colonial português.

6.3. Unal entre-tempos e entre-campos

Apanhando na paragem de Bissau uma *7-places*⁶⁹ em direção a Buba, demora-se entre 3 a 5 horas. Buba é a cidade central da região de Quínara. Aqui podemos apanhar um *canter*, uma carrinha de caixa aberta, que a caminho de Catió nos deixa no cruzamento de Cumpanhe. Daí, segue-se a pé durante 14 quilómetros até Unal, a não ser que haja a sorte de uma motorizada passar e nos dar boleia. Ainda que esta viagem às vezes tome dois dias, porque muitas vezes não chego a Buba a tempo de apanhar transporte para Sul, este tempo está longe de ser desaproveitado. Muitas vezes é ainda no tempo de espera que a *7 places* encha na paragem em Bissau que começo a recolher dados. Regra geral, os mais velhos sabem bem onde ficam Unal, da sua importância histórica, e enquanto esperamos, ou mesmo durante a viagem, contam muitas vezes histórias que aí se passaram. Os 14 quilómetros que faço a pé também raramente são solitários. E paro sempre para descansar nas *pontas* [cr. pequenas propriedades agrícolas] do Queba, do Kunsada, do Comando ou do Sumbique. Foi em casa do Sumbique que a última vez conheci a Daluta, que assim se chama porque nasceu nas zonas libertadas durante a guerra. Já o Comando era filho de um comando do exército colonial e às vezes ainda anda com o casaco camuflado do pai. Não é de todo surpreendente a atribuição destes nomes. Também agora a escolha dos nomes muitas vezes se relaciona com algum acontecimento emblemático. Por exemplo, conheci um rapaz que se chamava Ministro, porque no dia em que nasceu, um ministro visitou o hospital. Mas ainda que seja um facto vulgar, sugere pistas para outras formas de transmissão de memórias (Diário de Campo, 14 de Janeiro 2016).

Circunscrito por numerosos braços de mar e com os últimos 14 quilómetros de estrada apenas viáveis na época seca (Novembro a Maio), o percurso para chegar a Unal apresenta dificuldades que tornam palpáveis as barreiras geográficas às investidas do poder colonial. Não obstante, os mais velhos habitantes de Unal tiveram bastante contacto com o Estado colonial, tal como revelam os registos de recolha de impostos encontrados no arquivo colonial do INEP (fig. 31).

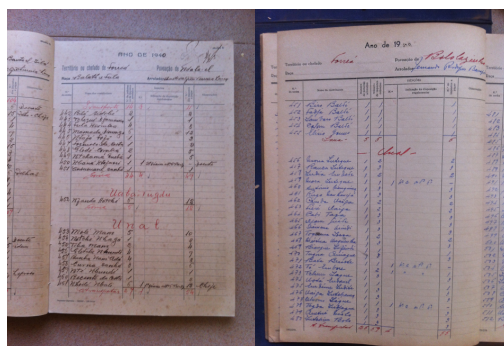


Figura 31 – Registos de impostos em Unal/ Fotografias da autora

⁶⁹ Nome atribuído na Guiné-Bissau aos carros com 7 lugares que servem de transporte de passageiros entre cidades.

Sobre o pagamento de impostos era muitas vezes dito que “o imposto não era nada”, insinuando que este não era uma tão violenta forma de coerção⁷⁰ quando comparado com o trabalho forçado. Sobre o último, contavam que tinham sido levados para Buba quando ainda eram pequenos para carregar areia e pedras que os mais velhos pisavam com os pés. Organizados em grupos de trabalho semanais, a falta de comida agravava-se com os castigos corporais. E, assim, justificavam: “Por isso aceitámos a proposta de Cabral, porque os cabo-verdianos nos *chikoti* [cr. puniam] violentamente. Mas se tínhamos conhecido os *tugas* desde o início [...] não íamos aceitar” (Flac, 2006b). Intermediários do governo português, os cabo-verdianos eram percebidos como agentes quer da dominação colonial, quer da possibilidade de libertação desta. Talvez o primeiro juízo tenha ganho força face aos privilégios a estes atribuídos na Luta e após a independência, sendo a posição beneficiada que ocupavam no quadro colonial percebida hoje em continuidade histórica. Também os portugueses ocupam dois lugares concorrentes: por um lado, eram aqueles que os enganavam, que “produzíamos arroz em grande quantidade, mas como não sabíamos ler, nem conhecíamos a *balança* [cr. cambio], eles davam-nos um dinheiro que não servia para nada” (*Ibidem*); por outro lado, quando a missão colonial se regenerou no programa de contra-subversão *Por uma Guiné Melhor* (1970), tornou-se extremamente aliciadora, sendo hoje comum o desabafo de que, se Spínola tivesse chegado mais cedo, não teria havido guerra. Considerando que ambos os beligerantes se comprometeram a melhorar as condições de vida das populações, partilhando planos como a construção de escolas, hospitais, entre outros, os seus objectivos não são lidos como radicalmente diferentes, tal como ilustrado na já antes mencionada afirmação sobre Cabral e Spínola: “Se tivessem vindo à mesma hora, ter-se-iam entendido e não teria havido guerra” (*Ibidem*).

Tecidas estas analogias, o que une os diferentes tempos históricos é percebido como mais forte do que o que os separa. Quando, após a época das

⁷⁰ Esta forma de imposição de impostos na Guiné-Bissau foi bastante diferente das de Moçambique e de Angola.

chuvas, se encontravam a *limpar* a estrada, perguntei quem é que fazia esse trabalho no tempo colonial. Foi-me respondido: “Éramos nós, trabalho forçado.” Já sobre o após-independência, foi dito, com notória ironia: “Éramos nós, trabalho social” (Sanhá, 2015b). De igual modo, entre as diferentes formas de exploração colonial são urdidas continuidades. Entre outros aspectos, foi referido: “o tempo em que prendiam escravos para levar para as Américas era o tempo de Honório Barreto” (N’Haja, 2016b). Dado que a abolição da escravatura teve lugar quando Barreto era governador da Guiné-Bissau, esta aparente imprecisão sugere como o trabalho forçado se consubstanciou em moldes que admitiam analogias com a escravatura. Já a revolta dos trabalhadores do porto de Pidjiguiti ilustra como as formas convencionais de trabalho forçado se repercutiram nos péssimos salários e nas severas punições a que os trabalhadores assalariados estavam sujeitos. Também são comuns as histórias de sipaios e régulos que abusavam do seu poder: “os sipaios vinham às tabancas e apanhavam vacas para levar aos chefes brancos” (*Ibidem*). Cobravam ainda taxas acrescidas, das quais subtraíam parte para fins pessoais. Já com a independência, os abusos passaram a ser imputados aos funcionários do partido. Considere-se a seguinte entrevista:

Eu era sipaio, andava de tabanca em tabanca a cobrar as pessoas, quem não tinha a senha de pagamento era preso e levado ao chefe de posto, porque era obrigatório pagar *dasa*,⁷¹ fosse quem fosse. Nós éramos os intermediários entre a autoridade militar e o povo. Quando se deu a independência, os agentes do partido passaram a assumir essa cobrança, mas muitas vezes, o dinheiro não chegava aos cofres do Estado, eles ficavam com parte dele [...]. Também vínhamos às tabancas buscar as pessoas para trabalho forçado e batíamos, sim, isso é verdade. Eu achava isso inaceitável e mau, por isso explodiu a guerra, porque não era justo uma pessoa bofetear o seu companheiro e este não ter como reagir. Por isso, aqueles que tinham escola, como o Cabral, conduziram a luta armada para acabar com isso (Djaló, 2016).

De todos se diz que se acostumaram a “comer bem”, isto é, habituavam-se ao poder e à riqueza que lhes era proporcionada pelas suas funções, independentemente do Estado que serviam, ilustrando, mais uma vez, o *princípio do comando* (Mbembe, 2001b: 29). A Luta de Libertação é também percebida em continuidade com as “campanhas de pacificação”, nas histórias que são contadas sobre a *dona di nha dona* [cr. o avô do meu avô], quando ainda

⁷¹ Imposto; possível corrupto de taxa.

se encontravam na região circundante a Mansoa. Ainda que a migração fosse uma forma de fingir o poder colonial, a formação de Unal esteve ligada à procura de novos terrenos agrícolas quando estes, logo após as “campanhas de pacificação”⁷², se tornaram insuficientes em chão balanta (Teixeira da Mota, 1954: 95). Não obstante, esta deslocação permitiu uma relativa preservação da sua autonomia (Handem, 1986: 30).

Os primeiros habitantes da região [Tombali] foram caçadores da etnia nalu, que eram *pauterus* [cr. videntes com capacidades de ver e comunicar com os *Irãs*]. Por ser um elemento da identidade étnica, o usufruto da terra requer sempre o aval dos *Irãs* (Van der Drift, 2000: 159). Deste modo, os primeiros balantas que aí chegaram tiveram de realizar uma cerimónia através da qual a terra não só lhes foi adjudicada como tornada produtiva (Handem, 1986: 30). Estamos, assim, num território dividido em “províncias de espíritos” (Crowley, 1990: 215) que Temudo compara à organização territorial de uma nação, dada a existência de um presidente e vários chefes, assim como de um exército e alguns guardas colocados em pontos estratégicos de fronteira. Já cada “província de espírito” é dividida em três áreas: o mato sagrado, uma zona neutra que a rodeia e a terra atribuída à aldeia e aos campos agrícolas (2005: 265). Para cada lugar sagrado, as *balobas*, existe alguém que as controla e vigia, o *balobeiro*. Por esse motivo, não faz qualquer sentido falar em terrenos livres ou baldios naquele contexto (Abrantes, 2011: 57). Acresce o facto de cada mato, cada *bolanha* ou cada fonte ter um nome. Em Unal, alguns desses nomes estão associados à Luta de Libertação, nomeadamente a Placa de Nino [Vieira] ou a Fonte de Nino [Vieira]. Ao fim da tarde, muitos *omi garandis* [cr. homens mais velhos, geralmente reunidos enquanto conselho de anciãos] sentam-se a ouvir rádio na *árvore di bomba*, sendo este um lugar onde caiu uma bomba, cujas marcas ainda são visíveis. Muitas crianças brincam na *árvore di bala*, uma árvore oca, no interior da qual se guardava material bélico. Também os antigos abrigos são hoje lugar para as brincadeiras dos mais novos. Se a memória da luta está socialmente inscrita na paisagem, fazer perguntas sobre esta implica um regresso a um futuro que este passado não trouxe.

⁷² Após as “campanhas de pacificação”, verificou-se um crescimento demográfico em chão balanta que provocou a escassez de recursos, tendo mesmo gerado guerras entre *tabancas* (Hawthorne, 1998: 263).

Sim, fui combatente fardado. Fui fazer treino na União Soviética, na Hungria, na Argélia e em Bamako [Mali]. Fui escolta pessoal da Carmen Pereira. Mas eles foram todos para Bissau, para o ar condicionado e eu fiquei aqui na *koitadesa*.⁷³ Estou doente e nem sequer há estrada para eu poder ir ao hospital. Eles estão nos seus gabinetes com ar condicionado e nós que fizemos a luta... esqueceram-se de nós! A minha casa é coberta de palha e a deles é coberta com zinco. Eu estou doente e não consigo ir a lado nenhum e sou um antigo combatente que entrou na guerra em 63. E hoje não consigo fazer nada, fico só sentado em casa. Não consigo cultivar, nem colher. Só fico em casa (F. Na logna, 2015).⁷⁴

Se a Guiné Bissau fosse um país com bons dirigentes esta *tabanca* teria outra imagem e teria meios de transporte para todos lados com estradas alcatroadas. Porque esta *tabanca* sofreu muito com a luta de libertação. Aqui foram travados intensos combates, porque os *tugas* nos apontavam como alvo, porque aqui era o quartel general dos guerrilheiros do partido. Aqui sofremos barbaridade dia e noite, durante onze anos ninguém podia ter sossego. Só podíamos lavar à noite. Eram os nossos pais que cultivavam e faziam a comida. Fizemos isso porque não queríamos continuar a ser *castigados* pelos brancos. Sofremos muito. Mas se a luta já acabou porque não podemos ter agora uma boa escola? (Sanhá, 2015b).

Tendo participado activamente na Luta, os camponeses esperavam que as políticas pós-independência jogassem a seu favor. Face à percepção de que continuam a ser explorados, os testemunhos ouvidos são marcados por um forte ressentimento. Porém, a enumeração constante das carências sentidas também se devia à minha presença. Se as políticas governamentais são tomadas como irrelevantes ou mesmo prejudiciais, gerindo-se a população rural com notória autonomia (Chabal, 2002: 96), tal não significa que descurem o diálogo com outros actores que, entretanto, desempenham um papel alternativo ao do Estado (Temudo, 2005: 254). Confrontados com perguntas de uma investigadora branca, cor de pele inevitavelmente associada aos agentes de cooperação internacional, os habitantes de Unal subtilmente expressavam a vontade de que eu me colocasse como intermediária com alguma ONG. Curiosamente, uma intervenção exterior não era percebida como trazendo alguma mais-valia de per si; mas enfatizavam que estas requerem colaboradores locais, sendo que poderiam, assim, auferir um salário fixo. Os projectos de desenvolvimento são tomados como um sistema de recursos e oportunidades de que cada um tenta

⁷³ *Koitadesa* é uma expressão que significa pobreza, mas também o sofrimento que lhe está associado. É muito comum nos discursos dos guineenses sobre a sua situação (Kohl, 2010: 99).

⁷⁴ Numa outra ocasião, o mesmo combatente usou uma expressão curiosa para se referir ao abandono sentido: “eles foram para Bissau, comer o *pão de Lenine* e nós ficámos aqui sem nada” (F. Na logna, 2016c).

apropriar-se para seu próprio benefício (Sardan & Bierschenk, 1993). Porém, salvo a exceção de alguns furos de água financiados pelo governo da Arábia Saudita, não há registo de qualquer outra intervenção externa recente no que respeita a recuperação ou construção de infra-estruturas.⁷⁵

Mas nem sempre foi assim. Depois da independência foi inaugurado em Unal, pelo então presidente Luís Cabral, um posto de saúde. Já o armazém do povo passou a funcionar nas instalações da antiga *Ultramarina Portuguesa*, designação da loja que colectava o arroz para exportação na Metrópole. Já a escola existe desde o tempo colonial, tendo-se revelado, ironicamente, extremamente oportuna ao movimento de libertação. Sem exceção, todos os antigos combatentes foram mobilizados pelo professor primário Cândido, do qual se dizia: “Foi ele quem trouxe o Nino para falar connosco, à noite, ali na *bolanha*. E um dia, com eles veio o Cabral que disse que tínhamos de enfrentar os brancos que queriam roubar a nossa terra” (Focna, 2015). Não deixa de ser curioso que, enquanto estrutura do Estado colonial, a escola se tenha rebelado contra este. Tal prende-se com as ligações da escola à Igreja Católica, que à semelhança de outros contextos, ali desempenhou um papel importante na oposição à violência e à narrativa colonial.⁷⁶

Já depois da independência, a escola compreendia uma estrutura feita com folhas de palmeira e canas de bambu, em tudo semelhante à dos filmes analisados, com três professores destacados pelo Estado. Tendo-se degradado, tanto o posto de saúde como os armazéns do povo encerraram em meados da década de 80. Por sua vez, a escola continuou a existir, ainda que com um número decrescente de alunos, dado que muitas famílias migraram para Bissau.

⁷⁵ A ONG inglesa Effective Intervention realiza periodicamente campanhas de vacinação em Unal, marcando com tinta vermelha as casas onde as crianças foram vacinadas. Na estrada que linha Buba a Banta, onde alguns habitantes de Unal lavram as suas *pontas*, existem várias placas que indicam “Zona Livre de Fecalismo a Céu Aberto”, o que sugere que alguma intervenção foi aí realizada para a construção de latrinas. Quer as placas, quer as marcas vermelhas na porta das casas são recebidas com algum desagrado pela população, sendo que as suportam em troca dos benefícios trazidos.

⁷⁶ Destaca-se o Pe. Salvatore Cammilleri da Missão Católica de Catió. Integrando a congregação “Pontifício Instituto das Missões Exteriores” (PIME), comprometida com a Teologia da Libertação então em voga nos países da América Latina, o Pe. Salvatore Cammilleri prestou desde o início todo o apoio à luta armada. Diversos testemunhos referiram que teria mesmo facultado ao PAIGC a planta da prisão de Catió de forma a que Nino Vieira pudesse ser resgatado.

É extremamente relevante para a presente investigação analisar as razões pelas quais, há cinco anos, a escola deixou de ser uma estrutura precária:

Nós decidimos construir esta escola, porque pedimos muitos *projetos* [ONG] para construir uma escola aqui, mas não tivemos sucesso. A escola estava quase a desaparecer. A escola era uma barraca improvisada com paus como no período da luta. Até que um dia, os chineses vieram cá para cortar as árvores da nossa *tabanca*. Nós não deixámos, porque o abate de árvores provoca a diminuição da chuva, traz a desertificação. São as árvores que fazem chover. Então, os chineses voltaram para Bissau, mas depois voltaram novamente e trouxeram bebidas: cana [cr. aguardente], aquele vinho de mesa que vocês bebem e sumo. Nós dissemos que as bebidas eram bem-vindas, mas que não podiam cortar o mato. Mas eles entraram no nosso mato pelo lado de Cumpanhe. Então, um rapaz que tinha ido à caça ouviu o barulho de moto-serras. Fizemos uma reunião na *tabanca* e decidimos ir lá no dia seguinte bem cedo para apreender os materiais. Muitos de nós levaram *mandukus* [cr. paus], facas e catanas. Eu pessoalmente não levei nada e aconselhei os outros a esconderem as suas armas de defesa para não dizerem que nós é que estávamos a provocar o confronto. Fomos até onde eles estavam a cortar as árvores, tivemos que atravessar o rio que estava lá, no meio da floresta. Era um gambiano que lá estava. Apreendemos tudo o que ele tinha e trouxemos aqui para Unal: quatro moto-serras, três bidões de gasolina, dois bidões de óleo e quatro lâminas de moto-serras. Fomos avisados que eles chamaram a polícia de Buba e que a polícia vinha para aqui, mas no meio do caminho voltaram para trás. Mais tarde, veio o tal gambiano cujos materiais foram apreendidos. Porque aquilo era uma rede. Ele cortava, metia no contentor, os chineses compravam, levavam para o porto de Bissau e depois para a China. Nós dissemos que ele tinha de pagar dois milhões de francos cfa caso contrário não podia levantar os seus materiais. Dito isto, fomos a Catió informar o então governador da região de Tombali, Nhamana Kofa e ele assumiu a resolução deste problema. Então, passado uns dias, ele veio de Catió até aqui e convocou uma reunião com toda a população. Nessa reunião, ele pediu que trouxessem todos os materiais apreendidos no mato. Depois perguntou quanto tínhamos cobrado ao gambiano para devolução dos materiais. Respondemos que cobramos dois milhões, ele disse que era pouco e que o gambiano teria de pagar quatro milhões. Então colocámos todos os materiais no carro dele e ele levou tudo para a sede do governo central, em Catió. Mas quando o gambiano pagou aquele quatro milhões, aqui na *tabanca* recebemos apenas um milhão e meio, os restantes dois milhões e meio não sabemos onde foram parar até hoje, se calhar foram engolidos pela *serpente* [*lrã*]. Com esse dinheiro comprámos zinco e pregos e convocámos os cinco bairros que formam a nossa comunidade: Tchombé, Sampasol, Cumudi, Cuaba-Tucudo e Recuba. Cada bairro tinha que fazer seiscentos blocos de cimento e foi assim que construímos a nossa escola. Com o resto do dinheiro pagámos ao carpinteiro pelas carteiras (Sanhá, 2015b).

Sanhá torna manifestas várias ameaças e dificuldades a que a população de Unal está sujeita, mas também a resiliência e criatividade para lhes fazer frente. Em primeiro lugar, denuncia a desflorestação para exportação de madeira que ocorreu com forte incidência entre 2008 e 2013 em toda a região sul. As lógicas coloniais de apropriação e expropriação continuam a ter lugar na Guiné-Bissau de forma ilegal e também de forma legal, isto é, autorizada pelo Estado como forma de pagamento de juros dos empréstimos concedidos (Roque, 2016:

274), sendo que coloca em causa a reprodução natural, cultural e espiritual dos habitantes das zonas rurais (Larcher, 2014).⁷⁷ Segundo Manuel Abrantes, se em 2008 começaram a surgir os primeiros boatos sobre madeireiros chineses que desflorestavam ilegalmente, em 2009 foram muitos os camponeses que se insurgiram colocando árvores no meio da estrada, de forma a bloquear a passagem dos reboques. Na rádio local de Buba – a *Rádio Papagaio* – foram realizados debates sobre a melhor forma de expulsar os madeireiros, tendo sido notícia que “um grupo de dezenas de jovens se dirigia ao acampamento dos madeireiros armado de lanças, caçadeiras, *tersadus* [cr. catanas] e varapaus e que os expulsara” (2011: 65).

Em segundo lugar, denunciando abertamente a corrupção no país, Sanhá revela que forças ocultas habitam a barriga dos mais poderosos, no que foi designado por Bayart “política do ventre” (1993), ao deixar na dúvida se uma *serpente* haveria engolido o dinheiro. Ainda que, na esteira de Mamdani, tal sugira que a população rural permaneceu súbdita em vez de cidadã (1996: 291), esta situação também demonstra como os membros dessa população continuam a ser influentes actores políticos. Jogaram a seu favor uma situação que lhes era inicialmente desfavorável e, apreendendo os materiais, tornaram reféns aqueles que estavam a apropriar-se da sua floresta. Com o dinheiro do resgate, construíram uma escola de que careciam. A forma como actuaram repercute a independência e a autonomia das populações rurais face ao Estado central, que, como anteriormente debatido, foi extremamente oportuna no decorrer da mobilização, mas problemática para o I Governo liderado por Luís Cabral. Porém, o objectivo final foi a construção de uma escola que possibilitasse a educação para todos, uma das principais promessas da independência política, o que obriga a complexificar o argumento de que as populações rurais permaneceram liminarmente contra o Estado.

Para os habitantes de Unal, a escola é tomada como uma estrutura fundamental. Ainda que o professor seja destacado pelo Ministério da Educação, ele mantém-se em Unal, dado que cada aluno lhe paga um quilo de arroz por mês, o que lhe permite auferir um salário equivalente àquele que o Estado se atrasa a pagar por longos meses.

⁷⁷ A deflorestação das florestas é o tema central do filme *Po di Sangui* (Gomes, 1996).

Eu vivo aqui com o apoio da população, eles é que me sustentam, por isso me sinto comprometido. Quando o Inspector [de Educação] me quis transferir, a população reagiu porque eles têm medo que não voltem a colocar aqui nenhum professor. Mas é difícil, estou aqui sozinho para as quatro classes e 60 alunos. De manhã funcionavam as turmas 1º e 2º ano e à tarde 3º e 4º ano. Muitos alunos vêm de longe e muitos ainda não comeram. A população pede-me sempre para eu tratar da questão dos géneros alimentares para as crianças.⁷⁸ Mas até agora não obtivemos resposta. As pessoas encaram a escola como o único caminho para sair desta pobreza extrema. Porque o cultivo no mato e nas bolanhas dá para comer, mas não permite construir uma boa casa ou ter luz eléctrica (Baió, 2016).

A última frase do professor Ibrahim Baió remete para a sequência do filme *No Pintcha!* (1970) em que crianças numa escola imaginam que no futuro pós-independência terão casas com telhas e luz eléctrica. Não tendo sido realizados, esses desejos continuam a estar presentes, sendo a educação tomada como a plataforma para os atingir, tal como ilustram algumas transformações nos costumes tradicionais. Actualmente, ao invés de se colocar na trave da porta uma corda ou uma miniatura de um *kibinde* [bl. arado]⁷⁹ quando nasce um rapaz, ou um pequeno pilão no caso das raparigas (Cammilleri, 2010: 44), coloca-se um papel e uma caneta. Se antes se premeditava que a criança se tornasse num grande ladrão de vacas ou num lavrador abastado (caso fosse rapaz) ou que descascasse grandes quantidades de arroz (caso fosse rapariga), agora é-lhes desejado um bom emprego urbano (Temudo & Abrantes, 2016: 26-27). À semelhança da ampla investigação de Eric Gable (1995, 2000) entre os manjacos, também neste caso é evidente como a vontade em “escapar da ruralidade” não rejeita a tradição como um todo, seguindo lógicas bem mais complexas que a redutora aculturação a padrões ocidentais.

Acrescenta-se que, apesar da evidente incapacidade do governo colonial e do Estado pós-independência na administração local, ambos propagaram paradigmas que criaram uma imagem das comunidades rurais como anteriores às formas de mudança social que se propunham implementar, o que deixou marcas na forma como estas se representam (Bordonaro, 2006: 107). Por

⁷⁸ Refere-se explicitamente aos programas de apoio em géneros alimentares promovido pela International Partnership for Human Development (IPHD) em articulação com o Programa Alimentar Mundial (PAM) e a Associação dos Amigos da Criança (AMIC). Para requerer estes apoios é requisito fundamental uma cantina escolar, sendo essa a razão pela qual a escola de Unal não pode beneficiar deles.

⁷⁹ Pá alongada de madeira com a ponta ferrada com que são lavrados os fluvissoles dos campos de arroz.

exemplo, escrever a giz nas paredes é frequentemente criticado por ser uma “coisa de indígena”. Já ter cadernos, canetas, livros e gramáticas é um sinal claro de diferenciação social. Ainda que amplamente criticados por investigações académicas (Ferguson, 1990; Latouche, 2004; Biccum, 2005), desenvolvimento e subdesenvolvimento continuam a ser conceitos usados para interpretar a realidade local, o que é reforçado pelos discursos das ONG e outros actores internacionais (Bordonaro, 2006: 132-133). Deste modo, ainda que a Modernidade possa ser apontada como um conceito inadequado (Latour, 1993), é essencial não descurar a reprodução dos estereótipos associado a este conceito e, acima de tudo, manter presente como esse discurso pode ser usado estrategicamente para manter ou subverter relações de poder (Bordonaro, 2006: 139).

Importa, mais uma vez, invocar as críticas ao projecto de colonialidade/modernidade (Mignolo, 2005; Dussel, 2005, 2009; Quijano, 2009), que, além de denunciarem o padrão de conhecimento de matriz colonial/eurocêntrica, reivindicam o reconhecimento de modernidades alternativas emergentes nos processos de resistência, apropriação e transformação do saber hegemónico. Também o argumento central da obra *Atlântico Negro* procura precisamente atestar quão inseparável foi a escravatura da Modernidade Ocidental, demonstrando como, desde o início do século XIX, os intelectuais africanos utilizaram a experiência da escravatura para constituir uma crítica à modernidade, que Gilroy denominou de contra-cultura do modernidade (2001: 33-100). Os africanos são, deste ponto de vista, os primeiros sujeitos verdadeiramente modernos, dado que enfrentam, desde o século XIX, dilemas e dificuldades que se manifestariam na Europa um século mais tarde (*Ibidem*: 102-155). Na linha destes autores, somos conduzidos a reler o “mito da modernidade” a partir do que foi produzido no seu reverso, enquanto dimensão necessária da própria ideia de Modernidade.

Falámos das interpretações locais que problematizam a irrefutabilidade das forças hegemónicas (Eisenstadt, 2003: 1). São particularmente relevantes os contributos de Piot quando defende que formas de modernidade vernáculas emergentes em áreas remotas do continente africano questionam e ampliam os entendimentos ocidentais do conceito (1999). Também Larkin sugere que coexistem no espaço e no tempo múltiplos fluxos económicos, religiosos e

culturais que podem ser incluídos no espectro da Modernidade (1997: 407). Logo, ainda que a Modernidade seja um conceito ocidental com uma valência ideológica específica e uma história muito particular (Comaroff, 2002: 130), as diferentes formas como ela é apropriada em contextos não-ocidentais problematiza os seus pressupostos eurocêntricos questionando a invencibilidade dos que se reivindicam modernos (Latour, 1993: 37). Reconhece-se então que, tal como as memórias e as identidades, também as modernidades são plurais, paralelas ou concorrentes, como proposto no conceito “modernidades múltiplas” (Eisenstadt, 2003).

A história da região demonstra como a população rural confrontou, de diversas formas e com diferentes graus de sucesso, os constrangimentos dos Estados que se propuseram governá-la (Galli, 1989; Galli & Jones, 1987, Forrest, 2003). Se, neste processo, muitas tradições e valores desaparecem, outros foram recriados (Clifford, 1988: 16). Numa posição frágil, mas nem por isso apática, habitando “entre-lugares” (Bhabha, 2014: 20), espaços privilegiados para a autodeterminação criativa, os discursos da população rural guineense, mais do que resistentes à Modernidade, constroem-se através desta (Eisenstadt, 2003: 15). A construção da escola é particularmente ilustrativa, dado que demonstra a compatibilidade de se tornar moderno e a preservação da tradição espiritual. Se a educação procurou ser um instrumento civilizador no período colonial, na Luta e após a independência, esta também não deve ser tomada como um meio de doutrinação passiva. Ainda que sustentada pela população, a escola é a entidade mais próxima do Estado, lugar onde se canta o Hino Nacional e se aprende a narrativa oficial do país. E é neste repto que Mbembe defende que a escola é crucial na projecção de sonhos e desejos – como vimos no filme *No Pintcha!* (1970) – em que a noção de progresso contrasta com a cultura local (1985: 45-46). Porém, como adverte Bordonaro, não são de descurar outros usos do conhecimento apreendido (2006: 172), apoiando-se em Brian Street quando chama a atenção para os modos criativos e originais em que a literacia se transforma para servir interesses não expectáveis (1993: 1). É na escola que se aprendem alguns dos instrumentos de dominação do Estado, que podem ser simultaneamente apropriados e subvertidos. Foram aqueles que frequentaram a escola no tempo colonial, como Amílcar Cabral, o professor Cândido, ou mesmo

os então alunos da escola de Unal, os primeiros a organizar a estratégia para a luta armada.

No decorrer do meu trabalho de campo, um amigo guineense, Alexandre Na Lamba, que se encontrava na região em trabalho, procurou-me com alguma urgência. Contou-me que tinha ouvido falar da história da escola que eu havia partilhado, acrescentando que com o gambiano se encontrava também um trabalhador emigrante da Guiné-Conacri que teria morrido, em consequência de uma *djanfa* [cr. feitiço] com abelhas, sobre o qual, posteriormente, foi explicado: “Nós vivemos na *koitadesa*. Por isso usamos a *nossa kabesa*” (Sanhá, 2016a). Tornou-se claro como conseguiram apreender todo o material sem recurso às catanas que levavam. E se *ter caneta* significa ser instruído ou ter uma educação formal, *ter kabesa* concerne à capacidade de ver e negociar com os *Irãs*. Deste modo, quando Flac se refere aos mortos dentro da *sua kabesa* induz a uma reflexão sobre a relação entre o poder, a memória e as suas lutas, a que adiante retomarei. Para já, importa reter que Sanhá procurou ocultar-me parte desta história, sendo esta a mais relevante, dadas as ligações que estabelece com a dimensão cosmológica da Luta de Libertação, tal como, mais tarde, surgiu numa outra entrevista:

O *balobeiro* deste mato chamava-se Cuntabane. Foi ele que *malgosa* [cr. interdição espiritual] este mato. Por isso, desde o início da luta nunca houve derramamento de sangue neste mato. Porque a *serpente* que está neste mato não gosta de sangue. Se eu quero trabalhar aqui, eu preciso de pedir à *serpente* que faça multiplicar a minha colheita e ser rentável. Então, ela vai fazer isso acontecer com o seu poder. Cuntabane pediu à *serpente* que nada de mal acontecesse neste mato. E assim nunca ninguém aqui morreu. Mas é preciso pedir à *serpente*. Por isso é que quando os chineses *violaram* [cr. desrespeitaram] o mato, um deles feriu-se gravemente com a mota-serra e quando eles estavam a roubar troncos à noite, no regresso, eles tiveram um acidente brutal no caminho. O carro bateu contra uma árvore, quatro pessoas perderam a vida e os outros tiveram fracturas graves nas pernas e nos braços. Isso aconteceu porque eles *violaram* o mato sagrado (Baio, 2016).

Tomando as *djanfas* como formas de insubordinação, no que foi designado por James Scott como “infrapolítica dos oprimidos” (2013: 20), a estas está subjacente um discurso oculto, que, como o mesmo autor advoga, é elaborado por um grupo específico que excluiu (ou que é ocultado de) outros grupos específicos e, por prudência táctica, raramente é expresso de um modo

directo (*Ibidem*: 43-44). Daqui resultam explicações muitas vezes simplistas e redutoras, como avançado por Teixeira da Mota:⁸⁰

[...] o indígena descobriu que o seu uso constituía uma maneira cómoda de se libertar da curiosidade do branco. Assim, qualquer coisa incompreensível para a mentalidade europeia passa automaticamente a estar ligada a «lrãs». Lrãs são as forquilhas que representam os antepassados entre os Manjacos, são os ossos e conchas que adornam os altares de culto dos familiares Felupes, são as marcas de propriedade que frequentemente se encontram pelo mato, são os infinitos amuletos usados por homens, mulheres e crianças (também conhecidos por guardas do corpo). São matos de lrã - normalmente relíquias florestais – locais onde se desenrolam cerimónias [...] (1954: 245).

Ainda que apresente traços marcadamente coloniais, não deixa de merecer destaque que Teixeira da Mota reconheça que muito mais existe para além do que a sua “mentalidade europeia” pode compreender. E, ao sugerir que a palavra *lrã* – que de facto se traduz de maneira muito diferente nas diferentes línguas étnicas –, foi uma forma que o *indígena* encontrou para se libertar da curiosidade do branco, revela como esta é simultaneamente uma forma de resistência e um equívoco, que de acordo com Viveiros de Castro deve ser tomado como um modo de comunicação por excelência, dado que aí reside a dimensão constitutiva da tradução (2004: 5). Não obstante, este discurso oculto não é apenas característico daqueles que permanecem à margem do governo central, sendo para o último de fulcral importância (Geschiere, 1997: 3). Na Guiné-Bissau, é partilhada a ideia que “todo aquele que é rico e poderoso tem um ou mais *lrãs* a trabalhar para si” (Temudo, 2005: 266). Logo, esta forma de “infra-política” é percebida pelos “oprimidos” como extremamente vantajosa para a elite política (*Idem*, 2015: 131) . Considere-se o seguinte excerto do diário de campo:

Nos jardins do Palácio Presidencial, estão mais de 30 abutres espalhados. Outros tantos no telhado. Já há vários dias. O actual presidente da Guiné, José Mário Vaz [Jomav], é regulo de Calequisse e todos dizem que é um homem *poderoso*. Onde há abutres, há carne. Se há carne é porque há sacrifícios com animais. Na cidade, todos falam que se estão a fazer cerimónias no Palácio e quais as consequências políticas que isso pode trazer (Diário de Campo, 5 de Fevereiro de 2016).

⁸⁰ O Vice-Almirante Avelino Teixeira da Mota foi o fundador do Centro de Estudos da Guiné-Portuguesa.

Ainda que em circunstâncias absolutamente diferentes, e que não podem ser comparadas – antes de mais porque o Presidente da República é manjaco e os habitantes de Unal são balantas –, as diferentes *djanfas* contra os madeireiros e os abutres que esperam a carne dos sacrifícios realizados no Palácio Presidencial asseguram a hegemonia e a actualidade da cosmologia política no território. Para Amílcar Cabral, os professores eram a vanguarda da Luta, porque o maior combate deveria ser contra a ignorância, às quais a cosmologia estava associada. Porém, a sua invocação na construção de uma escola, que ainda segundo o líder deveria promover a construção do “homem novo” liberto da “mentalidade tribal” (Cabral, 1974b: 20-21), assim como a sua prática pela elite política, evidencia como, ao invés de desaparecer, a cosmologia sofreu uma renovada importância na arena política. Longe de ser uma reminiscência passada, esta integra o discurso e a experiência política da Modernidade presente, abrindo outros caminhos para a análise de mudanças políticas e económicas concretas, assim como da persistência da desigualdade nas relações de poder (Comaroff & Comaroff, 1999). Como adverte Maria Paula Meneses:

[...] no início do século XXI, a religião e a magia permanecem como uma das mais poderosas retóricas da cultura política em África. A dimensão mágica da política em África é, no entanto, frequentemente ignorada por muitos estudos políticos e históricos. [...] a dimensão mágica da política não é marginal, mas sim uma dimensão central da natureza da autoridade pública, da liderança e das identidades populares no continente (2009: 177).

Dado que a retórica do colonialismo, do nacionalismo e do anti-colonialismo excluiu e deslegitimou a cosmologia política (Havik, 2012), esta oferece um vasto campo de dados para aceder à historiografia pelos Estados marginalizada, permitindo mesmo retroceder às transformações provocadas pelo tráfico negreiro, como demonstram os estudos pioneiros de Rosalind Shaw (2002) na Serra Leoa. Em crioulo guineense, expressões como *trabalhu catibu* [cr. trabalho exigente e constante, habitualmente associado à rizicultura] ecoam a mesma memória (Temudo, 2009: 50). Já sobre a Luta de Libertação, esta abordagem permite compreender melhor não só os posteriores conflitos por gerados no contexto da Luta (Havik, 2012), mas também os pós-acordos, as reconciliações e as mudanças que assumem um compromisso com a modernidade política que a libertação prometia (Temudo, 2006; 2008; 2009; Callewaert, 2000; 2007). Importa então não só abranger a importância de

práticas mágicas e espirituais no decorrer da Luta de Libertação, mas também o modo como estas se actualizaram para responder aos problemas suscitados desde então. Na continuidade do que foi feito com a análise fílmica, procura-se problematizar as narrativas hegemónicas, através dos discursos e das imagens por estes ocultados. E, como defende Scott sobre o discurso oculto:

E não é fácil esclarecer as circunstâncias exactas em que o discurso oculto irrompe em cena. Mas se quisermos ver além do simulacro de consentimento forjado pelas aparências, se quisermos aceder à compreensão dos actos potenciais, das intenções provisoriamente bloqueadas e dos futuros possíveis que uma alternância no equilíbrio do poder ou a eclosão de uma crise podem trazer à luz do dia, não nos resta outro caminho senão explorar o domínio do discurso oculto (2013: 45).

6.4. Dos discursos fílmicos às memórias vernaculares

Flac lembra-se da presença de jornalistas e cineastas estrangeiros. Porém, nenhum outro dado sugere que algum dos filmes em análise tenha sido realizado em Unal. Provavelmente, recorda-se destes em Banta, onde foram produzidas imagens preliminares para *Des Fusils Pour Banta* (1970), a 10 quilómetros de Unal, ou em Nhácuba, identificada em *Free People of Guinea-Bissau* (1971), a apenas 3 quilómetros de distância. É pertinente então um breve exercício de contrastes entre as imagens que deram a conhecer internacionalmente a Luta e as memórias daqueles que nestas permaneceram.

Em muitas *tabancas* da região, a mobilização foi atravessada por abusos militares, habitualmente atribuídos a uma falta de organização centralizada, isto é, ao hiato existente entre os mais altos quadros do partido e os comandantes militares que actuavam no terreno (Dhada, 1993: 19; Galli & Jones, 1987: 58; Chabal, 1983: 72). Resultando numa adesão mais ou menos coerciva, naturalmente que este assunto está ausente da filmografia. Não obstante, Luís Cabral tece uma ampla descrição sobre estes acontecimentos no seu livro de memórias. Referindo que tal se deveu à “mentalidade ainda mágica confrontada com a morte violenta causada pela guerra”, refere como a “baixas inesperadas” foram atribuídas a explicações sobrenaturais, nomeadamente acções de feitiçaria, que também justificavam as doenças que se propagavam entre as bases guerrilheiras. Como resposta, “procedeu-se à liquidação de feiticeiros de

todas as desgraças que surgiam”, sem consultar ou mesmo informar os dirigentes do partido (1984: 176-177).

De facto, paralelamente aos relatos sobre a violência colonial enquanto argumento para adesão à luta armada, era descrita a violenta autoridade com que os primeiros comandantes militares do PAIGC acusaram de feitiçaria todos os que não demonstraram uma atitude voluntariosa, dadas as relações mantidas com vizinhos fulas, aliados tradicionais do Estado colonial. Interpretando a feitiçaria o sucesso e o infortúnio, estas acusações recaíram sobre os maiores produtores de arroz, alvos mais convincentes, uma vez que:⁸¹

O arroz tem alma, assim como as pessoas têm alma. Por isso uma pessoa que é *pauteru* ou *futseru* pode furtar a alma do teu arroz para colocar no arroz dele. O campo dele pode ter apenas 100 metros e o teu um quilómetro, mas o arroz dele vai dar para alimentar toda a família até à colheita do ano seguinte e o teu arroz vai acabar e vai ficar só o *ndauré* [bl. casca do arroz; significa também arroz sem alma] (O. Mola, 2016).

Importa recordar que muitos jovens balantas aderiram ao movimento de libertação por encontrarem no projecto político do PAIGC uma estratégia de oposição ao poder dos mais velhos. As primeiras mortes ocorridas em combate foram interpretadas pelos militares como acções de feitiçaria dos anciãos que se haviam oposto à proposta de Cabral (Temudo, 2009: 53). Para identificarem os feiticeiros, recorreram a um grupo de mulheres casadas, as *Fiere-yaab* [bl. o mundo abre-se], que trabalhavam com recurso a um espelho entregue por uma *serpente*, com o qual conseguiam “ver” os feiticeiros (Callewaert, 1995; Jong, 1987: 78). Acrescenta-se que, sendo os primeiros combatentes os mais corajosos ladrões de gado, aproveitaram esta vaga de acusações para se vingarem de anciãos que já haviam exercido justiça contra eles (Temudo, 2009: 53). No seu relato, Luís Cabral acrescenta: “os delatores rapidamente passaram a introduzir na lista de feiticeiros os seus inimigos pessoais ou os inimigos dos seus amigos” (1984: 177). Foram assim lançados dados para uma série de acusações e retaliações que terminariam em fuzilamentos sumários.

⁸¹ Luís Cabral afirma explicitamente: “Alguns delatores, com a cumplicidade dos responsáveis, também acusavam agricultores que tinham alguns bens, com o objectivo de se apoderarem desses bens, depois do assassinato do agricultor” (1984: 177).

Os agentes do partido vieram numa tarde, raptaram o pai da Binta e muita gente mais. Chamaram toda a gente para vermos o que iam fazer. Amarraram-lhes as mãos por trás, levaram-nos e entraram com eles no mato. No dia seguinte, mais ou menos a esta hora, vieram até aqui e disseram que todos tinham sido fuzilados e enterrados (Mussa, 2016).

Uma das pessoas que foi levada para o mato, Kpadê M'Batcha [pai da Binta], conseguiu fugir até à Aldeia Formosa [actual Quebo], onde encontrou protecção alistando-se no exército colonial. Face à impossibilidade de ser neutro em contexto de guerra, as razões que levaram à adesão ao movimento de libertação ou ao exército colonial foram muitas vezes contextuais. E o exercício da violência, recurso do poder colonial, também marcou o início da Luta que lhe colocou fim. Acrescentam-se os fuzilamentos dos militares mandatados no Congresso de Cassacá (1964), com o intuito de suspender as barbaridades contra as populações indefesas: “eles foram fuzilados todos ao pé da *Mola* [uma das *moransas* de Unal], logo naquela árvore ali. Foram colocados em fila e mortos a tiro. Foi o Nino [Vieira] que mandou. Era sangue, sangue, sangue, sangue!” (Dingana, 2015).⁸²

Naturalmente que o prosseguir da guerra não foi favorável ao fim da violência. As maiores atrocidades surgem associadas aos bombardeamentos, sob o comando do General Spínola: “Foi ele quem trouxe as bombas que queimavam pessoas. Ninguém podia dormir. Havia um avião, o *Bigman*, que lançava bombas em todas as direcções” (N. Mola, 2016). A extensão de *bolanhas*, *tarrafes* e abrigos que contam histórias de bombardeamentos é ilustrativa do seu impacto no quotidiano, em que tarefas como cozinhar ou lavar passaram a ser realizáveis apenas durante a noite. Durante o dia, permanecia-se escondido nos *tarrafes* e, quando um avião se aproximava, “fugíamos todos para as *bolanhas*, untávamo-nos com lama, parecíamos macacos” (B. Quebi, 2016). As coberturas de palha das casas eram escondidas para evitar que as incendiassem, e foram muitas as vezes em que os animais e o arroz ficaram reduzidos a cinza. Entre todas as histórias de bombardeamentos, havia uma que se repetia, dado que poucos foram os que nela não perderam algum familiar.

⁸² Também as mulheres *Fiere-yaab* foram julgadas, condenadas e algumas delas fuziladas no Congresso de Cassacá (Callewaert, 2000: 215; Cardoso, 1990: 5; Jong, 1987: 78). Porém, em Unal, embora se recordem deste grupo, este tema foi sistematicamente evitado no decorrer das entrevistas.

Neste sítio aqui [Placa de Nino], caiu uma bomba. Morreram centenas de pessoas. Quando as gentes de Unal chegaram aqui, as pessoas estavam todas queimadas. Eles queriam matar o Nino [Vieira]. Foi um homem de Banta que traiu e contou aos portugueses onde eles estavam. O Nino já não estava, tinha saído três dias antes. O homem que denunciou foi apanhado e morto naquela árvore em Unal. Morreram muitos guineenses, mas também cubanos. Estavam aqui médicos cubanos. Depois da independência vieram buscá-los para enterrá-los nas suas terras (Sanhá, 2015a).

Também foi sobre os bombardeamentos que me responderam a primeira vez que perguntei sobre as escolas no tempo da Luta: “Mas como é que a gente podia estudar com as bombas a caírem?” (Duarte, 2016). A indignação de Duarte é mais do que legítima. Ainda assim, insisto que vi em filmes e li em livros que se tinham construído escolas no tempo da Luta para onde até tinham sido enviados livros da Suécia. Duarte lembra-se dessas escolas e salienta que dois dos seus irmãos aí estudaram, mas cedo tiveram de desistir para irem também *fuguia os tugas* [cr. combater os portugueses]. N’Haja acrescentou: “era difícil, os meninos estavam sempre *ta bai ta bin* [cr. a ir e a vir] para carregar balas. A luta é *tarbadju kansadu* [cr. trabalho exigente], não dava para ir à escola todos os dias como agora” (N’Haja, 2016b). Perante a minha insistência de terem existido jovens que estudaram nas escolas do PAIGC, dos quais alguns seguiram para a Escola-Piloto e mesmo para outras terras, não o desmentindo, alegavam que ali não foi assim, corroborando a tese de Mustafah Dhada quando justifica que o sistema de ensino privilegiou os mais próximos à cúpula política do PAIGC (1993: 103-112). Finalmente, alguém referiu que uma mulher que vivia numa *ponta* a oito quilómetros de Unal estudou numa dessas escolas e que eu poderia entrevistá-la. Porém, seria necessário um intérprete, dado o seu parco domínio de crioulo, não falando de todo português. O meu entusiasmo por ter encontrado uma mulher que havia sido educada numa escola do PAIGC esmoreceu rapidamente. Foi com surpresa que registei os inúmeros elogios que teceu aos anos que passou na escola, assim como o lamento por ter permanecido numa zona rural no pós-independência, motivo pelo qual não pôde aplicar e desenvolver o que lhe foi ensinado, e pelo qual, mais de quarenta anos passados, fala exclusivamente balanta. Já o posto de saúde mais próximo encontrava-se na Placa de Nino, aquartelamento que viria a ser bombardeado. Tal como os postos de saúde que o cinema propagou, também este era gerido

por médicos cubanos, sendo a participação do governo de Fidel Castro frequentemente enaltecida.

Eles nos ensinaram a utilizar armas pesadas, a calcular quilometragens, a medir a distância e a velocidade das balas. Alguns deles eram médicos, quando havia ataques e feridos, eles cuidavam destes feridos. E havia jornalistas e alguns eram mulheres como tu, que nos acompanhavam nas frentes de combate. Os cubanos apoiaram-nos muito, até recebemos fardamentos cubanos. Na parte do armamento, eram os russos que nos apoiavam, ao passo que os americanos apoiavam Portugal. Os cubanos trabalhavam mais nas instruções militares e ensinavam pessoas a utilizar armas mais complexas e automáticas (Flac, 2016b).

Valorizando o amplo contributo dos médicos cubanos, foi também muitas vezes salientado que os seus recursos não chegavam para colmatar todas as necessidades. Braços e pernas partidas tratavam-se com talas feitas de pequenos troncos e, como antes referido, usava-se um preparado à base de óleo de palma e folhas de *faroba* piladas para as queimaduras, que eram muito frequentes. Já do tribunal popular e do armazém do povo não foi sugerido, num primeiro momento, qualquer reminiscência, sendo para Canjafra, já em território da Guiné-Conacri, que o arroz era transportado em pirogas num sistema montado pelo partido. O comité que existe até hoje – composto por dois homens – é nomeado pelo conselho de anciãos. Não há qualquer lembrança de este ter incorporado alguma mulher, tal como pressuposto pelas diretrizes do PAIGC, nem de ser eleito pela população. Pelo contrário, foi referido que os seus elementos eram escolhidos pelo partido: “pessoas instruídas em Conacri que quando voltaram vinham para os comités como representantes do partido na *tabanca*” (Flac, 2016b). Este testemunho contradiz todas as investigações sobre este tema antes mencionadas (Rudebeck, 1974; Urdang, 1979; Chabal, 1983), e se, numa primeira instância, pode reforçar as discrepâncias entre as directrizes gerais do PAIGC e a forma como estas foram aplicadas no terreno, também pode ser lido como a vontade de uma outra memória em contrariar, de um modo mais ou menos consciente, a versão oficial da História (Portelli, 2013: 101-157).

Oficialmente, depois da independência, todas as *tabancas* elegiam um comité que representava o PAIGC a nível local (Galli & Jones, 1987: 75), tendo passado a representar o partido no poder, isto é, o Estado, após a abertura partidária. Logo, depois da Guerra Civil de 1998, estes passaram a representar o Partido de Renovação Social (PRS), eleito com forte apoio balanta, do que

advém a ideia errada de que o então Presidente Kumba Yalá os tenha revitalizado (Temudo, 2008: 255; 2009: 57-58). Hoje, não há qualquer vínculo partidário. Cabem-lhe as funções de resolver problemas entre Unal e outras *tabancas* vizinhas, ir a Buba ou a Bissau falar com elementos do Governo central, entre outras. Por exemplo, no último mês do meu trabalho de campo, estavam em diligências com régulos fulas das *tabancas* vizinhas para resolver problemas de concessões de pesca. Já a manutenção da ordem e a coesão do grupo é da responsabilidade dos *omi garandis*, isto é, do conselho de anciãos da *tabanca* (Handem, 1986: 113-119).

Se a análise filmica já revelou contradições e fragilidades sobre a igualdade de género avançada, os testemunhos recolhidos tendem a ampliar o hiato identificado. Nenhuma mulher lembrava que a emancipação feminina estivesse entre os princípios políticos da luta. Não obstante, Nibló Mola realizou treinos militares aos quais atribuía uma notória importância, dado que: “os homens foram todos para o *mato* e nós ficámos sozinhas na *tabanca* [...] com granadas na mão a gente podia defender-se dos *tugas*” (N. Mola, 2016). Quando invocava a Luta, era manifesta a nostalgia sobre um tempo em que detinha mais poder e privilégios. Mas da sua história emerge a dúvida sobre se estes se deviam a possuir e manusear armamento de guerra ou a ser uma das esposas de um dos mais importantes comandantes militares, amigo pessoal de Nino Vieira. É que, após o golpe de Estado de 1980, ela e as suas co-esposas vêm o seu papel reconhecido, não pelo seu envolvimento na Luta, mas por serem “as mulheres de tão importante combatente”. Como descreveu o seu filho:

[...] O nosso pai chamava-se Kpambunh, ele era grande dirigente do PAIGC. O Nino vinha sempre aqui, a primeira mulher do nosso pai é que trançava o cabelo ao Nino. Ele e o nosso pai eram amicíssimos, dormiam juntos. Quando o meu pai morreu, o Nino deu à minha mãe 10.000 cfa e à minha madrasta 10.000 cfa e às restantes mulheres do meu pai 5.000 (O. Mola, 2016).

Já as restantes mulheres descreviam os expectáveis trabalhos de garantir água e comida aos guerrilheiros, assim como carregar balas até às bases. Enquanto se plantava o arroz, nos meses de Outubro e Novembro, apercebi-me de que uma das canções pelas mulheres entoadas tinha claras origens no período da guerra, motivando-as na execução deste trabalho monótono e

cansativo. Naquele contexto, cantar é uma actividade social importante que permite tecer alusões pejorativas sem mencionar a pessoa implicada (Callewaert, 2000: 27). Neste caso em particular, a letra contrasta com a melodia alegre que lhe dá forma.

Nino, Nino n' bai bias,
N'bai bias n' kamba utru banda
N' obi tiru,
N' sinti tiru di bala de kubanu

Pera n'punta N'djama Mané
Kin ku yara dentru di no partidu
Tudu dia e na bati bala
Kala a boka
Pera n'punta N'djama Mané
Kin ku yara dentuo de nó partidu⁸³

Revelando o cansaço das longas caminhadas, das divergências internas e da repressão a que foram sujeitas, esta música abriu caminho para aceder a outros relatos que enfatizavam como o seu contributo para a luta armada foi outorgado como forma de *kastigu*. Foi referido que “o trabalho de carregar balas era obrigatório e *si bu nega é ta suta* [cr. se recusavas batiam-te]” e ainda “se nos atrasávamos a levar a comida para mato é *ta sutanu* [cr. batiam-nos]” (Q. Na logna, 2016). Ainda, ao longo das entrevistas era recorrente empregar a expressão “trabalho forçado”. Num primeiro momento, atribuí a um erro de tradução, passando a diferenciar o trabalho do *tempu di colon* [cr. época colonial] do trabalho do *tempu di partido* [cr. período da luta], num documento intitulado “Algumas Notas Sobre o Trabalho dos Nossos Responsáveis Político-Administrativos”, assinado por José Araújo, é evidenciado como esta expressão também foi usada no decorrer da Luta.

Também não se deve utilizar no transporte os condenados a *trabalhos forçados* ou, pelo menos, não se deve utilizá-los na mesma caravana que gente que vai a cumprir um dever partidário ou patriótico e não uma pena. Isso para se evitar que a missão tome, no espírito de alguns, a aparência, ainda que longínqua, de um “castigo” (Araújo, 1971: 3; itálico meu).

⁸³ Nino, Nino eu fui de viagem/ Na viagem, atravesssei para outra margem/ Na outra margem eu ouvi tiros/ Senti os tiros das balas dos cubanos/ Vou perguntar ao N'djama Mané/ Quem falhou dentro do nosso partido/ Todos os dias há disparos/ Calem a boca/ Vou perguntar ao N'djama Mané/ Quem falhou dentro do nosso partido (tradução minha).

A mesma expressão também se encontra no célebre texto *Análise de alguns tipos de resistência*, em que Cabral condena “camaradas que dizem: «Vamos pôr à nossa gente um trabalho forçado». Isso não, camaradas, obrigar o povo à força a fazer cultura de qualquer coisa não” (1975: 67). Podendo significar sofrimento e punição, a palavra *kastigu* com que estas tarefas são hoje descritas revela como a memória diluiu distinções à época marcadas. Regressando aos abusos cometidos aquando da mobilização, a par das acusações de feitiçaria, algumas *badjudas* [cr. raparigas] foram “levadas” para as barracas: “fomos apanhadas pelos agentes do partido, levaram-nos... ainda éramos menores, mas tínhamos de moer o arroz e cozinhar” (T. Mola, 2015). Importa acrescentar que, além do professor Cândido, também o pedreiro Casimiro foi responsável pela mobilização em Unal, sobre o qual Luís Cabral narra:

Servia-se regularmente de rapariguitas muito jovens, e para isso também criou o seu cenário como chefe de barraca, tinha de estar vigiado – «controlado», como dizia. O «controlo» assim estabelecido era confiado a duas raparigas muito jovens, em geral com menos de quinze anos, que o deviam acompanhar na cama durante a noite. As moças cuja missão de «controlo» transformava em amantes do criminoso eram regularmente substituídas, segundo o seu capricho. E todos estes crimes eram cometidos sob caução do Partido, na medida em que o responsável da área era o chefe dos criminosos (1984: 178).

A outros comandantes militares foram imputados os mesmos crimes. Naturalmente, algumas destas jovens engravidaram sem que ninguém assumisse a paternidade, o que colocou em causa, frontalmente, a autoridade do conselho de anciãos: “levavam as *badjudas* e violavam-nas. Os *omi garandis* apanhavam muita raiva, mas temiam as tropas porque estes estavam armados” (N’Haja, 2016a). Também a estes comportamentos se colocou termo no Congresso de Cassacá (1964), sob condenação explícita de Amílcar Cabral:

Quem quer *badjudas*, hoje ou amanhã, pode arranjà-la, conquistá-la, casar com ela, mas não pode utilizar a autoridade do Partido para ter tantas mulheres quanto deseja. Enquanto houver isso, estaremos a enganar-nos e a dar razão aos *tugas* e a todos os inimigos do nosso povo [...]. Um responsável ou dirigente do Partido cuja preocupação é, em todo o lado que chegue, procurar as raparigas mais bonitas para conquistá-las, esse está a agir pior do que um agente dos *tugas*. Porque, primeiro, está a cortar-nos a possibilidade de dignificar, de levantar as mulheres da nossa terra; segundo está a dar um mau exemplo para toda a gente, tanto aos outros responsáveis como aos militantes e combatentes e, além disso, desmobiliza o nosso povo; terceiro, estraga a sua cabeça como dirigente, como responsável (s/d-b: 92-93).

E ainda que todas as evidências apontem que mulheres casadas nunca foram abusadas, importa descrever uma exceção em que foi dito: “Quando Cabral notou que as mulheres levadas para as barracas estavam a ser violadas, ordenou que a partir de então cada mulher deveria ser controlada pelo seu marido” (Dingana, 2016b). Estender os abusos às mulheres casadas seria uma possível forma de reassegurar a importância do patriarcado tradicional, resistindo às demandas por uma paridade de género. Tal permitiria recuperar da dupla humilhação sofrida pelos homens: as suas mulheres foram abusadas e o seu controlo enfraquecido. Consequentemente, o que antes foi lido como recrutamento coercivo, pode ser interpretado como uma mudança do controlo sobre os destinos das raparigas e mulheres, tendo o PAIGC assumido responsabilidades, até então, atribuídas aos homens mais velhos. Por exemplo, Sanam Quebi contou que se refugiou numa *barraca* de guerrilheiros para escapar a uma situação de casamento forçado. Porém, o seu irmão trouxe-a de volta, para que se casasse com o homem que havia *negado*, não tendo o partido capacidade de protegê-la (2016b). Tal é contraditório com outros testemunhos que realçavam:

Naquele tempo era difícil *fazer* [cr. arranjar] casamentos porque nenhum pai podia impor à sua filha casar-se com quem quer que fosse. Se alguém fazia isso tinha como *kastigu* carregar balas. Mesmo assim, no dia do casamento os noivos e os seus familiares tinham de ir à polícia e eram obrigados a assinar os termos de responsabilidade e compromisso de aceitação voluntária (N’Haja, 2016b).

“Polícia” refere-se ao tribunal popular, que até então nunca havia sido mencionado. Se sobre este, na análise do filme *No Pintcha!* (1970), argumentei que a sua legitimação foi conseguida pela introdução de procedimentos dos tribunais ocidentais, este equívoco reforça a autoridade com que o PAIGC era percebido nas zonas libertadas. Alerta ainda para a existência de outras falhas de tradução que permaneceram ausentes, o que não significa que não existam. E, mais do que falhas de memória, estes enganos demonstram a existência de circuitos de linguagem não partilhados entre mim e os meus interlocutores, denunciando a minha incapacidade de fazer perguntas totalmente inteligíveis. Tal como os cineastas que analisei no capítulo anterior, também apenas consegui aceder ao que me era compreensível. Salvaguardo, então, que esta análise é produto da voz autoral que a enuncia como dos erros de tradução dos

quais a interpretação se tornou cativa.

As histórias relativas aos abusos sexuais foram sempre relatadas por homens, sendo notória a resistência das mulheres em abordar o assunto, convidando a entrar na arena do não-dito onde, mais do que o que foi esquecido, se encontra o que é demasiado (ou dolorosamente) recordado (Portelli, 2013: 35). Mais do que uma condição subalterna, o silêncio é uma ausência, onde jazem não só formas de opressão, como de resistência (White, 2000: 75). Arrisco então avançar que estas mulheres elaboraram códigos de silêncio, como forma de proteção, conduzindo a análise para outros paradigmas de ordem social.

As mulheres balantas casadas têm alguma liberdade económica: cultivam os seus próprios produtos que vendem para benefício próprio (Handem, 1986: 72), no que pode ser tomado como um exercício quotidiano de contra-poder ao patriarcado tradicional. Sexualmente, são responsáveis por iniciar os homens mais novos e são encorajadas pela sua família a manter relações com outros homens, sendo os filhos destas incluídos sempre na família do marido.⁸⁴ Não obstante, o casamento é, de acordo com a tradição, determinado ainda em criança, sendo posteriormente educada pela primeira mulher do marido, a mestra. Desde sempre estas conjunturas geraram tensões, sendo reiteradas acções de feitiçaria contra os homens com quem as suas esposas dormem. E muitas mulheres *negam* os seus maridos, dando primazia aos amantes (Temudo, 2009: 51). Há ainda a notar o poder social e político das mulheres anciãs organizadas em *Fiere-yaab* (Cammilleri, 2010: 54). Partindo desta leitura, importa analisar alguns boatos partilhados – descritos por Scott como “a dissidência tenuemente velada” (2013: 218) – de que algumas mulheres haviam ido de livre vontade para as *barracas*, deitar-se com os guerrilheiros, escapando a *kastigus* maiores, como o de carregar balas. Tal é reforçado por Luís Cabral, quando relata a viagem em que acompanhou jovens raparigas até ao internato, onde iam ser integradas.

⁸⁴ Este princípio é denominado *Benanghá* e compreende uma manifestação de virilidade presente em ambos os sexos. Para uma leitura aprofundada sobre o tema, *vide* Semedo (2015: 33-34).

Muitas dessas jovens raparigas ou adolescentes, habituadas ao tipo de vida que lhes era imposto nas bases da guerrilha, podiam ter sido atraídas pelo interesse que a novidade sempre desperta na juventude, seja ela de que latitude for. Algumas até podiam estar tentadas pela aventura que talvez a espreitasse naquela viagem inédita com os primeiros dirigentes do Partido. Tinha mandado instalar a minha cama de campanha no convés do barco, ao lado do posto de comando e acabava de me deitar. Uma das raparigas aproximou-se, abaixou-se e pediu-me que a deixasse deitar-se ao meu lado (1984: 188).

Se, por definição, os boatos não são verdadeiros, quem os propaga procura a verdade (White, 2000: 85). Já a emancipação das mulheres está, inevitavelmente, ligada aos seus poderes. Pode então ser controvertido se as mulheres que foram para as *barracas* não usaram a seu favor os conflitos gerados entre o PAIGC e a estrutura patriarcal tradicional. Ainda que a emancipação feminina se tenha jogado num campo de forças indiscutivelmente masculino, tal não significa que não se tenham gerado outras formas de autonomia face à reverberação de formas de opressão, às quais nem as mulheres armadas escapavam. N'Haja referiu ser comum ridicularizar as mulheres milicianas, alcunhando-as de *bin no cumê*, expressão que convida à partilha da refeição. Feita com despeito, procurava vincar que as mulheres não podiam aceder àquele espaço, reforçado quando acrescentou: “os tropas diziam que aquele fardamento servia para limpar o *sereno* [cr. orvalho] no caminho” (N'Haja, 2016a). Já as mulheres que recusaram vestir farda militar na rodagem do filme *Des fusils pour Banta* (1970) estavam a reclamar a sua própria representação. Neste ponto, importa a reflexão sobre como o aparato fílmico lhes negou a possibilidade de serem ouvidas, tal como problematizado por Gayatri Spivak (1988). E é na esteira da autora indiana que interessa descrever o facto histórico que deu origem ao guião fílmico.

Canhe Na N' Tugué é que recolhia arroz para levar aos camaradas no mato [...] um dia caiu numa emboscada, foi o dia em que ela ia levar comida para os camaradas que estavam à espera dos portugueses. Ela estava grávida de sete meses, prenderam-na, torturaram por fim - é difícil dizer - amarraram-na, puseram uma fogueira por baixo até cair a criança e ela morreu. É por isso que ela é chamada heroína porque sofreu muito antes de morrer. Mas morreu a dizer o PAIGC é que vai ganhar essa guerra, eu posso morrer, mas o PAIGC vai ganhar essa guerra (C. Pereira, 2016a).

Lida no presente, esta morte é a mediadora da redenção, num futuro que, entretanto, já foi antecipado (Mbembe, 2017: 151). Marcado pelas palavras fogo

e mulher, são incontornáveis os ecos entre a imolação das mulheres indianas debatida por Spivak (1988) e este episódio, o que reforça a pertinência de problematizar como a emancipação da mulher foi síncrona com a continuação de práticas que resultaram numa violência epistémica quotidiana. Procurar novos significados para esta morte implica reconhecer que esta também pode ser representada como agência. Há então que problematizar a voz desertora inaudível da mulher que demonstrou subtis recusas em desempenhar o papel de Canhe Na N'Tugué. Ela não possuía nenhum dos atributos da heroína que lhe propuseram representar. Recusar a personagem foi então afirmar que não estava morta, e representá-la seria deixar que a sua vida, tal como a morte de Canhi Nantungue, fosse significada por outros: “o significante é destruído, moído e consumido pelo significado e vice-versa” (Mbembe, 2014: 248-249). Tal é particularmente evidente numa notícia do jornal *Nô Pintcha!* em que esta figura já não é tomada como uma lenda: “o nosso povo lembra ainda com respeito o nome de Canhe Na N'Tugué, patriota da nossa terra, heroína e mártir, exemplo de grande militante do nosso Partido” (*Nô Pintcha*, 27-III-1975).⁸⁵ Porém, essa mulher vitimizada à espera de salvação escapou e tem o poder, entre outros, de se representar (Cunha, 2014). Importa então o reconhecimento de que ela, assim como todas e todos que participaram ou desertaram nesta guerra, também elaborara a sua história, oscilante entre a ficção e a realidade, tal como demonstra a primeira entrevista que realizei em Unal.⁸⁶

⁸⁵ Esta notícia foi originalmente escrita para o jornal *Libertação*, Órgão do PAIGC, Julho de 1968.

⁸⁶ Para uma reflexão mais aprofundada sobre o papel da mulher na Luta de Libertação, vide Galvão & Laranjeiro (no prelo).

6.5. Ter kabesa, a Luta e o invisível

É a história que os nossos velhos nos contam. Eu sou novo, não vivi aquela época. O que te conto foi o que me contaram. Pode ser que nem tudo seja verdade. Nós conhecemos esta história através do nosso avô [Kpadê M'Batcha]. Se um dia ele desaparecer, nós vamos contar o que ele nos contou. Por isso ficámos perto dele para ouvir o que ele tem a dizer. Eles sentaram-se com um *omi garandi* de Quebo que conseguia prever o futuro, que disse ao Cabral para não pegar em armas, que negociasse a independência, pois um dia ficaríamos com a nossa terra. Cabral não aceitou. Então o homem pegou em dois carneiros, um de cor preta e outro de cor branca e disse ao Cabral: “Veja, vou pô-los a lutar. O preto representa os nacionalistas e o branco os portugueses.” Então, os carneiros lutaram, lutaram e ora parecia que o branco ganhava, ora parecia que o preto ganhava. Finalmente o carneiro preto venceu o carneiro branco. O *omi garandi* de Quebo disse-lhe: “Assim será o resultado desta terra. Com ou sem guerra ficaremos independentes. Portanto, o que vos peço é para não pegarem em armas, não derramarem sangue.” Deus prepara sempre o caminho, mas o homem tem sempre pressa que as coisas aconteçam. Cabral continuou a não acreditar e continuou a mobilizar as pessoas. Assim começou a luta armada (Q. Quebi, 2015).

Nesta história é revelado como as cerimónias de divinação estiveram presentes desde o início da mobilização, assim como o envolvimento de *pauterus*, *marabus* ou *djambakus*, aqueles que as realizam. Tentar compreender a veracidade desta história é uma tarefa inglória, mas é inevitável que a questão emerja: teria mesmo Cabral realizado uma cerimónia de divinação? Ou será este um conto popular que se criou em torno da Luta de Libertação? Problematizar se este discurso é real é tão pertinente como questionar a realidade dos filmes, seguindo a sugestão de Peter Geschiere, quando defende: “the reality of a situation depends on the language and the notions actors use: up to a certain degree each discourse contains its own reality” (1997: 19). Deste modo, pode afirmar-se que também a realidade vivida pela população das zonas libertadas foi ficcionada para poder ser contada. Mas se anteriormente sustentei que os filmes se encontram no domínio do arquivo ou da mensagem, os contos populares transportam-nos, indubitavelmente, para o cânone e para o traço (Assmann, 2008, 2012). Para Mbembe, o arquivo não produz visibilidade, mas antes “um dispositivo de espelho, uma alucinação fundamental e geradora de realidade” (2017: 229). Por sua vez, ainda que sujeita a outras formas de poder, a cultura popular não é mediada pela ortodoxia institucional, razão pela qual James Scott considera que as tradições orais oferecem “um tipo de reclusão,

controlo ou mesmo anonimato que fazem delas instrumentos perfeitos para a resistência cultural” (2013: 225). Na linha de Mbembe, se a realidade africana sempre existiu a partir de um ponto de vista que a constrói como ficção do outro (2014: 166), esta história revela “o desejo de contrapor às mitologias europeias outras supostamente mais verídicas e capazes de dar lugar a outras genealogias do mundo” (*Idem*, 2017: 214). O mesmo autor reclama particular atenção aos rituais divinatórios, uma vez que estes associam palavras e imagens, sendo que a recordação só existe na intersecção entre um acontecimento, palavras, signos e imagens. Logo, o ritual dos carneiros, mais do que contar um acontecimento, permite a sua revelação numa espécie de epifania (*Idem*, 2014: 210-211).

A história que Kpadê M’Batcha não se cansa de contar aos seus netos procura recriar possibilidades para a soberania política que não seja precedida pela violência da guerra. Comparando-se aos países vizinhos, Senegal e Guiné-Conacri, independentes pela via diplomática, muitos interpretavam a recusa de apoio à luta armada do então Presidente do Senegal, assim como a posição ambígua do General Spínola, como hipóteses para uma negociação política na idealização de um presente que não fosse marcado pelo pós-guerra. Importa ter sempre presente que esta guerra teve traços de guerra civil e que as purgas e os assassinatos que se seguiram conduziram a novas atrocidades. Salienta-se que a Guerra Civil de 1998, cuja violência foi internacionalmente reprovada e banalizada⁸⁷, está associada aos conflitos germinados na Luta de Libertação, ilustrado pelo ditado popular: “quando numa terra se derrama sangue, essa terra vai sempre derramar sangue.”

Tendo o carismático líder do PAIGC sido assassinado, profetiza-se que todos aqueles que ambicionam o seu lugar conhecerão o mesmo destino. Acrescentam que, enquanto a elite política os continuar a explorar em vez de realizar as devidas cerimónias de indulgência – *lavagens* – pelas atrocidades cometidas, os assassinatos políticos não cessarão (Temudo, 2009: 60-61). Foi claramente referido: “tudo isto acontece porque ninguém se dignou a fazer cerimónias de *laba-tchon* [cr. lavar o chão]” (Flac 2016b). Já na população rural não subsistem, aparentemente, tantos ódios e ressentimentos como na cúpula

⁸⁷ É exemplo a reportagem *A revolta dos mais velhos* (1999) realizada para o programa televisivo Grande Reportagem pelo canal de televisão SIC.

militar e política. Nos eventos sociais em que se reuniam, nunca me apercebi de qualquer quezília existente entre aqueles que combateram no exército colonial, os antigos sipaios e aqueles que integraram as frentes de combate das FARP. Casamentos entre filhos de combatentes de facções opostas foram muito frequentes, garantindo-se assim a coesão social (Handem, 1986: 166-168). E, partilhada a crença de que, caso se pise um lugar onde uma pessoa foi morta, tragédia igual pode suceder, diversas *lavagens* foram realizadas.

When the liberation war ended, rituals of healing, cleansing and social reconciliation were performed: the land had to be “washed” of the blood that had been spilt; the “souls” of the deceased had to be “washed” so that they could rest in peace together with their ancestors; combatants were “washed” to protect them from the revenge of the “souls” of those they had killed (Temudo, 2008: 257).

Estando a povoação rodeada por numerosos braços de mar, aos quais se chamam rios, muitos corpos foram aí atirados por elementos do exército colonial, razão pela qual a cerimónia mais importante em Unal foi a de *laba-rio*, descrita da seguinte forma:

O *djambakus* está no meio da população, sacrifica o animal e derrama o vinho. Profere algumas palavras para que nunca mais nenhum azar daquela natureza aconteça. A comida é um refogado com carne de cão, onde se coloca folhas de uma certa planta pilada. O cão é sacrificado porque, para os balantas, o cão é praticamente da família do homem. A sua vida é sacrificada para salvar vidas humanas. Esta cerimónia é feita para evitar que a tragédia se repita (Flac, 2016c).

Discordantes dos relatos que sugeriam que ninguém da elite política havia efectuado as devidas cerimónias, outros destacavam as diversas *lavagens* realizadas por Nino Vieira, após ter tomado o poder em 1980, na Placa com o seu nome, onde um aquartelamento inteiro sob seu comando havia sido dizimado pela aviação portuguesa.

Ele vinha sempre que se estava a aproximar a data de 14 de Novembro, ele ficava aqui às vezes dois dias. Ia na Placa com as suas escoltas e depois de fazer todas as cerimónias, ele voltava para Bissau. Mesmo depois de ter sido *golpeado*, quando voltou de Portugal e foi reeleito Presidente da República, ele vinha de vez em quando e fazia cerimónia na Placa. Só depois da sua morte é que ninguém voltou a fazer a cerimónia (O. Mola, 2016).

Quando toma o poder, Nino Vieira fomenta a realização de cerimónias por

todo o país, viabilizando o ressurgimento de costumes e poderes tradicionais que lhe confirmariam o apoio popular (Fernandes, 1993: 43). Já a sua coragem e invencibilidade enquanto comandante militar são adjudicadas aos numerosos contratos que estabeleceu com os *Irãs* mais poderosos das zonas libertadas (Temudo, 2008: 258-259). E, para assegurar o seu poder – a Presidência –, os mesmos tiveram de ser periodicamente renovados, não sendo por acaso que regressava quando se aproximava a data do golpe por si liderado. Se as *lavagens* eram discretas e recatadas, vinha durante a noite num carro com vidros fumados, nas cerimónias de renovação de contratos é notória a exuberância e ostentação.

Era aqui que ele fazia tudo. Uma vez veio de avião. De outra vez chegou aqui com 22 carros, ocuparam este espaço até lá. Os seguranças ocuparam todo este espaço com metralhadoras e AK 47. Organizava-se sempre uma festa lá naquele mato. Traziam um gerador e ligavam a corrente eléctrica. Matavam-se muitas vacas e eles traziam muita cana-bordão. O Nino vinha sempre acompanhado por outros dirigentes como o Malam Bacai Sanhá e o Manuel Saturnino da Costa. Todos festejavam com a população e traziam muitos balotes de *fukaz* [cr. roupas usadas] (O. Mola, 2016).

A par dos baiotes de *fukaz*, outras regalias foram concedidas. Bicicletas e motorizadas contam-se entre os presentes mais comuns. Com todos os custos suportados por Nino Vieira, um antigo combatente foi enviado para Portugal para tratamento médico, privilégio reforçado por uma viagem de avião de Bissau até Unal, a uma das suas mulheres quando deu à luz no Hospital Nacional Simão Mendes. Foi também referido que, em períodos de seca, do Estado central chegavam sacos de arroz a Unal. Datas de *toka-tchur* [cr. rituais fúnebres] de muitos antigos combatentes foram marcadas pelo próprio Presidente, que, quando, por razões de segurança, não poderia estar presente, se fazia representar por Agostinho Cabral de Almada, Presidente da Assembleia Nacional Popular.⁸⁸ Era também comum a presença de outros políticos, deputados ou ministros. Os diferentes *toka-tchur* partilham terem sido imediatamente realizados antes de 7 de Junho de 1998, data em que teria início o conflito civil que levaria o país a uma situação de estagnação económica e política. Clara Saraiva descreve estas cerimónias como “o garante do correcto posicionamento do defunto no mundo do além, e sem a sua realização sérios

⁸⁸ Em Unal, Agostinho Cabral de Almada era sempre referido pelo nome de guerra “Comandante Gazela”.

perigos impendem sobre os sobreviventes” (2003: 184). Tal conduz a questionar quais os motivos que levavam os altos dirigentes do Estado a prestar tão extraordinários tributos.

Partindo do estudo caso de Nino Vieira com os camponeses nalus de Cubucaré, Temudo advoga que, ainda que expectativas e reivindicações da população rural estivessem longe de serem cumpridas, a relativa autonomia económica, social e política permitia-lhes inverter, ainda que não completamente, as relações de dependência do Estado (2009: 258). São eles que zelam pelas *balobas* e que realizam os contratos que os tornam imbatíveis, razão pela qual se reclamam prestadores de serviços espirituais de que a elite política é dependente para se manter como tal. Não deve então ser negligenciado o poder da população rural.

Se o Nino fosse boa pessoa podia ter feito alguma coisa por nós. Porque aqui foi a sua salvação. Mas ele morreu sem nos recompensar de nada. Ele enganou os balantas porque foram os balantas que o protegeram durante a luta. Depois, apoiaram-no para ser Presidente da República. Por isso, os balantas sentiram-se traídos pelo Nino e decidiram matá-lo. Além do mais, o que ele praticava nos últimos tempos, enquanto Presidente da República, não estava bem. Ele tirava a vida às pessoas e ele ficava vivo. Por isso foi morto (Baio, 2016).

Proteger Nino Vieira implicou transformá-lo num balanta. As mulheres mais velhas contavam, briosas, que lhe trançaram o cabelo como faziam aos *nghés*⁸⁹, troçando do esforço inglório das tropas portuguesas para o encontrar, quando este estava mesmo à sua frente. Disfarçar-se de balanta foi um camuflado que muitos dirigentes encontraram para se esconderem do exército colonial. Aludindo à obra de Fanon (2008), podemos falar em “Peles Negras, Máscaras Balantas”. Mas, tal como ser branco, ser balanta é uma máscara que se tira ou se coloca com notória dificuldade. Face à deslealdade sentida pela máscara rejeitada, os balantas reivindicaram o seu poder. Como referido no quarto capítulo, o apoio a Nino Vieira, entre outros membros da esfera política, foi decrescendo gradualmente, como consequência dos assassinatos a militares e políticos balantas ao longo da década de 80 (Augel & Cardoso, 1996: 29). Morto em sua casa, em Bissau, a 2 de Março de 2009, o seu corpo foi esquartejado com visível violência e, segundo o mesmo interlocutor, o fígado foi

⁸⁹ Fase etária em que os jovens trançam o cabelo, usam brincos, amarram um lenço na cabeça, falam moderadamente e comportam-se com contenção e disciplina (Handem, 1986: 63).

retirado para que o corpo não regenerasse, o que sucedera inúmeras vezes durante a Luta. Muito possivelmente, ninguém das *tabancas* onde Vieira realizou contratos esteve presente aquando da sua morte, dado que esta foi executada por militares. Mas alcançaram que o poder que o tornava invulnerável lhe fosse retirado ou simplesmente não renovado, reclamando-se também responsáveis pelo seu desaparecimento. Ganham pertinência os contributos de Geschiere, quando advoga que, se os governos de partido único, com as suas conspirações e autoritarismo, se tornaram semelhantes às forças ocultas da feitiçaria (1997: 6), estas volveram-se, simultaneamente, um recurso dos mais poderosos e uma arma dos fracos contra novas desigualdades (*Ibidem*: 16).

Perde qualquer sentido indagar se estas práticas espirituais foram efectivamente combatidas no decorrer da Luta de Libertação. Cerimónias de divinação e protecção são realizadas quase diariamente: se alguém está doente, se alguém vai procurar trabalho em Bissau, se alguém vai para o Senegal estudar, etc. E todos os passos das culturas agrícolas também as requerem. Por exemplo, para que a sua alma não seja furtada, realiza-se uma cerimónia ao arroz antes de ele ser malhado. Desta forma, todos os problemas sociais são resolvidos em interação com os espíritos ancestrais, através da mediação do *omi garandi* de cada *moransa* (Callewaert, 2000: 50). Não obstante, é pertinente averiguar qual a leitura que os antigos combatentes teceram dos discursos políticos em que o líder do PAIGC argumentava que a tradição religiosa era fruto do primitivismo e do atraso a que o colonialismo os havia condenado (s/d-a: 66), e como esta visão contribuiu para as tensões geradas entre os jovens e anciãos.

Recuperando um discurso de Cabral:

[...] muitos dos camaradas que começaram esta vida e que pegaram teso, muitos camaradas meus, que eu estimo muito e que passaram muito tempo comigo, se naquela altura eu lhes dissesse: "Vai ao interior, dentro, pesa teso no trabalho de mobilização do povo", mas se o Secuna Baio ou qualquer outro mouro lhes dissesse: "Não vás, deitei sorte e vi muitas coisas más para ti, se vais ao interior do país." Talvez eles se matassem, com vergonha do Cabral, mas não iriam. Houve camaradas que não fizeram emboscadas só porque um "mouro" lhes contou que não fizessem emboscadas porque algum havia de morrer. E os camaradas habituaram-se tanto a que os "homens grandes" mandassem neles, decidissem por eles, sobre a guerra, que depois são os homens grandes que vieram queixar-se: "Cabral, o que é que se passa, os rapazes agora não nos obedecem a nada, vão atacar sem nos consultar." Eu respondi: "Homem grande, olha, se alguma vez os rapazes não atacaram sem te consultar, eu nunca lhes disse nada, e hoje também não lhes digo nada. Mas eu nunca te tomei como comandante, eles é que são os comandantes. Dantes eles consultavam-te, é lá

com eles, hoje já não querem? Isso não é comigo.” O “homem grande” ficou um bocado aborrecido, mas como não é burro, é muito esperto, porque, ao fim e ao cabo, esses é que eram os intelectuais da nossa sociedade, da nossa sociedade genuína, verdadeira, eles é que viam as coisas claras, que entendiam tudo (as nossas forças e as nossas fraquezas) mudam logo um bocadinho, adaptam-se à nova situação (1974b: 70-71).

Em Unal, nunca foi referido que qualquer dirigente político tivesse boicotado ou subestimado qualquer cerimónia espiritual, sendo com notória surpresa que reagiam à minha sugestão de que tal pudesse ter acontecido. Salientavam é que o partido tentou controlar as acusações de feitiçaria, o que, aparentemente, não entrava em contradição com as cerimónias em que adquiriam poderes que os tornavam invisíveis ou impermeáveis às balas. Importa ter sempre presente que a vaga de acusações de feitiçaria implicou enormes tensões, perdas e danos morais aquando da mobilização. Acrescenta-se que houve movimentos de acusações de feitiçaria precedentes e que ditar o fim da feitiçaria esteve na origem de outros projectos de transformação social e política após a independência (Jong, 1987; Cardoso, 1990; Callewaert, 2000). Logo, o que antes foi interpretado como a incapacidade de Cabral para lutar contra a realidade cultural da terra (s/d-a: 37-48) pode ser lido como uma inversão de poderes sobre o que devia ser reprimido ou incentivado, desafiando a população rural alguns dos princípios políticos definidos pelo PAIGC. Considere-se as palavras de Cabral:

A verdade é que para nós a luta tem o seu aspecto de fraqueza. Muitos de nós acreditaram que não nos devíamos instalar em certos matos porque está lá o “iram”. Mas hoje, graças aos muitos “irans” da nossa terra, a nossa gente entendeu e o “iram” entendeu, que o mato é do homem, e ninguém mais tem medo do mato. Até o mato do Cobia, já lá estivemos bem, tanto mais que aquele “iram” é nacionalista, ele “disse” claramente que os *tugas* têm de se ir embora, que não têm nada que fazer na nossa terra (1974a: 70).

Partindo desta tensão, em vez de se assumir que Amílcar Cabral havia decidido, pragmaticamente, aceitar a dimensão espiritual na luta, conjectura-se se não teriam sido os combatentes a convencê-lo de que sem o apoio do *Irãs* não seria possível ganhar a guerra. É que, quando Cabral passa a advogar que os *Irãs* são nacionalistas, enquanto argumento para que se realizassem combates nos matos sagrados (Chabal, 1983: 80), importa considerar que era a população rural quem o informava de quais os *Irãs* que os protegiam, de quais

os matos em que poderiam estar. É que alguns contrariavam as ordens do partido, como avança Luís Cabral: “O Rui fez vir armas e reforços da base de Gã-Carnes, mas ele e os seus homens confiavam principalmente nas garantias dadas pelo *irã* Laberi, este totalmente indiferente a todas as provas sobre as intenções das tropas inimigas” (1984: 239); enquanto outros o apoiavam: “O Partido – interpretou um jovem os sons vindos do *poilão* de Cobiana – era como as térmites. Tinha já entrado nos alicerces da casa em construção que ia roendo continuamente” (*Ibidem*: 401).

Diversas fontes sugeriram mesmo que, no início da Luta, o PAIGC disponibilizou verbas desmedidas para que muitos rituais se realizassem, com o intuito de que esta “fraqueza” se transformasse em “força”. Por um lado, trazia ao combatente a “segurança psíquica indispensável ao bom cumprimento da sua missão”. Por outro, o “guerrilheiro que via cair ao seu lado o companheiro trespassado pela bala implacável do inimigo, apesar dos *mesinhos* de toda a espécie que lhe cobriam o corpo, passaria a confiar principalmente na técnica [...]” (*Ibidem*: 167).

Se Amílcar Cabral acreditava que estas práticas seriam progressivamente extintas no pós-independência, através da cultura científica e da educação de que passariam a beneficiar (1975: 12-13), ou se esta era uma retórica que ao invés de manipular os camponeses visou ludibriar a comunidade internacional para que não os tomassem por bárbaros ou selvagens, é uma questão que merece uma profunda reflexão. É que grande parte dos comandantes militares eram guineenses, partilhando o sistema de crenças locais, sendo a vanguarda do movimento composta maioritariamente por cabo-verdianos. Cabral justificava: “Esse é que é o nosso nível cultural, em relação à realidade concreta que é a guerra. Por isso nós aceitamo-la, mas que ninguém pense que a direção da luta acredita que se usarmos *mezinho* na cintura não morremos” (s/d-a: 67). De facto, restringir esta análise à relação entre os habitantes das zonas libertadas e o líder do movimento é redutor, ocultando texturas sociais que quando recuperadas permitem uma compreensão mais sensível deste passado histórico. Até porque, como mencionado, Cabral esteve poucas vezes nas zonas libertadas.

Apenas Focna afirmou ter estado com o líder do PAIGC aquando da mobilização. Todos os demais combatentes apenas o conheceram em Conacri.

Destes encontros, subsistem histórias de um líder carismático que os encorajava com notório humor: “Vocês acham que a guerra não vai acabar? Os brancos estão quase a ir-se embora e daqui só levarão os seus calções” (Duarte, 2016). Não obstante, também foram tecidas algumas críticas ao populismo do líder: “Cabral não vinha até cá, ele só ia até à fronteira. Oferecia amêndoas e açúcar às crianças que iam buscar balas e voltava para Boké” [cidade no Norte da Guiné-Conacri, onde existia um hospital do PAIGC] (F. Na logna, 2016b).⁹⁰ A sua proveniência também não era isenta de julgamento: “Ele era cabo-verdiano, estrangeiro como os portugueses” (Mussa, 2016); e ainda: “Cabral era muito cuidadoso com os seus parentes cabo-verdianos, ele não os mandava para a guerra, mas sim para ir estudar. E nós, os pretos guineenses, matávamo-nos uns aos outros, na linha da frente” (Flac, 2016b). Por fim, um outro antigo combatente não se coagiu de afirmar: “Foram os guineenses que mataram Cabral. Mataram Cabral porque ele estava a favorecer os *brancos* [os cabo-verdianos]” (Dingana, 2016a). Dado que também se implicaram na morte de Nino Vieira, pode depreender-se que, possivelmente, também foram retirados ou não-renovados ao líder do PAIGC poderes de guarda e proteção. É que a sua liderança também é atribuída à influência dos mais prestigiados *djambakus* e *marabus*, sendo que a hierarquia militar também se distinguia pelo acesso a estes. Embora crítico, Cabral reconhecia:

Claro que nestas coisas de “gri-gri”, os pobres coitados não podem ter muito “gri-gris”, os combatentes não podem arranjar muitos “gri-gris”. Mas os responsáveis, comandantes, membros da direcção do Partido, esses trazem os seus “gri-gris” até em sacos, atrás, com gente para carregar. “Qual o teu trabalho? – Eu carrego mezinho.” Se é uma acção importante, o chefe escolhe um certo tipo de mezinho, outro tipo e outro. Se a acção é diferente, o mezinho já é de outro tipo, mudam, como quem muda de camisa (1974a: 69).

Se, num texto anteriormente referido, Cabral sustentava que ninguém da direcção do partido acreditava no poder dos amuletos (s/d-a: 67), no último declara que alguns dos seus membros até desfrutam que estes sejam carregados por outros, o que revela não só as ambiguidades e contradições do líder face a estas práticas como a existência destas dentro da cúpula partidária. De Nino Vieira foi dito que usava *grigris* “desde a *rabada* até ao pescoço”

⁹⁰ Este hospital é documentado no filme *Madina de Boé* (1968).

(Santos, 2015). Ainda que nunca fale destes rituais no contexto da Luta, Carmen Pereira frisa, no seu livro de memórias, que as realizava em memória do seu pai (Semedo, 2016: 145).

Já os “pobres coitados”, os antigos combatentes, que entrevistei foram protegidos, entre outros, pela *serpente* dos matos onde levantaram aquartelamentos. Contudo, o sobrenatural é por natureza inconstante. Se, na Fonte de Nino, a *serpente* não gostava de sangue, já na Placa de Nino, onde vive um *Irã medonho*, centenas de pessoas perderam a vida num bombardeamento. É que, apesar dos rituais realizados e da asserção de Cabral de que os *Irãs* eram nacionalistas (1974a: 70), continuava a ser veiculada a ideia de que os brancos conseguiam melhores contratos com os *Irãs*.

A gente achava que estaria protegido nas *balobas*. Mas mesmo nas *balobas*, se o *tuga* te descobrir... porque o *Irã* também foge do perigo. A *baloba* não pode travar os brancos. Por isso, mudávamos de lugar frequentemente. Os brancos têm poder, conseguem convencer os *Irãs* facilmente, até porque conseguem matá-lo. O *Irã* não consegue fazer o que os brancos conseguem. Os brancos não têm medo de *Irãs* (Dingana, 2016a).

Neste ponto, importa reforçar que os contratos com *Irãs* não são exclusivos do grupo étnico sobre o qual me debrucei. Mesmo quando fortemente influenciadas pelo Islão ou pelo Cristianismo, todas as etnias se relacionam com *Irãs*. Acrescenta-se que a forte adesão ao Islão, naquela região, se deve precisamente ao facto de este aceitar a existência de *Irãs*. Reconhecidos como cruciais para o movimento guerrilheiro foram as *balobas* nalus (Temudo, 2008: 258), assim como o culto de Mama Jombo entre os manjacos (Havik, 2012: 51). E, como reforçou Flac: “mesmo os beafadas tinham *Irãs* de guerra, aliás todas as etnias têm *Irãs* de guerra” (Flac, 2016b). Fulas e mandingas, maioritariamente comprometidos com o exército colonial, não foram excepção. Considere-se o testemunho de Kpadê M’Baatcha, que, como antes referido, se refugiou das acusações de feitiçaria nas Forças Armadas Portuguesas (FAP).

Havia um homem, era um imã de nome Tchern Rachid, era um *omi garandi*. Bastava ele tomar uma caneta e escrever numa folha e entregar à pessoa fardada que nenhuma bala a podia atingir. Havia muitas pessoas que tinham este tipo de poderes. Mesmo eu, se não tivesse um *mouro* podia ter sido morto, porque me atiravam balas, mas não me conseguiam atingir. Eu ia ter com Tchern Rachid e ele dava-me um *mesinhu* com o qual eu me lavava. Ninguém sabia como ele fazia o seu trabalho, porque ele trabalhava à noite. Ele escrevia tudo numa tábuca, depois lavava essa escrita e era com aquela água que ele

fazia o *mesinhu* e metia numa garrafa. Bastava uma pessoa lavar-se com o *mesinhu*, e estava protegida, nenhuma bala o podia atingir. Quando ia às frentes de combates, mesmo que as tropas do partido disparassem balas contra mim, nada me atingia. Até muitos comandos africanos levavam os seus amigos *tugas* junto dos *mouros* e os *mouros* os protegiam contra balas. Até o Spínola vinha de avião até casa de Tchernó Rachid. Havia muitos *djambakus* na Guiné, mas ninguém podia ser comparado com ele, mesmo os brancos reconheciam isso. Havia *Irãs* normais e havia *Irãs* poderosos que vocês, brancos, chamam de *serpente*. Nem todas as pessoas que têm *kabesa* podem falar com a *serpente*. A *serpente* é o *Irã* mais poderoso de todos os *Irãs*. Era a *serpente* que *omi garandi*, Tchernó Rachid, tinha, por isso era o mais poderoso (M'Baatcha, 2016).⁹¹

Na *tabanca* de Camajábá, no leste do país, onde existiu um importante quartel colonial, perguntei a antigos combatentes africanos das FAP se os soldados portugueses também colocavam amuletos no corpo antes dos confrontos. Foi-me respondido que os brancos começaram a perceber que morriam muito mais do que os negros, e, assim, passaram a colocar *grigris di africano*, embora também levassem os seus próprios *grigris di branco*, o que é reforçado num texto de Cabral: “Os *tugas* vêm com a sua grande cruz no peito, e no momento em que o combate começa beijam-na; é o seu *mesinho*. E há ainda os que fiam nos nossos próprios *mesinhos*” (s/d-a: 67).

Tal como nos filmes analisados, e na fotografia que elegi para reflectir sobre o *animus* das imagens (fig. 10), também em álbuns privados de antigos combatentes portugueses se encontram inesperados amuletos, que, escapando ao controlo da câmara, nos convidam a reler as imagens coloniais a partir de outros pontos de vista.



**Figura 32 – Pormenor de uma fotografia/
Espólio pessoal de José Ribeiro**

⁹¹ Tchernó Rachid foi o mesmo *marabu* que realizou o ritual dos carneiros, anteriormente descrito. Sobre ele, encontra-se uma breve referência no texto de Amílcar Cabral sobre a resistência cultural. Refere: “quem sabe mais de ‘dotorindades’ dos fulas que o traidor Tchernó Rachid?” (1975: 101)

Sentado à mesa, um oficial das forças armadas leva um copo à boca. Ao fundo, estão sentados vários camaradas seus. A toalha da mesa tem flores, é notório que está calor e, apesar de estar fardado, nada mais indica que está na Guiné-Bissau.⁹² É o *grigri*, pormenor acima destacado, que nos situa, razão pela qual pode ser tomado como mais uma zona de contacto (Pratt, 2007) desta guerra, capaz de questionar as relações de poder entre aqueles que, ainda combatendo na mesma frente, se distinguiam entre colonizadores e colonizados. Em Unal foi acrescentado: “Havia capitães *tugas* que faziam contratos com *Irãs* e não combatiam deitados no chão, eles combatiam de pé, eu assisti a isso várias vezes. A gente percebia por causa dos gestos que eles faziam com as mãos” (Dingana, 2016b).

Se, na linha do que foi avançado no segundo capítulo, a antropologia colonial estudou estas práticas tomadas por “retrógradas” para assim justificar a missão civilizadora, não obstante os vários estudos portugueses da época (Carreira, 1947; Teixeira da Mota, 1954), a ineficiência da administração colonial contribuiu para que estas nunca fossem, planeadamente, eliminadas. Seria então desajustado sustentar que aqueles que tinham por incumbência garantir a continuidade da missão colonial tenham adoptado rituais ou elementos cuja supressão a justificava. Tal como a afirmação de Cabral ilustra, também os soldados portugueses tinham, naturalmente, as suas próprias crenças religiosas. No decorrer da guerra, incentivando a pertença étnica num esforço para que os guineenses se insubordinassem contra os cabo-verdianos, as crenças locais nunca foram boicotadas pelo exército português. Apesar dos discursos críticos de Cabral, todas as evidências empíricas sugerem que muito possivelmente também não o teriam sido pelos comandantes do PAIGC. Dada a ausência de armamento sofisticado no início da mobilização, a magia enquanto arma de guerra foi, de acordo com as entrevistas realizadas, particularmente incentivada. Ainda que a Luta de Libertação se tenha seguido à independência dos países vizinhos, emergindo num contexto político em que o anti-colonialismo se havia afirmado, tal não implicou que os apoios internacionais tenham sido imediatos

⁹² Agradeço a Daniel Barroca a partilha desta imagem.

(Dhada, 1993: 13). A magia era então a arma disponível.



Figura 33 – Homens da etnia balanta em combate/ Arquivo Casa Comum - Fundação Mário Soares

Numa fotografia sem data (fig. 33), guerrilheiros balantas descalços e em tronco nu estão munidos de enormes varas. Se algumas das entrevistas sugeriam que estas eram flechas com que inicialmente se matavam os portugueses, quando lançadas a grande distância, outras propunham que estas eram varas trazidas por Nino Vieira, com as quais ainda hoje os rebeldes de Casamansa combatem. Se nunca se olhar para trás e se avançar destemidamente, as varas transformam-se em armas reais. Naturalmente que nos discursos de Cabral se encontram contra-argumentos:

Num país africano, por exemplo, os combatentes cometeram erros graves: juntaram-se muitos, 500 homens, fizeram uma grande cerimónia (matar vacas e tirar tripas para fazer quebrantes, outros bebendo sangue, etc.) e avançaram para os tucas, 500 homens só com terçados. Os tucas sentados, rindo e esperando, a cinquenta metros, quarenta, abrem as metralhadoras. Morrem todos. É uma desgraça, a fraqueza de acreditar em mezinhas (1974a: 69-70).

Recorde-se que, tal como o discurso de *Free People in Guiné-Bissau* (1971), também o último apela ao medo. Também na ampla reflexão dedicada à resistência política, Cabral afirma que “um povo com medo é um povo escravo [...] Desgraçado do povo que tem tanto medo, camaradas” (1975: 13). Porém, não ter medo, nem recuar, por mais que o combate seja intenso, é condição fundamental para que o poder não desvaneça. E nunca combater deitado, mas sim de pé. Também a *camisa de Irã*, o poder mais frequentemente referido, apenas tornava imune às balas, aos golpes de facas e catanas os bravos e corajosos. Ela também transportava até à margem aqueles que, caindo ao rio,

não soubessem nadar. Ainda que todos possam realizar cerimónias em que é pedida proteção aos *Irãs*, apenas aqueles que têm *kabesa* podem negociar obter uma *camisa de Irã*. Entre os *balantas*, esta camisa é adjudicada de pai para filho ou de tio para sobrinho numa cerimónia realizada no *fraham* [bl. baloba da moransa]. Importa clarificar que não só cada pessoa tem o seu próprio *Irã*, um guarda pessoal, como cada *moransa* tem os seus. São estes os espíritos que Crowley denomina de públicos para distinguir dos da natureza (1990), como as *serpentes* antes referidas. Os primeiros vivem em *balobas* estabelecidas, sendo estas, no caso dos *balanta-kunthoia*, a *ferraria* [bl. anel ou pulseira de arame torcido], o *fraham* [bl. pequena casa de adobe coberta de palha], o *birré* [bl. estrutura esférica feita com palhas traçadas] e o *k'puhul* [bl. estrutura circular feita com troncos, onde se guardam os animais]. Os espíritos que aí habitam são os “da casa”, inteligíveis a todos os seres humanos. Já os “da natureza” são apenas acessíveis a quem *tenha kabesa* ou *pauta* [cr. dupla visão]. Os últimos não possuem o poder da criação e são forçados a roubar o que já existe para aumentar a riqueza e o estatuto social de quem os procura. O mais conhecido de todos é a já referida *serpente* ou *irã-segu*, com quem Nino Vieira e Tchernó Rachid trabalhavam. Com forma de jibóia, vive onde haja água fresca, como em nascentes ou debaixo de um *poilão*. É perigoso e imprevisível e, quando faz um contrato com um feiticeiro, pode escolher a vítima sem qualquer mediação humana (Crowley, 1990: 333-334). A *camisa de Irã* pode ser adjudicada pelos vários *Irãs*, sendo que os da *serpente* são os mais fortes, razão pela qual são trocados, habitualmente, por vidas humanas (Callewaert, 2000: 195). Considere-se a explicação de Flac:

Se a pessoa é comandante de 60 homens, em pleno combate, quando abre as suas mãos consegue proteger aqueles 60 homens, isto é, cada braço protege 30 homens e ele fica no meio. Se ele der ordem para ninguém disparar, então todos têm de respeitar. Mas se ordenar para abrir fogo, então ele será o primeiro a dar o disparo e todos começam o combate. Porque o inimigo está lá, mas enquanto ele não disparar primeiro e não der autorização para abrir fogo, ninguém pode disparar nenhum tiro, mesmo se o inimigo avançar, porque ele ainda não autorizou a disparar contra o inimigo, porque se calhar não estava preparado para proteger os seus soldados. Porque aqueles 60 homens que ele dirige, está tudo na sua responsabilidade e se ele perder 20, quantos lhe restam? Ficando com 40 homens, vai ter problemas, porque vai ser interpretado que ele entregou aquelas 20 pessoas para serem mortas para ele se poder salvar. E podia ser detido, castigado e, se abusar, até ser morto (Flac, 2016b).

Os contratos mais arrojados implicam, muitas vezes, vidas humanas. E num contexto de guerra, estes eram os mais necessários, o que declara a existência de contra-forças à determinação de acabar com a feitiçaria. Se antes foi defendido que grande parte dos contratos não concorriam com o fim da feitiçaria, salvaguarda-se que os mais intrépidos dependem desta. Foram estes os realizados pelos comandantes militares que a luta notabilizou, o que justifica que muitos tenham conhecido mortes violentas no pós-independência. Assassinado horas antes de Nino Vieira, Tagma Na Waye era também comandante da zona circundante a Unal. Dele se dizia que combatia sempre de pé. Para controlar os seus homens nas trincheiras, caminhava durante os confrontos com a arma nas costas. E porque as balas o trespassavam, ninguém podia colocar-se à sua retaguarda. Já Gwad Nandigna, que viria a ser assassinado com Amílcar Cabral em Conacri, conseguia controlar a uma grande distância a localização dos seus homens, de forma a lançar morteiros enquanto os segundos disparavam. Por sua vez, Nino Vieira era tão *poderoso* que os bombardeamentos cessavam onde ele chegava, retomando intensamente depois da sua partida, sendo comum a expressão “quando Nino chegava, até os macacos fugiam”. E se hoje aqueles que beneficiam destes poderes não o expõem para tirar vantagem dos demais, no decorrer da Luta “cada um usava a sua arte e a sua magia sem sentir vergonha” (Flac, 2016b).

No fim da guerra, todos aqueles que realizaram contratos tiveram de pagar ao *Irã* o que haviam acordado no acto de celebração, cerimónia designada de *torna boka*. O poder funciona como um empréstimo que mais tarde é cobrado, muitas vezes com juros acrescidos. E se o contrato for, por diferentes motivos, quebrado, existe a possibilidade de uma vaga de infortúnios recair sobre o celebrante ou a sua família (Crowley, 1990: 332).

Quando alguém fica doente ou morre, é inevitável a suspeita de que algum contrato foi acordado com um *Irã* ganancioso, sendo a morte de outrem o preço imposto. Se antes se interpretou que o comandante havia prometido 20 vidas humanas em troca da sua, noutros casos, o *Irã* mostrou-se vingativo face a alguns comportamentos inadequados do contraente, cobrando a vida daqueles que lhe eram mais próximos. Em contraponto, também existem *Irãs* generosos que legaram estes poderes aos combatentes postumamente, sendo assim explicado como alguns militares ocuparam importantes cargos no Governo e no

Exército. Já dos que morreram de doença depois da Luta, era dito que não cumpriram os acordos estabelecidos. Foi ainda contado que, na Guerra Civil de 1998, muitos dos militares que haviam devolvido as suas camisas regressaram às *tabancas* para recuperar os seus poderes.

Havia uma pessoa no Norte de nome Embana Cabra. Ele subia a um termitério muito alto para ser visto pelos *tugas* como forma de provocação. Quando os *tugas* atiravam, ele fingia cair como se estivesse morto. Mal eles se aproximavam do seu corpo, ele explodia como se fosse uma bomba. E muitas vezes quando era surpreendido pelos *tugas*, ele desaparecia misteriosamente e saía noutra lado. Mesmo no conflito militar do 7 de Junho, muitas pessoas utilizavam essa arte e ele era uma delas. Voltou à *tabanca* para o vir buscar. Ele era da Junta Militar [frente do Chefe de Estado-Maior, Ansumane Mané], mas decidiu ir visitar a família a Nghala.⁹³ Quando estava a atravessar a *bolanha*, foi apanhado por uma brigada de tropas governamentais [frente do Presidente Nino Vieira]. Eles viram-no, mas não atiraram, porque o queriam prender vivo. Ele fugiu, deu a curva e desapareceu. As tropas não o viram mais. Ele nunca me explicou como conseguia fazer isso. Trata-se *da kabesa* de cada um. Muitas pessoas fazem isso. Não só numa situação de guerra, mas em qualquer situação de perigo iminente. A pessoa desaparece e pode voar em pleno dia (Flac, 2016b).

E muitos mantêm as suas camisas de *Irã*, sobre as são periodicamente cobrados quais sacrifícios e oferendas, dado que os fenómenos de violência política trazem consigo a constante ameaça do retorno da guerra.

Catarina Laranjeiro (CL): Ainda tem a camisa de *Irã*?

Fogner: Tenho, mas guardei-a porque a guerra acabou. Quando começar outra vez, volto a vesti-la. O meu pai é que a trouxe. Foi pedi-la ao *Irã* para que nada de mal me acontecesse na guerra. Ele morreu, mas a camisa continua comigo. Não a dou a ninguém.

CL: E continua a renovar o contrato?

Fogner: Sim, porque na Guiné há sempre conflito. Muitos têm guardado as suas camisas. O *Irã* às vezes vem e pergunta-me por ela. Eu mostro-a e o *Irã* vai-se embora. Mas quando eu for velho, antes de morrer, deixo-o com uma criança como esta.

(F. Na logna, 2016b)

Importa acrescentar que os *Irãs* não são os únicos seres que habitam os matos. Em quase todos os filmes analisados, surgiam cenas em que militares dançavam e cantavam ao redor de uma fogueira já de noite, precedendo o ataque da manhã seguinte. Ao longo do meu trabalho de campo, apenas vi a população a cantar e a dançar notoriamente extática em cerimónias de *bota fanadu* [cr. preparação para o ritual de iniciação] e de *tchur* [cr. ritual fúnebre]. Estes ritos foram interrompidos durante a guerra, mas as canções que até hoje

⁹³ Bairro da periferia de Bissau.

se entoam associadas à Luta de Libertação, assim como a memória de música e danças, confirmam as imagens fílmicas. Acrescentavam é que *kacissas* e *fenkotós*, seres fantásticos que habitam os matos, se infiltravam nessas festas, muito mais do que hoje, para lhes dar “cascudos na cabeça”.

Vivendo os humanos, excepcionalmente, na floresta onde todos estes seres habitam, a guerra foi, de facto, um período privilegiado de convívio com o transcendente. Já antes tínhamos visto, com o relato sobre Embana Cabra, a capacidade de metamorfose, neste caso numa bomba. Também era comumente referido o poder de fazer cair um avião. Naturalmente que estes poderes podem ter outras explicações mais plausíveis a um olhar positivista. Teria Embana Cabra com ele uma granada que fizesse explodir, o que, aliado a uma cuidada estratégia de retirada, fazia crer que era o seu corpo que explodia? Já os mísseis anti-aéreos teriam sido confundidos com a capacidade de fazer cair um avião sem lhe tocar? Não obstante, entre os balanta-kunthoia, subdivisão étnica da população de Unal, é comum a capacidade de se transformarem em animais, especificamente *lagartos* [cr. crocodilos], que vão para os rios, tendo o poder da ubiquidade. Quando uma mulher bonita, ou com outra característica que invejem, passa perto, “roubam a sua alma” para posteriormente a introduzir numa das suas mulheres para que o filho de ambos nasça com características da “alma furtada”. Os *lagartos* tiram a alma das pessoas sem as matar. Já o *lobo* [cr. hiena], em que outros se transformam, “devora a alma”, matando os seus alvos. Dos grandes ladrões de gado se diz que se metamorfoseiam em pássaros ou formigas, razão pela qual nunca podem ser apanhados. Sobre a guerra, dizia-se que muitos guerrilheiros se transformavam em *irã-segu* [cr. jibóia], de forma a atacar os brancos, matando-os. Como estes não conheciam bem o terreno, perdiam-se em terrenos pantanosos, onde era muito fácil atacá-los.

Conhecer melhor o terreno e ser mais resistente às doenças tropicais é habitualmente identificado como uma das razões que justificou a africanização das forças armadas, critério já aplicado nas “campanhas de pacificação”. Acrescenta-se que recrutar forças locais eliminava as despesas de deslocação, sendo que estas auferiam menores salários (Afonso & Gomes, 2000). Ainda que se reconheça a validade destes argumentos, importa debater o lugar de enunciação a partir do qual são tecidos, isto é, até que ponto eles se limitam a analisar a vantagem da participação de africanos na guerra tal como importa à

historiografia portuguesa. Já considerar a possibilidade de o General Spínola recorrer aos serviços do *marabu* Tchern Rachid, ou de os soldados brancos realizarem contratos com *Irãs*, permite reconhecer como a guerra abriu espaço a inesperadas combinações, através dos quais os próprios guineenses transformaram valores e intenções coloniais (Comaroff & Comaroff, 1992). Importa então a reflexão sobre as consequências da ausência da cosmologia política nos estudos sobre a Guerra Colonial portuguesa, de como esta colabora com a sua ocultação da historiografia oficial guineense e, acima de tudo, como esta se transforma num dos pilares da linha abissal que perpetua o binómio Norte-Sul.

A história é parte integrante das ciências sociais e humanas. E, ainda que diversos investigadores, escritores e cineastas guineenses se tenham debruçado sobre a Luta de Libertação/Guerra Colonial, importa questionar se esta não continua a ser, primordialmente, *extravertida* (Hountondji, 2009: 120). Autoras como Maria Paula Meneses (2003) e Amina Mana (2010) têm vindo a demonstrar que muitas das investigações conduzidas em África procuram responder às necessidades teóricas dos seus parceiros ocidentais. E se o meu parco domínio de crioulo e desconhecimento total de língua balanta foi limitador da corrente investigação, é ainda necessário considerar os obstáculos colocados pelo uso exclusivo da língua portuguesa na produção científica. Longe de ser neutro, o português segue a “lógica do império, que é a de um centro universalmente englobante, conduzido pelo objectivo da assimilação integral” (Ribeiro, 2005: 2). Acrescenta-se a instabilidade e a repressão política, ao qual o trabalho dos intelectuais e académicos não é imune. E, por fim, o facto de estes, por razões de sobrevivência institucional, se dedicarem primordialmente a consultorias externas, que não privilegiam a história do território, mas antes os interesses de agências de cooperação internacional (Meneses, 2003). Consequentemente, o primado dos ideais ocidentais continua a ser veiculado, ofuscando qualquer possibilidade de tradução intercultural, tal como proposta por Boaventura de Sousa Santos (2007: 29-31). O local continua a ser remetido ao tradicional e os seus valores tomados por estáticos e retrógrados. Desta forma, não estamos apenas perante passados coloniais que não dialogaram, mas realidades presentes que se procura encerrar em realidades herméticas.

A título ilustrativo, invoco um estudo recente financiado pela União Europeia e realizado pela ONG portuguesa FEC, que se intitula “Crianças-Irãs: Uma Violação dos Direitos da Criança na Guiné-Bissau” (Alves & Gonçalves, 2016). Anunciando que o conceito de Crianças-Irãs tem a sua origem nas “chamadas crenças animistas”, o que “isenta os abusadores de qualquer culpabilização pessoal e conseqüente penalização social e legal” (*Ibidem*: 15), a seguinte definição apoia-se num estudo do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD):

[...] crianças deficientes e/ou crianças com crescimento anormal (podendo estar associado a aspetos de má nutrição), remetendo estas questões para uma demonização (em muitos dos casos com a atribuição de superpoderes) dessas próprias características. A comunidade parece entender que o facto de esta criança ser mantida viva poderá contribuir para o surgimento de doenças e/ou outros acontecimentos trágicos no seio da própria família e da comunidade. Deste modo, a tomada de decisão sobre a sua morte ou, mais precisamente, sobre o seu retorno ao *Irã* (o *Irã* é o espírito/é a força sobre-humana, que se manifesta na figura da criança) é relativamente pacífica, já que a crença é bastante consolidada neste pressuposto de que não há mesmo alternativa, pois, a criança representa um perigo. No que concerne a eliminação da criança, deverá cumprir-se um ritual, que pode ser mais ou menos complexo, dependendo da etnia e do curandeiro, a quem é entregue esta tarefa. Importa sublinhar que se trata de uma “prestação de serviços”, pelo que a manutenção desta crença por parte da comunidade é muitíssimo benéfica para aqueles que prestam o serviço e tiram daí os respetivos lucros. Por se acreditar que os espíritos demoníacos comem ovos e farinha, é feita uma espécie de teste para comprovar a verdadeira identidade da criança; se a criança comer os ovos e a farinha, fica provado que ela é a incorporação do *Irã* e que deve assim ser devolvida ao “seu mundo” (neste relatório, não é referida uma informação importante, a qual foi largamente esclarecida, em todas as entrevistas realizadas neste estudo de caso; durante este “ritual de teste”, as únicas pessoas presentes são a criança e o (s) curandeiro (s), que narram depois os acontecimentos à família e comunidade). Segundo este mesmo documento, comprovada a identidade da criança, o passo seguinte é a entrega da criança ao mar. O (s) curandeiro (s) leva a criança até à beira-mar e/ou rio e dizem esperar o resultado desta entrega, argumentando que, se efetivamente a criança não for um *Irã*, manter-se-á na beira-mar e a natureza não a levará; se a criança for levada, significa que fica cumprido o seu retorno à origem, ou seja, que o *Irã* não causará quaisquer danos à família e/ou comunidade (FEC & Carvalho, 2016: 16).

Esta descrição robustece como este fenómeno está cativo da superstição e do obscurantismo, ao qual o manual de boas práticas que do mesmo estudo resulta se propõe pôr termo. São recursos que o tornam inteligível ao olhar eurocêntrico e, simultaneamente, reafirmam a sua supremacia, não havendo qualquer predisposição para explorar e compreender a contemporaneidade destes rituais. Fora do campo de análise, permanecem todos os elementos que poderiam ampliar a leitura do fenómeno, continuando-se a veicular a ideia de

que o “Sul” tem problemas e o “Norte” detém as soluções, pressuposto maior da cooperação internacional (Meneses, 2003: 692). Tomando de empréstimo as palavras de António de Sousa Ribeiro, este exemplo expressa “como um conhecimento rival do racionalismo eurocêntrico não surge reconhecido e valorizado na sua alteridade no acto de tradução, antes é simplesmente vazado no molde da modernidade ocidental, implicitamente assumido como o único válido” (2005: 4).⁹⁴

De facto, quando em Unal pedi que me explicassem o que era uma *Criança-Irã*, a definição resultou bastante distinta.

Basta olhar para os olhos da criança, sabemos que não é pessoa humana, mas filho de *serpente* que tomou corpo humano. Quando nasce uma criança assim, ela dá sempre um sinal. À noite deitada com a mãe, às vezes a tomar leite, ela engole toda a mama da mãe. Quando isso acontece, percebe-se que a criança é filho de *serpente* e é levada para a água. Mas nem todas as pessoas podem fazer isso, só pessoas que *têm kabesa*. A criança pode ser filho de *serpente* terrestre ou filho de *serpente* aquática. Por isso, quando a criança é levada para a água do mar, se não se conseguir transformar em *serpente*, é levada para floresta numa *baga-baga* [cr. termiteira] e aí ela pode-se transformar em *serpente*. Quando a criança é levada para o mar ou para a floresta, levam-se ovos. Quando se deixa a criança à beira-mar ou em cima da *baga-baga*, deixam-se ao lado os ovos. Quando a criança nota que está sozinha, ela come os ovos e entra na água ou na toca da *baga-baga*. É assim que se faz (O. Mola, 2016).

Comparando ambas as definições, torna-se claro como a primeira, ao não problematizar os quadros de referência dominantes, se tornou em mais um instrumento para o exercício do poder que o Norte global continua a veicular (Ribeiro, 2005: 5). Ainda que, na investigação em apreço, se reconheça o potencial transformador e político do conceito de animismo, seria negligente descurar a colonialidade com que este foi cunhado. Recordando que, já em 1954, Teixeira da Mota alertava que a palavra *Irã* era uma forma de resistência para se libertar da curiosidade (ou da dominação) do branco (1954: 245), importa considerar até que ponto a cosmologia é uma linguagem de poder daqueles que sempre foram (mal) traduzidos pelo Ocidente. Há então que considerar a possibilidade de esta ser uma arena onde possam falar entre si, sem serem ouvidos pelo Ocidente, sobre as relações desiguais de poder, desde os brancos

⁹⁴ Naturalmente que Amílcar Cabral também condenava essas práticas, mencionando especificamente um exemplo em que o *Irã* de Gabu exigia o sacrifício do filho de um combatente. De forma simplista, o líder do PAIGC argumentou que esse *Irã* era aliado das forças coloniais e, simultaneamente, que o combatente em questão estava a ludibriar a direção do partido para se tornar chefe de Gabu (1975: 72-73).

que levavam os seus *Irãs* para a Europa, até aos que se deixam corromper pelo poder da elite política. E assim constroem e transmitem uma outra História sobre os colonizadores, a escravatura, a missão colonial, as lutas de libertação e a resistência às contínuas formas em que o colonialismo se metamorfoseia (Geschiere, 1997).

Ter kabesa, traduzido como dupla visão, é ver além do visível, ponto de vista privilegiado para, tal como no cinema, ficcionar a realidade. E não será arriscado comparar este poder ao poder político: se há quem abuse destes para fins pessoais, também há quem o use de forma responsável. Mais, o exercício benéfico do poder implica que, em momentos revolucionários, se “transcenda o que é mantido pelos feiticeiros maléficos e se desfaçam os seus actos de poder destrutivos” (West, 2009: 45). Só assim as narrativas que envolvem seres que comem almas fornecem interpretações valiosas: é este o lugar onde a “fome” incontrolável daqueles que permanecem do outro lado da linha abissal pode falar (Spivak, 1988; Schmoll, 1993; Santos, 2007).

6.6. Kiyang-yang,⁹⁵ outras imagens, outras libertações

Flac foi um dos interlocutores a quem dediquei mais tempo, dada ser, simultaneamente, um antigo combatente do exército guerrilheiro e um dos *djambakus* mais procurados da região. Como referido no terceiro capítulo, por vezes ele estava possuído, o que obriga a um esforço redobrado na interpretação dos dados resultantes. Mas se, para James Scott, a possessão é uma forma anónima de enunciar discursos reprimidos, dado que as reivindicações são atribuídas a espíritos poderosos (2013: 200-201), Flac distingue-se por ser possuído por pessoas comuns, muitas das quais conheceu em vida. Explicava que os *garandis*, depois de terem morrido, regressavam, *sinta na si kabesa* [cr. sentavam-se na sua cabeça/poder] e lhe ensinavam novos métodos de cura e divinação. Referiu claramente: “são os nossos *garandis* que nos dizem o que escrever para deixarmos como explicações futuras” (Flac,

⁹⁵ O movimento é denominado *Kiyang-yang*, embora os seus membros prefiram utilizar a expressão *balanta Kmbi ni Nhaala*, que significa “filhos de Nhaala”, uma vez que o nome *Kiyang-yang* adquiriu conotações negativas derivadas da sua própria e breve história (Callewaert, 2000).

2016d). As suas palavras remetem, mais uma vez, ao debate sobre a memória e as suas lutas. É que, se aqueles que os filmes mostram se aproximam dos espectros tal como operacionalizado por Derrida (1995), os *garandis* que a ele regressam chamam a atenção para outras perspectivas críticas, uma vez que diferentes posturas perante os mortos e os espíritos produzem diferentes fantasmas (Rodrigues, 2018: 34). Longe de serem (apenas) um assombro que regressa para exigir reconhecimento, estes têm uma existência concreta e legítima. Mesmo que o inimigo os tenha vencido, estão a salvo nas *kabesas* onde regressam. Não são imagens que escondem o passado, mas antes imagens que revelam o futuro.

Esta distinção ecoa as aparições literais e as aparições metafóricas propostas por Esther Peeren: as primeiras são sempre perceptíveis aos vivos (2014: 3), como os *garandis* que dizem a Flac o que escrever; já as segundas são produzidas como marginais ou invisíveis pelas sociedades (*Ibidem*: 6), o que, no caso da investigação em apreço, engloba desde os fuzilados de Cassacá até aos comandos africanos tornados desaparecidos após a independência. Para conhecer melhor os primeiros, importa uma breve contextualização histórica sobre o movimento messiânico por estes desencadeado.

Em 1985, uma mulher de nome Ntombikte foi chamada por Nhaala, o único deus balanta, a quem até então apenas era possível aceder por intermédio dos *Irãs* (Jong, 1987: 87; Cardoso, 1990: 5). Nhaala renomeou-a Maria, numa clara alusão às mulheres “eleitas” nas religiões monoteístas (Callewaert, 2000: 69). Se, no Cristianismo, Maria é a mãe do Messias, para o Islão é a escolhida entre todas as outras mulheres, pela sua religiosidade e devoção. Em ambas é a mãe de Jesus, concebida por graça divina, geradora de vida. Também Ntombikte, depois do chamamento de Nhaala, consegue engravidar, sendo que até então perdia todos os seus filhos, ainda no ventre ou logo após o nascimento (*Ibidem*: 15-16). Ainda que não se clamasse profeta⁹⁶, a Ntombikte foi confiada a importante missão de introduzir fortes mudanças na sociedade balanta: curar doenças, principalmente a esterilidade e a mortalidade infantil; evitar

⁹⁶ Este conceito não existe na sociedade balanta. Não obstante, Inger Callewaert toma-o de empréstimo à sociologia das religiões, uma vez que este expressa o que Ntombikte proclamava: a necessidade e a possibilidade de uma mudança radical na sociedade, por chamamento divino (Callewaert, 2000: 61).

calamidades agrícolas e outros males não podia continuar a ser realizado através de contratos com *Irãs*, com sacrifícios e oferendas, mas antes através da oração e dos medicamentos revelados por Nhaala (*Ibidem*). Havia que colocar termo à feitiçaria, a origem de todos os seus males e, ao contrário da Luta de Libertação, foi desde logo assumido que havia que destruir todas as *balobas* “de casa”, com a reivindicação de que o rendimento de cada um devia gerar-se a partir do seu trabalho e não de práticas em que tiravam vantagem dos seus pares. Usando conceitos que fossem inteligíveis, não se coíbiam de afirmar: “os *Irãs* são *satanases* do mato” (Kunsada, 2016). Propunha ainda desusar o casamento forçado e o furto de gado (Temudo & Abrantes, 2011: 473). A mensagem foi difundida a outros, quer através de sonhos, quer através de possessões, passando o chamamento a ser mediado pelas vozes dos antepassados (Callewaert, 2000: 44). Muitos jovens e mulheres sentiram-se particularmente atraídos por este movimento, que permitia manifestar a rebeldia retraída e escapar às restrições colocadas pelos costumes tradicionais, tal como sucedeu com os princípios políticos avançados pelo PAIGC no decorrer da mobilização (Temudo, 2009: 55).

Destruir *balobas* não era apenas negar o poder dos *Irãs*, mas, acima de tudo, o controlo dos homens anciãos, interlocutores exclusivos dos primeiros. É que os espíritos da natureza são confirmados, o que significa que o ataque é dirigido contra a estrutura de poder masculino, mais do que contra aqueles que possuem *pauta* (Callewaert, 2000: 102), como evidencia uma das canções entoada pelos *Kiyang-yang* de Unal: “Espíritos do mato, vocês são os chefes da terra, vocês são os nossos protectores/ Espíritos do mato, vocês são os grandes da terra, vocês vão purificar-nos as mãos” (S. Quebi, 2016a).

Neste ponto, importa salientar que depois do chamamento de Nhaala, Ntombikte abandonou a *moransa* onde vivia, e contrariando o princípio que os filhos pertencem à família do marido, levou os seus consigo. E foi a primeira mulher de que há memória na sociedade balanta a estabelecer uma *moransa*, reivindicando-se fundadora de uma nova linhagem num claro desafio à gerontocracia tradicional (Callewaert, 2000: 34-35; 43). Defendia ainda que todas as crianças tinham de estudar, que a produção agrícola devia ser diversificada e que cada um devia ser livre de escolher o seu marido e esposa

(Temudo, 2009: 55), o que também nos faz regressar às mudanças sociais que a independência política prometia.

E são outros os ecos deste movimento com a Luta de Libertação. Em primeiro lugar, não tendo frequentado a escola, Ntombikte viveu nas zonas libertadas durante a guerra, tendo partilhado as vontades de mudança desencadeadas e as conseqüentes tensões entre jovens, mulheres e anciãos (Callewaert, 2000: 65). Em segundo lugar, foi um combatente morto durante a luta, Braas-yah, o sujeito da sua possessão inicial (*Idem*, 1997: 104). Por fim, Ntombikte testemunhou situações de enorme violência, como as mortes resultantes das acusações de feitiçaria, sendo também muitas as semelhanças entre o *Kiyang-yang* e as mulheres *Fiere-yaab* que, no início da Luta, denunciaram os feiticeiros. Ainda que todas as investigações precedentes, reconhecendo semelhanças e influências, distingam os dois movimentos (Jong, 1987: 78; Callewaert, 2000: 210-211), muitos dos meus interlocutores, assim como os tradutores das entrevistas, avançaram que se tratava do mesmo fenómeno, urdindo ambos continuidades.⁹⁷ Mas, de facto, as *Fiere-yaab* nunca se opuseram à estrutura autoritária dos anciãos. Finalmente, em algumas canções recolhidas por Inger Callewaert são expressas algumas das expectativas não-cumpridas da Luta de Libertação (2000: 105). Considere-se a seguinte, na sua tradução em inglês:

We the miserable ones
We are praying to Nhaala in Hasaru
We are gathered now
We are praying to Nhaala
We are those who Nhaala improves
We the pure Balanta
We are praying to Nhaala
Nhaala asked us: What do we want in Guiné?
We told Him that
We do not have factories
We do not have mechanics
We do not have scientists
We have gathered in Harasu
We are praying to Nhaala

⁹⁷ Ambos os movimentos recorriam a um espelho sobre o qual foi dito: “O espelho é usado por uma pessoa do grupo para ver o que se passa no mundo dos feiticeiros. É uma espécie de lâmpada manual para ‘ver’ bem o caminho. Assim, libertam a alma presa pelos feiticeiros nas *balobas*, porque eles roubavam as almas para as comerem nas suas *balobas*. Logo, as almas podem ser libertadas sob orientação daquele ‘espelho’. Quem tem o espelho é quem guia o grupo. Assim, conseguem ver os feiticeiros que também têm armas” (Kunsada, 2016).

Voltamos novamente aos desejos expressos ao longo da filmografia: fábricas, mecânica, cientistas, modernidade e desenvolvimento. Em suma, superar o atraso pelo qual eram interpretados por outros e por si mesmos. Foi-me dito: “Se aquilo te apanhar ficas como um cientista. Ficas com poder como um *Irã*. Porque Deus abre-te a *kabesa* e ficas a saber tudo o que há do outro lado” (Uassate, 2016). E ainda: “Ficas como um daqueles robôs que vocês brancos têm. E consegues falar todas as línguas e fazer todos os *mesinhos*” (Dingana, 2016c). Talvez a profecia mais importante seja, justamente, a cura de doenças, nomeadamente a SIDA, que estava a surgir à época. E muitos dos possuídos passaram a vestir-se de branco, como os médicos e enfermeiros ocidentais (Temudo, 2009: 55). Criaram barracas no mato, aos quais chamavam hospitais, alguns dos quais com farmácia, onde preparavam novos métodos de cura e para onde, mais uma vez, muitas mulheres fugiam negando os homens a quem estavam prometidas ou mesmo os seus maridos (Callewaert, 1997). Há a salientar um estudo de caso de Inger Callewaert sobre uma maternidade gerida por um homem, o que também desafia as convencionais divisões de género, dado que, até então, a assistência a partos estava confinada às mulheres (*Ibidem*: 84). Finalmente, também a condição de iletrado foi superada, através da criação de uma escrita, da qual resultam imagens (desenhos?) de difícil interpretação à luz das abordagens em que se alicerçou a análise fílmica.



Figura 34 – Escritos de *Kiyang-yang*
Fotografia da autora

Assumindo que a capacidade de “visualizar” uma cultura é sinónimo de entendê-la (Fabian, 1983: 106), importa notar que, ao contrário do leitor ocidental, foi avançado que todos os que pertencem a este movimento messiânico sabem “ler” a imagem acima colocada. Como afirmou Dingana: “Só quem é *Kiyang-yang* pode interpretar essa escrita. Eles mandam cartas uns aos outros, mas nós não sabemos descodificar” (Dingana, 2016c). Este facto provocou um abalo no meu lugar de enunciação e especialmente na minha relação com Flac. Eu já não era uma investigadora letrada a fazer perguntas a um antigo combatente iletrado. Nós erámos pessoas com literacias diferentes, o que torna concreto como “a compreensão do mundo é muito mais do que a compreensão ocidental do mundo” (Santos, 2002: 242), acrescentando um redobrado esforço e cuidado ao exercício de tradução que tenho procurado realizar. É que, se Cabral advogava que:

Mas o mundo avançou muito, nós não avançamos muito, tanto como o mundo, a nossa língua ficou ao nível daquele mundo a que nós chegámos, que nós vivemos, enquanto o tuga, embora colonialista, vivendo na Europa, a sua língua avançou bastante mais que a nossa, podendo exprimir verdades concretas (1975: 102).

Por sua vez, Flac revela que há verdades que não podem ser escritas em português:

Os meus primeiros escritos guardei até hoje. Se alguém do *Kiyang-yang* chegar aqui, vai-te explicar o que é, como foi a minha história desde que iniciei o meu trabalho até hoje. Ele vai-te dizer tudo o que eu fiz, como e quando. Vês, estes escritos já são velhos, mas eu não tenho coragem de os deitar fora, porque se deito fora, quando eu morrer ninguém vai saber o que eu fiz. Aqui estão...estás a ver? São de há muito tempo. Se alguém chegar e abri-los vai saber de tudo o que escrevi aqui. Tudo isto está escrito, mas não é para deitar fora. Estás a ver? Tudo isto são palavras, trabalho. São livros. Por exemplo, eu trato um doente até que fique bem e escrevo. Se algo está a acontecer, eu vou escrever. Tu podes ver os testemunhos a partir destes livros. Podes ver! Estás a ver? Quando eu morrer, vão chamar outras pessoas de *Kiyang-yang* e elas vão explicar que Deus me vai levar à glória por causa do meu trabalho. Por isso, eu deixo os meus livros sempre no mesmo sítio e se eu morrer vão encontrá-los todos no mesmo sítio. Quando eu ficar doente e for morrer, os *garandis* vão me dizer para eu pegar numa caneta e escrever tudo e juntar aqui o testemunho da minha doença e da minha morte. Quem for *Kiyang-yang* vai perceber tudo o que eu escrevi desde o início do meu trabalho até à minha morte. Por isso, escrevo diariamente. Quando dou um *mesinhu* a uma pessoa, escrevo, quando alguém vem *bota-sorta*, escrevo, quando consigo curar uma pessoa, escrevo (Flac, 2016d).

Torna-se claro como as religiões monoteístas também adoptaram o livro, numa clara alusão à Sagrada Escritura. Porém, neste caso concreto, a finalidade não é que a mensagem seja universalmente lida, mas antes corporalizar a mensagem ouvida, isto é, o gesto de escrever associado à revelação da verdade (Callewaert, 2000: 103). De facto, investigações precedentes (Callewaert, 2000, 2007; Jong & Reis, 2013) afirmam que esta escrita não tem qualquer pretensão a ser entendida. Isto é, não é partilhada entre os diferentes seguidores de Nhaala, o que contraria as informações recolhidas em Unal. Mas se cada um tem a sua própria escrita, merecem ser destacadas as vantagens da inexistência de regras formais da linguagem, o que permite uma maior plasticidade, estratégia fundamental para romper com a ordem vigente (Scott, 2009: 232). Inger Callewaert acrescenta que um dos contributos do movimento se encontra, precisamente, na concepção da alfabetização como meio de comunicação, que não se restringe à leitura e à escrita (2007: 479).



Figura 35 – Escritos de *Kiyang-yang*/ Fotografia da Autora

Barthes alerta para o abuso etnocêntrico quando se restringe à escrita a função da comunicação (2009: 42). Acrescenta ainda que “a escrita tem servido por vezes (sempre?) para esconder aquilo que lhe tinha sido confiado” (*Ibidem*: 39). É que este foi um movimento subversivo, que se regeu por códigos e secretismos característicos das lutas. E estas são escritas talismânicas que, tal como os *grigris* antes debatidos, operam como objetos que protegem os seus portadores. Testemunham ainda o poder simbólico da escrita, merecendo uma análise por si mesmos, ainda que não instituem a literacia, como habitualmente

entendida (Scott, 2009: 226). Consequentemente, assumir a incapacidade de interpretar o que acima está escrito implica reconhecer que sobre esta não podemos dizer que é indecifrável, apenas porque está fora da “nossa” decifração (Barthes, 2009: 58). Os seguidores de Ntombikte eram iletrados e, ainda que considerassem que Nhaala lhes ensinava a escrever, os caracteres usados mostram como a sua escrita apresenta, por vezes, analogias com a escrita árabe, outras com exercícios gráficos dos livros escolares (Callewaert, 2000: 103; 2007: 483). Já o testemunho de Flac evidencia como se procurou transcender a iliteracia, pelo colonialismo e pelo anti-colonialismo decretado sinónimo de atraso, para assim reivindicar o seu “estatuto de sujeitos completos no mundo vivo” (Mbembe, 2014: 12), uma vez que:

[...] a escrita, durante milénios, separou aqueles que foram iniciados, pouco numerosos, daqueles que não o foram (a maioria dos homens), foi a marca de propriedade (através da assinatura) e da distinção (há escritas primárias, vulgares e escritas cultas); ainda hoje, todo e qualquer fenómeno de controlo, de secessão e, por assim dizer, de clandestinidade, passa pela apropriação de uma escrita [...] (Barthes, 2009: 40).

Na linha da primazia que tenho atribuído ao significado do testemunho em detrimento da sua veracidade, perguntei a Flac se me poderia ensinar a ler aquelas mensagens. Respondeu-me que sim, mas para isso eu teria de deixar de estar sempre a ir e a vir de Bissau ou Buba, cidades onde me deslocava de duas em duas semanas para tratar de assuntos logísticos, fazer compras, recarregar o telemóvel ou aceder à Internet. E o meu trabalho de campo teria de ser muito mais extenso. Teria de ficar ali com ele, por pelo menos dois anos, acompanhando-o nas cerimónias de *bota-sorte*, curando doentes, recolhendo paus e folhas na floresta, pilando-os, etc. E, acima de tudo, vendo-o a escrever cada dia. Ao expressar estes requisitos, Flac torna manifestas as possíveis desvantagens de que o conhecimento materializado na sua escrita se transforme em conhecimento académico, que desde sempre excluiu os seus. E ainda que, na esteira de Boaventura de Sousa Santos, a presente investigação seja movida por uma crítica à razão metonímica (2002: 242), importa questionar se as ciências sociais saberão tratar o tema de uma forma justa, não subestimando a sua dimensão religiosa e política. Não basta teorizar sobre outras formas de conhecimento para que estas se tornem alternativas às experiências hegemónicas. E neste processo espreita o perigo da reprodução do lugar dos

públicos ocidentais que discutem e argumentam a credibilidade de formas de conhecimento não-hegemónicas.

Ciente desse risco, Flac demonstra uma atitude de vigilância e controlo sobre o conhecimento por si produzido, para que a sua transmissão a outros não signifique a perda do espaço de negociação que procura manter. É possível que ele temesse que a partilha do seu conhecimento fosse recebida “no sentido da simples assimilação e da redução ao idêntico”, tal como o fez o relatório sobre as Crianças-Irãs, ao invés de “acentuar o não-idêntico”, pelo qual tanto se bateu o *Kiyang-yang* (Ribeiro, 2005: 5). Há, assim, que reconhecer que, embora o trabalho de tradução possa criar alianças e redes, este é extremamente difícil de ser realizado num mundo onde o pensamento abissal é vigente, onde os conhecimentos diferentes são tomados como rivais e não como complementares (Santos, 2007). Desta forma, uma perspectiva pós-colonial da tradução deve englobar também a impossibilidade em aceder a conhecimentos ocultos, encriptados e resistentes aos vários sistemas de dominação, através dos quais o conhecimento académico continua a mover-se. Trata-se de assumir que no Outro reside o poder de não se dar a conhecer àqueles que, historicamente, assumem o privilégio de narrar as suas histórias locais para as projectar na história universal (Mignolo, 2012). O que, ao invés de minimizar, exponencia a capacidade que têm de agir localmente.

Além de escreverem, os *Kiyang-yang* também desenham e esculpem. Em todas as paredes da casa de Flac estavam representados animais, árvores e outras plantas que dizia serem as referências com que curava aqueles que o procuravam. Já perto de Mansoa, um homem *Kiyang-yang* construiu uma escultura/maquete de grandes dimensões com um parlamento, vários aviões, uma mesquita, uma escola, um hospital, comboios, entre outros. Explicou que aquele é o “Mundo Geral Nhaala” (fig. 36), um lugar predito pelo seu deus e por ele construído, em alternativa ao mundo em que vivemos.



Figura 36 – O “Mundo de Nhaala”/ Fotografias de Daniel Barroca

Para Sarró e Barros, a cultura material criada certifica como, conscientes da sua marginalização das esferas públicas e políticas, este grupo de balantas procurou, através deste movimento, ingressar no mundo moderno do qual se sentiam excluídos (2016: 111). Somos assim confrontados com uma forma de sincretismo religioso que, combinando diferentes elementos islâmicos, cristãos e animistas (Cardoso, 1990: 14), construiu e projectou hospitais e escolas, entre outros. Na investigação em apreço, interessa o facto de, mais uma vez, a cultura visual antecipar um devir, na linha de Taussig, quando sugere que a criação e existência do artefacto que retrata algo atribuir poder ao que é retratado (1992: 13). Ainda que *Kiyang-Yang* seja habitualmente traduzido por “sombra”⁹⁸, também pode significar “imagem”, porque é assim que os *garandis* voltam (Callewaert, 2000: 70). É também emblemática uma entrevista a Ntombikte realizada por Joop de Jong, em que afirma “ver” imagens coloridas que vêm e vão como no cinema e que mostram o caminho de Nhaala (1987: 85). Representar o que ainda não existe, mas que se deseja, implica sempre ver além do visível, tal como ilustra Mbembe:

What was important was the capacity of the thing represented to mirror resemblances and, through the interplay of bewitchment and enchantment - and, if need be, extravagance and excess - to make the signs speak. It was to this extent that the world of images - that is, the other side of things, language, and life - belonged to the world of charms. For having the power to represent reality (to make images, carve masks, and so on) implied that one had recourse to the sort of magic and double sight, imagination, even fabrication, that consisted in clothing the signs with appearances of the thing for which they were the metaphor (2001b: 145).

E tal como os cineastas que se deslocaram às zonas libertadas, também os seguidores de Nhaala criaram imagens de um mundo por vir. Tomando como pano de fundo a análise fílmica antes tecida, importa reconhecer que este movimento é marcadamente mimético, dado que também projecta ou idealiza escolas e hospitais, entre outros. Ganham pertinência os contributos de Homi Bhabha quando alega que o mimetismo emerge como a representação de uma

⁹⁸ Habitualmente *Kiyang-yang* é traduzido por “Sombra”. A interpretação metafórica mais frequente é que Nhaala deu sombra (alívio) ao sol ardente e maligno; ou que Ntombikte trouxe sombra (alívio) ao sofrimento de que os Balantas foram alvo por tanto tempo. Também se interpreta que Ntombikte era capaz de adivinhar através da sombra ou que nenhum feiticeiro consegue atacá-la, porque ela se transforma numa sombra (Callewaert, 2000: 70).

diferença que é, em si mesma, um processo de recusa (2014: 146). Taussig corrobora esta ideia ao defender que, criando estabilidade através da instabilidade, a identidade que se constrói através da mimese não procura tornar-se semelhante, mas antes manter as semelhanças na alteridade (1992: 129). De facto, mais do que a adaptação às regras da Modernidade Ocidental, o *Kiyang-yang* propôs-se criar algo novo. Não se limitaram a adoptar acriticamente padrões de vida ocidentais, mas recriaram-nos, para que pudessem usufruir das suas vantagens, sem subestimar o que os caracteriza enquanto balantas. Trata-se da produção de uma imagem de identidade e da transformação do sujeito ao assumir aquela imagem (Bhabha, 2014: 84). E, neste processo, “o tradicional é recuperado como uma estratégia de resistência contra uma modernidade global excludente”, enquanto “reivindicação de uma modernidade alternativa” (Santos, 2003b: 74-75). Para Carlos Cardoso, o que distingue este movimento dos demais é o facto de ele se insurgir contra os valores tradicionais e estar movido por uma transformação da sociedade de onde emerge e não de uma contestação da sociedade no seu todo (1990: 14). Inger Callewaert acrescenta que esta é uma alternativa autóctone ao projecto de modernização mal sucedido que lhe foi imposto pelo exterior e que se procura realizar autonomamente a partir da religião (1997: 109). Porém, como alerta James Scott, as aspirações populares e as políticas subalternas raramente são estritamente seculares, razão pela qual todos os movimentos proféticos devem ser tomados como movimentos políticos (2009: 294), sendo que, ao romper com a ordem dominante, facilmente se tornam rebeliões (*Ibidem*: 307).

Tal conduz-nos a regressar ao rótulo de “falhado” atribuído ao Estado guineense, alegando como este pode ser rebatido no reconhecimento da existência de outras visões do mundo e que o que aqui falha é a visão colonial sobre o que é um Estado. Questionando os contributos de Bordonaro quando se propõe debater a irrelevância do Estado em vez do seu colapso (2009: 36-37), acrescento que, tal como a Modernidade, também experiências como o *Kiyang-yang* podem ampliar este conceito. Na transformação da sociedade, foi reivindicada a importância da alfabetização, de cuidados de saúde e da diversidade agrícola, questões que são comumente da responsabilidade dos Estados, sem que estas se transformassem em contra-forças à sua vida religiosa. Acresce que o mundo da escrita e dos livros está também associado

aos Estados, uma vez que estes são instrumentos cruciais da administração pública (Scott, 2009: 228). Trouxeram, assim, um Estado recriado, que rompe com os limites do modelo eurocêntrico, a um lugar onde até então a sua presença havia sido muito parca (Santos, 2003b: 56). Pensando que este é apenas um exemplo de uma das formas vernáculas de modernidade emergentes no continente africano, ganha pertinência o conceito de Estado heterogêneo proposto por Santos como “um conjunto de micro-estados, a diferentes distâncias entre si, uns locais, outros nacionais, portadores de lógicas operacionais compósitas e distintas” (*Ibidem*: 67). Ainda que utilizando a linguagem do Estado, os seguidores de *Nhaala* demonstraram que o poder não precisa de estar concentrado numa figura central, podendo ser encontrado na ajuda mútua ou em relações políticas não coercivas (Clastres, 1979).

Consequentemente, mais do que liminarmente contra o Estado, a população rural entra e sai deste através das suas fronteiras porosas, com ele interagindo, se fundindo e confrontando em combinações dinâmicas e voláteis (Santos, 2003b: 56). São, pois, múltiplas as comunidades imaginadas e os seus fragmentos (Chatterjee, 1993), sendo que esta capacidade de re-imaginar continuamente a nação se deve à sua capacidade de extrapolar as fronteiras do modelo eurocêntrico, dado que é fruto de uma pluralidade de memórias históricas. Desvela-se, assim, a temporalidade performativa da nação, que não segue uma narrativa linear e unívoca, mas se constrói enquanto prática desordenante, criando espaços de negociação permanente no presente de cada cidadão (Bhabha, 2014: 237-238). Por sua vez, a História, aberta a contradições, está num processo, por definição, sempre inacabado. E, mais do que um sintoma de imaturidade política ou de pura rebeldia, estes movimentos demonstram como a criação de espaços políticos à margem dos Estados garante a sobrevivência daqueles para quem as vantagens das estruturas estatais, mais do que gratificantes, foram sempre ameaçadoras (Scott, 2009).

Partindo desta leitura, é incontornável reconhecer a relevância política daqueles que já morreram e a forma como estes são subestimados nas formas de organização política dos Estados-nação modernos. No decorrer do meu trabalho de campo, tive oportunidade de presenciar três *tchurs* [cr. cerimónias fúnebres] em Unal, um dos quais de um importante antigo combatente. Toca-se o *bombolon* [cr. espécie de tambor, feito de um tronco oco de árvore] e das

aldeias vizinhas começa a chegar gente. Mais tarde, chegam aqueles que vêm de mais longe. Matam-se muitos animais e a comida vai ser partilhada por todos. Bebe-se muito vinho de caju. O morto vai ser enterrado no terreno da sua *moransa*. Mas antes faz-se a cerimónia de *djongagu* para conhecer a causa da morte, isto é, investigar se ela foi devida a causa natural, a uma acção de feitiçaria ou à vingança de algum *Irã*, caso o contraente tenha falhado (Saraiva, 2003: 200). Ainda que apresentem um padrão comum, as cerimónias distinguem-se quando se tratam de homens ou mulheres. Nas das mulheres, as únicas em que pude participar, segue-se em fila indiana dançando até à *bolanha* da falecida. Aí, familiares mais próximos da defunta, principalmente as filhas, untam-se com lama, dançam, correm, riem, atiram-se à água e fazem ornamentos com folhas e lama no cabelo. Por fim, imitam os gestos da mulher que acabou de falecer, invocando a sua presença, para que esta agora as proteja. Ninguém chora ou se queixa. Pelo contrário, exprimem uma grande satisfação por terem mais um protector entre os seus antepassados, que através da morte se tornaram mais poderosos e melhores (Cammilleri, 2010: 88). É que os mortos têm muito mais poder do que os vivos. E é preciso cuidar bem dos mortos para que estes velem pelo bem-estar dos seus familiares (Saraiva, 2003: 183), na linha de Mbembe quando afirma: “Aquilo que fugiu da morte e regressou dos mortos é poderio. Pois, só escapando da morte e regressando dos mortos é possível adquirir capacidades para se instituir como a outra face do absoluto” (2014: 229). Para o Ocidente um ser tem prazos: nasce, vive e morre. Porém, naquele contexto, o espírito dos que morrem é o passado que se projecta no futuro. Como me contou Sanam Quebi: “Os mortos vão para a cova, mas a alma sai e fica ali, na casa, no mato e na bolanha. Tu sabes porque a pessoa te aparece em sonhos e quando aparece tu dizes «obrigada»” (S. Quebi, 2016a).

O bom cumprimento dos rituais fúnebres é, pois, essencial para a manutenção da relação que os vivos mantêm com os mortos, dada a influência dos últimos nas tarefas mais elementares do quotidiano. Salvaguarda-se que os rituais festivos apenas se aplicam quando morre um homem ou uma mulher *garandi*, “alguém que cumpriu os rituais de passagem à sua plena integração na esfera dos anciãos, guardiões e garantes do saber e das tradições” (Saraiva, 2003: 182). Falamos então de antepassados com uma grande capacidade de agência. Mais do que uma poderosa metáfora para as perdas e danos históricos,

os fantasmas têm identidades históricas concretas, regressando de uma forma empírica e não-alegórica (Kwon, 2008: 2), razão pela qual foram actores políticos fundamentais no processo de reconstrução social no pós-guerra. E ainda que o *Kiyang-yang*, enquanto movimento de renovação social, se tenha proposto acabar com os contratos estabelecidos com os *Irãs*, não negou o poder dos antepassados, uma vez que estes voltam nas suas *kabesas* e lhes dão instruções futuras. Mais do que uma forma de representação do impensável ou do indizível, fruto de uma experiência traumática ou incapacitante, neste contexto, os que já morreram nunca são silenciados da História. Logo, não habitando apenas a fronteira entre o passado e o presente, também apontam caminho para o futuro, fechando ou abrindo novas perspectivas (Joseph-Vilain & Misrahi-Barak, 2009: 17). E, assim, ampliam os processos de produção de conhecimentos, assumindo a existência de diversas temporalidades.

Regressando ao movimento *Kiyang-yang*, é essencial reconhecer que esta nova visão do mundo não foi hegemónica entre os *balantas*. Naturalmente, nem todos pretendiam questionar o culto ancestral aos *Irãs*, alicerçado na gerontocracia masculina, o que levou a novos conflitos e, por conseguinte, ao regresso da violência. Foram particularmente relatados confrontos com feiticeiros: “quando os *Kiyang-yang* levavam tiros de feiticeiros, caíam desmaiados, como se estivessem mortos, mas depois levantavam-se” (Kunsada, 2016). Outros descreviam criticamente o comportamento bizarro e excêntrico dos primeiros: “correndo de um lado para o outro, iam contra as árvores e as paredes, mas não se magoavam, era como se fossem pessoas drogadas, imitando vozes de animais, falando uma língua que ninguém conseguia compreender” (Uassate, 2016). Carmen Pereira, à época ministra da Saúde, afirmou mesmo que o *Kiyang-yang* não foi mais do que uma droga que davam às raparigas, para posteriormente abusarem delas (Pereira, 2016b). Funcionários do Ministério por si liderado foram enviados às *tabancas* para confiscarem os livros e outros instrumentos de trabalho. Numa espectacular actuação militar, Ntombikte e três outras mulheres foram mesmo detidas de helicóptero (Callewaert, 2000: 13; Jong, 1987: 81-82). Em Unal também se verificaram detenções.

Todos foram presos e alguns torturados, mas nada lhes aconteceu, por causa do poder que o *Kiyang-yang* tinha, que não se deixava apanhar. Hoje muitas pessoas do Estado vêm junto do Flac para *bota-sorté*. No primeiro momento negaram-no, mas agora sabem que o *Kiyang-yang* é verdadeiro e que veio para nos ajudar (Kunsada, 2016).

Considerando a dependência da cúpula política e militar dos serviços espirituais da população rural, compreende-se que o *Kiyang-yang* fosse percebido como um movimento subversivo do ponto de vista político (Cardoso, 1990: 6). Jong e Reis defendem que, ao abolir formalmente a feitiçaria, o *Kiyang-yang* expôs as contradições da elite “emancipada” que ocupava cargos de relevo dentro do partido (2013: 316). Acresce que as sociedades acéfalas são, por definição, difíceis de controlar (Scott, 2009: 227; 283), tendo a emergência deste movimento sido simultâneo à primeira crise interna do PAIGC, após Nino Vieira ter assumido o poder.

Longe de ser uma mera coincidência, todos os movimentos proféticos surgem em momentos de crises políticas, económicas e militares. Neste contexto, o *Kiyang-yang* é também tomado como uma forma de mitigar as consequências da violência política prolongada e generalizada (Callewaert, 2007; Jong & Reis, 2013), dada a capacidade de reinventar o futuro, quando este passa a ser percebido como ameaça (Scott, 2009:314). Curiosamente, o mesmo comandante militar que, no tempo da Luta, facilitava o trabalho dos cineastas, Paulo Correia, à época Primeiro-Ministro, defendeu os *Kiyang-yang*, exigindo que os seus pertences lhes fossem devolvidos (Callewaert, 2000: 13-14). Foi preso meses depois, com outros quadros balantas do partido e do exército, torturado e fuzilado, sob a suspeita de conspirar contra o Estado. Os *Kiyang-yang* foram acusados de os apoiarem (Jong & Reis, 2013: 311). Mais tarde, foi provado que não havia qualquer tentativa de golpe. Mas o movimento *Kiyang-yang* ficou extremamente enfraquecido: “se és perseguido, o *Kiyang-yang* vai-se embora. Só aqueles que têm mais força, como o Flac, é que conseguem ficar com ele” (Dingana, 2016c).

Hoje, o movimento é residual, restando apenas alguns *djambakus*, como Flac, que continuam a seguir os ensinamentos de Nhaala.⁹⁹ Em Nhacuba, perto de Unal, uma mulher tem um pequeno hospital com doentes internados, tendo-

⁹⁹ Dados preliminares de uma investigação conduzida por Ramón Sarró (2017) sugerem que o movimento está a ressurgir em algumas tabancas balantas da zona de Nhacra.

se tornado especialista em doenças gástricas e respiratórias. Temudo e Abrantes consideram que o facto de a escolarização ser hoje uma grande prioridade é uma herança deste movimento, assim como a diminuição progressiva dos casamentos forçados e o desbaste dos matos sagrados para introduzir novas plantações, como os cajueiros, com forte impacto na economia local (2011: 473).

Partindo desta leitura, concluo que este movimento foi uma forma de, movendo-se entre imagens, se libertarem da “pós-colónia”, condição em que se é sempre representado por outrem (Mbembe, 2001b, 2017). E se as vontades de mudança, quer da Luta, quer do movimento *Kiyang-yang*, corresponderam às aspirações dos mais jovens, estes continuam a procurar e a aderir a novas estruturas políticas e religiosas. Muitos dos que conheci em Unal aprendem árabe, sonhando poder um dia imigrar para a Arábia Saudita. Outros aderem a igrejas pentecostais, também percebidas como possíveis lugares de ascensão e emancipação social. E, mais do que aderir, transformam esses movimentos, estruturas e religiões, o que de acordo com Mbembe se deve à capacidade de os africanos habitarem vários mundos e se situarem simultaneamente nos dois lados da imagem (2014: 177). Se África foi imaginada pelo exterior, os que aí permanecem continuam a imaginar novos caminhos para subverter as imagens que os ficcionaram e criar as suas próprias representações.

6.7. Conclusão

O que este capítulo revela é que os cineastas que visitaram as zonas libertadas não foram os únicos produtores de imagens desta guerra. Longe das arenas diplomáticas, outros seres, imagens que apenas os *pauterus* e *djambakus* podem ver, foram propagados nas zonas libertadas, determinando não só o sucesso da luta armada, mas também os conflitos e as reconciliações do pós-guerra. Num mundo pautado pelas regras do neoliberalismo, governados por um Estado que atravessa crises políticas consecutivas, aqueles que permanecem nas zonas rurais à margem das esferas de poder continuam a ser influenciados por agentes que a Modernidade Ocidental prefere remeter para fora de campo. Não obstante, a modernidade não é ignorada por eles, mas antes

apropriada, corrompida, expandida e transformada. Neste processo, encontram formas, mais ou menos bem-sucedidas, de resistir e transcender as diferentes e contínuas configurações em que o poder colonial se transforma. Traduzindo o desenvolvimento que lhes é imposto para o mundo do qual são herdeiros, criam novos paradigmas de mudança, como o movimento *Kiyang-yang*, onde diferentes práticas e conhecimentos se encontram, chocam e interagem (Santos, 2002: 268). Não só contam outras histórias, como as escrevem, procurando, simultaneamente, transcender a sua condição de iletrados, em lógicas que permanecem fora da decifração do julgamento ocidental. Neste processo, a história colonial e das lutas que lhe procuram ditar fim continua a ser contada através de imagens. Se, por um lado, estas revelam como o colonialismo restringiu a criação de imagens (Taussig, 1992: 50), por outro advertem que fazer imagens é ressuscitar uma contraparte invisível do mundo (*Ibidem*: 111). Mais do que um lugar de perda ou de constituição de uma dívida (Mbembe, 2014: 179-180), a *tabanca* de Unal, assim como todo o Sul global, é um lugar activo de produção de conhecimento. A questão que permanece por responder é: estarão as ciências sociais, assim como outros campos que se têm dedicado a estudar o passado colonial português, dispostos a deixarem-se ser descolonizados pelo conhecimento aí produzido?

7. Considerações finais

Do primeiro ao último filme, é sempre a história de uma promessa falhada, de uma viagem com regresso ao ponto de partida (Rancière, 2013: 11).

7.1. A descolonização por cumprir

Baralhar, desmontar e remontar a ordem das imagens em novas constelações de ideias foi a principal tarefa desta tese, que privilegiou a imaginação como instrumento de trabalho, para assim aceder à imagem que não podemos ver, assumindo que é precisamente esta que nos olha, nos implica, em suma, conduz a análise (Didi-Huberman, 2011, 2012, 2013).

Podemos distinguir três tipos de imagens que aqui estiveram em jogo. Em primeiro lugar, as imagens dos filmes da Luta de Libertação, quer as realizadas por cineastas estrangeiros, quer as dos quatro realizadores guineenses, que, depois de formados em Cuba, regressaram às zonas libertadas para filmar a guerra, tarefa que se revelou extremamente difícil. De facto, conflitos internos e fortes desconfianças, aliados à falta de recursos, impossibilitaram um trabalho profícuo. São imagens ausentes que nos mostram o que se procurou activamente ocultar. As poucas imagens que subsistem privilegiam os acontecimentos propagandísticos levados a cabo pelo movimento de libertação – o PAIGC –, que, desde a sua génese, se definiu como partido. Já a análise crítica dos filmes, que à época circularam por diversas arenas diplomáticas, demonstra como, mais do que uma representação justa do quotidiano das zonas libertadas, eles se preocuparam em legitimar a guerra perante um público ocidental, que, neste processo, vinculava o poder de a julgar. Tanto ou mais do que um olhar externo, estes filmes revelam os marcos históricos que a liderança do PAIGC teve de seleccionar para atrair a comunidade internacional. Consequentemente, se estes filmes mostram o abalo tectónico à linha abissal que dividia os colonizadores dos colonizados, também sugerem algumas das razões pelas quais, ao invés de desaparecer, a linha abissal se reconfigurou, assumindo novas formas (Santos, 2007, 2013). É que, à semelhança do período colonial, a realidade aí vivida continuou a ser inventada e idealizada para o exterior (Mudimbe, 2013). Ainda que rompendo com o rótulo de indígena,

também se assumiu que se estavam a representar seres-por-vir, na sua transformação em “homens novos”. É neste repto que concluo que a análise destes filmes denuncia o carácter construído deste tempo-espaço que as zonas libertadas foram chamadas a representar na História, onde as personagens em luta não eram realmente aceites pelo que eram, mas sim por aquilo em que iriam tornar-se.

Não obstante, os homens e as mulheres representados nunca cessaram de se transformar. É o que nos revelam as segundas imagens em análise, que apenas aqueles que têm *kabesa* conseguem ver. Falamos dos *Irãs*, os espíritos, considerados como verdadeiros donos do território, que, através de contratos estabelecidos dotavam os guerrilheiros de poderes sobre-humanos que os tornavam impermeáveis às balas e a outros perigos. Partindo desta leitura, sugiro que, se o auditório ocidental foi mobilizado através das imagens fílmicas, entre outros, como livros e manifestos, aqueles que participaram nesta Luta foram convocados por outras imagens, também estas determinantes para o sucesso da resistência armada. Logo, se, de acordo com Frantz Fanon, a descolonização modifica o ser, transformando espectadores esmagados em actores privilegiados da História (1968: 26), o que esta análise demonstra é que eles nunca deixaram de ser agentes da sua própria representação e memória histórica.

Tal é particularmente evidente no caso da história da Guiné-Bissau, onde o colonialismo português nunca conseguiu afirmar uma administração efectiva do território, tornando particularmente fértil a emergência de outras formas de governação política e social à margem do Estado, o que se manifestou oportuno para mobilização para a luta armada, mas se revelaria problemático para o Estado independente (Forrest, 2003). Aqueles que partilhavam outras formas de organização política dificilmente aceitariam os constrangimentos dos Estados-nação modernos. Analisar as vontades políticas plurais de quem lutou conduz-nos a reconhecer que um processo de descolonização implicaria ir além de uma mera transferência de poderes. Desta forma, impõe-se a pergunta sobre quem seriam os espectadores emancipados desta guerra (Rancière, 2010b). Seria o público ocidental que acreditava que a experiência de matriz eurocêntrica podia ser aplicada universalmente? Ou seriam os camponeses que combateram nesta

guerra, que souberam recriar a seu favor o que perceberam como vantagens dos paradigmas ocidentais?

A população da Guiné-Bissau não pode ser lida como um todo homogéneo. Ainda que compreenda um território pequeno, divide-se em mais de vinte grupos étnico-linguísticos, entre os quais os balantas, sem uma estrutura hierárquica centralizada, e os fulas, organizados em classes sociais bem definidas. É essa a razão pela qual se atribuiu aos primeiros a adesão maciça ao exército guerrilheiro e aos segundos a permanente aliança com o poder colonial. Não obstante, o que todos desejavam, recuperando as palavras de Cabral, “era viver melhor e em paz” (1974c: 35). Assim se explica que o programa de contra-subversão executado pelo General Spínola tenha aliciado uma boa parte da população. Hoje, os projectos políticos de ambos os beligerantes não são percebidos como radicalmente diferentes, dado que ambos se comprometeram a melhorar a vida das populações através da criação de infra-estruturas, como escolas, hospitais, estradas, apoio à produção agrícola e uma maior disponibilização de bens e serviços. Para a grande maioria dos combatentes desta guerra, o Estado-nação moderno era uma abstracção, embora desejassem algumas vantagens concretas que este modelo prometia. Se as diferenças entre ambos os dirigentes se dissiparam, também os percursos dos soldados que combateram sob o seu comando apresentam algumas analogias. Os portugueses combateram em nome de um Estado, um regime ditatorial que se prolongou por 48 anos, no qual muitos não se reviam. Já aqueles que integraram as FARP, assim como toda a população das zonas libertadas, lutou por uma independência, sob direcção de um partido pelo qual se sentiriam traídos, quando este se assumiu como Estado. Há que lembrar ainda os guineenses que integraram o exército colonial e a quem, após a guerra, nenhum dos Estados reconheceu como cidadãos com plenos direitos. Manifesta-se então o papel dos Estados enquanto estruturas de dominação, selecção e repressão. E, acima de tudo, como legitimadores de uma memória oficial.

Nos últimos anos, tem havido uma tentativa notória, em diversos sectores da sociedade portuguesa, para atribuir uma maior visibilidade à memória da Guerra Colonial. É hoje consensual que as guerras coloniais contribuíram para extenuar o regime ditatorial português e a ideologia imperial em que este se alicerçava. E, principalmente, para uma maior consciencialização política dos

militares portugueses. Porém, os dados resultantes desta pesquisa questionam as implicações de se celebrar acriticamente este argumento, que, ao ser redentor da violência da guerra, contribuiu para novas ausências e sonegações de memórias históricas. Se a História deste território foi muito influenciada pela presença portuguesa, ela também operou em esferas não inteligíveis aos paradigmas ocidentais. Mesmo que de formas nem sempre “visíveis” aos olhos coloniais, os povos colonizados, ainda que não declaradamente revoltados, nunca deixaram de resistir e de negociar, sendo dotados de uma grande capacidade de autonomia e agência que os levou a reinterpretar e a subverter os ideais coloniais. Não obstante, se hoje a violência e memória da Guerra Colonial tem sido alvo de debate na sociedade portuguesa, este continua a ser realizado sem reconhecer que muito mais existe do que a mentalidade europeia e positivista pode englobar (Santos, 2007).

E importa lembrar que também os guineenses incorporados no exército colonial realizaram cerimónias que os tornavam invencíveis, avançando que estas práticas foram estendidas aos brancos, assunto negligenciado em todos os estudos sobre a Guerra Colonial a que eu tive acesso. Ainda, grande parte dos trabalhos sobre a luta anti-colonial guineense subestimam os legados mais traumáticos que desse processo resultaram e que continuam profundamente inscritos no presente (Gilley, 2017: 6). Acresce que estes se apoiam, privilegiadamente, nos discursos de Amílcar Cabral, voz singular e quase exclusiva desta Luta, desconsiderando a sua posição flexível e estratégica na busca de legitimidade internacional como chefe de guerra. E ainda que Carmen Pereira, Luís Cabral e Aristides Pereira tenham escrito livros de memórias, a grande maioria dos comandantes militares, comissários políticos e, acima de tudo, os combatentes das FARP, não deixaram qualquer legado escrito capaz de figurar nas bibliotecas do Norte global. Tal torna notório como o Norte precisa de ser descolonizado ou, pelo menos, de deixar-se descolonizar por conhecimentos produzidos no Sul, ou seja, é necessário descolonizar o Norte da sua tendência para universalizar as suas experiências e percepções (Chakrabarty, 2009). Logo, não se trata de trazer para a História aqueles que sempre permaneceram do lado de lá da linha abissal, mas reconhecer que também a História foi aí produzida. É o que demonstra o terceiro grupo de imagens aqui em debate, produzidas pelos *Kiyang-yang*.

Almejando transformar a sociedade à qual pertencem, estas imagens revelam a recusa activa de muitas mulheres e homens de serem pensados como sujeitos fora da História, denunciando como esta tem sido contada sem as suas palavras e os seus conhecimentos. Através da cultura visual criada, manifestam como o acesso à educação e à saúde, entre outros, são vontades ainda não cumpridas. Para materializar esse acesso, criaram uma escrita. E se o arquivo é o que será dito no futuro sobre o presente quando este se tornar passado (Assmann, 2008: 102), a escrita é uma forma de controlo e de emancipação social (Barthes, 2009: 40-60), razão pela qual é fundamental considerar a relação entre ambos. Para Fanon, a descolonização introduz uma nova linguagem, e importa admitir que, neste caso em concreto, o Ocidente não possui o mundo que a esta é implícito (2008: 34; 1968: 26). Ao contrário dos filmes em análise, estas últimas imagens agenciam um futuro que não toma como referência acrítica os paradigmas ocidentais. Partindo da experiência da escravatura, Mbembe alega que ser negro significava não ter futuro próprio, sendo estes por outros sempre delegados como uma dádiva (2014: 259).

Como procurei defender, este fundamento não pode ser aplicado genericamente, dado que o colonialismo português não foi hegemónico e a falta de atenção às diferenças cria o risco de generalizações espúrias a respeito do colonialismo (Santos, 2003b: 47). Não obstante, recordando o relatório sobre Crianças-*Irãs* invocado no capítulo anterior, percebe-se como os povos outrora colonizados ainda são percebidos na condição de pós-colónia (Mbembe, 2001b, 2017), sujeitos à espera de salvação, cujo futuro apenas pode ser determinado pelo Ocidente. Partindo desta leitura, defendo que estas imagens colocam a “questão do futuro enquanto horizonte a atingir, através de um trabalho seu, que lhes permita a autoprodução de sujeitos livres, responsáveis por si e para com o mundo” (*Idem*, 2014: 259). E, repensando o futuro em aliança com a reformulação do passado, este foi também um trabalho de memória com recurso à imaginação (Assmann & Conrad, 2010: 1).

7.2. Da pertinência da tradução à resistência do intraduzível

Foi transversal a toda esta investigação a reflexão sobre o trabalho de tradução, tal como proposta por Boaventura de Sousa Santos (2002) e António de Sousa Ribeiro (2005). Esta pertinência adveio da análise das imagens à luz das abordagens pós-coloniais, sendo que estas assumem que, ainda que não-igualitária, a relação colonial foi também um terreno de negociação, de resistência e de tradução (Bhabha, 2014). Paralelamente, recusando a dicotomia “tradicional” *versus* “moderno”, importa recuperar o processo de tradução cultural descrito por Stuart Hall como “agonístico, uma vez que nunca se completa, mas permanece em sua indecibilidade” (2003a: 71). O lugar da tradução é assim um entre-lugar (Bhabha, 2014), onde se ultrapassa a soma e a articulação das diferenças, razão pela qual Boaventura de Sousa Santos elege a tradução como o “processo capaz de criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis” (2002: 239), ao que António de Sousa Ribeiro acrescenta que “toda a situação em que se procura fazer sentido a partir de um relacionamento com a diferença pode ser descrita como uma situação translatória” (2005: 3).

Ainda que o conceito de tradução se tenha revelado extremamente útil para a análise crítica das imagens, que implicou uma negociação quer entre o campo e o fora-de-campo, quer entre diferentes regimes de visualidade, foram muitas as falácias de tradução denunciadas ao longo deste trabalho. Em primeiro lugar, a análise aos filmes produzidos no decorrer da Luta de Libertação demonstra como as suas narrativas procuraram traduzir a realidade das zonas libertadas para públicos ocidentais, sendo que neste processo se continuou a reduzir o campo das experiências à compreensão ocidental do mundo (Santos, 2002, 2007).

Já no decorrer do trabalho de campo em Unal, a minha incapacidade para falar balanta e o domínio não absoluto do crioulo demonstraram-se extremamente limitadores na comunicação, gerando vários equívocos, dos quais a interpretação dos dados se tornou refém. Simultaneamente, não saber ler os códigos inscritos na paisagem, condutores de outros paradigmas de visualidade, também me colocou num lugar difícil e exigente para avançar com o exercício de tradução proposto. Por sua vez, o movimento *Kiyang-yang* surgiu, por si

mesmo, como uma prática translatória. É que, combinando alguns princípios das religiões monoteístas, com outros elementos percebidos como vantagens da Modernidade Ocidental, propôs uma transformação da sociedade balanta através da redefinição e do reposicionamento entre múltiplas pertenças. Assim se produziu um Outro, que não é nem Um nem Outro e, embora inquestionavelmente mais livre, também é um ser angustiado, dado que procura a tradução possível entre mundos inconciliáveis.

Sobre a escrita criada por este movimento, legado para o futuro, permanece fora da capacidade de decifração que eu detenho. Pouco mais pode explorar-se, além de assegurar o reconhecimento de que existe. No entanto, importa lembrar que Flac me garantiu que eu poderia aprender a lê-la e a escrevê-la, caso o meu trabalho de campo não fosse periodicamente interrompido e, acima de tudo, se se prolongasse no tempo. Não me é de todo impossível conceber a possibilidade de ele estar certo, dadas as múltiplas contaminações que senti na vivência naquele lugar. É comum, entre a população de Unal, ser-se notificado sobre possíveis visitas, doenças, tempestades, entre outros, através de sonhos. Contrariamente ao que me é habitual, também ali me recordava, quase diariamente, dos meus sonhos. Nunca pressaguei a presença de um *Irã*, mas foram várias as noites em que acordei sobressaltada com o meu marido de lanterna na mão, dizendo que ouvia algum bicho (imaginávamos um rato) a levantar a tampa do balde da água. Depois, de manhã, era-nos explicado que os *Irãs*, de noite, abrem as tampas dos baldes ou dos potes de água para beberem e que não devíamos preocupar-nos mais com isso. De facto, pouco a pouco, também fui movida para outros paradigmas de visualidade. Porém, voltei ao Norte global para escrever a tese em português, língua que é uma reminiscência na vida de Flac, dado que apenas frequentou a escola colonial durante dois anos, para depois ingressar na Luta. Dado que realizei duas cerimónias de *bota-sorte* com ele, também os seus escritos agora me contemplam. Porém, apesar desta partilha, não há um diálogo entre a presente tese e os escritos que Flac deixa guardados sempre no mesmo lugar para que depois da sua morte os venham resgatar. Tal revela, não apenas, os limites do trabalho de tradução, mas, acima de tudo, as fronteiras que existem entre as várias formas de conhecimento. Se antes advoguei que a fronteira deve ser tomada como muro acima do qual é possível subir para observar o que está do

outro lado, há que reconhecer que observar, registar ou descrever não são sinónimos de compreender. E, ainda que o trabalho académico permita identificar outras linguagens de poder, não instiga a que estas proliferem. Há então que considerar o que é ignorância nossa, tal como propõe a ecologia de saberes (Santos, 2007: 34), tornando manifesto o longo caminho de descolonização epistemológica a percorrer e as dúvidas sobre quais serão os pontos de chegada.

7.3. Fantasmas, espíritos e o Estado

Também os mortos que foram surgindo ao longo da presente investigação se deram a conhecer de formas muito distintas. Em primeiro lugar, aleguei, na esteira de Barthes, que as imagens possibilitam o regresso dos mortos (2010: 17), razão pela qual são objectos privilegiados para o assombro. Através da análise fílmica, foi possível aceder a fantasmas, sendo estes definidos como os “vencidos da história” que reclamam um luto ainda não realizado. São materializados nas falhas da narrativa fílmica os vários homens e mulheres que privilegiam, recuperando a expressão de Borges Coelho (2013), o “script de libertação” do PAIGC em detrimento da sua própria história. Consequentemente, ainda que os sujeitos fuzilados na origem do Congresso de Cassacá, assim como os comandos africanos do exército português, sejam os fantasmas mais notados, a estes somam-se os que foram sonegados na definição dos heróis-tipo da Luta de Libertação, do que é exemplo a figura de Isabel Leal, a primeira imagem do segundo capítulo desta tese (fig. 2). De facto, o desempenho das mulheres nas zonas libertadas é o mais invisibilizado na memória oficial que se procura consolidar. Porém, o trabalho de campo em Unal alertou para a pertinência de pensar esses mesmos fantasmas em articulação com as epistemologias do Sul (Santos, 1995; Meneses & Santos, 2009; Nunes, 2009). Foi neste contexto que os *Irãs* se deram a conhecer.

Espíritos fundadores de cada linhagem são invocados não apenas quando esta está em perigo, como num contexto da guerra, mas também nos momentos mais elementares do quotidiano, realidade que se estende aos demais grupos étnico-línguísticos do território. Por serem os verdadeiros donos

do chão, desafiam as fronteiras físicas e ideológicas do Estado-nação, assim como os processos de produção de conhecimento a estes inerentes, resistindo-lhes e desestabilizando-os (Blanco & Peeren, 2013: 9).

Ainda que a leitura de Amílcar Cabral sobre a intervenção dos *Irãs* na Luta de Libertação deixe entrever a dúvida sobre se ele efectivamente procurou combater as cerimónias em que se invocava a sua participação na guerra, é inquestionável que a nação forjada nas suas palavras não os contemplava. Do que não resta dúvida é de que estas não só não desapareceram, como sofreram uma renovada importância na arena política, ao contrário do nacionalismo guineense, que viu a sua retórica progressivamente enfraquecida.

Recordando que o movimento *Kiyang-yang* emergiu no decorrer de uma crise política, quando a população rural percebia que prosseguia à margem dos benefícios que a independência prometia, importam os contributos de Karl Marx, sobretudo quando este sugere que é em épocas de crise revolucionária que se invocam os espíritos do passado (1976: 15). Neste caso em concreto, não foram os vivos que apelaram aos mortos, mas sim o inverso. Logo, aqueles que, depois de mortos, regressam e se sentam na *kabesa* dos vivos permitem explorar não só as exclusões prolongadas e o colonialismo interno instituído com a independência (Holden, 2009: 356), como a criatividade e resiliência para os ultrapassar, na busca desesperada de novas linguagens, reivindicando todas as experiências que não puderam concretizar em vida. E, assim, criam novas paisagens discursivas que vão sendo articuladas com as identidades em permanente (re)construção, oferecendo uma resposta certa à inquietante pergunta lançada por Spivak (1988).

Falando, escrevendo, desenhando, esculpindo e cantando, o subalterno e a subalterna criam mundos desejáveis em contraste com o mundo existente. Ao contrário da ideologia nacionalista, não tentam impor a si mesmos uma imagem de um outro, com o objectivo paradoxal de se apagar a si próprio na sua alteridade. Contudo, toda esta complexidade, hoje tal como no decorrer da Luta, não encontra espelho na imagem que a Europa quer que a Guiné-Bissau seja.

Se, na introdução, antevi que a conclusão iria terminar com várias perguntas a que esta pesquisa não conseguiria responder, posso afirmar que tal se deve aos múltiplos significados que o conceito de descolonização pode adquirir. De facto, ao longo desta tese, foram mais de duas, a portuguesa e a

guineense, as ópticas em que esta palavra se desdobrou. Os dados encontrados sugerem que, tal como as identidades, as memórias, as modernidades e os Estados, também a descolonização deve ser conjugada no plural, dados os múltiplos, paralelos e sentidos concorrentes que pode assumir nos diferentes contextos em que é invocada. Se, para os habitantes do interior da Guiné-Bissau, lutar contra o colonialismo era uma ideia demasiado abstracta (Cabral, 1974b: 18-19), as formas com que continuam a confrontar as adversidades resultantes da sua inserção, e, paradoxalmente, da sua exclusão, na Modernidade Ocidental capitalista sugerem que a descolonização tem de ser lida no fio da navalha do tempo presente, considerando os processos de construção identitária daqueles que a que experienciam. Para os camponeses que se tornaram guerrilheiros no decorrer desta Luta, os objectivos eram bastante diferentes dos da liderança do PAIGC. De igual modo, para ambos, o mesmo processo era mais abstruso do que o Estado português quis e ainda quer assumir.

Esta reflexão acrescenta novas camadas de complexidade, tais como a forma como eu, mulher investigadora e branca, partindo do meu lugar de enunciação que é Portugal contemporâneo, me posso implicar neste processo. No fundo, trata-se de adoptar o exercício proposto e, enquanto investigadora do Norte global, deixar-me descolonizar pelos conhecimentos que encontrei no Sul. Como procurei expor, tal tarefa epistemológica implicou lidar com processos históricos e conhecimentos que os referenciais que possuo não alcançam; com estratégias de poder escritas numa língua que me é encriptada; com formas de resistência e emancipação desencadeadas por mulheres que escaparam às minhas investidas para essa partilha; e, por fim, com a enorme dúvida sobre como viabilizar o reconhecimento por formas de organização social e política inovadoras, como as propostas pelo *Kiyang-yang*.

Para terminar, acrescento que todo este trabalho no Sul também funcionou como uma lente a partir do qual passei a olhar de um novo prisma para o Sul que existe a partir do Norte onde me situo. Regressando à minha experiência profissional nos bairros de construção informal na Damaia, também os homens e as mulheres que aí habitam revelam que no Portugal democrático existem projectos de descolonização internos que permanecem por cumprir. As últimas palavras desta tese deixo-as para o Flac:

Deixe-me explicar-te: depois da independência, o ódio da Luta passou, se não fosse o caso, tu não estarias aqui connosco, irias ser morta. Se fosse naquele tempo, tu não terias coragem de penetrar até ao interior da Guiné, em *tabancas* como esta, mas o ódio entre os portugueses e guineenses acabou; por isso, quando vemos um português ficamos contentes. No tempo de Luta, tu ainda não eras nascida. Nós é que assistimos à guerra desde o seu início até o fim. Tu nasceste depois da independência, pelo que, por muito que a gente te explique, não podes ter a noção da real situação que se vivia aqui. Mas não podemos ter isso como razão para odiarmo-nos eternamente. Hoje em dia há muitos pretos em Portugal, tu não os conheces? As pessoas da Guiné vão para Portugal para poderem ajudar os seus parentes que cá ficam, para enviar carros e outras coisas. Nós tratamos bem os brancos aqui e os brancos têm de tratar bem os pretos lá, senão esta guerra não acaba nunca mais... (2016c).



Figura 37– Escrita talismânica de Flac oferecida à autora

Bibliografia

- AAVV. (1977). *Mantilhas para quem luta. A nova poesia da Guiné-Bissau*. Bissau: Conselho Nacional de Cultura.
- Abonnenc, Mathieu Kleyebe, Abranches, Filipe, & Pestana, Teresa Câmara. (2012). *To Whom Who Keeps a Record*. Porto: Empresa Diário do Porto.
- Abrantes, Manuel (2011). «Os chãos dos biafadas» - memória, território e posse da terra em Quinara, sul da Guiné-Bissau. (Mestrado), ISCTE-IUL, Lisboa.
- Afonso, Aniceto, & Gomes, Carlos de Matos. (2000). *Guerra Colonial*. Cruz Quebrada: Editorial Notícias.
- Amado, Leopoldo (2009). *Guerra Colonial e Guerra de Libertação Nacional. O caso da Guiné-Bissau*. Lisboa: IPAD.
- Amin, Samir. (2013). "Class Suicide. The Petit Bourgeoisie and the Challenges of Development". In Firoze Manji & Bill Fletcher Jr. (Eds.), *Claim no Easy Victories*. CODESRIA, 31-59.
- Anderson, Benedict. (2012). *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Lisboa: Edições 70. (Catarina Mira, Tradução).
- Andrade, Mário Pinto. (1998). *Origens do Nacionalismo Africano. Continuidade e Ruptura nos Movimentos Unitários Emergentes da Luta Contra a Dominação Colonial Portuguesa: 1911-1961*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- Apordoc. (2011). DOC LISBOA. In Apordoc (Ed.). Lisboa: Apordoc.
- Arendt, Hannah. (2006). *Entre o Passado e o Futuro*. Lisboa: Relógio D'Água. (José Miguel Silva, Tradução).
- Asad, Talal. (1973). *Anthropology and the colonial encounter*. London: Ithaca Press.
- Assmann, Aleida. (2008). "Canon and Archive". In Astrid Erll & Ansgar Nünning (Eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 97-108.
- Assmann, Aleida. (2012). "To Remember or to Forget: Which Way Out of a Shared History of Violence?". In Aleida Assmann Linda Shortt (Ed.), *Memory and Political Change*. London: Palgrave Macmillan, 53-71.
- Assmann, Aleida, & Conrad, Sebastian. (2010). *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*. Houndsmills: Palgrave Macmillan.
- Augé, Marc. (2001). *As formas do esquecimento*. Almada: Íman Edições. (Ernesto Sampaio, Tradução).
- Augel, Johannes. (1993). "Chão sagrado e mercadoria". In Johannes Augel & Carlos Cardoso (Eds.), *Guiné-Bissau vinte anos de independência*. Bissau: INEP, 229-246.
- Augel, Johannes. (1996). "As Surpresas das Primeiras Eleições Multipartidárias". In Johannes Augel & Carlos Cardoso (Eds.), *Transição Democrática na Guiné-Bissau e outros Ensaios*. Bissau: INEP, 53-59.
- Augel, Johannes, & Cardoso, Carlos. (1996). *Transição Democrática na Guiné-Bissau e Outros Ensaios*. Bissau: INEP.
- Aumont, Jacques, & Marie, Michel. (2004). *A análise do filme*. Lisboa: Mimésis. (Marcelo Félix, Tradução).
- Bakhtine, Mikhaïl. (1977). *Le marxisme et la philosophie du langage : essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*. Paris: Minuit.

- Baldé, Mussa. (2016). "Bissau despede-se de Carmen Pereira". *RFI. As vozes do mundo.*, Disponível em: <http://pt.rfi.fr/guine-bissau/20160608-bissau-despede-se-de-carmen-pereira>. Acedido a 17/XI/16.
- Banks, Marcus. (2001). *Visual methods in social research*. London: Sage.
- Barchiesi, Franco. (2007). "Labor and social citizenship in colonial and postcolonial modernity: South African perspectives in a continental context". *Review (Fernand Braudel Center)*, 17-43.
- Barroca, Daniel. (2013). *Montagem por atrações*. Paper presented at the Dislocating Europe - Viagens e teorias em tempos de recolonização: Revisitando Cabral, Césaire e Du Bois, Centro de Estudos Comparatistas - Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Barros, Filintio de. (1999). *Kikia Matcho - O Desalento do Combatente* Lisboa: Editorial Caminho.
- Barthes, Roland. (2009). *O Prazer do Texto precedido de Variações sobre a escrita*. Lisboa: Edições 70. (Maria Margarida Barahona, Tradução).
- Barthes, Roland. (2010). *A Câmara Clara*. Lisboa: Edições 70. (Manuela Torres, Tradução).
- Barthes, Roland. (2012). *Mitologias*. Lisboa: Edições 70. (José Augusto Seabra, Tradução).
- Barthes, Roland. (2015a). "O Terceiro Sentido". In *O óbvio e o obtuso*. Lisboa: Edições 70, 47-65. (Isabel Pascoal, Tradução).
- Barthes, Roland. (2015b). "Retórica da Imagem". In *O Óbvio e o Obtuso*. Lisboa: Edições 70, 27-45. (Isabel Pascoal, Tradução).
- Bayart, Jean-François. (1993). *The State in Africa: the Politics of the Belly*. London: Longman.
- Belting, Hans. (2014). *Antropologia da imagem: para uma ciência da imagem*. Lisboa: KKYM. (Artur Morão, Tradução).
- Ben-Amos, Avner. (2000). *Funerals, politics, and memory in modern France, 1789-1996*. Oxford University Press on Demand.
- Benjamin, Walter. (1992). *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio D'Água. (Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz, & Manuel Alberto, Tradução).
- Benjamin, Walter. (2006). "Pequena História da Fotografia". In *A Modernidade*. Lisboa: Relógio D'Água, 243-270. (João Barrento, Tradução).
- Benjamin, Walter. (2010). *O Anjo da História*. Lisboa: Assírio & Alvim. (João Barrento, Tradução).
- Berger, John. (1995). "Another Way of Telling". In John Berger and Jean Mohr (Ed.), *Stories*. New York: Vintage Books, 277-290.
- Berman, Bruce. (1984). "Structure and process in the bureaucratic states of colonial Africa". *Development and Change*, 15(2), 161-202.
- Bhabha, Homi (2014). *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UMFG. (Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, & Gláucia Renate Gonçalves, Tradução).
- Biccum, April R. (2005). "Development and the 'new' imperialism: A reinvention of colonial discourse in DFID promotional literature". *Third World Quarterly*, 26(6), 1005-1020.
- Bird-David, Nurit. (1999). "«Animism» revisited: personhood, environment, and relational epistemology". *Current anthropology*, 40(S1), S67-S91.

- Blanco, María del Pilar, & Peeren, Esther. (2013). "Introduction: Conceptualizing Spectralities". In María del Pilar Blanco & Esther Peeren (Eds.), *The spectralities reader: ghosts and haunting in contemporary cultural theory*. New York & London: Bloomsbury 1-32.
- Bloch, Ernst. (1995). *The Principal of Hope*. Cambridge: MIT Press.
- Boltanski, Luc. (2000). "The legitimacy of humanitarian actions and their media representation: The case of France". *Ethical Perspectives*, 7 (1), 3-15.
- Bordonaro, Lorenzo. (2006). *Living at the Margins. Youth and Modernity in the Bijagó Islands (Guinea Bissau)*. (Doutoramento), ISCTE, Lisboa.
- Bordonaro, Lorenzo (2009). "Introduction: Guinea-Bissau Today—The Irrelevance of the State and the Permanence of Change". *African Studies Review*, 52(2), 35-46.
- Borges Coelho, João Paulo. (2003). "Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta. Sobre um legado das guerras coloniais nas ex-colónias portuguesas". *Lusotopie*, 10(10), 175-193.
- Borges Coelho, João Paulo. (2013). "Politics and contemporary history in Mozambique: A set of epistemological notes". *Kronos*, 39(1), 10-19.
- Borja, Horácio Sevilla, Belkhiria, Kamel, & Löfgren, Folke. (s/d). "Conclusões e Recomendações". In António Alves (Ed.), *Pelas Regiões Libertadas da Guiné (Bissau). A Missão Especial da O.N.U. nas Regiões Libertadas*. Lisboa: Livraria Ler, 84-88.
- Brasil, André. (2010). "Formas de vida na imagem: da indeterminação à inconstância". *Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia*, 17(3), 190-198.
- Brasil, André. (2016). "Ver por meio do invisível: O cinema como tradução xamânica". *Novos Estudos*(106), 125-146.
- Butler, Judith. (2009). *Frames of War: When Is Life Grievable?* Brooklyn: Verso.
- Cabral, Amílcar. (1974a). *Alguns Princípios do Partido*. Lisboa: Seara Nova.
- Cabral, Amílcar. (1974b). *Amílcar Cabral. Textos Políticos*. Porto: CEC.
- Cabral, Amílcar. (1974c). *Guiné-Bissau: Nação Africana Forjada na Luta*. Lisboa: Novo Aurora.
- Cabral, Amílcar. (1975). *Análise de Alguns Tipos de Resistência*. Lisboa: Seara Nova.
- Cabral, Amílcar. (1976). *Unidade e luta*. Lisboa: Seara Nova.
- Cabral, Amílcar. (1978). "A Nação-Classe". In Aquino de Bragança & Immanuel Wallerstein (Eds.), *Quem é o Inimigo? Anatomia do Colonialismo* Vol. I. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 126-128.
- Cabral, Amílcar. (1988). *Estudos Agrários de Amílcar Cabral*. Lisboa & Bissau: Instituto de Investigação Científica Tropical & Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- Cabral, Amílcar. (2008a). "A Arma da Teoria". In António Duarte Silva (Ed.), *Amílcar Cabral. Documentário*. Lisboa: Edições Cotovia, 167-200.
- Cabral, Amílcar. (2008b). "Mensagem de Ano Novo (Janeiro de 1973)". In António Duarte Silva (Ed.), *Amílcar Cabral. Documentário*. Lisboa: Edições Cotovia, 145-165.
- Cabral, Amílcar. (2011). "Libertação nacional e cultura". In Manuela Ribeiro Sanches (Ed.), *Malhas que os Impérios tecem*. Lisboa: Edições 70, 355-375.
- Cabral, Amílcar. (s/d-a). *Princípios do Partido*. Bissau: PAIGC/ Secretariado Geral
- Cabral, Amílcar. (s/d-b). *Princípios Políticos*. Bissau: PAIGC/Secretariado Geral.
- Cabral, Luís. (1984). *Crónica da libertação*. Lisboa: O Jornal.

- Cahen, Michel. (1998). "Éditorial. L'Expo 98, le nationalisme et nous". *Lusotopie*, 5(5), 11-19.
- Cahen, Michel. (2010). "Lusitanidade e lusofonia: considerações conceituais sobre realidades sociais e políticas". *Plural Pluriel: revue des cultures de langue portugaise*(7), 3-17.
- Callewaert, Inger. (1995). "Fyere Yaabte: um movimento terapêutico de mulheres na sociedade balanta". *Soronda. Revista de Estudos Guineenses*, 20, 33-72.
- Callewaert, Inger. (1997). "O Surgimento da Prática Ritual Kiyang-yang na Forma de Vida Balanta". *Soronda. Revista de Estudos Guineense*, 1(1), 79-119.
- Callewaert, Inger. (2000). *The birth of religion among the Balanta of Guinea-Bissau*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Callewaert, Inger. (2007). *There are Native illiterate People Working on a Solution in Guinea-Bissau*. Paper presented at the European Conference on African Studies, Leiden.
- Cammilleri, Salvatore. (2010). *A Identidade Cultural do Povo Balanta*. Lisboa: Edições Colibri.
- Campos, Ângela. (2008). "«We are still ashamed of our own History». Interviewing ex-combatants of the portuguese colonial war (1961-1974)". *Lusotopie. Recherches politiques internationales sur les espaces issus de l'histoire et de la colonisation portugaises*, 2(XV), 107-126.
- Cardina, Miguel. (2016). "Memórias amnésicas? Nação, discurso político e representações do passado colonial". *Configurações. Revista de sociologia*, 17(Sociedade, Autoridade e Pós-memórias), 31-42.
- Cardoso, Carlos. (1990). "Ki-Yang-Yang: Uma Nova Religião dos Balantas?". *Soronda. Revista de Estudos Guineenses*, 10, 3-15.
- Cardoso, Carlos. (1996). "A transição democrática na Guiné-Bissau: um parto difícil". In Johannes Augel & Carlos Cardoso (Eds.), *Transição democrática na Guiné-Bissau e outros ensaios*. Bissau: INEP, 13-40.
- Cardoso, Carlos. (2000). "Compreendendo a crise de 7 de Junho na Guiné-Bissau". *Soronda Especial 7 de Junho*, 87-104.
- Cardoso, Carlos, & Augel, Johannes. (1996). "Introdução". In Carlos Cardoso & Johannes Augel (Eds.), *Transição democrática na Guiné-Bissau e outros ensaios*. Bissau: INEP, 7-12.
- Carreira, Antonio. (1947). *Mandingas da Guiné portuguesa*. Lisboa: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- Carreira, António. (1981). *O tráfico de escravos nos rios de Guiné e ilhas de Cabo Verde (1810-1850)*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar / Centro de Estudos de Antropologia Cultural.
- Carvalho, Clara. (2003). "A revitalização do poder tradicional e os regulados manjaco da Guiné-Bissau". *Soronda. Revista de Estudos Guineenses*, 7-44.
- Carvalho, Clara. (2008). "Raça, género e imagem colonial: representações de mulheres nos arquivos fotográficos". In José Machado Pais, Clara Carvalho, & Neusa Mendes de Gusmão (Eds.), *O Visual e o Quotidiano*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 145-173.
- Castanheira, José Pedro. (1995). *Quem mandou matar Amílcar Cabral?* Lisboa: Relógio D'Água.

- Castelo, Cláudia. (1998). *“O modo português de estar no mundo”: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa*. Porto: Afrontamento.
- Castro, Teresa. (2016). “An Animistic History of the Camera: Filmic Forms and Machinic Subjectivity”. In Diego Cavalotti, Federico Giordano, & Leonardo Quaresima (Eds.), *A History of Cinema Without Names*. Udine: Film Forum, 247-255.
- Castro, Teresa. (2017). “In-Between Memory and History: Artists’ Films and the Portuguese Colonial Archive”. In Maria do Carmo Piçarra & Teresa Castro (Ed.), *(Re) imagining African Independence*. Oxford: Peter Lang, 205-223.
- Césaire, Aimé. (1978). *Discurso Sobre o Colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- César, Filipa. (2012). “Before Six Years After”. In Jeu de Paume (Ed.), *César, Filipa. Luta ca caba inda*. Paris: Jeu de Paume, 37-56.
- Chabal, Patrick. (1983). *Amílcar Cabral: revolutionary leadership and people's war*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chabal, Patrick. (1986). “Revolutionary democracy in Africa: the case of Guinea-Bissau”. In Patrick Chabal (Ed.), *Political Domination in Africa. Reflections on the Limits of Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 84-108.
- Chabal, Patrick. (2002). “Lusophone Africa in Historical and Comparative Perspective”. In Patrick Chabal (Ed.), *A History of postcolonial Lusophone Africa*. London: Hurts & Company, 3-136.
- Chabal, Patrick, & Green, Toby. (2016). *Guinea-Bissau: Micro-state to 'narco-state'*. London: Hurst.
- Chafetz, Janet Saltzman. (2006). *Handbook of the Sociology of Gender*. Houston: Springer Science & Business Media.
- Chakrabarty, Dipesh. (2009). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chariandy, David. (2005). “Postcolonial diasporas”. *Postcolonial Text*, 2(1), 1-15.
- Chatterjee, Partha. (1993). *The nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press
- Clastres, Pierre. (1979). *A Sociedade contra o Estado*. Porto: Afrontamento. (Bernardo Frei, Tradução).
- Clifford, James. (1986). “Introduction: Partial truths”. In James Clifford & George Marcus (Eds.), *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1-26.
- Clifford, James. (1988). *The predicament of culture*. Harvard: Harvard University Press.
- Comaroff, Jean, & Comaroff, John L. (1992). “Home-made hegemony: Modernity, domesticity, and colonialism in South Africa”. In Karen Tranberg Hansen (Ed.), *African Encounters with Domesticity*. New Brunswick: Rutgers University Press, 37-74.
- Comaroff, Jean, & Comaroff, John L. (1999). “Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony”. *American ethnologist*, 26(2), 279-303.
- Comaroff, John L. (2002). “Governmentality, materiality, legality, modernity: On the colonial state in Africa”. In Jan-Georg Deutsch, Peter Probst, & Schmidt Heike (Eds.), *African Modernities*. Oxford: James Currey, 107-134.
- Connerton, Paul. (1999). *Como as Sociedade se Recordam*. Oeiras: Celta. (Maria Manuela Rocha, Tradução).

- Coutinho, Ângela Benoliel. (2017). *Os dirigentes do PAIGC: da fundação à rutura: 1956-1980*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Cravo, Teresa Almeida. (2012). *What's in a label?: the aid community's representations of success and failure in Mozambique and Guinea-Bissau*. (Phd), University of Cambridge, Cambridge.
- Crowley, Eve. (1990). *Contracts with the Spirits: Religion, Aylum, and Etnich Identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau*. (Phd), Yale University, Yale.
- Cunha, Paulo. (2013). "Guiné-Bissau: as imagens coloniais". In Jorge Luiz Cruz & Leandro Mendonça (Eds.), *Os cinemas dos países lusófonos*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro & Universidade Federal Fluminense, 33-48.
- Cunha, Paulo, & Laranjeiro, Catarina. (2016). "Guiné-Bissau: do cinema de Estado ao cinema fora do Estado". *Rebeca. Revista Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual*, 5(2), 1-23.
- Cunha, Teresa. (2014). *Never trust Sindarela: feminismos, pós-colonialismos, Moçambique e Timor-Leste*. Coimbra: Almedina.
- Davidson, Basil. (1975). *A libertação da Guiné: aspectos de uma revolução africana*. Lisboa: Sá da Costa. (António Neves Pedro, Tradução).
- Davidson, Basil. (2000). *O fardo do homem negro: os efeitos do estado-nação em África*. Porto: Campo das Letras. (Jorge M. C. Almeida e Pinho, Tradução).
- Davies, Charlotte Aull. (2012). *Reflexive ethnography: A guide to researching selves and others*. New York: Routledge.
- de Bragança, Aquino (1976). *Amílcar Cabral*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- Deleuze, Gilles. (1994). *La imagen-movimiento. Estudio sobre cine I*. Barcelona: Paidós Comunicación.
- Derrida, Jacques. (1995). *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. New York and London: Routledge.
- Descola, Philippe. (2013). *Beyond Nature and Culture*. Chicago & London: University of Chicago Press. (Janet Lloyd, Tradução).
- Dhada, Mustafah. (1993). *Warriors at work: how Guinea was really set free*. Niwot: University Press of Colorado.
- Dhada, Mustafah. (1998). "The liberation war in Guinea-Bissau reconsidered". *The Journal of Military History*, 62(3), 571.
- Dias, Eduardo Costa. (2006). "Regulado do Gabú (1900-1930): A difícil compatibilização entre legitimidades tradicionais e a reorganização do espaço colonial". *Africana Studia*, 99-125.
- Dias, Inês Sapeta (2010). *Por o cinema a pensar de dentro: a programação cinematográfica como hipótese*. (Mestrado), FCSH-UNL, Lisboa.
- Didi-Huberman, Georges. (2011). *O que nós vemos, o que nos olha*. Lisboa: Dafne Editora. (Golgona Anghel & João Pedro Cachopo, Tradução).
- Didi-Huberman, Georges. (2012). *Imagens apesar de tudo*. Lisboa: KKYM. (Vanessa Brito & João Pedro Cachopo, Tradução).
- Didi-Huberman, Georges. (2013). *Atlas ou a gaia ciência inquieta*. Lisboa: KKYM. (Renata Correia Botelho & Rui Pires Cabral, Tradução).
- Djaló, Tchernó. (2000). "Lições e legitimidade dos conflitos políticos na Guiné-Bissau". *Soronda Especial 7 de Junho*, 25-36.
- Dubar, Claude. (2000). *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. Paris: Presses universitaires de France.

- Dubois, Philippe. (1992). *O ato fotográfico e outros ensaios*. Lisboa: Vega. (Edmundo Cordeiro, Tradução).
- Durkheim, Émile. (2002). *As formas elementares da vida religiosa*. Oeiras: Celta. (Miguel Serras Pereira, Tradução).
- Dussel, Enrique. (2005). "Modernidade e Eurocentrismo". *A Colonialidade do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: Clacso, 55-70.
- Dussel, Enrique. (2009). "Meditações Anti-Cartesianas sobre a Origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade". In Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (Ed.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 307-357.
- DW-África. (2014). "Carmen Pereira e a guerra das mulheres na Guiné-Bissau". *Deutsche Welle*. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/carmen-pereira-e-a-guerra-das-mulheres-na-guin%C3%A9-bissau/a-17656419>. Acedido a 14-IV-17.
- Edwards, Elizabeth. (2005). "Photographs and the Sound of History". *Visual Anthropology Review*, 21(1-2), 27-46.
- Eisenstadt, S. (2003). *The Contemporary Scene—Multiple Modernities*. Londen & Boston: Brill.
- Eisenstein, Sergei Mikhailovitch. (2002). *A forma do filme*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Teresa Ottoni, Tradução).
- Epstein, Jean. (1974). *Ecrits sur le cinema, 1921-1953*. Paris: Seghers.
- Eshun, Kodwo, & Gray, Ros. (2011). "The Militant Image: A Ciné-Geography: Editors' Introduction". *Third Text*, 25(1), 1-12.
- Fabian, Johannes. (1983). *Time and the other: how anthropology constructs its object*. New York: Columbia University Press.
- Fabian, Johannes. (1990). "Presence and representation: The other and anthropological writing". *Critical Inquiry*, 16(4), 753-772.
- Fanon, Frantz. (2008). *Pele Negra Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA. (Renato da Silveira, Tradução).
- Fanon, Frantz (1968). *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Serafim Ferreira, Tradução).
- FEC & Carvalho, G.S. (2016). *Estudo de caso - Crianças Irã: Uma violação dos direitos da criança na Guiné-Bissau*. Lisboa: FEC.
- Féraud, Bérenger. (1976). *Les peuplades de la Sénégambie*. Paris: Gallica Bibliothèque Numérique.
- Ferguson, James. (1990). *The anti-politics machine: 'development', depoliticization and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge CUP Archive.
- Fernandes, Raul Mendes. (1993). "Partido único e poderes tradicionais". *Soronda. Revista de Estudos Guineenses*, 16, 39-50.
- Florêncio, Fernando. (2008). "Autoridades tradicionais vaNdau de Moçambique: o regresso do indirect rule ou uma espécie de neo-indirect rule?". *Análise Social*, 369-391.
- Forrest, Joshua. (1992). *Guinea-Bissau: power, conflict, and renewal in a West African nation*. Boulder CO: Westview Pr.
- Forrest, Joshua. (2002). "Guinea-Bissau". In Patrick Chabal (Ed.), *A history of postcolonial Lusophone Africa*. London: Hurst, 236-263.
- Forrest, Joshua. (2003). *Lineages of state fragility*. Athens: Ohio University Press.
- Foucault, Michel (2013). *Vigiar e Punir*. Lisboa: Edições 70. (Pedro Elói Duarte, Tradução).

- Foucault, Michel (2014). *A Arqueologia do Saber*. Lisboa: Edições 70. (Miguel Serras Pereira, Tradução).
- Freud, Sigmund, Strachey, James, Freud, Anna, & Rothgeb, Carrie Lee. (1963). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Introductory lectures on psycho-analysis. pt. III* Vol. 16. London: Hogarth Press and the Institute of psycho-analysis.
- Friedman, Susan Stanford. (2001). “O «falar da fronteira», o hibridismo ea performatividade: Teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença”. *Revista crítica de ciências sociais*(61), 5-28.
- Gable, Eric. (1995). “The decolonization of consciousness: local skeptics and the ‘will to be modern’ in a West African village”. *American ethnologist*, 22(2), 242-257.
- Gable, Eric. (2000). “The Culture Development Club: youth, neo-tradition, and the construction of society in Guinea-Bissau”. *Anthropological Quarterly*, 73(4), 195-203.
- Gabriel, Teshome. (1982). *The Cinema in the Third World: The Aesthetics of Liberation*. Michigan: UMI Research Press.
- Galli, Rosemary. (1989). “Estado e sociedade na Guiné-Bissau”. *Soronda. Revista de Estudos Guineenses*, 8, 87-10.
- Galli, Rosemary E. (1986). “Amilcar Cabral and Rural Transformation in Guinea-Bissau: A Preliminary Critique”. *Rural Africana*, 25, 55-73.
- Galli, Rosemary, & Jones, Jocelyn. (1987). *Guinea-Bissau : politics, economics, and society*. London: F. Pinter.
- Garuba, Harry. (2003). “Explorations in animist materialism: Notes on reading/writing African literature, culture, and society”. *Public culture*, 15(2), 261-285.
- Geschiere, Peter. (1997). *The Modernity of Witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Getino, Octavio, & Solanas, Fernando. (1969). “Hacia un tercer cine: Apuntes y experiencias para el desarrollo de un cine de liberación en el tercer mundo”. *Movies and Methods*, 1, 44-64.
- Gil, José. (1996). *A Imagem-Nua E as Pequenas Percepções Estética E Metafenomenologia*. Lisboa: Relógio D’Água.
- Gilley, Bruce. (2017). “The case for colonialism”. *Third World Quarterly*, 1-17.
- Gilroy, Paul. (2001). *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34. (Cid Knipel Moreira, Tradução).
- Gilroy, Paul. (2007). *Entre Campos, Nações, Culturas e o Fascínio da Raça*. São Paulo: Annablume. (Célia Maria Martinho de Azevedo et. al., Tradução).
- Ginzburg, Carl (1987). *O Queijo e os Vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia de Bolso. (Maria Betânia Amoroso, Tradução).
- Godinho, Paula. (2014). *Antropologia e Performance-Agir, Atuar, Exibir*. Castro Verde: 100LUZ.
- Goffman, Erving. (2001). *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva. (Dante Moreira Leite, Tradução).
- Gomes, Carlos de Matos. (2013). “A africanização na Guerra Colonial e as suas sequelas. Tropas locais—Os vilões nos ventos da História”. In Maria Paula Meneses & Bruno Sena Martins (Eds.), *As Guerras de Libertação e os Sonhos Coloniais: Alianças Secretas, Mapas Imaginados*. Coimbra: Almedina 123-142.

- Gomes, Catarina. (2018). *Furriel não é nome de pai*. Lisboa: Tinta-da-China.
- Gomes, Patrícia Godinho. (2015). "O estado da arte dos estudos de gênero na Guiné-Bissau: uma abordagem preliminar". *Outros Tempos—Pesquisa em Foco-História*, 12(19), 168-189.
- Gordon, Avery F. (2008). *Ghostly matters: Haunting and the sociological imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Grimshaw, Anna. (2001). *The ethnographer's eye: Ways of seeing in anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grosfoguel, Ramón. (1996). "From Cepalismo to neoliberalism: A world-systems approach to conceptual shifts in Latin America". *Review (Fernand Braudel Center)*, 131-154.
- Grosfoguel, Ramón. (2009). "Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: transmodernidade, império e colonialidade". In Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (Ed.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 283-336.
- Gruffydd Jones, Branwen. (2013). "'Good governance' and 'state failure': genealogies of imperial discourse". *Cambridge Review of International Affairs*, 26(1), 49-70.
- Guneratne, Anthony R. (2003). "Introduction: rethink Third Cinema". In Anthony R. Guneratne & Wimal Dissanayake (Eds.), *Rethinking Third Cinema*. New York and London: Routledge, 1-28.
- Gunthert, André. (2016). "Une illusion essentielle. La photographie saisie par la théorie". *Printemps*, 34.
- Halbwachs, Maurice (1993). *On Collective Memory*. Chicago: The University of Chicago Press. (Lewis A. Coser, Tradução).
- Hall, Stuart. (1980). "Encoding/Decoding". In Stuart Hall, South Dobson, Andrew Lowe, & Paul Willis (Eds.), *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson, 128-138.
- Hall, Stuart. (1992). "The West and the Rest: Discourse and Power". In Stuart Hall & Bram Gieben (Eds.), *Formations of modernity*. Polity Press: The Open University, 275-332.
- Hall, Stuart. (1994). "Cultural Identity and Diaspora". In P. Williams & L. Chrisman (Eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 35-47.
- Hall, Stuart. (1997). *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: Sage.
- Hall, Stuart. (2003a). *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG. (Adelaine Resende et al, Tradução).
- Hall, Stuart. (2003b). "Introducción: ¿Quién necesita identidad?". In Stuart Hall & Paul du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu Editores, 13-39.
- Handem, Diana Lima. (1986). *Nature et Fonctionnement du Pouvoir chez les Balanta Brassa*. Bissau: INEP.
- Handem, Diana Lima. (1989). "A historicidade da construção nacional na Guiné-Bissau: a luta de libertação e formação da nação guineense". In *A construção da Nação em África: os exemplos de Angola, Cabo-Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe*. Bissau: INEP/CODESRIA/UNITAR, 269-280.
- Haraway, Donna. (1988). "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective". *Feminist studies*, 14(3), 575-599.

- Haraway, Donna. (2002). "The Persistent of Vision". In Nicholas Mirzoeff (Ed.), *The visual culture reader*. London and New York: Routledge, 677- 685.
- Harding, Sandra. (1993). "Rethinking standpoint epistemology: what is strong objectivity?". In Linda Alcoff e Elizabeth Potter (Ed.), *Feminist Epistemologies*. New York/London: Routledge, 49-82.
- Hardt, Michael, & Negri, Antonio. (2000). *Empire*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Harvey, Graham. (2005). *Animism: Respecting the living world*. Cambridge: Wakefield Press.
- Havik, Philip. (2012). "Virtual nations and failed states: Making sense of the labyrinth". In Eric Morier-Genoud (Ed.), *Sure Road? Nationalism in Angola, Guineia-Bissau and Mozambique*. Leiden, London: Brill, 31-76.
- Havik, Philip J. (2016). "Guinea-Bissau's Rural Economy and Society: A Reassessment of Colonial and Post-Colonial Dynamics". In Patrick Chabal & Toby Green (Eds.), *Guinea-Bissau: Micro-state to 'narco-state'*. London: Hurst & Company, 55-85.
- Hawthorne, Walter. (1998). *The interior past of an acephalous society: Institutional Change Among the Balanta of Guinea-Bissau, c. 1400-c.1950*. (Phd), Stanford University, Stanford.
- Hawthorne, Walter. (1999). "The production of slaves where there was no state: The Guinea-Bissau region, 1450–1815". *Slavery and Abolition*, 20(2), 97-124.
- Henley, Paul. (2010). *The adventure of the real: Jean Rouch and the craft of ethnographic cinema*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hering, Tobias. (2012). "Before Six Years After". In Jeu de Paume (Ed.), *César, Filipa. Luta ca caba inda*. Paris: Jeu de Paume, 37-56.
- Hirsch, Marianne. (2008). "The generation of postmemory". *Poetics Today*, 29(1), 103-128.
- Holden, Philip. (2009). "The 'postcolonial Gothic': absent histories, present contexts". *Textual Practice*, 23(3), 353-372.
- Hountondji, Paulin J. (2009). "Conhecimento de África, Conhecimentos de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos". In Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (Ed.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 117-129.
- Ignatiev, Oleg Konstantinovich. (1975). *Três tiros da PIDE: quem, porque e como, mataram Amílcar Cabral*. Lisboa: Prelo.
- Ingold, Tim. (2002). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge.
- Ingold, Tim. (2006). "Rethinking the animate, re-animating thought". *Ethnos*, 71(1), 9-20.
- Ingold, Tim. (2015). *The life of lines*. London & New York: Routledge.
- Ingold, Tim, & Vergunst, Jo Lee. (2008). "Introduction". In Tim Ingold & Jo Lee Vergunst (Eds.), *Ways of walking: Ethnography and practice on foot*. Surrey: Ashgate Publishing, Ltd., 1-20.
- Jacques, Paula. (1971). "Guinee-Bissau: Le Mythe et la Realite". *Jeune Afrique*, 566, 53-55.
- Jong, Joop de. (1987). *A Descent into African Psychiatry*. Amsterdam: Royal Tropical Institute.

- Jong, Joop de, & Reis, Ria. (2013). "Collective trauma processing: Dissociation as a way of processing postwar traumatic stress in Guinea Bissau". *Transcultural psychiatry*, 50(5), 644-661.
- Joseph-Vilain, Mélanie, & Misrahi-Barak, Judith. (2009). "Introduction". In Mélanie Joseph-Vilain & Judith Misrahi-Barak (Eds.), *Postcolonial Ghosts*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 1-25.
- Jünger, Ernst. (2002). "El rostro de la Guerra Mundial: vivencias del frente de los soldados alemanes.[1930]". In Nicolás Sánchez Durá (Ed.), *Ernst Jünger: guerra técnica e fotografía*. València: Universitat de València, 120-135.
- Kaiser, Susana. (2005). *Postmemories of terror: a new generation copes with the legacy of the "Dirty War"*. Houston: Springer.
- Kohl, Christoph. (2010). "National integration in Guinea-Bissau since independence". *Cadernos de Estudos Africanos*(20), 85-109.
- Kohl, Christoph. (2016). "Ethnicity and the Political System Post-1998". In Patrick Chabal & Toby Green (Eds.), *Guinea-Bissau. Micro-State to "Narco-State"*. London: Hurst & Company, 161-183.
- Kohn, Eduardo. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Kwon, Heonik. (2008). *Ghosts of war in Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Labanyi, Jo. (2003). "O reconhecimento dos fantasmas do passado: história, ética e representação". In Ana Paula Ferreira & Margarida Calafate Ribeiro (Eds.), *Fantasmas e fantasias imperiais no imaginário português contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, 59-68.
- Labanyi, Jo. (2007). "Memory and modernity in democratic Spain: The difficulty of coming to terms with the Spanish Civil War". *Poetics Today*, 28(1), 89-116.
- Lança, Marta. (2008). "A Lusofonia é uma bolha". *BUALA, Cultura Africana Contemporânea*, Disponível em: <http://www.buala.org/pt/jogqs-sem-fronteiras/a-lusofonia-e-uma-bolha>. Acedido a 15/V/18.
- Laranjeiro, Catarina. (2012). "A urgência do Crioulo Guineense". *BUALA, Cultura Africana Contemporânea*, Obtido em: <http://www.buala.org/pt/a-ler/a-urgencia-do-crioulo-guineense>. Acedido a 18-III-17.
- Laranjeiro, Catarina. (2014). "Etnografia visual da Guerra Colonial. Luta de libertação na Guiné-Bissau". In Filipa Lowndes Vicente (Ed.), *O império da visão: fotografia no contexto colonial (1860-1960)*. Lisboa: Edições 70, 435-446.
- Laranjeiro, Catarina. (2016). "Quantas nações somos capazes de imaginar?". In Teresa Castro, Maria do Carmo Piçarra, & Rosa Cabecinhas (Eds.), *Imaginários coloniais: propaganda, militância e resistência no cinema*. Revista Comunicação & Sociedade. Vol. 29. Braga: Universidade do Minho, 79-91.
- Laranjeiro, Catarina. (2018). "(In)visble dialogues between death and nation-state". In Nuno Faria, Filipa César, & Tobias Hering (Eds.), *The Struggle is Not Over Yet. An Archive in Relation* Berlim & Guimarães: Archive Books, 209-233.
- Larcher, Ana (2014). *As sociedades agrárias face à crise do Estado na Guiné-Bissau: insegurança alimentar e resistências*. Paper presented at the VII Congresso da Associação Portuguesa de Ciência Política, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

- Larkin, Brian. (1997). "Indian films and Nigerian lovers: media and the creation of parallel modernities". *Africa*, 67(3), 406-440.
- Latouche, Serge. (2004). *Survivre au développement*. Paris: Mille et une nuit.
- Latour, Bruno. (1993). *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press. (Catherine Porter, Tradução).
- Latour, Bruno. (2004). "Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck". *Common Knowledge*, 10(3), 450-462.
- Le Goff, Jacques. (1990). *História e memória*. Campinas: Editora Unicamp. (Maria Clarice Samnpaio Villac, Tradução).
- Legat, Aalice. (2008). "Walking stories; leaving footprints". In Tim Ingold & Jo Lee Vergunst (Eds.), *Ways of walking: Ethnography and practice on foot*. Surrey: Ashgate Publishing, Ltd., 35-51.
- Lindeperg, Sylvie. (2004). "Itinéraires: le cinéma et la photographie à l'épreuve de l'histoire". *Cinemas: Revue d'études cinématographiques/Cinemas: Journal of Film Studies*, 14(2-3), 191-210.
- Lipinska, Suzanne. (1970). "Cinéma chez les Balantes". *AfricAsia*, 19, 46-49.
- Lo, Ameth. (2013). "Amílcar Cabral and the Pan-african Revolution". In Firoze Manji & Bill Fletcher Jr (Eds.), *Claim no Easy Victories*. CODESRIA, 61-78.
- Lobo Antunes, António. (1991). *Os Cus de Judas*. Lisboa: Dom Quixote.
- Lopes, António Soares. (2015). *Os Media na Guiné-Bissau*. Bissau: Edições Corubal.
- Lopes, Carlos. (1982). *Etnia, estado e relações de poder na Guiné-Bissau*. Lisboa: Edições 70.
- Lopes, Carlos. (1987). *From Liberation Struggle to Independence Statehood*. Boulder: Westview Press.
- Lopes, Carlos. (1989). "A questão nacional e a Guiné dita «portuguesa»". In *A construção da nação em África: os exemplos de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé Príncipe*. Bissau: INEP/CODESRIA/UNITAR, 243-266.
- Lopes, Carlos. (2005). "O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos". *Afro-Ásia*(32), 9-28.
- Lopes, Carlos, Cardoso, Carlos, & Mendy, Peter Karibe. (1999). "Destrução da memória colectiva de um povo. A tragédia do INEP da Guiné-Bissau". *Lusotopie*, 6(6), 473-476.
- Lourenço, Eduardo. (2014). *Do colonialismo como nosso impensado*. Lisboa: Gradiva.
- Ly, Aliou. (2015). "Revisiting the Guinea-Bissau liberation war: PAIGC, UDEMU and the question of women's emancipation, 1963-74". *Portuguese Journal of Social Science*, 14(3), 361-377.
- MacDougall, David. (2005). *The corporeal image: Film, ethnography, and the senses*. Princeton: Princeton University Press.
- Maeso, Silvia Rodríguez, & Araújo, Marta. (2015). "Eurocentrism, political struggles and the entrenched will-to-ignorance: An introduction". In Silvia Rodríguez Maeso & Marta Araújo (Eds.), *Eurocentrism, Racism and Knowledge*. New York: Palgrave Macmillan, 1-22.
- Maldonado-Torres, Nelson. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 127-167.

- Maldonado-Torres, Nelson. (2008). "A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade". *Revista crítica de ciências sociais*(80), 71-114.
- Malitsky, Joshua. (2013). *Post-revolution Nonfiction Film: Building the Soviet and Cuban Nations*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Mama, Amina. (2010). "Será ético estudar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa acadêmica e liberdade". In Boaventura de Sousa Santos & Maria Paula Meneses (Eds.), *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 603-637.
- Mamdani, Mahmood. (1996). *Citizen and subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*: Princeton University Press.
- Marcus, George E. (1995). "Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography". *Annual review of anthropology*, 24(1), 95-117.
- Martinho, Teresa Duarte. (2017). "Amílcar Cabral, the PAIGC and the Media: The Struggle in Words, Sounds and Images". In J. L. Garcia, C. Kaul, F.M. Subtil, & B. Santos (Eds.), *Media and the Portuguese Empire*. Cham: Palgrave Macmillan, 291-303.
- Martins, Bruno Sena (2015). "Violência colonial e testemunho: Para uma memória pós-abissal". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106(Memórias de violências: Que futuro para o passado?), 105-126.
- Martins, Bruno Sena (2016). "Corpos-memórias da Guerra Colonial: os Deficientes das Forças Armadas e o 'restolhar de asas no telhado'". In António Sousa Ribeiro e Margarida Calafate Ribeiro (Ed.), *Geometrias da Memória: Configurações Pós-Coloniais*. Porto: Afrontamento, 305-325.
- Martins, Leonor Pires, & Neves, José. (2018). "Ataque ao Quartel de Tite: início da guerra na Guiné (1963)". In Miguel Cardina & Bruno Sena Martins (Eds.), *As Voltas do Passado. A Guerra Colonial e as Lutas de Libertação*. Lisboa: Tinta-da-China, 116-120.
- Marx, Karl. (1976). *O 18 brumário de Luis Bonaparte*. Lisboa: Estampa. (Maria Flor Marques Simões, Tradução).
- Matias, Rodrigues. (1956). *Diário da Viagem Presidencial às Províncias Ultramarinas da Guiné e Cabo Verde em 1955* Vol. I. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Matos, Patrícia Ferraz de. (2006). *As "Côres" do Império: Representações Raciais no "Império Colonial Português"*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Matos, Patrícia Ferraz de. (2016). "Imagens de África? Filmes e documentários portugueses relativos às antigas colónias africanas (primeira metade do século XX)". In Teresa Castro, Maria do Carmo Piçarra, & Rosa Cabecinhas (Eds.), *Imaginários coloniais: propaganda, militância e resistência no cinema*. *Revista Comunicação & Sociedade* Vol. 29. Braga: Universidade do Minho, 153-174.
- Mauss, Marcel (2000). *Esboço de uma teoria geral da magia*. Lisboa: Edições 70. (José Francisco Espadeiro Martins, Tradução).
- Mbembe, Achille. (1985). *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Mbembe, Achille. (2001a). "As formas africanas de auto-inscrição". *Estudos afro-asiáticos*, 23(1), 171-209.
- Mbembe, Achille. (2001b). *On the Postcolony*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

- Mbembe, Achille. (2013). "Life, Sovereignty, and Terror in the Fiction of Amos Tutuola". In María del Pilar Blanco & Esther Peeren (Eds.), *The Spectralities Reader, Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. London and New York: Bloomsbury, 131-150.
- Mbembe, Achille. (2014). *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona. (Marta Lança, Tradução).
- Mbembe, Achille. (2017). *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona. (Marta Lança, Tradução).
- Medeiros, Paulo. (2013). "Hauntings: memory, fiction and the Portuguese colonial wars". In TG Ashplant, Graham Dawson, & Michael Roper (Eds.), *The Politics of War Memory and Commemoration*. London & New York: Routledge, 215-235.
- Mendes, José Manuel. (2003). "Perguntar e observar não basta, é preciso analisar: algumas reflexões metodológicas". In. Coimbra: CES. Disponível em: <https://ces.uc.pt/pt/publicacoes/outras-publicacoes-e-colecoes/oficina-do-ces/numeros/oficina-194>. Acedido a 12-XI-16.
- Mendy, Peter Karibe. (2003). "Portugal's civilizing mission in colonial Guinea-Bissau: Rhetoric and reality". *The International journal of African historical studies*, 36(1), 35-58.
- Meneses, Maria Paula. (2003). "Agentes do conhecimento? A consultoria e a produção do conhecimento em Moçambique". In Boaventura de Sousa Santos (Ed.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: 'Um discurso sobre as Ciências' Revisitado*. Porto: Afrontamento, 683-715.
- Meneses, Maria Paula. (2009). "Corpos de violência, Linguagens de Resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo". In Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (Ed.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 177-214.
- Meneses, Maria Paula. (2011a). *Epistemologías del Sur: Diálogos que crean espacios para un encuentro de las historias*. Paper presented at the VV. AA. IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI). Barcelona: CIDOB ediciones.
- Meneses, Maria Paula. (2011b). "Images Outside the Mirror? Mozambique and Portugal in World History". *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, IX(Special Issue), 121-137.
- Meneses, Maria Paula. (2015). "Xiconhoca, o inimigo: Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique". *Revista crítica de ciências sociais*(106), 09-52.
- Meneses, Maria Paula (2010). "O 'indígena' africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais". *e-cadernos CES*(07), 68-93.
- Meneses, Maria Paula, & Santos, Boaventura de Sousa. (2009). "Introdução". In Boaventura de Sousa Santos & Maria Paula Meneses (Eds.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 9-19.
- Merleau-Ponty, Maurice (1991). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1992). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Mignolo, Walter. (2003). "Os esplendores e as Misérias da "Ciência: Colonialidade, Geopolítica do Conhecimento e Pluro-versalidade Epistêmica". In Boaventura de Sousa Santos (Ed.), *Conhecimento Prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto: Edições Afrontamento, 667-709.

- Mignolo, Walter (2005). "On subalterns and other agencies". *Postcolonial Studies*, 8(4), 381-407.
- Mignolo, Walter D. (2012). *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mirzoeff, Nicholas. (1998a). "The Multiple Viewpoint: Diaspora and Visual Culture". In Nicholas Mirzoeff (Ed.), *The visual culture reader*. London & New York: Routledge, 204-214.
- Mirzoeff, Nicholas. (1998b). "The Subject of Visual Culture". In Nicholas Mirzoeff (Ed.), *The visual culture reader*. London & New York: Routledge, 3-23.
- Mirzoeff, Nicholas. (2011). *The Right to Look. A counterhistory of visibility*. Durham & London: Duke University Press.
- Mitchell, W.J.T. (2005). *What do pictures want? The lives and loves of images*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Morin, Edgar. (1980). *O Cinema ou o Homem Imaginário*. Lisboa: Moraes Editores. (António Pedro Vasconcelos, Tradução).
- Mudimbe, Valentin Yves. (2013). *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Lisboa: Edições Pedalço. (Ana Medeiros, Tradução).
- Myers, Fred. (2006). "We are not alone: Anthropology in a world of others". *Ethnos*, 71(2), 233-264.
- Neves, José. (2017). "Ideology, science, and people in Amílcar Cabral". *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 24(2), 333-347.
- Nikro, Saadi. (2015). "Inhabiting Photography-Between Medium and Mediality". *Critical Habitations: Thinking About the Here and Now of Cultural Studies*, 1-12.
- Nora, Pierre. (1989). "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". *Representations*, 26, 7-24.
- Nunes, João Arriscado. (1996). "Fronteiras, hibridismo e mediatização: os novos territórios da cultura". *Revista crítica de ciências sociais*, 45, 35-71.
- Nunes, João Arriscado. (2009). "O resgate da epistemologia". In Boaventura de Sousa Santos & Maria Paula Meneses (Eds.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 215-242.
- Oliveira, Ana Balona de. (2015). "Revolution in Crisis: The Ruptures of Revolution and Ruptured Revolutions Through the Ruptures of Artistic Practice". *Revista de História de Arte*, 12, 106 - 123.
- Oliveira, Ana Balona de. (2016). "Archival Past Futures of Revolution and Decolonization in Contemporary Artistic Practice from and about 'Lusophone' Africa". In Mark Nash (Ed.), *Red Africa: Affective Communities and the Cold War*. London: Black Dog Publishing, 131-143.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre, & Bierschenk, Thomas. (1993). "Les courtiers locaux du développement". *Bulletin de l'APAD*(5), 71-76.
- Orwell, George. (1984). *1984*. New York: New American Library.
- Peeren, Esther. (2014). *The Spectral Metaphor: Living ghosts and the agency of invisibility*. London & New York: Palgrave Macmillan.
- Pélissier, René. (1989a). *História da Guiné: portugueses e africanos na Senegâmbia (1841-1936)* Vol. II. Lisboa: Editorial Estampa.
- Pélissier, René. (1989b). *História da Guiné: portugueses e africanos na Senegâmbia (1841-1936)* Vol. I. Lisboa: Editorial Estampa.

- Penafria, Manuela. (1999). *O filme documentário: história, identidade, tecnologia*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Pereira, Aristides. (2003). *O meu testemunho: uma luta, um partido, dois países*. Lisboa: Editorial Notícias.
- Piçarra, Maria do Carmo. (2015). *Azuis ultramarinos: Propaganda colonial e censura no cinema do Estado Novo*. Lisboa: Edições 70.
- Piçarra, Maria do Carmo. (2017). "Os Cantos de Maldoror: cinema de libertação da Realizadora-Romancista". *Revista Mulemba*, 9(17), 14-29.
- Pierucci, Antônio Flávio. (2003). *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Editora 34.
- Pink, Sarah. (2006). *The future of visual anthropology: Engaging the senses*. London & New York: Routledge.
- Pinney, Christopher. (2011). *Photography and anthropology*. London: Reaktion Books.
- Pintassilgo, José Manuel. (1972). *Manga de Ronco no Chão*. Lisboa: Época.
- Piot, Charles. (1999). *Remotely global: village modernity in West Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Portelli, Alessandro. (2013). *A morte de Luigi Trastelli e outros ensaios*. Lisboa: Edições Unipop. (Miguel Cardina & Bruno Cordovil, Tradução).
- Pratt, Mary Louise. (2007). *Imperial eyes: Travel writing and transculturation*. London & New York: Routledge.
- Proença, Hélder. (1982). *Não posso adiar a palavra*. Lisboa: Sá da Costa.
- Prosser, Jon. (1998). "The status of image-based research". In Jon Prosser (Ed.), *Image-based research: A sourcebook for qualitative researchers*. London & New York: Routledge, 97-112.
- Quijano, Aníbal. (2009). "Colonialidade do poder e classificação social". In Boaventura de Sousa Santos & Maria Paula Meneses (Eds.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 283-336.
- Quintais, Luís. (2000). *As guerras coloniais portuguesas e a invenção da História*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Ramos, Afonso. (2014). "Angola 1961, o horror das imagens". In Filipa Lowndes Vicente (Ed.), *O Império da Visão: Fotografia no Contexto Colonial Português (1860–1960)*. Lisboa: Edições 70, 399-434.
- Ramos, Afonso. (2018). "Filipe II também mandou usar a palavra Descobrimientos". *Público*, Disponível em: <https://www.publico.pt/2018/06/22/culturaipsilon/opiniao/a-patria-nao-se-discute-defendese-1834352>. Acedido a 12-VII-18.
- Rancière, Jacques. (2010a). *Estética e política: a partilha do sensível*. Porto: Dafne. (Vanessa Brito, Tradução).
- Rancière, Jacques. (2010b). *O Espectador Emancipado*. Lisboa: Orfeu Negro. (José Miranda Justo, Tradução).
- Rancière, Jacques. (2012). *Os Intervalos do Cinema*. Lisboa: Orfeu Negro. (Luís Lima, Tradução).
- Rancière, Jacques. (2013). *Béla Tarr. O tempo do depois*. Lisboa: Orfeu Negro. (Luís Lima, Tradução).
- Rancière, Jacques. (2014). *A Fábula Cinematográfica*. Lisboa: Orfeu Negro. (Luís Lima, Tradução).

- Ranger, Terence O. (1968). "Connexions between 'Primary Resistance' Movements and Modern Mass Nationalism In East and Central Africa. Part I". *The Journal of African History*, 9(3), 437-453.
- Ribeiro, António Sousa. (2001). "A retórica dos limites. Notas sobre o conceito de fronteira". In Boaventura de Sousa Santos (Ed.), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto: Afrontamento, 463-488
- Ribeiro, António Sousa. (2005). "A Tradução como Metáfora da Contemporaneidade: Pós-colonialismo, Fronteiras e Identidades". *Eurozine*, 1-8.
- Ribeiro, António Sousa. (2012). "Vítima do próprio sucesso? Lugares Comuns do Pós-colonial". In Elena Brugioni, Joana Passos, Andreia Sarabando, & Marie-Manuelle Silva (Eds.), *Itinerâncias. Percursos e representações da pós-colonialidade/ Journeys. Postcolonial trajectories and representations*. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 39-47.
- Ribeiro, António Sousa. (2015). "Memória". In Walter Rossa & Margarida Calafate Ribeiro (Eds.), *Patrimónios de influência portuguesa: modos de olhar*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 81-94.
- Ribeiro, António Sousa. (2018). "«Descobertas» colonialidades da memória". *BUALA, Cultura Africana Contemporânea.*, Disponível em: <http://www.buala.org/pt/aler/descobertas-colonialidades-da-memoria>. Acedido a 15-VII-18. .
- Ribeiro, Carlos. (1989). "A historicidade da construção nacional na Guiné-Bissau". In *A construção da nação em África: os exemplos de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé Príncipe*. Bissau: INEP/ CODESRIA/UNITAR, 223-240.
- Ribeiro, Margarida, & Ribeiro, António Sousa. (2013). "Os Netos que Salazar não teve: Guerra Colonial e memória de segunda geração". *Abril: Revista do Estudos de Literatura Portuguesa e Africana-NEPA UFF*, 5(11), 25-36.
- Rodrigues, Fátima da Cruz. (2013). *Antigos combatentes africanos das Forças Armadas Portuguesas: a guerra colonial como território de (re) conciliação*. (Doutoramento), FEUC, Coimbra.
- Rodrigues, Inês Nascimento. (2018). "Descolonizar a fantasmagoria. Uma reflexão a partir do "Massacre de 1953" em São Tomé e Príncipe". *Revista crítica de ciências sociais*(115), 29-50.
- Roque, Silvia. (2016). *Pós-Guerra. Percursos de violência nas margens das Relações Internacionais*. Coimbra: Almedina.
- Rosa, Francesca de. (2016). "África em Lisboa- Os Indígenas da Guiné na Grande Exposição Industrial e Guiné Aldeia Indígena em Lisboa -1932: a construção do corpo feminino". In Teresa Castro, Maria do Carmo Piçarra, & Rosa Cabecinhas (Eds.), *Imaginários coloniais: propaganda, militância e resistência no cinema*. *Revista Comunicação & Sociedade*Vol. 29. Braga: Universidade do Minho, 197-217.
- Rose, Gillian. (2016). *Visual methodologies: An introduction to researching with visual materials*. London: Sage.
- Rothberg, Michael (2009). *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press.
- Rudebeck, Lars. (1974). *Guinea-Bissau a study of political mobilization*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.

- Rudebeck, Lars. (2004). "Democratization and 'Civil society' in a West African Village". *Uppsala: Collegium for Development Studies, University of Uppsala*.
- Said, Edward W. (2007). "Intellectual exile: expatriates and marginals". In Mustafa Bayoumi & Andrew Rubin (Eds.), *The Edward Said Reader*. New York: Vintage Books, 368-381.
- Said, Edward W. (2004). *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente*. Lisboa: Livros Cotovia. (Pedro Serra, Tradução).
- Samuel, Raphael. (2012). *Theatres of memory: Past and present in contemporary culture*. Brooklyn: Verso Books.
- Sanches, Manuela Ribeiro. (2005). *Deslocalizar a "Europa": antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade*. Lisboa: Cotovia.
- Santos, Boaventura de Sousa. (1995). *Toward a New Common Sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*. New York: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa. (1996). "A queda do Angelus Novus: para além da equação moderna entre raízes e opções". *Revista crítica de ciências sociais*, 45, 5-34.
- Santos, Boaventura de Sousa. (1997). *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2002). "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2003a). "Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Interidentidade". *Novos Estudos*, 66, 23-52.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2003b). "O Estado heterogêneo e o pluralismo jurídico". *Conflito e transformação social: Uma paisagem das justiças em Moçambique*, 1, 47-128.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2004). *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez Editora.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2007). "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes". *Revista crítica de ciências sociais*(78), 3-46.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2013). "Prefácio". In Maria Paula Meneses e Bruno Sena Martins (Ed.), *As guerras de libertação e os sonhos coloniais: alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: Almedina, 9-13.
- Santos, Boaventura de Sousa, Meneses, Maria Paula, & Nunes, João Arriscado. (2004). "Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo". In Boaventura de Sousa Santos (Ed.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, 19-101.
- Saraiva, Clara. (2003). "Rituais funerários entre os Papeis da Guiné-Bissau (Parte I)". *Soronda. Revista de Estudos Guineenses*, 6, 179-210.
- Sarró, Ramon. (2008). *Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm Done and Undone: Iconoclasm Done and Undone*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sarró, Ramon, & Barros, Miguel. (2016). "History, mixture modernity". In Patrick Chabal & Toby Green (Eds.), *Guinea-Bissau: Micro-State to Narco-State*. Londres: Hurst Publishers, 105-124.
- Sartre, Jean-Paul. (1997). *O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes. (Cascais Franco & Madalena Moreira, Tradução).
- Scantamburlo, Luigi. (2002). *Dicionário do guineense*. Lisboa: Edições Colibri.

- Schefer, Raquel. (2015). *La Forme-Événement: Le Cinéma Révolutionnaire Mozambicain et Le Cinéma de Libération*. (Phd), Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, Paris.
- Schmoll, Pamela G. (1993). "Black stomachs, beautiful stones: soul-eating among Hausa in Niger". In Jean Comaroff & John L. Comaroff (Eds.), *Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 193-220.
- Schumaker, Lyn. (2001). *Africanizing Anthropology: fieldwork, networks, and the making of cultural knowledge in Central Africa*. Durham: Duke University Press.
- Scott, James C. (2009). *The art of not being governed: an anarchist History of upland*. New Haven & London: Yale University Press.
- Scott, James C. (2013). *A Dominação e a Arte da Resistência. Discursos Ocultos*. Lisboa: Letra Livre. (Pedro Serras Pereira, Tradução).
- Semedo, Odete. (2007). *No fundo do canto*. Belo Horizonte: Nandyala.
- Semedo, Odete. (2016). *Carmen Maria de Araújo Pereira, Os Meus Três Amores*. Bissau: INEP.
- Semedo, Rui Jorge. (2015). *Técnicas e saberes locais da Tradição Balanta*. Bissau: Tiniguena - Essa Terra é Nossa.
- Sena, Jorge de. (1998). *Quarenta Poemas*. Rio de Janeiro: Sette Letras.
- Shaw, Rosalind. (2002). *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sierek, Karl. (2013). "Image-Animism. On the History of the Theory of a Moving Term". *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art*(Hors-série 4), 1-15.
- Silá, Abdulai. (1994). *Eterna Paixão*. Bissau: KuSiMon Editora.
- Silá, Abdulai. (1997). *Mistida*. Bissau: KuSiMon Editora.
- Silá, Abdulai. (2007). *As Orações de Mansata*. Bissau: KuSiMon Editora.
- Silva, António Duarte. (1997). *A independência da Guiné-Bissau e a descolonização portuguesa: estudo de história, direito e política*. Porto: Edições Afrontamento.
- Smith, Anthony (1983). *State and nation in the Third World: The Western state and African nationalism*. Sussex: Wheatsheaf Books.
- Smith, Terry. (2002). "Visual regimes of colonization: aboriginal seeing and European vision in Australia". In Nicholas Mirzoeff (Ed.), *The visual culture reader*. London & New York: Routledge
- Sontag, Susan. (1986). *Ensaio Sobre a Fotografia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote. (José Afonso Furtado, Tradução).
- Sontag, Susan. (2003). *Olhando o Sofrimento dos Outros*. Lisboa, : Gótica. (José Lima, Tradução).
- Sousa, Ana Naomi de, & Guterres, António Brito. (2018). "The invisible city. Existence and resistance in the peripheries of Lisbon ". *The Funambulist 16. Proletarian Fortresses*, 20-25.
- Sousa, Julião Soares de. (2008). "O fenómeno tribal, o tribalismo e a construção da identidade nacional no discurso de Amílcar Cabral". In Luís ReisTorgal, Fernando Tavares Pimenta, & Julião Soares Sousa (Eds.), *Comunidades Imaginadas: Nação e Nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 161-172.
- Sousa, Julião Soares de. (2011). *Amílcar Cabral. Vida e morte de um revolucionário africano*. Lisboa: Nova Vega.
- Spínola, António de. (1970). *Por uma Guiné melhor*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar.

- Spivak, Gayatri Chakravorty. (1988). "Can the subaltern speak?". In C. Nelson e L. Grossberg (Ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan, 66- 111.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (1999). *A critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press.
- Stam, Robert. (2003). "Beyond Third Cinema: the aesthetics of hybridity". In Anthony R. Guneratne & Wimal Dissanayake (Eds.), *Rethinking Third Cinema*. New York and London: Routledge, 31-48.
- Stengers, Isabelle. (2017). "Reativar o animismo". *Cadernos de Leitura*(62), 1-15.
- Stoler, Ann Laura. (2008). "Imperial debris: reflections on ruins and ruination". *Cultural anthropology*, 23(2), 191-219.
- Stoler, Ann Laura. (2009). *Along the archival grain. Epistemic anxieties and colonial common sense*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Street, Brian V. (1993). *Cross-cultural approaches to literacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taussig, Michael. (1992). *Mimesis and alterity: A particular history of the senses*. New York: Routledge.
- Teixeira da Mota, A. (1954). *Guiné Portuguesa* Vol. I. Lisboa: Agência Geral do Ultramar. Divisão de Publicações e Biblioteca.
- Temudo, Marina , & Abrantes, Manuel. (2016). "Rural Livelihoods and social stability in Guinea-Bissau: the end of an era?". In Patrick Chabal & Toby Green (Ed.), *Guinea-Bissau. Micro State to "Narco-State*. London: Hurst & Company, 87-103.
- Temudo, Marina, & Abrantes, Manuel. (2015). "The Pen and the Plough: Balanta Young Men in Guinea-Bissau". *Development and Change*, 46(3), 464-485.
- Temudo, Marina, & Abrantes, Manuel (2016). "«O arado ou a caneta»: jovens balantanhacra, agricultura e o futuro". *Soronda Especial*(Juventude e Transformações Sociais na Guiné-Bissau), 25-48.
- Temudo, Marina Padrão. (2005). "Western beliefs and local myths: a case study on the interface between farmers, NGOs and the state in Guinea-Bissau rural development interventions". In Jim Igoe & Tim Kelsall (Ed.), *Between a Rock and a Hard Place: African NGOs, Donors and the State*. Durham NC: Carolina Academic Press, 243-227.
- Temudo, Marina Padrão. (2006). "Cultura, agri-cultura e cultura política no sul da Guiné-Bissau. Uma abordagem orientada para os actores sociais". *Lusotopie. Recherches politiques internationales sur les espaces issus de l'histoire et de la colonisation portugaises*(XIII (2)), 127-154.
- Temudo, Marina Padrão. (2008). "From 'people's struggle'to 'this war of today': entanglements of peace and conflict in Guinea-Bissau". *Africa*, 78(2), 245-263.
- Temudo, Marina Padrão. (2012). "«The White Men Bought the Forests»: Conservation and Contestation in Guinea-Bissau, Western Africa". *Conservation and Society*, 10(4), 354.
- Temudo, Marina Padrão. (2015). "Running with the Hare and Hunting with the Hounds in Guinea-Bissau: The Politics of NGO and State Development". *Politique africaine*(1), 129-149.
- Temudo, Marina Padrão (2009). "From the Margins of the State to the Presidential Palace: The Balanta Case in Guinea-Bissau". *African Studies Review*, 52, 47-67.

- Tomás, António. (2008). *O Fazedor de Utopias : Uma Biografia de Amílcar Cabral* Lisboa: Tinta de China.
- Traverso, Enzo. (2012). *O passado, modos de usar*. Lisboa: Edições Unipop. (Tiago Avó, Tradução).
- Traverso, Enzo. (2016). *Left-wing melancholia: Marxism, history, and memory*. New York: Columbia University Press.
- Tylor, Edward (1920). *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London: John Murray.
- Urdang, Stephanie. (1979). *Fighting two colonialisms: women in Guinea-Bissau*. New York: Monthly Review Press.
- Vale de Almeida, Miguel (2000). *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta.
- Valverde, Paulo. (2000). *Máscara, mato e morte em São Tomé: Textos para uma etnografia de São Tomé*. Oeiras: Celta.
- Van der Drift, Roy (2000). "Birds of Passage and Independence Fighters: An Anthropological Analysis of Balanta Migration to Southern Guinea-Bissau and Mobilization for the Liberation War". *Migrations anciennes et peuplement actuel des côtes guinéennes, Paris, L'Harmattan*, 151-164.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2004). "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.
- West, Harry G (2009). *Kupilikula: O poder e o invisível em Mueda-Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- White, Luise. (2000). *Speaking with vampires: Rumor and history in colonial Africa*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Willerslev, Rane (2015). "A antropologia está levando a animismo a sério demais?". *Revista de Antropologia da UFSCAR*, 7(1), 17-36.
- Young, Robert. (2001). *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.

Filmografia Primária

- Engel, Tobias; Lefort, René & Igel, Gilbert (1970). *No Pintcha!*. França
- Maldoror, Sarah (1970). *Des fusils pour Banta* [Armas para Banta]. Prod. FLN. Argélia.
- Malmer, Lennart & Romare, Ingela (1973). *Ein Nations Födelse* [O Nascimento de uma Nação]. Suécia.
- Marret, Mario (1964). *Lala Quema*. França.
- Marret, Mario (1965). *A Nossa Terra*. França.
- Massip, Jose (1968). *Madina de Boé*. Prod. ICAIC. Cuba.
- N'Hada et al. (1976). *O Regresso de Cabral*. Prod. INC. Guiné-Bissau.
- Nelli, Piero (1966), *Labanta Negro!*. Prod. REIAC. Itália.
- Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BYwgTYSy6ac>.
Acedido a 22-III-2017.
- Spee, Rudi, & Lohman, Axel (1971). *Free people in Guiné Bissau*. Suécia.

Filmografia Secundária

- Andringa, Diana & Gomes, Flora (2007). *As Duas Faces da Guerra*. Prod. LX Filmes. Portugal.
- César, Filipa (2011). *Embaixada*. Guiné-Bissau & Portugal.
- César, Filipa (2013). *Cacheu*. Guiné-Bissau & Portugal.
- César, Filipa (2013). *Cuba*. Guiné-Bissau & Portugal.
- César, Filipa (2014). *Conacry*. Guiné-Bissau & Portugal.
- César, Filipa (2015). *Mined Soil*. Prod. Galeria Zé dos Bois, Kihasma & Hordaland Art Center. Portugal, França & Alemanha.
- César, Filipa (2017). *Spell Reel*. Prod. Filmes do Tejo II & Spectre Productions. Portugal, França, Alemanha & Guiné-Bissau.
- Diniz, Salazar & Reis, Raul (1932). *África em Lisboa – Os Indígenas da Guiné na Grande Exposição Industrial Portuguesa*. Ulyssea Filme. Portugal.
- Disponível em: <http://www.cinamateca.pt/Cinamateca-Digital/Ficha.aspx?obraid=3138&type=Video>. Acedido a 06-IV-2017.
- Gomes, Flora (1988). *Mortu Nega*. Prod. INC. Guiné-Bissau.

- Gomes, Flora (1992). *Udju azul di Yonta*. Prod. Arco Iris, Eurocreation Productions & Instituto Português de Cinema (IPC). Guiné-Bissau, França & Portugal.
- Gomes, Flora (1996). *Po di Sangui*. Prod. RTP. França & Portugal.
- Gomes, Flora (2002). *Nha Fala*. Prod. Fado Filmes. Les Films de Mai. Samsa Film. França, Portugal & Luxemburgo.
- Gomes, Flora (2013). *A República di Mininus*. Filmes do Tejo II & Les Films de l'Après-Midi. Portugal & França.
- Fernandes, Vanessa (2015). *Si Destinu*. Alemanha, Portugal & Guiné-Bissau.
- Fernandes, Vanessa & Kleinpeter, Jan (2011). *Taama Taama ani N'Fa Douwa*. Prod. Artmatische. Alemanha, Portugal & Guiné-Bissau.
- Furtado, Joaquim (2007-2012). *A Guerra*. Prod. RTP. Portugal.
- Disponível em <http://www.rtp.pt/programa/episodios/tv/p28097>. Acedido a 19-V-2017.
- Henriques, Filipe (2013). *O Espinho da Rosa*. Prod. Duxilin & Plural Entertainment. Portugal. Portugal & Guiné-Bissau.
- Klein, William (1969). *Festival Panafricain d'Ager*. Prod. ONCIC. Portugal, França & Argélia. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=DaPLGDSigzU>. Acedido a 18-VIII-2017.
- Laranjeiro, Catarina (2013). *Pabia di Aos*. Alemanha, Portugal & Guiné-Bissau.
- Lopes, Angelo (2016). *Canhão de Boca*. Prod. CPLP Audiovisual. Cabo-Verde & Portugal.
- Malheiro, Ricardo (1955). *Viagem Presidencial à Guiné e Cabo Verde*. Prod. AGC. Portugal.
- Marker, Chris (1982). *Sans Soleil*. Prod. Argos Films. França.
- Miranda, Luís (1965). *Missão na Guiné*. Prod. SCE. Portugal.
- N'Hada, Sana Na (1984). *Fanado*. Prod. INC. Guiné-Bissau.
- N'Hada, Sana Na (1992). *Xime*. Prod. Arco-Iris. Les Matins Films. Guiné-Bissau & Holanda.

- N'Hada, Sana Na (2005). *Bissau d'Isabel*. Prod. LX Filmes. Guiné-Bissau & Portugal.
- N'Hada, Sana Na (2013). *Kadjike*. Prod. LX Films. Guiné-Bissau & Portugal.
- Narciso, Carlos; Freitas, Renato; & Freitas, Ricardo (1999). *A Revolta dos Mais Velhos*. SIC. Portugal. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=bQs4UUeuV5Y>. Acedido a 07-III-2018.
- Palcy, Euzhan (1994). *Aimé Césaire, Une Parole Pour le XXIème Siècle. La Force de Regarder Demain*. Prod. JMJ Productions. França.
- Queiroga, Perdigão (1956). *Tipos e Raças da Guiné*. Prod. AGC. Portugal.
- Queiroga, Perdigão. (1968). *Viagem Presidencial à Guiné*. Prod. AGC. Portugal.
- Ribeiro, António Lopes (1940). *Guiné, Berço do Império*. Prod. AGC & MCCA. Portugal.
- Ribeiro, António Lopes (1940). *Guiné Portuguesa*. Prod. AGC & MCCA. Portugal.
- Ribeiro, António Lopes (1940). *Feitiço do Império*. Prod. AGC & MCCA. Portugal.
- Ribeiro, António Lopes (1955). *Viagem Presidencial à Guiné*. AGC. Portugal. Disponível em <http://www.cinemateca.pt/Cinemateca-Digital/Ficha.aspx?obraid=6838&type=Video>. Acedido a 06-IV-2017.
- Sanca, Domingos (2009), *O Rio da Verdade*. Prod. Telecine Bissau Produções & CPLP. Guiné-Bissau.
- Seara, Augusto (1929). *A Guiné Portuguesa*. Prod. AGC & SCE. Portugal.
- Seara, Augusto (1929). *Guiné: Aspectos Industriais e Agricultura*. Prod. AGC & SCE. Portugal. Disponível em: <http://www.cinemateca.pt/Cinemateca-Digital/Ficha.aspx?obraid=3939&type=Video> Acedido a 07-IV-2017.
- Silva, Fernando Matos (1980). *Acto dos Feitos da Guiné*. Prod. Cinequipa. Portugal.
- S/ Realizador (1932). *Guiné – Aldeia Indígena em Lisboa*. Prod. AGC. Portugal. Disponível em:

<http://www.cinemateca.pt/Cinemateca->

[Digital/Ficha.aspx?obraid=2540&type=Video](http://www.cinemateca.pt/Cinemateca-Digital/Ficha.aspx?obraid=2540&type=Video) Acedido a 08-V-2017.

S/ Realizador (1969). *A Viagem Presidencial à Guiné, Angola e Moçambique*.

Prod. AGC. Portugal.

S/Realizador (1964). *Missão na Guiné 1*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1964). *Missão na Guiné 2*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1964). *Missão na Guiné 3*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1964). *Missão na Guiné 4*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1964). *Missão na Guiné 5*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1966). *Exército na Guiné 1 – Operação (1966)*. Prod. SCE.

Portugal.

S/Realizador (1966). *Exército na Guiné 2*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1966). *Uma Operação na Guiné*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1967). *Auto-Defesa - Guiné*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1967). *O Exército na Guiné 3*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1967). *O Exército na Guiné 4*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1968). *A Engenharia na Guiné*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1968). *O Exército na Guiné 5 - Auto-Defesa das Populações*. Prod.

SCE. Portugal.

S/Realizador (1968). *A Força Aérea na Guiné 1*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1968). *Guiné 68*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1968). *A Marinha na Guiné*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1970). *A Instrução do Exército na Guiné*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1970). *Força Aérea na Guiné 2*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1970). *A Força Aérea na Guiné 3*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1970). *A Marinha na Guiné 1*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1970). *A Marinha na Guiné 2*. Prod. SCE. Portugal.

S/Realizador (1970). *Guiné*. Prod. SCE. Portugal.

S/ Realizador (1991). *Reportagem do Massacre de Santa Cruz, Dili Timor Leste*.

INA. França. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=RkPVbhScpPM>. Acedido a 04-VI-

2018.

Entrevistas Realizadas

Cineastas

Engel, Tobias (2015). Berlim. Alemanha: 17 de Maio.

Gomes, Flora (2013). Bissau. Guiné-Bissau: 17 de Março.

Malmer, Lennart (2015). Berlim. Alemanha: 15 de Maio.

N'Hada, Sana Na (2015). Berlim. Alemanha: 16 de Maio.

Curadores

César, Filipa (2015). Berlim. Alemanha: 4 de Abril.

Hering, Tobias (2015). Berlim. Alemanha: 12 de Junho.

Dirigentes do PAIGC

Almada, Arlette Cabral de (2015). Bissau. Guiné-Bissau: 6 de Outubro.

Bá, Xico (2015). Bissau. Guiné-Bissau: 9 de Outubro.

Gomes, Ana Maria (2015). Bissau. Guiné-Bissau: 14 de Outubro.

Pereira, Carmen (2016a). Bissau. Guiné-Bissau: 4 de Fevereiro. Entrevista realizada em parceria com Inês Galvão.

Pereira, Carmen (2016b). Bissau. Guiné-Bissau: 3 de Maio. Entrevista realizada em parceria com Inês Galvão.

Pereira, Francisca (2015). Bissau. Guiné-Bissau: 17 de Novembro.

Santos, Manecas dos (2013). Bissau. Guiné-Bissau: 12 de Março.

Santos, Manecas dos (2015). Bissau. Guiné-Bissau: 2 de Outubro.

Soares, Lúcio (2015). Bissau. Guiné-Bissau: 26 de Novembro.

Em Unal

Baió, Abdul (2015). Unal. Guiné-Bissau: 4 de Dezembro. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Baio (2016). Unal. Guiné-Bissau: 15 de Fevereiro. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Baió, Ibrahim (2016). Unal. Guiné-Bissau: 3 de Março. Transcrição e tradução por Fernando Nhaga Cumba.

Djaló, Domingos (2016). Sampasol. Guiné-Bissau: 4 de Março. Transcrição e tradução por Fernando Nhaga Cumba.

Dingana (2015). Unal. Guiné-Bissau: 10 de Novembro. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Dingana (2016a). Unal. Guiné-Bissau: 13 de Fevereiro. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Dingana (2016b). Unal. Guiné-Bissau: 5 de Março. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Dingana (2016c). Unal. Guiné-Bissau: 19 de Abril. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Duarte (2016). Unal. Guiné-Bissau: 17 de Janeiro. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Flac (2016a). Unal. Guiné-Bissau: 15 de Janeiro. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Flac (2016b). Unal. Guiné-Bissau: 19 de Fevereiro. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Flac (2016c). Unal. Guiné-Bissau: 15 de Março. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Flac (2016d). Unal. Guiné-Bissau: 9 de Abril. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Focna (2015). Unal. Guiné-Bissau: 1 de Maio. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Kunsada (2016). Unal. Guiné-Bissau: 4 de Abril. Transcrição e tradução por Fernando Nhaga Cumba.

M'Baatcha, Kpadê (2016). Unal. Guiné-Bissau: 5 de Março. Transcrição e tradução por Fernando Nhaga Cumba.

Mola, Nibló (2016). Unal. Guiné-Bissau: 12 de Março. Transcrição e tradução por Fernando Nhaga Cumba.

Mola, Obama (2016). Unal. Guiné-Bissau: 16 de Março. Transcrição e tradução por Fernando Nhaga Cumba.

Mola, Taqueia (2015). Unal. Guiné-Bissau: 2 de Dezembro. Transcrição e tradução por Fernando Nhaga Cumba.

Mussa (2016). Unal. Guiné-Bissau: 10 de Março. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

N'Haja (2016a). Unal. Guiné-Bissau: 21 de Abril. Entrevista realizada em parceria com Inês Galvão. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

N'Haja (2016b). Unal. Guiné-Bissau: 1 de Maio. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Na logna, Fogner (2015). Unal. Guiné-Bissau: 15 de Outubro. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Na logna, Fogner (2016a). Unal. Guiné-Bissau: 16 de Fevereiro. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Na logna, Fogner (2016b). Unal. Guiné-Bissau: 9 de Março. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Na logna, Fogner (2016c). Unal. Guiné-Bissau: 19 de Abril. Entrevista realizada em parceria com Inês Galvão. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Na logna, Quinta (2016). Unal. Guiné-Bissau: 21 de Abril. Entrevista Realizada em parceria com Inês Galvão. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Quebi, Binta (2016). Unal. Guiné-Bissau: 19 de Abril. Transcrição e tradução por

Fernando Nhaga Cumba.

Quebi, Queba (2015). Unal. Guiné-Bissau: 22 de Outubro. Transcrição e tradução por Fernando Nhaga Cumba.

Quebi, Sanan (2016a). Unal. Guiné-Bissau: 14 de Março. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Quebi, Sanan (2016b). Unal. Guiné-Bissau: 22 de Abril. Entrevista Realizada em parceria com Inês Galvão. Transcrição e tradução por Agostinho Fande.

Sanhá, Amarildo (2015a). Unal. Guiné-Bissau: 15 de Outubro. Transcrição e tradução por Fernando Nhaga Cumba.

Sanhá, Amarildo (2015b). Unal. Guiné-Bissau: 4 de Novembro. Transcrição e tradução por Fernando Nhaga Cumba.

Sanhá, Amarildo (2016a). Unal. Guiné-Bissau: 20 de Janeiro. Transcrição e tradução por Fernando Nhaga Cumba.

Sanhá, Amarildo (2016b). Unal. Guiné-Bissau: 2 de Março. Transcrição e tradução por Fernando Nhaga Cumba.

Uassate (2016). Unal. Guiné-Bissau: 14 de Abril. Transcrição e tradução por Fernando Nhaga Cumba.

Outras

Callewaert, Inger (2016). Estocolmo. Suécia: 24 de Setembro.

Löfgren, Folke (2016). Estocolmo. Suécia: 19 de Setembro.

Rudebeck, Lars (2016). Estocolmo. Suécia: 22 de Setembro.

Documentos de Arquivo

Jornal *Nô Pintcha*, Bissau, Guiné-Bissau

“A conferência de Carmen Pereira”, 26-VII-1975, 6.

“Cine UDIB para quando a Reconstrução? Resposta do Instituto Nacional de Cinema”, 15-V-1975, 4.

“Cinema uma Frente de Batalha pela Emancipação da Cultura Africana”, 5-V-1975, 6.

“Dois Cineastas da Nossa Terra Entrevistados pelo *Nô Pintcha*”, 5-V-1975, 6-9.

“Honra e glória a Canhe Na N’Tugué”, 27-III-1975, 8.

“O Povo de todo o país vai poder ver bons filmes. O nosso Estado liquida a herança cinematográfica do colonialismo”, 27-III-1975, 8.

“Semana do Cinema Soviético”, 2-IX-1975, 1.

Arquivo Colonial do INEP

Álbuns Fotográficos

Registos de Impostos

Arquivo Casa Comum/ Fundação Mário Soares

Imagens

Amílcar Cabral com grupo de jovens combatentes que receberam treino militar na China/ DAC- Documentos Amílcar Cabral/ Pasta: 05223.000.010.

Disponível em:

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=05223.000.010>.

Acedido a 18-VII-2017.

Amílcar Cabral e Constantino Teixeira, entre outros, a bordo de uma canoa/

DAC- Documentos Amílcar Cabral/ Pasta: 05361.000.001.

Disponível em:

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=05361.000.001>.

Acedido a 07-VI-2017.

Combatente do PAIGC Isabel Leal/ DAC- Documentos Amílcar Cabral/ Pasta: 05247.000.076.

Disponível em:

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=05247.000.076>. Acedido a 18-X-2017.

Combatente Isabel Leal/ DAC- Documentos Amílcar Cabral/ Pasta: 05222.000.095.

Disponível em:

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=05222.000.095>. Acedido a 18-X-2017.

Homens de etnia Balanta em Combate/ DAC- Documentos Amílcar Cabral/ Pasta: 05360.000.091.

Disponível em:

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=05222.000.153>. Acedido a 19-VIII-2017.

Milicianos do PAIGC/ DAC- Documentos Amílcar Cabral/ Pasta: 05360.000.131

Disponível em:

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=05360.000.131> acedido em 21-III-2017.

Recolha de testemunhos sonoros da luta de libertação na Guiné-Bissau/ DAC- Documentos Amílcar Cabral/ Pasta: 05248.000.049.

Disponível em:

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=05248.000.049>. Acedido em 24-III-2017.

Documentos

Algumas notas sobre o trabalho dos nossos Responsáveis Político-Administrativos/ DAC- Documentos Amílcar Cabral/ Pasta:

07196.155.014. Disponível em:

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=07196.155.014>. Acedido a 09-IV-2018.

Relatório da Região de Ketafine-Balana / DAC- Documentos Amílcar Cabral/

Pasta: 07196.155.011. Disponível em:

<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=07196.155.011>. Acedido a 10-VII-2018.

Espólios Privados

Guerrilheiros do PAIGC. Espólio privado de Manecas dos Santos. Bissau: 12-III-2013.

Primeiro Encontro entre as Tropas Coloniais e o PAIGC. Espólio privado de Manecas dos Santos. Bissau: 12-III- 2013.

Prisioneiros do PAIGC e material militar apreendido pelo exército colonial.

Espólio privado de Martinho Cerqueira. Viana do Castelo: 18-VI-2012

Pormenor de uma fotografia. Espólio privado de José Ribeiro. Braga: 12-VII-2018

Sites Consultados

Arsenal. Disponível em <https://www.arsenal-berlin.de/>. Acedido a 09-V-2017.

Casa Comum. Disponível em <http://casacomum.org/cc/>. Acedido a 18-X-2016.

Centro Internacional de Artes José de Guimarães. Disponível em <http://www.ciajg.pt/4a-edicao-dos-encontros-para-alem-da-historia-&mop=26>. Acedido a 19-IX-2017.

Daniel Barroca. Disponível em <http://danielbarroca.net/category/works/>. Acedido a 20-VI-2017.

FEC-ONG. Disponível em <http://www.fecong.org/>. Acedido a 18-IV-2017.

Fundação Mário Soares. Disponível em <http://www.fmsoares.pt/>. Acedido a 17-VI-2016.

Império Research Group. Disponível em <http://gi-imperios.org/blog/pt/escola-de-verao-de-fotografia/>. Acedido a 28-XI-2017.

Iniciativa Bairros Críticos. Disponível em <https://www.dgartes.gov.pt/>. Acedido a 30-II-2017.

Luís Graça & Camaradas da Guiné. Disponível em <https://blogueforanadaevaotres.blogspot.com/>. Acedido a 22-IV-2017.

Master of Artes and Visual Anthropology. Disponível em <http://www.visual-anthropology.fu-berlin.de/>. Acedido a 18-X-2016.

Programa Escolhas. Disponível em <http://www.programaescolhas.pt/>. Acedido a 04-X-2017.

