



Escola de Sociologia e Políticas Públicas

*A Cultura di Matchundadi na
Guiné-Bissau: Género, Violências
e Instabilidade Política*

Joacine Katar Moreira

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de
Doutora em «Estudos Africanos»

Orientador:
Prof. Doutor Pedro Vasconcelos
Professor auxiliar do Departamento de Sociologia
ISCTE –Instituto Universitário de Lisboa, Portugal

Co-orientador:
Prof. Doutor Leopoldo Amado
INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa
Bissau, Guiné-Bissau

Novembro, 2017



Escola de Sociologia e Políticas Públicas

*A Cultura di Matchundadi na
Guiné-Bissau: Género, Violências
e Instabilidade Política*

Joacine Katar Moreira

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de
Doutora em «Estudos Africanos»

Orientador:
Prof. Doutor Pedro Vasconcelos
Professor auxiliar do Departamento de Sociologia
ISCTE –Instituto Universitário de Lisboa, Portugal

Co-orientador:
Prof. Doutor Leopoldo Amado
INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa
Bissau, Guiné-Bissau

Novembro, 2017

*A Flavien Fafali Koudawo,
o Guineense.*

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação não teria sido possível sem o interesse, o apoio e a orientação do Prof. Doutor Pedro Vasconcelos, a quem gostaria de agradecer e louvar a determinação, a entrega ao conhecimento e sua transmissão, a retitude e o bom carácter.

O falecimento do meu co-orientador e amigo, o Prof. Doutor Flavien Fafali Koudawo, no decorrer da escrita da tese, foi um duro golpe. Que a sua alma descanse em paz e para sempre estarei grata por tudo o que me transmitiu e por termos partilhado um olhar muito concreto sobre a Guiné-Bissau. Nesta sequência, tenho a agradecer ao Prof. Doutor Leopoldo Amado por ter aceite substituí-lo num contexto muito difícil.

À Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) e em particular ao *Programa Ciência Global* tenho a agradecer o financiamento dos estudos e interesse neste projeto, apoio este que foi crucial para que tudo se tornasse concretizável. Aqui, não poderia deixar de prestar uma homenagem sentida, de admiração e consternação, ao Prof. Doutor Armando Trigo de Abreu, falecido em Setembro de 2017, sentindo-me grata pela sua presença e confiança em mim depositada nos momentos mais conturbados desta dissertação.

Ao Prof. Doutor Eduardo Costa Dias, Diretor do Programa do Doutoramento em Estudos Africanos do ISCTE de então, tenho a agradecer o interesse e a atenção que me dedicou durante todo este processo.

Aos investigadores do INEP (Guiné-Bissau) João Có, Hamadou Boiro e Rui Landim, aos funcionários da Universidade Colinas de Boé e à Magda Lopes Queta o meu muito obrigado pelo suporte e acompanhamento no trabalho de campo e pelas valiosas contribuições. Às pessoas entrevistadas, algumas sob o sol quente de Bissau, outras dentro de táxis ou no seu horário de trabalho, agradeço a disponibilidade e a imensa generosidade com que me receberam.

À M^a João Pinto, Anaxore Casimiro, Joanice Conceição, Joana Vaz Sousa, ao Manuel Santos, ao Luís Mah e à M^a Helena Fernandes pela amizade e incentivo permanentes durante esta caminhada.

Aos meus pais e irmãos e ao Luís Paquete, agradeço o vosso olhar sempre presente nesta caminhada. À minha filha Anaís Leonor, pelo grande amor que sinto e por ser um marco de grande felicidade neste percurso.

O presente trabalho foi financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Ministério da Educação e Ciência, ao abrigo de uma bolsa individual de doutoramento, SFRH/BD/51488/2011

RESUMO

As questões de género na Guiné-Bissau são indissociáveis das dinâmicas políticas e espelham e enformam o funcionamento das instituições do país. Num contexto de dominação institucional masculina marcada por tensões, conflitos e violências de várias ordens, mas também por negociações e alianças, o enfoque sobre os homens e as masculinidades pretende trazer à luz do debate sobre as causas dos conflitos, a dimensão de género que tem marcado as relações de poder na Guiné-Bissau.

Através da trilogia multidirecional de *Género, Violências e Instabilidade Política*, tentamos a conceptualização da *cultura di matchundadi*, uma expressão de masculinidade hegemónica, com base na relação de cumplicidade existente entre estes três domínios teóricos e da prática social, para compreender a forma como a *cultura di matchundadi* se torna proeminente para a análise da conflituosidade e das instabilidades, nomeadamente a política e a institucional, que têm assolado a formação do Estado Guineense.

Ao mesmo tempo, entendemos que são as mesmas as violências que penetram e provocam a debilitação das instituições e impedem o normal funcionamento do Estado, da política e da economia e aquelas que alimentam as tradições e costumes que garantem a submissão de certos indivíduos – essencialmente mulheres – dentro das pertenças étnicas, religiosas e da família.

Palavras-chave

Género – Masculinidades – *Cultura di Matchundadi* – Violência – Instabilidade Política – Conflitos — Guiné-Bissau.

ABSTRACT

Gender issues in Guinea-Bissau cannot be disembedded from the political dynamics; in fact, they largely mirror and shape the functioning of the country's institutions. In a context of male institutional domination marked by different kinds of conflicts, violence and tensions, as well as by negotiations and alliances, focusing on men and masculinities aims at bringing to light the debate on the causes of the conflicts, the gender dimension which has marked the power relationships in Guinea-Bissau.

Through the multidirectional trilogy of *Gender, Violences and Political Instability*, we try to conceptualize the '*cultura di matchundadi*' (hegemonic masculinity) based on the relationship of complicity between these three domains of theoretical and social practice, and comprehend the ways in which the '*cultura di matchundadi*' becomes crucial to analysing the conflicts and the instabilities, namely political and institutional, which have affected the formation of the Guinean state.

At the same time, we consider that the kind of violence that infiltrates and weak institutions and prevents the normal functioning of the state, the politics and the economy, is the same as that which feeds into the traditions and habits that assure the submission of certain individuals – women especially – within the ethnic, religious and family affiliations.

Palavras-chave

Gender – Masculinities – *Cultura di Matchundadi* – Violence – Politics – Conflicts — Guiné-Bissau.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO -----	1
CAPÍTULO 1 – Género, Violências e Instabilidade Política -----	6
1.1. Género: Feminismos e Masculinidades em questão -----	7
1.1.1. Estudo dos Homens e das Masculinidades -----	17
1.1.2. Masculinidades Plurais, Hegemónicas e Hipermasculinidade -----	22
1.1.3. O Género Africano -----	29
1.1.4. Estudo das Masculinidades em África -----	44
1.2. Violências -----	49
1.2.1. Violência Estrutural -----	53
1.3. Instabilidade Política -----	57
1.3.1. Estado Frágil, Conflito e Segurança -----	61
CAPÍTULO 2 – O Projeto de Tese -----	65
2.1. Porquê o Género? -----	69
2.2. Objectivos e Desafios da Investigação -----	75
2.3. Metodologia, Recolha de dados e Significações -----	78
CAPÍTULO 3 – Dinâmicas de Género na Guiné-Bissau: Expressões e Impactos ---	84
3.1. Participação Política e Cidadania -----	87
3.2. As <i>Mandjuandadi</i> ou o Discurso no Feminino -----	91
3.3. <i>Fanadu di Mindjer</i> : O Poder do Corpo ou o Corpo do Poder? -----	94
3.4. <i>Guiné-Bissau Padi só Fidju-Matchu</i> -----	100
3.5. Feminilidades, Subordinação e Resistência -----	104
3.6. Masculinidades, Hegemonia e Subalternidade -----	114
CAPÍTULO 4 – A Construção da Matchundadi Guineense -----	127
4.1. Matchu-Étnico: Representações Tradicionais da Masculinidade -----	134
4.2. Matchu-Urbano: A Figura do <i>Matchu</i> na Sociedade Colonial Cristã-Crioula -----	147

4.3. Matchu-Combatente: Homens e <i>Matchus</i> na Luta de Libertação Nacional -	167
4.4. As Novas Masculinidades do Pós-Guerra -----	182
 CAPÍTULO 5 – A <i>Cultura di Matchundadi</i> -----	 188
5.1. Enquadramento Histórico da <i>Cultura di Matchundadi</i> -----	197
5.1.1. Génese da <i>Cultura di Matchundadi</i> (1956-1973) -----	198
5.1.2. Formação da <i>Cultura di Matchundadi</i> (1974-1991) -----	202
5.1.3. Consolidação da <i>Cultura di Matchundadi</i> (1991-2009) -----	212
5.2. Estruturas da <i>Cultura di Matchundadi</i> -----	220
5.3. Principais Aspectos da <i>Cultura di Matchundadi</i> -----	226
5.3.1. Hipermasculinidade -----	227
5.3.2. Impunidade -----	242
5.3.3. Produções Discursivas Violentas -----	250
5.3.4. Patrimonialismo -----	264
 CONCLUSÃO -----	 271
 BIBLIOGRAFIA -----	 284
 ENTREVISTAS -----	 I
 CV -----	 IV

INTRODUÇÃO

A situação social e política da Guiné-Bissau tem sido caracterizada por pequenas conquistas e grandes retrocessos, por meio da instabilidade política e governativa e pela pobreza, violência e impunidade generalizadas no país. Na procura e análise das causas dos conflitos sociais e políticos e da instabilidade governativa cíclica, notámos que a par das *inconstantes* e diversas motivações dos conflitos que assolam o país, e que têm sido identificadas pela população comum e pelos estudiosos em geral – tais como a luta feroz pelo poder político, o patrimonialismo, o “tribalismo”, os tráficos de armas, droga, entre outros – e que prendem a Guiné-Bissau a uma rotatividade de violências, encontramos também algumas *constâncias*. Estas *constâncias* prendem-se sobretudo com o *modus operandi* dos protagonistas políticos nacionais, caracterizado pela utilização perversa do poder coercivo do Estado, pela atrofia do sistema de justiça, pela personificação do poder e das instituições e pela centralização do poder. Nesta dissertação pretendemos analisar as *constâncias* patentes nos vários momentos de crise política na Guiné-Bissau (crises que são resultado essencialmente de golpes de Estado, mudanças sucessivas de elenco governamental e assassinatos políticos), pois pensamos que é nelas onde reside uma boa parte da resposta sobre as causas dos conflitos, visto que são as *constâncias* e não as *mudanças* que permitem a sustentação e a repetição de situações de violência e de instabilidade. Acreditamos ainda que identificar e analisar estas *constâncias* é também tentar perceber de onde pode emergir a força transformadora e proporcionadora de mudanças positivas no país.

Ora, analisando as dinâmicas políticas da Guiné-Bissau desde a Luta de Libertação Nacional do país aos nossos dias, podemos afirmar que a conquista do Estado na Guiné-Bissau é uma conquista essencialmente masculina e das masculinidades. Sublinhando que a luta pelo poder político não se configura apenas na luta pela captura do Estado e suas instituições, mas também se trata da luta pelos recursos que os lugares cimeiros nas estruturas do Estado proporcionam, o que faz com que a esfera política seja a mais disputada. A luta pelo Estado é também a luta pela redistribuição dos recursos, papel este que cabe à figura masculina na sociedade guineense. É no contexto da dominação institucional masculina que as expressões de hipermasculinidade são levadas para as disputas políticas em rituais marcados por uma grande violência e que não raras vezes culminam na eliminação física dos adversários. Pensamos que esta visão hipermasculina da realidade e que se manifesta num modo de ser e de estar na vida, e na política em particular, é constituidora da essência daquilo que é a *cultura di matchundadi* – ou seja, a cultura da masculinidade e da virilidade

hiperbolizada. A *cultura di matchundadi* é, assim, uma cultura codificada, sendo que é inteligida de forma também ela codificada, através de práticas, rituais e símbolos próprios, geralmente os associados ao exercício do poder e ao comando.

Procuraremos então fazer a análise – com um pendor histórico muito forte – e a descodificação da *cultura di matchundadi* enquanto ponto convergente das *constâncias* das situações de conflito, que molda e tolda os comportamentos dos atores políticos e sociais do país, apoiando-se nas estruturas sociais, culturais e étnico-religiosas pré-existentes e nas estruturas modernas do Estado guineense. A *cultura di matchundadi* consiste assim num conjunto de valores, comportamentos, símbolos e práticas norteadas por uma visão do mundo baseada em características entendidas como próprias dos homens e das masculinidades, nos quais se destacam o exercício da força (força física e força simbólica), a exaltação da coragem e da rebeldia, a capacidade de intimidação (através, por exemplo, do medo e da repressão) e o exercício da violência (física, institucional, política, social e simbólica), funcionando estes como medidores do poder e da influência de indivíduos ou grupos perante os seus pares e perante a sociedade. A *cultura di matchundadi* assenta ainda em hierarquias repressivas de controlo e dominação, portanto não-igualitárias, sendo que são estes os ingredientes que garantem aos homens os lugares cimeiros da sociedade e a participação nos principais processos de decisão, dando origem à masculinização do poder instituído. Ela constitui-se, deste modo, como causa e resultado da prática da dominação masculina na sociedade guineense. O homem *matchu* (que funciona na lógica da *cultura di matchundadi*), encontra-se (sente-se) acima da lei e a impunidade é, para além do exercício da violência, uma das suas principais características. É exatamente nesta correlação *violência – impunidade* que a *cultura di matchundadi* se alarga, se expande e se reproduz no quadro das lutas pelo poder político e económico, onde se encontram e se desafiam os protagonistas desta forma de masculinidade hegemónica.

Se as questões de género estão presentes em todas as esferas da vida social e são formas de significar as relações de poder (Conceição, 2012:19), para a compreensão efetiva das dinâmicas e práticas de género na Guiné-Bissau continua ainda a fazer sentido distinguir a *esfera privada* da *esfera pública*, porque ambas tendem a funcionar como duas arenas relativamente independentes, com lógicas e concepções do mundo, da sociedade e das relações de género bastante díspares. Mesmo no que diz respeito à legislação vigente no país, as leis progressistas contrastam com as manifestações práticas da vida social e cultural, marcadas pelas pertenças étnicas e religiosas, que para além de altamente conservadoras, tendem a sobrepor-se àquilo que foi oficialmente instituído, fazendo com que muitas das

vezes a *esfera privada* acabe por ter maior força e “legitimidade” que a *esfera pública*.

Na Guiné-Bissau a construção de masculinidades e feminilidades é definida por contextos históricos, sociais e políticos particulares, por simbolismos, práticas e também rituais de iniciação (presentes por exemplo nas estruturas étnicas), que procuram definir a identidade dos indivíduos, distinguindo, hierarquizando e enfatizando as diferenças não só entre homens e mulheres, mas também no seio de cada género, e usando as palavras de Messner (1997:xii) originando a *segregação social*, apoiado num sistema simbólico de valores e de normas sociais que privilegiam os homens e discriminam as mulheres, constituindo-se nos principais limitadores das liberdades e capacidades humanas. Nesta dissertação o enfoque será no da construção de *ideias-tipo* de masculinidade, que sustentem e expliquem a forma como as masculinidades foram se construindo e transformando ao longo da História, tendo em conta as especificidades das pertenças étnicas e religiosas e as novas demandas do Estado independente.

O período cronológico que nos propomos a estudar nesta dissertação é vasto, passando pelos três grandes momentos históricos da época contemporânea da Guiné-Bissau que são o Colonialismo, a Luta de Libertação Nacional e a Independência (edificação do Estado). Faremos, por isso, uma incursão histórica, uma passagem pelo passado para recolher acontecimentos, factos ou dados revelantes para a construção da *matchundadi* guineense, e que ajudaram na génesis, formação e consolidação da *cultura di matchundadi*. A presente tese encontra-se dividida em cinco capítulos que combinam a teorização sobre o género em termos globais e no continente africano em particular e as violências e a instabilidade política que compõem a trilogia em análise nesta dissertação; as dinâmicas de género na Guiné-Bissau, as diferentes expressões de masculinidades e feminilidades no país, e a teorização sobre a *cultura di matchundadi* na prática histórica e quotidiana da Guiné-Bissau.

No capítulo 1, “Género, Violências e Instabilidade Política” analisamos a trilogia que explica a *cultura di matchundadi* na Guiné-Bissau, com ênfase nas questões de género, e em particular nos Estudos Críticos dos Homens e das Masculinidades. Se as teorias do Género, os Movimentos Feministas e os Estudos Críticos dos Homens e das Masculinidades enquadram e situam analiticamente as dinâmicas da *cultura di matchundadi* na Guiné-Bissau, a *cultura di matchundadi*, de acordo com a sua conjuntura e com as suas especificidades pode e deve influenciar as teorias vigentes e trilhar caminhos teóricos (mesmo se de difícil acesso) que relacionem a instabilidade social, política, militar e governativa com as desigualdades e assimetrias provocadas pelas relações de género. A interdependência entre as teorias e a *praxis* será aqui notada, e nesta tese, pretendemos que a segunda influencie as primeiras. A

incursão teórica sobre as violências – sublinhando a violência estrutural – e a instabilidade política, em que se caracteriza e se questiona o conceito de Estado frágil, ainda neste capítulo, é uma teorização não exaustiva, na medida em que a partir de um ou de alguns autores, pretende-se uma definição clara dos conceitos em causa, usados ao longo da dissertação. Na reflexão sobre as masculinidades guineenses que sintetizam a *cultura di matchundadi*, temos em conta os parâmetros e as consequências desta forma de masculinidade hegemónica, intrinsecamente ligada ao exercício de violências várias e à instabilidade política e governativa na Guiné-Bissau.

O capítulo 2 debruça-se sobre o Projeto de Tese, justificando a escolha do tema, os seus desafios, objectivos, metodologia e significações. No capítulo 3, Dinâmicas de Género na Guiné-Bissau: Expressões e Impactos, pretendemos caracterizar a ordem de género vigente, partindo da esfera política, de onde emergem as principais questões em análise, para as outras estruturas sociais e culturais (os grupos femininos de *Mandjuandadi*, as “tradições” e os ditos populares) onde representações de género são (re)produzidas, reforçadas, mas também questionadas e rejeitadas. Notar-se-á a causalidade das produções discursivas, das práticas sociais e das representações de poder que cada espaço de ação terá noutro. Na análise das expressões e impactos da construção das masculinidades e feminilidades, o poder é compreendido como a essência dos imaginários masculinos e femininos enquanto discurso e instrumento de hierarquia.

Nos dois últimos capítulos, A Construção da Matchundadi Guineense e a Cultura di Matchundadi, procuraremos a definição e a caracterização daquilo que entendemos ser a *cultura di matchundadi*, as suas raízes históricas, seus principais aspectos e as estruturas nas quais se sustenta e reproduz. Para este efeito, diferenciamos cronologicamente a evolução da ideia de *matchu* e de masculinidade, ligada ao contexto social, político, administrativo e também económico das diferentes épocas históricas. Aqui, a génesis da expressão *matchu*, que vem do português *macho*, de *homem* e de *masculino* explica também a questão do acesso aos recursos e ao poder instituído, pois independentemente da época histórica é (mais) *matchu* quem deles tem mais proximidade. A distinção e definição de *matchu étnico*, *matchu urbano*, *matchu-combatente*, assim como a nomeação das novas masculinidades do pós-guerra de Libertação, pretende gerir e clarificar as várias influências e padrões comportamentais imputadas às masculinidades, sendo a *cultura di matchundadi* resultado deste percurso. Veremos ainda como as estruturas da *cultura di matchundadi* são concomitantes com a ineficácia das instituições democráticas e se alimentam da desorganização do Estado guineense.

Visamos também com esta dissertação contribuir para os Estudos Críticos dos Homens e das Masculinidades na Guiné-Bissau, visto a bibliografia sobre esta área ser praticamente inexistente sobre e no país. Acreditamos ainda que esta dissertação, longe de pretender esgotar a temática sobre as causas de conflitos na Guiné-Bissau, aponta para uma perspectiva pouco explorada, mas que para nós é absolutamente essencial para a compreensão e superação das dificuldades de edificação do Estado (de Direito) na Guiné-Bissau.

CAPÍTULO 1 – Género, Violências e Instabilidade Política

«Gender is also a topic on which there is an amazing amount of prejudice, ideology, myth, misinformation and outright falsehood.»
(Connell, 2000:preface)

O quadro teórico desta dissertação são os Estudos de Género e mais concretamente os Estudos Críticos dos Homens e das Masculinidades, ressalvando uma perspectiva sociológica, antropológica, histórica e política das dinâmicas de género na Guiné-Bissau – cumprindo uma interdisciplinaridade, ela mesma, própria desta área de estudos.

Neste primeiro capítulo faremos um estado da arte operacional, ou seja, que serve exclusivamente para a análise das questões em estudo e não uma panorama geral e descritivo da produção académica sobre o Género. Debruçar-nos-emos sobre a evolução teórica dos Estudos de Género e das Masculinidades em termos globais, mas dedicando um subcapítulo ao continente africano, na procura de uma visão endógena e afrocêntrica das questões em debate. Importa-nos perceber como se projetaram e se projetam as masculinidades enquanto área de estudo, quais os impactos da colocação da figura masculina no centro das análises de género e as relações prováveis e improváveis das concepções de masculinidade com outras dinâmicas sociais e políticas. Será naturalmente à luz dos movimentos feministas que procuraremos compreender tudo isto, pois é no seu âmbito que acontecem as principais respostas e resistências à ordem de género e às concepções de feminilidade e de masculinidade vigentes.

O título desta dissertação, “*A cultura di matchundadi* na Guiné-Bissau: Género, Violências e Instabilidade Política”, coloca a *cultura di matchundadi* no centro da reflexão para pensarmos três domínios importantes: as relações de género na sociedade guineense; as violências que emanam das dinâmicas societais, de género, da esfera política e militar, das pertenças étnicas e religiosas; e a instabilidade política e governativa que é também resultado destas duas primeiras. Nesta trilogia – género, violências e instabilidade política – a violência repete-se permanentemente, tanto no quadro das relações de género na sociedade guineense, onde se descontorna uma sociedade com uma grande desigualdade, propensa a erupções de violência e a conflitos civis, assim como na instabilidade política, que é uma violência contra o Estado e contra os cidadãos. A instabilidade política peca por não permitir um avanço em termos da legislação e do cumprimento das leis do Estado, sendo geradora de mais situações de violência e impunidade dada à inefficácia do Estado. Assim, as relações de género,

marcadas pela desigualdade, as violências e a instabilidade política são simultaneamente causas e consequências da afirmação progressiva das masculinidades violentas na Guiné-Bissau e da sua institucionalização enquanto modelo para o exercício do poder político. Na soma desta trilogia, ou talvez no seu princípio, podemos apontar o Estado e o *poder* como os objectivos de toda esta dinâmica.

Falar de Género implica necessariamente uma reflexão sobre a violência, mas sobretudo sobre o poder. Se as relações de género numa sociedade significam relações de poder, a violência consta muitas vezes como elemento agregador desse poder e isto afecta toda a estrutura social e política. Género, Violências e Poder costumam ser a tríade infalível nos Estudos de Género. Nesta tese, substituímos o Poder pela Instabilidade Política, enquanto resultado da luta pelo poder e pela captura do Estado, sendo o poder aqui entendido enquanto poder político.

1.1. Género: Feminismos e Masculinidades em questão

Apesar das especificidades da análise a que nos propomos ao estudarmos nesta dissertação uma definição de masculinidade na Guiné-Bissau – a *cultura di matchundadi* – acreditamos que teorizando sobre os movimentos globais melhor compreenderemos as particularidades da *cultura di matchundadi* e poderemos assinalar também os pontos convergentes e as dinâmicas que são comuns a todas as sociedades nas quais as desigualdades de género e a hegemonia masculina prevalecem. Assim, neste subcapítulo, poderemos também seguir o curso das mudanças ocorridas dentro dos Estudos de Género e as suas repercussões na sociedade; e nesta sequência, perceber a forma como o Estado pode encabeçar tanto a reprodução e manutenção da ordem de género, como desafiá-la, quebrá-la ou instituir nova *ordem* através das suas leis e instituições; perceber a erosão crescente entre o *público* e o *privado* como forma de estabelecer novas linhas de igualdade entre os cidadãos, e como não poderia deixar de ser, a forma como o *poder* e a *força* são constituintes de todas as dinâmicas de género e quais as suas repercussões culturais, sociopolíticas e económicas.

O sexólogo J. Money utilizou o conceito *gender role* nos anos de 1950 num discurso para legitimar a mudança sexo (Fassin, 2008:375; Aboim, 2009:22). Na década seguinte, distinguindo *género* de *sexo*, o conceito *gender role* seria reinterpretado pelos cientistas sociais, que compreenderam as diferenças entre os sexos masculino e feminino como frutos dos contextos nos quais se inserem os indivíduos e não na sua natureza, como acontece com o

sexo (Aboim, 2009:22). Segundo Connell (1995:18), foi Simone de Beauvoir (Com a obra *The Second Sex*, 1949) que aplicou a psicanálise existencial diretamente ao género, sendo que o seu principal argumento foi de que a mulher foi constituída como o “outro” face ao sujeito masculino como forma de legitimação da dominação deste último.

Fassin (2008:376) nota que as noções de género não são alvo do movimento feminista no sentido da desnaturalização do sexo, e o argumento do *reducionismo biológico* (Connell, 1987:70) mereceria o trabalho da sua desconstrução pelas feministas, tanto na academia, como dentro dos movimentos sociais (Beasley, 2005:13-14). Wharton (2005:6) aponta três aspectos que considera importantes termos em mente: Primeiro, o género é tanto um processo como um estado fixo e isto implica que esteja sendo continuamente produzido e reproduzido. Segundo, o género entendido como um fenómeno multinível, que não é apenas uma característica dos indivíduos, mas que ocorre a todos os níveis da estrutura social. Isto está contido na ideia de género como um “sistema” de práticas que são de longo alcance e que existe independentemente dos indivíduos. Para a autora, esta percepção permite explorar a forma como os processos sociais e as instituições sociais, como o trabalho por exemplo, incorporam e reproduzem o género. Por último, a importância do género na organização das relações de desigualdade e como um princípio da organização social. (Wharton, 2005:7).

Connell (2002:55) vê o género como uma estrutura social com quatro dimensões: 1) Género como relações de produção/económica, feitas através da divisão sexual do trabalho, em que o trabalho (pago) é visto como sendo uma dimensão masculina e a casa (trabalho pago com amor) como o universo feminino. Segundo o autor, a nossa noção de masculinidade e feminilidade está ligada a esta divisão (2002:61); 2) Género como relações emocionais, sendo que a maior arena das questões emocionais é a sexualidade. Sexualidade está organizada por género (mesmo sexo e de sexos diferentes (2002:63); 3) Género como relações simbólicas/sociais, no sentido de que todas as práticas sociais envolvem a interpretação do mundo (2002:65). Para a autora (Connell, 2002:66) “Gender symbolism also operates in dress, makeup, gesture, in photography and film, and in more impersonal forms of culture such as the built environment.” 4) Género enquanto relações de poder, em que a subordinação feminina e a dominação masculina constituem práticas discursivas e estas relações de poder são evidenciadas nas instituições, apesar do feminismo e das mudanças que têm ocorrido nas relações de género.

Os movimentos feministas procuraram revolucionar as relações entre homens e mulheres, entre as mulheres e o Estado e das mulheres em contextos como as famílias. Segundo Hawkesworth (2012:200), o papel da lei na exclusão das mulheres nas

oportunidades de educação e de emprego, nos parâmetros legais e direitos constitucionais, na participação na vida política e na vida pública, foi vital para a produção da ideia de mulheres como seres inferiores aos homens, daí que a transformação do Estado e dos seus aparatos legais tenha sido visto como mecanismo primário para a mudança social, nas demandas feministas. Um dos mais importantes desenvolvimentos nas questões de Género foi o fim da exclusividade masculina na esfera pública e a assunção, oficializada pela legislação, dos mesmos direitos e deveres para todos os cidadãos adultos, independentemente do seu sexo. A par disto, as reivindicações feministas alcançaram uma grande vitória quando a esfera privada começou a ser legislada pelos Estados, provando que o espaço privado é reflexo do espaço público, e vice-versa, fazendo com que as frestas teórico-práticas que delimitavam os dois campos de cidadania fossem diminuindo. O slogan feminista “*The personal is political*”, (de Carol Hanish, em 1967) conseguiu provar que a esfera privada era reproduutora e perpetuadora da desigualdade entre os sexos e que para se combater as desigualdades no espaço público, era fundamental a abrangência da esfera privada (Oyewumi, 2010: 27). Segundo Bourdieu (1994:4) “Se é verdade que o princípio da perpetuação desta relação de dominação não reside verdadeiramente, ou pelo menos não reside principalmente, num dos lugares mais visíveis do seu exercício, quer dizer no interior da unidade doméstica, na qual certo discurso feminista concentrou todos os seus olhares, mas em instâncias como a Escola ou o Estado. Lugares de elaboração e de imposição de princípios de dominação que se exercem no interior do universo mais privado, é um campo imenso de ação que passa a abrir-se às lutas feministas, assim chamadas a assumirem um posto original, e bem afirmado, no quadro das lutas políticas contra todas as formas de dominação.”

Se o Feminismo consiste na procura de justiça nas relações de género, é natural que as reivindicações feministas tenham tido como principal alvo o Estado, na medida em que este tende a ser o detentor da justiça e seus instrumentos, e uma entidade fundamental para a mudança sociocultural. Contudo, se o Estado foi entendido como sendo um aliado potentíssimo dos movimentos feministas, isto foi possível pela consciência de que é também o Estado, o maior perpetuador das desigualdades nas relações de género e o protótipo do patriarcado. Para Connell (2000, p.103-104), “há razões óbvias sobre o porquê do Feminismo considerar o estado uma instituição patriarcal e o veículo do poder masculino” e aponta seis pontos a considerar: 1) O Estado é o núcleo do conjunto da estrutura das relações de poder (relações essas que são desigualitárias, nas quais a mulher é subjugada, secundarizada e por vezes excluída); 2) O Estado internaliza um regime de género através, por exemplo, da divisão gendrificada do trabalho, onde aos homens cabe normalmente departamentos como o

militar, a polícia, infraestruturas económicas, e às mulheres áreas de cuidados sociais, saúde e educação. O centro do poder é geralmente masculino e as estão mulheres mais presentes nas áreas periféricas; 3) O estado tem a capacidade de *fazer/criar* o género , ao gerar políticas consistentes com as questões de género e ao regular as relações de género na sociedade; 4) O estado não apenas regula e controla as relações de género, como também ajuda na constituição de relações de género e na identidade de género (Ex: leis repressivas; criação da categoria “homossexuais”; as categorias *esposa* e *marido* provêm da institucionalização do casamento pela ação do estado); 5) O estado é a chave das políticas de género, na medida em que é o foco da maioria da mobilização política sobre as questões de género. Os grupos de pressão e os movimentos populares geralmente pretendem conseguir os seus objectivos através do estado, como por exemplo os movimentos sufragistas. 6) O Estado tem legitimidade para intervir nas crises das relações de género, como por exemplo, intervenção no caso da violência doméstica, nas tensões da divisão sexual do trabalho, entre outros.

A figura institucional do Estado encarnou o patriarcado e suas instituições, ao mesmo tempo que se procurou, no movimento feminista, a mudança de fora para dentro, ou seja, do Estado para o interior das famílias. Os direitos sociais alcançados pela luta feminista veem na lei a fonte para a igualdade formal e luta contra a subordinação da mulher. Contudo, para algumas autoras, isso não garante por si só o fim da dominação masculina, na medida em que se tratam de mudanças que vão permitindo uma progressiva – e não imediata – autonomia das mulheres como indivíduos (Aboim, 2009:25, citando Whelehan, 1996).

Na definição de patriarcado encontra-se presente a dimensão central e centralizadora do poder e seu exercício vertical, através da ideia do homem como o sexo (*sex class*) dominante (Connell, 2002:58). Para Cornwall (1994:3) “While ideas of ‘male dominance’ and ‘patriarchy’ are neither sensitive nor appropriate tools for analysis, we argue that relations of power are an aspect of *every* social interaction”. Mas o poder do patriarcado não é apenas visto na perspetiva do homem individual, mas do próprio Estado, através do sistema de justiça, por exemplo. Para Connell (idem), outro caso importante de institucionalização das relações de poder é a burocracia, que o autor acusa de favorecimento dos homens em instituições geralmente dominados por este, mais concretamente no Estado. Connell (2002:60), recorda ainda que o poder discursivo pode também ser contestado e transformado. Aqui, a questão da resistência apela-nos para o facto do poder, seja em que grau for e independente da forma como é exercida, nunca se tratar de uma relação unilateral de opressão, mas conter, de forma quase implícita, a questão da resistência. E por vezes, é a

resistência a determinado poder que o consegue enfraquecer, mas também o que lhe permite afirmar-se.

Hawkesworth (2012:204-205), refere os mais recentes esquemas de classificação que trouxeram uma categorização alternativa das teorias feministas, e aquilo que é conhecido nos EUA como o debate da “equality-difference”, afirmando que algumas estudiosas feministas distinguem a teoria feminista em três correntes: 1) corrente que problematiza a exclusão das mulheres pelas maiores instituições do mundo público (social, político, económico, religioso, académico); 2) abordagens que focam as diferenças como categoria primária da análise (diferenças das mulheres face aos homens, assim como diferenças sistémicas entre as mulheres baseadas na raça, classe, nacionalidade, sexualidade, historicidade); e por último, correntes que abraçam a recusa pós-moderna da categorização. A autora salienta ainda que estas três abordagens da teoria feminista continuam a florescer em lugares geográficos e institucionais particulares. Já segundo Lovell (2002:336), “O pós-estruturalismo, o pós-modernismo e a desconstrução foram utilizados para fundar um novo feminismo, um feminismo que evita as posições bipolares do Feminismo da Igualdade e o Feminismo da Diferença entre os sexos ou entre homens e mulheres”.

Para Beasley (2005:316), “O facto de o Feminismo possuir normalmente um qualificativo adicional – marxista, pós-moderno, pós-estruturalista, foucaltiano, psicanalítico, liberal, etc. – é indicativo dos seus propósitos de síntese. Para a autora (Beasley, 2005:24), o Feminismo Pós-moderno é fortemente anti-essencialista, tendo sido a posição feminista predominante nos anos 1990 e 2000, e tem como marcas teóricas a fluidez e a instabilidade das categorias de género, através da multiplicação da noção de *diferença*, defendido pelas abordagens feministas da Diferença. O Feminismo Pós-moderno rejeita as soluções do modelo emancipatório de incluir as mulheres nas oportunidades existentes no mundo masculino ou de ampliar este último para poder incluir as mulheres, incidindo na questão da pluralidade do género como retórica central. Segundo Wharton (2005:6), os observadores pós-modernos dizem que a diversidade entre os géneros põe em causa o próprio conceito de género e questionam-na, entendendo o género como uma ficção conveniente, um produto da linguagem em vez de fruto de relações sociais. São os “gender skepticism” (idem), dos quais destacamos a autora Judith Butler¹, que entende o género como *desempenho* e a identidade como *fantasia*, defendendo a abolição do género e a abolição da identidade com base no sexo

¹ Butler, Judith (1999), *Undoing Gender*, London & New York, Routledge; Butler, Judith (1999a), *Gender Trouble: Feminism And The Subversion Of Identity*, London & New York, Routledge.

(Lovell, 2002:338-339).

Sobre o conceito de Pós-Feminismo, Macedo e Amaral (2005:153-154) situam-no nos finais dos anos 1960 em França entre as teóricas do “Feminismo da Diferença” e afirmam que “O conceito de pós-Feminismo poderá assim traduzir a existência hoje de uma multiplicidade de Feminismos, ou de um Feminismo "plural", que reconhece o factor da diferença como uma recusa da hegemonia de um tipo de Feminismo sobre outro, sem contudo pretender fazer tábua rasa das batalhas ganhas, nem reificar ou "fetichizar" o próprio conceito de diferença. Contudo, as autoras concluem que os tempos atuais são de “Feminismos plurais” e não de Pós-Feminismo, chamando a atenção para a necessidade de “localizar” o movimento feminista, fugindo à ideia de um pós-Feminismo “global”, e reconhecendo a construção de “uma ‘nova fronteira’ dentro do *mainstream*, instituindo-se como uma ‘consciência nomádica’ resistente aos discursos e formações hegemónicas, fundamentada rizomaticamente na transdisciplinaridade, na desterritorialização e no hibridismo.” (Macedo, 2006:813-817). Por sua vez, Lovell (2002:316) afirma que se reconhece o perigo do desmantelamento do feminismo, se categorias e conceitos como o de “mulheres” e de “mulher”, bem como os do “género” e de “sexualidade” forem totalmente desconstruídos. Por sua vez, sobre as diferentes concepções e significados de Género, mesmo entre as investigadoras feministas, Wharton (2005:2) diz que isso não resulta numa fragmentação mas sim numa fonte de enriquecimento dos Estudos de Género, e que esta diversidade teórica não terá como consequência o caos ou confusão como muitos fazem crer.

É importante ter em análise, que os movimentos feministas acima mencionados não são universais e foram vividos no quadro dos países ocidentais, e mesmo dentro destes, as reivindicações feministas, nomeadamente no que diz respeito à esfera política, não foram atendidas nem ao mesmo tempo, nem em toda a parte. Este facto não diminui a importância e força que as reivindicações feministas tiveram, que lhes deram o carácter internacional, mas serve para termos em mente que outras realidades podem não (não têm de) corresponder à escala *evolucionista* da história europeia, mesmo no que toca ao alcance do Feminismo nas sociedades. Noutras paragens, o movimento feminista encontra-se ainda em formação ou então à procura da sua consolidação, e as mulheres e outros grupos subordinados continuam sem margem para expressão da cidadania plena e da igualdade.

A evolução e complexificação do conceito de género dá-se mais rapidamente nas academias, no âmbito dos Estudos de Género, do que na percepção quotidiana que os indivíduos têm sobre a sua identidade e o seu “papel” ou “não-papel” na sociedade. Se a capacidade da religião de justificar a ideologia de género colapsou e deu origem às teorias

biológicas e mais tarde a dimensão social do género se afirma perante esta última, isso deveu-se também à afirmação dos Estudos sobre as mulheres a par e passo com os movimentos sociais feministas. As teorias críticas que se desenvolveram no âmbito dos Estudos de Género, para além de uma guerra declarada ao patriarcado e suas representações discursivas, virou-se para si própria à procura de novas respostas para a complexidade crescente de conceitos e concepções. Critica-se sobretudo o binarismo do género, a heterossexualidade normativa e a ideia de que o género é imutável. Assim, todas as categorias são problematizadas e reformuladas na certeza da sua complexidade e na diversidade de interpretações das correntes existentes dentro desta área de estudos. Em suma, e citando Hawkesworth (2012:205), as teóricas feministas pós-modernas procuram estratégias transformadoras da disruptão textual, desestabilização das fronteiras e resistência contra tendências normalizadoras na formação do discurso.

Segundo Wharton (2005:4), os Estudos de género surgem da necessidade de incluir as mulheres como agentes de estudo e de conhecimento. Para a autora (idem), esta área científica pecou por durante muito tempo ter-se centrado mais sobre as diferenças entre homens e mulheres do que as existentes entre as mulheres e entre os homens. Analisando a evolução que ocorreu dentro dos Estudos de Género, Wharton (2005:5) aponta três fases de mudança de paradigma: Primeiro, a transformação da sociologia da mulher em sociologia do género, alargamento do enfoque para análises sobre os homens enquanto agentes e sujeitos das relações de género; Segundo, o desenvolvimento no sentido de que o género é sobretudo *relacional*, ou seja para a compreensão de quem é ou pode ser a mulher requer a atenção em sobre quem é ou pode o homem ser; E em terceiro, o enfoque sobre as diferenças existentes entre os homens e entre as mulheres, com o aumento da atenção nas masculinidades e feminilidades. Esta evolução foi importante, porque como observa Connell (1987:80), as práticas sociais que constroem como distintas as categorias *mulher* e *homem*, fizeram e fazem de diferenças medianas, diferenças categóricas. Assim, os Estudos Feministas e Estudos Críticos dos Homens e das Masculinidades têm a particularidade exatamente de permitir aos analistas debruçarem-se sobre as diferenças e as hierarquias que se estabelecem entre as diferentes masculinidades e entre as diferentes feminilidades, permitindo a elaboração da pluralidade de formas de masculinidade e de feminilidades existentes numa sociedade. Messner (1997, p.ix) cita as autoras Beth Hess e Myra Marx Ferree in *Analyzing Gender* (1988) e identifica três fases dos estudos sobre mulheres e homens desde 1970: 1) Ênfase nas diferenças do sexo, com as diferenças vistas como estando na base das propriedades biológicas dos indivíduos; 2) Nível individual no entendimento dos papéis sexuais e da

socialização, que vê o género como produto da socialização, mas este continua a ser conceptualizado como uma questão individual; 3) Reconhecimento da centralidade do género como um princípio organizador dos sistemas sociais, incluindo o trabalho, as políticas, a quotidiano, as famílias, o desenvolvimento económico, as leis, a educação e uma série de

A universalização que caracterizou os Estudos de Género e as reivindicações feministas permitem-nos tirar algumas ilações interessantes, assim como contextualizar as críticas construtivas e estruturais que sofreram e a contribuição destas últimas para a valorização dos Estudos de Género. Em primeiro lugar, as reivindicações feministas para a igualdade de direitos e oportunidades entre homens e mulheres em termos de cidadania, na vida privada e familiar, no acesso ao trabalho, ao salário justo, ao divórcio, ao aborto, entre outros, foram bem sucedidas e permitiram uma efetiva mudança em termos do Direito/legislação. Em segundo lugar, o impacto do Feminismo em termos da mudança social e cultural deu origem à sua valorização na academia, através dos Estudos Sobre Mulheres (*Women Studies*), o que permitiu-lhe a teorização e o carácter científico de valorização enquanto disciplina. Assim, as críticas às demandas feministas e aos Estudos de Género, no sentido da sua falsa universalização, que vieram tanto da academia como de dentro dos movimentos feministas, não teriam sido possíveis sem o longo alcance e o reconhecimento do Feminismo e das reivindicações feministas em termos mundiais, influenciando Estados, organizações e entidades nacionais e internacionais, e obrigando a uma reavaliação das relações de género, não só em termos da sua prática como também nos discursos, científicos e correntes. Por outro lado, a crítica dos conceitos e visões do mundo permitiram o questionamento, a revisão e o alargamento dos Estudos de Género, dos estudos sobre as diferenças sexuais, da família e das questões da cidadania, ao mesmo tempo que deram origem a novas áreas de estudo, como as masculinidades e o incremento de estudos sobre a homossexualidade, a transsexualidade e a sexualidade do ponto de vista sociológico. E por fim, noutras paragens, e nomeadamente no continente Africano, os Estudos de Género ganham novos contornos e mesmo questionando conceitos, metodologias e lógicas de análise, tendem a afirmar-se como disciplina e como ciência, procurando mudanças sociais e culturais e moldando os movimentos feministas – assim declaradas – ainda tímidos no continente.

As novas abordagens teóricas provocaram a emergência dos estudos sobre a masculinidade. Para Beasley (2005:12-13) os estudos de género, ao dividirem-se em Feminismo e Estudos da Masculinidade, acentuam e reportam também ao dualismo criticado por ambos os subtemas. A autora reconhece porém que também isto está em transformação. Messner (1997:xi) anos atrás dava conta de uma recente explosão de pesquisa sobre o homem

e a masculinidade, que se focava nos discursos políticos e práticas dos movimentos sociais engajados com as políticas de masculinidade, e que se baseava em pesquisas recentes sobre as experiências de rapazes e homens dentro das famílias, locais de trabalho e nas escolas, assim como debates sobre sexualidade e violência. Segundo Beasley (2005:180) “Masculinity Studies remains largely Modernist in approach and has only just begun to entertain the fraught debates associated with challenges to this frame of reference that are now almost ‘old hat’ in Feminist and Sexuality theorising.” Basley (2005:17) também refere que os estudos da masculinidade oferecem uma posição crítica sobre o sexo e o poder, mas ao invés de se focarem nos marginalizados, atendem àqueles que são tradicionalmente centrais para o pensamento ocidental que são os homens e a masculinidade, e que embora este subcampo de estudo se tenha tornado mais atento à diversidade, os estudos da masculinidade continuam a atender principalmente aos homens brancos da classe média e heterossexuais.

Para Almeida (2000:143) “De facto, no momento presente, três tendências parecem estar a penetrar os estudos de género com algum proveito: a teoria da prática, derivada de críticas ao marxismo ortodoxo; os modelos de relação entre estrutura e prática desenvolvidos sobretudo por Bourdieu (1972,1980) e Giddens (1979); e análise contextual do *self*, da ação pessoal e da intersubjetividade. (...) Isto abre para o facto central do género, que é o modo como as estruturas são vividas, com múltiplas feminilidades e masculinidades. A historicidade das relações de género não tem sido entendida devido à ideia feita de que há uma estrutura trans-histórica inserida no género: a dicotomia sexual dos corpos, ideia feita que envenenou as teorias sobre os papéis sexuais, descartando a necessidade de uma teoria social.”

O facto é que, menos revolucionário que a teoria é sempre a prática, e continuamos a debater-nos com o binarismo de género e a heteronormatividade estruturante das dinâmicas sociais, culturais e políticas. No continente africano, por exemplo, os movimentos feministas encontram-se em formação em muitos países e a luta pelo direito ao “sem-sexo” ou ao “sem-género”, como já acontece em alguns países ocidentais, está longe de acontecer. Contudo, o continente tem dado provas de que as mudanças a operar não precisam de corresponder à escala evolucionista da história dos países ocidentais, e é curioso constatarmos que enquanto o movimento feminista procura ainda canais para uma sólida expressão em África, o *movimento gay* começa a assumir posições políticas de maior proeminência e destaque social que esta última em certos países.² Isto poderá ser resultado, numa rápida análise, da discussão

² Em países como por exemplo a África do Sul, Moçambique, Uganda, Cabo-Verde.

sobre a crescente homofobia em algumas sociedades africanas e as políticas dos Estados que tendem para a criminalização e punição das relações homossexuais, sendo que ao mesmo tempo estas decisões políticas não teriam em termos de legislação o impacto que têm, se os movimentos LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgéneros) não fossem já do domínio público e não ameaçassem crescer e afirmar-se como uma força social.

Segundo Aboim (2009:15), o entendimento do homem como sujeito do género e a teorização sobre as masculinidades só podem ser completamente entendidas quando colocadas na história do Feminismo e na sua relação com o essencialismo, reificação e categorização das análises de género. Contudo, de acordo com Beasley (2005:13) “it would seem that the term ‘gender’ as the ‘proper’ name for a combined field including Feminist and Masculinity agendas may be deemed problematic on several fronts. While Masculinity Studies writers are generally more accepting of the terminology, they too often appear concerned about the potential for retreating from a focus on power relations between men and women.” Para o autor (2005:177), nos estudos da Masculinidade está implicada uma busca de justiça em relação aos arranjos de género e da sexualidade e também, uma preocupação com a justiça em geral. A questão da justiça está imbrincada com a questão do poder nas análises de Género, pelo que Beasley (2005:184) explica que, enquanto nos Estudos Feministas e da Sexualidade a masculinidade heterossexual (*mainstream*) é justamente a que representa a solidificação do poder, nos Estudos da Masculinidade o poder é examinado a partir do ponto de vista dos privilégios de uns em relação a outros, ao invés de começar a partir de uma perspectiva da marginalidade. Beasley (2005:184) salienta ainda que “Masculinity Studies is a form of Gender Studies scholarship which focuses upon critical studies of masculinity. It consequently has a somewhat problematic relationship with the rest of masculinity politics, since the latter is often explicitly antagonistic to such critical scholarship. This might seem to locate Masculinity Studies in close proximity to, or even overlapping, with Feminism. However, the connections are not entirely self-evident or without tension or controversy.”

Ao mesmo tempo, o sucesso de algumas reivindicações feministas tiveram efeitos perversos e provocaram, segundo Lizaga (2011:1-2), “una cierta confusión y una competitividad que se canalizan en una magnificación de la masculinidad al querer defender y restaurar los componentes esenciales del rol establecido por la estricta cultura patriarcal que le proporcionan al hombre; es decir, el ser protector, provedor y responsable de la procreación.”. Assim, as mudanças nas relações de género, a consolidação do Feminismo institucional, a incorporação das mulheres na vida pública, ou seja, a ruptura da demarcação do espaço público e privado, as transformações das instituições e o desenvolvimento das

normas, por exemplo do divórcio, tiveram para os *homens* o efeito da busca da redefinição da sua identidade na relação com a mulher, e esta identidade tendeu a extremar-se e a ser mais conservadora do que nunca (Lizaga, 2011:2).

A noção de que as masculinidades (e também as feminilidades) são socialmente construídas e não aspectos inerentes do sexo de nascimento de um indivíduo, representando um sistema de valores, um conjunto de práticas e expectativas sociais altamente condicionadas, permite-nos compreender as desigualdades de género e a forma como os estereótipos de género funcionam e manipulam o modo de ser e a forma de estar das pessoas numa sociedade. Compreender o significado e as dimensões simbólicas dos conceitos *homem*, *masculino* e *masculinidade* – como faremos neste capítulo – pode ser o primeiro passo para a descodificação da dominação institucional masculina e o controlo do poder público pelas figuras masculinas, e neste caso concreto para a análise das dimensões da *cultura di matchundiadi* na Guiné-Bissau.

1.1.1. Estudo dos Homens e das Masculinidades

De acordo com Almeida (2000:128) “A distinção entre sexo e género é o ponto de partida fundamental para investigar a masculinidade. Baseada na distinção que a antropologia sempre promoveu entre biologia e cultura, e elaborada a partir dos anos sessenta pela teoria crítica feminista, a separação conceptual entre sexo e género dá a entender que o segundo é a elaboração cultural do primeiro.” O autor (idem) acrescenta ainda, que a variação cultural entre os papéis femininos e masculinos trouxe o determinismo cultural para o campo da sexualidade. Segundo Aboim (2009:23), foi dentro do paradigma dos papéis sexuais que a masculinidade se tornou um objecto de pesquisa, visto que existia uma lacuna entre os papéis ideias de masculinidade e as vidas do homem real. Citando Joseph Plack, a autora (idem) ressalta que o papel sexual atribuído ao homem não conseguia comportar e era insuficiente para descrever a grande variedade das experiências dos homens. Connell (1995:7) indica o que considera serem os três principais projetos para a ciência da masculinidade do séc. XX: O primeiro, baseado no conhecimento clínico adquirido por terapeutas e protagonizado por Freud; O segundo, baseado na psicologia social e centrado na ideia popular altamente generalizada de “papel sexual”; e por último, que envolve os mais recentes desenvolvimentos da antropologia, da história e da sociologia. Messner (1997:43), aponta dois momentos que provam, segundo explica, os limites do papel sexual dos homens, e que correspondem também a dois movimentos no masculino que tiveram grande impacto no percurso científico

dos Estudos da Masculinidade: O primeiro é conhecido por *The Men's Liberation Movement*, e surge como resposta à re-emergência do Feminismo nos EUA em 1970. O autor salienta que este não é um movimento anti-feminista, mas que denunciam a falsa universalização do conceito de “homem”, mostrando como o papel sexual masculino era opressivo para as mulheres e prejudicial para os homens, que eram orientados no seu processo de socialização em direção à competição e ao sucesso, negligenciando as suas capacidades emocionais e relacionais. Uma expressão deste espírito crítica foi a expressão “It's okay to cry”; o segundo movimento é conhecido como *The Man Rights Movement*, que reporta aos anos 1970-80, mas distingue-se do primeiro porque enfatiza mais o custo de se ser homem, do que as desigualdades entre homens e mulheres, que aproximam o *Men's Liberation* dos movimentos feministas. Assim, aquilo que é destacado é a pressão que os homens sentem na sua sociedade, que os marginaliza e os estereotipa nas questões de género e os faz vítimas da prostituição, da pornografia, de falsas acusações de violação, assédio sexual e violência doméstica, etc.³

Beasley (2005:179), aponta o facto de alguns analistas identificarem no movimento *Men's Liberation* influências do Movimento Gay (*Gay Liberation*) e dos movimentos dos negros (*Black Power*), que segundo o autor, são raramente mencionadas na história dos Estudos da Masculinidade. A autora (idem) cita Connell (2000) e Hunter (2003) quando afirma que o desenvolvimento do *Men's Liberation* pode também estar ligada ao aumento das preocupações sobre a impotência dos homens num mundo corporativista e globalizado e à importância decrescente do trabalho físico, anteriormente entendidas como marcadores da masculinidade “apropriada”. Se no *Men's Liberation* se defendeu a ideia da “simetria de género” na qual se entende que os papéis sexuais do homem e da mulher na sociedade oprimem de igual modo tanto a um como a outro, (Beasley, 2005:179), outros autores vão mais longe, como Farrell na sua obra *The Mith of Male Power* (1993), que advoga que na verdade é a mulher quem é detentora de poder e o homem o subjugado nas relações de género. (Beasley, 2005:180).

Para Beasley (2005:180), o movimento *Men's Liberation* dividiu-se em três grupos: 1) os *Men's Rigths*, que reivindicam maior participação e valorização do homem dentro das famílias – onde se destacam os grupos *father's rigths*. Aqui, o sujeito masculino é vitimizado, ao mesmo tempo que se condensa e se denuncia a suposta feminização do homem, constituindo-se este movimento como anti-feminista e anti-gay; 2) e os *Mythopoetic/Spiritual*

³ Presente em obras como *The Hazards of Being Male/ Coalition of Free Men* de Herb Goldberg's (1976).

e os grupos fundamentalistas religiosos (cristãos/islâmicos), geralmente identificados como os *Men's movements*, que acreditam na essência masculina, que se encontra perdida e que é importante recuperar através da ligação com a natureza e com a espiritualidade, e denunciam o sofrimento do homem com o que consideram ser o aumento da feminização, e apesar de menos *descaradamente* misóginos que os *Men's Rights* segundo o autor, apelam à reafirmação da autoridade masculina na família e na comunidade (Beasley, 2005:181); 3). Segundo Connell (1995:4), os *Men's movements* reivindicam um conhecimento para além da ciência e do senso comum, ou seja, um conhecimento intuitivo daquilo que consideram ser o masculino profundo (*deep masculine*); 3) Os grupos *Pro-feministas*, que constituem os Estudos das Masculinidades (Beasley, 2005:181).

Segundo Beasley (2005:178), “In other words, masculinity is seen as socially, historically and culturally variable and as constituted in relation to, or more accurately as against, that which is deemed non-masculine. On this basis most writers in the field refer to ‘men’ or to ‘masculinity’ as their subject of analysis. This is intended to reflect recognition that men are a social group.” Já para Almeida, (2000:130) “Constituinte de identidades pessoais e sociais, o género não cria, porém, grupos sociais, mas sim categorias”, e estas, à medida que o tempo avança e a produção científica dentro dos Estudos de Género se intensificam, tendem a complexificar-se e a multiplicar-se. Segundo Vasconcelos (2004:52-53), “De facto, as diferenciações avaliativas (de base sociocultural) tornam mais distintas categorias sociais, o que também reforça as suas funções de orientação da ação social. (...) Assim, a categorização social, para além de sistematizar e ordenar o meio social, é também um sistema de orientação que cria e define o lugar particular de um indivíduo na sociedade.” Para Aboim (2009:15), “When we talk of men and women as discrete opposites we are, therefore, engaging in a reductionism that deprives individuals of their full complexity, at the same time as diminishing our ability to grasp diversity.”

Assim, as formas discursivas e seus significados na linguagem de género são de extrema importância, tendo em conta a maneira como conseguem delimitar, demarcar e catalogar a realidade, a definição de identidade social e pessoal dos indivíduos (Aboim, 2009:13; Beasley, 2005:178). Segundo Vasconcelos (2004:54), “Constituímos, assim, um mundo feito de unidades discretas, pensadas como essências (mesmo sendo o produto de processos relacionais de produção da representação) e identidades substanciais das coisas, das pessoas, dos grupos e categorias. Estas categorizações articulam-se em sistemas mais ou menos dotados de coerência relativa interna, de representações sociais hegemónicas, logo de discursividades explicativas do mundo dominantes, com reflexos simbólicos e práticos

ancorados no tecido real das relações sociais.” Para o autor (idem), não há uma utilização neutra das categorias, caracterizando estas como “sendo produtos de lutas simbólicas e materiais do poder, veiculam, explícita ou implicitamente, a visão do mundo conforme à posição e identidade dos dominantes.” Esta consciência do carácter não-inocente e do poder das categorizações foi fulcral para a desconstrução das categorias do Género e a consequente revisão, alargamento e redimensionamento dos Estudos de Género, que assentou essencialmente na desmistificação das hierarquias e diferenças entendidas como naturais para cada sexo, numa intersecção onde convergiram a teoria e a prática, provocando o questionamento de paradigmas.

Cornwall (1994:9) por sua vez recorda-nos que interpretações de masculinidades (*maleness, manhood e masculinity*) não são neutras e geralmente possuem conotações políticas. De acordo com Aboim (2009:13), nos estudos das masculinidades passa-se da dualidade e sua naturalização para o pluralismo conceptual. Esta evolução teve como base o questionamento dos paradigmas e conceitos ao longo do tempo, tais como “homem”, “masculino” e “masculinidade”, anteriormente tidos como categóricos na análise das sociedades. Connell (1987:80) observa que as práticas sociais que constroem como distintas as categorias *mulher* e *homem*, fazem de diferenças medianas, diferenças categóricas, e acabam por negar os padrões de diferenças existentes dentro dos sexos e a focar-se nos existentes entre os sexos. Segundo Connell (1995:52), “Social process may, it is true, elaborate on bodily difference (...) Social process may also distort, contradict, complicate, deny, minimize or modify bodily difference. Social process may define one gender.” (...) “However we look at it, a compromise between biological determination and social determination will not do as the basis for account of gender. Yet we cannot ignore either the radically cultural character of gender or the bodily presence.”

Se o conceito de homem está ligado umbilicalmente ao de sexo, as diferenças biológicas e as características físicas são o factor distintivo não apenas para a diferenciação social e sexual entre homens e mulheres, mas também para o estabelecimento de hierarquias. As ideias amplamente generalizadas de que as mulheres são suaves e os homens duros; naturais e os homens culturais; da esfera privada e os homens da esfera pública, emocionais e os homens racionais e instrumentais (Aboim, 2009:6), comportam a ideia subjacente de que existe uma hierarquia natural, biológica e portanto não construída, que deve espelhar-se na organização da sociedade e dentro das famílias. Não é portanto de estranhar que os homens sejam dominantes, não apenas na política e nos negócios, mas também serem os principais perpetradores da violência sobre as mulheres e as crianças (Aboim, 2009:21). Segundo

Connell (1987:85), a definição social dos homens como detentores de poder traduz-se não apenas em imagens do corpo, mentais e de fantasias, mas também em tensões, na postura, nas sensações e na natureza do corpo, sendo que esta é uma das principais formas na qual o poder do homem é visto como parte da ordem da natureza. Para Almeida (2000:128) “‘ser homem’ no dia a dia, na interação social, nas construções ideológicas, nunca se reduz aos caracteres sexuais, mas sim a um conjunto de atributos morais de comportamento, socialmente sancionados e constantemente reavaliados, negociados, relembrados. Em suma, em constante processo de construção.” Este processo de construção da identidade, de modos de ser e estar em sociedade é ditada por aquilo a que Almeida (2000:128-129) chama de “requisitos culturais”, que são como uma lista imensa de ingredientes a ter em conta por um indivíduo que quer ser considerado homem na sua sociedade. Segundo o autor (Almeida, 2000:129) “Esses requisitos não se localizam ao nível estrito do corpo, ainda que as interpretações deste sejam fortemente mobilizadas para o discurso do género. Eles espalham-se por todos os níveis do social, desde a família ao trabalho, do prestígio ao status, da classe social à idade, passando pela linguagem verbal e gestual, enfim, a lista seria tão vasta quanto a totalidade do social.”

Segundo Beasley (2005:178, citando Hearn, 1994: 49–52; 1996, 2004), alguns autores consideram o termo “masculinidade” vago, pouco concreto e com uma conveniente inclinação para desviar a atenção política para longe dos homens atuais, e advogam o retorno ao termo “homem”, que distinguem também de “masculino”. Para Connell⁴ (2010) “Masculinities are not the same as *men*. To speak of masculinities is to speak about gender relations. Masculinities concern the position of men in a gender order. They can be defined as the patterns of practice by which people (both men and women, though predominantly men) engage that position.” Para a autora (idem), “There is abundant evidence that boys differ widely, masculinities are multiple, masculinities change in history – and that women have a considerable role in making them, in interaction with boys and men”. Sobre o conceito de masculinidade, Beasley (2005:178) recorda que se trata de um termo recente e essencialmente teórico, que só se tornou dominante em meados de 1990, e que antes disso falava-se de “homem” e de “estudos dos homens”. Para Wall (2010:21), “A masculinidade é assim um conceito que, embora necessariamente multidimensional, não deve deixar de contemplar as questões relacionadas com a sexualidade e a vida privada, como elemento fundamental de construção social do género. As novas exigências colocadas ao homem na relação com a profissão e com a vida privada (ser marido, ser pai, ser afectivo e participante...) desafiam a

⁴Raewynconnell.net.

figura tradicional do homem, ou seja, a definição hegemónica de masculinidade, construída sob alicerces que se fundam, em última instância, sobre uma sexualidade (compulsiva, dominante...) que é concebida em antítese com o feminino (afectivo, passivo...).”

A construção das masculinidades depende das normas sociais que predispõem as pessoas a atuar de certas maneiras obedecendo à origem e ao nível social de cada indivíduo (Lizaga, 2011:6). Segundo Cornwall (1994:9), conceitos como “papel de género”, “orientação sexual” e “sexo biológico” implicam uma falsa dicotomia entre o corpo sexualizado (*sexed body*) e a indivíduo gendrificado (*gendered individual*): “we insist that both the sexed body and the gendered individual are culturally constructed and that biology is no more primary or ‘real’ than any other aspect of lived experience.” Connell (1987:81) recorda que o corpo masculino não confere masculinidade a quem o possui, mas que recebe a masculinidade na sua definição social, e que tanto isto como a ideia de que a sexualidade é a irrupção do natural são partes do processo social dos indivíduos. Para a autora (1987:84), “The physical sense of maleness is not a simple thing. It involves size and shape, habits of posture and movement, particular physical skills and the lack of others, the image of one’s own body, the way it is presented to other people and the ways they respond to it, the way it operates at work and in sexual relations. (...) The physical sense of maleness grows through a personal history of social practice, a life-history-in-society.” Segundo Almeida (2000:129), a masculinidade precisa de ser provada, comprovada e reforçada durante toda a vida do homem e é feito através de práticas socialmente reconhecidas como sendo práticas masculinas. Nesta mesma lógica, Lizaga (2011:5-6) afirma que “No es suficiente sólo ser biológicamente un hombre, sino que el hombre debe ganarse la definición de masculinidad con actos y comportamientos. Las expresiones en inglés de “be a man” o “man up”, o en español el “ser hombre” o lo más coloquial de “tener huevos” implican comportamientos sociales que se identifican con la hombría, la fuerza y la valentía.”

1.1.2. Masculinidades Plurais, Masculinidades Hegemónicas e Hipermasculinidade

A divisão e distinção entre os diferentes tipos de masculinidade contrasta com o binarismo e o dualismo que caracterizou durante muito tempo o pensamento sobre o Género e não pode ser entendida fora do quadro das mudanças de paradigma do Feminismo contemporâneo como explica Aboim (2009:13): “Encompassing contemporary feminisms, this cultural turn, which envisages gender as a main discursive metaphor for exercising

power, is nowadays associated with what a variety of authors, following the developments in feminist theory, label as an emerging third wave in approaches to men and masculinities.”

Segundo Aboim (2009:14), a ideia de que as masculinidades são plurais não é meramente descritiva mas dá uma realidade empírica e reforça um caminho particular teórico que abraça duas revoluções paradigmáticas no sentido Kuhnianiano (de Kuhn, 1996): Primeiro, na luta contra o dualismo cartesiano que divide o mundo e seus atores em formas e categorias binárias e normalmente simétricas, nasceu uma linguagem filosófica da multiplicidade, que tem em conta a complexidade dos processos sociais e dos eus-sociais e comporta a multiplicidade cultural de discursos; Segundo, o desenvolvimento de uma reflexão em curso sobre as questões da dominação, como um fenómeno omnipresente e insidioso.

Na sua obra *Masculinities*, Connell (1995:79) explica que nas sociedades “one form of masculinity rather than others is culturally exalted”. A esta masculinidade, culturalmente exaltada, a autora identifica como *masculinidade hegemónica*, distinguindo-a de outras três masculinidades, que são a *masculinidade cúmplice*, as *masculinidades marginalizadas* e as *masculinidades subordinadas* (idem). Segundo Cornwall (1994a:17), diferentes masculinidades hegemónicas produzem diferentes variantes subordinadas, apontando, tal como Connell (1995:40) para o carácter mutável das masculinidades hegemónicas, passíveis de serem questionadas e mudadas, apesar de culturalmente legitimadas em dado momento. De acordo com Almeida (2000:150) “as masculinidades são construídas não só pelas relações de poder mas também pela sua interrelação com a divisão do trabalho e com os padrões de ligação emocional. Por isso, na empiria, se verifica que a forma culturalmente exaltada de masculinidade só corresponde às características de um pequeno número de homens.”

Os diferentes tipos de masculinidades presentes nas sociedades baseiam-se em hierarquias e privilégios, privilégios estes a que Connell (1995:79), aponta como sendo os “dividendos do patriarcado”, ou seja, de vantagens que o homem, independentemente do seu tipo de masculinidade, e independentemente de concordar ou não com ela, ganha face à submissão das mulheres da sua sociedade. Para a autora (Connell, 1995)“ Men share very unequally in the fruits of patriarchy; hegemonic (white, middle-and upper-class, and heterosexual) masculinity is constructed in relation to femininities and to various (racial, sexual, and class) subordinated masculinities.” Assim, a masculinidade hegemónica possui duas vertentes importantes, tendo em conta a hierarquização do poder e de legitimidade que o próprio conceito comporta: primeiro, trata-se da tentativa de legitimação da dominação masculina sobre as mulheres como afirmação da identidade de género (Conceição,

2012:2012); segundo, o conceito aponta para disparidades e hierarquias sociais estabelecidas entre os homens.

Para Connell (2000:105) “The masculinization of the state, accurately identified in feminist theory, is principally a relationship between state institutions and hegemonic masculinity.” Segundo a autora (idem) “it is essential to bring men and masculinity explicitly into the analysis of the state, as for any organization. Especially in an organization as large and complex as the state, it is important to recognize the distinction between hegemonic and subordinated masculinities.” Por hegemonia masculina, Connell (2002:77) entende o seguinte: “Hegemonic masculinity can be defined as the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) a dominant position of men and the subordination of women.”

Um ingrediente que norteia os rituais sociais e culturais no masculino é a violência em seus diferentes graus, e associado a ela, o destemor e a força. Lizaga (2011:8), afirma que a coerção e a violência fazem parte do jogo da masculinidade hegemónica, e Connell (1995, p.30) diz existir relação entre a masculinidade violenta e o controlo social. Na análise, por exemplo de questões como a agressividade, suportada por determinismos biológicos, Connell (1987:67) diz que estas ganham prioridade em relação às explicações sociais, que são mais residuais e aponta situações paradigmáticas de expressão da masculinidade como a prática desportiva, (Connell, 1987:85), onde se alia a força física e as habilidades de cada um, que depois servem para o julgamento de definição de “graus de masculinidade” entre os próprios homens.

De acordo com Lizaga (2011:9), “En definitiva, la masculinidad hegemónica se concibe como la mejor valorada por una sociedad y que generalmente acaba siendo lo mismo que la masculinidad normativa que es la más aceptada, por tanto, esta masculinidad (hegemónica y normativa) se convierte en la más común y abundante en la sociedad dada.” Cornwall (1994:5), por sua vez, afirma que dentro daquilo que se entende como masculinidades hegemónicas, há espaço para a expressão de outras masculinidades, que sempre surgem e que mesmo na condição de subordinados, tomam atitudes simbólicas e de expressão social. Esta afirmação contraria a ideia de hegemonia de Connell, que remete as formas não-hegemónicas à subordinação, ou seja à ausência de poder e influência face à masculinidade hegemónica. Para a autora (Cornwall, 1994:4) “if we locate and describe the multiplicity of competing masculine identities in any given setting we automatically begin to dislocate the hegemonic versions of masculinity which privilege some people over others.”

Constituindo um marco na teorização sobre os Estudos de Género e das Masculinidades, Connell (1995:40) define o conceito de masculinidade hegemónica como sendo “uma configuração da prática em torno da posição dos homens na estrutura das relações de género”. Almeida (2000:149), define-o como “uma variedade particular de masculinidade que subordina outras variedades”, distinguindo-a de “papel” masculino. Para o autor (Almeida, 2000:138) “No campo do género, trata-se da capacidade de impor uma definição específica sobre outros tipos de masculinidade, o que significa que o modelo exaltado corresponde, na realidade, a muitos poucos homens (...). O conceito permite uma concepção mais dinâmica da masculinidade, entendida assim como estrutura de relações sociais, em que várias masculinidades não-hegemónicas subsistem, ainda que reprimidas e auto-reprimidas por esse consenso e senso comum hegemónico, sustentado pelos significados simbólicos “incorporados”. De acordo com Cornwall (1994:3), “Hegemonic masculinities define successful ways of ‘being a man’; in so doing, they define other masculine styles as inadequate or inferior. (...) As we shall see, one reason the rhetoric of hegemonic versions of masculinity is so compelling is that it rests on an apparent certainty: that ‘a man is a man’ everywhere, and everywhere this means the same thing.”. Esta crítica à universalização conceptual é feito por vários autores ((Messner, 1997; Oyéwùmi, 2010, Amadiume, 2000, entre outros), dos quais Messner (1997:40) que critica a “falsa universalização do “homem” e a tendência para falsamente se universalizar a experiência dos “homens brancos – classe média – educação superior – heterossexuais”, como se de todos homens se tratassem.

Numa óptica de análise que privilegia também o simbolismo presente nas relações de dominação, segundo Vasconcelos (2004:58), “A masculinidade hegemónica constrói-se, então, pela competição e luta pela marcação de outros corpos – é mais homem, em consequência, quem mais deixa marca, ganha e conquista outros corpos. O ónus é aqui um de atividade do sujeito. As mulheres e os homens homossexuais são, inversamente, aqueles que se deixam marcar e conquistar, ficando manchados (...) na sua identidade e corpo, marcado como coisa a quem outrem fez algo.”. O autor (2004:59) aponta o dominado como o “não-sujeito” da relação de dominação, ao mesmo tempo que indica que o lugar de subalternidade não faz do dominado um ser passivo, mas pelo contrário, “São estes sujeitos que, sendo colocados nas margens e nelas construindo a identidade, vão, *a partir das margens*, resistir à dominação do centro, ou seja, lutar contra a desqualificação, material e simbólica, dessas margens.” (...) É no âmbito desses processos de resistência que verificamos terem-se constituído movimentos feministas, homossexuais e mesmo transexuais (...) que, partindo do lugar social dessas categorias dominadas (...), lutaram e lutam não só por uma melhoria das

suas condições de existência, mas pela própria redefinição da sua identidade” (Vasconcelos, 2004:64.).

Relacionando-os sempre com o *poder* e a *força* (Lizaga, 2011:8), na sua análise sobre as masculinidades, Lizaga (2011:6-7) faz distinção entre tipos de masculinidade, apontando três extremos, nos quais se incluem as diferentes masculinidades existentes: a masculinidade *afeminada*, a masculinidade *cívica* e por fim a *hipermasculinidade*. A masculinidade afeminada ou débil assentaria num destes extremos e a hipermasculinidade no extremo contrário, sendo que no centro destes vértices de masculinidade encontraríamos a masculinidade cívica, que o autor caracteriza como sendo aquela que “representa al hombre sensato, racional y genericamente no violento”, e “que suele estar en armonía con las transformaciones socioculturales y económicas.” O esquema seguinte traduz assim, uma evolução ascendente de valores e comportamentos considerados masculinos, resultando em graus crescentes de masculinidade existentes num indivíduo:

Masculinidad afeminada ----- (Masculinidad Cívica) ----- Hipermasculinidad.

(Lizaga, 2011:5)

Para o autor (idem), a masculinidade afeminada é a mais desvalorizada, notando que aproxima o homem de elementos considerados femininos, daí o seu carácter “débil”. Na sua análise sobre masculinidades plurais Aboim (2009:20) já referia que a feminização da masculinidade é vista como estando conectada com aquilo que foi interpretado como a emocionalização da sociedade e que reconhecer a fragilidade do homem e a sua emocionalidade é transformá-lo num sujeito objetificado igual à mulher (Aboim, 2009:21). Ao mesmo tempo, a autora (Aboim, 2009:21) afirma que “O reconhecimento da fragilidade do homem teve como efeitos a desconstrução do mito da invulnerabilidade masculina.” E o reconhecimento de que muitos homens saem da norma da “masculinidade perfeita” (idem).

Sobre o conceito de hipermasculinidade, Lizaga (2011:9) considera que “Relacionada directamente con el poder y el contexto económico y sócio-cultural, se establece una identidad masculina llamada hipermasculinidad.” (...) “la amplificación de los estereotipos de conducta del género masculino, dando proporciones excesivas a las características que creen masculinas. En este caso, los hombres que se ubican en ese extremo de la hipermasculinidad se caracterizan por lo siguiente: la competencia continua con los otros hombres, la agresividad física y psicológica para conseguir o mantener su dominio, el tener que mostrarse sexualmente experimentados y superiores y por último, el mostrarse fuertes tanto física como

mentalmente, pretendendo ser invulnerables, ambiciosos y exigentes.”. O autor caracteriza a hipermasculinidade como sendo um tipo exacerbado de masculinidade (Lizaga, 2011:7) e nota (2011:8-9) que “Se observa que la propuesta de la subordinación, poder y coerción, enlaza con la violencia y la manipulación psicológica que será una herramienta evaluable para poder desarrollar el concepto de la hipermasculinidad”.

Segundo Lizaga (2011:7), é nas primeiras décadas de vida que “se manifiestan las masculinidades afeminadas por un extremo y la hipermasculinidad por outro, localizándose en el centro de este *continuum* la masculinidade cívica”. Segundo Connell (1987:80) “To sustain patricarchal power on the large scale requires the construction of a hypermasculine ideal of toughness and dominance; the physical image of masculinity this produces is grotesquely unlike the actual physique of most men. The corresponding point has often been made about image of physical beauty in women.”

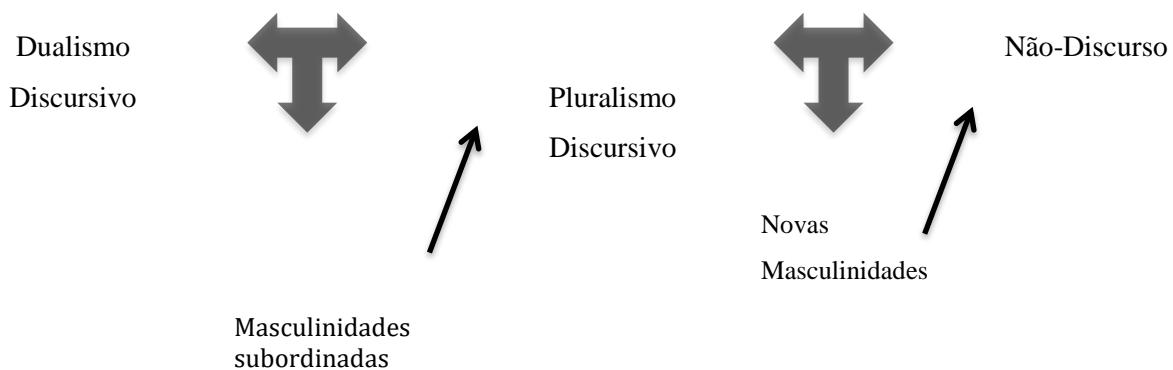
Lizaga enfatiza o facto das masculinidades serem sobretudo e essencialmente criações culturais (2011:4) e refere que, “as masculinidades estão construídas pela suposição de valores com base nas experiencias culturais e sociais, provêm, desenvolvem-se e são mitificados pela tradição histórica, cultural e imaginária de cada país.” (Lizaga, 2011:5). O que significa que ser homem em diferentes épocas do mesmo país não significou sempre a mesma coisa.

Assim, é importante pensarmos estas categorias como práticas discursivas, que se realizam em ideais-tipo de homem e de masculinidade que, como Connell (1987:80) bem salientou, poucas vezes correspondem à realidade. Aboim (2009:13) aponta o carácter performativo da linguagem, que tem ênfase na cultura e nos discursos como fonte primária de diferenciação e da importância da discussão e releva a discussão à volta da clivagem entre a abordagem estrutural e a discursiva sobre o género e as masculinidades (*idem*).

Seguindo a lógica de Lizaga de *continuum* de masculinidades presente entre cada um dos extremos de masculinidade que identificou (débil, cívica e hipermasculinidade), e no qual o pluralismo de categorizações tende a prender-se com a pluralidade também de identidades (impostas ou escolhidas) dos homens, novas masculinidades são reveladas e apontadas progressivamente, à medida que a sociedade se alarga em aceitação e quanto mais profunda for a discussão nacional sobre as questões de género. Com base no esquema de Lizaga (2011) sobre as masculinidades, e nas afirmações de diversos autores já identificados (Aboim, 2002; Connell, 1987, 2002; Butler), podemos também construir um esquema semelhante sobre os extremos balizares em termos de discurso sobre o Género, que expõe o avanço e a crescente complexidade das demandas da esfera do género. Num extremo colocaríamos o

binarismo/dualismo, o pluralismo como centro do discurso contemporâneo e por fim o não-género como hipótese final da discussão, tal como mostra a seguinte figura:

Figura 1. – Evolução do discurso sobre o Género.



A ideia de *não-discurso* é sobremaneira arriscada, visto que a prática discursiva tenderá a fazer sempre parte da interpretação das dinâmicas que afectam a vida e o comportamento humanos, nomeadamente as relações de género e seus contornos sociais, culturais e políticos. Contudo, ela advém da radicalização da noção do *não-género*, defendido já por alguns autores, dos quais Judith Butler (1999), que declararam o carácter situacional e a fluidez das identidades que compõem uma pessoa. Sobre a ideia de abolição do género por algumas escritoras feministas, para Lovell (2002:321) “É de supor que uma das condições para a abolição do género seria a erradicação simultânea das diferenças (reprodutoras) de *sexo*.”

Cornwall (1994:3) explica na seguinte frase “If notions of masculinity, like the notion of gender itself, are fluid and situational, we must consider the various ways to explore and understand masculinity in any particular setting. And we must explore how various masculinities are defined and redefined in social interaction”. A autora refere ainda que esta interação revela claramente a relação entre a multiplicidade de identidades de género e o poder. (idem). Beasley (2005:13) afirma que o debate sobre o género trata-se de um “ongoing discussion central to the entire field of gender/sexuality theory regarding the question of whether focus on particular identity groups is politically helpful or harmful.”

A desconstrução das categorias de género e as mudanças operadas fizeram-se essencialmente em termos do discurso, porque o pluralismo de género, por exemplo, sempre foi parte de cada sociedade, mesmo não sendo reconhecido ou entendido como tal. Contudo, apesar dos questionamentos e revisões sucessivas, o trabalho da desconstrução do género está longe de ter fim, porque os problemas antigos não foram completamente resolvidos em termos da prática e do pensamento colectivo das sociedades, apesar da sua grande transformação teórica. Segundo Vasconcelos (2004:56), “mesmo a alteração categorial, e a criação categorial é sempre uma revolução, que opera um salto qualitativo em relação à ordem simbólica anterior, tem sempre de lidar com o instituído (e que estando instituído, poderá, muito provavelmente, estar incorporado), trabalhando a partir dele, mesmo que pela sua refutação, mas sempre a partir dessa visão dominante.” O autor (2004:68) explica ainda que “as desigualdades e discriminações permanecem, não só porque, mesmo com melhorias de posição relativa dos dominados, a estrutura categorial do espaço identitário é tal que continua a assimetria, mas também porque outras categorizações são produzidas continuamente, incessantemente produzindo novas desigualdades e dominações.”

1.1.3. O Género Africano⁵

Depois da teorização dos Estudos de Género e das Masculinidades em termos globais, apontando as rupturas e continuidades de uma área em constante crítica e revisão, importa-nos agora compreender o estado em que se encontram as mesmas áreas de estudo no continente africano. Tratando esta dissertação de uma forma de masculinidade hegemónica na Guiné-Bissau – a *cultura di matchundadi* – e dos seus impactos sociais e políticos na perpetuação do ciclo de violências que tem comprometido a edificação do Estado guineense, a visão endógena e afrocêntrica das análises de género será aqui privilegiada, pois é nelas que procuramos pistas para a compreensão e localização teórica das dinâmicas de género na Guiné-Bissau.

São cada vez mais os académicos – entre eles os académicos ocidentais – que questionam e lutam contra a universalização das experiências ocorridas no Ocidente e a utilização de conceitos que se mostram desadequados a outras realidades, e que falsamente pretendem representar um todo homogéneo (Messner, 1997; Oyéwùmi, 2010, Amadiume,

⁵ Este título foi tirado do título da conferência “O género Africano: mendros da problemática do género em África”, organizada pela Prof. Doutora Inocência Mata na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa a 15 de Maio de 2013, onde participei com a comunicação “Género e Violências na Guiné-Bissau: entre o público e o privado”.

2000). Segundo Oyéwùmi (2010, p.25), os interesses, as preocupações, as preferências, as neuroses, os preconceitos, as instituições sociais e as categorias euro/norte-americanas dominaram a escrita da história humana e um dos efeitos deste eurocentrismo é a racialização dos conhecimentos, que faz com que a Europa esteja representada como a fonte de conhecimento e os europeus como os condescendentes por excelência.

A complexidade de muitas sociedades africanas permitiu o desenvolvimento das ciências sociais em África e o questionamento de paradigmas, visões e conceitos aplicados ou associados ao continente. J. Adesina (2012:196) distingue três tipos de atitudes académicas nas Ciências Sociais africanas: a *atitude regurgitante*, que interpreta os dados locais sem desafiar nem as teorias recebidas nem os enquadramentos conceptuais e ao invés de alterar os termos da divisão internacional do trabalho intelectual, acaba por reforçá-la, fazendo com que a narrativa e as análises funcionem como uma extensão dos discursos euro-americanos; a *atitude de protesto*, que já se esforça por recusar as formas da divisão internacional do trabalho intelectual, nas quais África e os africanos fornecem os dados e os euro-americanos a teoria; e a *produção* de trabalhos eminentemente epistémicos na intenção e nos resultados.

Os Estudos das Mulheres, mais tarde apelidadas de Estudos de Género, surgiram durante os anos 1980 em África (Gouws, 2012:66) e têm evoluído no sentido de se encontrar a análise da perspectiva africana dos Estudos de Género, suas especificidades, e de novos caminhos metodológicos e de mudança de paradigma. Segundo Ampofo (2008:333), no que diz respeito aos métodos, os estudiosos do género e os seus homólogos africanos continuam a preferir abordagens qualitativas, particularmente as entrevistas, histórias de vida e outras formas narrativas, e afirma que o crescente interesse no uso das várias formas dos métodos históricos como a história oral, as autobiografias e estudos biográficos permitiram a mulheres de diferentes classes trazer as suas próprias vozes para a análise das suas experiências e ajudaram a redefinir entendimentos convencionais de vários eventos e processos históricos em África. Mas para Ampofo (2008:333), “These studies show, for instance, that the now challenged tradition in the global North of dichotomizing social space and gender into public versus private spheres, has never accurately reflected the historical and cultural realities of the African experience. Many of the life history studies show the distinctive ways in which women exercised agency in the pre-colonial and colonial periods by subverting conventional understandings of appropriate gender relations.” Já Lovell (2002:314) confirma que “Muitos estudos acerca das mulheres no chamado Terceiro Mundo são escritos sob uma óptica feminista-marxista, que privilegia analiticamente o quadro contextual da globalização capitalista e da nova divisão internacional do trabalho.”

A crítica feminista negra ao feminismo branco emergiu no final da década de 1970 e foi ganhando terreno nas décadas seguintes, especialmente quando conjugada com o *gênero scepticismo* pós-feminista e ameaçou a desconstrução dos conceitos em que o Feminismo contemporâneo parecia assentar tais como “mulher”, “mulheres” e “gênero” (Lovell, 2002:313). Lovell (2002:38) insere as feministas africanas, que defendem uma abordagem do gênero indissociável da raça e da classe, dentro das correntes Pós-Estruturalistas e Pós-Modernas, que correspondem à terceira vaga do Feminismo global, mas foram as feministas afro-americanas quem primeiro chamou a atenção para o facto do movimento feminista não ter em conta a sua história e experiência enquanto grupo e debateram-se para a inclusão da dimensão da raça nas análises (Lovell, 2002:313).

Oyewùmi (2010:27) salienta que as categorias de gênero e as raciais surgiram no contexto do desenvolvimento do capitalismo e da industrialização assim como do estabelecimento dos estados-nação e do crescimento das disparidades regionais no sistema mundo, cenário este no qual as pessoas eram exploradas e as sociedades estratificadas. Para a autora (2010:27), “Quizá la crítica más importante de las articulaciones feministas es la realizada por una gran cantidad de académicas afroamericanas, que insisten que en los Estados Unidos no se puede considerar el gênero por fuera de la raza y la clase. Esta posición llevó a la insistencia en las diferencias entre las mujeres, y la necesidad de teorizar sobre las múltiples formas de opresión, sobre todo donde las desigualdades de raza, gênero y clase son evidentes”.

Para Ampofo (2008:328, citando Mohanty 2000), entre as principais tendências que maior impacto tiveram nos estudos feministas encontra-se o feminismo transnacional e o feminismo negro, que tentaram desafiar a cumplicidade do feminismo ocidental em questões como o racismo e o colonialismo, concentrando-se nas políticas de solidariedade e movimentos sociais anti-capitalistas, ao mesmo tempo que teorizam através das fronteiras nacionais e enfatizam a importância dos legados históricos e dos processos políticos, económicos, raciais e culturais contemporâneos que se cruzam e moldam a vida das mulheres através do tempo e espaço, incluindo as agendas particulares de diversos movimentos feministas. Hawkesworth (2012:210-211) explica que as feministas “de cor” (*of colour*) (nomeadamente Spivak 1999 e Chandra Mohanty 1991), na sua crítica ao próprio movimento e à teorização feminista, consideram que muitas das generalizações de gênero são racistas, etnocêntricas e insensíveis às preocupações das “women of colour”, e cita o “universalismo etnocêntrico” criticado por Mohanty (1991, 52-55) como uma forma de dominação estrutural que suprime a heterogeneidade das mulheres no sul global. Já Lovell (2002:316) afirma que a

figura da mulher, centro-motor dos movimentos feministas, foi generalizada, constituindo uma “falsidade” e “trivialidade” e explica que (Lovell, 2002: p.320), “As mulheres fora destas categorias negociavam as suas vidas no âmbito de construções de género inseparáveis de “raça”, classe ou sexualidade. Estas ligações passavam tão despercebidas às feministas brancas quanto, por exemplo, a sua própria cor de pele.”

Os Estudos de Género, no panorama global, têm evoluído no sentido de questionar os determinantes biológicos, esvaziando de normalidade as concepções do género e questionando a naturalização das diferenças entre os indivíduos de cada sociedade. Procura-se desconstruir as produções discursivas sobre o género, desmistificando ideias e modos de vida entendidos como *próprios* de cada sexo, ao mesmo tempo que se buscam novas significações sociais que consigam representar a complexidade daquilo a que arriscamos chamar de “as realidades de género”⁶. Contudo, assim como a sua origem, esta *evolução* dos Estudos de Género continua intrinsecamente ligada a acontecimentos ocorridos no Ocidente e é toldado pelas suas dinâmicas, pois as questões de género, ao comportarem de forma exclusivista as experiências e ópticas marcadas profundamente pela história europeia e norte-americana, tornam-se produto destas. Como resposta, a perspectiva afrocêntrica é constituída pelos estudos que assumem como ponto de partida o lugar africano (Adesina, 2012:203), onde se inserem as estudiosas afrocênicas, as pan-africanistas e outras nacionalistas africanas (Ampofo, 2008:331). As intelectuais africanas defendem uma abordagem endógena e afrocêntrica na descodificação das dinâmicas sócio-políticas e culturais das suas sociedades, lutando contra generalizações e concepções estereotipadas das análises (Amadiume, 2000; Oyewùmi, 2010) e desconstruindo questões basilares dos Estudos de Género tais como os conceitos *feminino* e *masculino*, demonstrando os seus desajustes quando aplicados à realidade de algumas sociedades africanas. Oyèrénké Oyewùmi chega mesmo a fazer a distinção entre aquilo a que chama de “Feminismo branco”, que segundo a autora está “ligado à família e que não vê a raça nem a classe” (Oyewùmi, 2010:29) e o Feminismo Negro ou Africano. Para a autora, o objectivo é encontrar formas em que a investigação africana possa estar melhor informada por preocupações e interpretações locais e ao mesmo tempo, por experiências africanas que devem ter-se em conta na construção geral da teoria, apesar do racismo estrutural do sistema mundial (Oyewùmi, 2010, p.26).

⁶ “Realidades de género” no sentido da progressiva diversidade que vem caracterizando as identidades de género, que podem culminar na sua inoperância enquanto conceito identificador de cada pessoa. Países como a Austrália (2011), Nova Zelândia (2012) e desde Novembro de 2013, a Alemanha, admitem a opção de sexo “indefinido” na identificação dos cidadãos, para além do tradicional “masculino” e “feminino” (http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/08/130820_alemanha_terceirosexo_dg).

Segundo Akosua Ampofo (2008:330-331), as preocupações sobre a cultura e a identidade são frequentemente encontradas nas respostas das feministas afrocêntricas ao trabalho das estudiosas baseadas no Norte. A autora (idem) afirma que muitas feministas afrocêntricas rejeitam aquilo que vêm como sendo a objectificação e a mercantilização da mulher africana, e que as perspectivas afrocêntricas debateram-se com discursos sobre as mulheres e as relações de género de paradigmas essencialistas, caracterizadas pela invisibilidade da mulher africana e imposta por descrições de uma “África comum” nos discursos anti-colonialistas. Ao mesmo tempo, estudos feministas afrocêntricos tiveram de lidar com o problema de saber se deviam aceitar alguns dos conceitos produzidos no Norte global, e ao utilizá-los saber como nomear os entendimentos de realidades africanas para que estes permanecessem afrocêntricos. Para Ampofo (2008:329) “these perspectives provide the tools for new possibilities and challenges for a broader growth of feminist knowledge production and activism, based on anti-racist, anti-capitalist, and anti-colonialist agendas”. A área dos Estudos de Género tem assim sido revista e reinterpretada, e o debate tem-se centrado na necessidade de prestar atenção ao imperialismo, ao colonialismo e outras formas globais de estratificação, compreendendo que o género é indissociável dos contextos sociais e de outros sistemas de hierarquia (Oyewumi, 2010:27-28). Lovell (2002:314) analisa a forma como o colonialismo interferiu e influenciou as relações de género no continente africano, apontando a forma como o homem colonizado foi visto de forma efeminizada, como forma de garantir a sua sujeição e submissão ao poder colonial. Para a autora, (2002:315) “O uso do género e da sexualidade com o fito de racionalizar o domínio imperial, e de o tornar eficaz, criou uma situação particularmente hostil para as mulheres, resultando no silenciamento da mulher colonizada e na deslocação de toda a tentativa de expor práticas opressivas para o discurso e retórica sobre o racismo e imperialismo.”

Beasley (2005:23) analisa as feministas do REI – Raça, Etnicidade e Imperialismo e insere-as em duas correntes feministas, o Feminismo da diferença e o Feminismo construtivista. Segundo o autor (idem) estas feministas podem querer afirmar as diferenças e identidades de grupo (racial, minorias étnicas, do ‘Terceiro Mundo’), mas por outro lado elas também criticam a abordagem das diferenças *singulares* de grupo que apenas enfatizam a diferença de género/sexual: “REI feminists assert that a focus on singular gender difference involves suppressing other differences and maintaining an essentialist account of men and women as unified groups without acknowledgement that ‘racial’/ethnic/cultural location might sharply alter any generalised assumptions about the relative power of these groups.” Segundo Ampofo (2008:328), “Black feminist theory is especially concerned with the

significance of race as a fundamental organizing principle interacting with other forms of structured inequality to shape the social construction of gender and situated location of social groups (Baca Zinn and Thornton Dill, 1996). It also takes account of how race interacts across national and transnational boundaries to structure relations between women and men and among women, and to produce oppression and opportunity or privilege. By problematizing emergent feminist scholarship within Africa and the African Diaspora, Black feminist epistemology provides an opportunity to address commonalities and differences and to bring important theoretical and empirical insights from these locations to the dimensions and forms of globalization, migration, and feminist movements agendas.”

Hawkesworth (2012:211) aponta exemplos de desadequação epistemológica da teoria feminista quando aplicada aos países do sul, entre os quais: 1) a demarcação público/privado como central para a opressão das mulheres falha por não ter em conta as pessoas escravizadas e colonizadas a quem foi negada a privacidade e o acesso à esfera privada pela autorização legislativa; 2) a teorização de que o “pessoal é político” reflete dinâmicas de classe específicos de homens e mulheres brancos sem atender a diferenças estruturais que marcam a relação entre o homem branco e os homens e mulheres colonizados; 3) o modelo de homem como provedor da família e da mulher doméstica foi vista como garantida pelas feministas porquanto nas sociedades africanas as mulheres têm um papel central na produção da subsistência, e muitas teóricas feministas ocidentais permaneceram inconscientes com as desigualdades criadas pelas agências de desenvolvimento quando colocaram o modelo do homem como provedor das famílias em muitas partes de África nos anos 1960.

A crítica ao paradigma desenvolvimentista é outra das grandes preocupações das feministas africanas, que apontam não somente o impacto deste na situação da mulher no continente, mas também na produção académica sobre o género em África (Hawkesworth 2012, Gouws 2012). As feministas do sul chamam a atenção para o facto da condição da mulher africana não melhorar com as iniciativas desenvolvimentistas e acusam as iniciativas contemporâneas de desenvolvimento de replicar as hierarquias coloniais ao promoverem o investimento e a exploração estrangeira em detrimento da autossuficiência da economia nacional (Hawkesworth, 2012:212). Para Hawkesworth (2012, 211-212) as feministas teóricas do sul global devotaram uma atenção sistemática a questões sobre o empoderamento económico e social da mulher e caíram na tendência de pensar que os modelos de desenvolvimento ocidentais e de transformação social são os únicos modelos viáveis. A autora (2012:212) afirma ainda que o cultivo dos diálogos Sul-Sul permite o questionamento de modelos hegemónicos ocidentais e o desafiar das assunções fundamentais do

desenvolvimento económico e das teorias de modernização na teoria política ocidental e teoria feminista liberal. Na sua análise sobre género e o estado da ciência política em África, A. Gouws (2012:59) afirma que “Feminist scholars in general, and feminist political scientists in particular, also attempt to develop indigenous feminist scholarships in the face of donor driven agendas (most of them from the North) and the absence of the incorporation of feminist knowledge into mainstream subjects”. A autora (idem) explica ainda que a natureza da dominação masculina da ciência política, assim como dos departamentos académicos em África, teve origem na exclusão da esfera privada e no foco dado à esfera pública como único espaço onde a política acontece, ignorando o género como uma variável importante de estudo. A. Gouws (2012:59) afirma que enquanto as estudiosas feministas do Norte estavam ligadas aos movimentos das mulheres e à institucionalização da 2ª vaga do feminismo, as investigadoras feministas em África desenvolveram a crítica ao paradigma do WID (Woman in Development), protagonizado pelas instituições de Desenvolvimento. Segundo a autora (2012:63) “The progress of african women in the modern economy has been strongly linked to their traditional status as daughters, sisters, wives, mothers and mothers-in-law, something that reinforces existing expectations, placing considerable limits in status. This affects the confidence and self esteem of those with low visibility.”

Ampofo (2008:330-331) explica que, alimentada pela indignação sobre a marginalização das estudiosas de género africanas na produção e difusão da produção do conhecimento feminista, Obioma Nnaemeka convocou a primeira conferência internacional sobre a Mulher em África e na Diáspora Africana (WAAD) na Universidade da Nigéria em 1992. Segundo a autora (idem), as controvérsias em torno da nomenclatura e conceituação da opressão das mulheres são um testemunho de importantes diferenças que emergiram das discussões, nomeadamente as tensões que surgiram entre algumas pesquisadoras afro americanas e estudiosas africanas que organizaram esta conferência, em torno do uso de termos como "feminismo" e "womanism", em que as primeiras recusaram o uso do termo "feminista" em oposição ao "womanism" na descrição das suas perspectivas e suas experiências vividas, uma vez que o consideravam eurocêntrica. Na sua análise sobre o feminismo e o *afro-feminismo* Bamisilie (2013:259) indica-nos autoras⁷ que defendem que o feminismo é alheio à África e que ameaça sufocar ou destruir os "verdadeiros" valores

⁷ Nas obras: Acholun, C. O (1995), *Motherism: An Afro-Centric Alternative to Feminism*. Owerri: Afa Publications; e AIDOO, A.A. (1988), *To Be an African Woman Writer—an Overview and a Detail*. In Petersen, Kirsten Holst (Ed.). *Criticism and Ideology*: Second African Writers' Conference Stock- holm 1986. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies, pp.155-72.

africanos e que todos aqueles que se declarem feministas em África estão a sofrer de colonização mental. A autora aponta-nos ainda a conceptualização alternativa ao feminismo euro-americano da nigeriana Catherine Acholun, *Motherism*, um conceito afrocêntrico – em contraponto com o conceito de feminismo que é considerado “anti-mãe, anti-criança, anti-natureza e anti-cultura africana” – e que considera que o colonialismo ocidental e árabe foi o que introduziu posicionamentos discriminatórios nas sociedades africanas provindos da ideologia cristã e do islão, considerando que a subalternização deliberada das mulheres foi uma das principais estratégias do colonialismo, pois para que África pudesse ser conquistada, o poder das mulheres tinha de ser quebrado (Bamisilie, 2013:261-262). Para Lovell (2008:331), estas divisões ameaçaram a criação da própria irmandade das ativistas africanas e americanas, pois as suas ópticas também eram baseadas nas suas localizações no sistema global e na distinção das suas experiências e interseccionalidades.

A criação de redes de pesquisadores africanos como o como o AAWORD – Association of African Women for Research and Development e o CODESRIA – Conselho para o Desenvolvimento da Investigação nas Ciências Sociais em África permitiram a produção de conhecimento sobre o género como assunto das ciências sociais e da pesquisa feminista no continente africano (Gouws, 2012:60). Porém, citando C. Pereira (2002:11), Gouws (2012:60) diz que “But as Pereira (2002,11) notes, many of the publications produced by codesria remain gender blind because their gender analysis runs parallel to mainstream intellectual activities rather than being integrated with them.”

A produção académica sobre o Género em África, dependendo de recursos financeiros e materiais para a sua materialização, geralmente disponibilizados pelos doadores internacionais, acaba por ser condicionada pela agenda das instituições de desenvolvimento. As cerca de 30 universidades existentes em todo o continente que têm uma espécie de programa dos Estudos de Género são financiadas pelos doadores internacionais e fazem com que o impacto destes na pesquisa académica sobre o género seja motivo de discussão feminista (Gouws, 2012:.61-66). Nesta sequência, segundo Gouws (2012:66), investigadoras africanas procuram um desenvolvimento local do conhecimento sobre o género, criticando as imposições ocidentais e aproveitando as “state feminism”, estruturas dentro do Estados tais como as Comissões para a Igualdade do Género, etc., para reforçarem a sua posição.

Gouws (2012:65) afirma ainda que “since the formation of AAWORD and WIN (Woman in Nigeria), gender scholarship has increased on the continent as African feminists use many different theoretical frameworks and analytical perspectives dealing with a range of topics such as “the gender division of labor”, “domestic work”, “development”, “the

household” and “care work” but with the aim of interrogating and critiquing existing paradigms inherited from the West.” Temáticas como a mulher e o estado (governação, política, nacionalismo, movimentos de libertação e estruturas políticas); cultura, religião, sexualidade e identidade, trabalho e a economia como a urbana e a rural, formal e informal, trabalho doméstico e trabalho sexual são áreas de análise que as feministas pretendem desenvolver como forma de criar consciência de género onde ela não existe e de construir análises de género que se mostrem adequadas às realidades das diversas sociedades africanas (Gouws, 2012:65). Ampofo (2008:334) aponta-nos a multidisciplinariedade e a consequente diversidade metodológica e temática que caracteriza os estudos de género no continente ao falar do livro que edita: “The papers are written by scholars from a wide range of social science fields, including anthropology, history, sociology, political science, and women’s studies. At the same time, these works explore cutting-edge interdisciplinary issues, such as gender-based violence, transnationalism and the “gendering” of information technology and also apply feminist qualitative methods to case studies, participant-observation and in-depth interviewing to produce new scholarship in gender studies.” Gouws (2012:67) realça as dificuldades com que se deparam as académicas africanas na produção do conhecimento sobre o género no continente, tanto dentro como fora da academia, assim como também a resistência ao feminismo e à luta pela igualdade de género em África, mostrando que apesar dos desenvolvimentos, os Estudos de Género e o feminismo em África continuam aquém dos seus objectivos.

Sobre a investigação do Género sobre África, Oyewumi (2010:26) afirma que “qualquer análise sobre o género nas realidades africanas deve necessariamente questionar os conceitos e enfoques teóricos vigentes”, e recorda que nos Estudos de Género em geral “o foco aqui está no sistema da família nuclear, que é uma forma especificamente europeia, e sem dúvida é a fonte original de muitos conceitos que se utilizam universalmente na investigação científica.” (idem). Segundo Lovell (2002:313), “Onde a cultura machista ocidental tinha resumido o “homem” (população) aos homens (brancos de classe média), as feministas brancas de classe média fizeram coincidir a identificação da “mulher” com elas próprias (brancas, de classe média).

Segundo Oyewumi (2010, p.27),

“Si el género domina ampliamente la vida de las mujeres blancas hasta la exclusión de otros factores, tenemos que preguntarnos ¿Por qué el género? ¿Por qué no alguna otra categoría como raza por ejemplo, que es considerada fundamental para las Afro Americanas? Dado que el género es socialmente construido, la categoría social “mujer” no es universal, y otras formas de opresión y equidad están presentes en la sociedad, podemos hacernos más preguntas: ¿Por qué el género? ¿En qué medida un análisis de género revela o oculta otras

formas de opresión? ¿Cuál situación de las mujeres teorizan bien los análisis feministas? ¿Y de cuáles grupos particulares de mujeres? ¿En qué medida esto facilita los objetivos de las mujeres y su deseo para comprenderse con mayor claridad?"

No seu artigo intitulado “Práticas da Sociologia Africana: Lições de endogeneidade e género na academia” de 2012, Adesina (2012:203) analisa a perspectiva afrocêntrica e começa por referir o historiador e antropólogo senegalês Cheik Anta Diop no seu estudo sobre o parentesco, afirmando que (idem) “Diop demonstrou que, no contexto africano, mais que a patrifocalidade, a norma é a matrifocalidade. Na sua vasta história de África, Diop (1991) mapeou o que aflorou como ‘sistemas justapostos’ de filiação. O sentido que adveio de tal justaposição é o de ‘ausência de *matrius* oposta a *patrius* no papel jurídico’ (...) Em muitas sociedades africanas denominadas patrilineares são as lógicas matrifocais que definem as normas das relações sociais.” Obras de referência do feminismo africano como o *Male Daughters, Female Husbands* da antropóloga nigeriana Ifi Amadiume (1987), e *The Invention of Women* de Oyeronke Oyewùmi de 1997, são também analisadas por Adesina (2012) como exemplos do resgate de uma perspectiva endógena e afrocêntrica dos Estudos de Género em África. Segundo Adesina (2012:205), “O que Diop, Amadiume e Oyewumi pretendem demonstrar é a importância da sociologia histórica; uma sociologia que recua a períodos anteriores ao colonialismo tardio e mostra como as influências indo-europeias remodelaram profundamente muitas sociedades africanas – um processo que está ainda em curso.”

Para Adesina (2012:207), há necessidade de repensarmos completamente as categorias que usamos para compreender os laços de descendência e parentesco em muitos contextos africanos para dar sentido a fenómenos sociais que definem as experiências de vida dos africanos, que são muito mais complexas do que aquilo que as ideias de origem única ou dupla podem levar a crer, e afirma que (2012:196), “a endogeneidade exige que tratemos os dados etnográficos locais não simplesmente como temas de narrativas académicas, mas que exploremos a extensão na qual eles estimulem categoricamente percepções epistémicas ou levem a rupturas epistémicas”.

Para o autor, (Adesina, 2012:206),

“Quando se fala em políticas de identidade, por exemplo, refere-se geralmente a formas de construção do Eu (individual ou colectivo) distintas da classe, e às suas implicações para o ativismo social. Muitas das lógicas subjacentes a estes discursos, especialmente quando tratam de raça e identidade, derivam de uma lógica patrifocal e patriarcal. É dentro desta lógica de descendência patrifocal e patrilinear que a obsessão com a certeza da ligação biológico-genética do filho em relação ao pai se transforma na base para a construção das fronteiras de inclusão e exclusão. No quadro destas demarcações raciais, a pigmentação e os atributos fisiológicos tornam-se os sinais de tal certeza genética, e o fundamento de ideologias e práticas sociais racistas. (...) O princípio da maternidade partilhada – consequentemente, da

matrifocalidade – é central para este caso. Em tais contextos, como observou Nkiru Nzegwu (2005), a paternidade pode ser mais social que biológica⁸. As implicações da ‘parentalidade social’ fornecem a base para repensar a identidade.”

A reflexão sobre a identidade, e neste caso concreto da identidade de género, é apontado por Adesina como uma das bandeiras da perspectiva endógena dos Estudos de Género em África. Segundo Adesina (2012:96) “Os trabalhos de Ifi Amadiume e Oyeronke Oyewumi afiguram-se como um empreendimento de endogeneidade e conduzem a uma ruptura epistémica nos estudos de género”, utilizando conceitos como o de “matrifocalidade” ou de “sociedades matricêntricas” nas suas análises. Para Adesina (2012:196) “a forma como o conceito de matrifocalidade produzido pelos trabalhos de Ifi Amadiume e Oyeronke Oyewumi nos oferece uma base heurística, não só para a compreensão das relações de género, mas também para a compreensão de assuntos ligados à identidade, ao mesmo tempo que nos brinda com uma melhor forma de lidar com questões políticas, na luta por uma equidade de género.” Segundo o autor (Adesina, 2012:207), para a teorização da matrifocalidade, as autoras têm em conta que, “a biologia não determina a sociabilidade, e o patriarcado, a patrilinearidade e a patrifocalidade não são as primeiras formas de associação humana. Em segundo lugar, desde a unidade primária do agregado familiar e dos sistemas de parentesco, da produção económica e da propriedade, à administração política da esfera pública, a matricentricidade sugere uma lógica diferente da patrifocalidade e do patriarcado. A exclusão das mulheres da esfera económica e/ou pública da política e da sociabilidade, não é inherentemente humana ou africana. Mesmo nos casos em que podemos falar de patrilinearagem, tal não sugere subordinação ou inferioridade ana-feminina. Muitas das chamadas sociedades patrilineares são, de facto, ‘multilineares’, onde as crianças são capazes de obter recursos para o estatuto social e posição a partir das múltiplas permutas de descendência disponíveis em ambos os lados do parentesco – social ou biológico.”

Para Oyéwùmi (2010:26), a família nuclear continua sendo uma forma estranha em África, apesar da promoção do estado colonial e neocolonial, das agências internacionais de “(sub)desenvolvimento”, organizações feministas, organizações não governamentais, etc. (Oyéwùmi, 2010:29). A autora (Oyéwùmi, 2010:29), explica que a categoria “mulher” tem a sua origem na família nuclear e que (2010:26) a família nuclear, que é especificamente

⁸ Corroborando a existência de sociedades em que a paternidade é mais social do que biológica, no caso da Guiné-Bissau, a etnia Balanta é disso um bom exemplo. Segundo AAVV (2010:25), no seu relatório sobre o tráfico de crianças na Guiné-Bissau, “Married Balanta women may return to their home village and establish relationships with other men. In cases where a woman gets pregnant and gives birth, her legal husband will raise the child, even though he is obviously not the biological father. These children are traditionally referred to in Balanta as *Ra Ni Binaga*. “

europeia, é a fonte original de muitos conceitos que se utilizam universalmente na investigação científica. Explica-nos (Oyéwùmi, 2010:29) ainda que “En gran parte de la teoría feminista blanca, la sociedad se representa como una familia nuclear, compuesta por una pareja y sus hijos. No hay lugar para otros adultos”, “Así, los tres conceptos centrales que han sido pilares del Feminismo, la mujer, el género y la hermandad, son solo comprensibles con cuidadosa atención a la familia nuclear, de donde han surgido” (Oyéwùmi, 2010:28). Para a autora (2010:28), a família nuclear, com a sua configuração institucional e espacial, “es la familia basada en el género por excelencia. Como una casa unifamiliar, está centrada en una esposa subordinada, un esposo patriarcal, y los hijos. La estructura de la familia concebida como la unidad conyugal en el centro, nos lleva a la comprensión del género como una categoría natural e inevitable, porque dentro de esta familia no hay categorías transversales. En un hogar basado en el género, biparental, con jefe masculino, el hombre se concibe como el sostén de la familia y la mujer se asocia con el hogar y la crianza.”

A autora (Oyéwùmi, 2010:29) analisa a família nuclear, que considera intrinsecamente patriarcal, mostrando a não-uniformidade de conceitos como *mãe*, *esposa* e *mulher* dentro aquilo que é o entendimento sobre as relações de género e parentesco nas produções académicas ocidentais em contraponto com a realidade de algumas sociedades africanas:

“Al teorizar desde el espacio cerrado de la familia nuclear, no es de extrañar que las cuestiones de sexualidad automáticamente pasan a primer plano en cualquier discusión sobre género. Incluso una categoría como madre no es comprensible en el pensamiento del Feminismo blanco, excepto si la madre está definida primero como la esposa del patriarca. No parece haber comprensión del rol de una madre independiente de sus lazos sexuales con un padre. Las madres son esposas en primer lugar. Esta es la única explicación de la popularidad del oxímoron: madre soltera. Desde una perspectiva africana, en realidad las madres por definición no pueden ser solteras. En la mayoría de las culturas, la maternidad se define como una relación con la descendencia, no como una relación sexual con un hombre. En la literatura feminista, la maternidad, que en muchas otras sociedades constituye la identidad dominante de la mujer, se asume bajo el papel de esposa. Porque la mujer es un sinónimo de esposa, la procreación y la lactancia en la literatura de género (tradicional y feminista) se presentan generalmente como una parte de la división sexual del trabajo. La pareja marital se constituye entonces como la base de la división social del trabajo.”

Oyéwùmi (2010, p.31) dá como exemplo paradigmático, a família Youruba, da etnia Igbo do sul da Nigéria, em que o princípio da idade é dinâmico e fluído e as diferenças de género não são rígidas nem estáticas, provando a necessidade de relativização dos conceitos e da sua adequação ao complexo mosaico africano das relações sociais e de género: “No tiene género porque los roles de parentesco y las categorías no son diferenciadas por género. Es significativo entonces, que los centros de poder dentro de la familia están difuminados y no tienen especificidad de género. Debido a que el principio organizador fundamental dentro de la familia es la antigüedad con base en la edad relativa, y no el género, las categorías de

parentesco codifican la edad y no el género. La antigüedad es la clasificación social de las personas con base en sus edades cronológicas. De ahí que las palabras egbon se refiere al hermano mayor y aburo al hermano menor, independientemente del género. El principio de la edad es dinámico y fluido; a diferencia del género, no es rígido ni estático.” Segundo a autora (2010:31-32), não há palavras que descrevam o género, por exemplo, de uma criança, como menino e menina. A categoria *Oko* significa tanto esposo como esposa. E mostra desta forma, na suas palavras: “Así, las relaciones son fluidas y los roles sociales están continuamente poniendo a los individuos en roles cambiantes jerárquicos y no jerárquicos, dependiendo del contexto en el que están.” Faz-se a distinção entre a família de origem e a família por matrimónio para os indivíduos e devido à matrifocalidade de muitos sistemas familiares africanos, a mãe é o centro ao redor do qual as relações familiares estão delineadas e organizadas (Oyéwùmi, 2010:32). Para Oyéwùmi, “La dificultad de aplicar conceptos feministas para expresar y analizar las realidades africanas es el reto principal de los estudios africanos de género. El hecho de que las categorías de género occidentales se presentan como inherentes a la naturaleza (de los cuerpos) y operan sobre una dicotomía, los opuestos binarios masculino/femenino, la dualidad hombre/mujer en la que lo masculino se asume como superior y por tanto la categoría de definición, es particularmente ajeno a muchas culturas africanas” (idem)

Oyéwùmi critica a imposição do ‘raciocínio baseado no corpo’ à leitura das sociedades africanas e dos dados etnográficos, exemplificando, através da sociedade Yorùbá pré-colonial, que a forma corporal não fundava uma base da hierarquia social e que os homens e mulheres não eram classificados segundo distinções anatómicas’, contrariando o sentido geral do discurso feminista ocidental (Adesina, 2012:200-201). A autora (Oyéwùmi, 2010:34) dá ainda exemplos de casos da África ocidental em que o papel social de “esposa” não é inerente ao corpo feminino e pode ser representado por um indivíduo de sexo masculino.

Em 1987 Amadiume tinha publicado a sua obra *Male Daughters, Female Husbands*, sobre a fluidez da construção da identidade de género nos Nnobi da Nigéria, desafiando as ideias de masculinidade e de feminilidade tidas como adquiridas na teorização feminista, e desmistificando a associação imediata do género com o corpo dos indivíduos. Segundo Adesina (2012:199), “Ifí Amadiume pôs em causa grande parte dos discursos de género das décadas precedentes, precisamente porque colocou as dinâmicas societais dos Nnobi (da Nigéria Oriental), que forneceram os dados de campo, nos seus próprios termos, sem embarcar em inquietações injustificadas acerca do que teriam a dizer ou a pensar sobre este

facto, os autores das narrativas universais de género.”

Adesina (2012:200) cita Amadiume (1987:31) explicando que nos Nnobi “as primeiras filhas, mulheres estéreis, viúvas ricas, esposas de homens ricos e mulheres camponesas ou comerciantes bem sucedidas tomam esposas para si, fenómeno que Amadiume refere como esposos femininos. As relações sexuais com o intuito de procriação ocorrem entre a esposa e parentes escolhidos do *esposo feminino*, sendo as crianças daí resultantes, reconhecidas como filhos do *esposo feminino*.“ O autor (idem) acrescenta ainda que “Embora gozando de uma dualidade sexual, a comunidade Nnobi era predominantemente matricêntrica, aspecto que se alastrava do seu mito de origem até ao agregado familiar, do modo de organização da produção económica até ao seu sistema de governação.” Deste modo, no trabalho de Amadiume “Os dados mostram uma dualidade sexual das atividades económicas, da riqueza material, etc. Homens e mulheres convertem a riqueza material em títulos de prestígio, assim como no largamente pretendido título de *ogbuefi*, disponível para homens e mulheres. A instituição de *primeiras filhas* significa que tanto elas como os homens podem ter várias *esposas*” (Adesina, 2012:200). Segundo Adesina (2012:200), “Os papéis de dualidade sexual aparecem também reflectidos em termos jurídicos: as linhagens masculina e feminina desempenham papéis jurídicos distintos. A organização das filhas patrilineares (*umu okpu*) é formal, abrangendo filhas casadas e solteiras, sendo a liderança baseada na senioridade. A filha mais velha dirige o *umu okpu*, independentemente do seu estatuto conjugal. Amadiume salientou o poder exercido pelo *umu okpu* na linhagem de nascimento das mulheres. É ele o responsável por garantir a paz e resolver as disputas; assegurar que a linhagem permaneça forte; pronunciar veredictos e impor penas. O poder abrange as mulheres que entraram na linhagem por via do casamento, bem como parentes masculinos. Além disso, ele controla os funerais da patrilinearagem, função que lhe confere grande poder dentro da linhagem. Num domínio mais lato de administração política dos Nnobi, paralelamente aos títulos masculinos existem as organizações femininas *Ekwe*, com poder de voto na tomada de decisões públicas e na administração política. Elas também controlam o sistema de mercados, parte vital da vida económica da comunidade.”

Mas segundo Adesina (2012:201) “Oyewumi pode servir para corrigir a ideia de Amadiume de *esposo feminino*, uma vez que a categoria *esposo* em Nnobi não coincide com, nem é determinada pela anatomia masculina.” Para o autor (2012:201), “Tal como nos dados de Amadiume, Oyewumi encontrou também uma matrifocalidade marcante e uma situação de estatuto de senioridade baseado em relações consanguíneas, por oposição a diferenciações biológicas”. E sobre a teorização da reapropriação da matrifocalidade nas duas autoras, diz-

nos Adesina (2012:199) que “Amadiume (1997) revela maior inclinação para a ‘unidade matricêntrica’ (1997:18) ou os *princípios matriarcais* (1997:36) como conceitos organizadores. (...) As sociedades de onde provêm os dados etnográficos não são aberrações, mas sociedades matrifocais. As famílias não são matrifocais por causa da sua baixa condição económica, da pobreza, da ausência de homens, da distribuição das tarefas domésticas com base na divisão de género, ou da exclusão económica das mulheres. Elas são-no por serem estruturalmente matricêntricas. É neste contexto que a ‘matrifocalidade’ assume o seu sentido distinto e o seu valor heurístico como categoria sociológica. E é este entendimento amplo de ‘matrifocalidade’ e ‘matricentrismo’ como princípios organizadores da sociedade que constitui um empreendimento distinto de endogeneidade.”

Beasley (2005: 11) ressalta que nem em toda a parte o género se divide em dois e que este não é necessariamente o caso de certos espaços e culturas. Conforme Miescher, (2003:4) África é um bom lugar para o estudo da construção social do género, sendo que alguns estudiosos enfatizam o facto das identidades de género africanas têm sido particularmente fluídas e articuladas com a riqueza, idade, senioridade, rituais de autoridade. Oyewùmi (2008; 2010) analisa etnias africanas nas quais a questão do género não se coloca como categoria, ou então, para as quais não há palavras que descrevem a distinção entre o masculino e o feminino, enfatizando o caso de etnias em que a distinção entre os indivíduos, e sua consequente hierarquia, é feito não com base no sexo, mas sim na senioridade. Uma compreensão, segundo a autora (2010:29) para além dos “determinismos biológicos e biológicos”.

Apesar da importância inquestionável das obras acima referidas e da pertinência da promoção de perspectivas afrocêntricas na análise das sociedades africanas, alguns autores têm estado atentos a potenciais contradições, generalizações e noções simplistas que possam constar na produção do conhecimento científico sobre o género em África, chamando a atenção para o facto de não existir uma concepção homogénea de mulheres e homens africanos, recordando que as vidas e experiências dos indivíduos são fluídas e sujeitas a mudanças ao longo do tempo, e que, assim como todas as pessoas no mundo, os africanos são afectados pela globalização, pela raça, classe, localização, parentesco, casamento, idade, e uma série de outros factores.” (Ampofo, 2008:31-32).

1.1.4. Estudos das Masculinidades em África

Segundo Miescher (2003:3), apesar do aumento da produção científica nestes últimos anos, dois factos que continuam caros na investigação científica sobre o continente africano são a análise contemporânea de questões ligadas às masculinidades e à sexualidade. Diz o autor que o estudo sobre os homens e as masculinidades, apesar do enfoque crescente dentro das humanidades e ciências sociais no continente, encontra-se na sua fase da infância em África, mas já provou ser uma área incontornável para a compreensão das dinâmicas sócio-políticas, e para a análise das instituições, sejam elas económicas, políticas, religiosas, as famílias e sua organização, etc. (Miescher, 2003:3).

Ratele (2008:18), afirma que, como formação disciplinar e um corpo coerente de conhecimento, aquilo que se entende como estudos dos homens e das masculinidades não existe no continente africano, apesar de algumas publicações e iniciativas que vão nesse sentido em alguns países africanos. Para o autor (*idem*) “It is equally important to study men as a part of the group called men as is to study them as ethnic or national subjects” e sublinha que é importante não estudar os homens de forma “indirecta” como os estudos feministas fizeram durante muito tempo, mas sim enquanto uma área concreta de análise. O autor (2008:20-21) sintetiza os investigadores dos estudos dos homens e das masculinidades em dois grupos distintos, com base naquilo que retêm ou analisam sobre o comportamento masculino: 1) os *observadores*, que dão enfoque a eventos históricos como a Revolução Industrial, as guerras anti-coloniais e a emancipação da mulher, como elementos que marcaram de forma negativa a vida dos homens e as concepções de masculinidade existentes, causando dor, confusão e a perda da verdadeira masculinidade, deixando os homens “sem saber quem são” e levando-os a reagir negativamente 2) o segundo grupo de observadores enfatiza a guerra como elemento primeiro de análise das masculinidades em África, derivadas das interferências europeias imperialistas, dos ditadores locais, generais do exército e do capitalismo. Guerra esta na qual os homens perdem a vida física e psicológica, ao mesmo tempo que sofrem a dominação imperial, o racismo e o etnocentrismo. Ratele (2008:21) recorda que apesar desta visão, são os homens que promovem a guerra e quem tem poder na maioria das sociedades, e que nunca houve uma mulher ditadora em África. Segundo o autor (*idem*) este grupo argumentaria que é preciso engajar e transformar as formas de masculinidade, relações sociais e políticas de género que encorajam a guerra; O autor (2008:21) afirma que é importante balizar os estudos dos homens tendo em conta a variedade crítica existente neste campo de estudos, e distingue os estudos que são “simpáticos” com os homens como os trabalhos de Robert Fly e Théun Mares, daqueles que, inspirados pela teoria

feminista, possuem um engajamento crítico – onde se inclui R. Connell, Jeff Hearn e Michael Kimmel (2008:22-23). O autor (idem) observa ainda que a própria definição “estudos dos homens” não é consensual entre os investigadores, considerada por alguns como sendo inapropriada.

Ampofo (2008:331) recorda que o desenvolvimento da pesquisa sobre os homens e as masculinidades em África não tem sucedido sem contestação, nomeadamente a percepção geral de que esta atenção é uma ameaça real ao espaço que começou a ser dado às mulheres na produção académica sobre o Género no continente. Segundo a autora (idem), o estudo das masculinidades em África tem tido maior produção nas áreas da saúde, associado ao VIH-SIDA e à violência, particularmente em situações de conflito e também à violência doméstica. Contudo, Ampofo afirma (2008:331) que os estudos recentes têm apontado para a importância de uma apreciação mais subtil das diversas experiências dos homens, ligadas a processos de mudança social e comportamental, relações dos homens entre si e com as diferentes categorias de mulheres, e que áreas temáticas até então silenciadas, como a teorização em torno da sexualidade, incluindo a homossexualidade, têm sido particularmente exploradas na região da África Austral. Segundo Ampofo (2008:332) “Since the 1990’s, a new interest in masculinities has developed in African-centered gender scholarship. This emergent body of work has been influenced by discourses in the global North, particularly Connell’s (1995) notions of so-called hegemonic masculinities.” Porém, são vários os autores (Mitchell, 2003; Morrell, 1998; Cornwall e Nancy Lindisfarne, 1994b, entre outros), que têm chamado a atenção para o facto de estudar as masculinidades em África implicar usar o modelo de Connell com precaução. Relativamente à muito citada *masculinidade hegemónica* – forma de masculinidade que é culturalmente exaltada face às demais – na África colonial, por exemplo, nem sempre foi óbvio quais noções de masculinidade eram dominantes, ou hegemónicas, pois o entendimento sobre o género depende de contextos específicos e da posição dos diferentes atores (Morrell, 1998, citado por Mitchell, 2003). Autoras como Andrea Cornwall e Nancy Lindisfarne (1994b:20) afirmam que o modelo de Connell falha em não reconhecer situações em que vários modelos hegemónicos podem coexistir.

Segundo Miescher (2003, p.5), em termos sociais, a masculinidade pode ter várias formas e aponta a existência de vários exemplos de sociedades africanas em que certos indivíduos trocam de género e o facto é aceite. Segundo o autor, é o que J. Halberstam⁹ denominou de “masculinity without men” (idem), e recorda a instituição do *female husband*

⁹ Judith Halberstam, *Female masculinities* (1998).

dos povos Nandi do Quénia e nas sociedades Igbo da Nigéria, e ainda, as *mine marriages* da África do Sul e os *ngotshana marriages* nos trabalhos de campo no período colonial do Zimbabué, entre outros. Em todos estes exemplos, a troca de género, mesmo que circunstancial, como no caso dos *mine marriages* da África do Sul, faz com que o género social não seja estanque e imutável. Miescher (2003:5) distingue *manhood* de *masculinity*, atendendo à linguagem local das sociedades africanas que estuda, e explica que “Manhood refers to indigenous notions explicitly related to men’s physiology, often recognized in terms of male adulthood (...) Masculinity is broader, more abstract, and often implicitly. This distinction helps to explain the limits that were at times placed upon “female masculinity”. Neste cenário, Miescher (2003:7) diz ser importante a exploração da construção histórica das masculinidades, e responde às questões que coloca com outras questões: Como é que as pessoas, em determinado momento histórico, falam sobre e caracterizam as características de género? Como é que o género é incorporado, e como é que os atores compreendem as suas próprias identidades gendrificadas? 1) Enfoque nos discursos, que expressam ideias e expectativas culturais sobre o que é considerado masculino. O estudo sobre as masculinidades em África deve procurar que instituições promovem noções específicas de masculinidade e o porquê e como é que as expectativas sobre homens e mulheres mudaram ao longo do tempo. 2) Noções de masculinidade podem ser abordadas como expressões de prática social que devem ser observados dentro de contextos históricos específicos, como prática que também reproduz e transforma sistemas de género. 3) Noções de masculinidade estão reflectidas na experiência individual, identidade e subjetividade. Como é que o homem lida com as diferentes noções de masculinidade no decurso da sua vida? Qual a importância da idade, classe e geração na formação da identidade de género?

Para Miescher (2003:1), as principais transformações na história africana dos últimos cem anos afectaram profundamente o *status* do homem e as oportunidades, assim como os relacionamentos entre homens e mulheres, homens e homens e mulheres e mulheres. O autor (idem) realça o facto do homem raramente ter sido sujeito de pesquisa nos Estudos de Género em África, servindo sempre de pano de fundo na examinação das experiências das mulheres. Para Miescher (2003:1), os investigadores africanos só recentemente começaram a pensar em como as questões de género afectam os homens e como a compreensão e práticas de masculinidade têm sido contestadas e transformadas durante o período colonial e pós-colonial. Assim, entender o processo da construção em masculinidades em África obriga-nos a ter em conta o seu passado colonial, os diferentes processos de luta pela independência e a construção dos novos estados independentes e seus desafios inerentes. A par disso, cabe aos

estudiosos compreender as especificidades de género existentes por todo o continente e os desafios contemporâneos que se impõem, nas quais as questões de género se tornam cada vez mais pertinentes, nos diferentes campos da análise social.

Editor de uma das raras obras que reuniu o trabalho de vários investigadores africanos sobre os estudos dos homens e das masculinidades em África (*Masculinities In Contemporary Africa* de 2008), Egodi Uchendu (2008:1-3) no seu artigo intitulado “Are African Males Men? Sketching African Masculinities” explica, recorrendo a textos da época, a forma como a colonização criou uma imagem do africano como um “não homem” ou um homem possuindo uma “masculinidade deficiente” (*deficient masculinity*), um ser inferior caracterizado pela inércia, *moralmente falido, inapto, bárbaro, atrasado e condenado, despido de resistência, de ação e de poder*, comparado com o protótipo de homem e de masculinidade que era o próprio homem branco e colonizador, considerado como sendo dotado de força, de inteligência e cação. Para o autor, as obras de antropologia colonial eram reflexo de uma procura de confirmação da distinção entre o “iluminado” europeu e o escuro e bárbaro homem negro, visto como o “outro”, e África vista como o “outro mundo”.

Sobre os impactos do sistema colonial na definição e modelação de masculinidades em África, Miescher (2003:10) indica a forma como as masculinidades das sociedades organizadas com base na senioridade foram desafiadas, privilegiando (entre os homens) os que têm mais conhecimento e mais energia (geralmente os mais jovens), colocando-os em posições hierárquicas superiores, em detrimento dos que têm mais idade. Para além da educação e da literacia, a conversão religiosa, as possibilidades de acumulação de finanças, etc., colocaram a figura do “Homem Velho” em posições pouco clássicas. Para o autor (Miescher, 2003:10), estes factores deram origem a novos conceitos de género, para além de novas ideias e novas concepções da vida e da organização social, e originaram “tensões intergeracionais” relacionadas com as transformações sociais e económicas do período colonial e que têm sido fundamentais na mudança das definições de masculinidade. Por exemplo, a ideia do Homem Grande, que aglomera ao seu redor e sob seu comando as suas várias mulheres, filhos casados e solteiros, irmãos mais novos, relações de pobreza, dependentes e uma série de crianças que viram o seu poder e influencia ameaçados pelo sistema colonial e suas entidades; ou as sociedades Ovambo do norte da Nambínia, em que o poder masculino é equacionado tendo em conta o homem que consegue ter a previdência em termos de alimentos, casas, mulheres e jovens dependentes para se ser considerado “sénior”, e que se debateram com tensões geracionais entre os homens produzidas pelo colonialismo (Miescher, 2003:10).

Segundo Barker (2005:12), “Colonization undermined and otherwise upset some of the powers of the traditional big men, or created new big men backed by colonial powers. From the time of colonization, African men and manhood have often been constructed in relation to European manhood. For example, historically, the term “boy” has meant maleness, but also social immaturity, and inferiority before adult men, particularly white men. (...) A review of the historical literature on African manhood reveals numerous examples of colonizers who questioned or criticized the masculinities of the colonized.” Nesta linha de ideias, Uchendu (2008:9) explica o impacto do colonialismo na construção de uma nova masculinidade na etnia Shona do actual Zimbabué:

“Colonial experience compelled Shona men to internalize a masculinity intended to transform and place them in a subordinative position in relation to the colonial officers. British patriarchal masculinity, spread through the vehicle of colonial discourses, was projected by warfare and phallocentrism. These became part of Shona social reality during colonial occupation and led to concepts of masculinities that depended on weapon-centred notions, provoking a tendency to look to militant societies like the Zulu as models. Colonial legislation further eroded the bases of Shona masculinities, leading individuals males to construct new identities that revolved around foreign ideas that promoted martial qualities. Shona traditional masculine ideals were undermined at the same time that the masculinities of the colonial class were upgraded. These ‘new’ masculinities became the bases for determining the real man.”

Uchendu (2008:3) afirma que “considerations of masculinity (and masculinities) are society-specific” e dá como exemplos da multiplicidade de construções de masculinidade em África os Zulu sul-africanos e os Tuaregs da Algéria (2008:7-11). Segundo a autora (2008:7), ”Zulu masculine subjects were praised for their ‘unremitting discipline’ manifested in honesty, wisdom, bravery and respect for authority”, sendo que a sua masculinidade se expressa pelo militarismo, assertividade e agressividade (2008:8); Ao passo que os nómadas Tuaregs da Algéria, apesar de conhecidos guerreiros que demonstraram resistência à colonização, serem traficantes de escravos e famosos assaltantes de camelos apresentam uma *supposedly misleading feminine ‘exterior’*”, pintando os olhos e usando véus assim como as mulheres Tuaregs. A autora explica que o uso do véu pelos homens é uma forma de expressão da masculinidade e de identidade de grupo.

Em suma, a importância do estado colonial e das suas instituições quer na formação e manutenção da identidade masculina, como no estrangulamento das relações de género pré-existentes, não pode ser ignorada no estudo das masculinidades em África, assim como o imperialismo e outros eventos históricos que marcaram e marcam a vida de homens, mulheres e crianças no continente. Devido à sua heterogeneidade social e cultural, não se pode pensar África como um bloco de experiências homogéneo sem cair em generalizações conceptuais, visto as relações de género e a construção de masculinidades e feminilidades variarem

enormemente dentro do continente, quer de país para país, como dependendo de factores como por exemplo, o mosaico étnico de cada sociedade.

1.2. Violências

Colocando violências no plural temos em conta a multiplicidade de formas de violência, os seus diferentes alvos, impactos e vítimas (violência física, psicológica ou sexual; violência crianças, mulheres e idosos; violência política, racial, homofóbica ou de género; violência doméstica, laboral, nas ruas ou institucional) assim como a combinação de diferentes tipos de violência que funcionam como antecâmara para certas dinâmicas societais, tais como a *cultura di matchundadi* aqui em análise.

Fruto de instituições patriarciais e da dominação institucional masculina, à figura masculina é-lhe pedida que se enquadre em valores e características concretas geralmente associadas ao poder, à força, à liderança, ao político, ao gestor e ao provedor. Isto é intensificado quando se trata de masculinidades hegemónicas hipermasculinas como é o caso da *cultura di matchundadi*, cujo pendor social, cultural e político assenta na afirmação pela força e pela violência, e cujas consequências são premiadas pela impunidade de que gozam os seus actores. Contudo, na análise da *cultura di matchundadi*, como veremos mais adiante nesta dissertação, a violência é causa e efeito desta forma de masculinidade, pelo que merece ser analisada nas suas diferentes dimensões.

Na obra *Sex and the World Peace*, Valerie Hudson afirma que Estados com maior nível de igualdade de género são menos propensos a conflitos internos como guerras civis e conflitos domésticos (2014:102) e enfatiza que a equidade de género aumenta o investimento e promove adicionalmente o crescimento económico dos países (2014:74), ao mesmo tempo que os índices dos direitos sociais e económicos das mulheres têm um paralelo com os índices da corrupção dos Estados (2014:99). Por sua vez, cita Mary Caprioli e Peter Trumbone para explicar que os Estados caracterizados por normas de género e étnicas desigualitárias e que violem os Direitos Humanos, mais facilmente se envolvem em disputas militares inter-estados e serão tendencialmente os Estados agressores e a usar a força e a violência mais rapidamente durante as disputas internacionais (2014:101-102). Segundo Hudson, o patriarcado usa o poder e a violência para obter recursos e esses recursos geralmente incluem as mulheres (Hudson et al, 2014:76). Para a autora (2014:116), “States that have improved the status of women are as a rule healthier, wealthier, less corrupt, more democratic, and more powerful on the world stage in the early twenty-first century.”

Importa pois distinguir a violência de outros conceitos geralmente a ela associados como o poder, a força e a autoridade. Na sua obra *On Violence*, Hannah Arendt explana sobre a violência e distingue-a de poder, da tirania, da força e da autoridade, embora reconhecendo que todos eles cumpram a mesma função (1970:43). Segundo a autora (1970:35), se formos à discussão sobre o fenómeno do poder, existe um consenso entre os teóricos políticos da esquerda à direita de que a violência não é nada mais do que a mais flagrante manifestação de poder. Distinguindo *violência de poder*, para Arendt (1970:42) “The extreme form of power is All against One, the extreme form of violence is One against All.” Ao contrário da violência, o poder precisa sempre de legitimidade (1970:52), sendo que nunca é propriedade de um indivíduo – o indivíduo é empoderado por um grupo a quem pertence o poder, mas que permite que o indivíduo actue em seu nome, pois o poder é umaabilidade humana não apenas da actuar, mas da acção concertada. (1970:44). Por sua vez, a violência distingue-se pelo seu carácter instrumental, sendo similar à força, e os instrumentos da violência servem o propósito de multiplicar a força natural até que no último estádio do seu desenvolvimento este seja substituído pela violência propriamente dita. (1970:46). Para Arendt (1970:47) nada é mais comum do que a combinação da violência e do poder, e não é raro encontrá-los na sua forma extrema, mas isso não significa que autoridade, poder e violência sejam o mesmo. Sobre a autoridade, a autora (1970:45) afirma ser um termo bastante utilizado, e frequentemente de forma abusiva, mas que se distingue pelo seu reconhecimento inquestionável – como a autoridade pessoal na relação entre pais e filhos ou professor e alunos – não necessitando de coerção ou persuasão, pois estar em autoridade implica respeito pela pessoa ou cargo. Já a tirania, utilizando as palavras de Montesquieu, é entendida também por Arendt como a mais violenta e a menos poderosa das formas de governo (1970:41-42). No Dicionário de Sociologia (s/d: 239-240) a tirania em sentido amplo é uma forma de regime político em que o poder, conquistado pela usurpação e apoiado na força, se exerce de maneira opressiva e viola os costumes tradicionais ou os interesses legítimos da população. (...) A tirania é o governo de um só que não segue nenhuma lei mas apenas a sua vontade e se exerce sobre súbditos não consencientes. O governo tirânico é, portanto, encarado pelos seus súbditos como ilegítimo.

Estabelecendo a relação entre violência, força e lei, para Dewey (1916:12), “The objection to violence is not that it involves the use of force, but that it is a waste of force; that it uses force idly or destructively. And what is called law may always, I suggest, be looked at as describing a method for employing force economically, efficiently, so as to get results with the least waste.” Para o autor, o poder (ou energia), a força coerciva (ou lei) e a violência são

três conceitos que empregam de formas diferentes a força e dão-lhe novos e diferentes significados. Ou seja, o poder com a capacidade ouabilidade de executar a força, a lei como método de empregar a força de forma económica e eficiente, e a violência que é o desperdício de força, usando a força de forma destrutiva. (idem).

Segundo Madzou (2005:244), a violência é sempre instrumental e manifesta-se logo que o poder é ameaçado, quer se fale de violência administrativa ou de violência política. Segundo o autor (2005:195) “le pouvoir prend des aspects différents en fonction de la personne qui le détient, de sa légitimité ou non et de l’usage que la personne en fait. Il dépend alors de la façon dont il est exercé, selon quels principes et pour quels buts”. O autor refere-se à dualidade poder-dominação como uma característica de certas castas africanas. Quer o poder, quer a dominação, contém uma ação social implícita, ou seja, uma face visível que lhes permite o imediato reconhecimento.

Max Weber (1991:78) define o Estado como sendo “uma comunidade humana que reclama o monopólio do uso legítimo da força num determinado território”. Neste prisma, os quatro elementos definidores do Estado são: uma comunidade humana; a existência de um território delimitado; o monopólio do uso da força e a legitimidade desse uso, tendo em conta que nos sistemas modernos de autoridade política não se baseiam apenas na coersão, pois o monopólio da força tem de ser considerado legítimo tanto pelos governantes como pelos governados. (1991:83). No seu artigo “The Idea of Violence”, Coady (1986: 6-7) afirma que não faltam exibições da capacidade de violência do Estado tanto internamente como no exterior, sendo que o papel da violência na vida civil corre geralmente o risco ou de ser ignorado ou de ser exagerado. Para Coady, “The presumed legitimacy of State violence can also create the feeling that it is a quite different activity from unauthorised violence and so lead to the legitimist idea that it is not violence at all.” Sobre a origem da obediência política Coady afirma que é improvável que a maioria das pessoas aceite a autoridade política porque temem a capacidade de violência do Estado contra elas, e refere a visão de Thomas Hobbes de que o poder do Estado de usar a violência (“o direito da espada”) é aceite pelas pessoas através do pensamento reconfortante de que esse poder será usado como uma sanção contra o comportamento violento de outra pessoa.

No seu artigo intitulado “Violence, Peace and Peace Research”, Johan Galtung (1969:168) afirma que o conceito de violência deve ser suficientemente amplo para incluir as variedades mais significativas, mas específicas o suficiente para servir de base para ações concretas. O autor (1969:167-178) distingue ainda o que considera serem os três tipos de violência: a violência directa, que é visível, se concretiza em comportamentos e responde a

actos de violência; a violência estrutural, considerada pelo autor como a pior das três, que se centra num conjunto de estruturas que não permitem a satisfação das necessidades e se concretiza precisamente na negação das necessidades das pessoas; e a última, a violência cultural, que cria um marco legitimador da violência e se concretiza em atitudes. Estes três tipos de violência formam aquilo que é conhecido como sendo “o triângulo da violência”, um conceito introduzido para representar a dinâmica da transformação da violência em conflitos sociais e que vê a violência como um *iceberg*. Neste triângulo, no cimo se encontra a violência directa (visível), à esquerda, a violência cultural e à direira a violência estrutural (invisível).

Galtung distingue ainda violência directa de violência indirecta. Para o autor (1969:168), a violência directa está relacionada com duas concepções erróneas sobre a violência: primeiro, a de que violência é igual à ausência de paz, e segundo, a noção de que o conflito é sempre algo totalmente negativo. Segundo o autor, estas concepções obrigaram ao desenvolvimento de uma série de mecanismos repressivos e punitivos para regular legalmente situações de violência que acontecem no quotidiano, na vida, nas relações sociais e internacionais, dando origem ao surgimento de legislações, leis, exércitos, polícia, cadeias, etc, para fazer cumprir estritamente a lei. Para Galtung (1969:167) “The frequent use of the term ‘peace’ gives an unrealistic image of the world. Expressions like ‘violence’, ‘strife’, ‘exploitation’, or at least ‘conflict’, ‘revolution’ and war should gain much higher frequency to mirror semantically a basically non-harmonious world.” No que diz respeito à violência indirecta, o autor explica que quando o potencial nível de realização dos indivíduos, tendo em conta os conhecimentos e os recursos existentes, é monopolizado por um grupo ou uma classe, ou usados para outros fins, o nível de realização cai e a violência entra no sistema. E acrescenta que “In addition to these types of indirect violence there is also the direct violence where means of realization are not withheld, but directly destroyed” (idem). O autor distingue o que considera de “paz positiva”, ou seja a ausência da violência estrutural ou indirecta numa sociedade e justiça social, e “paz negativa”, que é a ausência da violência directa ou pessoal (1969:171).

O autor (1969:169) faz também reflexões sobre seis aspectos/distinções a considerar na análise sobre a violência: 1º) a distinção entre a violência física, que opera no corpo, e a violência psicológica que opera na alma de quem é vítima dela; 2º) a distinção entre a influência positiva e negativa da violência, sendo que na sociedade consumista, por exemplo, temos promessas de euforia e temos também punição (1969:170); 3º) no que concerne ao objecto e mais precisamente sobre a destruição das coisas. Podemos falar de violência quando

nenhum nenhum objecto físico ou biológico é ferido? (idem); 4^a) distinção em termos do sujeito. Devemos referir-nos ao tipo de violência onde existe um actor que comete a violência como pessoal ou como violência directa? E como nos referirmos à violência quando não tem um actor, estrutural ou indirecta? Tendo em conta que em todos os casos indivíduos são mortos, mutilados, atingidos ou feridos, e manipulados por meio de estratégias. (1969:170); 5^o) distinção entre violência tencional e intencional. (1969-171); e por fim a 6^o) a distinção entre dois níveis de violência: a violência manifesta, seja ela pessoal ou estrutural e que é observável, e a violência latente, que não existe mas que pode surgir facilmente (1969:172).

Por sua vez, Balandier (1988:197) encara a violência como sendo a exploração da desordem em contraponto com a ordem (a lei, a normalidade), e compara-o a um estado de insegurança, de doença e de epidemia. Para o autor (ibidem), a desordem, embora esteja associado aos caos, à incerteza, à instabilidade e à violência, consegue também instaurar uma *nova ordem*. Ora, é precisamente nesta óptica de Balandier, da *violência = desordem = instauração-de-uma-nova-ordem*, ou seja, da violência enquanto ruptura de normas estabelecidas, que pretendemos analisar *a cultura di matchundadi*. A par disso, pretendemos também adoptar a noção de *funcionalidade da violência* de Hudson et al. (2014:84)¹⁰ na medida em que na *cultura di matchundadi*, e através da sua institucionalização, a violência de que falamos é a violência estrutural, portanto usada como regulador social, como controle político, como forma de manutenção do poder ou como rampa de acesso ao poder político e militar. Assim, a violência política e a violência institucional – para além das tradicionais violências que abrangem toda a sociedade guineense – são amplificadas e tornam-se funcionais com base na lógica de captura e de conservação do poder dos *matchus*. Contudo, esta funcionalidade da violência (violência política, violência institucional, violência física e simbólica), permite que na sociedade guineense a violência tenha uma dimensão cíclica muito evidente, exatamente tomando em conta a trilogia já referida de Georges Balandier (1988) da *violência = desordem = instauração-de-uma-nova-ordem*.

1.2.1. Violência Estrutural

Galtung (1969:171) caracteriza a violência estrutural como injustiça social e explica que na estrutura não pode haver uma pessoa que prejudique outra, porque a violência é incorporada na própria estrutura e mostra-se como um poder desigual e consequentemente como chances de vida desiguais para os indivíduos. Para Galtung, consideram-se casos de

¹⁰ Segundo Hudson et al.. (2014:84), os psicólogos acreditam que a chave para treinar indivíduos para se tornarem violentos tanto dentro das famílias como nos grupos de ‘entre pares’ é a funcionalidade da violência.

violência estrutural aqueles em que o sistema causa fome, miséria, doença ou inclusive a morte à população, sendo geralmente sistemas em que os países não garantem as necessidades básicas à sua população. A violência estrutural está representada pelas numerosas situações de injustiça que se observam tais como as desigualdades sociais, o *Apartheid*, a fome mundial, a obrigatoriedade do serviço militar, as ditaduras militares e o sistema económico e jurídico internacional que empobrece continuamente os países do Sul em benefício dos do Norte. (1969:171).

O autor (1969:171) divide a violência estrutural em violência interna, que emana da estrutura da personalidade de cada indivíduo, e em violência externa, proveniente da própria estrutura social entre os indivíduos ou entre sociedades. Para Galtung, as duas principais formas de violência estrutural externa, a partir da política e da economia, são a repressão e a exploração. Ambas actuam sobre o corpo e a mente, mas apesar dos seus impactos nas vítimas, nem sempre são intencionadas. O autor descreve ainda dois tipos de violência estrutural, a vertical e a horizontal. A primeira engloba a repressão política, a exploração económica e a alienação cultural – que violam as necessidades de liberdade, bem-estar e identidade, respectivamente. A segunda, a violência estrutural horizontal, é aquela que separa as pessoas que querem viver juntas ou junta pessoas que querem viver separadas, e que viola a necessidade de identidade.

Distinguindo violência estrutural de violência pessoal, Galtung (1969:171) ilustra que quando um marido agride a sua esposa, há um caso claro de violência pessoal, mas quando um milhão de maridos mantêm um milhão de esposas na ignorância, trata-se de violência estrutural. Segundo o autor (169:173), a atenção tem sido concentrada na violência pessoal e não na violência estrutural, também devido ao facto de o objecto da violência estrutural não ser muito evidente e passar mais facilmente despercebido e pelo facto desta ser uma violência silenciosa. Para Galtung (idem) “Personal violence represents change and dynamism - not only ripples on waves, but waves on otherwise tranquil waters. Structural violence is silent, it does not show - it is essentially static, it is the tranquil waters.” Galtung explica ainda que numa sociedade estática a violência pessoal será registrada, enquanto que a violência estrutura pode ser vista como normal de tão naturalizada que está. Pelo contrário, numa sociedade altamente dinâmica, a violência pessoal pode ser vista como errada e prejudicial, mas continuar de certa forma congruente com a ordem das coisas, enquanto que a violência estrutural se torna evidente porque destaca-se como uma enorme rocha num riacho, impedindo o fluxo livre, criando todo o tipo de reviravoltas e turbulências. Em suma “In other words, we conceive of structural violence as something that shows a certain stability,

whereas personal violence (e.g. as measured by the tolls caused by group conflict in general and war in particular) shows tremendous fluctuations over time.” (1969:173). O autor (1969:180) sublinha ainda que todos os membros de uma estrutura violenta contribuem para o seu funcionamento, sendo, portanto, todos responsáveis por ela.

Hudson et al. (2014: 93) introduz a dimensão cultural da violência simbólica e aponta a relação entre a violência operada na esfera pública e na esfera privada, considerando que a violência estrutural é baseada na violência cultural – isto é, abre ou implica a violência na esfera privada: “Thus, while structural violence may obviate the need for open violence in the public sphere, it is based on open or implicit violence in the private sphere of the home. Norms of cultural violence diffuse within religion, ideology, language, and art, among other aspects of culture.”

A violência estrutural refere-se à violência que é exercida pelo estado e pelas instituições, que resulta do monopólio legal do uso da força pelo Estado (Max Weber), e que parte, por isso mesmo, do aparelho repressivo estatal. Minayo (1994) vê a violência estrutural como “violência gerada por estruturas organizadas e institucionalizadas, naturalizada e oculta em estruturas sociais, que se expressa na injustiça e na exploração e que conduz à opressão dos indivíduos.” Segundo o autor, aos indivíduos vítimas da violência estrutural são negadas vantagens na sociedade, tornando-os vulneráveis ao sofrimento e à morte. Esta definição de Minayo observa a produção de desigualdades como um ponto essencial constitutivo da violência estrutural, sendo que estas desigualdades tendencialmente conduzirão à criminalidade e à violência social. Um aspecto importante é também o facto da violência estrutural ser gerada no quadro de sociedades de democracia aparente, que apesar de preverem a igualdade dos cidadãos, na verdade discriminam e privilegiam uns enquanto excluem e oprimem outros. Deste modo, a violência estrutural também tem a ver com a ausência de direitos e a exclusão social. Neto (1999:34) define a violência estrutural como sendo “infligida por instituições clássicas da sociedade e que expressa, sobretudo, os esquemas de dominação de classe, grupos e do Estado.” Para os autores (1999:34-35) “Exatamente por ser exercitada nas ações diárias de instituições consagradas por sua tradição e poder, esta forma de violência costuma ser considerada como algo natural que, na maioria das vezes, não é contestada, sob o pretexto da desestabilização da ordem social. O senso comum nem chega a compreendê-la como uma manifestação de violência, mas sim como pura e simples incompetência de governantes e responsáveis, ou até mesmo como uma maneira de gerenciar os conflitos sociais.”

Já Ho (2007:1) afirma que a violência estrutural torna-se uma violação dos Direitos Humanos quando as necessidades humanas fundamentais não podem ser alcançadas e que, aplicando a violência estrutural ao discurso dos direitos humanos, surge uma clara ênfase na necessidade de proteção especial dos direitos sociais e económicos que há muito tempo foram marginalizados a favor dos direitos civis e políticos. Segundo Ho (2007:5) “How, then, does the theory of structural violence connect to human rights violations? This essay claims that when agency is constrained to the extent that fundamental human needs cannot be attained, structural violence becomes a violation of human rights and thus constitutes a structural violation of human rights.” Para a autora (2007:4), a violência estrutural como teoria ajuda a explicar a distribuição desse sofrimento e embora não possa implicar diretamente o ator da violência, conforme descrito por Galtung, expõe uma lógica clara por trás da natureza sistémica de como a violência é distribuída.

Coady (1986:3-4) vê a violência como uma ideia central da teoria política e critica a definição de Galtung de violência estrutural que considera demasiado generalista. Para o autor, a definição de Galtung serve os interesses da esquerda na medida se coloca o termo “violência” na grande maioria das injustiças e desigualdades sociais, sendo que isto justifica as reformas feitas com vista a eliminar a tal violência que atinge os já ricos e até actos terroristas; e a violência física é usada para justificar quem o vê como sendo resposta contra a violência estrutural e das instituições. E a direita também disso faz uso para descredibilizar algumas instituições, vendo as estruturas como deformadas e como entidades que expõem as pessoas ao perigo moral, etc. Para Coady (1986:6), quando se fala de violência estrutural, há tendência para se juntar três questões que devem ser mantidas em separado: A primeira, que é a que essencialmente preocupa Galtung, é a forma como as pessoas são feridas e prejudicadas por arranjos sociais injustos, embora não estejam sendo vítimas de nenhuma violência no sentido restrito (pessoal ou física) do termo. A segunda é o fenómeno ordinário da violência de pessoa para pessoa com causas sociais ou estruturais pronunciadas, como por exemplo o assédio policial a minorias raciais, os distúrbios raciais ou a brutalidade prisional. E, por último, existe a prontidão generalizada para recorrer à violência socialmente tolerada que está implicada na grande parte da vida social. Para Coady, Galtung coloca esta última na categoria de “violência latente” mas parece tratá-la como um tipo de violência específico, o que para Coady “which seems wrong for the perfectly general reason that tendencies and dispositions should not be confused with their displays.” (idem).

1.3. Instabilidade Política

A instabilidade política completa a trilogia género-violências-instabilidade política na análise sobre a *cultura di matchundadi* na Guiné-Bissau, sobre a qual esta dissertação se debruça. Na verdade, aquilo que de mais evidente aparece na história da Guiné-Bissau independente, é o ciclo vicioso e problemático da instabilidade política, que aqui surge como quase sinónimo da instabilidade governativa, tendo em conta que as duas situações ocorrem em simultâneo. É de difícil contabilidade saber o número exacto de ministérios e de ministros e de secretários de Estado que o país já conheceu até agora. Mas basta termos em conta que nenhum governo até hoje em dia conseguiu cumprir a legislatura na Guiné-Bissau, sendo que a maioria se ficou pela metade do tempo, que são apenas dois anos. A fragilidade do processo político e democrático consolida-se com as tentativas e as concretizações de golpes de Estado no país, provocando o descrédito das instituições e o caos administrativo.

Embora a instabilidade seja resultado de conflitos políticos que não passam necessariamente pela violência, no caso guineense, esta questão é apenas parcialmente verdadeira. Apesar de haver exemplos de instabilidade política e governativa em que não houve derramamento de sangue, no país, é no seio da instabilidade política e governativa que acontece a violência política mais gritante, que culmina geralmente, não apenas com o afastamento violento dos indivíduos dos cargos que ocupam, mas mesmo com a sua eliminação física, como os casos recentes dos assassinatos à bomba do Chefe de Estado Maior General das Forças Armadas (CEMGFA), Tagmé na Waie, e de morte por esquartejamento do Presidente da República João Bernardo (Nino) Vieira, a 1 e 2 de Abril de 2009, respectivamente. Não raras vezes o ambiente de “potencial” instabilidade política foi usado para escamotear vinganças políticas (e também pessoais) e perseguições sumárias a adversários políticos.

Neste caso, a instabilidade política na Guiné-Bissau está directamente relacionada com a violência, quer na expectativa e probabilidade de acontecer, quer quando ela se efectiva e também no contexto posterior à instabilidade, que não raras vezes é o cenário de vinganças e de alianças estratégicas para o derrube futuro dos governos e da presidência.

No documento “Conflict, Livelihood, and Poverty in Guinea-Bissau”, editado pelo Banco Mundial, em que os autores procuram analisar os impactos sociais e económicos do conflito no país com o foco na pobreza, nas tensões sociais e políticas e nas reformas-chave que acreditam poderem melhorar o futuro dos cidadãos, Boubacar-Sid et al. (2007:1) afirmam que “Conflict and political instability have considerably weakened Guinea-Bissau’s productive infrastructure during the past three decades. This situation has contributed to an

increase in the degree of vulnerability of the population". Segundo os autores, pesquisas recentes têm apontado que instituições e políticas ineficientes tendem a gerar conflitos (2007:2). Assim como a noção de que o risco de ocorrerem conflitos poder ser explicado a partir de factores económicos (como a renda, a dependência das exportações e o crescimento económico do período anterior), e depender também de factores não-económicos como a fragmentação da sociedade, que segundo os mesmos, é responsável pela persistência da instabilidade política. Por fragmentação da sociedade Boubacar-Sid e Wodin (2007:24) consideram a diversidade étnica da população guineense, em que nenhum dos grupos étnicos possui maioria absoluta. Para os autores (idem), a Guiné-Bissau continua um país no qual a instabilidade política e a falta de progresso na governância contribui para a deteriorização das potenciais oportunidades económicas e sociais.

Segundo Boubacar-Sid e Wodin (2007:11), "Rather than being massive and pervasive, conflicts and instability in Guinea-Bissau have become cyclical events confined, to some extent, to the capital, but with economic and social consequences for the country as a whole. While the continued instability has not often caused a significant loss of human life and physical destruction (with the notable exception of the 1998 conflict) (...), the instability has been detrimental to institution building and has not produced an environment conducive to investment, growth, and poverty reduction." Os autores (2007:14) afirmam ainda que as recorrentes intervenções militares na cena política guineense são o maior obstáculo à estabilidade e à democracia.

Para Brauch et al (2012), o conceito de estabilidade refere-se a um "status of order, durable firmness, reliability, and predictability of the institutional and processual dimensions of politics, including the capacity to deal with internal and external challenge while maintaining an equilibrium" (Brauch et. al., 2012: 4). Por outras palavras, podemos falar de estabilidade sempre que nos referimos a uma ordem social cuja dimensão institucional e política não oferece razões para duvidar do rumo normalizado que ela tomará. Já o seu inverso, a instabilidade, remete para um contexto em que esta ordem esperada é quebrada por alguma razão e se instala uma situação em que a incerteza acerca do funcionamento das instituições se torna uma constante.

Se pensarmos a estabilidade política como ordem social, política e institucional e a instabilidade como a quebra (por vezes sucessiva) dessa ordem, originando o caos, o descrédito das instituições e a fragilização do Estado, podemos relacionar esta percepção com aquilo a que Balandier (1988:197) considerou ser a violência: a exploração da desordem e a instauração de uma nova ordem. Ou seja, significando a desordem a tentativa de atentar

contra e de quebrar a ordem estabelecida, apesar dos impactos tendencialmente negativos da instabilidade política e governativa, e nesta sequência da própria violência, elas têm a finalidade de dar término a um ciclo e a fazer começar outro, com a transferência do poder de um grupo para outro e a criação de uma nova ordem.

A instabilidade política é ela própria uma forma de violência, na medida em que interfere negativamente com as liberdades, o bem estar, o sustento e a estabilidade dos cidadãos, com consequências sociais, económicas e políticas graves.

Na sua investigação sobre a relação entre a instabilidade política e o crescimento económico, Alesina (1996:1) e outros definem a instabilidade política como “the propensity of a government collapse” (...) “is defined as the propensity of a change in the executive, either by ‘constitutional’ or ‘unconstitutional’ means” (1996:3). Os autores concluem que os países mais propensos a um colapso governamental são também aqueles onde o crescimento económico é mais baixo, provando a profunda interconexão entre as duas dimensões. Para os autores, a incerteza associada a um ambiente político instável tende a reduzir o investimento e a rapidez do crescimento económico. Para medir a instabilidade política, os autores têm em conta a propensão para mudanças governamentais de cada país. Alesina afirma ainda que a instabilidade política, uma vez em curso, tende a ser persistente e aí, a frequência de frequentes colapsos governamentais aumenta a probabilidade de colapsos adicionais. Outra conclusão importante é a de que as democracias analisadas não apresentam uma performance de crescimento maior que o dos regimes não-democráticos. (1996:23)

Na International Encyclopedia of the Social Sciences 2008 Thomson Gale: (Gale, 2008) – “Political instability can be defined in at least three ways. A first approach is to define it as the propensity for regime or government change. A second is to focus on the incidence of political upheaval or violence in a society, such as assassinations, demonstrations, and so forth. A third approach focuses on instability in policies rather than instability in regimes (i.e., the degree to which fundamental policies of, for instance, property rights are subject to frequent changes).” Índices como os índices POLITY e os índices do Banco Mundial para medir o nível instabilidade política incluem a violência política, assim como o número de assassinatos e manifestações.

Um projecto de investigação do governo dos Estados Unidos da América, composto por cientistas políticos, criaram duas ferramentas para a análise e identificação da instabilidade política, que são a “Political Instability Task Force’s” (PITF)¹¹, que procura

¹¹ <https://www.thecipherbrief.com/article/indicators-political-instability-1091>

compreender e prever os conflitos internos violentos; e o “Fragile States Index” (FSI), que providencia aos fazedores de políticas uma análise quantitativa dos Estados frágeis à volta do mundo. O PITF contém apenas quatro variáveis que são o 1) o tipo de regime político; 2) a mortalidade infantil, que expõe o nível do desenvolvimento e a eficácia do Estado; 3) forte instabilidade regional ou dos Estados vizinhos; 4) discriminação do Estado sobre grupos particulares.

A mais importante e determinante variável da instabilidade política é o tipo de regime, sendo que “States with partial democracies, especially ones that exhibited marked factionalism among political groups, were the most likely to experience civil war or descent into authoritarianism.”

Importa salientar que com estes índices chegou-se à conclusão que tanto nas democracias fortes como nos regimes autocráticos sólidos há tendência para haver maior estabilidade. Por outro lado, para Jack Goldstone¹² “partial or transitioning democracies — especially those marked by factionalism among political elites — are significantly more likely to experience instability. The other three variables do not have as much statistical significance as regime type, but are mild predictors of political instability. Surprisingly, dozens of other factors tested by the PITF — economic downturns, demographic pressures, GDP, unemployment, even state abuses of power —have little correlation with the onset of political instability.”

Por sua vez, o Index dos Estados Frágeis (IFS) possui mais de 100 indicadores, sejam eles sociais, económicos ou político-militares. Usando estes indicadores, consegue-se determinar o nível de pressão de um país em cada uma das áreas mencionadas. O Índice dos Estados Frágeis regista uma pontuação de 1-10 em cada uma das diferentes categorias, incluindo pressões demográficas e fuga de cérebros, legitimidade do estado e serviços públicos. O que torna o FSI diferente de outros índices é que, embora inclua dados quantitativos, este Index tem um foco em dados qualitativos. Segundo JJ Messner¹³ “there are two indicators in particular. One is state legitimacy, which is essentially the credibility with which the state is viewed by the population. That gets to things like credibility of elections and the manner in which the government operates. The other indicator is group grievance, which is a social indicator that measures divisions in society—whether those divisions are religious, ethnic, national, or other sort of sectarian divisions—and specifically how those

¹² <https://www.thecipherbrief.com/article/how-valuable-are-indicators-1091>

¹³ J.J. Messner, director executivo do Fundo para a Paz – FSIIndex: <https://www.thecipherbrief.com/article/measuring-levels-fragility-1091>

divisions are perhaps being manipulated for political gain. Those two indicators do tend to have a closer correlation than do the others with a country's overall performance, or indeed its future performance.” Outro indicador é a injustiça face a grupos específicos da sociedade, que é um indicador social que mede as divisões dentro da sociedade – quer sejam divisões religiosas, étnicas, nacionais ou outro tipo de divisão sectária – e mais concretamente, a forma como estas divisões podem ser manipuladas para fins políticos. Os condutores da instabilidade identificados são: conflitos anteriores, mudanças populacionais, inflação, recessões económicas, corrupção, secas, picos nos preços dos alimentos, e outros.

Boubacar-Sid e outros (2007:2) citam autores como Campos (1999), num estudo sobre o Médio Oriente e o Norte de África entre 1970-90 – em que se sugere que a instabilidade política interna dos países pode também, pelo contrário, ter efeitos positivos no investimento, ao forçar os governos a adoptar políticas económicas mais eficientes. Por seu turno, a instabilidade política externa tende a reduzir a instabilidade política interna e a criar mais políticas ineficientes.

1.3.1. “Estado Frágil”, Conflito e Segurança

Na sua tese os “Estados frágeis em África e a intervenção externa nos processos de construção do Estado (statebuilding) e da paz (peacebuilding)”, Ferreira (2014:10) faz a distinção entre *Estado*, uma comunidade politicamente organizada e que detém a soberania sobre determinado território e população; *país*, uma região legalmente identificada como entidade distinta na geografia política; e *governo*, um grupo de pessoas e a burocracia administrativa que controla o aparelho estatal num determinado período de tempo. E ressalva que “No entanto, na retórica da comunidade internacional, o ‘Estado frágil’ pode reportar-se a um país frágil, a uma estrutura estatal frágil, ou ainda a um poder político (governo) frágil.”

A autora (2014) expõe a multiplicidade de conceitos que antecederam o de “Estado Frágil”¹⁴ e questiona a utilização deste último, assim como o de “Estado falhado”. Segundo a

¹⁴ “O conceito de Estado frágil uniformizou-se na linguagem internacional, em termos operacionais, apenas durante a última década, através da substituição de conceitos como “situações ou parceiros de ajuda difícil” (OCDE), “países vulneráveis” ou “Estados em crise” (EUA), “Países de Baixo Rendimento sob Stress” (LICUS – Banco Mundial), países com fraco desempenho (BAD, algumas agências bilaterais de cooperação), ou países em risco de instabilidade (Reino Unido). Outros termos aparecem ainda na literatura e que correspondem à complexidade de situações que são identificadas como Estados frágeis: o o caso de Estados quebrados (“broken states”, Zoellick 2008), Estados fracturados (Crawford Young, 1994), “rogue states”, “warlord states”, Estados em colapso ou em falhanço, Estados em crise, Estados ineficazes, Estados paralelos ou bifurcados (Mandami). Alguns autores denominam-nos de “Estados-fantasma” ou “Estados-sombra” (Reno, 2001 e Clapham, 2002b) para enfatizar a ideia de que não existem realmente mas mantêm uma existência jurídica e de fachada (por exemplo para a obtenção de ajuda externa). O conceito decorre igualmente da ideia de que certos Estados são

autora (2014:25-26), não existe um entendimento quanto à definição de ‘Estado frágil’, embora em termos gerais se faça referência à capacidade de governação, à legitimidade da governação e à autoridade do Estado como elementos de medição da fragilidade de um Estado. Para Ferreira (2014:21-22) “Em primeiro lugar, o conceito de Estado frágil centra-se num conceito de Estado enquanto ideal normativo, não se baseando na realidade empírica dos processos de formação do Estado em diversas partes do mundo. (...) Neste sentido, a concepção dominante de Estado frágil é a-histórica, na medida em que não tem em consideração os diversos processos de formação estatal nas várias regiões. (...) Em segundo lugar, o conceito de Estado que está subjacente à classificação de Estado frágil é aplicado como estático. Este parte do pressuposto que os Estados pós-coloniais têm assegurada a sua existência enquanto entidades independentes, com fronteiras definidas e imutáveis. (...) Em terceiro lugar, o conceito dominante não se baseia na realidade empírica que nos apresenta várias dinâmicas políticas, legitimidades e autoridades que se desenrolam a outros níveis que não o poder central do Estado. Vários estudos demonstram como, em grande parte do mundo, os Estados funcionam com lógicas muito diferentes daquilo que pressupõe o modelo ideal weberiano de Estado, não tendo um completo monopólio sobre os meios legítimos de violência física, ao longo de um território definido, nem a sua legitimidade podendo ser adequadamente descrita como racional-legal.”

Para Ferreira (2014:22), a maioria dos Estados possui algum tipo de fragilidade, tendo em conta os pressupostos do considerado ‘Estado frágil’ e do modelo-tipo ideal de Estado que serve de referência. A autora (2014:23) refere que “Segundo esta perspectiva, um Estado só deixa de ser frágil se atingir uma ‘hegemonia institucional’, ou seja, quando é capaz de definir as regras pelas quais uma sociedade se governa. Ora a realidade empírica aponta para a profusão, em muitos países, de formas não-estatais de autoridade, que complementam ou substituem o Estado em algumas das suas funções, em partes do seu território. A autoridade do Estado depende, nessas zonas, de alianças com actores não-estatais que asseguram a ligação entre o Estado formal/central e as comunidades, num processo que Menkhaus apelida de “Estado mediado” (Menkhaus, 2007). Ferreira (2014:21) chama a atenção para a secundarização de certos processos e dinâmicas societais que não cabem no modelo pouco flexível de Estado-ideal, e que antes de se caracterizar um Estado como “frágil” ou “em

“não-Estados” ou “quase-Estados” (Jackson, 1998), em virtude da constatação empírica de várias realidades – de conflito, destruição, violência social, pobreza extrema – em determinados territórios do globo e da incapacidade do Estado responder a estas realidades, tendo por isso uma existência jurídica mas não política. A designação de “Estado frágil” tem sido utilizada, quer em termos teóricos, quer operacionais (por parte das agências e actores governamentais que abordam as questões do desenvolvimento), numa multiplicidade de situações e contextos, muitos diversos e dificilmente comparáveis.” (Ferreira: 2014:29-30).

colapso” deve-se ter em conta que a sua dita fragilidade pode ser simplesmente o resultado de um processo incompleto de construção e não da falha total da sua realização.

Aos Estados considerados frágeis estão associados o conceito de Segurança e de Conflito. Segurança, tendo em conta que a fragilidade dos Estados corresponde à fragilidade das suas instituições e, portanto, à incapacidade de prover segurança e também de se defender de ataques exógenos, e ainda, de prevenir a insegurança dos cidadãos que advém de situações várias de violência e crime. E conflitos porque a fragilidade das instituições é permeável ao aumento da pobreza e das desigualdades, assim como à falta de justiça e à impunidade geral, que são todas elas causas e consequências dos conflitos em simultâneo.

Por *segurança* entende-se a ausência de ameaças e ausência de receio a possíveis ameaças. A Organização Mundial de Saúde – OMS entende a segurança dos cidadãos como sendo o uso intencional da força ou o poder físico, de facto ou como ameaça, contra si próprio, contra outrém ou um grupo ou comunidade, que cause ou tenha possibilidades de causar lesões, morte, danos psicológicos, transtornos de desenvolvimento ou privações (OMS, 2002: 5). Sobre os Estudos sobre a Segurança, segundo Bezerra (2011: 617), em termos práticos, os estudos sobre a segurança (dos cidadãos) se fundem em duas perspectivas diferenciadas, embora complementares: uma perspectiva normativa, enfocada a definir situações ideais sobre o que deveria ser a cidadania e a ordem e outra centrada na criação, implementação e avaliação de políticas públicas destinadas a combater os contextos de insegurança e as causas da violência. Sobre as causas da violência e os factores de risco para a segurança dos cidadãos, o autor (2011:629) aponta em primeiro lugar a pobreza a e desigualdade, que divide em três grupos: a) os relacionados com a situação familiar e social das pessoas, como o sexo, a idade, a educação, a socialização para a violência, o consumo de álcool e drogas; b) os sociais, económicos e culturais, tais como o desemprego, a pobreza, a desigualdade social, a violência nos meios de comunicação, a cultura de violência; c) os contextuais e institucionais, como a guerra, o tráfico de drogas, a corrupção, a disponibilidade de armas de fogo, etc. E em segundo lugar, Bezerra refere a globalização, o neoliberalismo e a moral, que fomentam as privatizações e reformas do Estado, as reformas de flexibilização laboral causando o desemprego e criando bolsas de pobreza, assim como o incremento da violência. Aliás, para o autor, “la violencia es uno de los reflejos más dramáticos de los procesos de globalización mundial”. O autor não deixa de apontar a corrupção, a desonestidade dos funcionários públicos, a deslegitimização das instituições como influências da materialização do acto criminal (2011:621).

No Dicionário de Sociologia (s/d: 85-87) os conflitos são definidos como sendo “as manifestações de antagonismos abertos entre dois actores (individuais ou colectivos) de interesses momentaneamente incompatíveis quanto à posse ou à gestão de bens raros - materiais ou simbólicos”, sendo que podem originar guerras entre Estados ou na própria sociedade, que podem assumir carácter religioso, étnico, entre classes sociais ou entre instituições sociais (Igrejas, partidos, empresas, organizações e associações diversas), e são de intensidade e de violência variáveis. Se na tradição marxista os conflitos estão entendidos como estando inseridos na própria natureza do social e procedem do carácter essencialmente contraditório das relações sociais de produção, já no pensamento funcionalista clássico, os conflitos sociais testemunham antes um disfuncionamento dos sistemas de regulação pelos quais é assegurado o consenso sobre as normas que dirigem a acção e sobre os valores que a orientam (*idem*). Sublinha-se também o contributo positivo dos conflitos na integração dos grupos sociais envolvidos e na indução da mudança social.

Assim, um Estado que caiba nas premissas dos considerados Estados-frágeis é tendencialmente um Estado propenso a conflitos e no qual se colocam os problemas de segurança, como é o caso da Guiné-Bissau, país em análise nesta dissertação.

CAPÍTULO 2 – O Projeto de Tese

“As a principle of social relations and organization, gender is one of the forces that contributes to this patterning of social life. By understanding gender, we understand more about the social world.”

(Wharton, 2005, p.2)

A construção do Estado na Guiné-Bissau está intimamente ligada à forma como decorreu a luta de libertação nacional, as alianças e as tensões ali criadas, e a falta de um projeto concreto de Estado, com a morte prematura de Amílcar Cabral em 1973, líder do PAIGC e principal pensador da Independência. Assim, da glória da vitória contra o colonialismo, superando a ausência física de Cabral, da formação de heróis nacionais e de uma heroicidade política baseada na capacidade bélica e estratégica dos indivíduos, os atores políticos da pós-independência tiveram de gerir um partido libertador dividido, a ausência de um líder carismático, que para além do mais deixou o Partido com a gestão do projeto de unidade Guiné e Cabo Verde – agora dois países independentes – fora os desafios próprios da edificação do Estado. O nascimento do Estado guineense foi, desta forma, um parto doloroso, sem uma liderança consolidada.

O percurso pós-independência do país tem-se caracterizado pela busca da estabilidade e a tentativa de edificação de um Estado de Direito. Contrariamente aos valores que nortearam a declaração da Independência – Unidade, Luta e Progresso – A Guiné-Bissau mergulhou em situações de tensão social e política com repercussões a larga escala, perpetrado em conflitos de grupos (da esfera política e da esfera militar) e também os de iniciativa privada, ambos com impactos sérios no percurso sinuoso do próprio Estado. A autodeterminação inicialmente proclamada rapidamente deu lugar à dependência aguda progressiva da ajuda externa oriunda das instituições de desenvolvimento e dos financiamentos advindos da cooperação entre os Estados. As implicações desta dependência forçaram o país à abertura ao multipartidarismo em 1991 e aos Programas de Ajustamento Estrutural do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional. Contudo, se a primeira pareceu desde logo um passo positivo para a consolidação da democracia na Guiné-Bissau, os Programas de Ajustamento Estrutural cedo se mostraram ineficazes e responsáveis pelo colapso da economia, minando sectores, nomeadamente o sector agrícola, fundamentais para a sobrevivência económico-financeira do país e sua população. O discurso de *Estado-falhado* ou de Estado em colapso e desintegração, de *Estado frágil*, e da radical ideia de ausência de

Estado na Guiné-Bissau, tomaria conta das análises baseando-se na instabilidade política, incipiente das instituições do Estado e na violência cíclica.

Uma questão omnipresente nesta dissertação é: Quais são as causas da violência política e da instabilidade política e governativa na Guiné-Bissau?. Ela surge provavelmente no âmbito da minha colaboração durante dois anos com a ONG guineense Voz di Paz – Iniciativa para a Consolidação da Paz (VdP), em que pude estar em contacto com o resultado do trabalho de auscultação da população desenvolvido pela VdP e a identificação das causas de conflitos no país, muitos deles tidos como fontes da instabilidade política e governativa na Guiné-Bissau. Ora, as causas de conflitos identificadas pela VdP são várias e foram por esta ONG divididas em quatro partes: 1^a) Problemáticas nacionais – Enfraquecimento do Estado e má governação; Pobreza; Má administração da justiça; Instabilidade política e institucional; Herança mal gerida da guerra de libertação; 2^a) Problemáticas regionais – Insegurança de bens e pessoas; Má gestão do espaço e dos recursos; Práticas socioculturais nefastas; 3^a) Problemáticas transversais de conflitos – Corrupção; Fraca cultura de diálogo; Perda de valores; Injustiça e exclusão social; 4^a) Problemáticas emergentes de conflitos – Intolerância religiosa; Desertificação humana; Tribalismo; Tráfico de droga e Coabitacão entre autóctones e alógenos (Voz di Paz, 2010:13-15).

No Encontro Geográfico da Rede de Diálogo com a Sociedade Civil, organizado pela *European Peacebuilding Liason* (EPLO), com o tema “Guiné-Bissau: Respostas da consolidação da paz à impunidade e à exclusão”, que decorreu nos dias 6 e 7 de Junho de 2013 em Bruxelas, na qual pude participar, a sociedade civil guineense e peritos estiveram reunidos para debater a situação do país, e desse encontro surtiram os relatórios “Relatório do Encontro Geográfico da Rede de Diálogo com a Sociedade Civil ‘Guiné-Bissau: Respostas da consolidação da paz à impunidade e à exclusão’”¹⁵ e “Guiné-Bissau: Respostas de paz à impunidade e exclusão”.¹⁶ Neste encontro debateram-se as “*Causas estruturais e profundas da violência armada na Guiné-Bissau, Perspectivas sobre a impunidade e a exclusão no país; Capacidades locais para a Paz, a Justiça e o Desenvolvimento; a actual situação política e de segurança e possíveis cenários na Guiné-Bissau;* e também, as *Estratégias de política externa e ajuda ao país* (Ferreira, 2013:2). Como causas da instabilidade, foram identificadas as seguintes situações: “a má governação e os problemas de corrupção, aliados a uma debilidade

¹⁵ Ferreira (2013), Patrícia Magalhães, Relatório do Encontro Geográfico da Rede de Diálogo com a Sociedade Civil “Guiné-Bissau: Respostas da consolidação da paz à impunidade e à exclusão”, 6-7 Junho, Bruxelas, EPLO – European Peacebuilding Liasion Office.

¹⁶ Mendes (2013), Pedro Rosa, “Guiné-Bissau: Respostas de paz à impunidade e exclusão”, This report was prepared in the framework of the Civil Society Dialogue Network (CSDN): <http://www.eplo.org/civil-society-dialogue-network.html>

institucional e a uma impunidade recorrente”; a “militarização e centralização do poder; “violência de Estado”; “dissociação entre o povo e as estruturas de poder”; “novas formas de violência em formação, nomeadamente com elementos simbólicos e étnicos.”; “impunidade de Estado e uma impunidade armada”; o “factor étnico”, entendido como tendo sido “historicamente um elemento de unidade nacional no país, embora recentemente instrumentalizado” (Ferreira, 2013). Como factores que provocam a impunidade e exclusão, são identificadas a “fraqueza institucional e de capacidades” que “cria condições para a sua perpetuação e reforço; “o acesso à justiça formal é muito limitado, verificando-se um desconhecimento geral sobre os direitos e deveres dos cidadãos”; “corrupção e o mau funcionamento do sector da justiça”; “justiça local, não formal, consuetudinária ou costumeira”, e que “não há espaços vazios, ou seja, o espaço deixado pela incapacidade da ordem jurídica e formal do Estado é preenchido por estruturas e dinâmicas de segurança e de justiça que se vão formando e reconstruindo”; “no plano político é promovida a exclusão, inclusivamente por via de eleições; “O desenvolvimento de uma justiça mais inclusiva e efetiva tem de passar, portanto, pela reforma do próprio Estado e não pode ser promovida de forma isolada, mas deve estar articulada com a reforma do sistema da administração pública, da justiça e das forças armadas” (Ferreira, 2012:4-5). No relatório de Mendes (2013:3), as causas dos conflitos prendem-se com o recuo do Estado, a ineficácia do sector de justiça, o agravamento da pobreza, o tribalismo, o narcotráfico e a corrupção.

Como se pode observar, referimo-nos à análise de guineenses que vivem o quotidiano das instabilidades e das violências cíclicas, sobre as causas basilares dos conflitos no país. Estas análises não diferem porém, das feitas pelos estudiosos sobre a Guiné-Bissau, nacionais e estrangeiros, ou dos relatórios das organizações que operam no país, com mais ou menos ênfase sobre questões ligadas à Segurança, tais como o narcotráfico, que se inserem na substituição do paradigma do Desenvolvimento pelo paradigma da Segurança (Segurança Humana, Segurança Alimentar, Estados frágeis, etc.), em que os estados africanos são constantemente alvos de escrutínio e de onde advêm noções como a de “Estado Falhado” ou de “Narco-Estado”¹⁷ para a Guiné-Bissau. As questões de cariz sócio-antropológico como as lutas e competições entre as diferentes etnias, em análises como as de Eduardo Costa Dias¹⁸, sobre a “balantização” do Estado guineense, ou sobre o chamado “tribalismo” como factor de divisão e de conflitos sociais, políticos e militares, e ainda as desigualdades de género e

¹⁷ Kohnert, Dirk (2010). *Democratization Via Elections in an African “Narco-State”? The Case Of Guinea-Bissau*, Giga Working Paper, 123; Chabal, Patrick, Toby Green (eds) (2016), *Guinea-Bissau: Micro-state to “narco-state”*, London, Hurst&Company.

¹⁸ Vide bibliografia.

exclusão no seio das etnias, são também aspectos presentes nas análises dos conflitos na Guiné-Bissau.

A pobreza como causa de conflitos é geralmente referida nas análises mais como pano de fundo do que como uma causa concreta e objectiva que origina a luta violenta pelos recursos, a afirmação de grupos políticos e militares sobre outros, e ainda como um factor produtivo e reprodutivo de desigualdades e da exclusão social. Segundo o PNUD (site, 2014), a taxa de pobreza na Guiné-Bissau é de 69,3%, ou seja apenas 3 em cada 10 indivíduos não é considerado pobre em termos estatísticos. Esta constatação da pobreza generalizada tende a ser secundarizada nas análises sobre as causas dos conflitos no país, ou omitida quando se abordam questões como a violência estrutural e a fraqueza das instituições do Estado. Está pois confirmado que a pobreza é a principal causa dos conflitos no continente africano e também o maior retardador do desenvolvimento dos países, e consequentemente do fortalecimento das instituições do Estado. Assim, comprehende-se que a luta contra a pobreza e a exclusão social sejam prioritários na ajuda para o desenvolvimento para os países considerados subdesenvolvidos. Com uma taxa de desemprego de 10.5% (site do PNUD, 2014), na Guiné-Bissau a pobreza extrema, ou seja menos de um dólar por dia, totaliza 33% da população guineense (site do Instituto Nacional de Estatística da Guiné-Bissau, 2014).

A democratização não tem sido um processo pacífico, para mais quando o poder político é visto como o único meio de acesso a determinados recursos e o ambiente político ser, por excelência, entendido como o ambiente do *poder real* na Guiné-Bissau. Este facto faz com que a esfera política seja a mais disputada e explica parte da apetência do poder militar pelo poder político, através da sua insubordinação declarada e dos sucessivos golpes de Estado daí resultantes, na luta pelos mesmos recursos. A ideia de Estado na Guiné-Bissau, desde cedo confundiu-se com a ideia de *quem* é o Estado. Um Estado personificado, tanto pelo sujeito que o dirige, como pela massa eleitoral que o reconhece enquanto tal, e essa personalização do poder político está ligada à capacidade de influência, do poder e da riqueza que o Estado confere à pessoa que O representa. Esta concepção de poder é limitativa e ao mesmo tempo é tendencialmente excludente e origina a luta pelo poder, pois a não demarcação entre os indivíduos e as instituições, e a não distinção do “eu colectivo” e o “eu individual” origina tensões e conflitos, assim como também a necessidade de se fazer alianças políticas a todo o momento que permitam a captura do Estado.

É importante salientar que as causas dos conflitos, as motivações a estas adjacentes, assim como a catalogação dos conflitos e das violências no país não são estanques, o que tem levado os analistas a atribuírem mais ou menos ênfase a certos factores, conforme a

conjuntura e a natureza dos problemas. Simultaneamente, o contexto político guineense, caracterizado pela mutabilidade quer de atores quer de motivações, fruto da instabilidade política e governativa, coloca também por terra soluções pensadas e identificadas para os conflitos na Guiné-Bissau.

Mas, tendo em conta que a análise do poder político e das instituições do Estado na Guiné-Bissau deve ser feita mirando sempre as questões socioculturais e percebendo como estas últimas enformam e modelam as primeiras. A par das inconstâncias em termos de motivações e causas dos conflitos que assolam o país e o prendem a uma rotatividade de violências, encontramos também algumas constâncias. Estas últimas prendem-se sobretudo com o *modus operandi* dos protagonistas nacionais, caracterizado pela utilização perversa do poder coercivo do Estado, pela atrofia do sistema de justiça, pela personificação do Estado e das instituições e pela centralidade do poder. Este *modus operandi*, que é marcado por rituais de violência e intimidação e que culmina geralmente na eliminação física dos adversários, é fruto da denominada *cultura di matchundadi* (cultura da masculinidade/virilidade) – uma definição de masculinidade a que nos propomos analisar nesta dissertação.

2.1. Porquê o Género?

Gayatri Chakravorty Spivak (1994), no seu trabalho “Can the Subaltern Speak?” aborda aquilo que chamou de “violência epistémica do imperialismo”, em que a construção do conhecimento não é inocente e faz dos subalternos os *outros* da história e aponta, neste contexto, a dupla subalternidade a que são relegadas as mulheres. Para a autora (Spivak, 1994:82) “Within the effaced itinerary of the subaltern subject, the track of sexual difference is doubly effaced. The question is not of female participation in insurgency, or the ground rules of the sexual division of labor, for both of which there is ‘evidence’. It is, rather, that, both as object of colonialist historiography and a subject of insurgency, the ideological construction of gender keeps the male dominant. If, in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow.” Segundo Stephanie Urdang (1975:30), no seu artigo sobre a participação das mulheres guineenses na Luta de Libertação, estas lutaram contra dois colonialismos que foram o sistema colonial e a dominação masculina e conclui que se a luta contra o colonialismo foi ganha, a luta pela igualdade de género ainda se encontra longe do fim.

De acordo com o SIGI – Social Institutions and Gender Index¹⁹ “Women have suffered as a result of this ongoing instability, in particular because it has limited the government’s capacity to enforce what legal provisions do exist to promote gender equality and women’s rights. As such, the low position of women in society and within families in Guinea-Bissau has gone largely unchallenged, evidenced in practices such as female genital mutilation, early marriage, polygamy, and widespread acceptance of violence against women.” O SIGI refere ainda que os artigos 24º e 25º da constituição da Guiné-Bissau de 1984 proíbem todas as formas de discriminação em razão do sexo, raça ou religião; o país ratificou a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, em 1985, e o Protocolo sobre a violência contra as mulheres em 2009, assim como o Protocolo à Carta Africana sobre os Direitos Humanos e das Pessoas sobre os Direitos da Mulher em 2008. Contudo, e apesar destas leis e convenções, na Guiné-Bissau a questão da subalternização da mulher é uma questão estrutural, que se circunscreve tanto na esfera privada como na esfera pública. A discriminação, a subjugação e a exclusão de que as mulheres são vítimas assentam tanto em convicções culturais – que definem os “papéis” de género logo à partida – como em convicções religiosas, nas quais a religião islâmica, sendo a mais predominante em termos estatísticos é também a que tendencialmente se mostra mais discriminadora da mulher; e também nas dinâmicas políticas, estas menos óbvias, que vêm na participação política feminina o número *clausus* que convém apresentar aos doadores internacionais e tendem a remetê-la para áreas culturalmente associadas à feminilidade, tais como a saúde, a educação, solidariedade e a promoção feminina.²⁰ É contudo interessante verificarmos que a presença feminina tem-se intensificado em áreas como a Defesa e a Justiça, anteriormente áreas masculinas, mas que por serem áreas de difícil exercício na Guiné-Bissau, dadas as instabilidades e as constantes tensões político-militares, e que se têm caracterizado pela pouca “operacionalidade”, são cada vez mais entregues a mulheres para seu comando.²¹

A abordagem desenvolvimentista²² tem provado que os impactos da pobreza generalizada e das guerras ou conflitos violentos (situações que são indissociáveis no continente africano) afectam sobretudo as mulheres. Poucas vezes, porém, se tem considerado as desigualdades de género existentes numa sociedade como causas de conflitos políticos e

¹⁹ <http://genderindex.org/country/guinea-bissau>

²⁰ Com base na “Lista de Mulheres que ocuparam cargos públicos de maior relevo no aparelho de Estado na Guiné-Bissau” em Barros&Semedo (2014:84).

²¹ Ao longo da dissertação, estas observações serão melhor explicadas aquando da análise de questões como a impunidade e a insubordinação do militar ao político.

²² Vide Bibliografia: Banco Mundial (2009); ONU e FMI.

militares. A pergunta que se segue é: Poderá haver relação entre os conflitos políticos e as desigualdades de género? Alguns investigadores acreditam que sim, entre os quais destaco Mary Caprioli (2000), que no seu artigo intitulado “Gendered Conflicts”, convida os investigadores a colocarem as lentes de género nas análises sobre os conflitos, e explica a relação existente entre a esfera privada, a esfera política e a arena internacional, mostrando como as primeiras se inter-influenciam e ambas influenciam a última. Segundo a autora, países com maior desigualdade de género, tendem a ser mais propensos à violência e são mais propensos aos conflitos internacionais: “States that typically exhibit discrimination and violence in their domestic affairs will, theoretically, rely on the same tools in the international arena. We may, therefore, expect the international behavior of states to vary among states with more gender-neutral value systems” (Caprioli, 2000: 52).

No projeto de dissertação inicial, quisemos fazer uma tese sobre mulheres, participação política e cidadania, dando ênfase às condicionantes da esfera privada e suas violências, como factos opressores para a afirmação da mulher no espaço público. Começámos por questionar-nos se as desigualdades gritantes entre homens e mulheres, que originam a subalternização da mulher nas diferentes esferas da sociedade guineense, seriam também elas causadoras da instabilidade política e governativa. Com o enfoque sobre as mulheres e a construção das feminilidades, procurávamos compreender as implicações da subalternidade da mulher guineense nos planos sociais, culturais e políticos do país, para a partir daí analisarmos e explicarmos a relação reflexiva das desigualdades e das violências no espaço privado e público. Contudo, à medida que a investigação científica se acentuava, depressa concluímos que o enfoque nas questões de Género deveria ser dada aos homens e às masculinidades, pois os cenários de conflitos e de ciclos de violência que têm caracterizado a construção turbulenta do Estado de Direito na Guiné-Bissau, têm como elemento comum o facto de os homens serem os principais protagonistas dos mesmos, atendendo à hegemonia masculina que caracteriza as relações sociais, políticas e institucionais no país. Este enfoque pareceu-nos essencial para pensarmos a origem da conflituosidade social, política e militar, que tem marcado o país da Independência à atualidade. A questão inicial seria substituída por duas sequenciais: 1º) O que faz os homens dominarem as instituições e serem os detentores, por excelência, do poder público na Guiné-Bissau? e 2º) A dominação institucional masculina é causa ou consequência das convulsões sociais e políticas no país?

A dominação masculina na Guiné-Bissau garante-se apoiando-se nas suas estruturas tradicionais, nos usos e costumes das várias pertenças étnicas do país, e num Estado dominado por homens, com uma lógica de funcionamento próprio onde a capacidade dos

indivíduos é avaliada com base nos valores da masculinidade. Esta dissertação coloca o *masculino* (a ordem masculina) a ocupar o papel central na análise das questões de Género, provando as correlações existentes entre as esferas privada e pública, e os elos e fricções institucionais que se criam a partir daí, para a compreensão do ambiente de tensão e de conflitos institucionais. Tendo em conta que as questões de género na Guiné-Bissau são indissociáveis das dinâmicas políticas e espelham e enformam as relações pessoais e institucionais no país, o enfoque sobre os homens e as masculinidades pretende também trazer à luz do debate sobre as causas dos conflitos, a dimensão de género que tem essencializado as relações de poder na Guiné-Bissau. Através da trilogia multidirecional de *Género, Violências e Instabilidade Política*, procuraremos perceber a *cultura di matchundadi*, que advoga e representa a promoção da masculinidade violenta, com base na relação de causalidade existente entre estes três domínios teóricos e de prática social, e compreender a forma como a *cultura di matchundadi* se torna proeminente para o entendimento e análise da conflituosidade e as instabilidades, nomeadamente a política e a institucional, que têm assolado a formação do Estado guineense.

Connell (2002:105) dá ênfase ao facto da masculinização do Estado ser essencialmente a relação entre as instituições do Estado e aquilo que considera ser a masculinidade hegemónica. Para a autora, (2002:105) “This relationship is a two-way street. State power is a resource for the struggle for hegemony in gender, and a hegemonic masculinity is a resource in the struggle for state power. This is why political parties often run military heroes or prominent general as candidates.” Esta afirmação de Connell espelha a luta pelo controlo de Estado na Guiné-Bissau, em que os valores reconhecidos como válidos para a disputa política são os associados à masculinidade, à virilidade e também à esfera militar. O imaginário do político tende a corresponder a uma pessoa do sexo masculino, de carácter forte e destemido, com capacidade de intimidação e coerção.

Respondendo às questões do site “Why redefining masculinity is the key to preventing violence?”, e “How redefining gender norms – particularly male perceptions of masculinity – can reduce violence against girls”, no site “Girl Effect²³” começa-se por salientar que as leis apenas não são suficientes para a protecção das raparigas da violência, pois apesar de ser ilegal em quase todo o mundo, em muitos lugares a violência contra as raparigas não só é muito difundido, como é socialmente aceitável. Segundo o site, “Gender power dynamics mean that these social norms are defined by men. That's why more must be done to change

²³ In <http://www.girleffect.org/explore/breaking-the-cycle-of-violence-against-girls/why-redefining-masculinity-is-the-key-to-preventing-violence-against-girls>

how boys and men view themselves.” Acredita-se por isso que engajando rapazes e homens na luta contra as desigualdades, possa-se mudar a percepção dos papéis de género. Entrevistados como Gary Barker²⁴ afirmam que “Reducing violence requires an understanding of men's experiences of violence in childhood, which are often the root cause of the violence they show against girls and women. We saw from our research that issues affecting women's lives - such as violence - also affect men, albeit in different ways. Yet when we started in 1999, there was little concrete work being done with boys and men. So we began engaging with them in order to transform how they see themselves and to encourage them to believe in gender equality.” Para Morry Melching “We made the decision to include boys and men early on because, understandably, when we just began working with girls and women about their rights, the boys and men felt excluded and suspicious. So we stopped talking about girls' rights and women's rights and we started talking about human rights, and specifically discussing the fact that men, women and children all have the same rights and responsibilities.”. Estas análises e afirmações de responsáveis de ONG internacionais têm relevância porque tratam-se de afirmações que têm como suporte um trabalho efetivo no terreno.

As ideias, discursos e práticas de masculinidade e feminilidade têm servido como estratégias de poder para a existência, permanência e reprodução da dominação masculina ao longo do tempo. Se hoje em dia compreendemos que as noções de masculinidade e feminilidade, e mesmo a noção de género, são fluídas e situacionais (Connell, 2002; Butler, 1999; Cornwall, 1994), mais facilmente podemos entender aquilo a que durante muito tempo se chamou de “universo feminino” e “universo masculino” como autênticas construções sociais, portanto não naturais. Nesta linha de ideias, Messner (1997: x) sugere-nos que usemos *gender lens*: “it means working to make gender visible in social phenomena, asking if, how, and why social processes, standards, and opportunities differ systematically for women and men. It is also means recognizing that gender inequality is inextricably braided with other systems of inequity.”

As antropólogas Andrea Cornwall e Nancy Lindisfarne (1994:2-3) apresentam, na sua obra “*Dislocating Masculinity – Comparative Ethnographies*”, os três passos básicos que são intrínsecos às estratégias antropológicas, e que consideram ser um contributo para a investigação sobre a masculinidade, na medida em que permitem a relativização das questões em análise: a) desmantelar as categorias convencionais que dominam o pensamento num

²⁴ <http://www.girleffect.org/explore/breaking-the-cycle-of-violence-against-girls/why-redefining-masculinity-is-the-key-to-preventing-violence-against-girls>

assunto em particular (ex.: homem, mulher, género, etc.); b) Comparar e relacionar sociedades e concepções, de modo a conhecer a heterogeneidade das questões e a sua multifaceta (ex.: dificuldade de aplicar noções de masculinidades em certas análises ou de transportá-los de um contexto para o outro); c) Dentro das percepções da própria antropologia, examinar os seus pré-conceitos (ex.: nos Estudos Feministas com visão antropológica, analisar o marco referencial, metodológico e filosófico, para ajudar a analisar a construção das identidades masculinas e seu impacto, assim como as relações que estas podem ter, por exemplo com o desenvolvimento humano).

Segundo Messner (1997:ix), as sociólogas feministas identificaram o género como uma dimensão analítica importante na sociologia e o crescimento das teorias e das pesquisas cresceram exponencialmente nesse sentido. A autora (idem) cita Beth Hess e Myra Marx Ferree in *Analyzing Gender* (1988), que identificaram os seguintes três estágios/fases dos estudos sobre mulheres e homens desde 1970: 1º) Ênfase nas diferenças do sexo, diferenças com base nas propriedades biológicas dos indivíduos; 2º) nível individual, papéis sexuais e socialização. Género como produto da socialização, mas que continuou a ser conceptualizada como uma questão individual; 3º) reconhecimento da centralidade do género como um princípio organizador dos sistemas sociais, incluindo o trabalho, as políticas, o quotidiano, as famílias, o desenvolvimento económico, as leis, a educação e outras dinâmicas sociais. Para Messner (1997, p.ix), “As our understanding of gender has become more social, so has our awareness that gender is experienced and organized in race-and class-specific ways”, e acrescenta que “If we did not see gender in social phenomena, we were not seeing clearly”. Autoras como Connell (2002, prefácio) propõem uma abordagem integrada de uma ampla gama de questões, desde as diferenças entre o corpo e a personalidade até à economia global e a paz mundial, e afirma que (idem) “I believe there are links between these areas which absolutely require us to move across conventional relations, cultural studies, education and sociology”.

O espaço temporal que delimitámos para o estudo das questões de Género e do Poder na Guiné-Bissau (1956, com a criação do PAI - Partido Africano da Independência em 1956, futuro PAIGC²⁵, e que termina com o golpe de Estado de 12 de Abril de 2012) abrange um período de intenso esvaziar e enchimento da vida política, de um vaivém instável e esquizofrénico de um Estado que sempre *quase-morre*. Um Estado, que como um indivíduo moribundo, não morreu porque ainda consegue respirar, apesar de imóvel no tempo e do

²⁵ Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde

enfraquecimento progressivo dos seus membros. Esta experiência de *quase-morte* do Estado guineense e suas instituições trazem à luz do dia as dinâmicas subterrâneas de que é alimentada a vida política, assim como a profunda ligação entre o poder simbólico e o poder político, na qual as relações e os *papéis de género* merecem especial destaque.

2.2. Objectivos e Desafios da investigação

A associação *Conflitos-Género* costuma ser feita como uma sequência, e entendida como fruto dos resultados das dinâmicas históricas, dos acontecimentos de grande ruptura social como as guerras e os conflitos violentos ou a emigração massiva, em que os homens e as mulheres individualmente e as relações entre ambos sofrem as consequências e transformações pressionadas por estes acontecimentos. Mais raramente, porém, se encontra nas análises, a sequência *Género-Conflitos*, em que o género assume o papel preponderante na definição do curso da história, e este é, sem dúvida, o primeiro grande desafio desta dissertação, o de demonstrar que as relações de género na Guiné-Bissau têm um papel fulcral como modeladoras dos acontecimentos sociais e políticos no seio da construção do Estado. Isto será feito não apenas com o apontar de tendências e análises relacionais, mas também com exemplos concretos, passados, recentes e atuais que possam espelhar as premissas e assunções da própria investigação.

Uma das questões que nos colocámos logo no início foi o de saber se um estudo sobre os homens e as masculinidades conseguiria abranger e caracterizar de forma fiel a complexidade semântica, simbólica e estrutural que os conceitos *homem*, *macho*, *masculino*, e *masculinidade* possuem na sociedade guineense, sem entrarmos numa abordagem demasiadamente descritiva, tendo em conta a sua composição multiétnica. Ser *homem* e ser *macho* na sociedade balanta tem o mesmo significado? E se tiver, terá o mesmo significado que ser *homem* na sociedade fula, mandinga ou beafada, moldados pela religião islâmica? Ou a masculinidade entre os manjacos, os papéis e os bijagós, será similar? Apesar destes três últimos grupos étnicos possuírem ritos de iniciação com base na fase etária dos indivíduos, e estas fases corresponderem também a acepções de masculinidade, simbólicas e comportamentais que se espera dos indivíduos, como analisar as três se a sociedade bijagó é de base matriarcal – em que a mulher possui liderança e muito poder em toda a estrutura social – sendo a situação da mulher bijagó muito diferente da situação cultural da mulher manjaca? E se atendermos ao facto da descendência entre os Papéis ser garantida pela linha materna (“pela barriga” como se diz em crioulo), ou seja, é matrilinear, que impactos terá este

aspecto na construção de masculinidades e feminilidades na etnia papel? A estratégia usada para responder a estas especificidades foi procurar os pontos comuns que unem a diversidade de concepções de *homem*, *masculino* e *masculinidade* existentes nas várias etnias, várias dimensões religiosas, e outras dimensões que compõem a vida social dos indivíduos e que interferem de forma mais ou menos evidente na forma como os homens se vêm a si próprios e aos outros.

O facto das questões de género na Guiné-Bissau serem essencialmente tratadas e analisadas ligadas às questões do Desenvolvimento, onde prevalece uma perspectiva evolucionista e cumulativa – em que a sociedade é avaliada em termos das leis e das práticas adoptadas – faz com que destes estudos mais facilmente se consiga recolher dados estatísticos do que propriamente análises aprofundadas sobre as diferentes matérias que circundam a temática global do Género. A prevalência da perspectiva das instituições de desenvolvimento, ao secundarizar ou simplesmente não anotar na sua *agenda* das intervenções questões, por exemplo, ligadas à sexualidade em geral e à homossexualidade em particular, deixa na análise do Género da sociedade guineense, muitos espaços vazios. Entre estes espaços encontram-se sem dúvida temáticas sobre os homens e as masculinidades, visto que o enfoque geralmente é dado à mulher e à condição feminina, através da denúncia das desigualdades e das violências, e a pressão legislativa para a adopção de medidas oficiais que possam fazer face à sua exclusão, e o fomento do empoderamento e participação femininas. Nas análises académicas sobre o género tem-se privilegiado a abordagem antropológica, mais descritiva, em detrimento da histórica-sociológica, que implica abordagens relacionais. Contudo, tanto a abordagem desenvolvimentista como a antropológica são contributos valiosos para o incremento dos Estudos de Género na Guiné-Bissau, apesar das suas perspectivas muito demarcadas.

É de salientar que as instituições de desenvolvimento, por exemplo, têm sido as bases da informação estatística sobre o Género na Guiné-Bissau, visto as entidades oficiais terem um grande défice neste sentido e apresentarem dados mais desatualizados. Porém, tal como já referido, as estatísticas nacionais feitas pelas organizações de desenvolvimento tendem a obedecer só a modelos e tópicos desenvolvimentistas. Sobre a carência de estatísticas oficiais e a falta de indicadores de género na Guiné-Bissau, o SIGI²⁶ diz ser reflexo da instabilidade no país.

²⁶ <http://genderindex.org/country/guinea-bissau>.

A temática das masculinidades encontra-se na sua fase da infância na Guiné-Bissau, parafraseando Miescher na sua análise sobre o estudo das masculinidades em África (Miescher, 2003:3). A investigação científica quando é feita em confronto com outras já iniciadas tende a ser mais rica e mais completa, sendo pois um desafio a possibilidade de contribuirmos de forma central para o início dos Estudos das masculinidades na Guiné-Bissau, num quadro em que o homem é o centro motor na análise dos processos de género. Isto acarreta o desafio da pesquisa, do qual surge a questão: Onde começar, se parece que tudo se encontra por fazer? Estudar e analisar a sociedade guineense, traz também outro desafio, que é o de não nos centrarmos na investigação panfletária, dado é o carácter proeminente da dominação institucional masculina no país. Assim, uma abordagem em termos das tendências gerais pareceu-nos mais apropriada para a compreensão dos múltiplos fenómenos que se caracterizam pela interinfluência com as questões de género no país, ao mesmo tempo que a investigação se centrou na análise aprofundada da *cultura di matchundadi*, enquanto forma de masculinidade que serve para explicar os sucessivos conflitos e o ciclo de violência.

Aquilo que muitas vezes se entendeu como sendo um desafio para a investigação, que é o facto de um autor estudar a sua própria comunidade, analisar pessoas que conhece e com quem convive, e estudar a realidade do seu país de forma *imparcial* e *isenta*, foi para esta dissertação uma grande oportunidade para o aprofundamento das temáticas em estudo, pelos motivos a seguir explicados: Como a maioria dos guineenses que conheço, a minha preocupação com a situação social e política do país sempre foi imensa, e acentuou-se à medida que o meu enfoque de investigação toca as questões políticas e o comportamento dos indivíduos. Neste quadro, as notícias, declarações, textos, opiniões e discursos políticos são religiosamente acompanhados durante anos. O fluxo de informação é enorme, através das ligações familiares, de amigos e graças também à mobilidade dos guineenses que vivem num vaivém migratório e de contacto permanente com o país natal. É raro encontrarmos alguém que não tenha algo a dizer sobre determinado acontecimento político/público, porque a política nacional é um assunto infalível no encontro entre dois guineenses, e aí, o jogo de troca de informações políticas (fiáveis ou não) é regular. É nesta cadeia da informalidade que se constroem as teias da história não-oficial, que mais tarde serão difíceis de ignorar pelos analistas e cientistas sociais.

Esta ligação umbilical dos filhos emigrados para com a sua terra natal é deveras curiosa, se pensarmos que muitas vezes, quando se dão conflitos político-militares, o emigrante é muitas vezes quem informa os familiares que vivem permanentemente em

Bissau. No mundo minúsculo de pouco mais de 400 mil habitantes que é Bissau, os olhos, ouvidos e as bocas dos cidadãos têm um peso difícil de ignorar, por mais fantasiosa que a explicação nos pareça. E ouvir, apenas ouvir, transforma-se num universo mágico de interrelações, que quem conhece minimamente a realidade consegue captar. Muitas vezes durante a pesquisa, tanto em Lisboa como em Bissau, a pergunta que antecede a entrevista é “És filha de quem?”, e fazia parte da maioria das conversas, formais ou informais, porque na Guiné-Bissau, apesar de se ter sempre acesso a alguma informação, dependendo de quem se é, ou do que se representa, deixa-se de ter acesso a toda a informação. Contudo, este foi também um dado importante para a análise, aquilo de que não se fala, que silêncios se fazem e sobre que tipo de assuntos. A adaptação aos contextos da pesquisa e a ambientação não foram tarefas exigentes e de dispersão de tempo para que o trabalho de campo tivesse lugar, assim como os contactos necessários para as entrevistas.

A pesquisa no terreno acabaria por abrir horizontes para oportunidades de investigação que à primeira vista pareciam banais e de pouco interesse, tais como, por exemplo, as entrevistas aos taxistas em Bissau. O contacto quotidiano com os taxistas surgiu da falta de transporte próprio e da falta de recursos, que me obrigaram a recorrer a este que é, na Guiné-Bissau, um transporte colectivo de passageiros, em que os indivíduos trabalham, na sua maioria, em condições precárias, tanto pelos veículos velhos e sujos, como por ser um trabalho mal remunerado e sujeito a muito *stress*. A substituição de algumas personalidades inicialmente identificadas para entrevista por esta classe trabalhadora marcadamente masculina, foi importante para o alargamento da perspectiva da dissertação, pois permitiu a inclusão de indivíduos que contribuíram com uma nova visão e ópticas para a constatação do limbo pouco óbvio entre masculinidades hegemónicas e masculinidades subordinadas na Guiné-Bissau, como teremos oportunidade de analisar no decorrer da dissertação. Assim, a abordagem teórica da tese foi amplamente alimentada pelas questões que a realidade guineense trazia para o debate, sendo esta interinfluência uma mais-valia para o trabalho.

2.3. Metodologia, Recolha de Dados e Significações

Na sua análise sobre o essencialismo, presente nas categorias que são usadas nos estudos sobre o *Oriente* (em contraponto com o *Ocidente* hegemónico), Spivak (1994:90-95) diz que este não é necessariamente negativo, quando se trata de um “essencialismo estratégico”, e considera que foi importante fazer reivindicações essencialistas, mesmo que as afirmações tenham sido grandes generalizações. Dá o exemplo da *feminização da pobreza*, as

formas pelas quais as práticas de emprego e os salários, as leis do divórcio e as políticas sociais garantem, que em muitas sociedades, as mulheres componham a maioria dos adultos pobres, e que, segundo a autora, apesar de muitas mulheres não serem pobres e a pobreza ter outras causas que não o sexo dos indivíduos, esta afirmação revelou-se eficaz para a batalha contra a pobreza de algumas mulheres, tornando-se o essencialismo estratégico vital para destacar a natureza de género da desigualdade económica.

O essencialismo estratégico poderá estar presente nesta dissertação enformando as afirmações de que *a cultura di matchundadi é uma cultura anti-feminina ou a dominação masculina é responsável pelo ciclo de violência na Guiné-Bissau*. O facto é que nem todos os homens funcionam segundo a lógica da *cultura di matchundadi* e as causas da violência no país são várias. Contudo, o essencialismo estratégico poderá funcionar como um escudo analítico para o estudo da complexidade das masculinidades na Guiné-Bissau associadas às questões institucionais e políticas do país. Deste modo, e nas palavras de Spivak, será importante “destacar a natureza do género” da instabilidade política e da violência cíclica que têm marcado a construção do Estado.

Esta dissertação é um trabalho de interpretação histórica com instrumentos interpretativos da História, da Sociologia e da Antropologia, sendo que o trabalho de campo serviu essencialmente para ajudar na contextualização da problemática e a compreender as lógicas de funcionamento da *Cultura di Matchundadi*.

Tendo em conta que a maior parte da produção científica sobre a Guiné-Bissau é produzida no exterior, a pesquisa bibliográfica foi essencial para salvaguardar a adequação narrativa ou reconhecer a falta dela nestas obras, no que toca à explicação dos fenómenos sociopolíticos do país. Pautámos pela multiplicidade de abordagens, recorrendo à interdisciplinaridade, quer de enfoques, quer de metodologias. Parte desta pesquisa será feita através da análise dos discursos, tanto de atores políticos e militares importantes, como através da recolha dos discursos das massas sobre as causas dos conflitos na Guiné-Bissau, da revisão e análise bibliográfica, e do recurso aos meios audiovisuais (discursos políticos) e a internet (blogs, entrevistas e documentários online). Assim, a recolha de dados baseou-se na consulta de fontes impressas, fontes orais e fontes audiovisuais.

Interessará para a análise académica, enquanto potenciais fontes de informação e de conhecimento, os conteúdos das redes sociais, dos milhares de blogs, artigos de opinião, movimentos associativos e outros grupos que se encontram por vezes distantes das universidades? Nesta dissertação, e tendo em conta a complexidade das temáticas abordadas, o conhecimento não-científico mostrou-se também ele importante para o entendimento de

questões, por vezes basilares, para a compreensão, por exemplo, de aspectos como o mimetismo político, a aparente inércia popular face à situação política do país, e também, claro está, para a compreensão da base e do sustento das construções sociais e simbólicas da masculinidade e da feminilidade como estratégias de poder na sociedade guineense. Uma parte importante do trabalho de recolha e análise de informação foi possível recorrendo a uma série de fontes: notícias (da televisão, internet e rádio); entrevistas disponíveis na internet realizadas por outras pessoas a indivíduos (alguns já falecidos) que foram parte importante do panorama sociopolítico da Guiné-Bissau; documentários produzidos sobre acontecimentos históricos importantes, tais como a Luta de Libertação Nacional e o conflito político-militar de 1998 (conhecido como a “Guerra de 7 de Junho”), este último, muito pouco documentado até hoje; Blogs, entre os quais destaco a “Ditadura do Consenso”, o “Guiné-Bissau Contributo” e o “Doka Internacional”, assim como outros mais recentes como os “Intelectuais Balantas na Diáspora”, o “Progresso Nacional” e o “Conosaba”; e por fim, as redes sociais, sobretudo o Facebook, onde tem havido uma séria discussão política, nas quais participam o cidadão comum, mas também antigos políticos, candidatos e políticos em função, tanto em páginas pessoais como em fóruns de discussão fechados.

Privilegiou-se a investigação qualitativa, que procura compreender o comportamento e as instituições através do conhecimento dos actores envolvidos e dos seus respectivos valores, rituais, símbolos e crenças, e a entrevista semi-estruturada, que serve a este fim. O trabalho de campo, realizado em três países, Portugal (Lisboa), Guiné-Bissau (várias cidades) e Senegal (Dakar), teve na cidade de Bissau o maior número de entrevistados. As entrevistas realizadas tiveram em conta a inclusão das várias ópticas existentes na sociedade guineense, por isso deu-se relevância à dimensão de género, a heterogeneidade étnica, etária, social e política dos entrevistados, procurando também incluir a visão de elementos da considerada *diáspora* guineense, ou seja de guineenses emigrados. Como prova da variedade dos entrevistados, temos entrevistas de políticos, trabalhadores do sexo, mecânicos, taxistas, intelectuais guineenses, estudantes, elementos da sociedade civil, funcionários do Estado, etc. Foram realizadas um total de 47 entrevistas gravadas (41 realizadas em Bissau e Senegal e 6 em Lisboa) e 6 não gravadas realizadas em Bissau. Para a realização destas entrevistas fizemos um questionário-base, que foi sendo adaptado consoante o interlocutor, sendo que optámos por dar uma imensa liberdade aos entrevistados, nomeadamente em termos de tempo, o que fez com que tanto tenhamos entrevistas de 20 minutos como de duas horas. Os locais da realização das entrevistas foram vários, tanto na capital como fora da capital guineense, tanto nas ruas como em casas particulares e universidades, incluindo os mais insólitos, como em

andamento dentro de um táxi ou no meio de um comício político. Esta diversidade de pessoas e de espaços permitiu-nos a construção de uma visão global e de cenários de análise que se foram ajustando e reajustando com base em novos enfoques e novas premissas fruto das informações recolhidas (ou da falta delas) nas entrevistas. Contabilizámos as conversas informais de que faremos referência na dissertação num total de vinte (17 realizadas em Bissau, 1 em Dakar e 2 em Lisboa), ou seja, diálogos sem recorrência a questionários e sem qualquer tipo de sequência planeada e que consistiram maioritariamente em diálogos curtos, de menos de 30 minutos, sobretudo com jovens e taxistas em Bissau, mas também conversas com pessoas mais velhas (60 ou mais anos) essas já com mais de meia hora de diálogo.

De ressaltar que alguns dos entrevistados pediram para não serem identificados em qualquer circunstância, mesmo que as entrevistas fossem gravadas, e outros houve que não aceitaram nem a gravação nem a identificação, ao passo que alguns rapidamente acederam que o seu nome fosse incluído em cada citação da entrevista. Assim, quando me referir à “pessoa entrevistada”, procurarei respeitar o pedido de anonimato, não identificando também o género do indivíduo. As entrevistas foram feitas em crioulo e em português, consoante a preferência do entrevistado e são pouco trabalhadas, deixando o discurso espontâneo, com as repetições e as paragens próprias da linguagem oral, procurando ser o mais fiel possível à forma de expressão de cada um.

Tendo assistido ao evento de três dias intitulado “Concertação Nacional para o Ensino Superior”, onde pudemos constatar que dos 80-90 professores presentes, apenas quatro eram mulheres, decidimos fazer um mini-inquérito com perguntas de escolha múltipla por forma a conseguirmos uma visão global sobre as noções de *cultura di matchundadi*, que foi distribuído entre os presentes, e dos quais recebemos de volta 39 preenchidos.

A viagem para a Guiné-Bissau foi agendada tendo em conta a marcação da data das eleições presidenciais e legislativas, pois o país encontrava-se a viver mais um período de transição política decorrente do golpe de estado de 12 de Abril de 2012. Adiada duas vezes, a data das eleições foi finalmente apontada para Abril de 2014 e a sua marcação visava o estabelecimento da ordem e a estabilização do país. Fazer o trabalho de campo neste contexto era importante tendo em conta que a expressão *cultura di matchundadi* foi mencionada pela primeira vez por Fafali Koudawo no âmbito das eleições presidenciais de 1999, onde se defrontaram os candidatos Kumba Yalá e Malam Bacai Sanhá (ambos já falecidos), e no qual o primeiro ridicularizou e insultou o segundo durante toda a campanha, e acabou por vencer as eleições com maioria absoluta. A esta forma de fazer política, Koudawo associou-a à afirmação de uma masculinidade violenta, que diminuindo a masculinidade do seu adversário,

se afirma e é reconhecido (e até mesmo valorizado). Para o analista político, este facto era uma característica muito guineense de se fazer política, em que mais do que debater ideias e confrontar lógicas de pensamento e de ação, os concorrentes esmagam em termos simbólicos e culturais o seu adversário, através das questões do foro do género. Assim, a recolha de informação neste contexto e a observação participante no processo tiveram como objectivo analisar e estudar as dinâmicas sociais em período de tensão, competição e turbulência, como costumam ser os períodos das campanhas eleitorais. Aliás, vários autores chamam a atenção para o facto de que o consenso de que as eleições resolvem os principais problemas dos países africanos, bastando para isso que sejam transparentes e expressem a vontade popular, é uma falácia, na medida em que são geralmente períodos de grande tensão política, social e militar, portanto, mais propensos a conflitos (Koudawo in Voz di Paz, 2010; Diamond, 2006; Chabal e Daloz, 1999). Não sendo o objectivo desta tese a análise das eleições da Guiné-Bissau, este período foi importante para a compreensão e confirmação das dinâmicas que se criam no cenário da competição política e também por ser mais propenso a entrevistas que abordem o tema político e das eleições. Para o estudo da *cultura di matchundadi* na Guiné-Bissau, um ambiente de tensão e de gestão de interesses individuais e de grupo como o período das eleições, é o espaço de análise ideal. O trabalho de campo foi realizado em período da pré-campanha eleitoral até ao fim das eleições e divulgação dos resultados.

O período eleitoral tende a ser o único período de auscultação popular nacional, em forma de eleições livres, e a altura em que a população pode pedir contas aos dirigentes do país.²⁷ As eleições de 2014 foram marcadas por grandes expectativas de mudança, tendo em conta a (re)entrada em cena de actores com formação académica e experiência profissional relevante, entendidos como capazes de retirar o país do ciclo das instabilidades e do subdesenvolvimento crónico. A possibilidade de presenciar e participar desse sentimento popular foi largamente aumentada pela oportunidade que tive de poder participar numa campanha política, a do candidato presidencial Domingos Quadé, integrando a comitiva como observadora, que me permitiu viajar pelo interior do país, em áreas que para mim seriam de difícil acesso como Catió, Buba, Cantchungo, Bafatá, Mansoa, Buba, Mores, Djagaradji e Bissorã. Pude estar também com elementos da campanha do candidato presidencial Paulo Gomes e do candidato do PAIGC José Mário Vaz e do já entendido como vencedor das

²⁷ Por exemplo, segundo uma *pessoa entrevistada*, nas eleições de 1994, na abertura democrática do país, as campanhas políticas do PAIGC no sul do país tiveram de ser bem geridas, porque a população de etnia balanta, depois de receberem as oferendas deste partido “a cana, o tarçado e o pano” (por ordem, aguardamente de cana, a catana e os panos tradicionais), perguntaram aos dirigentes do PAIGC pelo paradeiro dos seus filhos, que sabia-se que tinham sido mortos em Bissau. O PAIGC de Nino Vieira rapidamente virou a sua batalha eleitoral para o leste do país, predominantemente das etnias fula e mandinga.

legislativas dessas eleições, Domingos Simões Pereira. Ora, estando agora a finalizar esta dissertação (2017), o cenário do trabalho de campo, marcado pela esperança popular e pela dinâmica da mudança, foi substituída pela situação calamitosa em que se encontra novamente a política guineense neste momento, conforme a cronologia abaixo:

- Eleições presidenciais de 2014, 13 de abril;
- Governo liderado por Rui Duarte de Barros (um governo de transição, na sequência do golpe militar de 12 de abril de 2012), de 16 de Maio de 2012 a 3 de Julho de 2014;
- Governo liderado por Domingos Simões Pereira, de 3 de Julho de 2014 a 20 de Agosto de 2015;
- Governo liderado por Baciro Djá, de 20 de Agosto a 17 de Setembro de 2015;
- Governo liderado por Carlos Correia, de 17 de Setembro de 2015 a 12 de Maio de 2016;
- Governo liderado por Baciro Djá, de 27 de Maio de 2016 a 18 de Novembro de 2016;
- Governo liderado por Umaro Sissoco Embaló, de 18 de Novembro de 2016 à actualidade.

O governo de Domingos Simões Pereira não conseguiria chegar a um ano de mandato, tendo sido exonerado através de decreto presidencial. A 8 de Setembro de 2015 um governo de iniciativa presidencial seria rejeitado pelo Supremo Tribunal de Justiça. A este deu lugar o governo de Carlos Correia, que integrou a maioria dos elementos do governo de Domingos Simões Pereira, mas que seria também exonerado. De 18 de Novembro de 2016 à actualidade vigora o governo de Umaro Sissoco. O Presidente da República José Mário Vaz tem tido muita contestação na Guiné-Bissau e nas comunidades guineenses fora do país, com inúmeras manifestações que o acusam da instabilidade política e de perseguição política aos antigos membros do governo. Neste cenário que não é novo na Guiné-Bissau, voltamos a questionar-nos sobre a causa da instabilidade política e governativa no país, e sobre o que tem originado as violências a que todos assistimos contínua e repetidamente.

CAPÍTULO 3 – Dinâmicas de Género na Guiné-Bissau: Expressões e Impactos

«As ideias, culturas e histórias não podem ser estudadas sem que a sua força, ou mais precisamente a sua configuração de poder, seja também estudada.»
(EDWARD SAID in *Orientalismo*, 1990:17)

As dinâmicas de género são contextuais e resultam de discursos e práticas sociais vigentes numa determinada realidade geográfica, social, política ou religiosa. Deste modo, a variação dos discursos corresponde também à pluralidade de concepções de género que cada sociedade ou grupo têm e do entendimento sobre os sexos, a sexualidade e as sociabilidades em geral. Compreendemos que o género é sobretudo uma tentativa de relativo sucesso de construção pragmática dos sujeitos em que a linguagem funciona como veículo para a renovação, o reforço e a perpetuação dos estereótipos e discursos veiculados. Assim, a linguagem e o discurso são na verdade instrumentos de poder, de exclusão e de estigma, e a língua, entendida como um código cultural que influencia a construção cultural da identidade *masculina* e *feminina*, é na verdade uma ferramenta de dominação e hierarquização dos indivíduos.

Dominique Maingueneau (1997:16) caracteriza o campo discursivo como sendo um “espaço em que um conjunto de formações discursivas encontram-se numa relação de concorrência, delimitando-se reciprocamente” e caracteriza-o como sendo uma estrutura não estática, um jogo de equilíbrios instáveis entre diversas forças que, em certos momentos, pode tomar a forma de uma nova configuração. Para o autor, o campo discursivo não é homogéneo, sendo sempre constituído por dominantes e dominados, e por posicionamentos centrais e periféricos. Esta dimensão hierárquica e discriminatória das expressões discursivas é fundamental, não apenas para a compreensão profunda do género como produto ideológico e da criação cultural, mas também para a desconstrução e desmantelamento dos aspectos performáticos da linguagem que afectam as questões de género. Conceição (2012:11) depreende que “estratégias empreendidas por homens e mulheres vão além da fragilidade e subalternidade, elas envolvem-se em um jogo estratégico capaz de reverter ou amenizar situações de dominação/exploração. Deste ponto de vista, essas categorias são aqui compreendidas como móveis, assimétricas, desiguais, mas também entendidas como possibilidade de mudança, quer de forma velada, como acontece com os grupos religiosos, quer explícita pelo ativismo do movimento em defesa dos direitos humanos, homossexuais ou

grupos organizados contra a excisão feminina.” Connell (2002:9) sintetiza quando afirma que o género é, acima de tudo, um assunto das relações sociais, dentro do qual os indivíduos e os grupos atuam. Nesta lógica, para a autora (idem), “Enduring or extensive patterns among social relations are what social theory calls ‘structures’. In this sense, gender must be understood as a social structure. It is not an expression of biology, nor a fixed dichotomy in human life or character. It is a pattern in our social arrangements, and in the everyday activities or practices which those arrangements govern.”

Neste terceiro capítulo faremos incursão sobre algumas expressões e práticas socioculturais e religiosas na Guiné-Bissau que nos permitem obter um panorama geral sobre as dinâmicas de género no país, assim como a exploração de manifestações de diferentes masculinidades e feminilidades aí presentes. Através da análise da participação política, dos grupos femininos de *mandjuandadi* e do corte dos genitais femininos pretendemos saber a forma como as instituições ditam a ordem de género e a reforçam continuamente, mas também os mecanismos de resistência que pessoas ou grupos encontram para garantir a sua expressão e induzir mudanças. A análise do dito popular *Guiné-Bissau Padi só Fidju-Matchu* (A Guiné-Bissau Pariu só Filhos Machos) e de expressões de masculinidade e feminilidade de algumas das pessoas entrevistadas permitem-nos antever a complexidade das concepções de género e a diversidade que caracteriza os conceitos *homem* e *mulher* na sociedade guineense. No fundo, este capítulo é uma antecâmara para a análise da *cultura di matchundadi* enquanto definição de masculinidade hegemónica tendo em conta o panorama geral da ordem de género vigente no país, as suas expressões e principais impactos.

Para estudar as dinâmicas de género na Guiné-Bissau é importante identificar e compreender as especificidades do país, nomeadamente a sua pluralidade étnica e religiosa. Numa população de cerca de 1,5 milhões de habitantes, cerca de 40-45% da população é muçulmana, 5-10% é cristã e a restante é animista (AAVV, 2010:17). Para além da diversidade religiosa, a Guiné-Bissau comporta uma grande heterogeneidade étnica, em que a etnia Balanta é a mais numerosa (30% da população), seguida da etnia Fula (20%), Manjaca (14%), Mandinga (13%) e Papel (7%), e outros grupos étnicos de fraca expressão numérica que perfazem 16%, entre os quais os Biafada, os Mancanha, os Bijagós, entre outros (AAVV, 2010:23). Cada grupo tem a sua língua própria, sendo que o crioulo vai-se afirmando cada vez mais como língua franca, apesar do português ser a língua oficial do país (idem). Ora, as relações de género na Guiné-Bissau, obedientes ao seu colorido mosaico étnico do país, apresentam diferentes cenários sobre o *papel* que cada um é convidado a desempenhar, com base no seu sexo de nascimento. Apesar de algumas especificidades que estudaremos mais

adiante, os homens ocupam geralmente os lugares de decisão nas estruturas étnicas e têm privilégios a todos os níveis, tanto no que diz respeito ao acesso aos recursos naturais, materiais e económicos, como às partilhas de heranças e direito à posse de terras, entre outros, fazendo com que a realização material, o sucesso e o protagonismo se afirmem como características essencialmente masculinas na Guiné-Bissau. Este dado é de suma importância para compreendermos as lutas pelo poder – nomeadamente o político – e a escalada de violência provocada por esta, com repercussões em termos do próprio funcionamento do Estado.

As religiões de um modo geral tendem à divisão sexual do mundo, em que o masculino e o feminino funcionam mais como antónimos ou como complementares do que promovendo uma visão igualitária dos sexos e dos indivíduos. No quadro da Guiné-Bissau é a religião islâmica (de etnias como os fulas, mandingas e os balanta-manés) que apresenta maiores desniveis ao formalizar práticas como o corte dos genitais femininos, os casamentos forçados e a poligamia. Mas de um modo geral, a mulher é “naturalmente” remetida para a esfera doméstica, para os lugares de maior subalternidade e também das violências naturalizadas. O facto é que se percepcionarmos a esfera privada como um espaço que vai para além da vida doméstica, e que inclui a cidadania étnica e também religiosa, encontramos na esfera privada uma área de grande força na sociedade guineense e em que o papel da mulher não é estanque ou regular, podendo determinadas mulheres ter muito poder – especialmente no quadro das cerimónias tradicionais.

Sobre a sociedade guineense, segundo Djau & Mendes (2012:13), “O modelo patriarcal vigente em diversas comunidades étnicas do país, engendram práticas socioculturais que limitam a aplicação efetiva de diversas convenções ratificadas pelo Estado da Guiné-Bissau e igualmente os instrumentos jurídicos nacionais que visam a promoção dos direitos das mulheres, da equidade de género. Estes instrumentos como emergem de uma cosmovisão moderna ocidental, registam-se dificuldades quanto a sua aplicação. Pois, contrariamente, estes instrumentos em vez de serem interpretados como instrumentos de integração da mulher na sociedade, são considerados por uma parte significativa de atores destas comunidades, como instrumentos de desintegração social. Portanto, este desfasamento entre os instrumentos jurídicos produzidos e o contexto que em que visa aplicar, reflete-se na ineeficácia e ineficiência de ações implementadas. Assim, o direito consuetudinário continua a vigorar em detrimento do direito positivo, apesar da abundância da legislação.”

A vida social, demarcada pelo sistema político e pelas instituições democráticas, ao reclamar a igualdade de direitos e da participação política para todos os cidadãos, produz uma

dinâmica que não se sintoniza muitas vezes com as concepções de masculinidades e feminilidades dos indivíduos dentro das pertenças étnicas e religiosas. As concepções de género são questões do foro da identidade cultural, na medida em que as dimensões de masculinidade e de feminilidade característicos das pertenças étnicas, moldando os indivíduos desde a nascença, para além de serem elementos centrais na construção da identidade dos indivíduos, servem também para a delimitação identitária do *nós* (os da etnia ou religião x) face aos *outros* (de outras pertenças étnicas e religiosas), influenciando as sociabilidades no território nacional. Importa, contudo, termos em conta que a sobreposição da cidadania étnica à cidadania oficial deve-se sobretudo à fragilidade das instituições públicas face à consolidada posição das entidades da *esfera privada*. Por outro lado, as balizas existentes entre as duas esferas serão cada vez mais ténues à medida que as instituições do Estado se forem consolidando e o sistema de justiça funcionar na sua plenitude, e a mudança dar-se-á, assim como nos países ocidentais, do público para o privado.

3.1. Participação Política e Cidadania

O espaço político é importante para a compreensão e análise das relações de género de uma sociedade e para a identificação das expressões de masculinidade e feminilidade hegemónicas, se partirmos do princípio que o sujeito eleito tende a representar o estereótipo de género aclamado, daí que se lhe dê poder. Claro que esta última afirmação não é linear e terá vários exemplos de exceção – tomando em consideração as fraudes eleitorais, a fraca participação política, a abstenção, o nível de liberdade que se vive no país, etc. – mas não deixa de ser interessante constatarmos que os ambientes eleitorais e o exercício de cidadania e do poder político em si são o espelho das demandas individuais e de grupo, baseadas na performance – de género – dos candidatos.

A dicotomia entre o *espaço público* e *privado* tende a considerar o espaço público como sendo o espaço do poder, nomeadamente do poder político, poder este que tem a capacidade e a legitimidade de caucionar os outros tipos de poder existentes na sociedade. Pelo contrário, o espaço privado, muito associado à figura feminina, é visto como diminuto e subalterno. Contudo, a subalternidade do *espaço privado* face ao *espaço público* poderia atuar a favor das mulheres e das reivindicações da igualdade de género, na medida em que o Estado, através de normas e leis, consegue interferir e mudar as condições de homens e mulheres dentro das famílias e outras pertenças, mas no entanto, as mudanças têm sido lentas e pouco sólidas e a dominação institucional masculina tem-se consolidado.

A construção do Estado na Guiné-Bissau é uma conquista essencialmente masculina e das masculinidades, atendendo ao facto dos libertadores da pátria via guerra de libertação terem sido os mesmos que constituíram o elenco político nacional no Estado independente, e neste cenário, as mulheres tiveram um destaque muito menor, apesar de algumas, bastante poucas, assumirem cargos políticos. A esfera política nacional, na senda da construção e edificação do Estado, ao (con)fundir-se com o braço armado do Partido libertador PAIGC, permitiu a solidificação da dominação institucional masculina num ambiente propício à afirmação das masculinidades. Apesar da abertura democrática e do pluralismo partidário em 1991 não terem sido sinónimos da diminuição do fosso existente nas relações de género, na sua obra intitulada “Manual de Capacitação das Mulheres em Matéria de Participação Política com Base no Género na Guiné-Bissau”, Barros & Semedo (2012:35) afirmam que ao contrário do que acontecia no regime de partido único em que a UDEM²⁸ era uma associação subserviente ao *partido-estado*, os partidos políticos decorrentes depois de 1991 eram mais conscientes da força representada pelas mulheres tanto do ponto de vista ideológico, como da representação política nos órgãos de soberania e nas estruturas locais. Os autores (idem) apontam também um retrocesso quando afirmam que hoje em dia a participação das mulheres chega a ser folclórica, basicamente da animação das bases eleitorais, e meramente instrumental para os partidos acederem ao poder, e apontam “barreiras à participação das mulheres não só dentro das suas estruturas, mas também nos processos eleitorais devido à prevalência do culto de um único líder forte, geralmente um homem, deixando pouca oportunidade para as mulheres entrarem no processo político” (Barros & Semedo, 2012:41).

Segundo dados da Política Nacional para a Igualdade e Equidade de Género (PNIEG) na Guiné-Bissau (Barros & Semedo, 2012:22), podemos confirmar a enorme discrepância existente entre homens e mulheres na assunção de cargos públicos: Mulheres deputadas - 10,0%; Homens deputados - 90,0%; Mulheres Ministras - 18,7%; Homens Ministros - 81,3%; Mulheres Secretárias de Estado - 8,3%; Homens Sec. de Estado - 91,7%; Mulheres Juízas - 28,0%; Homens Juízes - 72,0%. Estes dados podem ser entendidos tendo em conta a grande desigualdade no acesso à educação e à formação, facto que remete as raparigas e mulheres para situações de maior fragilidade social, reduzindo as suas oportunidades sociais e a sua inclusão nos assuntos políticos. Segundo Djau & Mendes (2012:32), “O analfabetismo, a dependência económica, a não formalização dos casamentos, a falta de informação em relação

²⁸ UDEM – União Democrática das Mulheres. Braço feminino do PAIGC – Partido Africano para a Libertação da Guiné e Cabo Verde.

aos seus direitos, a quase inexistência das estruturas de informação, de acolhimento e de proteção jurídicas e a manutenção dos estereótipos, agravam a condição da mulher.”

A presença de mulheres nos vários órgãos de soberania, nas instituições da sociedade civil e outras associações, deve-se também à pressão exercida pelos doadores internacionais e entidades financiadoras de programas e projetos de desenvolvimento, ao promoverem a paridade de género e a participação comunitária. Deste modo, a mudança que se faz sentir pode não partir de uma consciencialização interna sobre a importância do papel das mulheres na sociedade, mas à uma necessidade de correspondência com as demandas internacionais. Majid Rahnema (1992:117-120) identifica seis motivos que explicam o porquê da participação ser amplamente aceite como temática e metodologia das intervenções para o desenvolvimento: 1) já não é considerado uma ameaça; 2) é um *slogan* político atrativo; 3) a participação é entendida como um chamativo económico; 4) participação como garantia da eficácia e como uma nova fonte de investimento; 5) participação como bom dispositivo de captação de fundos; 6) a possibilidade do sector privado poder envolver-se diretamente no negócio do desenvolvimento. Analisando as intervenções para o desenvolvimento, J. Moreira (2009:18) afirma que a participação é a “palavra-chave” da evolução da teorização do desenvolvimento, que consistiu no privilégio da questão sociopolítica em detrimento da questão económica. A autora (Moreira, 2009:73) chama também a atenção para aquilo que entende ser a diferença entre *participação efetiva* e *representatividade*, afirmando que “Esta distinção não é meramente simbólica, porque em termos práticos, embora ambas (quer a representatividade como a participação) impliquem metodologia participativa e sejam considerados como «participação», a participação comunitária, nos moldes em que foi definido acima, é sempre inclusiva, enquanto a representatividade pode ser exclusiva, na medida em que não conta com as experiências de todos, nem dá voz a grupos normalmente excluídos dos processos de decisão como os jovens e as mulheres de certas sociedades”. Sobre os entraves aos processos participativos e à participação comunitária especificamente, Rahnema (1992:116) refere-se a correntes de pensamento que atribuem esta responsabilidade às sociedades tradicionais, vistas como não-participativas, ao contrário das sociedades modernas, e a ideia de que o nível nacional de participação política varia de acordo como o nível do desenvolvimento económico.

Referindo-se à presença de mulheres em cargos de decisão na esfera política, Barros & Semedo (2012:60) afirmam que “se verifica que muitas vezes, quando são eleitas para cargos políticos, são poucas as mulheres que defendem os direitos e interesses das mulheres, muitas vezes assumindo posturas e atitudes semelhantes às dos homens e de acordo com as

instituições políticas e governamentais em que estão inseridas". Santos & Amâncio (2014:719) por sua vez, explicam que "No caso das mulheres, este fenómeno tem sido, nomeadamente, designado por 'preconceitos das mulheres contra as mulheres' ou 'síndroma da abelha rainha' (Kanter, 1977, 1993; Staines, Tavris e Jayaratne, 1974) e descreve o que acontece frequentemente às mulheres em profissões dominadas por homens, como é o caso das mulheres que chegam a cargos de direção (Nogueira, 1996, 2001)". Segundo esta teoria, dominante nos anos 70, muitas vezes estas mulheres de sucesso não são boas mentoras das mulheres juniores por se sentirem únicas. Nesta sequência, alguns autores (Bryans e Mavin, 2003; Mavin, 2006) introduziriam o conceito de "misoginia feminina".

Alguns autores chamam por isso a atenção para a necessidade de "gendrificação" das instituições, que segundo Wharton (2005:9) "Gendered institutions is the most recent framework to emerge and thus is somewhat less theoretically developed than the others. Those with an institutional orientation often draw from more "macrostructural" sociological traditions." Para Wharton (2005:10) "Finally, gender also organizes social institutions. By "social institution," I mean the "rules" that constitute some area of social life (Jepperson 1991). Social institutions thus include large, formally organized, public sectors of society, such as education, religion, sports, the legal system, and work, and they include the more personal, less formally organized areas of life such as marriage, parenthood, and family. While social institutions may vary in the degree to which they are "gendered," many institutions cannot be understood without attention to the ways they embody and hence reinforce gender meanings."

Se pensarmos que as explicações para a segregação de género das profissões poderá ter origem nos diferentes processos de socialização, logo compreendemos que as organizações possuem dinâmicas próprias que assentam muitas vezes na reprodução das assimetrias de género presentes na sociedade e que não se tratam de questões individuais mas de questões estruturais da reprodução e manutenção de desigualdades. São estas mesmas desigualdades por sua vez ditam o acesso aos cargos políticos e o exercício da cidadania. O caminho da conquista feminina pelo espaço público guineense assentará, assim, na desmistificação da ideia de uma cidadania privada para as mulheres e de uma cidadania pública para os homens, que persiste como modelo (apesar de omissão no discurso político) de sociedade.

3.2. As *Mandjuandadi* ou o Discurso no Feminino

Os grupos de *mandjuandadi* acalentam e promovem o discurso no feminino, num cenário institucional dominado pela figura masculina. As *mandjuandadi* são colectividades femininas que procuram dar resposta às demandas quotidianas das mulheres guineenses, constituindo-se em associações assentes em princípios de ajuda recíproca e de contribuição colectiva para benefício de cada um dos seus membros. Organizadas tendo em conta a idade das mulheres, os grupos de *mandjuandadi* são também baluartes da manutenção e reprodução das tradições do país, com a missão de organizar a vida cultural e também social das suas comunidades e famílias, através da participação nas principais cerimónias, como por exemplo os casamentos e as cerimónias fúnebres (Borges et al., 2006:94; Semedo, 2010).

Na sua tese *As Mandjuandadi – Cantigas de Mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura* (2010), Odete Semedo refere-se ao carácter urbano, crioulo e secular dos grupos de Mandjuandadi, e afirma que estes estão presentes em todas as etnias da Guiné-Bissau (2010:129). A autora (Semedo, 2010:141) refere ainda que a *mandjuandadi* são resultado do encontro entre a cultura autóctone e a do colonizador e que surgem “como expressão de tensões sociais e familiares, foram lugares também criados pelos nativos para continuarem a ser eles próprios, poderem exprimir-se e se impor, através das cantigas, das vestimentas, da gastronomia, suas lutas cotidianas, sua identidade. Porém, trata-se de um lugar do meio, de encontro, de desconstrução e de reconstrução, de um modo de estar que, por um lado, subverte o modo de estar do colonizador e, por outro, recria um espaço em que se reconhecem vários traços étnicos” (2010:43).

Caracterizando as *mandjuandadi*, as autoras Manuela Borges, Joseania Freitas e Luzia Ferreira, no seu artigo intitulado *Relações de Alteridades e Identidades: mandjuandades na Guiné-Bissau e a Irmandade da Boa Morte na Bahia* afirmam que “O facto de intitular *mandjuandade* remete para a procura psicológica de sentimentos de pertença e filiação, e de reconhecimento e identificação, que subjazem ao discurso das *mandjuandades*. Elas são associações voluntárias e democráticas, nas quais o poder deliberativo compete aos membros reunidos em assembléia geral, que elege os titulares para os cargos dirigentes e legitima o poder deles. As deliberações mais importantes são debatidas em assembléia, em que o direito à palavra é igual para todos os membros, e as resoluções são tomadas por consenso. A participação financeira equivalente dos associados fundamenta o igual tratamento de todos os membros, com o mesmo poder, pelo menos de palavra, e idênticos deveres e direitos.” (Borges et al., 2006:94).

Para as autoras Borges et al. (2006:92) “Excluídas das estruturas de poder linhageiras, as mulheres encontraram nas organizações associativas de base voluntária e igualitária, sustentadas pela solidariedade e partilha de interesses individuais e coletivos, uma estratégia de acesso ao poder público.” E explicam ainda (2006:92), que o *ativismo associativo* feminino na África Ocidental tem sido associado às relações de poder entre os géneros, “em que as hierarquias sustentadas na senioridade e no gênero, dispensando a participação feminina no poder e autoridades públicas, e instituindo assimetrias que marginalizavam socialmente tais mulheres, teria propiciado os motivos, meios e oportunidades para a sua autonomia e individualização, concorrendo para o fenômeno do associativismo voluntário feminino”. Os grupos de *mandjuandadi* possuem uma organização interna definida, que as permite manter a sua estrutura e a admissão de novos membros. A atribuição de títulos e cargos às mulheres dentro da estrutura organizativa, que podem ser de *presidente, rei, rainha, vice-presidente, vice-rei, secretário, meirinha, financeiro, tesoureiro e polícia*²⁹ (Borges et al., 2006:95), faz prever uma hierarquia bem definida, mas possui uma função sobretudo nominal e organizativa, na medida em que todos os membros pagam o mesmo valor em contribuições e possuem os mesmos direitos dentro da estrutura associativa. Para Borges et al. (2006:95) “tal organização hierárquica dá às participantes a oportunidade de ocupar cargos de poder público, normalmente reservados aos homens. O título lhes confere o acesso ao poder público, mesmo se de natureza simbólica. No entanto, testemunhando as relações igualitárias, os membros, elegendo uma *rainha*, de quem se espera discrição, diligência, honestidade e disponibilidade, contam que ela exerce o seu papel sem limitar o das outras associadas, das quais é, antes de tudo, a porta-voz e coordenadora.”

As mulheres que constituem as estruturas dos grupos de *mandjundadi* geralmente obtêm algum prestígio social e o reconhecimento publico que a esfera privada e da informalidade, os seus “lugares” comuns, não lhe permitem. As autoras Borges et al. (2006:95) referem-se por isso à “oportunidade de acesso das mulheres (ou dos jovens) a um certo poder social, ultrapassando as limitações hierárquicas sustentadas na senioridade e no gênero, uma vez que, qualquer que seja o seu estatuto na sociedade global, elas podem, no interior da associação, ocupar cargos e preencher papéis prestigiosos e valorizados

²⁹ Borges et al.. (2006:95) explicam o uso destas nomeações coloniais: “ilustram a seleção e recomposição de elementos da administração europeia-colonial. Tais modelos organizativos e títulos reproduzindo o formato europeu, além de refletir a influência colonial portuguesa, fornecem um conjunto de distinções de estatuto e prestígio alternativo à tradicional hierarquia sustentada na filiação. Desse modo, mais que uma apropriação simbólica de uma ordem social que os exclui, os participantes associativos procedem a uma apoderação criativa de modelos mais adequados às novas circunstâncias sociais. Esse fenômeno lhes revela o caráter de instituições de socialização e adaptação a novas condições sociais.”

socialmente.” Contudo, Borges et al. (2006:94), ressaltam também que a “adesão às associações pressupõe que o futuro membro seja ativo economicamente, de forma a poder suportar as despesas de cotização, destacando-se aí aqueles com maior expressão entre a população de rendimentos escassos (logo, mais carente de apoio), mas previsíveis, como pequenos comerciantes, assalariados da administração pública, pequenos artesãos e agricultores.”

No que concerne às actividades que promovem, o canto, a música e a dança são elementos centrais dos grupos das *mandjuandadi*, pois permitem a expressão das preocupações das mulheres e a sua não conformidade com a situação da mulher guineense, quer dentro das famílias, das pertenças étnicas até à participação sociopolítica. Através deste tipo de associativismo, as mulheres conseguem promover a mudança cultural através de canções de intervenção, como por exemplo no caso da mutilação feminina. Na sua tese de doutoramento, O. Semedo (2010) pretendeu exatamente “resgatar essas cantigas de mulher, proceder à sua tradução e leitura como expressão da vida social, lugar de tensões e da criação poética”. A autora (2010:138) explica que, “*Mandjuandadi* é o espaço em que cada uma das mulheres, e cada um dos seus membros, se sente livre: lá pode cantar, ostentar o seu pano ou vestido novo, brincar, ser maliciosa e livre, dar vazão aos seus sentimentos, inclusive à sua sensualidade, tanto nos versos que canta quanto na sua performance enquanto dança.” As *cantigas de mulher*, segundo Semedo (2010:85) não apenas encerram a forma lúdica de manifestação de sentimentos, como também a crítica e a contestação social.

A temática do casamento é uma das mais sonantes nas cantigas de mulher, que segundo Semedo (2010:218), “são também expressão de desabafo das mulheres que se sentem violentadas e maltratadas. Assim, nas vozes encenadas nesses textos, revisita-se a relação homem/mulher, criticam-se os maridos e as relações menos amistosas que muitas mulheres vivem em certos casamentos. As mulheres cantam as suas histórias de amor e as de outras mulheres – amores correspondidos ou não – e cantam, também, os maridos que muito as amam e presenteiam. Destaque-se a cantiga *Kasamenti di foronta* [Casamento não nego/casamento de angústia] como aquela que se configura como lugar de reivindicação do direito a um relacionamento com base no respeito, amor e sem violência:

Kasamenti di foronta

*Kasamenti
ai n'ka nega
kil di fadiga oh el ku n'ka misti
Kasamenti oh ai n'ka nega
kil di foronta oh el ku n'ka misti
Ai djanfa
ku na bin pa mi djanfa di mal oh el ku na
lebam*

Casamento de angústia

*Casamento
não nego
mas o de maus tratos dispenso
Casamento sim / não o recuso
mas o de angústia
dele fujo (é o que não quero)
que maldição é esta que para mim vem uma desgraça
que vem para me levar*

Os grupos de mandjuandadi, funcionando como um dos veículos da voz e do discurso no feminino na Guiné-Bissau, onde se faz a partilha de experiências, saberes e também o exercício de cargos públicos de prestígio dentro da associação, mesmo que simbólicos, possuem um potencial em termos da afirmação das mulheres no espaço público. As autoras Borges et al. (2006:96) afirmam que “Por outro lado, essas associações contribuem para a constituição de novas identidades sociais (...) as associações correspondem a estratégias das mulheres para assumir, reformulando, a individualização e a *atomização* das relações sociais no meio urbano.” Já Barros & Semedo (2012: 37) tinham apontado que “a projeção das organizações de mulheres na sociedade civil é um ativo importante para preparar a sua participação na arena política, na medida em que podem constituir um embrião de movimento feminista.” Apesar das *mandjuandadi* não poderem ser consideradas ainda como movimento social, elas comportam no seu seio a força social que um movimento pode ter, tendo em conta a sua presença em vários pontos do país, o seu carácter multiétnico, a sua organização interna e a sua importância sociocultural.

3.3. *Fanadu di Mindjer: O Poder do Corpo ou o Corpo Do Poder?*³⁰

Fanadu no crioulo da Guiné-Bissau refere-se tanto à circuncisão masculina como à circuncisão feminina, sendo que também se refere às cerimónias de iniciação nas quais estas práticas se enquadram. Barker (2005:9) fala-nos da importância das cerimónias de iniciação e dos ritos de passagem enquanto importantes espaços de criação de identidades colectivas e culturais, quando as mais formalizadas instituições como as escolas, a religião formal e as instituições políticas são fracas. Para Silberschmidt (1999:58), os ritos de passagem têm como princípio permitir uma transição pacífica dos indivíduos para a fase adulta e estão relacionados com duas questões centrais: a mudança do *status* dos indivíduos, garantindo a passagem para um novo *status* e a pertença a uma nova realidade quotidiana; e a resolução dos problemas críticos de se ser homem ou mulher dentro daquela sociedade, fazendo com que os indivíduos afirmem o seu sexo de pertença. Referindo-se ao papel da educação tradicional em África, Koudawo (1991:65-66) caracteriza as cerimónias de iniciação e os ritos de passagem da seguinte forma: “Seja qual for a diversidade destes ritos, no centro do seu simbolismo encontra-se o tríptico seguinte: separação, transformação, reagregação. Ele dá simultaneamente a sua significação profunda e a sua finalidade. A fase da separação e do

³⁰ Título tirado do artigo de Joacine Katar Moreira e Fafali Koudawo, *Fanadu di mindjer: o poder do corpo ou o corpo do poder?* (2012), Editora Multifoco, Rio de Janeiro.

isolamento representa a desagregação do antigo indivíduo imaturo e a sua morte simbólica; a fase de transformação remodela, através dos ensinamentos das revelações e das provas, uma pessoa conforme à identidade étnica e à norma social, enquanto que a última etapa, a da reagregação, restitui à sociedade um membro considerado daí em diante como maturo, uma vez passado pelo molde normalizador da tradição.”

É no quadro dos ritos de passagem que se dá o Corte dos Genitais Femininos (CGF), variando de etnia para etnia e de sociedade para sociedade a idade com a qual se submetem os indivíduos a esta prática, que pode ser desde tenra idade até à fase adulta. Para Moreira & Koudawo (2012:101), “A circuncisão acaba por simbolizar o início de uma nova vida, uma nova fase, deixando os indivíduos purificados e cientes da rudeza da vida, num corte com o seu passado infantil. Este passado infantil pode ser compreendido tanto do ponto de vista sociocultural como do ponto de vista espiritual, pois a pessoa iniciada sai da escuridão e abre-se à realidade da vida e à espiritualidade, coisas que antes não lhe eram acessíveis devido à sua *infantil idade*.” Alguns autores (Silberschmidt, 1999; Moreira & Koudawo, 2012:116;) apontam, para o caso da circuncisão feminina, a redução progressiva da idade das meninas, que geralmente eram submetidas à circuncisão ao entrarem na adolescência e que agora com 3-7 anos ou ainda bebés são submetidas ao CGF, numa idade, segundo Moreira & Koudawo (2012:116) que faz com que “passa a ser um ato físico esvaziado de conteúdo cultural, e deslocado num momento de imaturidade e inconsciente submissão.” Esta precocidade do CFG deve-se ao facto de, enquanto a circuncisão dos rapazes é um facto aceite em todo o mundo, a circuncisão feminina ser combatida internacionalmente (Silberschmidt, 1999:60) ao ponto de ser considerada um atentado aos Direitos Humanos. Feministas e profissionais de saúde afirmam que a circuncisão masculina e a feminina não são comparáveis, visto que esta última é mais invasiva e produz sérias consequências para a saúde reprodutiva e sexual da mulher, sendo a prática do Corte dos Genitais Femininos entendida como resultado do patriarcado, reforçada pela cultura, tradições e superstições, ao mesmo tempo que comporta o medo do homem da sexualidade da mulher (Silberschmidt, 1999:61). Frascina (2014:62), por sua vez considera o fanadu uma prática misógrina.

A reflexão sobre o *fanadu di mindjer*³¹ (*fanadu* feminino) interessa-nos aqui no quadro da lógica da construção de masculinidades e feminilidades na Guiné-Bissau, tendo em

³¹ Apesar do Estado ter criado em 2011 legislação que condena e proíbe a prática no país, o facto é que o *fanadu di mindjer* foi durante muito tempo naturalizado e normalizado no quadro das festividades culturais de iniciação feminina na Guiné-Bissau e este facto poderá ser um entrave ao abandono imediato por parte da população.

conta que esta construção é tendencialmente sabotadora das potencialidades da mulher e prevê a manutenção e a reprodução das desigualdades de género.

No seu estudo sobre os Gusii do Quénia, Silberschmidt (1999:57) afirma que “Gendering, the acquisition of social characteristics of masculinity or femininity, is a highly complex set of processes involving both psychological events and socialization. It starts almost at birth and continues well into adulthood. It involves both acquiring and identity (social and sexual) and learning a set of differentiated behaviours and capacities appropriate to the masculine or the feminine. The acquisition of gender identity is constantly being reinforced and refined by a wide range of other social practices.” Segundo a autora (1999:58) se uma pessoa não for circuncisada, seja homem ou mulher, não é considerado um membro pleno dos Gusii. As cerimónias de iniciação têm que ver com a aceitação social. Para Silberschmidt (1999:73) “my point here is that social world in Kiisi is gendered; the morality is gendered – and the social value system is gendered. What is appropriate and expected of girls is not appropriate for boys. The gendering of the social world is emphasized in the initiation rituals – and this, I shall argue, is appropriate behaviour and gives social value to a man is certainly not appropriate for a woman – and vice versa. It is a morality in which – when appealing in sexual terms – virtue is at stake. Not men’s virtue but that of young girls and in particular a wife’s virtue.”

A Guiné-Bissau figura nas estatísticas como tendo 50% de prevalência do corte dos genitais femininos e os países com que faz fronteira apresentam também a prática do Corte, estando o Senegal (26%) com a percentagem mais baixa, ao passo que a Guiné Conacry (96%) apresenta valores altíssimos, assim como o Mali com cerca de 89% de prevalência desta prática nas mulheres. Assim, o próprio contexto regional é favorável à prática do corte dos genitais femininos na Guiné-Bissau. Ao passo que o *fanadu* dos homens/rapazes é prática de todas as etnias na Guiné-Bissau (Có, 2006:34), fruto da sua base animista, o *fanadu* das mulheres/raparigas tem como quadro ideológico a religião islâmica, sendo portanto praticada unicamente pelas etnias islamizadas, como a etnia fula, mandinga, beafada e a balanta-mané. Se a capacidade da religião de justificar a ideologia do género colapsou no Ocidente e foi substituída pela também colapsada explicação biologicista, a que se seguiu a social, na Guiné-Bissau e em alguns dos países africanos já apontados, este colapso não se deu, e exemplos disso são práticas como o *fanadu* feminino, que assentam em explicações religiosas e biológicas para justificar as desigualdades de género.

As causas apontadas para a realização da prática do Corte dos Genitais Femininos (CGF) são várias e não têm a mesma importância de sociedade para sociedade onde a prática

acontece. Assim, encontramos explicações higienistas que passam pela ideia de realização do CGF como forma de garantir a limpeza e a higiene feminina, limpeza esta que não se cinge ao carácter físico mas também ao carácter espiritual da mulher, que não sendo excisada é vista como que encontrando-se num estado de “impureza” mental e espiritual; A questão da aceitação social é outro argumento muito forte, pois as mulheres têm de decidir por vezes, concordando ou não com a prática, se preferem submeter as filhas ao CGF obedecendo aos costumes dentro das suas pertenças étnicas e religiosa ou então recusar a “tradição” e comprometer o seu nome, o da sua família, assim como o futuro das suas filhas no que diz respeito a encontrarem um marido e formarem família; A aceitação social está muito ligada ao terceiro motivo presente no quadro que são as melhores perspectivas de casamento, e este à quarta, a preservação da virgindade da mulher. A questão de com o CGF dar-se mais prazer sexual ao homem, pelos números do quadro, não parece representar um argumento muito defendido, ao passo que a questão religiosa apresenta valores muito díspares, o que em parte explica a fragilidade do argumento religioso no que se refere à imperatividade da prática do CGF.

Outros motivos, muito concretos, geralmente apontados para a realização do CGF tal como a ideia de que o clítoris é o elemento masculino presente no corpo da mulher, assim como o prepúcio é o elemento feminino com o qual o homem nasce e ambos devem ser retirados para que os indivíduos possam estar tratados dessa “anomalia” com que se nasce. Sobre a mulher, acreditou-se ainda que o clítoris quando não cortado, podia crescer e atingir o tamanho de um pénis. Outro motivo, ligado à religião, é a ideia de que a mulher não cortada genitalmente encontra-se num estado de impureza e as suas orações não chegam a Alá e a sua comida não é boa, não sendo ideal para casar (Có, 2006:30; Silberschmidt, 1999:61). O clítoris também é encarado como um elemento diabólico que descontrola a mulher e fá-la ter comportamentos promíscuos, portanto pouco próprios para o seu género, comportamentos estes, entre os quais, a tendência para a infidelidade, o lesbianismo e o desejo sexual insaciável. Ao mesmo tempo acredita-se que no parto, se o bebé tocar no clítoris da mãe pode correr o risco de morrer, entre outros credos à volta do clítoris (Moreira & Koudawo, 2012:101; Lucas, 2006).

Analizando a sociedade guineense, segundo Butiam Có (2006:30), o corte dos genitais femininos “constitui uma prática de violência sexual e física que se enquadraria na categoria de abuso sexual”, contudo, o autor refere que em muitas culturas, esta prática representa a honra para as raparigas e confere-lhes o privilégio de poderem ser escolhidas para o casamento. Silberschmidt (1999:61) também cita exemplos do Corte dos Genitais Femininos como

requisito para as raparigas conseguirem casar dentro das suas pertenças étnicas, mas também relaciona o CGF ao controlo da fertilidade e da sexualidade da mulher (Silberschmidt, 1999:74), e a ideia de que as circuncisões, tanto a feminina como a masculina, afastam o medo dos homens e eliminam a agressividade das mulheres e permitem um coito frutífero e sem obstáculos (Silberschmidt, 1999:62).

Se encararmos as cerimónias de iniciação, os *fanadus*, como espaços de construção de homens e mulheres (Barker, 2005:9, Silberschmidt, 1999), onde os mais velhos passam o conhecimento para os mais novos, as ferramentas e a preparação de que precisam para serem adultos nas suas sociedades, dos seus deveres e direitos enquanto membros de uma etnia ou de uma religião, veremos o verdadeiro significado da prática do Corte dos Genitais Femininos: o delimitar da condição da mulher dentro das suas pertenças tanto no plano social, como mental, como sexual. O *fanadu di mindjer* é um bom exemplo da instrumentalização das ideias de *feminilidade*, do *ser mulher* e do *ser feminino* na Guiné-Bissau, na medida em que a sua prática, apesar de mascaradamente religiosa, constituir sobretudo a procura do controlo da mulher, do seu corpo e das suas expectativas na sociedade. Silberschmidt (1999:57) defende que as cerimónias de iniciação não são apenas fundamentais na passagem dos jovens para a fase adulta, mas também contribuem fortemente a “escultura” da identidade do género masculino e feminino. Fala de códigos de masculinidade e feminilidade e da conduta de género apropriada. Citando Connell (2002:52), “Bodily experience is often central in memories of our own lives, and thus in our understanding of who and what we are.”

No seu artigo intitulado “Fanadu di mindjer: o poder do corpo ou o corpo do poder?”, sobre a prática do corte dos genitais na Guiné-Bissau, Moreira & Koudawo (2012:122) afirmam que “As lógicas de poder que banham as práticas do corte dos genitais femininos estão muito enraizadas e, no caso guineense, fazem uso do quadro preexistente de cerimónias de iniciação das religiões tradicionais, na procura de um passado legitimador e para a criação de uma ideia de tradição e longevidade.” Entendendo que a corte dos genitais femininos é visto como sendo uma prática tradicional, um ato social, um ato religioso e um ato simbólico, para os autores “Se substituirmos as palavras *práticas*, *atos* ou *ações* pela palavra “poder”, encontramos o outro lado da moeda do corte dos genitais femininos: o poder tradicional; o poder da sociedade, o poder religioso, o poder coletivo ou comunitário e o poder simbólico. Estes poderes estão nas mãos dos homens destas sociedades, o que faz do corte dos genitais femininos uma prática que exprime as relações de poder instituídas nas sociedades onde é praticada” (Moreira, 2012:105-106). Para os mesmos, a eliminação do clítoris enquadraria-se também em lógicas de entendimento das relações do género e da própria sexualidade, que

“encaram a sexualidade na perspectiva de um confronto em que a mulher, longe de ser uma parceira em pé de igualdade, é dominada, reificada e possuída. É esta posse que consubstancia e manifesta, *in fine*, o poder”.

Nas cerimónias de iniciação, o sexo dos indivíduos funciona como definidor da sua identidade de género, trazendo concepções e práticas associadas ao feminino e ao masculino e que geralmente têm uma base desigualitária, de exclusão e de criação de hegemonia. Almeida (2000:138) cita Maurice Godelier (1982) e explica que “Para Godelier, é preciso analisar as ideias que uma sociedade cria acerca do corpo dos homem e da mulher, mas também, com a ajuda dos seus corpos, um discurso sobre a sexualidade e um discurso da sexualidade. É assim que a linguagem do corpo cria um consentimento vivido e cumpre uma das funções do pensamento que não é só explicar mas também convencer.” Na prática do Corte dos Genitais Femininos, a relação entre o corpo, o género e o social é total, e estas três dimensões são vistas como interligadas e possuindo praticamente o mesmo significado. Segundo Connell (2002:39) “Gender involves a lot more than one-to-one relationships between bodies; it involves a vast and complicated institutional and cultural order. It is this whole order that comes into relation with bodies, and gives them gender meanings.” Para a autora (2002:52), é possível na prática social mover a ordem de género para várias direções e criar diferentes relações entre os corpos e as estruturas sociais. Connell (2002:9) explica ainda que as questões de género são reproduzidas socialmente (não biologicamente) pelo poder das estruturas, para condicionar a ação individual, e por isso parecem imutáveis. Contudo, a autora afirma que, como práticas humanas que são, na verdade estas “disposições” ou “arranjos” de género estão sempre a mudar, criando novas situações e originando a crise das estruturas de género.

Entendemos que os *fanadu*, com ou sem o corte dos genitais, reproduzem e reforçam os estereótipos de género, usando as pertenças étnicas dos indivíduos como legitimação das desigualdades e da diferenciação social de uns e outros em termos da sua cidadania, condicionando práticas e visões do mundo sobre as masculinidades e as feminilidades, ao mesmo tempo que reforçam a hegemonia masculina e a subordinação feminina. Porque terminar com a excisão é mudar também as concepções de masculinidade e de feminilidade destas sociedades e instaurar uma nova ordem social.

3.4. Guiné-Bissau Padi só Fidju-Matchu

As masculinidades são construídas pela suposição de valores com base nas experiências culturais e sociais e provêm, desenvolvem-se e são mitificados pela tradição histórica, cultural e imaginária de cada país (Lizaga, 2011:5). Isto significa, por um lado, que ser *homem* em diferentes épocas históricas num mesmo país não teve sempre o mesmo significado, sendo que as concepções de *homem*, de *masculino* e de *masculinidade* não são estanques e refazem-se e reforçam-se constantemente. Por outro lado, entendemos que a cultura popular, enquanto instrumento de poder, tende a demarcar e a reforçar a visão da esfera hegemónica de uma sociedade, neste caso, das masculinidades hegemónicas, colocando à margem expressões de masculinidade e de feminilidade não dominantes.

Se as experiências culturais e sociais são o berço das concepções de masculinidade (e de feminilidade), importa enfatizar que estas experiências, que tanto podem ser históricas como circunstanciais, podem assumir várias formas e conteúdos e enformam várias entidades presentes numa sociedade. No caso guineense, tanto a colonização, como a luta de libertação nacional, mas também os rituais de iniciação presentes na maior partes dos grupos étnicos, ou a força de certas práticas religiosas e místicas, marcaram e definiram modos de ser, comportamentos, emoções e modos de pensar no masculino. A cultura popular é um destes veículos que reforçam e resgatam tradições e discursos, geralmente tendentes a manter a vigência de certas concepções de género. Da cultura popular guineense, poderíamos estudar o papel dos *ditos* (ditados populares), na transmissão de valores e indução de comportamentos, para analisarmos as relações de género presentes nas teias dos diferentes tipos de poder (político, simbólico, financeiro, etc.), geralmente perpetuadores da ordem social masculina. Apesar de não ser a isso que nos propomos nesta dissertação, há um ditado popular na Guiné-Bissau que encarna as demandas do presente trabalho de investigação e que iremos analisar à luz exatamente da relação existente entre a construção de masculinidades violentas e a instabilidade/violência política na Guiné-Bissau.

O ditado popular *Guiné-Bissau Padi só Fidju-Matchu* (a Guiné-Bissau pariu apenas filhos varões) é um lamento geralmente feito pelas mulheres para explicar as causas do sofrimento, da pobreza e das dificuldades da vida quotidiana, os conflitos permanentes a diferentes níveis e escalas, as guerras, e, claro está, a ausência de tranquilidade, de segurança e estabilidade no país. Este *dito* pode assim explicar um ambiente em constante convulsão social e política, onde se nota a ausência das mulheres como protagonistas das dinâmicas sociais, deixando-nos a pensar nas dimensões analíticas que uma sociedade composta por *fidjus-matchus* pode trazer para a análise da conflituosidade social na Guiné-Bissau. Podemos

dividir a análise com base neste ditado popular em três partes: 1) a concepção simbólica do *fidju-matchu* nas estruturas familiares; 2) a concepção de masculinidade presente neste *dito*; 3) as consequências sociais e políticas da dominação institucional masculina na Guiné-Bissau.

No crioulo da Guiné-Bissau as palavras *macho* e *fêmea* são usadas como reforço dos conceitos *homem* e *mulher* e de *filho* e *filha* (ex.: *mindjer-fêmea* e *fidju-matchu*). Este reforço da condição de cada um com base no seu sexo de nascimento é mais um pleonasmo, próprio das línguas, mas podemos preenchê-la de significados culturais e simbólicos, na medida em que um indivíduo pode ser *homem* e não ser *macho* e vice-versa, ou ser *fêmea* e não ser *mulher*, dependendo das significações que dermos às palavras. Uma mulher que não consiga ter filhos, por exemplo, é considerada *mindjer-fêmea*, num contexto marcado pela associação da mulher à maternidade e fertilidade? Ou um homem homossexual é considerado um *homem-matchu*? Se atendermos que aos homens efeminados ou que sejam homossexuais é-lhes dado o nome de *matchu-mindjer* (macho-mulher) e o mesmo nome é dado também a mulheres que apresentem traços físicos ou comportamentais associados à masculinidade, compreendemos que a resposta será negativa. Estas questões servem para ilustrar a complexidade dos conceitos e das catalogações que escolhemos fazer enquanto grupo e enquanto sociedade para compreendermos – e controlarmos – a realidade.

Temos pois em conta que os conceitos são preenchidos de simbologias e de significados e que estes, mais do que a função dos conceitos *per si*, devem ser identificados para a compreensão efetiva dos fenómenos em causa. Na Guiné-Bissau, independentemente das pertenças étnicas do país, há todo um universo simbólico construído à volta dos *fidju-matchu*, que são geralmente os preferidos tanto pelos homens como pelas mulheres no seio familiar. Esta preferência secundariza naturalmente as raparigas e as mulheres, facto facilmente perceptível quando as famílias pobres têm de escolher que filhos enviar para a escola, sendo os rapazes vistos como os que naturalmente terão mais chances de aceder aos lugares cimeiros na sociedade. Uma mulher que não consiga dar um varão ao seu companheiro sente por vezes a culpa e a frustração no seu relacionamento e não são raros os casos em que os homens vão à procura dessa realização arranjando outras parceiras. Os *fidju-matchus* funcionam também como uma espécie de extensão da figura paternal, que poderão substituir este último na sua ausência (física ou temporal), colocando neles o fardo de proteger, unir e de melhorar a vida das suas famílias. Como emanação da figura de *chefe de família*, os rapazes também sofrem a pressão da sua afirmação no exterior das duas casas, e aqui, a força física, que tem caracterizado a construção simbólica dos *matchus*, assim como as características associadas à virilidade em geral, serão as armas de combate na arena pública.

Esta é, geralmente, uma força que, em termos culturais, extravasa as barreiras biológicas e se afirma como força moral, força psicológica, força política e força económica e é aí que as coisas se complicam, porque o *fidju-matchu* precisará de competir com os seus pares (outros *fidjus-matchus*) na luta pelos recursos na sociedade e pelo poder que estes últimos conferem. As lógicas e estratégias de conquista do poder partem de uma competição geralmente bastante violenta, originando turbulências sociais de diferentes graus, que podem inclusive impedir o normal funcionamento das instituições do país. Contudo, estas turbulências são banhadas por uma certa legitimidade social e cultural, que parte da ideia de que na luta entre os *fidju-matchus*, “o melhor”, ou seja, o mais violento e o mais temido ou respeitado, vencerá, não importando as armas que usa para o combate. O *matchu* goza portanto de certa impunidade, no que respeita aos meios de conquista de poder, desde que saia vencedor da competição e consiga efetivamente a captura do poder e dos recursos.

A concepção de masculinidade presente no *dito* popular *Guiné-Bissau Padi só Fidju-Matchu* é a de uma masculinidade violenta, muito próxima da hipermasculinidade, na qual são enaltecidos valores como a coragem, a força, a determinação, o exercício da violência e da vingança como modos da afirmação da masculinidade dos indivíduos, assim como a capacidade de autodefesa na competição entre os *matchus*. Esta concepção bebe das legitimidades que os *fidjus-matchus* têm na esfera privada, nomeadamente dentro das famílias e nas estruturas étnicas – que através dos rituais de iniciação vão pondo à prova o grau de masculinidade dos indivíduos – fazendo com que a construção da identidade de género, de masculinidades e feminilidades na esfera privada seja a pré-demarcação de parâmetros sociais de comportamento e identidade na esfera pública.

Uma característica essencial das masculinidades violentas na Guiné-Bissau é a insubordinação como elemento de afirmação e de resistência face ao poder de outros *matchus*, o que perpetua o ambiente de tensão social e político. Os *matchus* expressam-se pela força, pela exacerbação da virilidade e pelo confronto permanente. Muitos *matchus* num só território, não poderia – nesta ordem de ideias – dar lugar a uma sociedade estável e pacífica. Por isso, falar das consequências da dominação institucional masculina implica ter-se em conta as dimensões simbólicas que norteiam a construção de masculinidades protagonizada pelos *fidjus-matchus* na esfera privada.

A dominação institucional masculina, já garantida pelas estruturas étnicas e religiosas, é reforçada na vida política, mantendo os homens como os principais protagonistas da cena nacional, atores da cidadania pública e da violência institucional. Nesta lógica de ideias, podemos entender que são as mesmas as violências que penetram as instituições e provocam a

convalescença das instituições e impedem o normal funcionamento do Estado, da política e da economia e aquelas que alimentam as tradições e costumes que garantem a submissão de certos indivíduos – essencialmente mulheres – dentro das pertenças étnicas, religiosas e da família. Desde modo, tanto a institucionalização da vida social, fruto das estruturas políticas e das instituições democráticas ainda incipientes, assim como a (in)formalidade da esfera privada, altamente marcada por simbolismos de dominação, partilham o mesmo pano da violência, seja ela simbólica, seja ela efetiva.

Outra visão do ditado popular *Guiné-Bissau Padi só Fidju-Matchu* seria a da exaltação dos valores da masculinidade, que podem fazer da hipermasculinidade objecto de admiração e de desejo, e na qual dois momentos históricos são basilares: o primeiro, a vitoriosa Luta de Libertação Nacional contra o colonialismo português que culminou com a declaração unilateral da independência da Guiné em 1973; e o segundo, na época pós-independência, o conflito político-militar de 1998 decorrido na sequência do golpe de Estado que afastou o presidente Nino Vieira do poder, depois de dezoito anos de governação. Em ambos, apesar de não comparáveis em termos de duração e de alcance ideológico e histórico, a integridade nacional foi conseguida graças à capacidade estratégica, à bravura, à resistência física e à capacidade bélica dos guineenses em geral, mas atribuída aos *fidjus-matchus* em particular. Conseguiu-se também, nos dois momentos, a restauração de uma nova ordem política no país, apesar dos impactos nocivos que qualquer guerra e conflito violento têm para a população. Os *fidjus-matchus* da Guiné tiveram assim oportunidades históricas de demonstrar o seu *valor (balur)* e o ditado popular em análise poderá também ser testemunho da heroicidade dos *matchus* guineenses.

Se o provérbio *Guiné-Bissau Padi só Fidju-Matchu* pretende explicar o porquê de os guineenses estarem *sempre* em conflito, como antítese do mesmo podemos indicar o provérbio *Padida di Dus Mama* (Mãe de dois seios), referente às mulheres e à feminilidade, e que pretende indicar que as mulheres guineenses não são apenas mães dos seus próprios filhos mas também amamentam (cuidam) os filhos de outras mulheres e de outros homens. A ideia é a de uma figura feminina generosa, que gera vida e que cuida de todas as vidas (da sua sociedade) independentemente de pertencerem ou não à sua esfera familiar e às suas pertenças (políticas e ideológicas). Ela é a representação da Guiné-Bissau positiva, onde os valores da família, da partilha e da redistribuição permitem aos filhos viver em paz. O corpo da mulher representa aqui uma generosidade natural (dois seios), que apazigua o sofrimento e as dificuldades e que alimenta, nutre e fortalece os filhos (cidadãos). Este provérbio, apesar de reforçar estereótipos, como a imagem da mulher ligada à maternidade e aos sentimentos de

nutrição, de cuidar, de servir, ao mesmo tempo acaba por dar ênfase à mulher que se responsabiliza pela sua família e que a chefia, sendo a garante da sobrevivência dos seus membros. Uma sociedade de *padidas* (mulheres que acabaram de dar à luz) seria então bastante diferente de uma de *fidjus-matchus*?

3.5. Feminilidades, Subordinação e Resistência

Na Guiné-Bissau as feminilidades subordinadas tendem a remeter as mulheres para o espaço privado e para a informalidade e são projetadas pelas pertenças étnicas (ex.: educação familiar; casamentos forçados; rituais de iniciação; práticas e preceitos tradicionais), pelas religiões (ex. modelos comportamentais; mutilação genital feminina), pela sociedade que divide sexualmente e demarca áreas como sendo femininas e masculinas e que garantem a secundarização das mulheres em todas as áreas (desigualdade de género; acesso à escola; pobreza generalizada, etc.).

Nas artes em geral e na literatura em particular, é interessante repararmos na reprodução daquilo que são os discursos e as construções culturais da feminilidade na Guiné-Bissau. No seu artigo intitulado “A representação da mulher guineense pela perspectiva masculina”, Augel (2014: 132) pretendeu “percorrer, sem exaustão, a poesia e a prosa de alguns escritores guineenses, enfocando uma pluralidade de aspectos que oferece aos leitores um quadro diferenciado de múltiplas faces da mulher guineense contemporânea a partir dessa visão masculina”. Nesse trabalho, a autora (Augel, 2014:156) acabou por concluir que a linguagem literária se por um lado é capaz de legitimar o discurso sociopolítico vigente, da mesma forma é também capaz de questionar e de denunciar o que o discurso hegemónico preconiza. Contudo, refere (Augel, 2014:157) que na cena literária guineense não houve, até ao momento, muito espaço para as divagações em torno do próprio eu feminino e que a maioria dos autores relega as mulheres e as personagens femininas para um plano secundário, priorizando o sentimento comunitário e as preocupações sociais. Na sua dissertação sobre os grupos de *mandjuandadi* na Guiné-Bissau, Odete Semedo (2010:155) explica em que consistem algumas *cantigas de mulher* e explica as temáticas em causa (idem): “A preocupação pelas aparências, em fazer uma boa impressão no seu meio social, é bem caracterizada na cantiga *Bonitasku di iagu salgadu* [Beleza de água salgada]. O não ter um filho homem, por exemplo, é registado na cantiga “*n ka na muri sin n ka padi matchu/ pa n torna* [não morrerei sem ter um filho/ para me sentir vingada]”; e também a infertilidade feminina se faz presente nos seguintes versos “*Nin si n ka padi/ padidas padi/ e padi pa mi*”

[Mesmo que não tenha gerado um filho/ outras mulheres pariram/ e o fizeram por mim]. A cantiga *Nha kunhada* [Minha cunhada] retrata o desejo da mulher insatisfeita de abandonar o lar; o que mostra uma das consequências da violência doméstica e uma das formas de resolvê-la. É uma cantiga em que se assiste ao diálogo entre a mulher e a sua cunhada, que ali se faz sua confidente.”:

Nha Kunhada	Cunhada Minha
Nha kunhada	Cunhada minha
kontan buermon o	Conta ao teu irmão
Kuma n ka pudi mas sufuri ami n na ruma	Que já não posso mais sofrer Vou fazer as
kargu	minhas malas
Sufuri, sufuri nha kunhada sufuri, sufuri	Releve, releve cunhada minha releve, releve
nha kunhada balur di mindjerndadi o	cunhada minha que o valor de ser mulher
i na porta di kasamenti	está (na porta do) no casamento

Segundo Semedo (2010:155), “muitas mulheres ousaram cortar essa corrente de pensamento e de atitude, ultrapassando os limites permitidos pela sociedade tradicional. Assim, cantaram o *casamento de fadiga e de violência*, fugindo dele como quem foge de uma maldição, conforme dizem estes versos: “casamento/ não nego/ mas o de maus tratos / dispenso/ [...] Ai maldição/que maldição esta/ que vem para me levar”. Essas cantigas constituem uma viagem ao interior da família e da comunidade, desnudando, vale repetir, as tensões que ali subjazem.”

Sobre os desequilíbrios e a desigualdade patentes no percurso da construção de masculinidades e de feminilidades, Cornwall (1994:4) afirma que “esta retórica persuasiva pode ser desmantelada, em primeiro lugar se tratarmos o poder como imanente em todas as interações sociais, e em segundo lugar se vermos as desigualdades do ponto de vista dos *subordinados*.“ O enfoque nas questões do poder e o ponto de vista dos subordinados que Cornwall sugere para desconstruir a retórica desigualitária do género, implicam também diferenciarmos as experiências dos homens e mulheres nos vários contextos como forma de demonstrar a forma como as desigualdades se desenvolveram e foram sustentadas, e a forma como o poder é exercido (Miescher, 2003:2; Morrell, 1998).

Embora a figura masculina controle institucionalmente o país, as mulheres guineenses são exemplos tanto de subordinação como de resistência. No seu artigo intitulado “Lutando contra dois colonialismos: a luta das mulheres na Guiné-Bissau” (1975), Stephanie Urdang descreve a situação da mulher guineense no ambiente de luta armada contra a colonização portuguesa enfatizando a mensagem de Amílcar Cabral sobre o papel das mulheres na sociedade guineense e na luta anticolonial. Segunda a autora (1975:29) “Encontra-se na

ideologia de libertação de Cabral a crença na libertação da mulher como parte da construção de uma nova sociedade, uma sociedade sem qualquer forma de exploração” e enfatiza a frase do líder do PAIGC quando afirmou que “Não podemos ter uma revolução vitoriosa sem a completa participação da mulher.” O facto é que pouco se tem escrito sobre esta temática, sendo que na maioria das obras de história, a mulher guineense é marcada pela invisibilidade, apesar de citadas de leve as heroínas de libertação Titina Sila, Francisca Pereira e Carmem Pereira. Mesmo assim, há quem procure retirar-lhes o protagonismo, referindo-as às mesmas como “mulheres que foram acompanhar os maridos à guerra”.³² Mas para Urdang (1975:30) a mensagem dos mobilizadores era também direcionada para as mulheres e estas atenderam à chamada para a luta em crescendo. A autora refere que numa visita ao teatro da luta anticolonial nas matas da Guiné-Bissau em 1965, as mulheres constituíam metade dos oradores nas reuniões e falavam com confiança diante de centenas de pessoas. Na eleição pelos membros da aldeia, duas estipulações eram feitas aos concorrentes: a primeira era a evidência genuína da sua oposição ao colonialismo português; e a segunda era a requisito de dois dos cinco membros tinham de ser mulheres. Desta forma o PAIGC conseguia incluir as mulheres na liderança política na base (Urdang, 1975:30). A autora (idem) relata episódios como a de uma mulher analfabeta que depois assumiu uma posição de chefia que dizia que as mulheres precisavam unir-se para combater a dominação masculina; e de Carmem Pereira que assentiu que era preciso lutar contra o colonialismo e contra os homens (Urdang, 1975:32). Segundo Frascina (2014:39), “Women’s place in the liberation movement formed an important part of the anti-colonial programme of the PAIGC, and Cabral stated that victory in the revolution would only truly be achieved with the full participation of women (1974). The national anthem, written by Cabral himself, does not talk about sons and brothers, as is the case with the majority of African national anthems, but of the unity of an immortal country.” De acordo com Semedo (2010:166), “Durante a luta de libertação nacional, assistiu-se a uma militância, a um engajamento de mulheres nas fileiras do partido libertador. Muitas delas estiveram nos bastidores: ensinaram crianças e adultos a ler e a escrever; cozinharam, lavaram, passaram e foram enfermeiras. Estiveram também nas frentes de combate, foram comandantes, comissárias políticas, dirigiram escolas, mas nem por isso deixaram de ser mulheres comuns. Essas mulheres combatentes também inventaram cantigas, se reinventando; cantaram enaltecendo a luta pela independência e cantaram a liberdade.”

Barros & Semedo (2012:23) concordam que são as mulheres que sustentam e gerem a

³² No âmbito de conversas informais na comunidade guineense.

família e a economia doméstica na Guiné-Bissau, e que quando não conseguem um emprego formal, enveredam pela informalidade realizando atividades geradoras de rendimento e citam Ernst Schade (2005), que afirma que “são as mulheres que acarretam com os trabalhos mais pesados como, por exemplo, a extração, tratamento e transporte do sal, uma atividade que implica grande esforço físico e quilómetros de estrada a percorrer, a pé (...) São várias horas de labor. Chegadas a casa, elas cozinham e cuidam dos filhos. (...) E os homens da Guiné? Parece que apenas deambulam, ocupados com negócios pouco claros, rezam e esperam pela tarde mais fresca. São as mulheres da Guiné-Bissau que mantêm o país a andar”. A imagem do homem como “pai” e “chefe de família” está a ser questionada por uma realidade que tende a colocar as mulheres como as responsáveis das suas famílias, geralmente alargadas, quer através do comércio informal, quer com a sua progressiva inclusão e participação social e política no país que as coloca em áreas habitualmente dominadas pelos homens. Devido à elevada taxa de desemprego entre a população masculina (75,4%, segundo Barros & Semedo, 2012:22), as mulheres conseguem ser as principais dinamizadoras da vida social no país.

Abaixo apresentamos excertos de entrevistas realizadas a três mulheres, uma trabalhadora do sexo que também é comerciante, uma mecânica que já foi pescadora, e uma jurista que foi a primeira mulher candidata à presidência da República da Guiné-Bissau. À partida, tirando o facto de viveram todas na realidade guineense, nada mais as parece ligar, nem o percurso de vida, nem as pertenças étnicas e religiosas, nem as oportunidades e muito menos as suas profissões. Contudo, analisando a construção das feminilidades e os “lugares” social e culturalmente confinados ao *feminino*, acabamos por encontrar nas suas vidas três grande elos de ligação: 1) O discurso afirmativo e objectivo que funciona como resistência face à sua condição social e de género que as caucciona e as limita; 2) O viverem à margem das construções de feminilidade presentes na sociedade, que as colocaria numa posição passiva e da subalternidade; 3) As dificuldades com que se deparam num ambiente de dominação institucional masculina, que as afecta de formas diferentes, mas que é um fardo e um entrave para todas.

Comecemos por F.³³, trabalhadora do sexo de 24 anos de idade, residente em Bissau. O encontro aconteceu dentro do seu horário de trabalho e no local onde juntamente com outras mulheres atende os clientes. Sentamo-nos numa mesa, onde depois se juntaram colegas suas. A sua alcunha é “Sexy”, mais associada à sua magreza do que à sedução propriamente dita, embora F. se refira à sua grande capacidade de sedução no decorrer da entrevista. De

³³ Entrevista realizada em Bissau a 7 de Abril de 2014 pelas 22h22. Duração:20 minutos.

perfil autoconfiante, desinibida e pragmática, contou-nos que é comerciante, que vende roupas e sapatos, que faz pastéis e filhoses para vender para fora. A prostituição é um recurso, assim como os pastéis que faz, para aumentar o seu rendimento:

JKM - (Joacine Katar Moreira) Como são os homens guineenses na intimidade?

E - (Pessoa Entrevistada) Quando estamos dentro?

JKM - Sim.

E) Às vezes entras com alguém e a pessoa diz-te logo que não vai usar preservativo, quando tu estás preocupada com a tua saúde e sabes que tens de te prevenir para não apanhar doenças.

JKM) E o que fazes quando isso acontece?

E) Sabes que às vezes na camisinha encontramos sangue, por vezes o esperma parece que não presta, porque não tem o aspecto normal. Sabes que aquilo que está dentro do corpo de cada um é segredo. Por isso é que tu, enquanto mulher, é que tens de te prevenir. Hoje eu estou bem, mas amanhã se eu apanhar alguma doença, aqueles que gostavam de mim vão fugir todos de mim.

JKM) Porque é que os homens não gostam de usar camisinha?

E) Uns dizem que te dão 10 mil (francos), outros 5 mil para fazerem sem caminha, mas eu não me importo de receber nem que sejam 3 mil, nem que for mil francos, para me prevenir. A maioria recusa usar. Temos muitos por aqui. Por vezes quando vejo uma a entrar com alguém que sei que não gosta de usar, eu aviso logo que esse homem não vai usar camisinha para elas saberem. Porque se entrares com um sem saber, depois se não chegarem a um entendimento, o homem tem razão.

JKM) Como se comportam os homens quando estão dentro contigo?

E) Há homens que chegam, se não te pegam as mamas, pedem-te logo para fazeres sexo oral. Eu não deixo que me peguem as mamas...

JKM) Porquê?

E) Porque não gosto! Eu defendo a minha pessoa. Se eu entrar contigo não deixo que me toques as mamas porque tu não és o meu homem nem o meu namorado. Aquilo que queres eu vou entregar-te, depois dás-me o dinheiro e acabou. Mesmo se insistires eu viro-me assim (vira a cara) e mostro-te que não estou a brincar. Aliás, quando estamos a fazer aquilo, eu não gosto de olhar para a pessoa. Olha, eu sou pequenina, mas cuido bem do meu corpo. Temo pelo meu corpo.

(...)

JKM) Há quanto tempo és trabalhadora do sexo?

E) Há muito tempo. Há quatro anos. Mas faço até certa altura e depois reformo-me, dou uma pausa, e recomeço outra vez.

JKM) Disseste que viras a cara quando estás a fazer sexo. Isso é porque não gostas de fazer sexo? Não gostas de olhar nos olhos dos homens que estão contigo?

E) Depende do homem. Quando gosto olho e quando não gosto prefiro não ver. Sabes que há dias que só fazemos o nosso trabalho, mais nada. Pego só a camisinha, encaixo-lhe que ele fica bem.

JKM) Que tipos de homens consideras melhores e quais consideras piores quando estão dentro?

E) O meu homem é o melhor para mim, do que os homens de outras. Isto é *business*. É como se eu te trouxer isso (mostra o colar) e te vender, tu vês, gostas, compras e acabou.

JKM) Tu tens o teu homem, um homem que amas, mas fazes este trabalho para conseguir dinheiro?

E) Não. Se eu tivesse o meu homem, mesmo que não tivéssemos dinheiro eu conformava-me com ele, porque há o dia de hoje e há o dia de amanhã. Vou pensar que ele gostaria de dar-me mas não consegue. Se não tiver homem é diferente, posso fazer o que eu quiser, mas se tiver, tenho de sofrer debaixo da sua pobreza. Conformas-te porque Deus vai-te ajudar.

JKM) És uma mulher romântica, então? Que tipo de mulheres achas que interessam aos homens guineenses?

E) Os homens gostam de mulheres calmas.

JKM) E tu, és uma mulher calma, ou mais agitada?

E) Eu sou uma mulher calma. Mas não gosto de falta de respeito. Sabes o provérbio que diz que a cabra, se ficar aflita, morde-te? Eu sou assim. A cabra cala-se, fica no mé, mé, mé, mas quando está aflita ela ataca.

JKM) Então não és uma mulher calma (risos).

E) (risos) Não, sou calma! Mas sabes, mesmo que sejas muito, muito calma, há coisas que não vais aguentar, e mesmo que não faças escândalos, vais discutir um bocado até a coisa passar.

JKM) Que tipo de coisas não admites no homem?

E) Faltas de respeito. Sou pequenina mas não gosto disso. Mas isso são coisas que só acontecem se a pessoa vê-lo no teu rosto. Uma mulher é que se valoriza mas também ela é que se desvaloriza.

JKM) A culpa não pode ser do homem?

E) O homem age consoante aquilo que vê no rosto da mulher.

(...)

JKM) O que ganhas aqui dá para te sustentares?

E) Posso receber por vezes 10 mil, 7 mil, 3 mil, depende dos dias. Sim, dá, apesar de cada uma de nós ter a sua sorte. Se fores uma pessoa como deve ser consegues. (...) Aqui somos doze pessoas a trabalhar, e fazemos uma “abota” todos os meses, assim ajudamo-nos. Recebi há tempos 400 mil comprei a minha cama, televisão e outras coisas que precisava.

JKM) Que tipos de homens são clientes aqui?

E) São homens de 30, 40 anos. Por vezes vêm os mais velhos, mas eu não gosto. Mesmo os paneleiros, também não gosto deles. Quando os vejo esses dois digo que estou a lavar os pés e não estou preparada ainda, só para não os receber. Mas a maioria são jovens. Mesmo se me deres dinheiro, eu olho-te da cabeça aos pés antes de decidir se vou contigo ou não.

JKM) Que tipo de homens gostas mais?

E) Não tenho preferência, desde que não sejam velhos. Sabes que eu, mesmo que não queiras entrar comigo, se eu falar contigo ficas logo mole e acabas por entrar. As raparigas dizem-me “Hey Sexy, tu quando tocas num homem ele entra logo contigo”. Mas eu não faço nada. Eu sou sexy e sou fixe, nem se vestir um trapo, as pessoas reparam em mim. Tenho o coração limpo, não penso mal de ninguém. Quando alguém aqui precisa de dinheiro para ir para casa eu pago o táxi, porque vivo aqui perto, não me importo de ajudar quem mora mais longe.

A linha que separa as profissões subalternas das hegemónicas pode não ser tão óbvia quanto parece se procurarmos ver as coisas do ponto de vista das próprias mulheres que a vivenciam. Uma mulher trabalhadora do sexo, uma posição permeável à exploração e à obscuridade, pode transformar-se numa situação que traga dividendos à mulher, permitindo-lhe enveredar por outras atividades (como o comércio e o empresariado) e garantir a sua independência, assim como a subsistência da sua família. Esta última é geralmente entendida como “desculpa” para a prática da prostituição, mas o facto é que, apesar de não saírem da roda da pobreza, as mulheres trabalhadoras do sexo julgam poder fazer face às dificuldades quotidianas básicas, que dificilmente conseguiriam noutra profissão, tendo em conta o seu baixo nível de escolaridade e o seu meio social. Outro aspecto importante é a rede de solidariedade que se cria entre as trabalhadoras do sexo, neste caso concreto com o sistema de abotas, que permite que o dinheiro circule entre elas calhando a cada mês uma pessoa receber. Esta forma de poupança solidária permite a criação de uma rede de apoio importante para a gestão do dinheiro que recebem.

Adjoss Traoré³⁴ vive em Bissau, é mecânica de profissão, encontra-se na faixa etária dos 45-55 anos. O seu trabalho é um trabalho geralmente feito por homens na Guiné, no qual se fundem a técnica e a força física como elementos imprescindíveis para a sua execução. Provavelmente a única “mestre” mecânica no país, forma como se apresenta, ou seja a única mulher com uma oficina própria e que ensina e orienta os seus aprendizes:

E- Sou de origem maliana e trabalho desde os doze anos como mecânica. Este é o meu trabalho.

JKM - Porque é que acha que este trabalho é um trabalho para si?

E) Este trabalho é para mim sim! Eu fui à escola, mas sabes que não é toda a gente que se senta num gabinete. Nem todos têm de ser secretárias. Se vês que os teus estudos não vão avançar mais, tu avanças para uma profissão, porque não podes ficar sem fazer nada, não é? Se tens uma profissão, tens um trabalho, tens de trabalhar, não ficas parada.

JKM) Mas há muitas mulheres que não têm trabalho e não são mecânicas, por exemplo.

E) Elas é que não querem. As brancas são mecânicas. Conheci um senhor que a mulher é mecânica na Alemanha. Ele veio até aqui, viu-me e contou-me isso.

JKM) Acha que este é um trabalho para mulheres?

E) Sim, se as mulheres quiserem fazem este trabalho. Eu desde pequena que faço este trabalho, até crescer só fiz isso. Comecei por vender peças e outras coisas mas depois comecei a consertar os carros.

JKM) Mas costumam dizer que o trabalho de taxista é trabalho de homem e trabalho de mecânico é trabalho de homem. Mas você diz que não.

E) Não, não há isto de trabalho de homem e trabalho de mulher. Tu é que o negas porque não o queres fazer. Todo o trabalho é trabalho (Risos). Eu hoje em dia vejo mulheres taxistas. Quem é que disse que não as há?

JKM) Ainda não vi nenhuma até agora.

E) Não, havia umas duas. No outro dia conheci uma mulher eletricista e dei-lhe os parabéns dizendo “Muito bem, agora trabalhas com a eletricidade, se precisar de ti vou-te chamar”.

JKM) E o que é que lhe dizem quando a vêm aqui a trabalhar?

E) A mim? As pessoas no princípio chateavam-me e comentavam “ah, mulher mecânica”. Vinham aqui e começavam a olhar. Ficam a ver-me a trabalhar e ficam admirados, mas a mim isso não me chateia a cabeça. Sabes que esta cabeça é de ferro (risos).

JKM) É de ferro? (risos)

E) Sim, isso mesmo. Estás a ver esta mão? Ficou toda cortada. Um motor é que caiu em cima dela e cortou-me, ficou só um pouco de pele a juntar estas partes. Fomos ao hospital e eu disse ao médico para cortar a minha mão, mas o médico disse que conseguia tratar disso. Um grande médico. Coseu-me a mão aqui e aqui, pegou no gesso e pôs-me em baixo, até que ficou curada. Claro que não ficou como era, como estás a ver (mostra as mãos), não ficou direito, mas tudo bem. Esta outra também ficou cortada, estás a ver esta parte aqui (mostra a mão), também teve de ser cosida, mas eu não desisti, continuei só a trabalhar, como vês aqui.
(...)

JKM) O que é que a sua família acha deste trabalho?

E) A minha morreu e o meu pai também, desde criança. Trabalho sozinha desde essa altura. Trabalho para a minha cabeça (para mim). Morreram todos, eu vim para aqui sozinha. Não tenho família e ninguém que me dá nada.

JKM) É independente há muito tempo, então...

E) Ser independente é bom. Ajudas-te a ti e ajudas as outras pessoas também. Arranjas dinheiro para ti, para o teu companheiro, para ajudares a tua família.

JKM) Então tem muito dinheiro... (risos)

³⁴ Entrevista realizada em Bissau a 7 de Abril de 2014 pelas 17h30. Duração:17 minutos.

E) Não, não tenho muito dinheiro. Mas tenho muitos ajudantes, Estes todos são meus ajudantes

JKM) Então você é que é a responsável por esta oficina?

E) Sim, sou eu. A oficina é minha. Eu não sou ajudante, sou mestre. Estás a ver esse rapaz que está ai de camisola preta? Agora já tem a oficina dele, mas é meu ajudante.

JKM) E não tens nenhuma mulher ajudante?

E) Não, havia uma, mas isto não estava a entrar na cabeça dela, Ela própria é que se foi embora. Gostava muito de brincadeira e assim não dava. Mas há duas raparigas que são as duas mecânicas, trabalham aí perto da Clínica, mas vieram aqui pedir-me trabalho no outro dia. Eu disse-lhes que se quisessem que eu ficasse com elas, elas tinham de explicar ao mestre delas antes, mas explicar bem as coisas, porque eu não quero problemas. Eu ensino as pessoas a trabalhar, antes estavam muitos aqui. Não me importo de ensinar.

JKM) Elas querem vir para aqui porque você é uma boa mestre? Melhor que muitos homens?

E) Cada um sabe à sua maneira. A mim já ninguém me ensina nada sobre mecânica, eu é que ensino às pessoas.

JKM) É a única mestre mulher?

E) Não sei, mas penso que sim. Eu sou mestre. Aqui, se apanhares um táxi e disseres “oficina da Adjoss”, toda a gente sabe onde fica. Toca-tocas (candongas) e táxis, todos sabem. Muitos taxistas vêm aqui.

JKM) Quando não estás aqui, vestes saias, calças sapato alto, como as outras mulheres daqui?

E) Não tenho tempo para isso. Quando saio da oficina, vou logo para casa. Quando entro em casa já não saio. Chego, lavo o meu corpo, sento-me para ver televisão de depois vou-me deitar. Passo a maior parte do tempo na oficina.

JKM) Tem filhos?

E) Sim, tenho um filho. É rapaz, mas está no Mali agora.

(...)

JKM) Porque é que as mulheres guineense raramente fazem este trabalho?

E Umas não fazem porque não conseguem, mas outras é mais por complexo.

JKM) Complexo?

E) Sim, por complexo porque este trabalho é assim (mostra-me a facto sujo). No Mali, depois houve um altura que fui até Dakar, e estive lá a trabalhar. Mas o meu mestre foi atrás de mim e fez-me regressar ao Mali. Disse-me que eu não tinha muita escola, por isso era melhor ser mecânica e sossegar. Houve também uma altura em que eu estava farta deste trabalho e decidi ir pescar. Pesquei ainda durante muito tempo, mas depois voltei a fazer este trabalho.

Traoré é uma mulher despojada de adornos, que passa a maior parte do tempo suja pela poeira e pelo suor, trabalhando ao ar livre, debaixo do clima tropical de Bissau. A sua figura não se distingue em muitos dos seus aprendizes. O trabalho é a sua vida e a sua fonte de realização, permitindo-lhe ser independente e não viver de ofertas. Sermos um “mestre” na nossa área de trabalho é provavelmente o sonho de qualquer pessoa e Adjoss refere com orgulho que nada tem a aprender sobre mecânica. Apesar de ser um trabalho árduo, o facto é que Traoré sente-se empoderada e o seu discurso não se enquadra dentro das regras da vitimização e da subalternidade. Acreditando que seria melhor para si cortar a mão caso este constituísse um problema para a sua saúde e o seu trabalho – que acabou por ser cosida por um médico – Traoré vê o seu corpo como instrumento de trabalho e não como definidor da sua identidade.

Se as instituições espelham aquilo que são os discursos hegemónicos e de exclusão pelo género, a luta das mulheres torna-se mais dura e mais desafiadora na esfera pública, como podemos testemunhar na entrevista de Antonieta Rosa Gomes³⁵. Primeira mulher candidata às eleições presidenciais na Guiné-Bissau, jurista e política, Gomes aponta as dificuldades com que se deparam as mulheres guineenses quando tentam transpor as barreiras socioculturais e aceder aos lugares de poder.

JKM) o que é que acontece quando uma mulher, como a Antonieta, decide entrar e estar nestas áreas de decisão e de influência?

E) É evidente que é confrontada com a *cultura di matchundadi*, porque a *cultura di matchundadi* está na mentalidade das pessoas. É uma questão de mentalidade. A mulher tem os seus direitos na sociedade e precisa de ocupar os seus espaços, mas vai e encontra resistência. Por isso é que o espaço político da mulher, da participação da mulher nos órgãos de decisão não se traduz na prática da maneira que deveria ser traduzida porque legalmente é assegurado o princípio de igualdade, mas na prática, a mentalidade machista vem contradizer tudo o que a lei disse. E isto, veja bem, quando falo de *matchundadi*, falo também do conformismo feminino. Porque às vezes a própria mulher conforma-se com a questão da subalternidade dos direitos, e são poucas as mulheres que estão em condições de reivindicar a igualdade. Quando você vai ver, essa reivindicação é protagonizada por uma minoria. A grande maioria conforma-se com o estatuto que lhe é imposto. Então daí, é evidente que esse conformismo naturalmente dá espaço para que a *matchundadi* continue a conduzir o destino da sociedade.

(...)

JKM) A *cultura di matchundadi*, neste aspecto é também uma cultura caracterizada pela solidariedade entre os homens?

E) Exatamente. Quer dizer, os homens que não são machistas e que não cultivam a *matchundadi* fazem-no por exceção. A grande maioria tem essa cultura, e eles solidarizam-se nessa *cultura di matchundadi*. Daí que eles só vêm nos *matchus* como eles, nos homens como eles, a capacidade de efetivamente estarem nos órgãos de decisão. Portanto aí há uma solidariedade nesse sentido. É quase natural.

(...)

E) As mulheres devem fazer uso do princípio da igualdade que a lei dá. Têm de ter a consciência que têm um papel na sociedade, e devem desempenhar esse papel e participar nos órgãos de decisão. E nisso, devem ter a consciência de que para que haja uma exceção e vitória na defesa do interesse da camada feminina, é preciso que haja solidariedade dentro dessa mesma camada. Que sem isso é evidente que a ascensão ao poder político e económico pode continuar a ser por exceção e não por regra. Mesmo que venha a acontecer, é preciso que haja uma consciência das próprias vítimas – porque nós é que somos vítimas – e lutar para conquistar o direito que é lesado e que é subalternizado.

(...) Na verdade isso começa na família. Essa desigualdade. Mesmo no que diz respeito à atribuição de tarefas dentro da família, em que os filhos são educados de forma diferente das filhas e dá-se primazia aos homens no que diz respeito a ter educação. Às meninas dizem “Esta aqui deve ocupar-se dos serviços domésticos e parar de estudar, porque depois vai saber escrever e começa a escrever para o namorado”. Portanto é uma questão cultural. Começa na família e depois transpassa para a sociedade. Aquela liderança que a própria família dá ao homem e deixa a mulher nos serviços domésticos, subalternizada nos seus direitos, submissa, depois esses valores passam para a sociedade.

(...) Mesmo quando se está nas mesmas condições que o homem, as pessoas preferem sempre o homem. Vêm o homem como o mais capaz. Mesmo sendo um medíocre, por ser homem, aquela figura já representa uma confiança de capacidade.

³⁵ Entrevista realizada em Bissau a 22 de Março de 2014, pelas 18h. Duração: 41 minutos.

(...)

E) A sensibilidade de um homem e de uma mulher são diferentes. Primeiro porque a mulher é mãe, e o facto de ser mãe e gerar nove meses uma criança e dar à luz, constitui uma grande diferença. Mesmo em termos afectivos, entre o pai e mãe, há diferença de sensibilidade em termos de afectos, e também em termos de cuidados, de zelo relativamente à educação dos filhos. Portanto, aí você vai ver que a sensibilidade da mulher é um pouco diferente do homem, sobretudo com os aspectos sociais. (...) Costuma-se dizer que a mulher fez o mundo e portanto deve proteger o mundo". No sentido de que a mulher é que dá à luz. Dar à luz é também uma exclusividade nossa e é aí que vejo que a mulher é mais forte. Quando a sociedade tem problemas, o mecanismo que a mulher utiliza é o diálogo, já o homem usa o mecanismo da força. Há diferenças no sentido da reação que cada um tem que vai refletir-se na sociedade em forma de estabilidade ou de instabilidade. Porque é que em situações de países em conflito procura-se sempre meter uma mulher à testa? É preciso fazermos estas análises. Veja-se o caso da República Centro Africana ou da Libéria, que estavam confrontados com problemas sérios. Devemos analisar porque é que a sociedade optou por uma mulher. E tem a ver com a capacidade de diálogo, de estabilidade e de pacifismo que a mulher representa. (...) O facto da mulher ser vista como mãe tem um efeito forte na sociedade, um efeito psicológico.

JKM) E na Guiné, como é que é?

E) Nós estamos na República dos Homens, é preciso acabar com isso, para criarmos uma República dos Humanos, onde se entende o género como sendo homem e mulher. Sem isso não há consolidação da democracia nem há justiça.

Na sua análise sobre o mercado de trabalho em Portugal, Santos & Amâncio (2014:715) citam Amâncio (1995) e afirmam que nas áreas profissionais geralmente associadas aos homens, as mulheres são vítimas de processos que visam excluí-las ou procuram mantê-las simbolicamente diminuídas nesse contexto. Segundo as autoras (2014:714) "A discriminação que as mulheres enfrentam abrange os processos designados por 'sexismo no trabalho', uma vez que atingem as suas oportunidades de promoção e de reconhecimento por parte dos colegas e superiores, obstáculos que surgem dentro das estruturas organizacionais. Já o preconceito ou os estereótipos negativos que os homens enfrentam surgem, geralmente, de fora da organização (Heikes, 1991; Williams, 1995), nomeadamente, como vimos, através da vigilância que os outros homens exercem sobre eles no domínio da heterossexualidade (Connell, 1987, 2002)." Apesar destes factos Santos & Amâncio (2014:710) afirmam ser essencial analisar a origem das vantagens dos homens para se perceber melhor a origem da desvantagem das mulheres nestes contextos, e que em vez "de se partir de questões que culpabilizam as mulheres deve-se antes questionar os *regimes de género* ao nível das organizações e a *ordem do género* mais alargada."

3.6. Masculinidades, Hegemonia e Subalternidade

Nas entrevistas realizadas, quando indagados sobre o sentido e significado de se ser “homem” e de se ser “masculino”, as respostas dos indivíduos recaem na nomeação de características e de valores tais como a ‘objetividade’, a ‘responsabilidade’, a ‘tradição’, a ‘potência’, a ‘providência’ e a ‘virilidade’. Contudo, é interessante verificarmos que estas características associadas ao *homem* e à *masculinidade*, são na verdade expressões que significam poder na inter-relação social do género, pois colocam no *feminino* e nas *feminilidades* as características antagónicas destas primeiras, tais como a subjetividade, a imprevisibilidade, a fragilidade e a emotividade.

Definindo masculinidade, segundo Miescher (2003:4), “We use the terms *masculinity* to refer to a cluster of norms, values, and behavioral patterns expressing explicit and implicit expectations of how men should act and represent themselves to others. Ideologies of masculinity – like those of femininity – are culturally and historically constricted, their meanings continually contested and always in the process of being renegotiated in the context of existing power relations.” Connell (1995:79) distingue quatro tipos de masculinidades, baseadas em hierarquias e privilégios – hegemónica, cúmplice, marginalizadas e subordinadas – reconhecendo que nem todas as masculinidades possuem igual poder e legitimidade na sociedade. A masculinidade hegemónica é aquela que efetivamente representa a face do poder e a que se encontra por isso mesmo no topo da hierarquia das concepções idílicas do género, um modelo a seguir, e todo um universo simbólico e comportamental do “homem ideal” e empoderado. Autoras como Andrea Cornwall e Nancy Lindisfarne (1994b:20) recordam que nas sociedades africanas podem coexistir vários modelos hegemónicos de masculinidade. Cornwall (1994a:17) afirma que diferentes masculinidades hegemónicas produzem diferentes variantes subordinadas e chama a atenção para o facto do conceito de hegemonia masculina de Carrigan nunca chegar a definir o que entende por masculinidade, e diz que se ignora o facto de que não é de masculinidade que falam mas da masculinidade do homem³⁶: “Implicit in their argument is a contingent connection, yet the relation between men and masculinity is made to seem incontrovertible. Ironically, such a slippage is a fundamental characteristic of hegemonic masculinities!”. A distinção entre homem e masculinidade é portanto importante para se caracterizar outras formas de masculinidade, como a “masculinity without men” (Halberstam, 1998), que são as masculinidades femininas, presentes por exemplo em algumas

³⁶ Tem aumentando a produção científica sobre as masculinidades femininas e feminilidades masculinas em África, com obras, por exemplo, de Ifi Amadiume (*Male Daughters, Female Husbands*, 1987; *Reinventing Africa – Matriarchy, Religion and Culture*, 1997); Oyèrónké Oyéwùmí, *African Gender Studies – a Reader*, 2005); Margarida Paredes (*Mulheres na Luta Armada em Angola: Memória, Cultura e Emancipação*, 2014);

sociedades africanas (ex: os “female husband” dos povos Nandi do Quénia e das sociedades Igbo da Nigéria) em que certos indivíduos, neste caso mulheres, trocam de género (não de sexo) para assumirem determinadas posições e privilégios na sociedade (Miescher, 2003:5).

Segundo Connell (2002:6), se os homens geralmente beneficiam da ordem de género, o facto é que nem todos beneficiam dele de igual modo, e realça o facto dessa mesma ordem de género ser opressora para muitos homens que se encontram fora das masculinidades hegemónicas, como os homossexuais, os homens afeminados, os imigrantes de certas sociedades, homens pobres e sem recursos ou pertencentes a certos grupos étnicos. Segundo Barker (2005:7-8), os homens africanos enfrentam uma forte pressão para ter dinheiro e conseguir sustentar a família, e por este facto, o acesso ao mercado de trabalho é um veículo para o reconhecimento social da sua masculinidade. Para o autor (2005:8), “This presents tremendous problems for young men given high rates of under-and unemployment in Africa.”

Na Guiné-Bissau, a construção das masculinidades é um processo complexo, que envolve um meio ambiente de heterogeneidade étnica, religiosa, de práticas culturais e simbólicas diversas, e um ambiente sociopolítico instável e tendencialmente violento, marcado por tensões e conflitos político-militares. Este ambiente é proporcionador tanto da construção de masculinidades caracterizadas pela exclusão e invisibilidade, como por masculinidades de extrema violência. Tendo em conta as observações anteriores das análises sobre as masculinidades, daremos dois exemplos de masculinidades subordinadas, com base em entrevistas realizadas, tomando nota do nível de pobreza e de exclusão social que os homens a elas pertencentes sofrem na sociedade guineense. Personificando estas duas masculinidades subordinadas, não queremos porém omitir a pluralidade de situações de subalternidade existentes no seio guineense (homens desempregados, deficientes motores, camponeses, etc.). Uma destas masculinidades, representada aqui pela categoria profissional dos taxistas, é construída com base na ocupação profissional dos indivíduos, e o outro exemplo de masculinidade subordinada será representada pelos homossexuais e tem como base a orientação sexual dos homens.

Aquilo que se vive nas estradas guineenses, mesmo para quem “está habituado” à rotina quotidiana de gestão do caos, é merecedor de um caso de estudo.³⁷ A nós deu-nos uma

³⁷ Nas indicações sobre a Guiné-Bissau, a The Overseas Security Advisory Council (OSAC) dos Estados Unidos da América, no texto sobre “Guinea Bissau 2013 Crime and Safety Report”, adverte os cidadãos sobre o seguinte: “Traffic conditions inside of the city limits of Bissau present several challenges. On-going construction and recently installed traffic lights on Avenue des Combatentes da Liberdade da Pátria have created significant congestion throughout the center of the city from the airport to the Port of Bissau. There are also several taxi services available in Bissau. Taxi passengers should exercise caution when selecting a taxi because many are in sub-standard condition. It is also important for passengers to inform taxi drivers that they do not want additional

outra perspectiva da cidade e do trabalho de campo. As estradas têm buracos de todos os tamanhos, o trânsito é intenso e para fugir aos buracos os carros circulam naturalmente na faixa de rodagem em melhor estado, mesmo que em contramão. Este ziguezague, mistura-se com os peões que não havendo muita sinalização para respeitar, circulam pelas vias, correndo por vezes sérios riscos de atropelamento. O andar a pé, feito geralmente por pessoas com baixos recursos, contrasta com o aburguesamento de outros, que se descolocam de carro para distâncias mínimas, fugindo à poeira, ao trânsito e ao sol intenso.

Neste ambiente caótico trabalham os taxistas e os condutores de *toca-tocas*,³⁸ que são ambos transportes colectivos de passageiros no país. Em Bissau, todas as deslocações feitas para a realização de entrevistas e questionários foram feitas utilizando estes dois meios de transporte e a possibilidade de presenciar e de analisar os comportamentos sociais dos indivíduos nas estradas, permitiu-me constatar quatro situações: 1) O mau estado das vias de trânsito; 3) Os condutores de táxi e de toca-tocas serem apenas homens; 3) A condição de precariedade do trabalho dos taxistas; 4) o ambiente de tensão e de alta conflituosidade que se vive nas estradas do país.

Começando pela última situação, a da alta conflituosidade que se vive nas estradas, numa conversa informal, um académico contava-me a seguinte história:

“Estava no carro num local em que tinha de fazer cedência de passagem e aguardava. Deixei passar dois ou três carros enquanto esperava o melhor momento para arrancar e quando vi um carro ainda com boa distância, acelerei e entrei, porque se ficasse à espera que alguém me cedesse a passagem nunca mais sairia do lugar. Eis que o condutor do carro, visivelmente irritado, gritou-me violentamente em tom de ameaça e desafio “Amiku ossa, i kel? Bu missti lebsin? | “De mim já não tens medo, não é? Queres faltar-me ao respeito?”. Se eu fosse outro homem, provavelmente reagiria de forma igualmente desafiadora, mas eu limitei-me a pedir-lhe desculpas por ter-me posto à frente dele no trânsito e a fui-me embora.”

A postura viril dos outros ocupantes de automóveis nem por isso contrasta com a atitude aguerrida dos taxistas, que circulam procurando clientes e alternativas de encurtar as distâncias para conseguiram lucro no final do dia. Os táxis são geralmente veículos velhos, dos anos 90 do século XX, sujos pela poeira da terra vermelha, e como transporte colectivo, são utilizados por dezenas de pessoas durante o dia. O não cumprimento das regras básicas de

patrons to be picked up along the route. Taxis serve as a bus service, in which each passenger pays for their seat. Furthermore, the Regional Security Office does not recommend visitors to use the unconventional bus system in Bissau, the “Bus Rapides,” or “Toca-Tocas.” In addition, the erratic and continuous stop-and-go of small transport buses (Toca-Tocas) and taxis creates an unpredictable and unstable traffic pattern. Drivers are also encouraged to exercise caution during the rainy season (June–October), due to flooded roadways and an increase number of potholes.” (in <https://www.osac.gov/pages/ContentReportDetails.aspx?cid=13940>)

³⁸ Candongas. Transportes colectivos urbanos que ligam os diferentes bairros de Bissau. O preço por uma viagem é de 100 francos, quantia acessível à população, o que faz com que o toca-toca seja um transporte essencialmente popular.

trânsito e das sinalizações (quando as há), fazem da condução na cidade um verdadeiro risco, entre apitos, gritos, velocidade, poeira e trânsito. Dentro do seu táxi, Amadu³⁹ deu-nos uma entrevista, do qual foram tiradas os excertos abaixo. Foi-lhe pedido que não deixasse entrar mais ninguém no táxi até a entrevista terminar, pelo que, para não gastar mais gasolina, e recebendo um valor monetário como compensação, parou o táxi para prosseguimos a conversa. Amadu tem 40 anos, embora aparente ter um pouco mais, tem quatro filhos e a mulher não trabalha. Vive num bairro considerado dos mais violentos de Bissau, mas indagado sobre este facto, respondeu que lá, todos se conhecem e toda a gente sabe quem faz o quê, e falou-nos dos assaltos que acontecem agora com mais frequência. Diz levar para casa nos meses bons um máximo de 65 000 francos (100 euros) de ordenado, mas que geralmente leva uma média de 40-50 mil francos. Para sobreviver, tem de trabalhar o máximo possível para entregar ao patrão pelo menos o mínimo exigido, e dependendo da gasolina gasta, tirar um extra todos os dias para levar para casa. Para isso, precisa de garantir o táxi cheio em cada viagem, de forma a tornar eficaz a sua estratégia.

O trabalho de taxista não exige uma formação avançada, pelo que praticamente o único requisito exigido é ter carta de condução. Isto significa que é um trabalho acessível a todos e de relativamente fácil emprego. Contudo, devido à baixa remuneração e às difíceis condições de trabalho, tanto em termos físicos (muitas horas sentado, inalando poeira e sentindo calor) como em termos psicológicos (pressão para conseguir receitas; atenção na estrada e tensão permanente), é um trabalho que tende a ser feito pela classe mais desfavorecida da sociedade:

E (Entrevistado) Se um homem não tiver coragem não vai trabalhar. Este trabalho que eu faço (taxista), se eu não tiver coragem, como é que o conseguira fazer?

I (Investigadora) Porque é que optou por este trabalho de taxista?

E) Eu estudei até um ponto e não terminei. Há muitas profissões, mas para taxista basta conduzires um ano que podes exercer a profissão. Há outras profissões que tens de fazer oito anos, dez anos. Eu já não tenho tempo para isso. Eu tenho escola francesa, falo francês, um pouco de inglês e de árabe.

Para Amadu as mulheres não conduzem táxis porque trata-se de um trabalho de muita coragem, ou seja em que não se pode deixar-se intimidar pelo ambiente circundante, e nomeadamente pelos outros condutores. Retrata-nos o seu trabalho como sendo muito duro, com horários e condições difíceis de cumprir por uma mulher. Com uma visão protetora (e paternal), explica-nos que o trabalho de taxista não é respeitado, recordando-nos que as mulheres devem ser respeitadas (logo, dar-se ao respeito):

JKM) Porque é que a maioria dos taxistas em Bissau são homens?

³⁹ Entrevista realizada em Bissau a 25 de Março de 2014, pelas 11h. Duração da entrevista: 21 minutos.

E) (Risos) Porque isto é trabalho de homens. Vais passar aqui vinte anos e não vais ver nenhuma mulher nisto.

JKM) Mas porquê?

E) Porque isto é um trabalho de homens. Não é fácil. Eu levanto-me às 5h da madrugada, lavo-me e vou rezar. Rezo às 6h10 – 6h20 e venho sentar-me (conduzir) e vês onde é que estou até agora, sem fazer paragem. Não tomei ainda o pequeno almoço, tenho de levar a receita ao dono do carro e trabalhar para conseguir levar também um bocado para a minha família. Se tens isso tudo na tua cabeça, tens de ter coragem para poderes cumprir.

JKM) Mas as mulheres também podem acordar às 5h para guiar um táxi, ou não?

E) O trabalho de taxista é um trabalho de grande coragem. Sabes que aqui não respeitam os taxistas. Aqui em Bissau não há respeito por este trabalho. Os patrões não respeitam os condutores. Imagina que trazes receitas todos os meses, mas há um mês que não consegues muito porque não há muitos clientes e és logo despedido e tens de entregar o táxi? Eu saí desde manhã e ele não sabe o que se passa comigo, ele (o patrão) só está em casa a pensar no dinheiro que vou lhe entregar no fim do dia.

Na sua entrevista, Armando⁴⁰, um taxista de 38 anos, iria mais longe afirmando que se trata de um trabalho de “matchus”, (machos= homens), porque na estrada, tens de ser duro. Esta dureza, por vezes não tem a ver com agressividade física, mas com a capacidade de resistência. Dá exemplo de que “as mulheres precisam, por exemplo, de urinar mais vezes que os homens, e se não podem ir para casa fazê-lo, como é que vão conduzir um táxi se têm de passar horas sentadas? Nós urinamos em qualquer lado.” Lembra-nos ainda que são as mulheres que cuidam dos filhos e que tratam das refeições em casa, o que não lhes permite estar em trabalhos como o de taxista ou condutor de *toca-tocas*. Relatou com entusiasmo a história de duas mulheres, uma que decidiu ser taxista e outra condutora de *toca-tocas*, mas que depois não aguentaram a pressão social e acabaram por deixar a profissão: “Uma delas, a que era taxista, até deu entrevistas para a rádio e saiu nos jornais, mas sabíamos que não ia aguentar muito tempo. Este é um trabalho duro.”

As condições de trabalho são de grande precariedade, não havendo contratos de trabalho, porque geralmente a contratação é feita de forma informal, e os despedimentos são fáceis e imprevisíveis. Isto faz com que esta situação de instabilidade reprima atitudes reivindicatórias por parte dos taxistas, porque o patrão facilmente encontra outro para substituí-los, se sentir que está a ser questionado. Brayma⁴¹, um taxista de 21 anos, disse-nos que o grande problema é que agora havia muitos táxis a circular, o que fazia com que por vezes aceitasse pessoas a pagar abaixo do preço só para ter o táxi cheio: “Se alguém quiser pagar 200 francos e eu recusar, um colega meu vai aceitar, logo perco estes 200 francos.” Enfatizou que vive-se uma situação complicada na Guiné neste momento⁴² e por isso não

⁴⁰ Entrevista realizada em Bissau a 20 de Março de 2014, pelas 9h. Duração da entrevista: 42 minutos.

⁴¹ Entrevista realizada em Bissau a 28 de Março de 2014, pelas 15h. Duração da entrevista: 17 minutos.

⁴² Entrevista realizada ainda no período de transição, fruto de um golpe de estado em Abril de 2012.

circula dinheiro no país e que o trabalho de taxista já não dá rendimento. A relação hierárquica patrão-empregado tende a ser abusiva e marcada por uma grande desconfiança de ambas as partes. Numa conversa informal com um antigo proprietário de táxis em Bissau⁴³, este afirmou que “os taxistas fazem-se de coitadinhos mas não são nada sérios. Tu dás-lhes um táxi, eles conduzem sem cuidado nenhum, estragam-te o carro e ainda ficam com uma parte do dinheiro dizendo que não levaram muitas pessoas. Eu passava o tempo todo a comprar peças novas e a pagar aos mecânicos e o que recebia não compensava. O táxi na Guiné é barato, não é como aqui, e o que ganhava, mais a malandrice daqueles gajos, não compensava, por isso deixei”

Segundo Amadu:

E) Eu conduzi no Senegal e na Gâmbia e lá não era como aqui.

JKM) Como era lá?

E) Lá pagam as pessoas na hora e há mais respeito pelos taxistas. Uma pessoa quando trabalha espera receber no final do mês. Aqui os patrões todos os meses inventam problemas com o carro para reduzir o teu ordenado e quando vais ver, não recebes quase nada do que trabalhaste num mês inteiro. No Senegal há lei, não podes despedir alguém de qualquer maneira, dizendo “este carro é meu, faço com ele o que eu quiser”. Aqui vais para receber no final do mês, o patrão pede-te para deixares as chaves, e diz que o carro vai ficar parado uns tempos, mas no dia seguinte vês outro taxista a conduzir o mesmo carro.

(...)

JKM) E porque é que os taxistas não se unem e reclamam?

E) Nós não temos um bom sindicato! Nós há pouco tempo fizemos greve. A polícia prendeu o carro às pessoas. No Senegal quando o sindicato diz que há greve ninguém se atreve a ligar o carro para conduzir o táxi, mas aqui fala-se de greve e vê taxistas na rua, porque aqui não há união.

JKM) Qual a causa desta falta de união?

E) Isso nasci e já o encontrei assim.

O descrédito nas instituições do país, simbolizado aqui pelos sindicatos e pela polícia, foi um factor visível nas entrevistas com os taxistas, que são também grandes comentadores políticos, mostrando-se sempre bastante informados sobre os acontecimentos do país. “O povo é que é culpado porque o povo é que escolhe”, no excerto seguinte, é uma afirmação que não deixa dúvidas que esta é também uma classe muito politizada, ao ponto de evitar comentar assuntos ainda considerados delicados na Guiné-Bissau, como as questões que tocam os militares e as forças de defesa e segurança no país:

JKM) Mas conduzir nestas estradas é um risco...

E) Claro que é um risco. Já viste como nós viemos até aqui? As estradas estão cheios de buracos e cada um guia do lado que consegue. Cada um conduz da forma que quer, se não tomares cuidado tu tens acidentes logo.

JKM) E quando há acidentes, o que acontece?

E) A polícia vem, mede, vê quem tem culpa e depois a pessoa vai à esquadra e paga a multa.

JKM) E se for um acidente grave?

⁴³ Conversa tida no Vale de Amoreira (Portugal), dia 10 de Maio de 2014.

E) Também há esses acidentes, os que dão cadeia. Que Deus nos livre. Mas por vezes há atropelamentos.

JKM) O que é que achas que é preciso fazer para acabar com o espírito de impunidade?

E) Isso depende do povo. Nós é que temos de votar, escolher e mudar as coisas.

JKM) Então não são as elites que devem mudar? Os políticos e os militares?

E) Não, a tropa é para ajudar o povo. As tropas não têm nada que ver com a política. O povo é que é culpado porque o povo é que escolhe.

O trabalho funciona como hierarquizador e definidor de tipos de masculinidade, no qual o salário é o principal elemento de comparação. O salário é igualmente identificador das pertenças dos indivíduos e do seu grau de masculinidade. No caso dos taxistas, podemos comprovar que para além de serem uma classe trabalhadora precária, também são exemplo de que continua a existir uma efetiva divisão sexual do trabalho na Guiné-Bissau, que indica áreas e profissões como sendo *masculinas* e *femininas*.

As masculinidades hegemónicas têm todas como elemento comum a assunção da heterossexualidade como sexualidade normativa, como característica natural e intrínseca da masculinidade e excluem homens em situações de subalternidade, tais como os das minorias sexuais ou os desempregados. O segundo tipo de masculinidade subordinada que queremos trazer à discussão tem como base a orientação sexual dos indivíduos e abordará a comunidade homossexual de Bissau. Segundo Cornwall (1994:4) “if we locate and describe the multiplicity of competing masculine identities in any given setting we automatically begin to dislocate the hegemonic versions of masculinity which privilegiate some people over others”. Estes privilégios provocam a exclusão e a discriminação de uns indivíduos face a outros. Exatamente no sentido da desmistificação de um certa “naturalização” das dinâmicas históricas e socioculturais que hierarquizam e preenchem as identidades sexuais de significados quasi-estanques, autores como Judith Butler (1999) têm enfatizado o facto de o género ser tão frágil e tão pouco natural que os indivíduos precisam de afirmá-lo ao longo da sua vida e escreve sobre aquilo que considera ser o carácter performativo do género e da identidade, que tem como base a necessidade que os indivíduos têm da repetição permanente de pensamentos, de gestos e de comportamentos associados à masculinidade e à feminilidade, que servem para construir e permitir a sua inserção, portanto não-exclusão, dentro das concepções hegemónicas. O género é, segundo a autora, constantemente *vigiado* para não sair da *normalidade*, ou seja, das concepções normativas, e quando os sujeitos não se enquadram dentro destas lógicas de identidade forçada, são geralmente vistos como tendo-se *desviado* da norma. Nesta linha, para Connell (2002:55) “Gender is something actually done; and done in social life, not something that exists prior to social life.”

Diferente das várias entrevistas realizadas aos taxistas, as entrevistas feitas para a análise da homossexualidade na Guiné-Bissau não foram significativas em termos numéricos, mas foram extremamente ricos em termos de conteúdo. Na entrevista a Madga Queta⁴⁴, diretora da ONG ENDA-Tiers Monde, ficamos a conhecer as questões com que a organização e os homossexuais se debatem na Guiné-Bissau:

E) Começou quando estávamos a fazer a cartografia da prostituição e a pouco e pouco as raparigas ganharam confiança com a equipa do ENDA e começaram a partilhar histórias e a contar episódios de situações que se tinham passado com elas. E repetidamente, quando elas falavam mais da rivalidade entre elas – porque as raparigas que estão num bairro não podem vir para o outro bairro porque aquele bairro é delas, os clientes são delas, etc. – e foi interessante quando algumas às tantas diziam “mas agora o nosso problema também são os matchu-mindjer (homossexuais) que estão a roubar-nos os nossos clientes”, e foi aí que nos apercebemos que era interessante também vermos esse ou essa nova rival, que as deixava furiosas nessa altura. Geograficamente estavam a sentir-se muito invadidas e na altura tinha cá uma colega, que agora já não está cá a trabalhar connosco, e decidimos ir as duas para o terreno. Fizemos um estudo que durou cerca de nove, dez meses. Primeiro que um aceitasse falar connosco e que nós garantíssemos a confidencialidade e confirmássemos que não era para exibir a cara, mas a situação que a pessoa vivia, demorou um tempo. Mas a confiança foi aumentando e a pessoa foi trazendo um namorado, mais um amigo e foram falando abertamente connosco sobre a vida deles. Poucos assumem perante a família e perante a sociedade a orientação sexual, muito poucos. Muitos têm namoradas, são pais, alguns são casados, mas quase todos, e isso é que é um bocadinho triste para nós, estão muito confusos e não entendem, não compreendem porque é que são diferentes dos outros e porque é que sentem prazer em terem relações sexuais com outro homem. Então há toda uma confusão na cabeça deles e interrogam-se “o que é que é isto? Porque é que eu sou diferente do meu irmão?”. (...) Isto é triste porque efetivamente sentem-se esquisitos e excluídos, mas há já uns 4 ou 5 que mesmo socialmente assumiram a sua sexualidade, e obviamente que foram completamente excluídos da família. Na altura disse-lhes que era preciso fazermos todo um trabalho, porque considera-se que a homossexualidade não existe na Guiné-Bissau. Mesmo quando nós apresentámos o relatório, com exceção de duas pessoas, 97% das pessoas que estavam na sala questionaram os dados apresentados. Questionaram tudo, que isto eram invenções nossas. (...)

JKM) Isso foi em que ano?

E) Em 2010.

Com base no depoimento de Queta, podemos verificar a complexidade da temática e as suas várias dimensões de análise, das quais destacamos três: 1) quadro institucional (Estado, ONG, organizações internacionais, etc.); 2) o ponto de vista da sociedade (através da visão dos cidadãos); 3) e o ponto de vista dos próprios homossexuais.

Do ponto de vista oficial e das entidades do país, a Guiné-Bissau é considerada um dos países africanos mais tolerantes sobre o comportamento homossexual, sendo que o sexo entre pessoas do mesmo sexo é legal desde 1993, o que contrata com a corrente homofóbica que assola muitos países do continente africano, cada vez mais incentivada pelos estados, pelas religiões e pelos defensores da “verdadeira” cultura africana, que associam as relações

⁴⁴ Entrevista realizada no dia 24 de Março em Bissau. Duração: 1h25m.

homossexuais a comportamentos dos estrangeiros. Em Dezembro de 2008, o país foi uma das 66 nações que assinou o “United Nations Statement on Human Rights, Sexual Orientation and Gender Identity”, que apoia a descriminalização da identidade homossexual e transgênero (ENDA, 2010:6). Apesar de não ser permitido o casamento entre pessoas do mesmo sexo, nem a adoção das crianças por esses casais, o facto é que mais uma vez se prova que a legislação guineense não se reflete naquilo que são as dinâmicas operacionais e efetivas da sociedade, estando a primeira a anos luz da última. No que diz respeito à única organização que lida com a problemática da homossexualidade na Guiné-Bissau, o ENDA, o depoimento de Queta é demonstrativo do engajamento desta organização em colocar na agenda as questões LGBT⁴⁵, num cenário institucional e social nem por isso favorável a este facto, apesar da legislação corrente.

Do ponto de vista da sociedade, talvez porque culturalmente não existam referências a esta prática na tradição dos diversos grupos étnicos do país (Relatório – MSM Guiné), a homossexualidade é vista como um desvio sexual, uma doença, um ato impuro e pecaminoso. Entre os guineenses, na Guiné e em Portugal, falar de homens que fazem sexo com outros homens é um tema tabu, de que se fala ou com um riso crítico no canto da boca ou com extrema repugnância. Geralmente é encarado como uma “anormalidade” inofensiva e uma atitude excêntrica, que não ameaça, que serve para gozar e ridicularizar, não sendo alvo de atitudes de grande violência efetiva porque não é encarado com seriedade. Acredita-se ainda que a homossexualidade não é uma característica endógena da sociedade guineense e por isso mesmo é desvalorizada enquanto prática sexual vigente. Segundo o relatório do ENDA (2010:6-7) “After the fieldwork and data analysis, we can conclude that MSM⁴⁶ in Guinea Bissau live in an environment of repression, since by immanent principle in Guinean society, all sexual relations aim at procreation and must take place between a man and a woman. Consequently, the attitudes and behaviors of MSM are characterized by an “assumed discretion” to avoid stigmatization of the community in general and of the family in particular. Unlike some countries in sub-Saharan Africa, the practice of men having sex with men in Guinea Bissau does not, in legal terms, represent a crime. Nevertheless, there are no visible “living spaces” that allow specific interaction and sharing of sexual experiences.”

⁴⁵ Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgênero.

⁴⁶ “Os termos HSH e MSM descreve os comportamentos de homens que fazem sexos com outros homens, em vez de identidades, orientações ou categorias culturais. Portanto, o termo HSH inclui homens gays, bissexuais, HSH que não se identificam como homossexuais ou bissexuais apesar de seus comportamentos, trabalhadores do sexo masculino, transsexuais, e um conjunto de população de HSH específicos à cultura e ao país” (Wikipédia; Relatório – MSM Guiné).

Sobre o ponto de vista dos homossexuais, a entrevista de A⁴⁷ é elucidativa. A é um homem da faixa etária dos 25-35 anos, que se apresenta como sendo activista das questões LGBT e deu-nos um panorama pessoal mas também geral sobre a situação dos homossexuais no país:

E) Eu sou activista (...) trabalho na parte do MSM, que é o código para dizer homem que faz sexo com outro homem, ou seja, gay. (...) Hoje somos cerca de 50 e tal. Há diferentes MSM. Há os que são casados, com esposas e filhos, outros com namoradas, mas é muito secreto, porque nós não estamos num país desenvolvido e muitos não querem que as esposas saibam, que os filhos saibam, que a família saiba, estás a perceber? Aqui, a ONG garante-nos segredo. (...)

JKM) É a única ONG que vos dá apoio?

E) Sim, é a única na Guiné inteira. É a única que trabalha com os MSM.

(...)

E) Por vezes vejo MSM que estão doentes e ficam desamparados sem saber o que fazer. Têm medo de ir ao hospital porque sabem que não vão ser atendidos lá.

JKM) Mas porquê isso?

E) Não sei. Há dois MSM, que estou responsável por eles. Um deles fez sexo anal e ficou com feridas, e estava muito aflito. Eu como sou activista reparei logo que havia alguma coisa de errado, ele primeiro negou, mas depois contou-me que se envolveu com um estrangeiro X e que ele magoou-lhe. Eu perguntei-lhe se era grave e ele disse que sim, que estava com uma grande ferida no ânus e que não conseguia nem sequer sentar-se. Liguei à pessoa X da ONG e (a pessoa) pediu-me para levá-lo lá, mas o rapaz não aceitou ir. Mas como nós temos clínica móvel que trabalha com os HSH (...) fui ter com ele e fomos os dois a pé até à ambulância e o rapaz foi tratado.

(...)

JKM) Vocês normalmente usam preservativos?

E) Sim, usamos. Os homens agora estão sensibilizados porque sabem que o vírus de Sida existe. Nós, HSM, nem que venhas com 50 mil, vais voltar com eles se quiseres fazer sexo sem camisinha.

Com base neste depoimento, podemos verificar que a falta de apoios e a exclusão social são entraves para o exercício da liberdade e da cidadania plena aos homossexuais na Guiné-Bissau, roçando a violações dos direitos humanos. A possibilidade de acesso aos cuidados médicos oficiais é garantida pela ONG através de unidades móveis de saúde, onde se faz o acompanhamento médico individual e a sensibilização e prevenção sobre as doenças sexualmente transmissíveis como o VIH-SIDA, a distribuição de preservativos e também de lubrificantes. No Relatório sobre os MSM na Guiné-Bissau, podemos ver que o objectivo da investigação incide exatamente sobre as questões da saúde, onde este grupo é identificado como vulnerável à doença: “O presente estudo visa descrever e analisar a realidade da população dos HSH na Guiné-Bissau, tendo em consideração o risco de contaminação com o VIH, Sífilis e Hepatite B, de uma parte e, de outra parte, identificar as barreiras estruturais

⁴⁷ Pessoa entrevistada. Entrevista realizada no dia 25 de Março em Bissau, pelas 12h50. Duração: 1h08m.

que limitam o acesso desta população às intervenções que as estruturas de prevenção do VIH proporcionam, uma vez que representa um grupo de risco. (Relatório – MSM Guiné)."

Muito pertinente também, e este dado podemos encontrar tanto no depoimento de Queta como na entrevista com A, é a associação das práticas homossexuais à prostituição masculina na Guiné-Bissau, dado este que carece de uma análise exaustiva e cuidada. Faz-se também a associação da homossexualidade às práticas de pedofilia que acontecem em espaços como a ilha de Bubaque, praticado sobretudo pelos turistas ocidentais (Entrevista M. Queta; Relatório – MSM Guiné). Segundo o ENDA (2010:8) "Study results suggest that MSM in Guinea Bissau are usually young people, students in poor economic situation. This affects the practice of male prostitution, even when they do not assume homosexual orientation. Taking this into account, we concluded that there are two types of MSM in Guinea Bissau: the ones who have sex with men because they are attracted to other males, and those who have sex with men for money and gifts, but admit they are not attracted to men." Contudo, a associação da homossexualidade à prostituição pode constituir a demonstração parcial da realidade, porque o enfoque incide sobre os homens que se prostituem, que pertencem às classes desfavorecidas, que são maioritariamente jovens e estudantes, mas omite a outra parte da realidade, que é a dos homens que têm recursos para pagar os serviços sexuais destes homens, e segundo as entrevistas, são geralmente mais velhos que os primeiros.

Voltando ao A:

JKM) Sempre soubeste que eras MSM?

E) Quando tinha 7 anos comecei a descobrir-me e vi que gostava de rapazes como eu. Comecei a minha vida sexual com 7 anos, mas era com rapazes da minha idade. Quando atingi os 14-15 anos comecei a perceber melhor as coisas. Eu envolvo-me com meninas e com homens, sou dupla (bissexual). (...) Eu sinto mais desejo pelos homens do que pelas mulheres.

JKM) É fácil encontrar parceiros aqui?

E) Eu tenho uma pessoa, que é o meu "legal" (relação séria com um homem).

(...)

E) Não sentes a pressão de teres filhos e de formares uma família, já que ninguém sabe que és MSM?

JKM) Eu tenho um filho de seis anos. Antes de termos esse filho eu já era MSM. Mas como "trato" com homens e com mulheres é difícil saberem que sou gay. Quando estou perante pessoas que não são MSM, eu não tenho nada a ver com MSM. MSM nós temos a nossa hora, temos os contactos uns dos outros, temos o telefone uns dos outros, temos locais onde nos encontramos, discotecas onde estamos, horas em que estamos juntos e depois disso vamos para casa. E encontramo-nos depois normalmente durante o dia como amigos e ninguém fica a saber.

(...)

JKM) Porque é que na Guiné chamam os MSM de "matchu-mindjeris" (machos-mulheres)? O que achas disso?

E) Os MSM são homens. Tudo o que Deus pôs no mundo como homem é homem. Mas há outros que nascem como homens mas o seu "organismo" é de mulher, têm só pénis mas não se identificam como homens. (...)

JKM) Como é que te vês?

E) Eu vejo-me como um homem. Um homem que prefere casar com outro homem. Não gosto muito do lado da mulher, prefiro mesmo um homem como eu. Nem sequer penso em mulheres. O que quero é encontrar um parceiro e viver com ele o resto da minha vida. Não é que eu ainda não sei bem o que quero e posso vir a virar. Eu escolhi já um caminho certo, que é este. Ninguém me mandou fazer isso, eu é que escolhi este caminho.

Tal como referido por Queta na sua entrevista, existe uma “confusão” na cabeça dos homossexuais na Guiné, que os faz lidar por vezes de forma auto-castradora e com autocensura, exatamente porque muitos lutam pela autoaceitação. O esforço de correspondência com a heteronormatividade faz com que se casem, e/ou tenham filhos e/ou namoradas, e depois de cumprido esse “papel social”, continuam as suas relações com outros homens, pois já provaram a sua “normalidade”.

É pertinente ter-se em conta que alguns HSH ou MSM na Guiné-Bissau, que também podem ser bissexuais e transsexuais, nem sempre fazem parte das masculinidades subordinadas, ao se apresentarem socialmente com a correspondência heteronormativa, e mantendo relações sexuais clandestinas com outros homens. Em termos hipotéticos, se um homem bissexual for casado com uma mulher, ser de meia-idade, ocupar um cargo público relevante e ter algum dinheiro, ele não se enquadra na masculinidade subordinada em questão, pois não se encontra excluído nem marginalizado socialmente.

O debate sobre a homossexualidade é inexistente no espaço público e a escassez de apoios institucionais e a exclusão social constituem reforços do estigma e aumentam os sentimentos de medo e vergonha com que muitos se debatem na sua vida quotidiana. Contudo, o entrevistado A pode representar a mudança necessária, ao aceitar falar sem complexos sobre a vida e a sua sexualidade, e como ativista, poderá ajudar e inspirar outros indivíduos. O seu anonimato serve como garantia da sua privacidade. Segundo relatório do ENDA (2010:37) “However, 6.4% of MSM inquired admitted to having been assaulted because of their sexual orientation. During interviews and focus groups, some MSM reported to never externalizing their sexual orientation, for fear of the reaction of the community in general and their families in particular.”

Estudar a homossexualidade na Guiné-Bissau e as diferentes formas e sentidos do género presentes na vida política, social e sexual, dificilmente será conseguida sem o questionamento de conceitos quasi-estanques sobre o que é ser homem, mulher, gay e transgénero, pois as diferentes concepções abrem espaço a um leque variado de interpretações. Contornando a discussão conceptual que distingue gays e homossexuais, de *homens que fazem sexo com outros homens*, conceitos como “homossexualidade”, “heterossexualidade” e “bissexualidade” podem não ter fronteiras muito demarcadas no

continente, atendendo ao facto de os sujeitos se continuarem a identificar como sendo heterossexuais mesmo tendo relações sexuais e sentindo desejo por outros homens, ou de se considerarem bissexuais quando já não praticam sexo com mulheres, mesmo que tenham tido práticas heterossexuais no passado. Esta aparente bisexualidade dos MSM foi referido por Cheikh Niang, no seu estudo sobre a sexualidade no Senegal, em que o autor explica que (Niang, 2002) a maioria dos homens que têm sexo com outros homens no Senegal também têm relações sexuais com mulheres. Numa entrevista realizada em Dakar⁴⁸, Niang explicou-nos que estes homens consideram-se heterossexuais apesar de se envolverem constantemente ou periodicamente com outros homens. Aqui, segundo o investigador, para alguns MSM o factor penetração durante o coito tem um papel preponderante, ou seja, o facto de penetrarem ou de serem penetrados influencia a sua auto percepção da identidade sexual a que pertencem.

Contrastando com os dois exemplos de masculinidades subalternas aqui identificadas, as masculinidades hegemónicas na Guiné-Bissau expressam-se através da afirmação do poder, do acesso aos recursos (financeiros, económicos, materiais e simbólicos), do controle do espaço público e também através do acesso às armas, como poderemos ver nos dois capítulos seguintes. Porém, importa aqui realçar que um ambiente de grandes desigualdades de género é propiciador de um extremar de posições e de comportamentos associados tanto às masculinidades como às feminilidades, que podem ser rapidamente visíveis quando as mulheres ajudam a perpetuar o Corte dos Genitais femininos ou recusam votar em candidatas políticas do sexo feminino; e quando as masculinidades valorizadas são as que promovem os valores da hipermasculinidade como modo de demarcação do poder e da influência dos indivíduos ou a recusa de que existe homossexualidade no país transformando-o num não-assunto e fazendo com que não haja em termos do Estado nem cuidados de saúde, nem qualquer outro acompanhamento social e político.

⁴⁸ Entrevista realizada em Dakar a 25 de Abril de 2014. Duração: 45 minutos.

CAPÍTULO 4 – A CONSTRUÇÃO DA MATCHUNDADI GUINEENSE

«*Guiné Bissau padi só fidju matchu*»
(A *Guiné-Bissau só pariu filhos varões*)
(PROVÉRBIO GUINEENSE)

As masculinidades são múltiplas (Aboim, 2009:14) em todas as sociedades e são *society-specific* (Uchendu, 2008:3). Para Aboim (2009:14), importa pensar as masculinidades plurais enquanto ligadas a visões particulares de *poder* e do *eu*, e a autora realça ser importante perceber como é que o género se torna cada vez mais complexo nas sociedades contemporâneas. A cultura popular, enquanto instrumento de poder, tende a demarcar e a reforçar a visão da esfera hegemónica, neste caso das masculinidades hegemónicas, colocando à margem expressões de masculinidade e de feminilidade não dominantes. As masculinidades hegemónicas são aquelas sobre as quais parece existir um consenso social, uma legitimidade que as faz destacar-se e instituir-se como modelos a seguir (Connell, 1995:79). Contudo, estudosos do continente africano ressaltam o facto de em muitas sociedades africanas existirem várias masculinidades hegemónicas em simultâneo, contrariando a tese de Connell de que só existe *uma* masculinidade culturalmente exaltada em dado momento numa sociedade, e criticam o conceito de *masculinidade hegemónica* por pretender “falsamente universalizar a experiência dos brancos – classe média – com educação superior – heterossexuais, como se de todos os homens se tratasse” (Messner, 197:40), ignorando as especificidades de classe, raça, etnia e inclusive geográficas nos Estudos sobre os Homens e as Masculinidades (Oyéwùmi, 2010:29; Miescher, 2003:4). Se tivermos ainda em conta que as diferentes masculinidades hegemónicas produzem diferentes variantes subordinadas (Cornwall, 1994a:17), podemos compreender que a pluralidade de concepções exige um enfoque e um quadro de análise específicos na análise das masculinidades (e feminilidades) de cada sociedade.

Para Almeida (2000:128), “‘ser homem’ no dia-a-dia, na interacção social, nas construções ideológicas, nunca se reduz aos caracteres sexuais, mas sim a um conjunto de atributos morais de comportamento, socialmente sancionados e constantemente reavaliados, negociados, relembrados. Em suma, em constante processo de construção.” Já Connell (2002:4) tinha observado que “Being a man or a woman, then, is not a fixed state. It is a becoming, a condition actively under construction.”. Deste modo, é comum falar-se da *construção* das masculinidades numa sociedade, entendendo que estas são mutáveis e

obedecem à conjuntura histórica, espacial e cultural de determinada época. Nesta linha de ideias, analisando a pluralidade de concepções de masculinidades dos jovens rapazes na África subsariana, Barker (2005:V) explica que as versões de masculinidade são socialmente construídas, fluídas e plurais, e que não existe um protótipo de jovem rapaz e uma única versão de masculinidade. Barker (idem) afirma ainda que, “There are numerous African masculinities, urban and rural and changing historically, including versions of manhood associated with war, or being warriors and others associated with farming or cattle-herding. There are indigenous definitions and versions of manhood, defined by tribal and ethnic group practices, and newer versions of manhood shaped by Islam and Christianity, and by Western influences, including the global media.”

No caso da Guiné-Bissau, a identificação e análise das masculinidades exige respostas para as seguintes questões: Em que consiste(m) a(s) masculinidade(s) guineense(s)? Quais as masculinidades hegemónicas nos diferentes momentos históricos? Quais os valores predominantes? Quais os significados para *masculino*, *homens*, *machos* e *masculinidade* nos diversos grupos étnicos? Quais as mudanças, as transformações e quais são as causas explicadoras da evolução destes mesmos conceitos? Neste presente capítulo, para a análise e identificação das masculinidades guineenses teremos em conta os seguintes períodos da história guineense: o Colonialismo e a Luta de Libertação Nacional (1963-1973), o período da Independência (1973-1991); e o Multipartidarismo (1994-actualidade). Trataremos dos elementos e dados que permitem a construção da história da *matchundadi* (masculinidade) guineense, a sua caracterização e os seus principais impactos. Neste âmbito, identificámos quatro tipos de masculinidade que coincidem também com os diferentes momentos históricos em análise: *Matchu-étnico*, que cobre os diferentes momentos da história da Guiné-Bissau e comporta o entendimento das diferentes masculinidades tradicionais fomentadas pela heterogeneidade étnica presente no país; a figura do *Matchu-urbano*, fruto de uma masculinidade que decorre da colonização e é marcada pela miscigenação e pela urbanidade das principais praças coloniais; o *Matchu-combatente*, que emerge com a resistência ao colonialismo e com a luta de libertação nacional; e por último, as Novas Masculinidades do Pós-Guerra, que coincide com a construção do Estado independente. Para a construção da *matchundadi* guineense faremos uso da perspectiva histórica, da perspectiva sócio-antropológica e da perspectiva política na análise das principais transformações.

O estudo das masculinidades – ou da *matchundadi* – presentes na sociedade guineense, tanto as hegemónicas como as subordinadas, é uma tarefa de grande complexidade se tivermos em conta três aspectos fundamentais:

Em primeiro lugar, a construção da *matchundadi* (masculinidade) implica a construção da *mindjerndadi* (feminilidade), daí que a identificação e o estudo dos homens e das masculinidades exija um olhar sobre as concepções sobre as mulheres e as feminilidades daquela sociedade – geralmente entendidas como seres diferentes, diferentes e opostos, porém complementares (Barker, 2005:13). No seu artigo sobre a representação da mulher guineense pela perspectiva masculina na literatura, Augel (2014:153) explica que “A matchuandadi (isto é, a qualidade de ser macho, de ser homem de verdade) é sabidamente um dos atributos mais recorrentes no mundo masculino (não somente na Guiné-Bissau)” e aponta “o olhar, condicionado pela consciência do poder fálico e pela socialização” na análise de um poema sobre a mulher; E “Mindjerndadi é um termo formado de mindjer (mulher), e o sufixo *ndadi*, resultando uma difícil tradução (por não cobrir todo o campo semântico do termo guineense), mas de imediata compreensão: o ser mulher, a feminilidade.” (Augel, 2014:151). Segundo Cornwall (1994a:11-12), o uso convencional de masculinidade é feito em oposição ao feminino e a identidade de género depende da apropriação dos atributos sociais entendidos como sendo próprios desse género. Para a autora (idem), através de conotações biológicas, sexuais e sociais, a ideia de masculinidade é reificada e universalizada.

Em segundo lugar, para a análise da construção de masculinidades na Guiné-Bissau, importa identificar as instituições e entidades que veiculam discursos sobre o género e que promovem noções específicas de masculinidade e de feminilidade, ideias e expectativas culturais (Miescher, 2003:7). Neste quadro, podemos identificar três sobre as quais incidiremos a nossa análise: O mosaico étnico do país, caracterizado por uma grande diversidade de concepções de masculinidade e de feminilidade, do entendimento e construção sociocultural de *homens* e *mulheres* marcados por práticas culturais concretas que diferem de etnia para etnia; Associado a esta, está também a pluralidade religiosa – religião islâmica, religiões animistas, religião católica, protestantes, evangélicos – que condiciona e baliza concepções de género e dirige o comportamento dos indivíduos, impondo práticas sociais e simbólicas entendidas como próprias de cada sexo. E por fim o Estado, que com as suas leis e as suas estruturas interfere, transforma, altera e impõe concepções de género, neste caso, baseadas numa visão igualitária para todos os cidadãos e eletores, legislando sobre direitos (Direitos Humanos, Direitos das Mulheres, Direitos das Crianças, etc.), e sancionando práticas outrora entendidos como sendo do foro doméstico ou do foro privado, como a violência doméstica, a excisão genital feminina, os casamentos precoces, a pedofilia, entre outros.

Em terceiro lugar encontramos as circunstâncias históricas, que, na expressão de Lizaga (2011:10) “perfilham as representações da masculinidade” e da feminilidade de uma sociedade. Diferentes circunstâncias histórias produzem diferentes formas de masculinidade hegemónica e portanto de masculinidades subordinadas também. Quais as características exaltadas em dado momento e para que fim? A perspectiva histórica permite-nos também compreender que as masculinidades servem propósitos concretos, quer seja o da manutenção da dominação masculina, quer seja o da guerra, quer o da democracia que exige comportamentos específicos tanto para homens como mulheres etc.

Voltando ao termo *matchundadi*, este deriva da palavra *matchu*, que por sua vez advém da palavra portuguesa *macho*. A palavra macho vem do latim *másculo*, referente ao sexo masculino. O sufixo *ndadi* da expressão *matchundadi* sugere ação, movimento e consequência do ser e estar como *matchu* numa sociedade. Assim, a *matchundadi* pode ser a designação para *masculinidade*, referindo-se a tudo aquilo que diz respeito ao sexo masculino e ao masculino, portanto às *experiências dos homens* (expressão de Aboim, 2009:23), que inclui questões relacionadas com o corpo, o comportamento, as expectativas sociais e culturais, os relacionamentos e a família, concepções do mundo e da própria sociedade, que marcam a história cultural no masculino.

No “Dicionário do Guineense” de L. Scantamburlo (2003:392), o autor define “matchon” como sendo “aumentativo de macho”. “matchu” – termo que se acrescenta ao nome de pessoa ou de animal para designar o sexo masculino (ex. Ermon-matchu; fidju-matchu; matchu-mindjer) com os adjetivos “forte, corajoso”. “Matchu-mindjer – “homem ou mulher homossexual (deriv. Macho mulher.); homem afeminado.” “matchundadi – valentia, coragem (der. Macho). Fasi matchundadi; mostra matchundadi; genitais masculinos”. Antónimo de Mindjerdadi. p.450 – “omi-mindjer – indivíduo com tendências homossexuais. Homossexual.

Sobre os significados da palavra *macho* no dicionário, diz-nos Lizaga (2011:10) que “El primer significado está relacionado con el mundo animal y se define como ‘animal del sexo masculino’ o un varón de una especie. El término suele usarse en el contexto animal para diferenciar un macho de una hembra. Este hecho resulta interesante, dado que su uso en la raza humana se asocia a comportamientos ‘animales’, en el sentido de ser capaces de emplear la violencia, el mostrarse rabiosos o el ser possessivos con una mujer. El mismo diccionario en el segundo significado dice que ‘macho’ se asocia con el ‘hombre necio’ o porfiado, y además incluye adjetivos como ‘fuerte, vigoroso, valiente, animoso y esforzado.’” No caso guineense tanto encontramos expressões como *fidju-matchu* (*filho-macho=varão*) ou *fidju-*

fêmea (*filha-fêmea*) referindo-se a crianças (e adultos), assim como se usa *matchu* e *fêmea* referindo-se a animais. Importa sublinhar que a expressão *matchus* na análise da *matchundadi* guineense, tanto se refere a “homens” em geral como a “machos” em particular – no sentido latino da expressão – não obstante algumas diferenças que podem ser encontradas no uso corrente dos dois termos. Por exemplo as expressões “*Kila i matchu*” (Aquele é macho!) ou “*Ki homi i matchu dé!*” (Aquele homem é muito macho!), fazendo referência a alguém que tenha desafiado as normas sociais e os comportamentos socialmente aceites, ou que ousou ou teve uma coragem extrema, parecem sugerir que a expressão *matchu* é usada para homens com comportamentos pouco convencionais ou como indicado acima por Lizaga, homens *fortes, vigorosos, valentes, animosos e esforçados*. De igual modo, expressões como “*Matchu, i kuma?*” (Macho, tudo bem?) ou “*Matchu!*”, ou “*Homi, i Kuma?* (Homem, tudo bem?), no cumprimento baseado na cumplicidade, amizade e respeito entre os homens, transmitem outra perspectiva, que nada tem a ver com a força e a animosidade. Assim, no crioulo da Guiné-Bissau, ao contrário do que acontece por exemplo nos países latinos com a palavra *macho*, o *matchu* não tem necessariamente que conter a carga simbólica de uma representação cultural marcada pelo exercício da violência, pela supremacia masculina e pelo machismo, concepção ideológica que defende a superioridade dos homens e do masculino em relação às mulheres e ao feminino.

Lizaga (2011:11) fala-nos do significado da própria língua como codificador do comportamento da masculinidade hegemónica. Dando o exemplo do castelhano, segundo o autor, esta é uma língua, como muitas, na qual o masculino domina, seja na pluralização ou na gramática, e é comum na linguagem quotidiana usarem-se as palavras “*hombre*” e “*macho*” para dirigir-se, por exemplo, a uma mulher. Dando o exemplo da Argentina, Cornwall (1994^a:16) identifica o cumprimento “*Que cuentas, macho?*” na conversa entre dois homens e afirma que a expressão “*homem*” é usada mais entre as mulheres do que entre os homens, que preferem *macho* em vez de *homem*. O crioulo guineense é também uma língua na qual o masculino impera, sendo poucas as expressões que têm o seu equivalente no feminino: *fidju* (filho+filha), *meninu* (menino+menina), *el* (ele+ela), *kila* (aquele+aquela), *si* (seu+sua).

Analizando o *macho hispânico* e o *macho mexicano*, Lizaga (2011:11) cita Alfredi Mirandé: “O termo macho inclui conotações tanto negativas como positivas, dependendo das percepções e dos estereótipos de cada cultura, e por isso há que aclarar e delinear, o conjunto de possíveis ‘machos’, qual é o tipo de ‘macho’ na Espanha e no México. Existe um ‘macho’, o das conotações e estereótipos negativos, etiquetado para toda a representação de hipermasculinidade ‘latina’, muito comum nas interpretações do mundo anglo-americano.

Este está relacionado com o comportamento machista de um ser completamente misógino que abusa violentamente da mulher, e inclusive com a imagem do narcotraficante e do consumo do álcool e drogas. Este estereótipo resulta ser bastante resistente e potente, e a ele se recorre frequentemente nos filmes de Hollywood até às análises sociológicas.” O autor realça o facto deste modelo de masculinidade poder também ter um entendimento positivo e identificável como algo bom, a que o homem aspira ser, baseado na ideia do ser homem e o ser forte e protetor, que faz aceitar a sua hipermasculinidade. Corroborando esta visão, sobre a complexidade do termo *macho* na Argentina, Cornwall (1994^a:16) explica que “o macho pode também ser aquele que usa a sedução, em vez da violência, para dominar e pode ser generoso, ser controlado.”

Na Guiné-Bissau, depois de recolhidos os principais elementos caracterizadores das masculinidades no país, pedimos a 39 indivíduos do sexo masculino que hierarquizassem as características que melhor espelhavam o significado de se ser *matchu* na Guiné-Bissau, assim como estratos da sociedade que seriam o estereótipo do *matchu* guineense. É importante referir aqui que a maioria dos homens que responderam ao mini-questionário perguntaram se deveriam responder de acordo com aquilo que percebiam ser o seu entendimento sobre ser *matchu* ou se deveriam referir-se à forma como “alguns”, a “maioria” ou os “outros” entendiam o que era ser *matchu* na sociedade guineense, ao que respondemos que cada um deveria responder de acordo com o entendimento que tivesse do próprio questionário, independentemente de ser a sua visão ou a visão dos outros. Este dado é interessante porque permitiu-nos questionar porque seria diferente a percepção dos indivíduos sobre a sua própria masculinidade e as expressões de masculinidade dos outros à sua volta, e o porquê dos homens terem necessidade de fazer esta distinção: por um lado, prova mais uma vez a consciência da pluralidade de concepções de masculinidade presentes na sociedade; por outro lado, permite-nos antever de que há uma masculinidade altamente conotada com o estado das coisas na Guiné-Bissau, como a instabilidade, a pobreza, a impunidade face aos crimes e os conflitos patentes e latentes, em relação à qual muitos pretendem distanciar-se; e por último indica-nos que há masculinidades, que mesmo sendo hegemónicas (pelo seu posicionamento no seio do poder político e económico da sociedade), podem não constituir um modelo a seguir, nem tampouco são consensuais ou culturalmente exaltadas.

Figura 1. O que é ser-se *matchu* na Guiné-Bissau? - I

- Estar acima da lei (33%); Ter dinheiro e bens (27%); Ser responsável e trabalhador (15%); Ser solidário (13%); Ser político (8%); Ser fisicamente forte (4%);

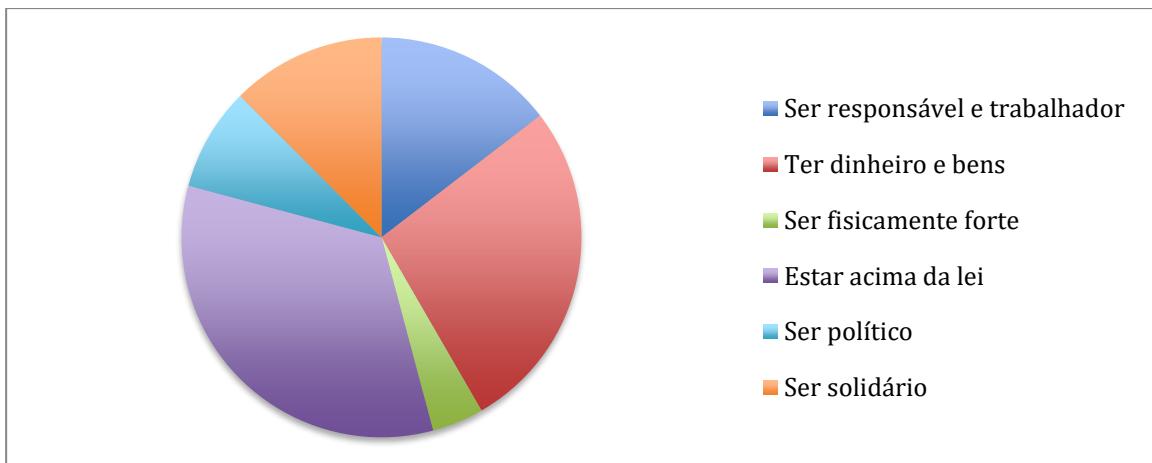
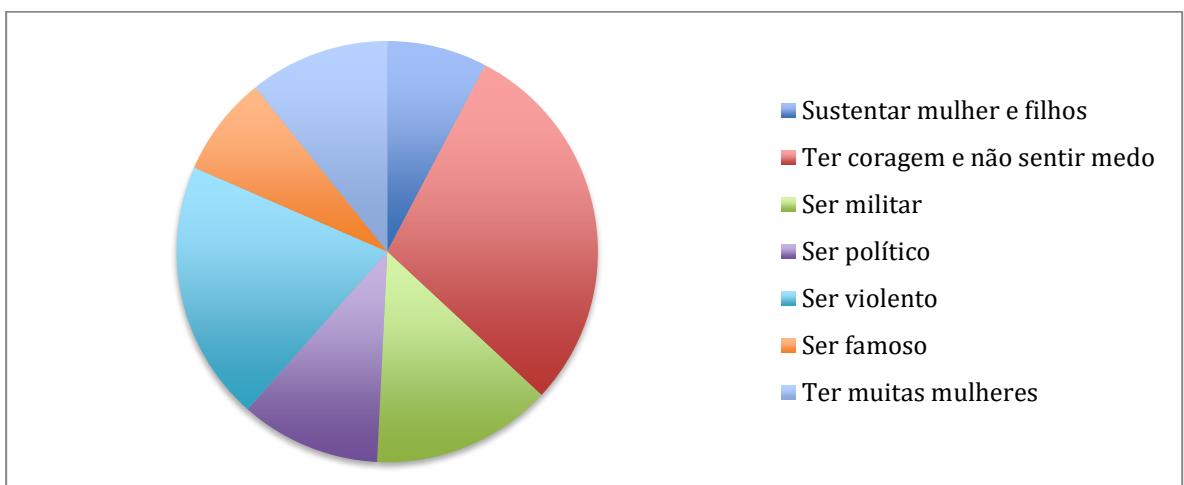


Figura 2. Como deve ser um homem da *cultura di matchundadi*?

- Ter coragem e não sentir medo (29%); Ser Violento (20%); Ser militar (14%); Ser político (11%); Ter muitas mulheres (11%); Ser famoso (8%); Sustentar mulher e filhos (8%);



Nas Figuras 1 e 2, questões como a impunidade (estar acima da lei), ter coragem, dinheiro e bens parecem estar acima das características físicas de um indivíduo no que toca ao “reconhecimento” da sua masculinidade. Importa realçar que a posse de dinheiro e bens também está relacionado com o “ter muitas mulheres” – como se diz correntemente na Guiné-Bissau – aquele que consegue “ter muitas mulheres” é sinal de que tem capacidade de sustentar várias famílias, logo, demonstra poder económico e recursos. Neste prisma, o indivíduo, mesmo que não seja másculo em termos físicos, se demonstrar ter competências como a coragem, se conseguir vingar e enriquecer sem temer a lei, isto é mais valorizador da sua performance de *matchu*, do que se for responsável e trabalhador ou ser famoso.

A violência é aqui entendida como outra característica importante do *matchu* guineense, que vai para além da força física, e que pode estar associado à posse de armas e de dinheiro e bens. Outro elemento importante é a associação do ser-se *matchu* ao ser-se violento e à classe militar do país, tendo em conta a posse das armas e a sua participação em vários golpes de estado, que derrubaram presidentes e governos. Se entendermos que esta classe também tem sido entendida como estando impune das suas ações contra o Estado e contra cidadãos, assim como a classe política do país, compreendemos melhor o porquê no topo das características identificadas do ser-se *matchu* na Guiné-Bissau encontrarmos: 1) Estar acima da lei; 2) Ter coragem e não sentir medo; 3) Ter dinheiro e bens; 4) Ser militar. Mas para melhor compreendermos o resultado das respostas do mini-questionário, ou quiçá um tipo concreto de masculinidade hegemónica no momento presente, é importante contextualizarmos a data de realização do questionário, em Abril de 2014, no período pré-eleitoral, que vem na sequência do golpe de estado de 1 de Abril de 2012 protagonizado pelos militares guineenses, que destituiu um governo legitimado nas urnas. A sensação de que o país retrocedia com o golpe de Estado e a impunidade daqueles que o efetuaram, era um dado consensual entre a população e isso viu-se também nas respostas a este mini-questionário.

4.1. Matchu-Étnico: Representações Tradicionais da Masculinidade

Apesar da pouca extensão territorial, a Guiné-Bissau é marcada por uma grande diversidade cultural, étnica e religiosa, em que cada entidade possui um papel relevante na produção discursiva sobre o género, promovendo e veiculando ideias e expectativas sociais sobre os indivíduos de acordo com o seu sexo de nascimento.

A construção da *matchundadi* guineense é indissociável das expressões de masculinidade tradicionais provenientes das diferentes estruturas étnicas do país⁴⁹. As masculinidades étnicas ou tradicionais são aquelas que derivam do mosaico étnico da

⁴⁹ Diana Handem (1986) chama a atenção para o facto das divisões étnicas contemporâneas e as especificidades que lhes foram apontadas, serem fruto da atribuição colonial aos povos insurgentes da Guiné-Bissau, tratando-se de divisões artificiais que não correspondiam às existentes, sendo que as populações acabaram por aceitar e incorporar estes etnónimos.

Por sua vez, Peter K Mendy (1994:84) aponta os laços fortes que ligam os Manjacos, os mancanhas e os pepeis, tanto no que diz respeito à língua, como aos usos e costumes.

Moreira (1971:26), na sua análise explica a forma como no Censo da população de 1950 a população da Guiné foi dividida de modo arbitrário, mas sempre obediente à lógica do poder e da dominação colonial: “O Censo da População não civilizada de 1950, em que colaborámos como fiscal na área do Gabú, separou os Boencas e Torancas dos Futa-Fulas propriamente ditos, devido a sugestão nossa. Igualmente passaram para o grupo dos Fulas Pretos e negros fulanizados do Boé, anteriormente englobados no grupo futa-fula, apesar de, racialmente, nada terem de comum com os Futa-Fulas.”

sociedade guineense, onde estão presentes cerca de duas dezenas de etnias, cada uma com a sua organização social, a sua língua própria, as suas concepções do mundo e práticas sociais específicas.

Na Guiné-Bissau os grupos étnicos podem dividir-se de forma generalista com base em três elementos diferenciadores: a religião, tendo em conta a existência de etnias islamizadas (Como os Mandingas, Fulas, os Balanta-Manés, os Saracolés e Biafadas) e animistas (Manjacós, Papéis, Bijagós, Mancanhas, entre outros); a organização sociopolítica, distinguindo-se as altamente estratificadas (como por exemplo os Fulas e os Manjacós) das consideradas sociedades horizontais (como os Balantas); e por fim pela sua linhagem, que pode ser matrilinear (como os Papéis e os Bijagós) em que a descendência é contada pela linha materna, ou patrilinear como por exemplo os Fulas e os Felupes. Pegaremos em apenas alguns dos grupos étnicos para análise, nomeadamente os Balantas, os Fulas, Manjacós e os Bijagós, que representam a diversidade de concepções do mundo e de expressões culturais de masculinidade presentes na sociedade guineense.

Um aspecto fundamental da sociedade Fula é o facto de ser uma sociedade altamente estratificada. Na sua obra sobre os Fulas do Gabú, escreveu José Mendes Moreira (1971:16) que em termos sociais, estas hierarquias estabelecidas entre os indivíduos baseiam-se na linhagem ou clã a que os indivíduos pertencem e consequentemente nos seus apelidos oficiais, nos ofícios que desempenham, no vestuário que varia conforme as posses e a posição social de cada um (Moreira, 1971:20), e as hierarquias também coincidem com o tom de pele, sendo os negros Fulas os que se encontram na base da hierarquia. Citando Richard-Mólard (1949), segundo Moreira (1971:26) “a sociedade Fula engloba muitas vezes classes inferiores e castas que são formadas de puros Negros, embora falem a língua. São os servos agricultores (matxubé, rimáibe), os carpinteiros (láobe), os ferreiros (wailúbe), etc.”. Para o autor (1971:28), os Fulas-forros “De humildes que eram e mal tolerados pelos negro-africanos, pela sua habilidade em urdir intrigas, passaram a senhores, e, inteligentes e perspicazes, viram logo a vantagem a tirar da obediência às autoridades portuguesas, tomando parte ativa, ao lado das forças militares, nas campanhas de pacificação das etnias ainda rebeldes, conquistando os seus chefes o direito a serem galardoados com a chefia dos territórios pacificados, na forma consuetudinária.” Embora a Luta de Libertação Nacional não tenha sido feito sem a participação e a colaboração dos Fulas, o facto é que ficou na história e na memória de muitos guineenses o facto de esta etnia ter sido uma aliada importante do poder colonial na Guiné-Bissau, e a dificuldade da sua mobilização para a luta devia-se também à sua organização social e política estratificada e à sua cultura de respeito pela hierarquia.

Os Manjacos, tal como os Fulas possuem um sistema social e político baseado em Regulados, portanto hierárquica e estratificada. Na sua obra intitulada “A vida social dos Manjacos”, António Carreira (1947: 119) afirma que para se ser Régulo manjaco, para além de não ter que se ser velho, há uma série de requisitos tais como não ter deficiências físicas, não estar doente nem ser incestuoso. Os Régulos Manjacos são vitalícios e o seu sucessor, quem quer que seja, tem de ser confirmado pelos irãs (divindades animistas) (Carreira, 1947: 114) para poder ser entronizado e exercer as suas funções. Segundo Carreira (1947: 19), “a base da supremacia do poder político é a posse de terra (...) o poder político está concentrado nas mãos de uma classe de nobres, proprietários ou usufrutuários de extensas terras, e é representado por um régulo eleito por castas de sacerdotes ou famílias fidalgas, que tem o direito de exigir dos vassalos: certos tributos em género, prestação de trabalho gratuito em benefício direto, durante um certo número de dias em cada ano, administrar a justiça nas querelas suscitadas entre os seus súbditos, e servir de poder moderador em conflitos familiares.” Segundo Carreira (1947: 93), “o chefe da família, dirigente da moransa, está subordinado ao chefe da povoação, e este ao régulo do território”. A organização familiar e social dos Manjacos é patriarcal, possuindo o pai ou *chefe de família* “poder total” sobre todos os membros da moransa (Carreira, 1947:94). A poligamia é legalmente reconhecida e estabelece hierarquias entre a 1^a esposa, a *namaka*, a 2^a esposa, *nadja*, e às mais novas, as *balême*. Os filhos pertencem ao pai, que exerce “um poder forte e definido”, inclusive em situação de divórcio, estando a mãe limitada à educação dos filhos enquanto são pequenos (1947: 95). De acordo com o autor (idem), o poder paternal orienta as regras de conduta; detém o exercício do direito familiar; aplica sanções, castigos e dirige as práticas religiosas; orienta a vida económica da morança; administra as propriedades; tem a faculdade de escolher e de fazer a apropriação das terras, praticando as cerimónias próprias; administra a terra; resolve conflitos familiares e exerce o direito de vingança nas condições dos costumes.

Na sua obra sobre os Balanta Brassa, Diana Handem (1986:10) chama a atenção para o facto de os Balantas serem também um grupo heterogéneo⁵⁰ cujas diferenças culturais são significativas tanto no domínio da organização e das manifestações sociais assim como da língua falada e das origens dos indivíduos. O grupo étnico dos Balantas foi dos que aderiram em massa à luta de libertação protagonizada pelo PAIGC e constituíram uma força de guerrilha importante no terreno. Conforme Nóbrega (2003:73), “existem momentos particulares da história dos Balantas em que estes demonstram a forte consciência de unidade

⁵⁰ Divididos em grupos como os *balanta-mané* (islamizados), os *mansoanca*; os *balanta brabo* ou *de dentro*; os *balanta manso* ou *de fora* e os *balanta naga*. (Handem, 1986).

cultural e étnica que os caracteriza, levando a multiplicidade dispersa dos aglomerados familiares a agir colectivamente como um todo. Parece ter sido assim na mobilização da etnia para o esforço da guerra de libertação conduzido pelo PAIGC”.

Os Balantas são essencialmente agricultores e a sua sociedade é considerada uma “sociedade horizontal” ou descentralizada, cuja organização política e social é baseada no consenso e em decisões comunitárias, estando os interesses individuais submetidos aos interesses colectivos. De acordo com Mendy (1994:80), “os Balantas nunca conheceram uma autoridade central a exercer poderes coercivos; a sociedade balanta tradicional era basicamente igualitária, visto que as distinções sociopolíticas não eram hereditárias, mas conferidas em virtude da idade”. Handem (1986:73) afirma que a idade constitui um critério de diferenciação social e da hierarquia social, sendo “aquele que chegou primeiro”, o mais velho, e “aquele que chegou depois”, o mais novo, indicam diferentes posições na estrutura social. Segundo a autora (1986:73), “Dans la société arassa, la qualité de premier implique nécessairement une superiorité du savoir empirique, car la courbe de croissance des expériences individuelles grandit avec les années. Selon la spiritualité arassa, celui qui le premier établit une relation métaphysique privilégiée entre les esprits / monde invisible et les hommes/ monde visible; et entre la nature et la culture par la domination technique, édifie un pont indispensable à la survie humaine.” Os Balantas dividem-se em duas grandes categorias, que depois têm subcategorias dentro, que são os *blufo* – indivíduos em estado de não circuncisão – e os *balante badã*, Homens Grandes, considerados como possuindo um estado físico e psicológico de maturidade social sob o prisma das leis religiosas e sociais em vigor (Handem, 1986:74). Para a autora (1986:134), os *balanto badã* são os depositários da tradição e os guardiões da sociedade, principais defensores da coesão social do grupo e dos seus interesses. Para além da idade, a diferenciação biológica é outro factor de *hierarquização* dos indivíduos na sociedade balanta (1986:73). No que diz respeito às relações entre os sexos, Handem (1986:68-69) explica que a distinção entre homens e mulheres feita com base nas características biológicas traduzem-se, no domínio social, por uma superioridade física e intelectual do homem sobre a mulher, sendo o homem entendido como o único capaz de assegurar a sobrevivência do grupo. Para a autora (1986:72) “la qualité d'être “qui féconde” suppose ici la détention du droit à l'autorité”. A autora afirma que esta “ideologia sexista” justifica, em última análise os modos de funcionamento patrilinear e patriarcal que caracteriza esta sociedade (Handem, 1986:69) e explica que esta desigualdade encontra a sua justificação ideológica na representação do homem como fundador da linhagem e único apto a comunicar com os antepassados e recorre à mitologia para explicar historicamente a superioridade

masculina. Somente os indivíduos do sexo masculino estão autorizados a ocupar-se dos assuntos políticos e judiciais ao nível da comunidade familiar e da aldeia. Contudo, é conhecida a liberdade sexual da mulher balanta, a que Handem caracteriza como uma “verdadeira instituição” e a sua liberdade económica, pois a mulher pode dispor dos bens que produz. O *Kunhāha* é uma instituição social que permite que a mulher, desde que pertencente aos grupos de idade *tarta* ou *noiba*, tenha o direito de ter e de escolher os seus amantes, conferindo uma liberdade e expressão sexual à mulher balanta e permitindo a circulação oficiosa das esposas, paralela à oficial controlada pelos Homens Grandes. Para Handem (1986:173) é uma instituição que acaba por querer compensar a mulher do marido imposto pelo seu pai, de modo a estabelecer o equilíbrio social. A sociedade balanta tem também institucionalizada uma prática denominada *Ra Ni Binaga*, na qual as mulheres casadas podem retornar às suas aldeias de origem e estabelecer relações sexuais com outros homens que não o marido (AAVV, 2010:24). Os filhos decorrentes destas relações extraconjugais são considerados filhos do marido, visto que a paternidade possui uma dimensão social e não essencialmente biológica, sendo esta última secundária (Handem, 1986:73-77, AAVV, 2010:24), o que também permite antever duas dimensões apontadas por Handem (idem): a primeira é a dimensão económica, conseguida pelo aumento da prole; a segunda é a proteção da eventual esterilidade masculina (que significaria um obstáculo à assunção de responsabilidades no domínio social) e a iniciação dos adolescentes à vida sexual.

Os Balantas valorizam e incentivam a competição masculina organizada, a exibição de força física, valentia, coragem e virilidade. Assim nas festas e cerimónias tradicionais, surge a oportunidade do *ronca matchundadi* (exibição de atitudes e comportamentos associados à masculinidade). Um destes momentos é o *Balak*, uma festa religiosa que tem lugar na estação seca durante o ano que precede a realização do rito de iniciação e que se realiza de 4 em 4 anos e em que se fomentam atividades desportivas e culturais, como a corrida de 200 metros, atividades como a luta africana, corpo a corpo, o combate com varas, a dança e o canto (Handem, 1986:70-71). Assim também é o *kussundé*, uma festa anual profana que reúne todos os grupos de idade, que se transforma também num momento de contestação pública e simbólica do poder, da ordem política e da autoridade. Aqui, os indivíduos e os grupos de idade são colocados em competição e as danças e os cantos que entoam são violentos. Este é igualmente um momento de consolidação e coesão dos aldeões e seus clãs. (Handem, 1986:194). Tradicionalmente, outra característica dos Balantas é a condenação da acumulação da riqueza individual. Quando um indivíduo consegue essa realização espera-se que partilhe e distribua a sua riqueza pelos demais, submetendo ao colectivo o esforço individual (Handem,

1986). O poder de um homem é também medido pela sua capacidade de acumulação (de arroz e de gado) que está intrinsecamente relacionado com a sua capacidade de redistribuição. Segundo Handem (1986:180), trata-se também de uma sociedade que recusa a subordinação pela força na prática política e no caso, por exemplo, de homicídio, “a vingança é autorizada com o fim da purificação, pois o sangue versado de uma linhagem é lavado por outro sangue caído da linhagem criminal”.

A sociedade tradicional Felupe também não é estatizada assim como a sociedade balanta, não possuindo reis, chefes, ou uma autoridade coerciva central (Mendy, 1994:81). Mendy (idem) observa porém, que quando os portugueses chegaram à Guiné, estes estavam em fase de transição para uma organização social fundamentalmente mais desigual. Sendo os felupes um povo transfronteiriço, no seu artigo intitulado “Sociedade Felupe: Desintegração ou transformação social?”, para Bayan (2015) “A fronteira entre o Senegal e a Guiné-Bissau, com a implicação inerente de línguas, cultura, administração e leis estatais diferentes, não constitui, para os Felupe, um efetivo significado de separação. Pelo contrário, o sentimento de pertença a um grupo transfronteiriço é reflectido pela existência de intensas relações de interdependência e de complementaridade desenvolvidas pelas atividades económicas e sociais (trocas comerciais muito fortes, casamentos recorrentes entre pessoas de um e de outro lado da fronteira, circulação de pessoas e bens geralmente sem entraves, etc.) e, no plano político e simbólico, pelos diferentes “reinos” independentemente do lado da fronteira onde se situam.”. A autora explica ainda que a sociedade felupe é alicerçada na oricultura, o que lhe valeu o apelido de “a sociedade do arroz”, e afirma que “De facto, o arroz é o corpo e a alma desta sociedade: é a base da alimentação; a primeira refeição de um recém-nascido é uma papa de arroz; a posse de arrozais e de celeiros cheios de arroz são sinónimos de riqueza e prestígio; a fixação da maior parte das tabancas dependeu da localização dos arrozais; as cerimónias religiosas exigem a oferenda de arroz e de vinho de palma; os mortos são enterrados com uma provisão de arroz; as manifestações sociais e as cerimónias religiosas dependem do calendário agrícola do arroz; o arroz tem quinze designações diferentes conforme o tipo de semente ou estado: plantado, acabado de colher, com ou sem casca, armazenado, cozinhado, etc.” (Bayan, 2010, pp.25-30.). Visto que o trabalho possui uma grande importância, assim como a honra e a honestidade, as mulheres felupes são também convidadas a participar desde tenra idade na vida social, emigrando ou deslocando-se fora da aldeia para exercer funções domésticas na capital (Bissau) ou para se dedicarem ao comércio (AAVV (2010:23-27). Segundo os autores (idem) “The girls also use some of the money they earn to prepare for their own marriage. Sometimes the girls will visit their mothers, in

particular when they become old, to assist them with the agricultural work, e.g., planting the rice". Existe contudo uma clara separação entre aquilo que são consideradas questões das mulheres e assuntos dos homens, nomeadamente no que diz respeito à maternidade, estando o homem impedido de participar ou interferir em todo o processo (Bayan, 2015).

Se na fase do *bifolo* o roubo do gado é incentivado como parte da afirmação da masculinidade mas só é valorativo para o homem balanta caso este não seja apanhado, pois provará destreza e valentia, pelo contrário, devido ao alto código ético que rege esta etnia, nos Felupe o roubo é degradante para o homem e é severamente condenado aquele que ousa mexer no que não lhe pertence, sendo considerado um atentado à sociedade e ao bom nome da família, para além da vergonha absoluta de quem o pratica na sociedade felupe (AAVV, 2010:23).

Os Bijagós são os habitantes das ilhas que compõem o Arquipélago dos Bijagós, cuja sociedade é também marcada pela grande heterogeneidade entre os seus habitantes, e dependendo das ilhas, estes têm afinidades em termos de práticas culturais com os outros grupos étnicos do país (Mendy, 1994:83). Scantamburlo (1991:22) revela que os Bijagós autodenominam-se *Iadjoco* e também *Iabaga*, que significa “povo perfeito”. Segundo Nóbrega (2003:84), na etnia Bijagó cabe à sacerdotisa Oínca a chefia do clã.” Na sua obra “La maternité chez les Bijago de Guinée-Bissau”, Sousa (1995:68) explica que os Bijagós descendem de quatro ancestrais femininos, ou seja quatro clãs comuns que são os *Oraga*, os *Orakuma*, os *Ominka* e os *Ogubane*. Tradicionalmente, os Bijagós são um grupo étnico de base matriarcal e matrilinear distinguindo-se da maioria das etnias da Guiné-Bissau. Segundo o autor (idem) “a residência é patrilocal e a filiação é matrilinear (as esposas e as crianças vivem na residência do pai, mas a descendência pertence ao clã da mãe).” Scantamburlo (1991:46) explica que “a descendência é considerada na linha materna, todos pertencem ao clã materno, o que é importante para requerer direitos sobre a terra e obter responsabilidades especiais na tabanca. (...) a descendência por via materna é um princípio de unidade de todo o povo.”. O autor afirma ainda que tal é a importância da via materna, que existem nomes diferentes para os filhos das irmãs, *okpé*, e os filhos dos irmãos, denominados *ontrete* (1991:47). De acordo com Sousa (1995:68), “a sociedade se organiza não em torno dos clãs mas em classes de idade. Fortemente hierarquizados, mas sem poder central, as aldeias são regidas por um conselho de anciões, que exercem funções de arbitragem, dirigem a economia e controlam as instituições sociais e religiosas.” Ainda sobre as relações de parentesco tradicional e o sistema político Bijagós, diz-nos Scantamburlo (1991:43) que a unidade de base da sociedade bijagó, tanto política como económica é a tabanka, que é geralmente

autónoma e autossuficiente nas suas atividades sócio-religiosas e económicas, sendo que existe um chefe (masculino) para cada tabanka de uma ilha. O chefe, que deve ser um homem “incansável e trabalhador habilidoso” tem como atribuições o culto do espírito protetor da tabanca; presidir cerimónias religiosas; manter o fogo sagrado do defunto com o apoio da esposa; ser pólo de união nas diferentes atividades da tabanka; administrar a justiça, a paz e a harmonia e dirimir os conflitos existentes e controlar os direitos de posse de terra e a sua distribuição no começo de cada ano agrícola (Scantamburlo, 1991:48-49). Um aspecto de grande interesse simbólico é a festa que se faz quando alguém é escolhido para chefe da tabanka, com a presença de toda a população, danças e cerimónias tradicionais de louvor e agradecimento “pelo grande acontecimento e pela felicidade que estava trazendo para todos”, com matanças de uma vaca em frente à residência do novo chefe, sendo que a escolha deste é entendido como sendo também a escolha de Deus e dos antepassados: “Temos chefe. Temos chefe. Deus deu-nos o chefe. Deus deu-nos o chefe” (Scantamburlo, 1991:50).

As mulheres Bijagós são quem trata das almas e dos mortos desta etnia animista onde a religião é preponderante. A personalidade dos homens Bijagós é também revelada quando o autor se refere ao suicídio entre os homens em caso de desonra irreparável, perda de reputação ou doença incurável, pois o bijagó teme ser envergonhado perante a tabanka, sentir-se indefeso ou ferido psicologicamente (Scantamburlo, 1991:51, 94). A estrutura social autónoma da tabanka e o meio ambiente relativamente rico do arquipélago encorajaram um espírito de independência no povo bijagó (Scantamburlo, 1991:93), espírito esse que pode também estar na base da sua tradição de resistência às pressões coloniais e a insubordinação aos estrangeiros que chegaram às ilhas.

Outro aspecto importante é que tal como os Balantas, os bijagós preterem as iniciativas individuais a favor dos interesses e dos trabalhos da e para a comunidade. Vinga a ideia de que todos os elementos da tabanka são iguais, daí a intolerância para indivíduos ambiciosos e sem escrúpulos que tentam subjugar os outros ou posicionar-se acima da maioria (Scantamburlo, 1991, Sousa, 1995). Segundo Scantamburlo (1991:52) “É uma crença geral dos Bijagós de que quando alguém sobressai demasiado entre os demais, pode tornar-se perigoso. Além disso, é de esperar que compartilhe a riqueza, distribuindo parte dela aos necessitados. (...) as pessoas procuram manter secreta a sua riqueza, tanto quanto lhes é possível, para não serem acusadas de feitiçaria, o que pode acontecer quando são demasiado ricas e afortunadas.”

Scantamburlo (1991:68) explica que os rapazes, desde o nascimento até aos 15 anos (os *kanhocan*) habitam a casa do pai. Quando se transformam em *kabarro*, deixam a casa

paternal para viver numa casa colectiva reservada aos membros de sua classe de idade, transformando-se depois em *kamabi*. Estes três diferentes ciclos iniciáticos duram normalmente entre 5 a 10 anos. Durante o período iniciático os jovens são submetidos a momentos de reclusão nos lugares sagrados e secretos da floresta, situados à beira mar, ou nas ilhas desabitadas e cercados de interdições, o mais importante dos quais era a inacessibilidade dos não iniciados aos outros elementos da tabanka. Segundo o autor (1991:36), “a posse de uma casa representa também o poder público e económico-religioso. Só os indivíduos que fizeram as cerimónias podem tê-lo.”. Tradicionalmente as mulheres é que eram as construtoras das casas, encarregues do transporte da água, da preparação da lama vermelha, levantar as paredes e de entrançar a palha para cobrir o tecto (*idem*).

O casamento nos bijagós é exogâmico em termos do clã mas é endogâmico ao nível da aldeia (1991:70), sendo que os homens podem viver maritalmente e ter filhos antes da iniciação, embora se espere que se casem apenas após a iniciação, depois de abandonarem tudo para a reclusão iniciática e voltarem para dar início a uma nova vida (1991:69). As mulheres bijagós podem escolher os maridos, tomando a iniciativa de lhes oferecer arroz (1991:70). Isto granjeou às bijagós, a fama de serem as que realmente detinham o poder na sociedade, pois quando quisessem o divórcio bastava colocarem os pertences do homem à porta de casa que este era obrigado a partir. Segundo Scantamburlo (1991:74) A grande originalidade dos bijagós, reside na singularidade da iniciação feminina, onde as mulheres são possuídas pela alma de jovens rapazes defuntos durante a cerimónia: “en effect, les femmes bijagó, jouent un rôle capital dans le maintien du système symbolique. Elles assurent, à travers la possession par des hommes morts, le recyclage de ces âmes masculines qui autrement ne s'intégrerait pas à l'au-delà mais resteraient perdues en brousse. Cette fonction permet aux femmes d'entretenir un contact privilégié avec l'orebok, le principe vital, ce qui leur confère un pouvoir essentiel dans la vie religieuse.” Os Bijagós valorizam o facto de serem as mulheres aquelas que trazem as almas ao mundo, garantindo a continuação do ciclo de vida, ocupando esta um papel central nas dinâmicas socioculturais e simbólico-religiosas. Se tivermos também em conta que a iniciação feminina é ela mesma uma contribuição e a complementaridade da iniciação masculina, entendemos que a centralidade da mulher no processo iniciático bijagó visa também a proteção e a elevação dos homens da sua sociedade.

Das quatro masculinidades que estão em análise neste capítulo – masculinidades étnicas ou tradicionais, masculinidades urbanas decorrentes da colonização, masculinidades emergentes da resistência ao colonialismo e as novas masculinidades decorrentes da construção do Estado –, as masculinidades tradicionais são as únicas que cobrem os diferentes

momentos históricos do país. Esta aparente intemporalidade das masculinidades étnicas é garantida pela permanência das estruturas tradicionais e pela sua capacidade de resiliência e adaptação quer face ao colonialismo e suas instituições (que de um modo geral manteve quase intacta a sociedade tradicional guineense, confinada ao interior do país); quer no quadro da Luta pela Independência, onde o PAIGC, na figura de Amílcar Cabral, fez muitas vezes apelo à modernidade e a estratégias contrárias às crenças animistas em feiticeiros e *marabouts* para vencer a guerra aos portugueses; quer no quadro das lógicas modernas do novo Estado guineense, cujas premissas e organização estrutural chocava com os preceitos locais, tais como o estatuto da senioridade, característica das sociedades tradicionais, e outros; e, por fim, também pela aparente solidez estrutural dos grupos étnicos de base animista, face aos avanços religiosos quer do catolicismo quer da religião islâmica. Aliás, estas religiões tendem a ser um acrescento e não propriamente uma subtração às crenças animistas, sendo que o indivíduo, apesar de professar o catolicismo, islamismo ou o protestantismo, tende a seguir as diretrizes das religiões tradicionais e a cumprir as cerimónias para as quais é chamado. Isto não significa a sociedade tradicional que não seja permeável a mudanças, a construções e adaptações ao longo do tempo, mas é aquela que mantém alguma constância no quadro das manifestações de masculinidade na História da Guiné-Bissau. Como constatou Nóbrega (2003:149), “A sociedade tradicional assume uma preponderância imensa na Guiné-Bissau, inigualável e difícil de encontrar com idêntica intensidade noutras realidades africanas.”

Deste modo, quando nos referimos ou caracterizamos as masculinidades étnicas, fazemo-lo tendo em conta as suas transformações (novas formas), as suas resignificações e novas simbologias no quadro das sociedades tradicionais. Assim, a identificação do *Matchu-étnico*, sujeito das masculinidades tradicionais, comporta o entendimento das diferentes masculinidades fomentadas pela heterogeneidade étnica do país, pois as ideias sobre e o significado de masculinidade, o ser homem, ser pai, marido e filho diferem nos diferentes grupos étnicos, assim como também diferem as obrigações, as “tarefas” atribuídas com base no sexo, as cerimónias de iniciação masculinas, entre outros.

Os dois principais elos comuns que interessam à nossa análise, presentes em todos os grupos étnicos da Guiné-Bissau – comprovando a sua base animista – encontram-se em dois aspectos fundamentais da sua estruturação interna, e que estão inclusive interligados, que são os ritos de passagem ou ritos de iniciação e o estatuto de senioridade. Se entendermos que ser *matchu* é essencialmente uma aprendizagem comportamental, ou seja um comportamento condicionado, em que os homens aprendem a agir através de outros homens que os rodeiam e o *matchu* que o precede aprendeu com as culturas nas quais esteve envolvido (Lizaga,

2011:17), compreendemos a importância dos ritos de iniciação e do estatuto de senioridade como elementos essenciais na definição das masculinidades tradicionais.

As práticas de iniciação ou ritos de passagem são importantes factores de socialização que marcam e delimitam as fases da vida de rapazes e homens na sociedade. De acordo com Barker (2005:9) “A common factor in rites of passage is the reinforcement of a clear demarcation between children, or boys, and men, and between men and women.” É no quadro dos ritos de passagem que se dão as diferenças entendidas como fundamentais entre o masculino e o feminino e entre os juniores e os seniores, diferenças essas que têm repercussão na vida social, política, económica e cultural destas sociedades. Segundo Nóbrega (2003:59) as classes de idade são a forma de diferenciação social mais comum entre os animistas, “cujo número varia de etnia para etnia, constituem etapas necessárias na vida de um indivíduo de sexo masculino que, ao longo da sua existência, vai percorrendo, através de ritos e de cerimónias bem definidas, adquirindo, a cada passagem, novos direitos, deveres e uma importância social acrescida. Salvo raras exceções, o poder compete sempre ao escalão etário mais elevado, por serem os mais próximos dos antepassados (...).” Conforme Barker (2009:9), os rapazes, na altura dos ritos de passagem ou seja quando atingem a puberdade passam a viver em acampamentos, pois entende-se que devem ser separados das suas mães, como forma de afastá-los da influência e das limitações das mulheres. Já a autora Silberschmidt (1999:59) tinha notado que as meninas são excisadas geralmente tendo presente um membro da família, que pode ser a mãe, a avó ou uma tia, mas os rapazes são afastados da mãe e da sua influência materna para se tornarem homens no quadro das cerimónias de iniciação. Segundo Barker (2005:9) “In some settings, male children are expected to be rebellious, stubborn and to refuse to take on tasks that are considered female. While some aspects of this socialization reinforce patriarchal gender norms that have negative consequences for women and men, they have deep cultural resonance and often serve as a form of positive social control.” Assim, ao afastar os rapazes das mães, avós e tias, pretende-se o corte com o feminino e com a feminilidade como forma de afirmação da masculinidade do homem.

Na Guiné-Bissau, a palavra *fanadu* tanto se refere às cerimónias de iniciação como à prática concreta de circuncisão que decorre no âmbito das primeiras (Moreira & Koudawo, 2012). É no quadro dos ritos de passagem que se dá a circuncisão masculina, mutilação genital iniciática que prepara o indivíduo para uma nova vida, um novo estado social e cuja prática se rodeia de muito secretismo. Na sua análise sobre o grupo étnico balanta arassa da Guiné-Bissau, Handem (1986:199), explica que o *fanadu* é uma instituição política central do sistema *arassa* (1986, 200-2001), na qual os indivíduos adquirem “direitos cívicos

concernentes à detenção do poder de organização, de controle e de decisão no seio da moransa, a participação na vida política da aldeia, o exercício do poder legislativo e judicial e enfim, a capacidade de usar o poder de bendição e de maldição". Handem (1986:201) refere ainda que sendo uma instituição político-religiosa que promove a coesão universal, no *fanadu* "toutes les forces y subissent une remise en forme dynamique et solidaire: entre les humains, entre ceux-ci et les ancêtres, entre la nature et la culture." Este carácter sacro das práticas de iniciação fazem com que estas ganhem uma força muito própria, suficiente para reforçar a sua obrigatoriedade nas sociedades tradicionais e a sua manutenção no tempo e na história. A circuncisão dos homens tem assim um grande peso na estruturação da própria sociedade, tanto que para Handem (1986:81) "o fanado é o acto mais importante da vida dos balanta brassa. Depois da maturidade física, sexual e intelectual, os indivíduos são considerados como detentores de todas as características necessárias ao amadurecimento social que o fanado vai sancionar." A idade tem um peso tal na organização social que Handem (1986:97) diz das estruturas políticas brassa uma "gerontocracia democrática", que "elabora e observa os princípios de colegialidade e de arbitragem que confere às massas produtivas a possibilidade de influenciar o governo, nomeadamente as mulheres e aos jovens com mais idade (1986:134)." De salientar que o poder gerontocrático dos Balantas é legitimado pelas funções religiosas que os anciãos assumem, conferindo uma dimensão sagrada ao seu poder na sociedade (Handem, 1986:145).

No *fanadu*, mais do que os homens, as mulheres Fulas são postas à prova através daquilo a que hoje se denomina de "práticas nefastas para a mulher", tais como a excisão genital feminina, os casamentos precoces e arranjados e a instituição da poligamia. Esta sujeição da mulher fula é muito significativa pois demonstra o papel a ela atribuído dentro da estrutura social que favorece claramente os indivíduos de sexo masculino, pois as práticas tradicionais a que as mulheres são sujeitas permitem compreender também a masculinidade do homem fula e as suas expressões. Segundo Moreira (1948: 195) os rapazes Fulas vão ao Fanadu entre os 11 e os 15 anos de modo a circuncisão coincidir com o período da adolescência. Já as raparigas fazem-no mais cedo, geralmente os 6-7 anos de idade, como "medida de precaução para lhes retardar o desejo genesíaco, a fim de dar tempo aos pais para lhes escolherem um bom partido, porque o casamento é sempre "um grande negócio". (idem). De acordo com o autor (1948:276) os primeiros contactos sexuais dos adolescentes é feito depois do *fanadu* e a virgindade tem uma importância crucial nos contratos de casamento, pois enriquece o lóbulo a pagar pelo noivo ou família deste. Sobre o homem Fula, Moreira (1948: 278) afirma que "o homem é o senhor absoluto de todos os bens domésticos e de todos

os componentes do agregado familiar” (1948: 279). Os ritos de iniciação são uma parte essencial na vida dos Bijagós, sendo um momento importante da educação dos jovens (Scantamburlo, 1991:78). Segundo Sousa (1995:69) – “La sortie de l’initiation est le moment crucial de la vie d’un Bijago, quando il devient au sens plein du terme un membre du groupe et quand il accède à la communication avec les esprits. L’homme acquiert aussi des prérogatives économiques (l’accès à un champ de riz personnel) et sociales (la possibilité de se construire une maison, de cohabiter avec ses épouses, d’exercer son autorité sur les enfants issus de son nouveau ménage), et des prérogatives religieuses (invoquer les espirits, posséder ses propres cultes, leur faire des offrandes, enterrer les morts) et surtout la possibilité, pour son âme, d’atteindre la *gloria*, le siège des âmes”

Para além da circuncisão, alguns grupos étnicos como os Manjacós também fazem escoriações, incisões na pele feitas geralmente por faca ou canivete. Nestas práticas são medidas a força, a coragem e a resistência à dor dos rapazes e homens, sendo que se trata na maioria das vezes do corte com a infância (etária e espiritual) e a entrada na idade adulta. Os rapazes são impelidos a comportarem-se de acordo com as regras da masculinidade, procurando estar à altura das expectativas. Segundo Silberschmidt (1999:74), está patente a ideia de que as circuncisões, tanto a feminina como a masculina, afastam o medo nos homens e eliminam a agressividade das mulheres, ao mesmo tempo que facilitam e permitem um coito frutífero e sem obstáculos. Entendendo que os *fanadu*, com as suas práticas simbólicas, visam essencialmente fortalecer e perpetuar a ordem social e cultural vigente, nas cerimónias de iniciação, o sexo dos indivíduos funciona como definidor da sua identidade de género, trazendo concepções e práticas associadas ao feminino e ao masculino e que geralmente têm uma base desigualitária, de exclusão e de estabelecimento de hierarquias⁵¹, ao mesmo tempo que se constroem laços baseados no sexo e na idade, que indicam posições, expectativas e comportamentos a adoptar.

O segundo elemento comum entre os diferentes grupos étnicos é o estatuto de senioridade. Este é também um elemento de distinção entre o *matchu-étnico* e os outros *matchus* que estarão em análise neste capítulo, pois o estatuto de senioridade, enquanto

⁵¹ Barker (2005:10) aponta a instrumentalização dos rituais de passagem para fins de angariação de jovens para os conflitos políticos: “Rites of passage ceremonies and secret societies have sometimes been co-opted for armed insurgencies. In Liberia, Charles Taylor is said to have drawn on them extensively to legitimate his power. His warlords used elements from traditional rites of passage—such as talismans and tattoos—that supposedly left young men immune to enemy fire. Cross-dressing that is part of traditional rites of passage was subverted so that rebels sometimes dressed as women when carrying out their worst atrocities. Some authors have argued that armed movements have in effect become newer versions of rites of passage, continuing to draw on traditional elements—such as seclusion from the tribe, the dominance of men and boys, a cathartic or out-of-control moment, among others (Ellis 1997).”

elemento hierárquico, só encontra legitimação institucional no quadro das sociedades tradicionais. Como explica Barker (2005:V) “Achieving manhood in the African context often depends on an older man — one who holds more power — deciding when a young man is able to achieve socially recognized manhood. This issue of the “big man” and of older men in general holding power over younger men is a widespread and defining aspect of manhood in Africa.” Na sua crítica ao conceito de masculinidade hegemónica e análise sobre as masculinidades em geral, Miescher (2003:7) afirma que devemos ter em conta a importância da idade, classe e geração na formação da identidade de género de um indivíduo em África, onde a questão do género não se coloca da mesma forma que no Ocidente, quando categorias como a senioridade podem ter mais peso na hierarquização sociocultural dos indivíduos do que o seu sexo de nascimento (Oyéwùmi, 2010:29; Miescher, 2003:4). A figura do Homem Grande, que serve de zelador da ordem vigente e da manutenção da tradição, assume, no quadro político, o papel de conselheiro dos políticos, geralmente seus subordinados na esfera tradicional. Do mesmo modo, ao Chefe de Estado na Guiné-Bissau é comum apelidá-lo de “Homem Grande”, tomando em conta o seu poder e o reconhecimento deste.

4.2. Matchu-Urbano: A Figura do *Matchu* na Sociedade Colonial Cristã-Crioula

Para a construção da história da *matchundadi* guineense importa ter em conta as relações socioculturais, políticas e económicas estabelecidas pela implementação da colonização na Guiné-Bissau, que vieram interferir com as expressões de masculinidade tradicionais ou étnicas existentes no território, analisadas no ponto anterior. Por outro lado, a invasão colonial criou novas representações de masculinidade, de base essencialmente cristã e urbana, que marcaram de forma acentuada as relações sociais e de género na Guiné. Estas últimas são aqui denominadas por “*matchundadi urbana*”.

Apesar da chegada dos portugueses aos Rios da Guiné ter-se dado em 1446, protagonizada por Nuno Tristão, a presença portuguesa no território só se fez sentir com mais força quatro séculos mais tarde, aquando da independência administrativa da Guiné face a Cabo-Verde através da carta régia de 18 de Março de 1879, que passou a designar o território de “Província da Guiné”, sendo que o Governador era escolhido por Portugal e o Poder Local baseava-se essencialmente nos mais importantes municípios que eram Bolama, Cacheu e Bissau. São duas as principais razões que nortearam esta mudança da política colonial

portuguesa: os avanços de outras potências estrangeiras como a Holanda, a França, a Inglaterra e os Estados Unidos no controle do território e dos seus recursos (Alexandre, 2000a:17), por um lado, e a afamada insubordinação dos africanos guineenses, por outro.⁵²

Segundo Alexandre (2000:401), o nacionalismo imperialista português mostrou-se impotente para impor o controlo das economias nas suas colónias, sendo estas em geral mais influenciadas pela evolução dos territórios vizinhos e do mercado mundial do que das decisões da própria metrópole, ao que acrescenta que “maior eficácia teve o poder central na defesa da soberania formal sobre o império, face às ameaças externas que essa mesma debilidade económica não deixava de suscitar – defesa que se constituiu numa das pedras-de-toque do nacionalismo português, em particular depois do *ultimatum*⁵³ britânico.” Sobre a competição entre as potenciais coloniais no controle e acesso aos recursos e bens da Guiné, Barreto (1938:70) explica que a confusão aí reinante deve-se à fraca presença portuguesa e “A falta ou ausência completa dessa fiscalização resultou naturalmente o menosprezo dos regimentos reais, e os rios da Guiné começaram a ser invadidos, ainda no século XV, por toda a sorte de navios contrabandistas, que não somente prejudicavam o comércio caboverdiano e os interesses do tesouro, mas também punham em perigo os direitos da soberania portuguesa em toda a costa da África Ocidental.” O autor (1938:78) ressalta ainda que desde 1540, a atividade dos corsários franceses tomou um carácter mais grave, passando a atacar abertamente os navios e os portos da *África Portuguesa*. Para fazer face aos desafios da instalação na Guiné, e consequentemente ao descontrolo administrativo e comercial que se vivia, os portugueses avançam com a fundação da capitania de Cacheu. Começa assim a relativa autonomia da Guiné em relação ao governo de Cabo Verde, com a construção da fortaleza e organização da capitania, e a cobrança em Cacheu dos direitos sobre as mercadorias e escravos exportados (Barreto, 1938:98). Sobre a população de Cacheu, diz-nos o autor (1938:105) que “A guarnição era composta por 30 homens, entre europeus e mulatos, na sua maior parte brigões que não duvidavam em atacar e roubar pessoas desprevenidas dentro da própria povoação.” No século XIX, a Guiné contava com duas capitarias, a de

⁵² Valentim Alexandre (2000a:17) aponta também como motivo ideológico para a *reafirmação do projecto imperial* português em África a necessidade do país em dar resposta à crise identitária que Portugal conheceu com a hipótese de união ibérica (com a Espanha), para além das motivações económicas que o comércio transatlântico e a exploração dos recursos naturais das colónias trazia.

⁵³ O *ultimatum* britânico (ou inglês) de 10 de Janeiro de 1980 deveu-se a disputas territoriais na Zambézia entre os governos de Londres e Lisboa, e foi, nas palavras de Alexandre (2000a:19), “uma nota em que se intimava o governo de Lisboa a retirar as suas forças, não apenas no Chire, mas também do planalto central (a terra dos Mashona). Como é bem sabido, o *ultimatum* provocou em Portugal uma forte reação, abrindo uma crise nacional que marcou o país, deixando um rastro duradouro na geração que a viveu e ficando registada na memória colectiva como uma humilhação e uma espoliação.”

Cacheu e a de Bissau, mas segundo Barreto (1938:173) “os seus comandantes travavam lutas permanentes contra três adversários: os indígenas vizinhos, as dificuldades financeiras e a indisciplina dos comerciantes e dos próprios militares a quem estava confinada a missão de manter a ordem.” Amado (2011) refere que depois da criação da Companhia de Cacheu os capitães-mor procediam como se fossem governadores, corroborando a situação alarmante que Silveira (1945:III) descrevera, afirmando que “Era proibido aos portugueses nesse tempo, na Guiné, vender escravos aos brancos não católicos. Quando André de Faro volve ao Ilheu, encontra nêle dois portugueses que pretendem negociar em marfim e escravos. Receando o perigo de excomunhão suspendem, porém, a venda. Erguem-se os ingleses contra o franciscano por lhes prejudicar o negócio, e querem que êle permita o indigno trato.” A falta de direção e de liderança no território da Guiné, que permitiu os ataques e as pilhagens dos holandeses, castelhanos, franceses e americanos, foi aumentado pela ganância e desfaçatez dos próprios funcionários encarregados de manter a ordem e a administração portuguesa, contribuiu para a dificuldade de uma efetiva implantação da administração portuguesa, e também, dificuldade em controlar a população local marcada.

Em 1838, pela mão do tenente Kellet, os Ingleses tomam Bolama e reclamam o Arquipélago dos Bijagós para Inglaterra (Amado, 2011). Este incidente, conhecido como a “Questão de Bolama” – que na verdade teve início em 1792 no comando do capitão Philip Beaver que fez desembarcar 275 colonos britânicos em Bolama e prolongou-se entre avanços e recuos dos ingleses, até ao ano de 1870, quando o mediador Ulisses S. Grant, presidente dos Estados Unidos, deu razão a Portugal – foi um marco histórico importante para o fomento da povoação e incremento da presença colonial dos territórios da Guiné. Segundo Amado (2011:54), “Depois de muito derrame de sangue, o governo de Portugal dá independência da Guiné de Cabo Verde, no sentido de uma maior dinâmica aos esforços de uma efectiva colonização e implantação da administração”, passando a designar-se “Província da Guiné”, sendo estabelecido a capital em Bolama. Bolama permanece a capital da Guiné até 1942, mas só em 1917 é elevada a cidade, devido ao baixo grau de urbanização do território (Mendy, 1994:322). A figura de Honório Pereira Barreto, um mestiço português que ocupou dos cargos mais altos na administração colonial da Guiné, foi essencial para a conservação do domínio português na disputa contra a França e a Inglaterra (Barreto, 1938:202).

A segunda razão para a viragem na questão colonial na Guiné deveu-se à dificuldade que os portugueses vinham sentindo em controlar o território e os povos que a habitavam. Segundo Barreto (1938:103), os *indígenas* impunham contribuições aos negociantes estabelecidos nos seus territórios e negociavam conforme entendiam com as diferentes

potências coloniais em concorrência. O autor (1938:69) afirma ainda, que enquanto na *América Tropical* os colonos eram senhores das suas terras e tinham escravos ao seu serviço, “na costa da Guiné, eram os régulos locais que exerciam a soberania absoluta e sujeitavam os comerciantes brancos ao pagamento dos impostos e outras arbitrariedades.” Sendo o ambiente da época marcado pela luta desenfreada e competição pelo controle do comércio e exploração da Guiné, os colonizadores entenderam que para o seu sucesso na zona teriam de usar a diplomacia no trato com os sólidos poderes tradicionais instalados.

Silveira (1945:XXXIII) relata as iniciativas violentas da população local e a sua insurreição face à ocupação colonial afirmando que “Porém a luta era violenta. Em 1869 pusera, fogo ao Hospício de Bissau. E constantemente, ora os estranhos que pretendiam apoderar-se do comércio de Cabo Verde e de Guiné, ora a bravura dos negros, ora as desinteligências provocadas por portugueses rapaces e indignos, crearam aos missionários dificuldades e perigos de que nem sempre saíram vencedores.” Sobre a capacidade bélica da população guineense e as estratégias contra a dominação estrangeira, o autor (1945, p.XXXVIII) exclama que estes “Usam na guerra setas ervadas tão subtil, que em três horas se torna mortal sem efeito, se não se lhe acode contra veneno, só deles sabido; (No Porto de Tumbá, André de Faro, o destruidor de idolatria) “Teme que o envenenem, como é frequente os negros fazerem, nessa região, por maldade pura.” (Silveira, 1945:XL) “E um dia, os moradores de Tumbá expulsaram-nos da aldeia, prometendo-lhe morte imediata se tentar voltar.” (Silveira, 1945:XLI); “Os habitantes eram geralmente ladrões e inimigos dos brancos. Roubavam e destruíam as feitorias inglesas, holandesas e portuguesas, e só a força das armas.” Amado (2011:54) dá exemplos de episódios de rebelião, insubmissão e desafio das autoridades coloniais, tais como a rebelião dos grumetes em Bissau no ano de 1871, que culminou com a morte do governador interino do distrito, o capitão Álvaro Teles Caldeira; O assassinato, no mesmo ano, do governador de Cacheu pelo “gentio de Caonda”; O desastre de Bolor, em 1878, no qual os felupes massacraram em Bolor uma força comandada pelo tenente Calisto dos Santos. Segundo o autor (2011:58), os Papéis em Bissau tinham uma autoridade que humilhava os portugueses “por exemplo em Bissau, ao se cruzarem na rua com um europeu esbarjavam com ele propositadamente e com um encontrão afastavam-no. Nenhum branco se podia afastar da vila sem encontrar logo um papel, que o mandava para trás, pois aquele era o seu território.”

Depois da Conferência de Berlim em 1884, Portugal foi obrigado à colonização efetiva das suas colónias (Nóbrega, 2003:94), sendo que a sua presença e autoridade na Guiné era ainda nominal (Amado, 2011; Barreto, 1938; Mendy, 1994). Segundo Amado (2011:56)

quando em 1910 se deu a implantação da República em Portugal, “os guineenses eram o senhor quase absoluto do mato”. Um ano depois, em 1911, o capitão João Teixeira Pinto chega à Guiné e destaca-se pela sua capacidade de pôr cobro ao caos reinante, à fraca adesão dos naturais da Guiné às investidas coloniais, naquilo que ficou conhecido como sendo as “Campanhas de Pacificação”. As guerras de *pacificação*, dirigidas por Teixeira Pinto, ao contrário do que o nome indica, foram campanhas de grande violência e repressão colonial sobre as populações autóctones, tendo sido divididas, segundo Amado (2011:57), em quatro ciclos: “Campanha de Mansoa e Oio, operações a Cacheu, operações contra os Balantas, guerra aos papéis de Bissau e grumetes revoltados da ilha de Bissau”. As campanhas estenderam-se até 1935, altura em que os territórios da Guiné foram considerados “pacificados”, embora na prática se tenham estendido até à luta de libertação nacional (Mendy, 1994). Contudo, Mendy (1994:423) salienta que até 1912 os esforços de pacificação foram sempre frustrados, tendo havido grande resistência da população, não somente através da insurreição armada, como também através, por exemplo, da fuga aos impostos coloniais, como o conhecido “imposto da palhota” (casas de colmo) – que podia ser pago em género ou espécies – destruindo as palhotas ou fugindo para outros locais que não os estabelecidos pela administração colonial (1994:405). Amado (2011:62) cita René Plissei, (1997, p.24-245) confirmando que “a Guiné, entre 1841 e 1936, foi uma terra de violência, se não permanentemente todavia repetitiva, e de uma intensidade que não foi igualada nos territórios de extensão comparável na África Ocidental: perto de três vezes mais do que no Casamansa! Com 81 campanhas, expedições ou simples operações que envolveram no mínimo de 8444 soldados regulares e 42 500 guerreiros e auxiliares alistados do lado português”.

Na sua análise sobre a tradição de resistência na Guiné-Bissau (1879-1959), Mendy (1994:423), conclui que “paralelamente à tradição de resistência coexistiu a tradição de colaboração. Desde o princípio, a reação, particularmente das classes dominantes, variou entre a hostilidade e a hospitalidade, entre a confrontação aberta e a colaboração estreita. O objectivo era salvaguardar privilégios ameaçados e interesses económicos, bem como soberania e independência.” É neste prisma, entre a resistência e a colaboração, que pretendemos caracterizar a construção das masculinidades coloniais, a sua pluralidade e o seu enquadramento dentro das dinâmicas produzidas pelas relações da colonização.

O colonialismo foi responsável pela indução das principais transformações na história africana (Miescher, 2003; Barker, 2005; Uchendu, 2008, Dias, 2000a). A ação colonial foi uma força desestabilizadora em termos de definições culturais, sociais e geográficas (Ferro, 1996:232-235; Dias, 2000a; Lopes, 2000), mas ao mesmo tempo criadora de novos padrões,

que convinham ao poder colonial mas que subvertiam a ordem já estabelecida (Dias, 2000). Na sua análise sobre o Kaabu, Dias (2000a:303-304) aponta a islamização e a perda de importância das ‘autoridades tradicionais’ pré-coloniais que proporcionaram o aparecimento de dois novos tipos de *chefe tradicional*, o notável e o dignitário político-religioso, respectivamente ligados à dominação colonial e à islamização, e a preferência pelos fulas enquanto chefes tradicionais tendo em conta a sua importância na vida económica e política, em detrimento dos mandingas. Referindo-se aos estudos realizados aquando da época colonial na Guiné-Bissau, Álvaro Nóbrega (2003:166) recorda «casos em que a Administração Colonial impôs às populações régulos não legitimados, depôs régulos legitimados e criou regulados em áreas onde não havia essa tradição». Nesta linha de ideias, Miescher (2003:10) recorda a interferência colonial nas relações sociais e de género, que provocaram mudanças relacionadas com as transformações sociais e económicas e que foram fundamentais na alterações das definições de masculinidade, e dá o exemplo, do papel Homem Grande, que aglomera ao seu redor e sob seu comando as suas várias mulheres, filhos casados e solteiros, irmãos mais novos, e que viram o seu poder e influencia ameaçados pelo sistema colonial e suas entidades (Miescher, 2003:10).

Segundo Barker (2005:12), “From the time of colonization, African men and manhood have often been constructed in relation to European manhood. For example, historically, the term “boy” has meant maleness, but also social immaturity, and inferiority before adult men, particularly white men. (...) A review of the historical literature on African manhood reveals numerous examples of colonizers who questioned or criticized the masculinities of the colonized.” Lovell (2002:314) afirma que “Tornaram-se mais visíveis os modos pelos quais o género e as ideologias sexuais foram utilizados como racionalização ou metáforas da própria aventura colonial. O homem colonizado era visto de forma efeminada, configurando a sua sujeição ao fim último deste procedimento.” Uchendu (2008:1-3) analisa, recorrendo a textos da época, a forma como a colonização criou uma imagem do africano como um “não homem” ou um homem possuindo uma “masculinidade deficiente” (*deficient masculinity*), um ser inferior caracterizado pela inércia, *moralmente falido, inapto, bárbaro, atrasado e condenado, despido de resistência, de acção e de poder*, quando comparado com o homem branco e colonizador, considerado como sendo dotado de força, de inteligência e de ação.

Para a melhor compreensão das expressões de masculinidade em estudo que compõem o *matchu-urbano*, será importante o esclarecimento de dois factos concretos: O primeiro é de que a urbanização das principais praças da Guiné foi tardia e incomparável com o fomento ocorrido noutras colónias portuguesas como Angola, Moçambique e até a vizinha Cabo

Verde, e muito virada para o desenvolvimento e controle comercial da região. Isto pode ser comprovado pela própria divisão administrativa do território, que em 1927 tinha apenas dois concelhos, Bolama e Bissau, e 7 circunscrições (Cacheu, Cantchungo, Farim, Mansoa, Bafatá, Buba e Bubaque). Um ano depois, em 1928, a Guiné passaria a ter quatro intendências (Bolama, Bissau, Bafatá e Cacheu), que se subdividiam em doze residências. No início dos anos cinquenta do século XX, cada centro populacional tinha apenas cerca de 5.000 habitantes. A grande reforma administrativa deu-se com a introdução do “Estatuto Político-Administrativo da Província da Guiné” de 22 de Novembro 1963 (vinda na sequência da “Lei Orgânica do Ultramar” de 24 de Junho de 1963, no qual foi revisto e aprovado um novo Estatuto da Guiné), que reafirmava Bissau como capital e estabelecia a Guiné com órgãos de governo próprios, constituídos pelo Governador, o Conselho Legislativo e o Conselho de Governo. De salientar que para ser eleito para o Conselho Legislativo, por exemplo, o primeiro requisito era “ser cidadão português originário”, o que excluía, *a priori*, mais de 90% da população. A Guiné dividia-se em Concelhos que se formavam em freguesias, e onde não fosse possível criar freguesias existiam os posto administrativos, que por sua vez se podiam dividir em regedorias e estas últimas em grupos de povoação.

O segundo facto que importa ter em conta é a existência de diferentes tipos de hierarquia social no período colonial, baseados em distintos factores de diferenciação. A primeira seria imediatamente a distinção entre as populações autóctones e os invasores coloniais, que apesar da resistência das primeiras, os colonizadores foram ganhando terreno e conseguindo negociar e manipular, até conseguirem dominar pela força as primeiras, como pudemos verificar com as Campanhas de Pacificação. Dias (2000) e Nóbrega (2003:166) referem com destaque a questão da tradição e da modernidade e os choques daí advindos, resultado do dualismo que marcou o colonialismo. Este dualismo consistiu na demarcação territorial e política da administração colonial incipiente por um lado e do poder tradicional por outro. Assim, a sociedade tradicional permanecia quase intacta – excepto nos casos em que a administração colonial queria reforçar o seu poder e influência em certas áreas – e os colonos atuavam nas cidades e em localidades concretas, digamos, úteis para os interesses coloniais, onde construíam acessos e infraestruturas modernas, criando um grande contraste no país. A população destes territórios era considerada *civilizada*, e as do interior, ou “mato” pertencentes às sociedades tradicionais eram consideradas *gentias*. Esta divisão social teve como base legal o “Código do Indigenato”, que iremos analisar mais adiante. Associado a esta última está também a divisão da população com base na religião, em que os cristãos (*kristons*) distinguiam-se da população islâmica e das religiões animistas locais, por ordem de acesso à

hierarquia social e política da gestão colonial. Outro elemento pertinente é a distribuição da população residente com base na origem dos indivíduos, que fazia com que os brancos portugueses, a população de origem ou de ascendência cabo-verdiana e os negros guineenses tivessem posições distintas e hierárquicas na estrutura social.

Segundo Amado (2011:63), “a colonização portuguesa na Guiné não foi de molde a criar condições para o surgimento de uma elite local forte que fosse capaz de assegurar a administração dos negócios coloniais. Senão vejamos: desde 1930, 70% das exportações da colónia eram destinadas a Portugal. Mas a debilidade industrial portuguesa fez com que continuasse nas mãos de outros Estados parte importante das suas importações (65 a 70% nos anos 30 e 45 por cento em 1960)”. A dificuldade em gerir o território e as suas gentes, agravava-se devido à escassa presença colonial e à sua inadaptabilidade ao país, fez com que os cabo-verdianos fossem os escolhidos para povoar a Guiné e apoiar a administração colonial (Barreto, 1938:234).

De acordo com Lopes (2000:39), “os conflitos nos Rios da Guiné do Cabo Verde são os protagonistas de processos de formação de identidades por assimilação e por diferenciação”; “Estamos em presença de um fenómeno que reforça a ideia de negociações permanentes de identidade, uma lógica em que a mistura prevalece sistematicamente. Uma lógica mestiça. É a partir destas conclusões que se pode fazer uma nova leitura da etnicidade, demonstrando a tese de que formas de apropriação de etnónimos – primeiramente atribuídos por outrem, sejam eles colonizadores, ou povos, ou grupos vizinhos – acabam por dar origem a novas identidades.”

Numa perspectiva gendrificada das relações sociais e culturais que se estabeleceram no contexto colonial, daremos enfoque às novas expressões de masculinidade – cuja localização geográfica tinha como base os centros urbanos coloniais – que aqui denominamos de *matchundadi urbana*. Ao contrário daquilo que aconteceu com as masculinidades dos autóctones (*matchus-étnicos*), que foram postas em causa pela escravatura e o tráfico de escravos, ou através de leis e tratados coloniais, as expressões da *matchundadi urbana* da sociedade colonial cristã e crioula permitiu a certos indivíduos atingir o topo da hierarquia sociopolítica e económica colonial, tamanha a sua influência nas dinâmicas internas.

Por *Matchu-Urbano* entendemos pois o indivíduo que usufrui desta cultura colonial urbana e escravocrata, que é parte de um ambiente social marcado pela interculturalidade e a miscigenação, porém altamente hierarquizada em termos sociais e raciais, que desenvolve a cultura e a língua crioulas, e cuja formação religiosa, seja por nascimento, seja por posterior conversão, é a cristã. O *matchu-urbano* é assim, produto da violência da escravatura e do

colonialismo, tendo o estado colonial e as suas instituições contribuído tanto para a formação e manutenção destas novas identidades masculinas, como para o estrangulamento das relações de género pré-existentes e a asfixia das masculinidades tradicionais.

Carlos Lopes (1993:14) identifica quatro categorias sociais no quadro da implantação da colonização da Guiné, que são os *mansas*, os *escravos*, os *grumetes* e os *gentios*. Para o autor (idem), “Estas quatro categorizações são ilustrativas das vertentes inovadoras do espaço social que até ao século XIX vai ter em Cacheu como um dos seus pólos de atracção. Neste contexto Cacheu foi ponto de convergência de culturas multiformes, encruzilhada de civilizações de origem geográfica distinta.” Os mansas eram chefes ou reis mandingas que controlavam o fluxo do comércio de escravos, cujo poder político e económico era considerável na região dos rios da Guiné⁵⁴. Cacheu constituiu também, um ponto de confluência de expressões religiosas, tanto do islamismo, das missões católicas, assim como das religiões animistas das populações locais. Os escravos constituíam uma população muito considerável que se diferenciavam dos gentios pela liberdade que lhes fora negada e por se encontrarem fora das suas comunidades. No primeiro censo da população da capitania das ilhas de Cabo Verde de 1731 (no qual se incluía administrativamente a Guiné), fez-se a distinção da população com base em categorias sociais como *brancos*, *mestiços*, *negros* e *escravos*, e constou que quase metade da população dos portos era escravizada, quatro por cento eram brancos ou mestiços e mais de metade da população da cidade eram negros livres, ilustrando a importância dos *Kriston* (Havik, 2012:329). Estes *Kriston*, africanos cristianizados ou segundo Scantamburlo (1991, p.45) “eram os baptizados segundo a religião cristã ou os que viviam entre os brancos”, também conhecidos como grumetes, eram considerados como estando mais próximos da “civilização”, portanto do colonizador, distinguindo-se dos *gentios*, que como o próprio nome indica, não eram considerados “civilizados”. Podemos afirmar que as quatro categorias identificadas por Lopes (1993:14) – os mansas, os escravos, os grumetes e os *gentios* – são factores e motores de uma cultura escravocrata e colonial dos centros urbanos da Guiné, que mesmo na sua inicial desorganização, primeiro através de negociações e intermediações, mas mais tarde pela força das armas, conseguiu afirmar-se política, económica e culturalmente.

⁵⁴ Segundo Lopes (2000:34), “As sequelas do tráfico de escravos contribuíram para uma grande pressão demográfica e provocaram grandes movimentos de população que explicam a fragilidade dos poderes locais e a forma atomizada como eles vão reagir às primeiras tentativas de ocupação do sertão por parte dos colonizadores, no último quartel do século XIX. É interessante verificar que apenas as etnias com forte influência islâmica estarão à altura de propor formas integradas de resistência à penetração colonial, sendo estas facilmente, pelas mesmas razões, transformadas em aliadas.”

Faremos uma pequena incursão sobre três categorias que julgamos essenciais para a caracterização da *matchundadi urbana*, que são os *lançados*, os *grumetes* ou *Kriston-Matchus* e os *caboverdianos*. Liga-os quatro principais aspectos: a) localizam-se geograficamente nos centros urbanos coloniais (tais como Cacheu, Bolama, Bissau, Geba, entre outros) mesmo que na periferia destes como é o caso dos grumetes; b) são atores importantes das trocas comerciais e do tráfico negreiro da Guiné⁵⁵; c) são considerados “civilizados” pelo poder colonial, mesmo que em diferentes graus; d) quanto à religião, são cristãos, embora tanto sobre os lançados como sobre os grumetes tenham recaído dúvidas quanto à sua assimilação religiosa.

Ouro, escravos, marfim, peles, sal, cera de abelha e outras mercadorias atraíam para a Guiné mercadores coloniais privados ou estatais, de várias nacionalidades, entre os quais franceses, ingleses, holandeses e espanhóis. Estas *mercadorias*, conforme eram considerada também a população escrava, eram trocadas por barras de ferro, pólvora, armas, roupas de algodão e bugigangas (Havik, 2012:321). O comércio atlântico era controlado pelos intermediários africanos e mercadores privados, chamados *lançados* e *tangomaos*, em conjunção com os *kristons* e os chefes tradicionais locais dos diferentes grupos étnicos, como os Papel, os Banhus e os Mandingas (Havik, 2012:321).

Os lançados eram segundo Havik (2012:317) “private traders operating beyond royal contract”. Foram pioneiros do pequeno comércio africano e das pequenas colónias europeias fixadas na costa ocidental de África (Barreto, 1938:68), porém sem obediência ou subordinação a nenhuma bandeira que não o seu próprio interesse. Mais tarde seriam denominados por tongomaus, na documentação da época (Pimentel, p.85). João Barreto (1938:68) caracteriza-os com o olhar da sua época, deixando antever a falta de colaboração dos lançados para a efetiva implantação portuguesa na Guiné: “Viviam, porém instalados em diversos portos, alguns comerciantes brancos – os lançados – em geral pessoas de baixo estôfo moral, que serviam de intermediários entre os indígenas e os mercadores que frequentavam aqueles portos com os seus navios. Esta classe de intermediários surgiu como consequência da ignorância dos indígenas e da sua incapacidade em armazenar os produtos e os escravos nos pontos de embarque, em épocas convenientes”. O autor (1938:68) analisa as suas condições de vida e afirma que “Vivendo em palhotas de pretos, geralmente aliados a uma ou mais mulheres indígenas, cujos hábitos e princípios facilmente adoptavam, os

⁵⁵ Segundo Lopes (2000:37), “Praticamente todo o comércio da costa está centrado nos escravos (...) No século XVIII, este comércio atingiu mais de 80% da totalidade das exportações, motivando aliás a elaboração, pelos Portugueses, de legislação importante sobre o comércio de escravos.”

lançados não tinham sequer a compensar as possibilidades de realizar fortunas apreciáveis, porque estavam sujeitos às arbitrariedades e caprichos dos chefes indígenas, cujas exigências tinham de satisfazer sob pena de perder todos os seus fracos haveres e até as próprias vidas.” Apesar de serem brancos, como se pode ver no texto de Barreto, os *lançados* não gozavam do respeito do poder colonial, provavelmente devido às suas proveniências, pois muitos eram, por exemplo, cristãos-novos (judeus convertidos) e degredados, portanto gente *lançada* ao desconhecido, em África, fazendo jus ao seu nome. Sobre os lançados, M^a Rosário Pimentel (2008:85) diz tratarem-se de fidalgos e cristãos-novos em situação ilegal na Guiné e nas ilhas de Cabo Verde. A autora (idem) afirma que “Alguns destes indivíduos com licenças de residência temporária optavam por ficar junto dos negros em definitivo, contrariando as determinações régias; outros aventureiros natos, tudo arriscavam por um lucrativo negócio; e outros, ainda, perseguidos pelos tribunais do reino, ali se acolhiam, procurando refúgio nas regiões africanas onde a soberania portuguesa não se fazia sentir. Dentro deste último grupo estavam os judeus autênticos e os cristãos-novos (que continuavam ou não a judaizar).” Desta forma, continua (2008:85), “o termo *lançado*, no século XVI reportava-se em especial aos brancos fixados no ultramar sem autorização e que monopolizavam a concentração e distribuição de mercadorias nos portos, comercializando-as, sobretudo, com mercadores estrangeiros”. Segundo a autora (2008:86) “Com o tempo, o termo lançado passou a englobar também negros e mulatos que participavam nestas actividades comerciais”.

Os Grumetes, assim como os *lançados*, também serviam de intermediários entre os vendedores de escravos do interior de África e os compradores do litoral, ao mesmo tempo que eles próprios participavam como mercadores no comércio transatlântico (Havik, 2012:325; Lopes, 2000:35). O termo *grumete* vem do português grumete, ou seja aprendiz de marinheiro, geralmente um adolescente (Havik, 2012:318). No seu apogeu, os grumetes chegaram ao número de 3 mil e 4 mil indivíduos (Amado, 2011:70). Havik (2012:317) caracteriza-os como sendo “An intermediate social stratum rather than an ethnic group, Kriston formed bilineal communities in around these sites that operated and largery dominated the river-based relay trade between trading posts in the interior such as Farim and Geba and the region’s main Atlantic ports, Cacheu and Bissau.” A autora (idem) acrescenta ainda que a emergência dos grumetes no século XVI está directamente associada com as relações estabelecidas entre os negociantes europeus e cabo-verdianos e os líderes tradicionais, fazendo de pilotos, intérpretes e remadores. Amado (idem) cita Pélissier (p.36), os “grumetes, perigosos para o colonizador português quer dizer africanos mais ou menos “lusitanos” e “cristianizados” que vivem nas feitorias portuguesas ou gravitavam na sua periferia em

funções de marinheiros, de operários e de pequenos bufarinheiros, negociando na sua etnia de origem no começo do século XX, tendem, em Bissau, a deixar-se influenciar pelas elites luso-guineenses e cabo-verdianas mestiças, implantadas na praça e que querem desempenhar um papel político com o advento da República (1910).” De acordo com Nóbrega (2003:94), as Guerras de Pacificação enquadraram-se no cenário pós-Conferência de Berlim, em que Portugal foi obrigado à colonização efetiva. Aquando das Campanhas de Pacificação, Teixeira Pinto procura conter as revoltas e insurreições dos papéis e dos grumetes e manda com que dali em diante passem a ser tratados como gentios (e não como civilizados), permitindo-lhes “servir como remadores, entrar e sair da tabanca quando quisessem, contanto que não fossem armados. Ao toque de recolher todos os moradores estranhos ficariam fora da Praça” (Barreto, 1938:217). Já Nóbrega (2003:94) explica que no contexto destas Campanhas, “Até então, os *grumetes* ou *cristons*, animistas luso-aculturados, constituíam a força militar auxiliar utilizada pela presença portuguesa. Enquanto se tratou de combater povos mais ou menos distantes, a sua fidelidade foi acima de todas as provas, mas quando tornou necessário impor a autoridade colonial em Bissau e no “chão” Manjaco, as suas fidelidades dividiram-se. Tratava-se de fazer guerra aos seus parentes, com quem mantinham as mais estreitas relações. O apelo do sangue foi mais forte e colocaram-se ao lado dos seus parentes contra a intromissão colonial. Foi neste quadro que a autoridade colonial, privada da sua força auxiliar habitual, procedeu ao recrutamento dos irregulares de origem islamizada. Findas as contendas e pacificado o território os guerreiros que mais se haviam destacado foram premiados com cargos de chefia sobre os poderes tradicionais e na administração colonial.” Nesta ordem, na sua análise sobre as influências políticas sobre o Kaabú⁵⁶ (região dominada pelos mansa mandingas), segundo Lopes (2000:35), “À medida que se reforça a divisão social entre Grumetes e Gentio, e em que os concorrentes europeus se aliam para combater juntos os poderes locais autóctones, vai-se gerar uma relação diferente entre a costa |comércio transatlântico e o Kaabú”.

Nóbrega (2003:54) cita Celeste Rogado Quintino (1999, p.288) que afirma que Bissau é “Um *chon* global. Um espaço plural de comunicação e trocas interétnicas que gerou um tipo de cultura crioula que emergiu nos primeiros tempos da ocupação portuguesa dos Rios da Guiné, por efeito das actividades comerciais de lançados e grumetes”. Havik (2012:316) afirma que as interações interculturais decorrentes destas das relações coloniais e dos seus diversos atores produziu comunidades e costumes híbridos que se podem verificar em termos

⁵⁶ Segundo E. Costa Dias (2000a:302), “O Kaabu é uma antiga unidade política que existiu, na região compreendida entre os rios da Gâmbia e Corubali, sob o controlo mandinga do século XIII até meados do século XIX, altura em que os *mansa* mandingas ‘animistas’ foram derrotados pelos fulas locais, apoiados pela teocracia muçulmana do Futa Djalon.”

como “Luso-Africano”, “Euro-Africanos”⁵⁷, “Afro-Portugueses” referindo-se à população das colónias portuguesas. Disso mesmo é prova a categoria dos grumetes, que apesar de cristianizados e integrados na considerada “civilidade” colonial, mantinham relações com as sociedades tradicionais ou “étnicas”, baseadas no parentesco, na tutela, clientela e através de casamento (Havik, 2012:317).

O protótipo do *matchu-urbano*, da categoria dos grumetes, são os afamados *Kriston* (cristãos), também conhecidos como “cristãos de terra”, ou “cristãos por cerimónia” nas fontes oficiais, que enfatizam a possível superficialidade das suas conversões (Havik, 2012:318). O seu processo de cristianização foi conduzido por missionários católicos romanos das três ordens, a Ordem dos Capuchinhos, os Jesuítas e a Ordem Franciscana (Amado, 2011:317), distinguindo-os dos negros da categoria colonial dos “gentios”, ou pagãos (Havik, 2012:318). Segundo Havik (2012:330) “Kriston stratum composed of Christinized Africans resident in Afro-Atlantic trade settlements located along the coast and rivers of the Guinea Bissau region who constituted the dynamic core of these trade settlements on the fringes of empire.” O *matchu-urbano*, centralizado na figura do *Kriston-Matchu* é um indivíduo da praça, urbano, crioulo, mestiço e cristão, que vive num equilíbrio constante enquanto intermediário das prerrogativas da dominação colonial e dos interesses dos chefes tradicionais locais (colonizadores e colonizados), e enquanto *filho da terra* e ao mesmo tempo peão da metrópole colonial. Que pertence à administração colonial e à categoria de “civilizado”, ao mesmo tempo que se rebela e que tende a insurgir-se contra os interesses deste. A sua posição social é também intermédia, colocando-se acima do *gentio*, mas abaixo do branco colonizador, sendo que em nenhum destes dois mundos se circunscreve completamente, bebendo dos dois e alimentando-se de ambos consoante os seus interesses. A miscigenação é parte constitutiva da sua identidade social e cultural, representando a interculturalidade do seu tempo e as dinâmicas trazidas pelo comércio transatlântico. Aqui, o Kriston-Matchu encontra a sua fonte de afirmação e ascensão social, constituindo uma elite escravocrata, detentora de poder económico e capacidade negocial, tanto com os colonialistas como com os chefes tradicionais das diferentes etnias. O acesso a oferendas e bens advindos das trocas e negócios (tais como o álcool, o tabaco e os têxteis) permitiu-lhes consolidar-se internamente como um estrato social de influência. À medida que a presença portuguesa foi-se consolidando no território, os Kriston-Matchus foram chamados a contribuir com o seu

⁵⁷ Seriam os mestiços e os negros tidos como de “boa posição social”, que funcionavam como intermediários entre os europeus da metrópole e maioria da população negra rural. (Bittencourt, 2000:655).

talento e as suas redes sociais para o firmamento do poder colonial. Segundo Scantamburlo⁵⁸ (1999:2002), os *Kristons* desenvolveram a língua Crioula (ou Kriol) que se tornou a *língua franca* para as transações comerciais na região⁵⁹. Amado (2011:135) apelida-os de “elite intermédia ou moderna (também chamada “os crioulos”⁶⁰), e segundo Havik (2012:332), “educating in urban ways, which included comercial skills, ritualized knowledge, and Guinean Creole, all central to sucess in environments where trade was the key to survival and upward social mobility.” Sobre a mobilidade social, Barreto (1938:88) dá exemplo de André Álvares D’Almada, natural da lha de Santiago, “filho de mãe mulata e pai europeu”, a quem foram removidas as objecções por não ser de “pura raça branca” para poder gozar de reconhecimento oficial em Portugal com a atribuição da “graça do hábito da Ordem de Cristo e tensa de 15\$000, recompensa que era reservada a casos especiais.”

De referir ainda que o *Matchu-Urbano* é caracterizado por um comportamento bélico, destemido e aguerrido, fruto das dinâmicas comerciais de grande competição e negociação permanente, tanto do lado dos colonos, como da população local e suas chefias; do ambiente de tensões e conflitos incessantes entre as populações da Guiné e o poder colonial e também, da necessidade de afirmação da sua identidade social, cultural e política num quadro marcado pela presença de várias culturas em confronto.

As mulheres *Kriston* tiveram no seu seio mulheres que se destacaram pela sua grande influência e poder económico, conhecidas como *Nharas* (do português senhora) e comummente tratadas por Nha ou Mamé (mãe em português), ou *tangomás* (Havik, 2012:330). Barreto (1938:148) apelidou-as de “nharas, ou senhoras mulatas, cristãs exercendo certa influência entre os indígenas”. As *tangomás* eram mulheres africanas livres que acompanhavam os comerciantes privados nas suas jornadas ao longo da costa e em Cabo Verde como facilitadoras ou *power-brokers*, tal como os homens grumetes e lançados, fazendo uso das suas redes sociais que exploravam para conseguir mobilidade social e espacial (Havik, 2012:319). Muitas tornaram-se comerciantes influentes, cuja presença se começou a notar mais no século XVII com o desenvolvimento das comunidades cristãs.

⁵⁸ Luigi Scantamburlo, dicionário do Kriol, 1999-2002.

⁵⁹ Lopes (2000:38) explica que “O surgimento do crioulo é, no entanto, o aspecto mais importante para a integração cultural deste espaço. É desde já importante sublinhar que a base vocabular africana do crioulo parece provir fundamentalmente do mandinga, como confirmam diversos estudos desta língua. Em todo o caso, esta língua nasceu no século XVI, num período em que os Malinké dominavam já o comércio na região e o Kaabú estava em expansão e desenvolvimento. É provável que os contatos políticos e comerciais se fizessem nas duas línguas principais: o mandinga e o português. Não é estranho portanto que o mandinga seja considerado um veículo importante da constituição do crioulo.”

⁶⁰ Aqui, importa reter a definição de Bittencourt (200:655), crioulos fazendo referencia a uma mestiçagem de tipo cultural, que contém a presença simultânea de elementos das culturas africana e europeia no seu comportamento, realizando uma interligação entre eles.

Como intermediárias no comércio atlântico, as Nharas conseguiram tornar-se um estrato coeso dada a sua importância no engajamento entre os vizinhos africanos e as autoridades europeias e através da capitalização das suas multifacetadas linhagens, de origem portuguesa, cabo-verdiana e guineense. Mulheres como Nha Bibiana Vaz de França, de Cacheu, que encabeçou uma revolta contra o poder colonial em 1686, a quem Barreto (1938:111) apelidou de “indígena cristã”, e Crispina Peres são bons exemplos. A maioria das mulheres *Kriston* porém, tinha atividades variadas, trabalhando como empregadas domésticas, como vendedoras ou trabalhadoras na área têxtil (Havik, 2012:330). É importante mencionar também, as relações que os homens, geralmente brancos, estabeleciam com as mulheres locais para terem acesso ao controle e às oportunidades no mercado escravo, pois, como precisa Reese (2012:311) “For them, an African wife with local connections was more important politically and economically than a European wife; many men with Africans wives also had wives and families in Britain”.

À medida que a fixação portuguesa na Guiné se intensificava, o poder colonial foi se reorganizando, induzindo divisões administrativas e sociais que afectaram o tecido social e a relação entre as populações. É neste contexto que surge o “Código do Indigenato”, um mecanismo de controlo dominante na “Guiné Portuguesa”, abolido só em 1961, que se distinguia dos outros mecanismos de controlo coloniais pela particularidade de as suas provisões serem aplicadas administrativamente, sem recurso a qualquer tribunal judicial (Mendy, 1994:288). Para o autor (1994:289), o Código negava aos considerados *gentios* direitos humanos fundamentais, e fora desenhado para permitir aos administradores coloniais uma punição rápida e sumária (como castigos corporais e o trabalho forçado), devido à sua simplicidade e facilidade de aplicação.

O “Código do Indigenato” teve origem em três textos legais coloniais: o Código do Trabalho de 1899, a “Carta Orgânica da Guiné” de 1917 e a lei “Diploma dos Cidadãos” de 1946. Segundo Mendy (1994:284) o Código do Trabalho de 1899 apontava a *dignidade do trabalho* como meio pelo qual os não-civilizados africanos seriam civilizados, “tendo sido adoptado quase intacto, pelos “liberais” da Primeira República portuguesa, cujo “Regulamento do Trabalho dos Indígenas”, datado de 27 de Maio de 1911, lançou o alicerce para a construção do *regime de indigenato*.“ Tratando da legalização do trabalho forçado (1994:85), este Código teria como sucessora a Carta Orgânica da Guiné de 1917, lançada logo depois das Campanhas de Pacificação na Guiné, que dividia a população em “indígenas” e “não indígenas” (Mendy, 1994:286). Conforme Mendy (idem) “De acordo com o artigo 306º da Carta Orgânica da Guiné em 1917, “indígenas” eram definidos como todos aqueles

nascidos na “província” da Guiné que eram desqualificados pelo artigo 307º para gozar de todos os direitos políticos e civis garantidos aos cidadãos portugueses. Para que os indígenas fossem considerados portugueses o artigo 307º exigia “prova de dedicação pelos interesses da Nação Portuguesa”; alfabetização e fluência em português; ocupação remunerada; e bom comportamento atestado pela autoridade administrativa da sua área de residência.” Nesta mesma linha, o “Diploma dos Cidadãos” de 1946, introduzido pelo governador Manuel Sarmento Rodrigues, esclarece as condições para os indivíduos serem considerados assimilados a europeus, sendo um dos requisitos a sua desculturação (Mendy, 1994:308).

O Regime do Indigenato, base legal da divisão da população em *civilizados* e *não-civilizados*, legitima oficialmente o racismo e o etnocentrismo cultural decorrentes da própria opressão colonial. Para Lopes (1982:22), o “Estatuto do Indigenato” de 1954 “mantém ainda o princípio do trabalho forçado, sendo a exploração do povo feita de forma mais retrógrada e obedecendo a princípios racistas”. Tendo sido implantado em colónias como a Guiné, Angola e Moçambique (mas não em Cabo Verde, Timor e São Tomé) devido à necessidade das autoridades coloniais recorrerem a métodos repressivos que não a força militar, para submeter as populações locais (Mendy, 1994:277-278), o “Regime de Indigenato” é fruto da fragilidade da soberania portuguesa nos territórios ocupados.

No caso da Guiné-Bissau, face à violência das Campanhas de Pacificação do território e apesar da resistência armada contra o colonialismo português ter terminado com a derrota dos Bijagós em 1936, “o regime colonial continuou a depender em grande parte da coacção para se manter”, e os métodos usados recaíram no estabelecimento de uma maquinaria administrativa e legal e a imposição da cultura portuguesa” (Mendy, 1994:278). Segundo Mendy (idem) “A rede administrativa penetrou em quase todas a *tabancas*, permitindo às autoridades, através do *regime de indigenato*, semelhante ao *apartheid*, manter um controlo suficientemente apertado sobre os “indígenas” subjugados. (...) À parte o paternalismo óbvio, o mecanismo de controlo recorria à violência para assegurar o cumprimento das ordens e instruções promulgadas pelas autoridades coloniais.” O autor acrescenta ainda (1994:278) que “O paternalismo, que os portugueses tendem a confundir com benevolência, serviu para justificar o uso da violência e camuflar uma exploração sem piedade”, ao mesmo tempo que que procuravam inculcar a ideia do homem africano como um ser inferior e uma criança grande que precisa de regras, de educação severa, para poder controlar os seus ímpetos. Disto é exemplificativo, a afirmação de Marcelo Caetano no seu texto *Princípios e Definições: textos de 1936 a 1967*, de 1969, compilados por António Zorro: “A presença portuguesa não é imperialista, no sentido de constituir um processo de domínio racial e de exploração

económica. Quando falámos de Império apenas quisemos dizer – “comunidade de povos”. Convivemos, não subjugamos. Praticamos, é certo quanto às populações nativas de África, um processo paternalista de governo e administração, mas nesse paternalismo estão implícitos o carinho, a solidariedade humana, a comunhão cristã” (Mendy, 1994:277).

Delimitando territorialmente e excluindo as populações locais, consideradas como sendo culturalmente inferiores, portanto não passíveis do usufruto de certos direitos, os Estatuto do Indigenato contém segundo Mendy (1994:296) elementos do *apartheid*, tais como o controlo do movimento e a obrigação de cada indígena de ter um cartão de identidade, permitindo um controlo firme sobre as populações rurais. Por exemplo, os regulamentos sobre “trânsito, fixação e deslocação dos indígenas” exigiam que todos os indivíduos do sexo masculino com mais de 16 anos de idade possuíssem a *caderneta indígena* com os dados pessoais, particularmente no que se referia à saúde, emprego e pagamento de impostos. As mulheres e as crianças com menos de 16 anos de idade necessitavam de um guia, ou autorização, quando tinham de sair da área de residência. Além da caderneta todos os homens necessitavam também de um guia para se movimentarem de uma área para outra, guias estas que só podiam ser autorizadas pelo administrador, visto que “os indígenas também eram também proibidos de passar pelas povoações de carácter europeu, cidades brancas, entre as nove da noite e as cinco da manhã. Nem tão pouco lá podiam residir sem que nelas tenham pais ou tutores, meios de vida ou profissão legal.” Mesmo que estivessem nas “povoações de carácter europeu” à procura de trabalho, se não encontrassem trabalho no prazo de dez dias e aí permanecessem, poderiam ser considerados vadios, ser presos ou designados para um trabalho (forçado) por um período não inferior a 18 meses (Mendy, 1994:297-298). Esta divisão territorial entre *civilizados* e *gentios*, tinha também em conta a disponibilização e reserva de mão-de-obra negra, tanto rural – essencial para o abastecimento da vida urbana – como urbana, conhecidos como “bairros indígenas”, situados junto das praças e controlados através de condições de residência rígidas.

Conforme Amado (2011:65), segundo o censo de 1950, a população da Guiné era de 510 000 habitantes (17 habitantes por quilómetro quadrado), sendo que em meados do século XX, de uma população total já de 550 000 habitantes, somente 8320 eram legalmente considerados *civilizados* (2263 brancos, 4568 mestiços e 1478 negros, ou seja 0,3 % da população negra.”

Os requisitos para a pertença à categoria de *civilizado* foram desenhados para a restrição e absoluto político, da terra e seus recursos pelo poder colonial, excluindo grande parte da população que só interessava enquanto mão-de-obra disponível e ressalvando uma

elite minúscula ligada à administração do território. Para Mendy (1994:308), a política de assimilação, assente na ideia de inferioridade dos africanos e da superioridade inerente dos colonizadores portugueses quis a destruição das sociedades tradicionais, para posterior integração do africano *destribalizado* e *lusificado* no mundo dos civilizados. A categoria social e jurídica de “civilizado” ou “assimilado” estava restrita aos indivíduos que tivessem mais de 18 anos, que falassem corretamente o português, que exercessem uma profissão, arte ou ofício que lhes desse de rendimento o suficiente para o seu sustento e das pessoas a seu cargo; ou que possuíssem bens com o mesmo fim; que fossem cidadãos exemplares e não tivessem sido refractários ao serviço militar nem dados como desertor (Munanga, 2000:373). Acresce-se o ser de religião cristã, vestir roupas consideradas civilizadas, saber comer com garfo e faca, ter em casa talheres e outros objetos da *vida civilizada*, e possuir a fotografia do presidente da República exposta em lugar de destaque (Mendy, 1994:308-310), demonstrando o carácter um tanto quanto arbitrário da sua atribuição. Os civilizados não estavam sujeitos ao sistema de trabalho forçado ou às obrigações de trabalho impostas pelo regime de indigenato.

Para assumir postos na administração colonial portuguesa, era exigido um alto grau de alfabetização aos seus funcionários, o que devido ao Regime do Indigenato a percentagem de guineenses elegíveis era mínima, pois a maioria não tinha acesso às instituições educacionais (Mendy, 1994:307). Amado (2011:65) recorda que o ensino na Guiné foi confinado às missões católicas desde 1940, que no ano escolar de 1950-1951 havia apenas 55 escolas e 1979 alunos na Guiné inteira, sendo o ensino primário rudimentar, e que o primeiro liceu na Guiné fora criado apenas em 1949 (2011:43). Nesta sequência, segundo Mendy (1994:320), o baixo fomento do acesso à educação e a raridade das escolas no país, fez com que a Guiné fosse, de todas as colónias portuguesas, aquela onde a educação foi menos divulgada, visto que 1950 o analfabetismo atingia os 99% na Guiné, face aos 98% em Moçambique e 97% em Angola. Visto a população branca portuguesa ser também escassa para ocupar o organograma da administração colonial, os portugueses delegam aos cabo-verdianos a função de colonizar e administrar o território, o que fez com estes ganhassem a fama de “co-colonizadores” (Mendy, 1994:306).

Cabo Verde era vista como a colónia “que recebeu a melhor influência da colonização portuguesa”, cuja “dedicação nacionalista dos habitantes” fez com que, depois da “pacificação” do território, constituíssem 75% dos funcionários coloniais (1994:307). Porém, como bem ressalta Mendy (idem), as difíceis condições de vida das ilhas, afectada pelas secas, fomes e muita pobreza, e os benefícios materiais foram motivos suficientes para a sua adesão ao projeto colonial na Guiné (e outras colónias). Para Mendy (1994:95), o acesso à

educação permitiu aos mestiços da sociedade cabo-verdiana uma maior mobilidade social ao serviço colonial, como funcionários administrativos dedicados, mas também em funções importantes de polícias, soldados, professores, comerciantes, carpinteiros, pedreiros, paramédicos e outras profissões especializadas e semiespecializadas” (Mendy, 1994:305).

A administração colonial na Guiné foi sempre marcada por alguma desordem administrativa, com atuações fora dos decretos e das atribuições de cada um, e num ambiente de revolta das populações contra o poder colonial (Amado, 2011:49). Porém, à medida que o tempo passava, a posição se Portugal ia-se consolidando, mesmo que nunca completamente na Guiné, permitindo restruturações e adaptações administrativas, conforme as estratégias e interesses da metrópole e dos governadores, mas que geralmente tinham como intuito o alargar o controlo efetivo do território. Estas alterações consistiam na redefinição da divisão administrativa da Guiné, que poderia recair no aumento ou diminuição dos concelhos, das circunscrições ou dos postos administrativos. Segundo Mendy (1994:290), os concelhos eram divididos em freguesias urbanas onde predominavam os civilizados, e postos administrativos não urbanos, onde residiam os não civilizados, sendo que “A esmagadora maioria dos habitantes do território, que residia nos numerosos postos administrativos das circunscrições, estava sujeita ao código do indigenato, isto é, ao regime severo e autoritário dos administradores locais.” Já os indivíduos que compunham a administração colonial eram sobretudo urbanos, assimilados e civilizados, que como “co-colonizadores” (expressão de P. Mendy), conseguiram ocupar dos mais altos até aos mais vulgares cargos dentro da estrutura administrativa.

No topo da hierarquia encontrava-se o Governador, com largos poderes, depois vinham os Administradores, encarregues dos assuntos civis e judiciais, dos considerados “negócios indígenas”, da política económica e fiscal (onde se inclui a cobrança dos impostos). Estes eram considerados déspotas que “que presidiam a um reino de terror nas áreas rurais” (Mendy, 1994:292): Os chefes de posto tinham como função assistir aos administradores nas suas numerosas responsabilidades, sendo os primeiros portugueses em contacto direto com os *indígenas*, detendo por isso muito poder. Abaixo do chefes de posto encontravam-se os régulos nomeados pelos portugueses, que apesar de autoridades tradicionais, como agentes coloniais, respondiam perante o chefe de posto e os administradores, ajudando na cobrança de impostos e no controlo da mobilidade territorial. Depois vêm os chefes de tabanca, que se encontravam sob as ordens dos régulo e que tal como estes gozavam de certos privilégios, responsáveis que estavam da difícil tarefa de manter a paz pública, de cobrar impostos de palhota e fornecer mão de obra. Os Cipaios, no fundo desta hierarquia administrativa, eram

porém indivíduos com uma força presença coerciva junto das populações autóctones, não fossem uma “força paramilitar brutal” que fazia obedecer à autoridade portuguesa, estando presentes em todos os postos administrativos, e segundo Mendy, eram também “uma característica essencial do regime de indigenato, que submetia os indígenas a um reino de terror” (Mendy, 1994:292:295).

O *Matchu-Urbano*, fruto da violência colonial e escravocrata, bebe deste contexto marcado pela forte hierarquia e discriminação social e racial, de tensões, contendas e rebeliões permanentes, e das dificuldades da implantação de uma administração colonial sólida e impermeável a interferências externas e à insubordinação interna. A colonização fez emergir novas formas de masculinidade, das quais o protótipo é o *Kriston-Matchu*, africanos cristianizados que viviam sendo examinados pela cultura *civilizada*, e cuja identidade era marcada pela pluralidade de pertenças, tanto geográficas, culturais, como também religiosas (visto que alguns, como bem desconfiavam os colonizadores da época, continuavam crentes nas divindades animistas). Estes homens constituíam a elite intermediária entre os colonos brancos e os comerciantes e as sociedades tradicionais, da qual eram também originários. O tráfico de escravos e o comércio transatlântico, assim como a violência das Campanhas de Pacificação marcaram a construção de uma identidade crioula, que foi vital para a constituição das masculinidades surgidas com a luta de libertação nacional, à qual muitos aderiram prontamente. Neste prisma, os bairros urbanos periféricos de Bissau (Como Tchon di Pepel e Pilum) foram também determinantes enquanto dois principais focos do enraizamento de uma cultura urbana marginal que se tornou central através da luta de libertação nacional.

Assim, a origem africana e o tom de pele, usados como factor de categorização e discriminação colonial, serviu de motor de união e fraternidade para os que iniciaram a luta contra o jugo colonial e a independência da Guiné e Cabo Verde.

4.3. Matchu-Combatente: Homens e *Matchus* na Luta de Libertação Nacional

A construção da *matchundadi* guineense bebe do período da Luta de Libertação uma fase crucial de redefinição, intensificação e criação de expressões de masculinidade. A Luta pela libertação da Guiné-Bissau, levada a cabo pelo Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo-Verde (PAIGC, criado em 1956) de 1963 a 1973, deixou marcas profundas na estrutura social, cultural e política do país, com fortes repercussões no período pós-independência.

A colonização portuguesa teve sérias dificuldades de afirmação e fixação na Guiné, devido à concorrência estrangeira pelo controlo comercial e do território, à insubordinação do seu povo ao poder colonial e à escassez de gente no território, coisa que foi sendo tratada e solucionada com o envio de gente de Cabo-Verde para a administração colonial da Guiné-Bissau. Para fazer face a este cenário, de dificuldades de afirmação, Portugal teve de recorrer à legislação de diversas formas: como arma de coerção e controlo, por exemplo com a criação do Código do Indigenato, vigente de 1917 a 1961, base legal da divisão da população em *civilizados* e *não-civilizados*, que legitimou oficialmente o racismo e o etnocentrismo cultural; de maneira mais *elevada*, mas que se veio a tornar nociva para a sua pretensão de manutenção colonial em África, com a criação da Casa dos Estudantes do Império em 1944, um espaço de fraternidade para os estudantes africanos das colónias, encerrada pela PIDE em 1965, de onde emergiram grandes vozes africanas da luta anticolonial; e de forma surpreendentemente criativa, como foi a alteração da denominação de *colónias* para Províncias Ultramarinas, na sequência da Lei de Nº2.028 de 11 de Junho de 1951, como forma de contornar as pressões internacionais para a descolonização africana.

Contra todos os esforços envidados pelo governo fascista português para salvaguardar e manter a ordem colonial no ultramar, surgiram os movimentos de libertação nacional em Angola, Moçambique, Guiné-Bissau e Cabo Verde, obrigadas a recorrer à luta armada dada a dificuldade de Portugal em abandonar estes países e em dialogar com os insurrecionistas (Davidson, 1963:28). Aliás, desde o início da segunda metade do Século XX, que o continente africano vinha conhecendo a independência dos seus diferentes Estados, sendo a descolonização das colónias portuguesas considerada por muitos autores como “tardia”. A participação dos africanos das colónias na 1ª Guerra Mundial é constantemente entendida como motor de consciência política e social da sua injusta condição de colonizados e da revolta contra o colonialismo e a dominação do assim considerado na altura, “homem negro”. As progressivas independências dos Estados africanos tiveram como aliada uma conjuntura

histórica caracterizada pela bipolarização do mundo em dois blocos militares e ideológicos protagonizados pela União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e os Estados Unidos da América (EUA), logo após a 2^a Guerra Mundial (1945). Conferências de grande valor simbólico e prático juntam pensadores e uma elite africana cada vez mais forte em termos de consciência política e com maior capacidade reivindicativa: em 1945, na 5^a Conferência Pan-Africana realizada em Manchester, cujo princípio agregador era a defesa de uma doutrina que defendesse a necessidade de libertação e de união da raça negra, surge a definição de *negritude*; e em 1955, na Conferencia de Bandung, surge a noção de uma nova força política afro-asiática denominada “Terceiro Mundo”, que se acrescenta ao mundo Bipartido de então, contando entre os seus princípios a soberania e integridade territorial de todas as nações e o princípio da autodeterminação dos povos, contra o colonialismo e o neocolonialismo (Amado, 2011:65-67).

No caso guineense, os movimentos anticoloniais devem ser entendidos e enquadrados dentro de quatro grandes influências ou acontecimentos que facilitaram e permitiram a contestação armada ao colonialismo português: 1) a longa tradição de resistência dos povos da Guiné à ocupação colonial, de que são conhecidas as revoltas das diversas etnias, insurreições armadas como o conhecido Desastre de Bolor de 1878 em que os felupes massacraram em Bolor uma força comandada pelo tenente Calisto dos Santos, matança de dois governadores coloniais no mesmo ano, em 1871, cobranças de impostos aos brancos que ocupavam as suas terras, etc.; 2) as violentas e opressoras campanhas de *pacificação* do território, na verdade nunca concluídas na prática, mas que esmagaram temporariamente a relativa autonomia das populações (Amado, 2011:64); 3) O espírito de revolta saído do Massacre de Pindjiguiti de 3 de Agosto de 1959, que começou com a greve dos estivadores e marinheiros do Porto de Bissau, que reivindicavam um aumento salarial, e que foi altamente reprimida pelas autoridades coloniais, originando mortos e uma centena de feridos. Este episódio foi catalisador das intenções independentistas do PAI – Partido Africano para a Independência, futuro PAIGC; 4) E por último, o contexto internacional marcado pelas demandas anticoloniais, norteadas por ideias pan-africanistas e o movimento cultural da *negritude*, de valorização do “homem negro” e sua história.

A política ultramarina de Marcelo Caetano (que substitui entretanto Oliveira Salazar na chefia do governo português) teve como resposta às pressões da descolonização a ideia de uma “autonomia progressiva e participada” (Amado, 2011:268), depois substituída por tentativas desesperadas de captação do apoio das populações das colónias através de políticas sociais e culturais de melhoria das suas condições de vida (que é exemplo do programa *Por*

uma Guiné Melhor de António Spínola), e a africanização da guerra colonial através da inclusão de milícias africanas pró-coloniais (os conhecidos *Comandos Africanos*) (Lopes, 1982:282). Aqui, o PAIGC conseguiu responder à altura, e segundo Amado (2011:338) “À guerra psicológica de Spínola, Cabral contrapôs uma metódica e deliberada mobilização política. Ao processo de reordenamentos populacionais, respondeu, com uma forte consolidação organizacional das regiões libertadas.⁶¹ À política de obras sociais e dos Congressos do Povo, Cabral socorreu-se da ajuda internacional e, a dada altura, das próprias agências especializadas da ONU; À invasão da Guiné-Conakry e do Senegal como retaguarda do PAIGC, contrapôs a eminente internacionalização da guerra e o isolamento diplomático de Portugal. À estruturação operacional e à africanização da guerra, Cabral replicou com a eficaz restruturação dos Corpos do Exército das FARP.”

No PAIGC, imbuído pelo espírito pan-africanista, segundo Lopes, (1982: 23) “a esperança de criar um homem novo era de facto o objectivo principal que levou à luta armada.” Para o autor (1982:49), o “desenvolvimento da luta e criação de novas estruturas sociais onde a exploração do homem pelo homem já não tinha lugar representavam as condições essenciais à criação da nova consciência emergente do processo revolucionário.”

Na sua explicação sobre a resistência aos colonizadores portugueses ao longo da sua tentativa de fixação e controle do território da Guiné-Bissau, Mendy (1994:423) explica que “não existia uma unidade multiétnica e consciencialização de uma luta comum contra um inimigo comum. Cada grupo, cada tabanca, no caso dos Balantas e Felupes, considerava-se como uma nação independente, lutando para defender a sua singularidade.” Isto já não aconteceu com o PAIGC liderado por Amílcar Cabral, que segundo Lopes, (1982:48) “Aparentemente nunca um movimento de libertação nacional em África conseguiu unir tantas etnias numa mesma luta, eliminando totalmente as clivagens regionais ou tribais. Este aspecto da política do PAIGC constituiu sem sombra de dúvida e em si mesmo uma das grandes vitórias do movimento de luta pela independência na Guiné-Bissau.”

O próprio lema do PAIGC “Unidade e Luta” tinha em conta os principais desafios de um movimento anticolonial na Guiné-Bissau, que pela liderança de Amílcar Cabral passaram de adversidades a potencialidades: a diversidade étnica e religiosa dos seus habitantes e as divisões provocadas pelo colonialismo no seio da população e entre estes e os elementos pertencentes à administração colonial, sendo Cabral um destes últimos; os desafios do

⁶¹ O PAIGC considerava “regiões libertadas”, ou “zonas libertadas” aquelas onde dispusesse de uma “guarnição” composta por elementos escolhidos, bem armados e muniçados, portanto sob seu total controlo (Amado, 2011:216).

armamento para fazer face a uma potência colonial com maior sofisticação de armamento e também dos próprios constrangimentos geográficos e de escoamento dos materiais, e em última análise a desafiante gestão do próprio contexto da luta anticolonial. Para que a “Unidade e Luta” fossem uma realidade, o PAIGC procurou como movimento político exprimir as aspirações das massas (Lopes, 1982:23), apostando forte na mobilização dos camponeses, que se encontravam nos espaços onde decorreria a luta armada. De acordo com Mendy (1994:325), Amílcar Cabral estudou sobre quem beneficiava e quem não beneficiava do *status quo* colonial e concluiu que eram os considerados “gentios” das áreas rurais aqueles os que menos beneficiavam. Para além dos camponeses, segundo Lopes (1982:24), nas fileiras do PAIGC encontravam-se também funcionários da administração pública e do sector comercial, bem como os assalariados da capital Bissau. Para Lopes (1982:51), “é também aí que é preciso procurar o conceito de nação. Ele nasce da vontade comum, da expressão das mesmas ideias numa mesma língua, com os mesmos instrumentos. O objectivo uniu os homens, a luta fortificou essa união.”

A revolta e contestação do PAIGC ao regime colonial português, desde a sua formação até ao fim da luta armada e a consequente vitória sobre o poder colonial, abarcou os seguintes acontecimentos: (1956), a Formação e consolidação do PAIGC enquanto movimento líder de contestação ao regime colonial português; (1963) Início da luta armada na Guiné-Bissau e movimento diplomático internacional do PAIGC; (1964) Congresso de Cassacá e criação das FARP – Forças Armadas Revolucionárias do Povo; (1973) Morte do líder do PAIGC, Amílcar Cabral; (1973) Declaração Unilateral da Independência pelo PAIGC; (1974) Fim da Luta armada; (1974-1975) Reconhecimento oficial da Independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde por Portugal.

É neste processo que duas expressões de masculinidade entram em colaboração e negociação, ao mesmo tempo que disputam o campo da luta anticolonial: as masculinidades étnicas e as masculinidades urbanas fruto do período colonial, ambas analisadas nos pontos anteriores. De uma forma grosseira, poderíamos inclusive afirmar que, na generalidade, as masculinidades étnicas ocuparam-se da luta armada no mato (frente armada, constituída sobretudo por guineenses) e as masculinidades urbanas, com mais escolarização, ocuparam-se do apoio logístico à luta urbana e do campo diplomático do PAIGC (frente diplomática, constituída sobretudo por cabo-verdianos e seus descendentes). Estas duas masculinidades espelham também as relações sociais e as hierarquias estabelecidas pelo colonialismo português, institucionalizadas pelo Código de Indigenato e suas categorias rácico-sociais (*civilizados* e *não-civilizados* ou *gentios*).

O contexto da Luta pela Libertaçāo Nacional encabeçada pelo PAIGC, comporta assim as diferentes masculinidades vigentes na altura, ao mesmo tempo que cria a masculinidade do *matchu-combatente*, uma forma de masculinidade muito concreta, que inclui, na sua medida, expressões das masculinidades étnicas e das masculinidades urbanas. Importa ter em conta que estas duas expressões de masculinidade que se manifestam no quadro da Luta Armada, partem de situações sociais diferentes, tendo uma sido privilegiada pelo poder colonial, portanto com mais recursos à sua disposição, e a outra partindo de uma situação de subalternidade, de opressão colonial e exclusão. Na arena da Luta de Libertaçāo, as duas masculinidades têm a possibilidade de manifestação da sua força e dos recursos de que cada uma dispõe, e aqui, dada a vitória da guerra contra o colonialismo, podemos afirmar que ambas acabam por se nivelar e se aproximam em termos de influência, de poder e de reconhecimento social. A guerra anticolonial permitiu, assim, a nivelação das categorias sociais hierarquizadas pelo poder colonial.

A categoria dos *matchus-combatentes* parte do desejo da autodeterminação do homem colonizado – da insubordinação ao colonialismo que afectava a sua masculinidade e a possibilidade do seu exercício pleno – por causa da opressão e da sua subalternidade face ao homem branco, o colono. Assim, a vitória da Luta de Libertaçāo foi também a vitória das masculinidades guineenses. Os valores em exaltação na masculinidade hegemónica dos *matchus-combatentes* são a técnica e a perícia, a coragem, a força (física e simbólica), a capacidade de intimidação, a violência e a destruição premeditada (do inimigo) e o poder centralizado. A categoria dos *matchus-combatentes*, não sendo homogénea, pode ser analisada recorrendo a duas personagens centrais na História contemporânea da Guiné-Bissau, que são Amílcar Cabral (saído das masculinidades urbanas coloniais, concretamente da categoria dos “assimilados” ou “civilizados”) e Nino Vieira (fruto das masculinidades étnicas, ou “gentias” sob o olhar colonial, e das expressões de masculinidade urbano-periféricas de Bissau).

Amílcar Cabral, líder do PAIGC, descendente de cabo-verdianos, ideólogo e principal estratega da vitoriosa luta contra o colonialismo português, pertencia a uma elite urbana de poder intermédio pertencente à administração colonial, àquilo que o próprio apelidou de “pequena burguesia africana”. Estes eram os considerados “assimilados”, uma *minúscula minoria de africanos*, que tinham adquirido um nível superior de educação, com vista à única condição de abandonar o *status* de africano e de tornar-se *assimilado*, ou seja, de assimilarem as maneiras de pensar e a civilização dos portugueses, tendo sido subtraídos dos seus meios de origem, e incentivados a esquecer a sua língua maternal, as suas tradições, o seu próprio

povo, a tal ponto, que os líderes revolucionários anticoloniais como Cabral, Agostinho Neto (Angola) e Eduardo Mondlane (Moçambique) tiveram de passar por um processo de “reafricanização” (Davidson, 1969:29). A este propósito Munanga (2000:367) afirma que para assegurar a dominação colonial, para além da força bruta e o aparelho ideológico estruturado pelos discursos justificativos da “Missão Civilizadora” apoiada na pseudociência racialista do fim do século XVIII e início do século XIX, outras estratégias entre elas o *direct* e o *indirect rule*, dos quais resultaram os sistemas de assimilação e associação, que resultaram nos “assimilés” do sistema colonial francês, “assimilados” da administração colonial portuguesa e os “évolués” na administração colonial belga, todos eles com fins semelhantes.

Figuras 3 e 4. Nino Vieira (à esquerda) e Amílcar Cabral (à direita), na Luta de Libertação Nacional⁶²



Para o autor (idem), “A verdadeira diferença entre o *direct* e o *indirect rule* consiste no facto de que o primeiro pretendia, de um único golpe, criar uma ordem inteiramente nova, capaz de transformar rapidamente os Africanos em cidadãos pseudo-europeus e pseudocivilizacionais, e o segundo, pelo contrário, não acredita numa força mágica capaz de assimilar os Africanos em apenas alguns anos. Pensava ele que toda a transformação social é muito lenta e que era preferível um processo de mudança lento e gradual vindo do interior. Daí a importância de utilização das instituições e culturas tradicionais como trampolins políticos oportunos para o sucesso do projecto colonialista.”

Já na sua análise sobre os *assimilados* em Angola, Almeida (2000:645) afirmava que a “ambiguidade e ambivalência são características aplicadas às elites angolanas (...) situadas

⁶² Imagens tiradas da internet:

Figura 3 (<http://historiaguine.com.sapo.pt/>);

Figura 4 (<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=05359.000.016>).

entre dois mundos, o do Africano e o do Europeu, instruídas até onde o incipiente ensino formal o permitia, mas que o esforço autodidata colmatava, o seu discurso, efetivamente, oscilava entre o patriotismo “português” e a afirmação identitária africana”, classificando-os como sendo uma “camada heterogénea, constituída por elementos pertencentes às “forças vivas” (agricultores, comerciantes), ao funcionalismo público, às profissões liberais ou à prática de ofícios”. Segundo Almeida (idem), esta elite, para além de refletir pontos de vista diversos, tinha como uma das peculiaridades a consciência de elite que tinham de si próprios e em contraposição à maioria da população africana não integrada completamente na sociedade colonial, os considerados “gentio”, e com quem não se identificavam socialmente. Porém, são estas mesmas elites africanas das colónias portuguesas, a que pertencia Cabral, apesar de comportarem *ambiguidades e ambivalências* fruto da sua própria heterogeneidade, que se mostraram ser contudo permeáveis às mudanças e à revolta contra o jugo colonial, manifestando um grande descontentamento devido ao racismo e discriminação na sociedade e no serviço público colonial, na denúncia dos trabalhos forçados, insatisfação pelos salários baixos, más condições de trabalho, falta de oportunidades de educação para os nativos e a espoliação de terras (Davidson, 1969; Mendy, 1994; Almeida, 2000). Como bem refere Bittencourt (2002:658) “as leis portuguesas de assimilação não iriam criar cultura, constituíram apenas normas de relacionamento jurídico entre o colono e o colonizado.”

Amílcar Cabral era engenheiro agrônomo, formado em Lisboa e tinha vivido em Cabo-Verde grande parte da sua vida, tendo presenciado a fome que assolou o Arquipélago e a situação de pobreza da maioria dos seus habitantes A Guiné-Bissau, país onde nasceu, seria também o seu local de estudo e pesquisa académica, e um espaço por excelência do apalpar das condições para uma revolta social e política contra o poder colonial. Cabral está imortalizado em canções, em nomes de praças, ruas e avenidas no país e no estrangeiro, em nomes de institutos, em documentários, textos, discursos políticos e conferências. Numa rápida recolha dos adjetivos e expressões sobre Cabral em músicas da Guiné-Bissau (como os do grupo musical Super Mama Djombo), encontramos as seguintes expressões: “Chefe”, “Chefe de Guerra”, “Dono da Terra”, “Dono da Casa” (no sentido de chefe da casa), “Combatente”, “Rapaz Garandi” (no sentido de rapaz corajoso), “Pai da nação guineense”, “teórico do Partido”, “Engenheiro”, “Militante nº1 do PAIGC e Fundador da Nacionalidade”, (Pereira, 1976:14), etc. E expressões famosas como “Cabral ka muri” (Cabral não está morto), “Amílcar Cabral, bu muri cedo” (partiste cedo demais), “Cabral ka muri, i dita nan” (Cabral não morreu, está a descansar). A sua figura é consensual, entendido como sendo de grande valor político, social e cultural na Guiné-Bissau. O consenso recai sob a figura de um

patriarca da nação, cujos valores e cuja competência permitiram a união de várias etnias no objectivo comum da autodeterminação, e que também teve a proeza de libertar dois países, Guiné e Cabo-Verde, num único palco de guerra (Guiné-Bissau).

O protótipo de *matchu-combatente* protagonizado por Cabral é a do herói nacional, patriarca da nação, mestiço ou crioulo, uma figura marcada pela racionalidade estratégica na condução da sua vida e dos seus feitos, destemido e corajoso, que enfrenta com técnica e o conhecimento adquirido os desafios que lhe são impostos. Assim, este *matchu-combatente* é “estratégico-racional”, um homem que usa a razão e a técnica para atingir os seus objectivos, razão esta que geralmente tende a garantir-lhe o sucesso dos seus feitos. Ao mesmo tempo, esta racionalidade confere-lhe algum distanciamento e a tomada de decisões fortes e centralizadas na sua pessoa (no seio familiar, na vida social e política), sendo por isso um homem que se coloca no patamar superior da moralidade e do poder de decisão, um líder nato e inquestionável. A sua figura e vida são a do homem generoso e trabalhador, cuja vida se pauta pela afirmação pela técnica e pela superação constante. A competição entre os indivíduos é feita com base nas técnicas e nas habilidades de cada um, portanto por comparação e medição de qualidades do qual sai vencedor quem tem mais conhecimento e experiência. É a do combatente que tanto tem de feroz como de generoso, que ensina mas que também castiga, de uma altivez moral intimidante e face ao qual ninguém sai impune. Em termos políticos, Cabral é a figura paternal que repreende, mas que ao mesmo tempo instrui e cuida do seu povo,⁶³ que centraliza o poder na sua pessoa, que controla milimetricamente os passos e ações de cada um, elogiando quem cumpre e punindo quem sai fora da sua órbita de conduta e pensamento.⁶⁴ É a masculinidade do “homem de família”, o patriarca, que através do seu ofício consegue sustentar a sua prole, mas a quem todos devem obediência. Cabral construiu a *família guineense* do qual é o pai. Incluiu as mulheres como figuras importantes da história, mesmo que em posições de subalternidade, ou seja, mulheres que suportam e apoiam o trabalho do *chefe*, mas que não são o *chefe*. Ao mesmo tempo, Cabral é protótipo de uma masculinidade dominadora, que também hierarquiza e exclui, que segue rigorosamente o

⁶³ Não é de admirar que o nome de Cabral seja proferido durante as campanhas eleitorais, como forma de afirmação pessoal e intelectual de um indivíduo, cuja associação a Cabral garante-lhe, em termos simbólicos, a insígnia da competência técnica e da inteligência.

⁶⁴ Em 1969 Amílcar Cabral tinha desmascarado publicamente Inocêncio Cani (o autor do seu assassinato em 1973) por ter subtraído e vendido um motor fora de bordo de uma das vedetas do PAIGC, que depois de “recuperado e nomeado comandante da Marinha do Partido em Conacry, preparou em cumplicidade com elementos descontentes, a vingança.” Outros exemplos, como o de João Tomás Cabral, desmascarado e substituído das suas funções, e Aristides Barbosa, ambos que em 1972, no âmbito do 16º aniversário do PAIGC, integravam aqueles que receberam o “perdão colectivo” do PAIGC, provam o ambiente de traição, vinganças e dissensões dentro do PAIGC de Cabral (Amado, 2011:333-335), que o mesmo resolvia de forma violenta e exemplar.

ideal da nação, identificando “os melhores filhos da terra” entre os presentes, aqueles que terão o aval do exercício do poder e da governação. O *matchu-combatente* que Cabral representa é dotado de uma grande capacidade de adaptação, tem pertenças plurais e pode ser eficaz tanto no campo diplomático como na guerra de guerrilha.

A centralização do poder, a implacabilidade e a eficácia que a própria conjuntura da luta anticolonial exigiu à liderança de Cabral, e que permitiu ao PAIGC vencer a guerra contra os portugueses de uma forma ímpar, será mais tarde adoptada pelos *matchus-combatentes* saídos da Luta de libertação, já no Estado da Guiné independente, descontextualizando a postura política exigida pelo período da guerra.

O assassinato de Cabral a 20 de Janeiro de 1973 em Conakry, meses antes da declaração da independência da Guiné-Bissau, continua ainda hoje por esclarecer. Apontam-se os colonialistas portugueses por um lado, os homens forte de Sékou Touré da Guiné Conacry por outro, e ainda os seus próprios companheiros do PAIGC. Esta última opção rapidamente foi adoptada, com a condenação de Inocêncio Cani como sendo o executor de Cabral. Porém, continua salvaguardada a diferença entre os responsáveis morais do assassinato e os executores do mesmo. Tentativas anteriores de eliminação física de Amílcar Cabral tinham sido orquestrados pelos portugueses, tendo a primeira ocorrido em 1966 nas regiões libertadas, e na sequência do qual, Honório Sanchez Vaz e Miguel Embaná, agentes infiltrados da PIDE e altos responsáveis do PAIGC, teriam sido julgados e condenados a fuzilamento (Amado, 2011:323). Sobre os infiltrados da PIDE/DGS, Amado (2011:332) assegura que “poderia sem exagero comparar-se essa rede a um polvo gigante, cujos tentáculos compreendiam os milhares de agentes da PIDE-DGS naturais da Guiné-Conakry, próximos do poder de Sékou Touré, que, sintomaticamente, estavam directamente no núcleo de conspiração encarregado da sua execução.” De acordo com o autor (2011:333), no auto sobre o grupo conspirador da morte de Cabral “conclui-se que, independentemente da ação da PIDE-DGS, este grupo surgiu como resultado de várias tensões, dissidências e clivagens criadas no PAIGC ao longo dos anos da guerra, sendo diversas e mesmo diferenciadas as motivações individuais dos elementos que participaram na conspiração.”

Meses depois da morte de Cabral, realiza-se nas zonas libertadas o II Congresso do PAIGC sob a palavra de ordem “Unidade, Luta, Vigilância”. Vigilância estava claro que era agora ainda mais importante dado o assassinato do seu líder por agentes infiltrados da PIDE. O PAIGC debatia-se com divergências internas graves, desconfianças, luta pelo poder e desmobilização, dificuldades essas que não o viriam a impedir de declarar unilateralmente a independência a 24 de Setembro desse mesmo ano (1973). Neste Congresso, os dirigentes do

PAIGC reúnem-se também para escolher o sucessor de Cabral na liderança do Partido e a escolha recaiu sobre Aristides Pereira, fundador do Partido, também ele pertencente às masculinidades urbanas crioulas coloniais. Combatentes destacados como Osvaldo Vieira e Nino Vieira, guineenses de origem, foram preteridos, tendo-se formado um grupo de descontentes muito influentes no Partido que julgavam ser altura da escolha de um guineense para a liderança do PAIGC.

Surge nesta sequência a segunda expressão de masculinidade entre os *matchus-combatentes*, protagonizada pelo Comandante João Bernardo Vieira. Vieira, eletricista de formação, aderiu à Luta com menos de 20 anos, transformando-se num respeitado e corajoso líder militar, crucial para o sucesso da luta armada, tendo ocupado os mais altos cargos dentro da estrutura militar e política do PAIGC. Nino Vieira, conforme é conhecido, é fruto das masculinidades étnicas ou tradicionais, um *fidju di tchon* (filho da terra, da Guiné), originário da periferia urbana da capital Bissau, no *tchon di papel* (chão dos Papéis), a sua etnia. Produto de uma masculinidade subordinada no período colonial, os *matchus-combatentes* dos quais Nino Vieira é o protótipo, tiveram a oportunidade de afirmação social e política no quadro da luta contra o colonialismo português. Ali, despojados das correntes sociais de opressão colonial, puderam manifestar e fazer valer as suas pertenças étnicas, a sua capacidade de resistência, as técnicas de guerra e a grande coragem, tudo qualidades já bem conhecidas pelos portugueses desde a sua chegada aos territórios da Guiné. Trata-se assim, também, da ressuscitação da tradição de resistência (Mendy, 1994) que os seus antepassados (Papéis, Bijagós, Fulas, Manjacós, etc.) fizeram à presença colonial desde sempre, reprimidas de forma traumática com as Campanhas de Pacificação chefiadas pelo português Teixeira Pinto.

A este propósito, Mendy (1994:37-38) divide a resistência africana à ocupação estrangeira e à implantação do colonialismo em duas fases que são a *resistência primária*, ou seja a reação inicial dos povos de África à invasão e implantação do domínio colonial europeu até ao séc.XIX, e a *resistência secundária*, reação ocorrida já sob a dominação colonial. O autor (1994:38) recorda que esta resistência não foi linear, tendo-se intercalado entre estratégias da confrontação armada, de colaboração e cooperação (uso da diplomacia), e de rebeliões e resistências pós-conquista (regresso à confrontação armada). Para Mendy (idem), “A força impulsora da resistência africana foi a ameaça ou ataque real à sua liberdade, soberania e independência”, coisa que se intensificou, no caso concreto guineense, com a submissão dos nativos ao pagamento de impostos, trabalhos forçados, cultivo obrigatório de culturas de exportação, serviço militar, regimes duros de autoridades tradicionais impostas

pelos colonos, uso sistemático da repressão, que originaria uma *violência inevitável* dos africanos contra as autoridades coloniais (Mendy, 1994:50-51).

Nino Vieira representa uma masculinidade dos Heróis Nacionais que começa com Cabral, mas desenvolve-se para uma masculinidade em que paralelamente ao conhecimento, à técnica e à perícia, surge a força (física e simbólica) e a capacidade de intimidação dos indivíduos como características igualmente importantes para a guerra de guerrilha. Aliás, Cabral trabalhou com estes *matchus* e capitalizou a sua força e insubordinação contra o poder colonial instituído. As masculinidades violentas serviram as reivindicações nacionalistas e permitiram ao PAIGC seguir uma estratégia implacável e eficaz contra o colonialismo. Vieira é visto de forma consensual como o maior combatente do país, que de forma ímpar liderou e venceu o poder colonial, humilhando as suas tropas e obrigando-as à retirada. O seu título de *chefe de guerra* e de grande combatente, assentam na coragem, determinação e na perícia técnica e militar que demonstrou no teatro de guerra. Assim como os homens que representa, Nino foi dos pequenos *matchus* de Bissau, empurrados para a zona periférica do centro colonial e administrativo de Bissau, que se tornaram-se grandes *matchus* na Luta. A sua fama de combatente chegou a igualá-lo a Amílcar Cabral, líder fundador do PAIGC, no que diz respeito ao contributo para a Independência Nacional.

No plano político, Vieira é o protótipo do *Chefe guerreiro*, implacável, forte e destemido, porém temido por todos, cujo poder é compreendido com base na sua capacidade de redistribuição – qualidade masculina por excelência das masculinidades tradicionais – e no reforço da cultura endógena. É pois a imagem de chefe africano (negro) e tribal, que conjuga a tradição e a modernidade de forma harmoniosa e que não se verga perante imposições externas. No quadro familiar, a masculinidade em causa está associada à imagem do pai coercivo e temido pelos filhos, um pai imprevisível que ao mesmo tempo que alimenta, que redistribui e que nutre, pode também ser extremamente violento e castrador. Esta “potencialidade” de violência origina ambientes de tensão familiar (social e política), na qual os filhos raramente crescem e se desenvolvem plenamente perante a autoridade dominante do pai (ou do partido político e Chefe de Estado). A esta masculinidade podemos caracterizá-la como sendo “estratégico-violenta”, visto que o *modus operandi* destes indivíduos é caracterizada pelo exercício de uma violência racionalizada e na aplicação calculada da força coerciva. Ao mesmo tempo, o seu temperamento é marcado por uma certa imprevisibilidade, que confere ao indivíduo maior poder sobre os demais, numa fusão dual de violência-emotividade que caracteriza certas masculinidades.

Os *matchus-combatentes* oriundos das masculinidades tradicionais ou étnicas recorriam às cerimónias e amuletos animistas como forma de proteção, de demarcação e de consolidação do seu poder. Não constituindo uma anormalidade no teatro de guerra a recorrência à religião por parte dos homens, as crenças animistas foram porém alvo de avisos vários por parte da direção do PAIGC sobre os perigos das suas cerimónias e rituais para a própria eficácia da luta armada contra o colonialismo. Segundo Mendy (1994:59-60), “sacerdotes de culto e médiuns espiritistas, desdenhosamente chamados “feiticeiros” foram ativos durante as guerras de resistência e as revoltas e rebeliões da resistência secundária (...) Eles organizaram, aconselharam e abençoaram a luta contra a dominação estrangeira. Isto dificilmente surpreende pois a autoridade tradicional estava estreitamente ligada à autoridade dos chefes, legitimados através de cerimónias e rituais apresentados como indispensáveis para a segurança, sobrevivência e prosperidade da sociedade. (...) para além de ajudarem no recrutamento, os médiuns também desempenhavam um papel crucial em relação à estratégia militar.” Já no famoso Congresso de Cassacá de 1964, que abordaremos adiante, um dos temas discutidos pelo PAIGC foi exatamente a interferência da cultura tradicional na Luta, com os médiuns animistas a terem, em termos práticos, mais poder de persuasão e de condução dos homens do que a própria direção do PAIGC, pois quando consultados, estes diziam aos guerrilheiros o que fazer e o que não fazer para manterem a vida e para vencer as batalhas. A guerra de guerrilha, realizada no mato e na floresta, espaços tidos como sagrados pelos animistas, entendidos como estando habitados pelos espíritos dos antepassados e as divindades, fazia com que as tropas por vezes recusassem entrar nelas sem o conselho, a orientação e a bênção dos médiuns tradicionais.

Sobre as influências e interferências que a luta armada teve nas estruturas étnicas, questiona Lopes (1982:48-49) o seguinte: “terá a luta armada provocado alterações nos hábitos das etnias da Guiné-Bissau? Na verdade, muito poucas. Mas em contrapartida, trouxe inúmeras inovações”, inovações essas que o autor aponta como sendo a criação dos comités de base do partido e outros órgãos da *democracia revolucionária* como os comités de justiça, os tribunais populares, os postos sanitários, os hospitais de campanha e os programas de prevenção sobre temáticas várias, entre elas a da “libertação da mulher”, que “permitiram a participação das massas na gestão da vida social”.

A guerra de guerrilha travada pelo PAIGC fez da Guiné-Bissau, das várias frentes militares anticoloniais contra Portugal (Angola e Moçambique), a mais temida pelos colonos e aquela que foi claramente vencida pelas forças africanas. Amado (2011:17) explica o motivo do sucesso de uma guerra desse tipo, afirmando que “a “guerrilha” não era a

“guerrazinha” ou uma simples táctica – mas a guerra conduzida por um Partido e uma ideologia que renunciavam à grande batalha para combater através de elementos isolados, atacando “em pormenor” o conjunto do dispositivo adversário com a utilização de meios materiais sem qualquer relação com as novas possibilidades técnicas e dando à sua luta uma significação ética.” Sobre a importância da ideologia no combate armado, o autor (2011:21) explica que “por isso, o movimento guerrilheiro procura munir-se de uma coerente ideologia operante, mas igualmente adaptada ao ambiente económico, político e cultural, na medida em que a função ideológica, segundo a teoria revolucionária, é condição importante para a vitória numa “guerra prolongada” entre antagonistas de forças desiguais. Inclusivamente, ela é também importante na fase pós-conflito armado, na medida em que só ela pode assegurar uma durável legitimidade e a unidade da direção do movimento guerrilheiro, pois uma ideologia coerente e operante deve conferir a devida importância aos símbolos da revolução, para além de que as formas de direção devem basear-se na cultura local e constituir-se em elo de ligação criativa entre o antigo e o novo, entre as bases místicas e as bases racionais da legitimidade, que repousa justamente no máximo de princípios positivos necessários à sua renovação permanente.” Este parágrafo caracteriza de forma clara a brilhante capacidade estratégica dos dirigentes do PAIGC e o que esteve na base da eficácia da sua Luta: a *significação ética* da luta, *ideologia operante* e *coerente*.

Face a este cenário, as forças portuguesas comandadas pelo General António Spínola, como bem refere Lopes (1982:29), na sua ação contra o PAIGC, para provocar uma cisão, apoiam-se no racismo e no tribalismo, opondo guineenses e cabo-verdianos, muçulmanos e não-muçulmanos, procurando criar um poder paralelo dentro do PAIGC, através dos espiões e infiltrados, procurando ganhar a confiança e o apoio da população com o programa “Uma Guiné Melhor”, e através da integração de milícias africanas no exército regular na Guiné em 1971, sendo estes últimos responsáveis por cerca de metade dos contactos violentos com o PAIGC. Nino Vieira, enquanto representante, aqui decidido, das masculinidades étnicas afirmadas no contexto da guerra, é ao mesmo tempo a face destas no que concerne à tensão crescente dentro do PAIGC entre os “locais” e os de origem cabo-verdiana, como mais tarde se comprovaria no período pós-independência, com o golpe de estado contra Luís Cabral (irmão de Amílcar Cabral). Isto prova também que as diferentes expressões de masculinidade competem entre si de forma violenta e radical na defesa dos seus interesses de grupo e simultaneamente se aliam, cooperam e se inter-influenciam quando perseguem um inimigo comum, como aconteceu na luta armada, e como tão bem explorada foi pelas forças portuguesas comandadas por Spínola.

O PAIGC ganhou a *guerra psicológica*, ou seja a *corrupção e subversão do inimigo* através da ação surpresa, da desmoralização e do desgaste do exército português (Amado, 2011:24), conscientes de que entre estes, muitos não estavam ideologicamente convictos da própria guerra, e tendo afirmado desde cedo que a guerra que travava não era contra o povo português, mas contra o colonialismo. Segundo Amado (2011:17-18), “Ainda que toda a concepção táctica entre em linha de conta com os sentimentos da população que se utiliza ou se tem em vista, o elemento psicológico permite marcar a ligação entre a guerrilha e a guerra revolucionária. Os meios são mais ou menos os mesmos, mas na guerra revolucionária o elemento psicológico é predominantemente ideológico. A guerrilha pode deste modo definir-se como uma táctica que opõe pequenos grupos móveis, portanto, que utiliza a mobilidade para desorganizar a infraestrutura adversária. Esta táctica deve evitar aquelas acções que exijam meios muito importantes para poderem ser retirados a tempo perante as reacções inimigas.” Sendo que a capacidade de adaptação ao imprevisto, à mudança constante que a guerra gera fosse um elemento primordial para a eficácia da Luta, e aliado a esta, o facto de os militares portugueses estarem a combater com forças que apresentavam grande mobilidade e conhecimento do difícil terreno da Guiné nas zonas de guerra (Amado: 2011:25-39).

A masculinidade que tem como protótipo Cabral seria a do *Chefe Ideológico* e a de Vieira a do *Chefe Operacional*, ambos de extrema importância para o sucesso da luta anticolonial. A guerra de guerrilha fez-se a par com uma frente diplomática bem preparada do PAIGC que conseguiu levar as reivindicações de autodeterminação da Guiné e de Cabo Verde a bom porto. Os dois protótipos de masculinidade hegemónica aqui enunciados, e que compõem os *matchus-combatentes*, estão associados à esfera militar e política da Guiné-Bissau, que são também as esferas do poder *real*. Cabral e Nino foram simultaneamente Chefes Militares e Líderes Políticos, e a suas personalidades carismáticas tiveram muito poder e influência no decurso dos principais acontecimentos históricos da Guiné-Bissau, desde a luta pela independência aos nossos dias. Os *Matchus-Combatentes* compõem os aclamados *Combatentes da Liberdade da Pátria* do pós-guerra, os Heróis Nacionais que com a sua coragem, capacidade e sentido patriótico deram a sua vida por uma causa maior: a libertação dos povos da Guiné e Cabo Verde, e conseguiram-no.

Um acontecimento de grande importância para a análise das relações de género no quadro da luta armada, nomeadamente das masculinidades em confronto, é o Congresso de Cassacá de 1964. Este foi o I Congresso do PAIGC, convocado pela direção do Partido em Cassacá, uma zona libertada, devido a uma série de acontecimentos considerados nocivos para os propósitos do Partido, praticados por guerrilheiros do PAIGC, entre estes líderes

importantes. Dirigentes do Partido foram severamente punidos e repreendidos publicamente pelo seu comportamento considerado despótico e cruel para com as populações, e em especial com as mulheres e hipotéticos *feiticeiros* das zonas libertadas, instaurando o terror entre a população e originando o descrédito do próprio PAIGC juntos destes. Foram acusados de empregarem a força armada contra e não a favor do povo (Lopes, 1982: 25), e do crescente distanciamento entre os líderes e as bases, ou seja grandes clivagens entre a nova classe dirigente e o povo que pretendiam “libertar” (Amado, 2011:368), pois como cita Amado (idem) “já ninguém se dizia do povo, uns eram milícias, responsáveis guerrilheiros mas não “povo”. Cassacá permite a Cabral a restruturação do Partido, o afastamento e a eliminação física de elementos que não se subordinavam às instruções da direção e a demonstração da força do PAIGC, força essa que tanto protege o povo, como é capaz também de punir e castigar os seus próprios dirigentes. Segundo Amado (2011:210), “o PAIGC decidiu consolidar as estruturas do partido e as suas bases de apoio, sendo então estabelecidos os serviços de educação, de saúde, os serviços judiciais e económicos, ao mesmo tempo que se implementaram medidas que visavam garantir uma maior participação política das populações. A nível militar, foi decidido criar as Forças Armadas Revolucionárias do Povo (FARP), selecionando-se os melhores guerrilheiros, cuja acção deveria combinar-se com as das milícias populares, existentes em cada povoação” (...) na “definição da estrutura do PAIGC, foi consagrada a criação do partido-Estado, pelo que as estruturas passaram a ser as seguintes: Bureau Político constituído por 20 membros, em que cinco eram suplementares. Um comité executivo de 65 membros repartidos por sete comissões: Ação política das Forcas Armadas; Negócios Estrangeiros; Controlo político das Forcas Armadas e do aparelho do Partido; Secretariado para a formação política de quadros do partido para a informação e propaganda; Segurança; Economia e finanças, e Desenvolvimento e coordenação de organização do partido no seio das massas populares com a finalidade de constituírem comités nas aldeias que posteriormente deveriam ser integrados nos comités regionais.” Ainda em 1964, o PAIGC reestrutura as FARP criando unidades designadas Corpos do Exército Popular (CE), que segundo Amado (2011:230) “Em boa verdade, foi esse trabalho de constituição dos CE, que se estendeu pelo menos até à data do assassinato de Amílcar Cabral, que conferiu ao PAIGC uma indiscutível organização militar, sofrendo ao longo da guerra alterações e ajustamentos ditados pelas necessidades e contingências próprias (dificuldade em matéria de recrutamento de efectivos para o seu exército)”.

Em Cassacá prova-se que o questionamento do *chefe* é feito através e unicamente do seu afastamento do poder ou/e da sua eliminação física. Já no auge da luta pela libertação, A.

Cabral viu a sua posição de chefe do Partido algumas vezes questionada e desafiada. Carlos Cardoso (2002) abordou a questão da eliminação física como recurso à oposição política na Guiné-Bissau, e este facto deve ter enquadramento no período da Luta de Libertação.

As mulheres tiveram um papel importante, mas pouco estudado até hoje, no quadro da luta anticolonial e da frente armada. A ideia de “Combatente da Liberdade Pátria” marca uma era formal de mulheres na política partidária e no mundo do poder institucional. A guerra de libertação permitiu a algumas mulheres a saída da esfera das sombras, da informalidade e do percurso secundário nas fileiras do poder real, e colocou a figura feminina como elemento partidário de interesse real. Amílcar Cabral foi um grande incentivador da participação feminina, delegando a algumas mulheres como Titina Sila, Francisca Pereira e Carmem Pereira, posições de grande destaque no quadro da Luta. A UDEMU - União Democrática das Mulheres, braço principal do PAIGC é disso exemplo. Assim escreveu Amílcar Cabral, no prefácio da obra de Basil Davidon: “E Lebete Na N’Kanha – desta vez não a militante do Partido, mas a mulher, a jovem rebelde, fina como uma gazela, a mãe de família, a mulher cuja opinião é escutada pelo marido, a cultivadora de arroz. Mas, mais uma vez, não tivemos tempo para isso; não chegaste a falar com Lebete, a mulher. Mas apercebeste-te da cor dos seus olhos, da pureza do seu sorriso, da graça dos seus gestos? Poderá uma luta, mesmo a mais justa, como é a nossa, arrogar-se o direito de monopolizar o tempo a tal ponto que chegue a licenciar a voz de Lebete, a mulher?” (Davidson, 1969:14; Lopes, 1982:30).

4.4. As Novas Masculinidades do Pós-Guerra

Em 1973 a Guiné-Bissau declara unilateralmente a sua Independência, tendo sido reconhecido por mais de 80 países, mais do que os que tinham relações com Portugal, sendo que este apenas a reconhece a 11 de setembro de 1974 (Lopes, 1982:17-18). Dá-se início à construção do Estado guineense, um processo moroso e não-linear, que quarenta anos depois parece estar ainda no seu início. Muitas são as razões para as dificuldades da edificação e estabilização da nação guineense, e aí, as relações de género apresentam-se centrais como enformadores por excelência das principais dinâmicas da época pós-independência. Importa porém compreender a forma como as práticas de masculinidade foram contestadas, transformadas e criadas no período colonial, para uma compreensão efetiva daquilo que se seguiu: a luta pela libertação nacional e a construção do Estado independente da Guiné-Bissau.

Carlos Lopes (1982:14) explica que “as contradições hoje existentes na Guiné-Bissau, ao nível do poder, eram consequência lógica do afrontamento de duas concepções distintas: uma, ligada à experiência de conjugação interétnica originada na luta armada; a outra ligada à ideologia do aparelho do Estado nascido após a independência. O confronto destas duas lógicas, que abusivamente traduzi por racionalidade étnica e racionalidade estatal, têm a sua origem na luta de classes.” Sobre o seu trabalho de análise do Estado guineense e suas especificidades, o autor (1982:13) admite que “numa sociedade africana a simbologia do poder, ou melhor ainda, da autoridade, reveste-se de significações e valores que eu redescobria, alienado que estava por uma formação ocidental, ainda largamente dominante”. Por sua vez, na sua análise intitulada “Estado moderno africano e o patriarcado público”, Ibrahim Mouiche (2008:133-139) recorda que o Estado como uma sociedade política é um fenómeno recente que nasceu na Europa no século XVI, em contexto de guerras, contradições sociais e na necessidade de um poder forte e coercivo. O século do nascimento do Estado coincide, seguindo o autor (2008:139) com a aparição do absolutismo real. A África pré-colonial era composta por um sistema de estados, por impérios e por sociedades “sem-Estado” com outras formas de organização política, e o Estado que foi imposto pelo sistema colonial é o patriarcado público, ou seja, a masculinização do campo político (Mouiche, 2008:134). Isto porque para o autor (2008:138), a dicotomia do Estado moderno da Europa é entre a esfera pública e a esfera privada, que definem nesta mesma ordem o lugar do homem e o lugar da mulher nas sociedades.

A conquista do Estado moderno em muitos países africanos, nomeadamente nas antigas colónias de Portugal, fez-se também através da guerra, da violência e da captura do poder através das armas e da dominação pela força, no quadro da luta pela libertação do colonialismo. A Luta de Libertação Nacional é um acontecimento histórico fundamental para a análise da construção e afirmação de referenciais de masculinidade que passariam para o período da Independência e interfeririam no percurso da construção de um Estado na Guiné-Bissau. A capacidade estratégica, a bravura, a violência, a resistência física e a capacidade bélica foram ingredientes para a construção de uma nova masculinidade, a dos Heróis Nacionais. Estes *valores* e *modus operandi* foram transportados para o cenário da construção do Estado na Guiné-Bissau, onde a luta pelo poder é feita através de tácticas de guerrilha, e em que os adversários políticos são encarados como inimigos a abater. A guerra, a violência e a confrontação física são adoptadas como formas únicas de contestação política e social e da luta pelo acesso aos recursos, que pode culminar não apenas com a neutralização, mas também com a eliminação física do “inimigo”. O culto do chefe e a centralização exigida pela

Luta de Libertação abriria fendas na capacidade de delegação, que constitui os sistemas modernos das instituições.

O período histórico da Luta de Libertação funciona assim como uma plataforma que sustentará e explicará o percurso pós-independência, no que concerne aos comportamentos dos principais atores (e atrizes) na esfera pública. Ou seja, ele sustém tendências comportamentais que se irão consolidar no pós-independência e marcar a forma como homens e mulheres reagem e interagem na arena política e social do país.

A masculinidade dos Heróis Nacionais, que compõem os “Combatentes da Liberdade da Pátria”, permitiu aos homens (e poucas mulheres, as que se conseguiram destacar na Luta) a reivindicação de um lugar privilegiado na sociedade e nas estruturas do poder na Guiné-Bissau. É portanto a masculinidade dos dirigentes políticos e militares vencedores da Guerra de Libertação, daqueles que assumiram a condução política do país no pós-independência e cuja expressão de masculinidade tem na história a legitimidade para a sua manifestação. A sua promoção e condecoração pela valentia, força e coragem, valores estes que passaram a ser as praticadas e respeitadas na conquista e captura do poder no país, fizeram destes indivíduos cidadãos quase intocáveis, a quem toda a sociedade devia o pagamento da sua prestação na Luta de Libertação, transformando-se numa masculinidade patrimonialista, receptora e controladora dos recursos do Estado. A legitimidade dada pela libertação do povo da opressão colonial e o seu prestígio de combatentes possibilitou-lhes o acesso imediato às esferas de decisão do país, sem mais provas de competência para os cargos e responsabilidades a ocupar.

Sendo uma masculinidade hegemónica, servindo como um ideal referencial de comportamentos e valores e cujo poder simbólico e real era fruto do consenso social, a masculinidade dos Heróis Nacionais produziu outras masculinidades a ela subordinadas, não obstante aqueles homens cuja situação social os afastava dos meandros do poder, mas também outros *pequenos* heróis nacionais (não oficiais ou informais), que apesar da sua participação na luta armada, foram abandonados à sua sorte e excluídos dos cenários do poder. Estas variantes subordinadas dos Heróis Nacionais localizavam-se geralmente no interior do país, distantes das dinâmicas de poder do Estado moderno, e outros, gravitando à volta dos antigos colegas da luta, de quem contrastavam socialmente, ou ainda engrossando as fileiras das Forças Armadas. Trata-se das masculinidades frustradas dos antigos combatentes, que apesar de gozarem de algum reconhecimento histórico, este último não se refletia na sua condição social e económica, marcados pela pobreza e incapacidade de garantir a sua subsistência e a das suas famílias. No decorrer do processo da construção do Estado guineense, esta masculinidade subordinada, mas com um potencial de violência latente, ver-se-á tentada, pela

imposição da força das armas, a capturar os recursos do Estado como forma de afirmação social e resgate da sua heroicidade. Pois têm armas.

A categoria dos Antigos Combatentes lança para a arena política pós-independência muitos daqueles que participaram na luta, e que não podendo ser questionados sobre as suas mais-valias, legitimaram-se sempre recorrendo ao passado para a ocupação de lugares estratégicos na esfera política e militar. Esta imposição pela força e simbolismo do passado é uma das características marcantes de uma masculinidade que decorrerá em parte do misticismo criado à volta dos Combatentes, que é a *cultura di matchundadi*.

Em contraposição com a hierárquica e estratificada sociedade guineense na época colonial, a sociedade pós-colonial, nas suas diferentes fases, permitiu a confusão de que todos podiam ser e fazer tudo, que o poder podia ser reivindicado por qualquer pessoa, desde que munida de força e capacidade de resistência. É neste cenário que se insere a masculinidade da *cultura di matchundadi*, que se baseia na falsa ideia de inquebrantabilidade do *homem* guineense. Se no ponto anterior identificámos duas concepções de masculinidade dos *matchus-combatentes* que têm como protótipos figuras de peso que são Amílcar Cabral e Nino Vieira, apontamos agora uma terceira, a *cultura di matchundadi*, que é transversal a estas duas. A *cultura di matchundadi* é fruto de masculinidades violentas guineenses, constituindo um ponto de convergência entre os *matchus-étnicos*, os *matchus-urbanos* coloniais e os *matchus-combatentes* ou heróis nacionais. É em suma, resultado das dinâmicas históricas da Guiné-Bissau, nas quais a construção da *matchundadi* guineense se circunscreve, sendo que no período da pós-independência dá-se o confronto entre as masculinidades étnicas originais, a queda da influência dos *Kriston-matchu* (crioulos, de origem colonial) e o surgimento de masculinidades violentas da Luta de Libertação. A *cultura di matchundadi* nasce deste cruzamento de concepções de masculinidade e de poder e passa a servir como instrumento da violência política no Estado independente.

Um contributo importante para a transformação das masculinidades existentes e para a construção de novas masculinidades no contexto pós-guerra na Guiné-Bissau é o fenómeno da migração dos guineenses, quer interna, quer internacional. O êxodo rural na Guiné-Bissau deveu-se à procura de melhoria das condições de vida na cidade e ao abandono progressivo dos campos devido ao desinvestimento no sector da agricultura e ao abandono institucional do interior do país pelo Estado, dando origem à urbanização informal como estratégia de sobrevivência (Augel, 1996a: 193). Muitos homens ficaram no desemprego, em situações de dependência total e de pobreza extrema, passando de masculinidades respeitáveis a masculinidades subordinadas, face às masculinidades hegemónicas encontradas, e a

masculinidades falhadas, ao não conseguirem cumprir com os preceitos masculinos das suas pertenças étnicas e culturais. Não diferindo em nada da emigração guineense para os países ocidentais, sobre o impacto da migração nas relações de género em África ou entre os africanos, Kleist (2010), na sua análise sobre os refugiados da Guerra da Somália, instalados no Ocidente (Copenhaga e Londres), afirma que as mudanças trazidas são mais difíceis para os homens do que para as mulheres. No contexto europeu, que o autor qualifica de “living in a ladies’country” (2010:191), os homens africanos confrontam-se com um ambiente sociopolítico no qual perdem o estatuto e descem de nível social na maioria das vezes, e no qual muitas mulheres tornam-se chefes de família, alvo dos benefícios familiares dos estados ocidentais (2010:187), tolerando a intervenção do estado social nos assuntos familiares (2010:193). Segundo o autor (2010: 191), não são raras as vezes em que os homens africanos emigrados nos países ocidentais passaram de políticos, advogados e empresários a *cleaners*, trabalhadores fabris, condutores de autocarro ou desempregados, sujeitos ao racismo e gozando de má reputação com alguns trabalhadores sociais, os média e o público em geral. Kleist (2010:186) questiona pois: *O que acontece com noções de masculinidade em situações de marginalização e perda?* Geralmente passam por um fase de negociação e promulgação (2010:187). O autor (2010:187) sugere que questões como respeitáveis e falhadas masculinidades e feminilidades são centrais para a compreensão da cultura de uma comunidade ou grupo.

Outro catalisador de transformações das masculinidades guineenses é o próprio Estado Independente, que através das leis, da legislação e das suas entidades, tende a nivelar oficialmente os indivíduos, secundarizando o seu sexo e a sua idade, elementos que chocam com as hierarquias baseadas no sexo e na senioridade dentro das pertenças étnicas e religiosas. Importa-nos aqui ter em conta as expressões de masculinidade considerando as esferas pública, doméstica e étnica, e a forma como os homens se tendem a posicionar face à promoção da emancipação feminina, à igualdade prevista na lei, face às dinâmicas históricas e políticas preconizadas pelo Estado moderno de construção ocidental. Lizaga (2011: 19), caracteriza-os como *machos sarnientos* no contexto hispano-americano, ou seja “El ‘macho sarniento’ se define como un macho que, confundido y desesperado ante una sociedad cambiada e inhóspita para él debido a los nuevos modelos de género, desarrola, metafóricamente hablando, la sarna, una ‘enfermedad’ que le aporta una inquietud constante en torno de la masculinidad.” O Estado e suas entidades, ao imporem uma concepção igualitária de género, visto que todos os cidadãos são iguais perante a lei, tendem a provocar uma inquietude nas concepções pré-existentes sobre as masculinidades, moldados pelas

diferenças pertenças dos indivíduos. Neste contexto, segundo Lizaga (2011:21), as ações do *macho sarnento* são ambíguas e contraditórias face à ameaça de perderem o seu domínio e o seu lugar hegemónico na sociedade. Segundo o autor, (2011:20) o *macho sarniento* no mundo hispânico, “emerge de las circunstâncias sócio-culturales y del nuevo contexto histórico que se relaciona con la apertura de las fronteras de género, donde ahora hombre y mujer comparten espacios que antes eran ocupados por los roles tradicionales de cada uno. Además, la aparición de un ‘nuevo hombre’, que viene de la mano de los cambios estructurales, aumenta la competencia con el hombre macho, especialmente en cuanto a la conquista de la mujer. Entonces el ‘macho sarniento’ o ‘hipermasculino’ es una ‘especie’ que quiere sobrevivir en las nuevas normas sociales y que, al defenderse, exagera su carácter más masculino desprendiendo, a su vez, una gran inquietude en su carácter (sec. XX e XXI). Este aspecto é fundamental, o da exacerbação dos valores considerados masculinos e a hipermasculinidade que emerge face a um contexto questionador das posições tradicionais de homens e mulher na sociedade. Na sociedade guineense, este aspecto é central para a compreensão das novas masculinidades do pós-guerra, nomeadamente para a constituição das expressões de masculinidade que decorrem da *cultura di matchundadi*.

Face a tudo o que foi dito, é altura de perguntarmos sobre o “Homem Novo” em nome do qual se fez a luta armada e que norteou a ideologia das lutas de libertação e os ideais pan-africanistas. Um “Homem Novo” liberto das amarras do colonialismo, que seria o construtor de uma nova sociedade e de uma nova história para o seu país? No caso guineense, poderemos talvez falar do *Homem-Resultado*, que será o da *cultura di matchundadi*, analisada no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 5 – A CULTURA DI MATCHUNDADI

«Toda a sociedade é um palco múltiplo, mesmo antes de o teatro marcar nela o espaço que é seu.»
(G. BALANDIER, 1999:132)

O enfoque sobre o género é preponderante na análise das questões sociais e políticas da Guiné-Bissau. Geralmente ignoradas no estudo sobre as causas da instabilidade política e governativa, no ambiente de tensão social permanente, as masculinidades e as feminilidades provam ser causas – entre outras já apontadas – do clima social, cultural e político na Guiné-Bissau, na medida em que enformam as diferentes dimensões de poder e de hierarquia presentes na sociedade. Na sua análise sobre a sociedade da etnia balanta na Guiné-Bissau, segundo Handem (1986:163) “Questões como a parentalidade, o sexo e a idade constituem os principais fatores de hierarquia social entre os indivíduos, que por sua vez produz desigualdades entre estes e contribui para a criação de relações muito próprias que se repercutem na consolidação do sistema político.” Para Warton (2005:8), o género tanto se refere aos indivíduos (em termos de personalidade, de traços, de emoções, etc.), como às práticas sociais proporcionadas pela socialização, mas também às estruturas e práticas de organização e instituições sociais, pois estão não são neutras (*gender-neutral*) em termos de género. É importante por isso mesmo uma abordagem interacional e institucional das questões de género numa sociedade (idem) para a melhor compreensão das suas dinâmicas internas.

As masculinidades relacionam-se sempre com o poder e a força que os indivíduos alcançam (Lizaga, 2011:8), daí que segundo Aboim (2009:14) importa pensar as masculinidades plurais como princípio generativo da sociedade e da individualidade, enquanto ligadas a visões particulares de *poder* e do *eu*. Já Connell entendera que os diferentes tipos de masculinidades presentes nas sociedades baseiam-se em hierarquias e privilégios, privilégios estes a que a autora (1995:79), aponta como sendo os “dividendos do patriarcado”, portanto com base na desigualdade e na subordinação da mulher. No entanto, se as masculinidades são plurais (Connell, 2010; Aboim, 2009) e essa pluralidade é portadora da consciência de que nem todos os homens têm o mesmo poder e nem todas as masculinidades têm a mesma legitimidade (Cornwall, 1994:3; Connell, 1987 e 2000) – daí a existência de masculinidades hegemónicas, as culturalmente exaltadas num dado momento, e de masculinidades subordinadas, ou seja, sem o mesmo poder e sem a mesma legitimidade das

primeiras (Connell, 1995:79) – a forma culturalmente exaltada de masculinidade tende a corresponder às características de um pequeno número de homens (Almeida, 2000:150).

E é com base nas afirmações acima que analisaremos a *cultura di matchundadi* na Guiné-Bissau. A sua relevância na nossa análise assenta na particularidade de ser das masculinidades presentes na sociedade guineense (tanto hegemónicas como subordinadas) aquela que conseguiu penetrar nas instituições do Estado e no exercício do poder político e enformar as suas principais dinâmicas. Nesta dissertação, partimos do pressuposto de que aquilo que norteia os conflitos e os vários tipos de violência na Guiné-Bissau – nomeadamente a violência política, os golpes de Estado e a consequente instabilidade política e governativa – é a formação e consolidação (simbólica e estrutural) da *cultura di matchundadi*, resultando na tentativa infrutífera de (re)construção de um Estado sólido e eficiente. Para isso, faremos um enquadramento histórico da *cultura di matchundadi* indicando cronologicamente a sua génesis, formação e consolidação, e nomearemos os seus principais aspectos e manifestações.

A *cultura di matchundadi* enquadrava-se nas novas masculinidades surgidas no período do pós-guerra de Libertação Nacional, coincidindo com a reconstrução do Estado Guineense agora independente, depois da presença colonial portuguesa no território. Ela é fruto das dinâmicas históricas, bebendo de influências dos diferentes períodos da história da *matchundadi* guineense – analisada no capítulo anterior – sendo uma masculinidade hegemónica histórica e socialmente produzida cuja essência é resultado e ponto de convergência entre as masculinidades étnicas ou tradicionais guineenses, as masculinidades urbanas decorrentes da presença e dominação colonial portuguesa, as masculinidades criadas e acentuadas com a Luta de Libertação Nacional e, ainda, fruto da conjuntura pós-independência e seus grandes desafios. A formação e consolidação da *cultura di matchundadi* coincide com a inauguração e formação do Estado independente guineense, nele encontrando um canal de expressão por excelência.

Segundo Lopes (1982:54), “O Estado tem um papel importante a jogar no desenvolvimento de forças produtivas. As relações de poder formalizadas no interior do estado vão ser determinantes para a criação de novas relações sociais.” E assim o é no quadro da *cultura di matchundadi* no qual o Estado aparece como a arena da luta pelo poder e pelos recursos, refletindo-se no todo social. Aliás, foi o politólogo e investigador togolês radicado na Guiné-Bissau, Flavien Fafali Koudawo, na sua análise sobre os processos sociopolíticos do país, que em 1994 apelidou de *cultura di matchundadi* o comportamento de alguns atores políticos guineenses, nomeadamente durante o período da campanha eleitoral. Tratavam-se

das primeiras eleições livres na Guiné-Bissau, um período denominado de “primeira transição” (Silva, 2003:21) em que decorria a passagem de um regime de Partido Único para um regime democrático e multipartidário, correspondente ao intervalo de 1991-1994. Neste quadro, Kumba Yalá, dirigente do PRS – Partido da Renovação Social, foi destemido ao ponto de pôr em causa a popularidade de João Bernardo (Nino) Vieira (Cardoso, 1996), líder do PAIGC e no poder desde 1980 através de um golpe de Estado ao então Presidente da República Luís Cabral. A figura de Nino Vieira, até então incontestável, temida e vista como implacável com os adversários e inimigos, foi posta em causa frontalmente por Yalá, acusando-o e ao PAIGC de serem responsáveis pelos problemas do país e desafiando Vieira através de comportamentos e discursos de confrontação totalmente inesperados. Com Kumba Yalá, a masculinidade de herói combatente de Nino foi desafiada por uma masculinidade saída do pós-guerra, moldada pelas dinâmicas políticas modernas, mas cuja raiz permanecia próxima das masculinidades étnicas e tradicionais. A população tomou Yalá por “matchu”, ou seja “macho”, “corajoso”, “viril” e “destemido”, valorizando a sua atitude de provação e tentativa de desafiar e de diminuir a masculinidade do *outro* (Nino Vieira). Vieira viria a disputar a segunda volta das eleições presidenciais com Yalá, para surpresa de todos e sobretudo do próprio PAIGC, Partido *Libertador*. Segundo Cardoso (1996:54), “O discurso populista centrado sobre a justiça social e com um posicionamento claro contra a prática da corrupção, a sua frontalidade e coragem em criticar e atacar o candidato do PAIGC, que alguns se apressaram em qualificar de “matchundadi”, a sua humildade e o facto de nunca ter pactuado com o PAIGC, eram muitos dos trunfos de que dispunha.” Contudo, o tempo daria razão a Koudawo no que concerne à sua visão gendrificada das dinâmicas políticas e a denominada *cultura di matchundadi* ficaria no léxico político (e não só) guineense, visto como um elemento promotor e perpetuador da instabilidade política e governativa do qual o país padece até aos dias de hoje. Fafali Koudawo afirmava que esta era uma característica marcadamente guineense no confronto político e que determinava a forte conflitualidade das relações sociais e políticas no país. Porém, Koudawo não chegaria a teorizar nem a identificar a *cultura di matchundadi* como sendo uma forma de masculinidade nem tão pouco de masculinidade hegemónica. A sua visão prendia-se com o facto da *cultura di matchundadi* constituir um padrão comportamental, portanto performativo, mas com consequências práticas e nefastas para a democracia, o desenvolvimento e a paz social, pois assentava no confronto constante, na demonstração de força de uns sobre os outros.

Vejamos alguns excertos de entrevistas realizadas em Bissau sobre a *cultura di matchundadi* e a construção de masculinidades na Guiné-Bissau onde procurámos saber o que entendo o cidadão como *matchundadi* e *cultura di matchundadi*.

E) Pede-me para falar da história da matchundadi. Aqui na Guiné-Bissau é assim: se um chefe de família, que tenha família à volta dele, é responsável, é trabalhador, tem muita riqueza, então, ele é considerado matchu. Esse homem é considerado matchu porque consegue ter dinheiro para a sua família, as normas sociais são cumpridas, as crianças têm boa educação cultural, as mulheres servem nessa família como auxiliares do marido, dos trabalhos de campo, dos trabalhos domésticos. A história é vista assim positivamente. Quando a matchundadi é vista negativamente, o homem não é responsável, não é trabalhador, não consegue reunir a família, não consegue ter uma família...

JKM) Pode falar-me mais dessa matchundadi negativa?

E) Matchundadi negativa é quando o homem não é responsável, não é trabalhador. É um homem desviante... dos procedimentos sociais.

JKM) Desviante como? O que faz?

E) Não cumpre as regras, não quer trabalhar, não quer organizar família ou casar uma mulher. Estou a falar dos homens que são considerados “não-matchus”.

JKM) – “Não-matchu”, pode explicar melhor?

E) Os que não estão a fazer matchundadi, não têm condição de fazer matchundadi. São homens considerados homens preguiçosos, ‘amontons’, não trabalham e não acumulam nada para organizar a família.

JKM) E estes homens violentos, estes homens que se impõem pela força, são homens matchus ou “não-matchus”?

E) Um homem para ser violento é quando alguém está a mexer com as normas, com as normas que essa família está a seguir, que se aproxima para violar essas normas. Quando é assim ele transforma-se em violento como forma de autodefesa pela sua integridade física.

JKM) E um homem que agride a sua mulher, é um homem matchu ou não-matchu?

E) Em jeito de ação coerciva familiar, não se pode considerar que esse homem é não-matchu, porque aquilo está mais ligado a um comportamento de como é que a mulher se comportou, o que é que levou a mulher a comportar-se mal e fez com que o homem se tenha tornado violento perante ela. Ali, quando é assim, talvez é porque a mulher desobedece as normas. Desobedece as normas e provoca violência da parte desse homem. Nesse aspecto, o homem é considerado matchu porque está a pôr ordem junto dessa família, E essa ordem é que deve ser cumprida para não voltar a haver a violência. (...) Essa violência vai avisar a mulher de que não deve voltar a fazer isto.

JKM) Então a violência doméstica não é negativa?

E) Sim. Não pode ser considerada negativa quando é aplicada para corrigir uma coisa que estava errada.

JKM) E um homem que agride outro homem?

E) Agredir outro homem também depende daquilo que aconteceu. Se acontecer algo, imagina um homem por exemplo responsável, trabalhador, esse homem nem sempre permite faltas de respeito e aí a violência acontece.

JKM) O que é uma falta de respeito? O que é faltar ao respeito a um homem? Pode-me dar alguns exemplos?

E) Faltar ao respeito a um homem responsável e trabalhador... por exemplo um homem organizado, que tem filhas grandes, vocês precisa de uma filha dele para casar ou para namorar e não comunica ao homem nem fazes apresentação em casa, até ao ponto de violar essa menina sem conhecimento dos pais, isso é falta de respeito que um homem não pode aceitar.

JKM) Violar ou relacionar-se, ter relações sexuais? Porque se for consentido não é uma violação, tirando o caso da filha não ser menor de idade, o que seria punível.

E) Mas tem de dar conhecimento antes disso acontecer. Estou a falar a respeito de matchundadi, em termos desse homem que entrou na casa do homem responsável e

organizado ao ponto de andar com a esposa desse homem responsável e trabalhador, o homem pode tornar-se violento para esmagar aquela situação. Porque ele está a mostrar que não quer interferências.

JKM) Então se ele for violento nesta situação ele está a mostrar a sua *matchundadi* ?

E) Está a mostrar o seu carácter de homem que não quer falta de respeito junto da sua família. (...) *Matchundadi* para nós é pessoa bem organizada, que está a cumprir com as normas sociais. Então, estes homens não aceitam que outros que não têm responsabilidade passem aí a criar problemas. Esses aí que criam problemas, que mexem com a organização dos outros, levam a que os que estão organizados se tornem agressivos perante isso, respondendo duramente aos outros que estão aí a perturbar.

JKM) Como é que se responde duramente?

E) Primeiro avisa-se, depois vem a força. Momento de aplicar força... se dá para morrer você morre, se dá para escapar você escapa.

Ribana Inquec⁶⁵, sociólogo, secretário do Partido PRS.

Para Inquec, a violência é aceitável desde que sirva para repor a honra e o “respeito” perdidos. Assim, crimes como a violência doméstica são colocados pelo entrevistado ao nível do adultério e a mulher é considerada culpada nas duas situações, sendo que a última situação, a do adultério, será a que afecta a masculinidade do sujeito em causa. A *cultura di matchundadi* permite a legitimação da violência, apontando para a manutenção da “ordem” e pelo cumprimento das condições que garantem ao homem uma masculinidade *visível*, quer no que se refere ao trabalho, ao casamento e constituição de família, como à posse de bens. A entrevista de Ribana Inquec é reveladora do machismo, conservadorismo e de uma ideia de masculinidade próxima dos valores da *cultura di matchundadi*. Por *matchundadi negativa* o entrevistado não aponta o homem violento e implacável, mas sim o homem preguiçoso ou mulherengo, o que transparece que a sua referência de masculinidade está próxima da *cultura di matchundadi*, na qual a mulher tem um papel completamente secundário e onde o uso da força é naturalizada como parte do comportamento natural daquilo que considera como sendo a *matchundadi positiva*.

Tirando o carácter central da violência como elemento natural da afirmação de *matchundadi*, os três próximos excertos de entrevista também fazem o contraponto entre aquilo que deve ser o comportamento e os valores do homem com o que está instituído que seja o comportamento das mulheres na caracterização da *matchundadi*:

“Hoje em dia o grande problema para nós homens é ter dinheiro e trabalho. Se não tiveres isso não consegues manter uma mulher. Outro pode chegar e levá-la. Uma mulher, por melhor que lhe trates, se não tiveres nada para lhe dar, é complicado.
(Ongana⁶⁶, Bissorã)

⁶⁵ Entrevista realizada em Bissau a 21 de Março de 2014, na Sede do PRS – Partido da Renovação Social pelas 19h40. Duração: 42 minutos.

⁶⁶ Entrevista realizada em Bissorã a 1 de Abril de 2014, às 18h00. Duração: 9 minutos.

“Matchundadi é verdade, é não dizer mentiras. Não haver pecado entre ti e o teu vizinho, porque se morreres amanhã o teu vizinho é que vai dizer “este homem era bom pessoa”, e é isso que os anjos de Deus ouvem. Mas se fores mau, vão falar mal de ti. Considera a tua mulher. Há atividades que sabes que a tua idade já não te permite fazê-lo, então evitas, para teres respeito. Não é bom arranjar guerra entre as pessoas, isso não é ser homem, não é matchundadi. Tens de ser um homem digno, ajudar o teu vizinho. Aquilo que queres para ti, faz para o teu companheiro homem. Tudo o que não queres para ti não podes querer para outra pessoa. É assim que deve ser. Um homem tem de saber qual o seu lugar, qual o lugar da sua mulher e qual o lugar dos seus filhos. Por exemplo, se ele se deitar com a mulher, ela não pode deitar-se à frente dele. São regras que ele tem de conhecer. Uma mulher que tu casaste, não lhe faltes ao respeito e ela não te faltará a ti. Dá-lhe respeito para ela te dar respeito também.

(Anónimo⁶⁷ – Homem Grande de etnia Fula)

“Nós tínhamos mães diferentes mas éramos todos filhos do mesmo pai. O meu pai tinha três mulheres. Fomos todos educados da mesma forma e com as mesmas responsabilidades. As tarefas entre rapazes e raparigas estavam bem divididas. As mulheres obedecem ao homem e é assim que tem de ser. Para um homem ser homem de verdade tem de trabalhar, tem de ter verdade, tem de ter palavra.

(Marcos⁶⁸, Bissorã)

Na definição de *matchundadi*, os próximos entrevistados enfatizam a questão da justiça, ou da falta dela, nesta caso da impunidade de que gozam alguns indivíduos face a outros, tendo Bissau como centro motor da manifestação desta forma de ser e estar no masculino. Aqui entram comportamentos como o abuso de poder, a violência verbal, a perseguição política e até assassinatos, cujos autores ficaram e continuaram impunes. Ao mesmo tempo, podia-se notar nos entrevistados um enorme desconforto face a estas situações, cujas repercussões se fazem sentir nas suas vidas e nos seus quotidiano, demonstrando que a cultura di *matchundadi* se faz sentir de forma negativa tanto nos homens como nas mulheres.

“Sim, matchundadi também tem a ver com justiça, sim. Há justiça! Não se pode dizer que não haja justiça na Guiné-Bissau. O problema é a impunidade. Por mais que se tente fazer justiça aqui, quando as coisas chegam a Bissau a pessoa pode sair impune por coisas que não têm que ver com a justiça.”⁶⁹ (André, Bissorã⁷⁰)

⁶⁷ Entrevista realizada em Bissau(?) a 31 de Março de 2014, pelas 13h. Duração: 18 minutos.

⁶⁸ Entrevista colectiva realizada em Bissorã a 1 de Abril de 2014, às 19h41. Duração: 13 minutos.

⁶⁹ Sobre o funcionamento dos tribunais, vejamos o exemplo de Có (2006:55) sobre a violência sexual de menores: “mesmo quando os tribunais actuam, é indisfarçável a ligereza no tratamento dos processos. A pobreza e a diferença de estatuto entre o violador e a vítima são elementos a considerar nas manipulações constantes do processo. Assim quando as vítimas são indivíduos pobres, sem recursos para sustentar e acompanhar os seus processos, estes acabam por não seguir para frente. Nesta linha, testemunha-se várias peripécias relativas ao abuso e exploração sexual de crianças. Há casos em que o tribunal aceita o relato do agressor e também casos em que o Ministério Público simplesmente não se pronuncia. Em outros casos, os depoimentos, mesmos os dos médicos, quando entram no tribunal são diferentes dos inicialmente testemunhados. O processo até chegar ao tribunal perde as suas evidências e clareza e é facilmente manipulado.”

⁷⁰ Entrevista colectiva realizada em Bissorã a 1 de Abril de 2014, às 19h41. Duração: 13 minutos

“A matchundadi de antigamente era feita com respeito pela lei. Hoje em dia é o inverso. Hoje, por exemplo vê situações em que uma pessoa passa à frente de alguém por acaso e a pessoa diz logo com brutalidade “Passaste à minha frente porquê?! Então não me viste, hein?! Já para mostrar a sua matchundadi. Mas isso não é matchundadi, isso é demonstração de força. Porque se não tiveres força não reages dessa maneira. Isso é na verdade cobardia. Uma pessoa que é matchu, a estrada é livre. Deixa passar o outro à vontade. Não precisa de gritar “Não me viste?! (Bu ca odjan na bin). Isso é abuso de poder.

(Pedro Vaz⁷¹, Bissau)

“A cultura di matchundadi é a legitimação da desordem. Mas de uma desordem ordenada, onde o matchu está acima da lei. É uma ordem ditada por ele, pelo matchu. E isto não serve os interesses do país. Não serve os interesses do desenvolvimento, não serve o interesse público nem os interesses comuns. Porque só serve os interesses dele. Naturalmente que os interesses do matchu não coincidem com o interesse nacional. É uma cultura de fácil aderência porque todos os candidatos têm lugar, basta apanhares o teu líder e ganhares a sua confiança. Por isso é que eles se auto-veneram, porque... “tu podes ser malcriado mas eu sou muito mais malcriado do que tu!”. Isso é cultura di matchundadi. Temos o caso do presidente X: Ninguém piava diante dele, mesmo sabendo, por exemplo, que ele dormia com a (tua) mulher. Porque se piasses podias ser morto, como aconteceu com o Y. Não aconteceu com o H porque ele aceitou o facto.

(...) A cultura di matchundadi é uma nova ordem social, é tipo o ambiente dos gangster, dos mafiosos. É como no Brasil, em que o rei do Morro é o rei do Morro e tem ao lado as regras do Estado que ele não segue. Só que na Guiné essa cultura invadiu as instituições do Estado, tomou predomínio. Porque é que se fala que somos um narco-estado? Porque obedece-se a uma outra ordem que não a do Estado. As instituições oficiais estão submetidas a essa cultura. Com isto não se vai a lado nenhum. A cultura di matchundadi está ligada à corrupção. Cultura di matchundadi é uma alternativa à ordem instituída, e aqui tanto os homens como as mulheres professam a cultura di matchundadi. Não é exclusivo dos homens.”

(Rui Ribeiro⁷², sociólogo)

Sobre a construção ou a afirmação da *matchundadi* desde tenra idade e a necessidade que os rapazes e homens têm de prová-la de forma por vezes sistemática ao longo da sua vida, os próximos entrevistados relatam as suas experiências, nas quais a questão da força, da exibição da força física e moral, tem um aspecto central.

JKM) Voltando à tua infância. Houve momentos em criança em que precisaste de mostrar que eras homem?

E) Sempre! Até te estabilizares, ou seja até te sentires estável com a formação da tua personalidade, pois há sempre um momento nas nossas vidas em que já estamos mais seguros sobre o Eu. Mas passamos a vida toda, a infância e a adolescência principalmente, a construir o Eu. Depois há um momento qualquer entre a adolescência e a vida adulta (...) que te sentes mais seguro com quem és. Conheces-te, e começas a ficar confortável com aquilo que tu és e estás seguro com o teu *selfie*. Mas antes de chegares a esse momento há uma série de desafios que tu atravessas e num contexto particular és muitas vezes desafiado, seja quando estás interessado numa rapariga, por exemplo, ou quando és confrontado num jogo de futebol por um outro rapaz que te diz que te vai bater, ou quando em casa é necessário fazer um determinado trabalho que é “trabalho de homem” e tu tens mais dificuldade em fazer.

JKM) E o que é que acontece quando um homem se mostra completamente neutralizado perante estas provocações, digamos, de exibição da sua masculinidade?

⁷¹ Entrevista realizada em Bissau a 23 de Março de 2014, pelas 15h52 . Duração: 30 minutos.

⁷² Entrevista realizada em Bissau a 5 de Abril de 2014, pelas 17h:52. Duração: 1h45 minutos.

E) Se não consegue corresponder é tido como uma pessoa estranha.

JKM) Ou será que é entendido como uma “mulher”?

E) Depende...

JKM) Porque sei que é uma ofensa para um homem chamá-lo de mulher... E isso para mim sempre foi um elemento de imensa reflexão.

E) Eu posso dar-te um exemplo. Estava há dias em Gabú e dois adolescentes estavam numa discussão e um deles respondeu ao outro “aqui ninguém veste pano”. E quem é que veste pano? São as mulheres! O que ele estava a dizer é que aquilo era uma conversa de homens, mas se aquilo tivesse de chegar a um extremo em que eles tivessem de resolver as coisas como homens ele estaria completamente à vontade porque ali não estava nenhuma mulher, ou seja, o homem que veste pano. (...) Eles são homens, mas ele teve necessidade de dizer aquilo “não há ninguém que veste pano”, porque há também homens que são considerados que vestem pano, mas um pano não visível, mas vestem pano porque são menos homens, são vistos como menos homens. Mas, o facto de um homem não se manifestar, não se encaixar nas expectativas da sociedade em geral do que é ser homem, não implica necessariamente ou de forma imediata que esse homem seja considerado mulher. Para ser considerado mulher é preciso mais coisas. Ele pode sim ser visto como um gajo “manso”, que é já um estádio abaixo do homem ideal.

(Dautarin Costa⁷³, sociólogo)

“Ser homem ou ser matchu não tem nada a ver com força, mas aqui na Guiné, hoje em dia, a matchundadi é considerada como aquele que tem mais força e não aquele homem que é trabalhador. Quando ouves alguém dizer “Sabes quem eu sou?!”, vês logo que está naquela matchundadi de exibição de força. Mas se notares bem, esses homens quando dizem isso não estão só a contar com a força deles, mas com outras forças que os protegem. Têm seguranças atrás. Não é ele é que me vai fazer mal, mas o segurança que está com ele. Isso é ser matchu?

(Anónimo⁷⁴, Mansoa)

As diferentes citações apontam para três aspectos importantes: 1) A distinção entre a *matchundadi* e a *cultura di matchundadi*, sendo que *matchundadi* refere-se na prática a um composto de conhecimentos e técnicas sociais de conduta entendidos como adequados e identificadores do sexo masculino. O termo *matchundadi* tem uma conotação positiva, estando associada à justiça, ao respeito, à responsabilidade, à ordem social e à verdade, mas também à força e à capacidade de trabalho de um homem. A expressão “Matchundadi i sigridu” (A matchundadi é segredo) costuma ser dito com orgulho e confiança pelos homens de todas as pertenças étnicas do país, apontando para o carácter desafiante, misterioso e quase excepcional do que é ser-se e tornar-se homem na sociedade guineense. Ao contrário da *cultura di matchundadi*, a *matchundadi* obedece à ordem, ordem esta que pode ser cultural, social, religiosa e política, ou seja, é um instrumento de manutenção e reprodução das dinâmicas que garantem a paz social, definindo e delimitando em termos de género a identidade e a ação dos indivíduos. A *cultura di matchundadi* é vista como sendo a antítese de *matchundadi*, mas tanto o entendimento de *matchundadi* como da *cultura di matchundadi*

⁷³ Entrevista realizada em Bissau a 22 de Março de 2014 pelas 12h23. Duração: 30 minutos.

⁷⁴ Entrevista realizada em Mansoa a 2 de Abril de 2014, às 15h14. Duração: 7 minutos.

pressupõem a superioridade do homem face à mulher; 2) Nesta sequência, a *cultura di matchundadi* é percebida como sendo fruto da inversão de valores na sociedade guineense, dentre os quais os da própria masculinidade acima referidos, estando associada à desordem, à impunidade, à acumulação de mulheres, ao abuso de poder, ao uso da força e à arrogância; 3) A *matchundadi* dos indivíduos precisa de ser sempre provada desde tenra idade num ambiente culturalmente desafiador para os homens, vistos como provedores, mais capazes do que as mulheres e mais propensos ao poder e à liderança (começando nas próprias famílias); 4) A *cultura di matchundadi* não é uma cultura do homem. É uma cultura do poder. E o poder na Guiné-Bissau tem uma dimensão essencialmente masculina e das masculinidades.

Tendo como base o Dicionário de Sociologia (s/d:112-113), a palavra *cultura* é sinónimo de agricultura, do pedaço de terra trabalhada que dá alimentos, passando pela ideia de “educação do espírito”, de “civilização”, “desenvolvimento mental e organizacional das sociedades”, “complexo que inclui os conhecimentos, crenças religiosas, a arte, a moral, os costumes e todas as outras capacidades e hábitos que o homem adquire enquanto membro da sociedade”. O sentido moderno do termo reporta aos modos de comunicação do saber nas sociedades em rápida transformação e aos objetos simbólicos produzidos pela sociedade para veicular valores. Assim, a atenção incide nos mitos, noções, imagens e modelos espalhados em certos grupos sociais (cultura popular, cultura de elite) e por certos canais de difusão do saber. (idem).

Sendo a cultura um conjunto de ideias, comportamentos, símbolos e práticas sociais, promovidos e apreendidos de geração em geração através da vida em sociedade, portanto cujo carácter é cumulativo ao permitir o acrescentar de experiências e vivências àquilo que se apreendeu, a cultura na expressão *cultura di matchundadi* ganha uma grande proeminência para a compreensão desta forma de masculinidade. Se a *matchundadi* em si pressupõe hierarquia, poder e dominação, uma *cultura di matchundadi* empolaria exatamente estes elementos não apenas na relação entre homens e mulheres de uma sociedade, mas entre os próprios homens. Os valores desta cultura seriam os associados às masculinidades, tais como a força, a coragem, a conquista do espaço social e político, a dominação masculina, entre outros. Nesta lógica, aqueles que conseguissem estar no topo da hierarquia ou que tivessem mais poder (quer social, quer político, quer económico, quer simbólico) seriam os que mais próximos se encontravam da concretização dos ideais de masculinidade daquela sociedade e seriam também os que melhor tinham cultivado a sua masculinidade. A concepção agrária de cultura, enquanto criação, cultivo e reprodução de algo, quando usada como prefixo de *matchundadi*, aponta-nos para um dos elementos mais marcantes da *cultura di matchundadi*,

que é a hipermasculinidade. A hipermasculinidade é geralmente cultivada, repetida, reforçada e ritualizada como forma de garantir uma identidade masculina completamente inquestionável e inquebrantável, através do cultivo e da amplificação e exibição dos estereótipos da conduta de género associados à masculinidade (Lizaga, 2011:9), ou seja da hiperbolização, em termos de prática social, da concepção de masculinidade em causa.

5.1. Enquadramento Histórico da *Cultura di Matchundadi*

Enquanto resultado das dinâmicas históricas da Guiné-Bissau, a *cultura di matchundadi* é fruto de três masculinidades com grande potencial de violência intrínseca, constituindo um ponto de convergência entre os matchus-étnicos, os matchus-urbanos coloniais e os matchus-combatentes ou heróis nacionais, com diferentes, porém vincadas concepções de masculinidade e de poder, conforme já observado nesta dissertação. Falamos de violência porque aos *matchus-étnicos* é-lhe pedido a capacidade de superação da dor e a resistência física ao longo das cerimónias de iniciação como forma de provar a sua masculinidade, preparando-os com base na dor e no corte com a influência materna para a vida em sociedade; aos matchus-urbanos, inseridos no ambiente repressivo colonial onde a hierarquização dos indivíduos, a alienação cultural e a subjugação faziam o jogo do poder; e aos matchus-combatentes, lutando contra o medo da morte e da repressão, a luta colonial exigiu-lhes técnica e grande capacidade de resposta bélica.

Importa-nos por isso identificar historicamente a génesis, formação e consolidação institucional da *cultura di matchundadi* na Guiné-Bissau por forma a compreendermos o carácter altamente performativo e o enraizamento desta expressão de masculinidade nas dinâmicas políticas do país.

O período escolhido para a reflexão sobre as relações de género na Guiné-Bissau, na perspectiva do acesso ao poder político, situa-se cronologicamente entre os anos de 1956, com a criação do Partido Africano da Independência – PAI a 19 de Setembro de 1956, futuro PAIGC, e o ano de 2009, com a morte do presidente em exercício, João Bernardo (Nino) Vieira, e do CEMGFA – Chefe de Estado Maior General das Forças Armadas, Tagmé na Waie. Este período de 53 anos será tripartido de modo a corresponder à génesis (até 1973), formação (1973-1991) e consolidação (1991-2009) da cultura di matchundadi na Guiné-Bissau, sendo que esta divisão não é estanque mas essencialmente ilustrativa. Através da explicação e análise factual de cada período, poderemos conhecer os principais

acontecimentos políticos e sociais que o país experienciou, e também, os comportamentos criados e associados a cada uma destas situações, que marcam e encorpam as relações de género no país e o *modus operandi* dos principais atores políticos.

Podemos desde já ressalvar o facto do início (1956) e o término cronológico (2009) em análise corresponderem, pela mesma ordem, à ascensão e queda consumada de um ideal de nação para a Guiné-Bissau e simultaneamente, à génesis e consolidação da *cultura di matchundadi*. Desta forma, a afirmação da *cultura di matchundadi* correspondeu ao esvaziamento e fragilização progressiva do Estado guineense e das suas instituições, em especial o sistema de justiça, como veremos mais adiante.

5.1.1. Génese da *Cultura di Matchundadi* (1956-1973)

O período que indicamos aqui como sendo o da génesis da *cultura di matchundadi* (1956-1973) foi marcado pelos seguintes acontecimentos históricos: Criação do PAI – Partido Africano para a Independência em 1956; Massacre de Pindjiguiti em 1959; Guerra de Libertação Nacional de 1963-1974; I Congresso do PAIGC em Cassacá em Abril de 1964; Assassinato do líder do PAIGC Amílcar Cabral a 20 de Janeiro de 1973; Proclamação Unilateral da Independência da Guiné-Bissau a 24 de Setembro de 1973.

Guineenses e cabo-verdianos, *civilizados* e *gentios* (segundo as categorias coloniais do Estatuto do Indigenato), cristãos, animistas e muçulmanos, adultos, jovens e idosos, homens e mulheres, licenciados e analfabetos juntaram-se no PAIGC, secundarizando as suas diferenças, em prol de um projeto maior que era o derrube do colonialismo português e a Independência da Guiné e de Cabo Verde. Segundo Pereira (1976:24), apesar das tentativas de fomento e instrumentalização da divisão étnica pelos portugueses, a luta de libertação fomentou uma grande consciência nacional, para além de quaisquer divisões étnicas, sendo os guineenses, mesmo os menos qualificados, altamente politizados. O PAIGC (na altura PAI) fora criado por jovens naturais de Cabo Verde e Guiné-Bissau, a maioria pertencente à administração colonial portuguesa – Amílcar Cabral, Aristides Pereira, Júlio de Almeida, Fernando Fortes, Luís Cabral, Elisée Turpin e Abílio Duarte – imbuídos do espírito revolucionário da luta anticolonial e seus ideais da autodeterminação dos povos, justiça e afirmação da cultura africana, já iniciada e com bons resultados no continente africano.⁷⁵

⁷⁵ De ressaltar que entre as décadas 1950-1960, trinta e nove países africanos conseguiram a Independência. Os países vizinhos da Guiné-Bissau faziam parte deste cenário de libertação colonial (Guiné Conacri, independente da França em 1958; Senegal, independente da França em 1960; Gâmbia, independente do Reino Unido em 1960).

Amílcar Cabral, líder e mentor do movimento político, tornar-se-ia o centro-motor de todo o processo de contestação política e armada ao colonialismo português na Guiné e Cabo-Verde, tendo organizado a luta de libertação em duas frentes: a frente armada e a frente diplomática, ambas com bastante sucesso. A capacidade de reunião de cabo-verdianos e guineenses como um só povo reunido num único partido, torna o PAIGC – Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo-Verde (antigo PAI) num movimento singular no panorama africano.⁷⁶

A morte de estivadores e marinheiros do Porto de Bissau e as centenas de trabalhadores feridos, no âmbito de uma greve onde reivindicavam o aumento salarial a 3 de Agosto de 1959, conhecido como *massacre de Pindjiguiti*, foi um acontecimento catapultado pelo PAIGC para a mobilização das massas e de quadros coloniais para a causa independentista. Contudo, o massacre de Pindjiguiti deve ser entendido no quadro da longa tradição de resistência dos guineenses à ocupação colonial (estudada por Peter Mendy, 1994) desde os primórdios da colonização, que consistiram em guerras, revoltas e insurreições de grupos étnicos concretos com quem os estrangeiros tiveram de negociar ao longo de mais de três séculos. A insubordinação total, para além da desobediência ao poder colonial, o não pagamento de impostos, a recusa de trabalhos forçados, ataques e rebeliões, teria como resposta as sangrentas Campanhas de Pacificação do século XX através do qual os portugueses finalmente conseguem afirmar o seu poder e a sua força com grande violência e brutalidade. O massacre de Pindjiguiti funcionou assim como ponto de saturação contra o colonialismo e também como motor para a sua contestação armada, e logo entendido, como momento consciencializador das massas e de união da população para a luta liderada pelo PAIGC.

A Luta de Libertação Nacional foi palco e ponto de convergência das diferentes masculinidades em concorrência, sendo um período fundamental da construção e afirmação de referenciais de masculinidade que passariam para o período da independência e interfeririam no percurso da construção de um Estado na Guiné-Bissau. Aí, a capacidade estratégica, a bravura, a violência, a resistência física e a capacidade bélica foram ingredientes importantes para a construção de uma nova masculinidade guineense, a dos *heróis nacionais*. Funcionou, assim, como centro de expressão de um machismo heroicizado em que as

⁷⁶ O PAIGC promoveu a ideia de que guineenses e cabo-verdianos eram um só povo, defendeu que lutando por um país estaria-se também a lutar pelo outro e que a unidade Guiné-Cabo Verde era a (única?) saída do jugo colonial, fazendo com que os dois povos comungassem do mesmo espírito revolucionário e sob as suas coordenadas, pudesse esquecer as diferenças (inclusive o facto dos cabo-verdianos terem sido braços e extensões do colono na Guiné-Bissau). Apesar do muito conseguido pelo PAIGC, este facto marcaria sobejamente a organização da Luta e também o pós-independência, culminando na separação da unidade de Guiné com Cabo Verde, na criação do partido PAICV, depois de 1980 e à assunção de Cabo Verde de um desligamento progressivo e distanciamento do percurso político da Guiné-Bissau.

masculinidades violentas serviram as reivindicações nacionalistas e garantiram a vitória do PAIGC, sendo que o imaginário colectivo dos heróis nacionais funcionaria como modelo de masculinidade vigente e aceite para a conquista e controlo do poder político. As alianças e as tensões da luta de libertação nacional iriam estender-se ao Estado independente e minariam a sua edificação e estabilização.

É no contexto institucional da Luta de Libertação Nacional, onde se começou a (re)desenhar o Estado guineense e cabo-verdiano que germina a expressão de masculinidade que apelidamos de *cultura di matchundadi*. Este facto explica os principais aspectos da *cultura di matchundadi*, muito próximos dos da masculinidade hegemónica dos *heróis nacionais* (esta última já sendo por si só a confluência das *masculinidades tradicionais* e das *masculinidades urbanas* coloniais), mas cuja raiz se expande no ambiente institucional, portanto *legitimador, das estruturas do poder. Ora, a organização administrativa e institucional das Zonas Libertadas assemelhava-se a de um Estado*. Segundo Silva (2003:73) “o PAIGC levaria tão longe a ideia de Estado, que como se sabe começou a acontecer com as importantes lições de A. Cabral, lições essas que a legitimidade pró-estatal emergente com o Congresso de 1964 transformaria em “palavra de ordem” em cultura de regras, em cultura institucional. (...) Onde estava o partido, estaria ali o estado e vice-versa.” Para Pereira (1976:13), no âmbito do Congresso de Cassacá, Cabral “Tomou decisões fundamentais no domínio da organização política e militar, mas sobretudo constatou que o Partido tinha já assumido certas funções que eram próprias de um Estado. (...) fundaram-se os Armazéns do Povo para garantir o abastecimento, lançaram-se os serviços de educação e saúde, tribunais populares, registo civil.” Nesta mesma linha, Amado (2011:210) afirma que em Cassacá, “o PAIGC decidiu consolidar as estruturas do partido e as suas bases de apoio, sendo então estabelecidos os serviços de educação, de saúde, os serviços judiciais e económicos, ao mesmo tempo que se implementaram medidas que visavam garantir uma maior participação política das populações”.

Um momento importante de exposição da génesis da *cultura di matchundadi* foi exatamente o Congresso de Cassacá, o primeiro do PAIGC, em 1964. Ali, o comportamento de alguns líderes do PAIGC foi posto em causa, tendo os acusados sido publicamente humilhados e severamente punidos pelo Partido. Amílcar Cabral, enquanto líder do PAIGC, foi porta-voz da repressão, da morte e do afastamento de companheiros de luta acusados de ter comportamentos atentatórios aos princípios do Partido, de aproveitamento do seu estatuto para cometer abusos de poder, explorar e abusar de mulheres e pessoas acusadas de feitiçaria nas zonas libertadas, minando desta forma a confiança das massas, num Partido que nelas se

apojava para lutar contra a opressão colonial. A instauração do medo, da intimidação e a violência latente dos seus comportamentos, que os distanciavam das bases de apoio (Lopes, 1982:25; Amado, 2011:2010, 368) foi punida com o mesmo medo e com a mesma violência, como símbolos de poder e de demonstração de força e da hierarquia dentro do Partido. Segundo Silva (2003:95), “Amílcar Cabral e os principais dirigentes de então perceberam cedo – entre 1963 e 1964 – o terrível desastre que representaria deixar que ‘valentes homens armados’ – eficazes a destruir o inimigo e eficazes em violentar os seus próprios camaradas e as populações – tomassem conta do poder nas regiões libertadas”. Cabral poria cobro à impunidade reinante, fazendo funcionar o sistema de justiça (militar) do Partido – impunidade esta que é um dos principais elementos da formação e consolidação da *cultura di matchundadi*. No cenário de Cassacá poderemos percepcionar então, que a atuação do PAIGC pôs em causa a *matchundadi* dos acusados, despindo-os de poder, de influência e provando a sua falta de dignidade de forma pública e inequívoca. Ora, na lógica da *cultura di matchundadi* – na qual o atentado contra a masculinidade de um sujeito pode chegar à necessidade de eliminação do outro como forma de reposição da masculinidade – a resposta dos sobreviventes poderá ter-se dado de três formas: a primeira, através da colaboração com a PIDE, minando e contaminando as estratégias do PAIGC; outra direção seria o caminho que levou ao assassinato do líder do PAIGC em 1973, a decapitação efetiva e simbólica da liderança deste Movimento de libertação; e também, as tensões, as vinganças e as intrigas que perduraram nas estruturas do Partido tornando-o devorador dos seus próprios filhos.

Com Cassacá inaugura-se a humilhação pública como punição, a implacabilidade em lidar com a *traição* política e a morte como solução exemplar, portanto dissuasora da desobediência e da conspiração (e de tentativas de golpes a partir de 1975). Veremos semelhantes procedimentos a serem usados pelos detentores do poder político, repetidas vezes, no período da (re)construção do Estado da Guiné-Bissau. O recurso à eliminação física dos adversários na luta pela conquista e conservação do poder político na Guiné-Bissau independente, tem como origem as dinâmicas e tendências do período da Luta de Libertação. Quatro anos antes da sua morte, em 1969, no seminário de quadros do PAIGC Cabral afirmava o seguinte: “Ninguém no Partido deve ter medo de perder o poder. Muitas terras caíram em desgraça, porque aqueles que mandavam tiveram medo de perder o lugar de comando. Nós não devemos ter medo de nada, devemos contar claro a verdade ao nosso povo, aos nossos militantes, aos nossos camaradas e, se não ficarem contentes e puderem, que corram connosco, que nos ponham fora. Mas nenhum de nós deve ter medo de nada, não devemos esconder a verdade para conservar o nosso lugar” (Pereira, 1976:26). A 20 de

Janeiro de 1973 Amílcar Cabral seria assassinado em Conackry com um tiro de pistola no olho, interrompendo o seu lugar de comando e a sua liderança estratégica, tendo sido condenados os homens envolvidos na execução da sua morte, todos militantes do PAIGC.

A luta pela libertação levada a cabo pelo PAIGC de 1963 a 1973 deixou marcas profundas na estrutura social, cultural e política do país, com fortes repercussões no período pós-independência, sendo que a vitória da luta de libertação foi também a vitória das masculinidades guineenses. A masculinidade dos Heróis Nacionais permitiu a estes a reivindicação de um lugar privilegiado na sociedade e nas estruturas do poder na Guiné-Bissau. A categoria dos Antigos Combatentes lança para a arena política do pós-independência muitos daqueles que participaram na luta, e que não podendo ser questionados sobre as suas mais-valias, legitimaram-se sempre recorrendo ao passado para a ocupação de lugares estratégicos na esfera política e militar. Esta imposição pela força e simbolismo do passado é uma das características marcantes de uma masculinidade que decorrerá em parte do misticismo criado à volta dos Combatentes, que é a *cultura di matchundadi*.

5.1.2. Formação da *Cultura di Matchundadi* (1974-1991)

O período de 1973-1991, que inicia com a Independência nacional e termina em 1991 com a abertura ao multipartidarismo, correspondente também ao período da formação da *cultura di matchundadi* na Guiné-Bissau, e teve como principais acontecimentos a declaração unilateral da Independência em 1973 pelo PAIGC, reconhecida de facto e *de jure* por Portugal só em 1974, levando à retirada de Portugal do território guineense; O Golpe de Estado do “Movimento Reajustador” de 1980 protagonizado por Nino Vieira e que afastou Luís Cabral da presidência da República; O fim da Unidade Guiné-Cabo-Verde; Os fuzilamentos do caso 17 de Outubro de 1985 (“Novo Cassacá”) e a abertura política ao multipartidarismo em 1991. É também um período que corresponde ao da organização do aparelho de Estado, da criação de uma estrutura governativa, da centralização e personalização do poder e da supremacia do Partido sobre o Estado, ou seja do “ controlo do administrativo e do burocrático pelo político e o ideológico” (Lopes, 1982:83). Este período, correspondente à formação da *cultura di matchundadi*, pode ser dividido em dois subperíodos que correspondem a duas lideranças políticas: 1973(1975)-1980 (Luís Cabral Presidente da República) e 1980-1991 (Nino Vieira Presidente da República e líder do PAIGC).

Segundo Forrest (1992:55), o período de 1974-1990 foi marcado pelo facionalismo político e lutas de poder; por um poder centralizador, intimidador e coercivo do PAIGC; pela

hierarquia e a autoridade; pelo desligar da sociedade e do Estado e pela ansiedade dentro da política guineense devido à competição entre ministros e departamentos, ao medo da polícia secreta nacional e à insegurança sobre o seu futuro e o das suas carreiras políticas.

Em Julho de 1973 realiza-se o II Congresso do PAIGC, onde a escolha de Aristides Pereira para liderar o Partido (com Luís Cabral na linha sucessão), em detrimento de Osvaldo Vieira (e Nino Vieira), foi também a escolha das masculinidades urbanas coloniais crioulas em detrimento das masculinidades étnicas ou tradicionais guineenses. Com a independência, o fosso já existente entre guineenses e cabo-verdianos aumentaria com a escolha de Luís Cabral, mestiço cabo-verdiano, para liderar o PAIGC e a presidência do país, para descontentamento de militantes negros guineenses. O golpe de Estado protagonizado por Nino Vieira em 1980 e que afastou Luís Cabral da Presidência da República, ambos pertencentes também às masculinidades dos heróis nacionais, procuraria reverter esta situação, afirmado as masculinidades tradicionais como sendo as do verdadeiro homem guineense e portanto com mais legitimidade para presidir aos destinos políticos da Guiné-Bissau.

Se a 24 de Setembro de 1973 o PAIGC declara unilateralmente a Independência da Guiné-Bissau e de Cabo Verde – sendo a primeira colónia portuguesa em África a conquistar esse feito – só a 11 de Setembro de 1974 é que os guerrilheiros do Partido libertador entrariam em Bissau (Lopes, 1982:70). Se por um lado Pereira (1976:11) escrevia em 1976 que “o combate do PAIGC foi dos mais exemplares lutas de libertação de toda a história das revoluções do mundo”, apenas seis anos depois, em 1982, Lopes (1982:85) chamaría a atenção sobre a situação política afirmando que “Na verdade, esta sacralização da luta falseia o debate e mascara o facto de que os princípios da luta estão em perigo.”

Cortando com o passado colonial e suas estruturas de poder, a partir de 1974 o PAIGC encontraria pela frente “tarefas especificamente novas” (Pereira, 1976:12), na edificação de dois estados independentes e na concretização do ideal de nação que juntou guineenses e caboverdianos na luta armada contra o colonialismo português. Este ideal de nação comportava elementos tais como a unidade Guiné-Cabo Verde, através de relações de irmandade partidária e institucional como continuação da unidade que norteou a própria formação do PAIGC; a democracia revolucionária, “fundada no sentido da responsabilidade, na disciplina, no exercício da crítica e da autocrítica” e cuja estrutura orgânica assentaria no centralismo democrático, sendo que os organismos do Partido trabalhariam segundo o princípio da direção colectiva (Pereira, 1976:16) segundo os estatutos do PAIGC da altura; a manutenção da paz social e política nos territórios da Guiné e Cabo Verde e o progresso e

desenvolvimento económico, com enfoque na produção agrícola. A cronologia da queda destes ideais acompanharia a curta história da Guiné-Bissau independente, sendo a unidade política dos dois países o primeiro a sucumbir com o golpe de estado de 1980.

Com Luís Cabral, cuja governação oscilava entre o dirigismo e a democracia da base (Pereira, 1976:28), os desafios da governação da Guiné-Bissau seriam os que enfrentavam todos os novos estados independentes, pois como explica Correia (2005:466) “o problema da reconstrução do Estado em África, coincidindo com o fim do interregno colonial, constitui um dos seus factores fragilizadores.” Contudo, a grande diversidade da população guineense, refletia-se igualmente na diversidade de concepções e de expectativas políticas e sociais. Expulso do território o inimigo comum – o colonialismo – as diferenças secundarizadas ou suspensas que permitiram ao PAIGC o apoio das massas para a causa nacionalista, viriam ao de cima, questionando e insurgindo-se contra o rumo político e social. Segundo Lopes (1982:78) em 1977, “o debate no seio do partido cai por terra (...) O PAIGC não era mais um partido, mas um governo onde cada um defendia as suas opiniões”, e “Os princípios democráticos do PAIGC eram constantemente desprezados a favor de lutas intestinas e de conflitos de interesse entre militantes de distintas origens sociais” (Lopes, 1982:73). A reação do Partido seria implacável com estas divergências internas, sendo o período de 1975-1980 caracterizado por um Serviço de Segurança Nacional e Ordem Pública (Polícia do Estado) altamente coercivo, liderado por António Buscardini, por perseguições políticas e instalação do medo ditado por um poder autoritário (Forrest, 1992:54-55). O próprio Luís Cabral afirmara no âmbito de um discurso proferido na abertura da Segunda Sessão Plenária da Assembleia Nacional Popular em Abril de 1975 o seguinte: “A acção da Segurança Nacional e Ordem Pública constitui o alicerce onde assentam todos os projectos que temos em vista, e dela depende largamente a tranquilidade e o equilíbrio nacionais, que vão permitir a construção do nosso país, depois da luta de libertação nacional. Por isso, todos os cidadãos patriotas e conscientes devem dar aos camaradas destacados nesta frente de luta o maior apoio no seu trabalho complexo e nobre. (...) Os Serviços de Segurança e Ordem Pública devem reunir os melhores militantes do nosso Partido, cujo trabalho tem de melhorar cada dia para fazermos face a todos os inimigos do nosso povo” (Cabral, 2014:170). É de realçar que, ao mesmo tempo que promovia os Serviços de Segurança e Ordem Pública, Luís Cabral secundarizava as FARP, constituídos por homens saídos da Luta de Libertação. No discurso admitiria que “As FARP foram os principais artesãos da nossa libertação e continuam a ser a força principal na defesa da nossa soberania. (...) tendo em conta que nesta fase transitória não nos é ainda possível levar as nossas gloriosas Forças Armadas a participarem na batalha da

produção” (Cabral, 2014:172). Provavelmente, esta secundarização tivesse que ver com aquilo que o histórico do PAIGC Pedro Pires (Pires, 2014:20), afirmaria sobre a época pós-independência da Guiné: “impunha-se (...) um longo e complexo processo de transformações institucionais, comportamentais e, porventura, de ideias: a transição de estruturas do “*Partido-Estado*” (da luta armada) para estruturas do Estado; a mudança de uma gestão baseada em regras institucionais e impessoais; a conversão das estruturas e dos hábitos de movimento guerrilheiro em estruturas e disciplina próprias de umas Forças Armadas clássicas e hierarquizadas; a conversão de “guerrilheiros revolucionários” em homens de Estado, em dirigentes e gestores públicos; e a transformação do “*Partido-Movimento de Libertação*” em Partido progressista e reformador.”

Cardoso (1996:33) explica que “juntamente com este Estado que mantinha um controle sobre tudo e todos, criou-se uma classe de dirigentes que monopolizava todo o poder. As instituições político-administrativas e judiciais, como os Comités de Partido e de Estado e os Tribunais Populares, que em princípio deviam assegurar o exercício do poder pelo povo, acabaram por se transformar em instrumentos de dominação e de repressão de uma minoria – a nomenclatura – sobre uma maioria”, e para o autor (1996:35) “seria fastidioso enumerar exemplos de assassinatos de cidadãos sem culpa formada, prisões arbitrárias de cidadãos desprotegidos, perseguição de cidadãos por terem ideias diferentes ou mesmo contrárias às dos membros do governo e do Partido”. A governação de Luís Cabral seria também marcada pela perseguição dos comandos africanos e ex-agentes da PIDE/DGS, criando um ambiente de vinganças, ao mesmo tempo que, para Cardoso (1996:33-34) dava-se o “desfuncionamento do aparelho do Estado ao nível da administração da justiça”, podendo a Justiça Militar aplicar a pena de morte por fuzilamento aos condenados, mas não a sua prisão perpétua (Pereira, 1976:34). Sobre os fuzilamentos, mortes e perseguições no tempo de Luís Cabral, Pires (2014:22) desresponsabiliza Luís Cabral das acusações e afirma que “tais comportamentos violentos, típicos do pessoal ligado à segurança do Estado, foram algumas das taras e perversões herdadas do conflito armado: a propensão para o recurso à *violência armada* para resolver conflitos e diferendos de natureza civil.”

A supremacia do Partido sobre o Estado, ou seja, “o predomínio da política sobre a administração e a superioridade da organização de massas em relação ao aparelho burocrático” (Pereira, 1976:30) estava presente no Artigo 6º da Constituição da República nas seguintes palavras: “O PAIGC é a expressão suprema da vontade soberana do povo. Ele decide a orientação política do Estado e assegura a sua realização pelos meios correspondentes”. Este facto permitiu ao PAIGC ser um regime totalitário de Partido Único,

centralizador, corrupto e altamente coercivo, (Forrest, 1992:54) fazendo com que a disciplina partidária fosse mais importante do que a liberdade de expressão e o debate público (Forrest, 1992:53). O monopólio da violência e da justiça pelo Partido Único, instalaria o medo e a coerção na sociedade, marcando toda uma geração de homens e mulheres guineenses, e segundo Forrest (1992:49) o desligar político entre o estado e a sociedade com a expansão burocrática e a ineficiência do Estado.

Organizações de massas como a UDEMU – União Democrática das Mulheres da Guiné e A UNTG – União Nacional dos Trabalhadores da Guiné, criadas logo em 1961 pelo PAIGC, a JAAC – Juventude Amílcar Cabral, criada em Setembro de 1973, conseguiram dar um grande dinamismo social ao período pós-independência, como símbolos político-partidários dos *Homens Novos* e Mulheres Guineenses, e de uma nação moderna que podia contar com os seus filhos para se desenvolver. Segundo Pereira (1976:17) “A criação da JAAC correspondeu à necessidade de formar politicamente a juventude e de a mobilizar para as tarefas de reconstrução nacional, necessidade tanto maior quanto é certo que uma revolução tem de ser continuada pela geração seguinte e que uma boa parte da juventude guineense, sobretudo a das zonas urbanas, não participou na luta de libertação e está influenciada pelos padrões de vida que o colonialismo difundiu.” É de salientar, já na presidência de Nino Vieira, que esta mesma juventude seria a maior opositora do regime guineense (Cardoso, 1996:36) e a grande celebradora do multipartidarismo e do fim do regime de Partido Único do PAIGC.

Importantes conquistas do regime de Luís Cabral, tais como o fomento da industrialização e da modernização do país, pecaram pela falta da descentralização com a concentração dos investimentos e orçamento do funcionamento do Estado na capital (Lopes, 1982:96), desfavoreceram o campesinato, aliado do PAIGC na Luta de Libertação Nacional, provocando o abandono dos campos (1982:84). A nacionalização da terra e os projetos agrícolas existentes não teriam em conta as relações interétnicas (1982:93-94) e o “fracasso burocrático” (1982:89) originaria aquilo a que Lopes denomina de “um dos mais graves erros políticos do PAIGC: antigos funcionários coloniais reapareceram e subiram na hierarquia”.

De 1975 a 1980, a implantação do aparelho de Estado que originou o recuo na atividade militante, a corrupção, o nepotismo e o dirigismo (Lopes:1982:96), coincidiu com as tentativas de crescimento económico falhadas e a inoperância do sistema político em garantir a estabilidade e a paz social na Guiné-Bissau. Em 1980, Nino Vieira basear-se-ia nas contradições e erros do regime de Luís Cabral para justificar um golpe de Estado e o exílio deste para Portugal, instaurando um novo regime que duraria dezoito anos, mas cuja

presidência também terminaria em 1998 através de um golpe de estado e respectivo exílio para Portugal – antiga potência colonial expulsa pelos dois dirigentes do PAIGC após uma década de luta armada.

Denominado por *Movimento Reajustador*, o golpe de estado de 14 de Novembro de 1980,⁷⁷ comumente conhecido no país como “14 de Novembro”, protagonizado pelos autodenominados “verdadeiros filhos da terra”,⁷⁸ pretendia restituir às masculinidades étnicas e tradicionais guineenses as posições hegemónicas do país, mais especificamente no seu órgão máximo de poder, que é o próprio Estado. A governação de Nino Vieira marcaria uma nova época, quer em termos *do estar* na política como em termos de uma nova simbologia política, que de certa forma advinha de uma corrente ideológica (apesar de não estruturada) da Luta de Libertação e que consistia na valorização dos *filhos da Guiné* e reivindicação do poder político pelos *guineenses de origem* (demarcando-se dos descendentes de cabo-verdianos), vistos como quem estava no direito natural da direção do país. Nesta lógica, segundo Nóbrega (2003:228), depois do golpe de 1980 dá-se o resgate de certos aspectos da cultura tradicional e a aliança crescente entre o poder tradicional e o poder moderno. Nino Vieira afirmara por ocasião do Golpe de Estado que “as discussões acerca do anteprojeto e projeto da nossa Constituição Política revelam todas as anomalias nela contidas, objectivando na personalização do poder e na negação ao povo guineense da sua Identidade Nacional” (Cabral, 2014:56).

Luís Cabral, portador do Bilhete de Identidade Nº2 da nacionalidade guineense, sendo que o Nº1 fora atribuído *post mortem* a Amílcar Cabral (entendido como sendo o fundador da nacionalidade Guineense e Cabo-verdiana) era forçado a dar lugar a Nino Vieira, líder vivo da masculinidade dos Heróis Nacionais e protótipo das masculinidades étnicas, portador do Bilhete de Identidade Nº4. Ora, a atribuição do Nº4 ao único sobrevivente guineense dos míticos combatentes guineenses e cuja ação na Luta fê-lo quase intocável (Nóbrega, 2003:219) podia também agora ser *rectificada* com o golpe de Estado de 1980, como poderemos ler no excerto da entrevista feita a Carlos Vamain,⁷⁹ pois Nino Vieira faria a

⁷⁷ Marcado para o dia 16 de Novembro, o golpe de estado teve de ser antecipado, devido ao facto da Segurança do Estado ter tido conhecimento da sua realização e A. Buscardini ter feito uma visita a Nino Vieira questionando-o sobre este facto.

⁷⁸ Sobre o Movimento Reajustador, escreveu o Nô Pintcha” (Bissau, nº753, 24 de Novembro de 1980): “Um grupo dos verdadeiros filhos da nossa terra a derrubar o regime que praticava numerosas injustiças” (...) Como causas fundamentais que originaram a nossa acção do passado 14 de Novembro, realçamos a degradante situação sócio-económica do país, o desvio da linha ideológica do Partido, consubstanciado na progressiva eliminação dos princípios do centralismo democrático, no combate duro à aplicação do princípio da crítica e da auto-crítica, na deturpação do princípio da Unidade Guiné-Cabo Verde, e na introdução do divisionismo no seio dos militantes, responsáveis e dirigentes”.

⁷⁹ Entrevista realizada em Bissau a 22 de Março de 2014, pelas 15h40. Duração:1h10 minutos.

alteração do seu número de Bilhete de Identidade para o nº2, consumando assim, a “tomada” do poder, da presidência, do PAIGC e também do lugar simbólico de cidadão, provavelmente que julgava ser de seu direito, tendo em conta o seu papel na conquista do Estado independente e dos anos passados no teatro da guerra:⁸⁰

E) É um problema digamos... muito esquisito. Um problema que tem a ver com a ausência de noção de Estado de algumas pessoas que chegaram ao topo do poder na Guiné-Bissau. Porque na altura, depois da proclamação da Independência e a entrada dos vencedores, houve a necessidade de se criar algo que identificasse os guineenses: o bilhete de identidade, uma moeda, o hino nacional. E nessa óptica o bilhete Nº1 foi reservado a Amílcar Cabral, como fundador da nacionalidade. O Nº2 na Guiné era o presidente da República, então a partir daí fizeram uma hierarquização. Nº1 Amílcar Cabral, Nº2 Luís Cabral, Nº3 Francisco Mendes, Nº4 Nino Vieira e por aí fora. Que eram os principais dirigentes por ordem da hierarquia. E depois dá-se o Golpe de Estado (1980) e deve ter pensado: “Bom, eu assumo a presidência devo ter o bilhete Nº2”, mas isso só passa pela cabeça de uma pessoa que não conhece o Estado, porque o bilhete de identidade é atribuído unicamente a cada cidadão, uma única vez e é esse o número para toda a vida. Portanto, ali, Luís Cabral estava vivo ainda, tinha o seu bilhete. E veio, depois de trinta e tal anos depois do Golpe de Estado, regressa ao seu país e como era evidente, tinha o bilhete caducado e disseram-lhe: “esse bilhete já tem um dono”. Como é possível? Mas só depois de algum tempo é que se soube que o Nº2 tinha passado a ser o Nino.

JKM) E quem é que passou a ser o Nº4?

E) Os outros números mantiveram-se...

JKM) Mas se Nino deixou de ser o Nº4... então houve alguém que ficou com o Nº4...

E) Não, ninguém ficou com o Nº4. O que ali importava era só o Presidente...

JKM) E como é que se resolveu isto?

E) Resolveu-se renovar o bilhete do primeiro presidente, Luís Cabral. Nós passamos a ter duas pessoas com o mesmo número de bilhete de identidade na Guiné-Bissau.

JKM) Eu acho isso incrível... E isto foi em que ano?

E) Isto não foi falado. Isto aconteceu em 2000. Eu vim a saber disso em 2006, depois já de ter sido eleito pela segunda vez o Nino Vieira para as funções presidenciais.

JKM) Tem mais alguma história, de *cultura di matchundadi* por exemplo, que me possa contar?

E) Mas isto fazia parte da *matchundadi!* Porque o Nino Vieira, ele foi mais ou menos um indivíduo educado na *cultura di matchundadi*. Ele cresceu e viveu muitos anos na cultura di matchundadi. Era bem possível que essa filosofia o levou a fazer isso.

JKM) Poder-se-ia dizer que Nino Vieira é o protótipo da *cultura di matchundadi* na Guiné?

E) Ele encarnou isso durante 18 anos. 18 anos é toda uma geração... de gente que foi educada nessa cultura.

As justificações do 14 de Novembro, motivos das frustrações e divisões que constituíram muitas facções dissidentes no PAIGC, no governo e nas Forças Armadas, podem ser resumidas nos seguintes elementos: A reforma constitucional de 10 de Novembro de 1980, no qual Luís Cabral aumenta o seu poder de Presidente eliminando o posto de Comissário (equivalente a 1º Ministro) ocupado por Nino Vieira, e assumindo-se como líder supremo das Forças Armadas, o que foi por estes considerado um atentado à sua integridade e

⁸⁰ Segundo o nosso entrevistado, só na presidência de Kumba Yalá, depois de Nino Vieira ter sido afastado em 1998 e o conflito político-militar que assolou o país, é que Luís Cabral, saído do exílio, consegue regressar à Guiné e renovar o seu bilhete de identidade.

autonomia institucional; o descontentamento das FARP devido às dificuldades com que se deparavam, frutos dos salários baixos, da falta de alimentos; a tensão existente desde a Luta e em crescendo entre guineenses e cabo-verdianos, e que se verifica na divisão dentro das FARP onde os guineenses continuam pobres e os caboverdianos progridem na carreira, e que encontra na Constituição da República da Guiné um ponto amplificador na medida em que esta possibilitava a um natural de Cabo Verde ser presidente da Guiné mas o contrário não era permitido; os assassinatos em massa cometidos pelo regime de Luís Cabral, a repressão e a violência do estado sobre os cidadãos, os ataques às autoridades tradicionais e aos contestatários da Unidade Guiné e Cabo Verde, e ainda, a pena de morte, extinta em Cabo Verde mas que continuava em vigor na Guiné-Bissau; E por fim, a situação económica calamitosa do país (Forrest, 1992: 55-57; Nóbrega, 2003: 220-229).

De ressalvar que, com o Movimento Reajustador, houve rapidamente uma revalorização das Forças Armadas do país e o seu papel na sociedade, contrariamente à secundarização destes iniciada por Luís Cabral. Segundo Forrest (1992:57), com o 14 de Novembro Nino Vieira dá mais poder aos militares, nomeadamente um papel político significante, tanto que dos nove membros do Conselho da Revolução (1980-1984) sete eram oficiais militares e nenhum descendente de cabo-verdiano. O autor (*ibidem*) afirma contudo que os soldados continuaram sem as regalias e privilégios que esperavam conseguir. Sobre as FARP, Lopes escrevia em 1982 (1982:75) o seguinte: “O centro de gravidade do poder político na Guiné-Bissau assenta, sem dúvida alguma, nas FARP. Para poder resultar, toda a estratégia política deve encontrar um apoio táctico no seio das FARP. É preciso sublinhar, seguindo a terminologia de J. Nyerere, que os elementos das FARP não são mercenários. Pelo contrário, são a força política mais militante e melhor organizada do PAIGC (...) O capital de organização e de experiências colectivas no seio das FARP transforma-se numa das forças de defesa e concretização das conquistas alcançadas durante a luta de libertação nacional.” Porém, Pereira (1976:37) notava na sua visita à Guiné em 1976 que um dos desafios do PAIGC seria exatamente fazer das FARP um exército popular. Pedro Pires (2014:21) também se refere a este facto na sua análise sobre a governação de Luís Cabral caracterizando o Golpe de Estado que o depôs de “viragem irrefletida e um mau precedente (...) Pois, instaurou-se um regime paramilitar, quando o desejável era que o ‘estilo do poder herdado’ da luta armada de libertação caminhasse para o aprofundamento da sua vertente civilista. Contribuiu para o desprezo da legalidade, para o desrespeito das instituições do Estado de Direito e, sobretudo, para o aumento da apetência dos militares pelo poder, cujas consequências perversas se fazem sentir até esta data. Foi aberto ainda o caminho a purgas sucessivas que provocaram a

destruição ou o afastamento de muitos dos quadros militares mais capazes, provocando desta forma o empobrecimento técnico-cultural da instituição militar.”

O período de 1980 a 1991 ficaria marcado pelos seguintes acontecimentos: Fim da Unidade Guiné-Cabo Verde, consumada com a criação do PAICV – Partido Africano da Independência de Cabo Verde, em clara ruptura com o PAIGC e com a Guiné; Tentativas várias de golpes de Estado (ou *inventonas*⁸¹); Desmantelamento gradual das estruturas industriais iniciadas por Luís Cabral; O “Caso 17 de Outubro” onde foram assassinatos oficiais da etnia balanta e o Programa de Ajustamento Estrutural, com fortes impactos económicos e sociais.

A instabilidade política, causada tanto pelas supostas tentativas de golpes de estado (cerca de dez, o primeiro em 1982, depois em 1983, 1985 por aí adiante) como pela desconfiança permanente que pairava sobre os membros dos seus governos, fez da presidência de Nino Vieira um período de grande turbulência social e política, contrário às expectativas de desenvolvimento, progresso e estabilidade do país. Como bem observa Cardoso (1982:35) “A trajetória política do país após 14 de Novembro de 1980 não foi diferente em muitos aspectos”, começando logo pela integração em 1984 de 12 dos 17 ministros do governo de Luís Cabral (Nóbrega, 2003:231). Cultivando um poder centralizador, autoritário, coercivo e patrimonialista, com Nino Vieira o culto do chefe é extremado e rapidamente a sua figura confunde-se com a do Partido que lidera e com o Estado que controla, gozando ainda da legitimidade que o seu papel na Luta de Libertação Nacional lhe auferia. A sua presidência caracteriza-se por perseguições políticas impiedosas, e desaparecimento de muitos guineenses. O clima de violência e insegurança fez do período em causa a instaladora por excelência de um ambiente político e institucional de impunidade total, e cujo *modus operandi* encontrava-se muito longe dos ideais de governação que nortearam os ideais da Luta de Libertação, do qual Vieira fora militante e combatente exemplar. Este é, assim, um período de grande afirmação da *cultura di matchundadi* e do princípio da sua institucionalização, combinando a visão patrimonialista do poder, a violência e repressão, a corrupção generalizada e a impunidade.

O “Caso 17 de Outubro” de 1985 seria o símbolo do estado das coisas, do sistema político repressivo e da esquizofrenia política que marcou a presidência de Vieira, com os fuzilamentos dos cidadãos guineenses, a maioria de etnia balanta, Paulo Correia, Viriato Pan,

⁸¹ Conhecidas também como “inventonas”, as acusações de tentativa de golpes de Estado funcionaram muitas vezes como justificativo para a eliminação física e sancionamento de adversários de facto ou em potencia do actual regime. Deste modo, mesmo quando condenados e punidos pelo poder político, permaneceriam dúvidas sobre a autenticidade das tentativas de golpes de estado.

Binhãkeré Na Tchanda, Braima Bangurã, Pedro Ramos e N'bana Sambu, acusados de orquestrar um golpe de estado. Já não seria a primeira vez⁸² que Vieira procurava envolver oficiais balantas em atentados contra a sua pessoa e a presidência da República, ironicamente, a etnia que o acolheu como um dos seus filhos no tempo da Luta armada e que inclusive o batizara com o nome de guerra balanta *Cabi Na Fantchamma*, tendo-lhe também dado o suporte necessário para o golpe de 1980 contra Luís Cabral (Forrest, 1992:59; Cardoso, 1996:29. Nóbrega, 2003:232-252). Paulo Correia, então Primeiro Vice-Presidente do Conselho de Estado era “uma das figuras mais brilhantes do PAIGC na altura” (Cardoso, 1996:29) e representava uma ameaça para Vieira na medida em que “ele poderia substituir o Chefe de Estado, participou na Luta e na fase pós-Movimento Reajustador; tinha muitos Balantas nas forças armadas e facilmente obteria daí o apoio; era culto, intelectualmente brilhante, o que o fazia muito querido dentro da sua etnia” (Nóbrega, 2003:243). Viriato Pã, ex-Procurador Geral da República, era um dos raros licenciados guineenses, que Nino convidou para a PGR, mas que depois destituiu em 1982 passando a ocupar posições de menor relevo na Administração Pública e exercendo advocacia” (Nóbrega, 2003:227). Foi-lhes aplicada a pena capital em 1986, e mesmo com intercedência do Vaticano não lhes foi poupada a vida, sabendo-se de relatos que confirmaram a grande violência e mutilações de que foram alvo. Os fuzilamentos do “Caso 17 de Outubro” e o seu carácter mediático deram-lhe o nome de “Novo Cassacá”. Para Cardoso (1996:29) 1986 abalaria a imagem do PAIGC tanto externamente como no plano interno.

Um importante factor de mudança política e socioeconómica na Guiné-Bissau foi o Programa de Ajustamento Estrutural (PAE) preconizado pelo Fundo Monetário Internacional e pelo Banco Mundial. A falência da URSS em contribuir financeiramente para os países africanos devido à invasão americana no Afeganistão, para onde os russos passaram a canalizar as suas verbas, abriu caminho para a propagação da ideologia liberal e a reentrada em força das potências ocidentais. O PAE enquadrava-se na discussão sobre a necessidade de *mais ou menos Estado* nas economias nacionais, num cenário em que, segundo Cardoso & Imbali (1993: 39), na Guiné-Bissau, a relação Partido/Estado/Sociedade civil era bastante ambígua, pois “Se, teoricamente, as estruturas do funcionamento destas instituições parecem claras e distintas, na prática torna-se necessário o uso da lupa para compreender a complexa relação que existe entre o económico, o político, o social e particularmente o doméstico

⁸² Segundo Nóbrega (2003:232), houve dez acusações de golpe de estado envolvendo oficiais balantas, sendo que destes, o de 1982 foi imputado à Brigada Mecanizada, o de 1983 ao Grupo da Artilharia Terrestre e o de 1984 envolvendo os Balantas da Armada.

(família, parentesco). O campo político e o Estado não têm senão uma fraca autonomia. Nessa relação, o Estado é totalmente colonizado". Circunscrevendo-se na corrente que acreditava que os Estados eram os principais obstáculos ao desenvolvimento dos considerados países do *Terceiro Mundo*, vistos como incapazes de conduzir as suas empresas e responsáveis pelo agravamento das dívidas públicas (Cardoso & Imbali, 1993:25-27), o PAE procuraria a liberalização económica dos Estados como forma de modernizar politicamente e economicamente as sociedades. Em aplicação desde 1987 na Guiné-Bissau, segundo Imbali (1993: 7), "o ajustamento tornou-se uma questão de sobrevivência para os países do Terceiro Mundo, em crise não só económico-financeira mas também social e política". Contudo, o PAE revelar-se-ia impotente na resolução da crise geral em que se encontram os países do Terceiro Mundo, agravando a sua situação económica, política e também social, pois segundo Imbali (1993:8), "algumas das suas medidas não somente foram conduzidas com um rigor excessivo, que nenhum país ocidental nunca teria suportado, mas também elas são inoportunas tendo em consideração o contexto actual, interno e externo das economias africanas". Entre as principais consequências das suas medidas de liberalização na Guiné-Bissau podemos elencar o agravamento da dívida pública; o aumento do desemprego; a baixa drástica dos salários e do rendimento; o agravamento da desigualdade social com o favorecimento da pequena burguesia e o clientelismo na base da concessão de créditos; a pauperização dos funcionários do Estado que não se encontravam no escalões superiores da administração; a diminuição do poder de compra e a deterioração das condições e vida dos funcionários públicos, levando a greves e insurreições (Imbali, 1993:9; Cardoso, 1996:21-24). Neste contexto, segundo Cardoso (1996:23), "A sociedade anda à deriva e à procura de ancoradouros" "e para muitos a vida deixou de ter sentido".

5.1.3. Consolidação da *Cultura di Matchundadi* (1991-2009)

O período aqui entendido como sendo o da consolidação da *cultura di matchundadi* tem início em 1991 com a abertura política ao Multipartidarismo e término no fim de período que escolhemos para análise que é o ano de 2009, com as mortes de Tagmé Na Waie (CEMGFA) e Nino Vieira (Presidente da República) a 1 e 2 de Março respectivamente.

Os principais acontecimentos do período 1991-2009 foram o Multipartidarismo, que começa em 1991 e a realização das primeiras eleições plurais em 1994; O Conflito Político-Militar de 1998 que afastou o lendário presidente Nino Vieira do poder; a Eleição de Kumba Yalá, líder do Partido da Renovação Social em 2000, a primeira força política a derrotar o

PAIGC nas urnas e a permitir a rotatividade partidária no país; o golpe de estado de 14 de Setembro de 2003 que afastou Kumba Yalá da presidência da Guiné-Bissau; Em Março de 2004 o PAIGC vence as eleições e Carlos Gomes Júnior é nomeado Primeiro-Ministro; O regresso de Nino Vieira após seis anos de exílio em 2005 e as eleições presidenciais que o elegem como Presidente da República em Julho desse ano; E as violentas mortes do CEMGFA Tagmé Na Waie e do Presidente da República Nino Vieira em Março de 2009.

Em termos dos comportamentos políticos e sociais verifica-se o apogeu da *cultura di matchundadi* com o exercício da violência e do poder do Estado a serem levados ao extremo em diversas ocasiões, as perseguições e os assassinatos motivados por querelas políticas, a queda progressiva de Nino Vieira e a consciência da volatilidade do poder político, o que ajudará no aumento da corrupção e num desligar total das elites políticas do seu papel na sociedade. Sob o comando de Kumba Yalá vive-se a vulgarização das elites políticas e a banalização do exercício do poder político na Guiné-Bissau, pois para além da destituição de altos oficiais e ministros com espalhafato, o país teve quatro Primeiros-ministros no espaço de três anos e meio. Com Henrique Rosa e Carlos Gomes Júnior na presidência do país dá-se o resgate das masculinidades urbanas e a assunção do poder pelos *burmedjus* ou *kristons* – em detrimento dos *matchus-combatentes* e dos *matchus-étnicos* na liderança do país.

A acompanhar todo este período nota-se a cada vez mais assumida insubordinação do poder militar ao poder político, fonte de grande instabilidade na vida política e social do país. Assim, apesar de em termos práticos este período dar continuidade ao período anterior no que diz respeito ao *modus operandi* dos atores políticos, ele não deixa de ser um período de grande mudança, com a possibilidade de disputa política de vários segmentos da sociedade guineense até então excluídos da governação pelo regime de Partido Único, e que vêm no multipartidarismo a sua grande e primeira possibilidade de condução do país e de participação efetiva na vida política e institucional. Ora, havendo mais partidos, mais indivíduos e mais ideias em disputa, por um lado, o PAIGC viu-se em posição de adoptar estratégias, por vezes violentas, na busca de manter o seu poder e influência política, e por outro lado, os novos partidos e facções políticas viram-se também obrigados a engendrar mecanismos de avanço e abertura para a tomada do poder como forma de não serem engolidos e esmagados pela máquina partidária do PAIGC. O PAIGC tentou incutir o medo e o reforço da coerção como armas de preservação do poder, e os novos partidos, em sentido inverso, tiveram de perder o medo ao PAIGC, um Partido presente em crescendo desde 1956 no território da Guiné, detendo o monopólio do Estado, portanto da violência e da justiça.

A queda do Muro de Berlim em 1989, ou o desmoronamento do sistema socialista europeu no qual muitos movimentos libertadores tinham ido beber o seu sistema político demarcando-se das suas antigas potências coloniais ocidentais, originou a perda de credibilidade desses países e permitiu a propagação da ideologia liberal (Cardoso, 1996:13). Nesse mesmo ano, François Mitterrand, no encontro de La Baule com os chefes de estado da África Francófona, associaria o Desenvolvimento à Democracia multipartidária, à liberdade de imprensa e ao respeito pelos Direitos Humanos, fazendo-se imitar por outros países ocidentais tais como a Inglaterra e os Estados Unidos. Surgem assim as condições para o liberalismo económico, no qual se enquadrhou o Programa de Ajustamento Estrutural do FMI e Banco Mundial. Sendo um dos mais pobres países do mundo, com uma política económica desastrosa e caracterizado por violações sucessivas de direitos elementares da pessoa humana (Cardoso, 1996:14), as pressões para a mudança democrática surtiam efeito na Guiné-Bissau e em 1991 o país conheceria o fim declarado do regime de Partido Único, dando início à sua *primeira* transição democrática. A revisão da Constituição de 1984 e a eliminação do artigo IV no qual o PAIGC era entendido como “a força política dirigente da sociedade e do Estado”, marcariam este novo começo da vida política nacional, assim como a lei dos partidos políticos e da liberdade de imprensa.

Mesmo com a criação em Agosto de 1992 da Comissão Multipartidária de Transição, a transição democrática não seria contudo pacífica, pois para além das divisões e fricções internas que criaria no seio do PAIGC, daria lugar a um relacionamento de grande tensão entre o PAIGC e as novas forças políticas (Forrest, 1992:67; Cardoso, 1996:28). Assim, dentro do PAIGC, a conhecida “Carta dos 121”, dirigida ao presidente Nino Vieira, assinada por 121 militantes do PAIGC que advogavam a mudança política prevista na democratização (que dariam origem a um novo partido político, o PRD – Partido de Renovação e Desenvolvimento) contrastava com os defensores do *status quo* que incitavam à repressão dos novos opositores políticos (Cardoso, 1996:30). As eleições seriam inclusive adiadas diversas vezes, devido a constrangimentos vários, legais e burocráticos, simulados pelo próprio PAIGC, demonstrando que a democratização não fora resultado de uma amadurecimento político nacional, mas sim das pressões internacionais, portanto não verdadeiramente interiorizadas pelo Partido do poder, que em tudo dificultava as novas forças políticas (*ibidem*). Em suma, e citando Nóbrega (2003:25), “as transições políticas foram calculadas e preparadas no sentido de assegurar a continuidade no Poder, daqueles que anteriormente o detinham e que, no seu íntimo, não desejavam genuinamente a mudança imposta.”

O panorama político guineense estaria agora marcado pela pluralidade de concepções de poder e composto por grupos heterogéneos dentro dos diferentes partidos: PRS – composto por parte dos assalariados empobrecidos dos centros urbanos e uma franja do jovem lumpemproletariado; PCD - Partido da Convergência Democrática, composto por quadros técnicos e intelectuais; a FDS – Frente Democrática Social, constituído por assalariados urbanos de baixo rendimento, bem como parte dos camponeses; RGB – Movimento Ba-fatá, composto por antigos funcionários do aparelho colonial (burocratas, militares e pessoas de profissão liberal) e parte considerável da camada camponesa (Cardoso, 1996:36). Cardoso (1996:31) aponta ainda a existência tanto no seio do PAIGC como no PRS e no Movimento Ba-fatá, de uma posição *anti-burmedju* (anti-mestiços).

Assim, entre 1991 e 1994 (data da realização das primeiras eleições multipartidárias, a 3 de Julho) foi tempo do rescaldo da Independência e do PAIGC, ou seja, do resultado daquilo que foi a sua forma de governar durante os anos de comando político da Guiné, das falhas e dos sucessos dessa mesma governação. Sobre a RGB, segundo Forrest (1992:67) “os objectivos fundamentais eram lutar contra o totalitarismo, e a ditadura do poder personalizado, abolir o partido único-estado, remover o espírito militarista da governação do PAIGC”. A sanção seria feita nas urnas, onde o povo teria a possibilidade de dar, de acrescentar, de retirar e de diminuir o poder dos partidos e das personalidades em disputa, e apesar da maioria parlamentar do PAIGC, este foi obrigado a ir à segunda volta das presidenciais, acusado de subornar e *comprar* o voto e de fraude eleitoral (Cardoso (1996:56). Contudo, a realização de uma segunda volta das eleições presidenciais que opôs Nino Vieira a Kumba Yalá, demonstraria a vontade de mudança política do eleitorado e o sacionamento do próprio PAIGC. Sobre Kumba Yalá e o destaque do PRS face aos outros novos partidos, para Cardoso (1996:54), “O discurso populista centrado sobre a justiça social e com um posicionamento claro contra a prática da corrupção, a sua frontalidade e coragem em criticar e atacar o candidato do PAIGC, que alguns se apressaram em qualificar de “matchundadi”, a sua humildade e o facto de nunca ter pactuado com o PAIGC, eram muitos dos trunfos de que dispunha.” Dá-se início não só à pluralidade dentro da política, como também à abertura para a contestação do chefe único (do partido único) e à brecha democrática, que terá como pico a própria destituição de Nino Vieira em 1998. Podemos inclusive afirmar que a contestação política ao chefe e aos líderes políticos nunca deixou de acontecer, não fossem as inúmeras acusações de tentativas de golpes de estado que deram origem à prisão e morte de muitos quadros políticos do país desde o período de Luís Cabral.

O pluralismo democrático, e apesar da consequente proliferação de partidos políticos e candidatos, não correspondeu a uma democratização efetiva da sociedade guineense, nem tampouco à descentralização do poder. Segundo Cardoso (2002:1), “partimos do pressuposto de que o processo designado por transição democrática terá interferido com as estruturas e as instituições do Estado, mas igualmente com os atores sociais, nomeadamente com o papel que cada um vem desempenhando ou tentando desempenhar neste contexto em mutação, que entre outras questões, coloca a interrogação se a sociedade caminha inexoravelmente para uma cada vez maior democratização, naquilo que é entendido por algum dos seus teóricos como um incessante movimento de “ascensão” pelos diferentes “degraus” da democracia, ou se ela, mesmo tendo passado pela alternância do poder, ainda se encontra num processo caracterizado por crises políticas e por uma certa nebulosidade.”

Apenas quatro anos depois das primeiras eleições plurais, a Guiné-Bissau sofre o maior golpe da sua democracia com o conflito político-militar de 1998, que determinou o exílio de Nino Vieira, após 18 anos no poder. A “Guerra de 98”, como é vulgarmente conhecido entre os guineenses, patente de Junho de 1998 a Maio de 1999, foi um período inesquecível pela sua violência, e também por ter levado à consciência de que o país tinha escolhido um caminho político errático, ao ponto de permitir uma luta fratricida que levou milhares de guineenses a viverem como refugiados de guerra longe da sua terra. Nóbrega (2003:277) indica os quatro factores que considera terem sido primordiais para o conflito: O tráfico de armas para Casamansa; a polémica ao redor do VI Congresso do PAIGC (Maio de 1998) no qual se instituiu o voto de mão no ar, e não o voto secreto segundo os estatutos do partido; a repressão e intimidação dos militantes do PAIGC a favor de Nino Vieira e seus intentos; a insatisfação dos Combatentes da Liberdade da Pátria e a exoneração do CEMFA, o Brigadeiro Ansumane Mané, que encabeçou a revolta militar contra Vieira. Sobre as causas da “Guerra de 98”, na sua análise sobre o impacto económico dos conflitos na Guiné-Bissau, Boubacar-Sid et al. (2007:3-5) apontam que “Failed governance, breakdown of the rule of law, and limited accountability and transparency of public sector management were among the causes of the 1998 conflict.” Para os autores, muitos dos ganhos da abertura democrática da Guiné-Bissau despareceram com o conflito de 1998, sendo que a ruptura económica foi significativa pois o PIB contraiu cerca de 28% em 1998 devido a uma queda acentuada das atividades de produção em todos os sectores. Para além das questões económicas e financeiras, os autores (2007:14) recordam que foram entre 2 mil a 6 mil as vidas perdidas no conflito, 350 mil pessoas foram deslocadas internamente, 7 mil procuraram refúgio no Senegal, Cabo-Verde, Gâmbia, Guiné e Portugal, reduzindo assim o capital humano do país.

A privação aumentou dramaticamente e as reservas de alimentos esgotaram, sendo que os impactos do Conflito de 1998 se refletem ainda hoje em dia em todo o país com as infraestruturas danificadas, com um sector público fraco, pela insegurança, instabilidade política e crime que tem marcado as dinâmicas recentes da Guiné-Bissau. (2007:25).

Apesar de Nino Vieira comandar os destinos da nação guineense ininterruptamente de 1980 a 1998 (e depois de 2005 a 2009), Yalá aparece com grande preeminência no período de 1991-2009 e consolida a sua figura e a do seu partido como alternativa política ao PAIGC e como segunda força política da Guiné-Bissau. É também da conjugação Vieira-Yalá que resulta a exacerbção das masculinidades étnicas e tradicionais no panorama político guineense, mas a tal ponto extremado por Yalá, que o país passa da antiga dicotomia *pretus/guineenses versus burmedjus/mestiços* para um clima de diferenciação étnica e a afirmação progressiva da etnia balanta tanto na esfera política como militar. A figura política de Kumba Yalá estaria sempre associado à instrumentação da sua própria etnia para a conquista e consolidação do poder político, sendo a utilização do barrete vermelho, símbolo de um ritual de passagem da etnia balanta, pelo qual fica conhecido mesmo internacionalmente, a prova mais visível da promiscuidade entre o institucional e a tradição étnica.⁸³

As eleições legislativas de 1999 e a segunda volta das presidenciais em 2000 dariam vitória ao PRS – Partido da Renovação Social de Kumba Yalá, simbolizando uma nova esperança para o país, um recomeço depois da guerra, fruto de uma segunda libertação nacional: a do PAIGC. Contudo, rapidamente este sentimento daria lugar à incredulidade e à desilusão,⁸⁴ visto que a presidência de Kumba Yalá foi das mais conturbadas e de maior amadorismo político em toda a história da Guiné-Bissau, com quatro primeiros-ministros e as imparáveis remodelações governamentais que originaram tanto a entrada de novos atores políticos para a cena nacional – uma verdadeira política de *renovação social* – como também a banalização total da classe política do país e do próprio Estado e suas instituições. Para além

⁸³ É neste contexto que surgem análises académicas e políticas relacionando a instabilidade política a disputas étnicas pelo poder, resumidas na expressão “balantização do poder”, que dá título ao artigo de Eduardo Costa Dias (2000b), e em que o autor questiona: “Um profissional de "estudos africanos" para poder responder ao problema da balantização do poder na Guiné-Bissau (a segunda questão vista de outro prisma!) teria de ser capaz de analisar a seguinte questão: como é que uma etnia dita acéfala, portanto, segundo os cânones de certos enfoques antropológicos, desconhecedora dos mecanismos do Estado, conseguiu infiltrar-se e reproduzir-se no aparelho de Estado tão rapidamente? Os balantas não só têm como "seus" o Presidente, o primeiro-ministro, o vice-primeiro-ministro, altas patentes militares, o bispo de Bissau e dezenas de directores-gerais, como ainda, nas primeiras semanas de vida do actual Governo, conseguiram colocar, nos 37 sectores que constituem a malha municipal da Guiné-Bissau, 35 balantas como presidentes de sector.”

⁸⁴ A expressão “Mindjor na Nino” (Mais valia o Nino) surge nesta altura para apelidar aquilo que é a base alimentar dos guineenses, e sem o qual este não consegue viver: o arroz. Trata-se pois do descrédito total da governação de Kumba Yalá, ao ponto de se pedir o regresso daquele que *todos* pareciam querer fora do poder.

da instabilidade governativa, a governação de Kumba Yalá foi caracterizada pela promoção da etnia balanta, através de uma tentativa clara de etnização do poder político e militar, procurando resgatar a “justiça” para os balantas, uma etnia que se considerava ter sido abandonada e secundarizada dentro das hierarquias políticas e militares, apesar dos seus esforços na Luta de Libertação e do apoio ao golpe de estado a Nino Vieira contra Luís Cabral em 1980. A atribuição de cargos políticos e institucionais era dado não pelas competências técnicas dos indivíduos mas pela sua filiação no Partido PRS, composto essencialmente por militantes de etnia balanta, sendo que a dada altura, tanto o Presidente da República, como o Primeiro Ministro, o Procurador Geral da República e o seu adjunto, e o Presidente do Tribunal de Contas eram da etnia Balanta. A divergência entre balantas e muçulmanos aprofunda-se com a destituição de Ansumane Mané como CEGMFA e a nomeação de Veríssimo Correia Seabra no seu lugar, situação que esteve na origem da morte de Mané em Novembro de 2000, no quadro de uma insurreição armada contra Yalá. Em 14 de Setembro de 2003, seria o mesmo Veríssimo Correia Seabra quem lideraria um Golpe de Estado *sui generis* na Guiné-Bissau que afastaria Yalá do poder, sem qualquer violência ou derramamento de sangue – e depois de este assinar o seu afastamento da vida política da Guiné por um período de cinco anos – e com a justificativa da *incapacidade* de Kumba Yalá para governar o país. Aliás, como recordam Boubacar-Sid Barry e Quentin Wodon (2007:13), com Kumba Yalá a tarefa de reconciliação nacional e da reconstrução nacional foi prejudicada pela falta de consenso político. Segundos os autores, em 2001, o parlamento ao aprovar uma nova constituição em Abril que não foi vetada nem promulgada pelo presidente, criou uma ambiguidade que prejudicou o Estado de Direito e originou uma fricção prolongada entre o executivo e os poderes legislativos do governo, fazendo com o que o país operasse sem governo efetivo por várias semanas, demonstrando a fragilidade dos processos políticos e democráticos e mais uma vez criando instabilidade política.

A 28 de Setembro de 2003 uma carta de transição política é assinada por todos os partidos políticos e Henrique Rosa é nomeado Presidente da Transição e Artur Sanhá é escolhido para chefe do Governo de Transição. Em Março de 2004 o PAIGC venceria as eleições legislativas e Carlos Gomes Júnior é nomeado Primeiro-Ministro. A chegada de Nino Vieira depois de seis anos de exílio em Portugal, com todo o aparato do herói que à casa torna, viria mudar o xadrez político guineense. Em Maio de 2005, Kumba Yalá reclama o poder, alegando não lhe ter sido permitido terminar o mandato como presidente em 2003, tendo inclusive ocupado as instalações da Presidência da República. Em Julho de 2005 Nino Vieira venceria as eleições presidenciais, com o apoio de Kumba Yalá, e conhecidas as

contendas com Gomes Júnior (seu antigo aliado), Vieira não hesitaria em derrubar o executivo apenas dois meses depois de assumir a presidência do país, em Outubro de 2005, nomeando Aristides Gomes como Primeiro-Ministro. Porém, em Novembro de 2008 o PAIGC vence as eleições com maioria absoluta e Carlos Gomes Júnior é reconduzido a Primeiro-Ministro e nesse mesmo mês Nino Vieira, presidente da República vê a sua casa ser atacada a tiro. Em 2009 ocorreriam as violentas mortes do CEMGFA Tagmé Na Waie no EMFA, e do Presidente da República Nino Vieira, a dias 1 e 2 de Março respectivamente.

Em 2009 a Guiné-Bissau mostra a face ferida da queda e apresenta-se um país profundamente dividido (étnica e socialmente) e pouco respeitado no panorama internacional; assiste-se ainda à banalização total do Estado e suas instituições e à vulgarização da classe política (classe dominante). Da banalização surge o desânimo e o descrédito da classe dominante (política, militar e económica), e surge também a perigosa convicção de que qualquer um, desde que munido de força e recursos, pode estar à frente do país, sem mais provas de caráter e de competência. O ano de 2009, como todos os fins de período, é também ele o somatório e o resultado de um extenso período anterior, marcado por inúmeras turbulências internas, mas sobretudo pela impunidade reinante a toda a escala da sociedade, e por figuras políticas que em maior ou menor destaque contribuíram para a situação anteriormente descrita. Este é um cenário de dominação institucional masculina e no qual os indivíduos são admitidos ou afastados conforme a sua força – desde o apoio político ao suporte militar que conseguem – e o seu grau de violência efetivo ou potencial. Aqui, o produto que oleia a máquina do poder é a impunidade, posicionando-se estes indivíduos acima da legislação oficial portanto acima do próprio Estado que tendem geralmente a personificar.

Tal como já referido, a divisão do longo período de 1956 a 2009 em três subperíodos correspondentes à génesis (1956-1973) formação (1974 (1975)-1990) e consolidação (1991-2009) da *cultura di matchundadi* não tem fronteiras fixas, sendo esta definição temporal meramente indicativa para a localização das dinâmicas políticas e sociais que explicam a hegemonia crescente desta forma de masculinidade, seus principais aspectos e os seus impactos na sociedade guineense. Se nos períodos anteriores encontramos como protagonistas políticos os dirigentes do PAIGC, portanto figuras preponderantes da Luta de Libertação Nacional, que viveram o tempo de Amílcar Cabral, da ideologia revolucionária e das estratégias de guerra e de diplomacia do Partido, o período 1991-2009, o da consolidação da *cultura di matchundadi* é o da entrada no campo do poder político de indivíduos fora deste quadro, tais como Kumba Yalá, líder do partido PRS- Partido da Renovação Social, Henrique

Pereira Rosa, independente, e de Carlos Gomes Júnior, do PAIGC. Este dado é de suma importância, se atendermos à sua simbologia: a quebra com o passado histórico representado pelo PAIGC como Partido Único e o fim da sua hegemonia política; o início de uma nova fase da política guineense, de maior dinamismo e inclusão social e política; a quebra do fardo dos antigos combatentes e da sua legitimidade histórica até então usada para governar o país.

De 1956 a 2009 assistimos a quatro fases da vida política (e por consequência social) guineense: a fase do sonho, na qual a construção do Estado assentava em ideais pan-africanistas e no corte com o passado colonial; a fase da realidade, em que confrontados com os desafios da (re)construção do Estado é exigido às elites políticas a adaptação da ideologia à conjuntura sociocultural e institucional do país; a fase da ferocidade, na qual se perde completamente o sonho, e através de instrumentos coercivos procura-se controlar o Estado e assegurar o poder a todo o custo; e por fim a fase da vulgarização, que se deixa acompanhar pela ferocidade, portanto do exercício da violência, mas em que se dá o esvaziamento do Estado e a erosão das suas instituições, que deixa de cumprir funções básicas. Este percurso fez com que o Estado guineense quase invalidasse a certidão de nascimento da Guiné-Bissau, outrora referência internacional da luta pela liberdade e autodeterminação dos povos.

5.2. Estruturas da *Cultura di Matchundadi*

Por *estruturas da cultura di matchundadi* entendemos as estruturas nas quais a *cultura di matchundadi* se aloja e que a permite subsistir no tempo e reproduzir-se.

As *estruturas di matchundadi* aqui nomeadas são o Estado, as Desigualdades de Género, a Esfera Militar e as Crenças religiosas e místicas. Ora, estas estruturas estão completamente interligadas tanto na forma como no conteúdo: em todas elas a desigualdade de género é patente e incide na secundarização e subalternização da figura feminina e na naturalização da dominação institucional masculina, mesmo que por diferentes motivos. No seio do Estado desenvolvem-se (ou não) as políticas de género e a legislação que pode fomentar mudanças socioculturais ou pelo contrário o reforço do estado das coisas. A Esfera Militar, que aqui mencionamos como uma entidade à parte do Estado, é na verdade um braço institucional fundamental da própria constituição do Estado mas com uma dinâmica própria que acaba por ter repercussões no todo social. As Crenças religiosas e místicas são motores de difusão de *papéis* de género e da socialização de homens e mulheres, interferindo por vezes com as leis e o Direito que se encontram sob a alçada do Estado. O poder religioso está muitas vezes ao serviço do poder político, e vice-versa, sendo que a linha que os separa nem

sempre é tão clara e evidente como poderia parecer. Assim, aquilo que vem caracterizar primeiramente as estruturas *di matchundadi* acima apontadas são: a sua capacidade de naturalizar a *cultura di matchundadi*; a sua capacidade de fazê-la invisível e visível conforme a vontade dos seus protagonistas; e o facto destas estruturas serem responsáveis pela institucionalização da *cultura di matchundadi*.

O Estado aparece como a arena por excelência da luta pelo poder político e económico na Guiné-Bissau. Este quase meio século de história do país independente pode ser caracterizado como sendo de turbulências e instabilidades de várias ordens, que provocaram o enfraquecimento do Estado, o desaparecimento induzido de muitos guineenses, a degradação do sistema de justiça e a instalação da impunidade no país. Segundo Lopes (2005:468), aquilo que a primeira vaga de Estados pós-coloniais conseguiu foi uma africanização do autoritarismo colonial. Para Wick (2005:355-356) a ideia de que a queda do estado colonial proporcionaria o nascimento do “Homem Novo”, cidadão de uma “sociedade nova fundada sobre a justiça, a igualdade e o amor”, cai por terra e assiste-se à “desilusão e o desgaste provocados pelas faltas cometidas pelas direções nacionalistas revolucionárias”, e a incapacidade destas em contrariar a lógica do subdesenvolvimento, os seus desvios autoritários e a corrupção entretanto instalada. A situação guineense insere-se perfeitamente neste quadro de Wick, e mostra-se com a desconfiança e a divisão instalada no seio do PAIGC, Partido Libertador, que desencadearia o Golpe de Estado de 1980 e as sucessivas crises políticas que tiverem lugar depois disso.

Um Estado frágil, um sistema de justiça ineficaz e uma sociedade de pobreza generalizada seriam ingredientes mais que suficientes para a normalização da dominação pela força, da corrupção e do patrimonialismo como *modus operandi* das elites políticas-económicas guineenses. No seu estudo sobre o acesso à justiça na Guiné-Bissau, Guerreiro (2011: 72) conclui que nas regiões estudadas (Cacheu e Oio) não existem estruturas estaduais que garantam de forma suficiente o acesso à justiça estadual, e a aproximação entre a população e a justiça, sendo que as existentes se encontram em mau estado e não têm nem equipamentos nem meios necessários para o desempenho das suas funções. Para a autora (idem), “as debilidades apontadas não só impedem o acesso às estruturas estaduais como contribuem, e muito, para a descredibilização do sistema estadual de justiça, pois levam a fenómenos como a corrupção que ‘mancham’ a imagem dos operadores de justiça, bem como para a total frustração de expectativas quando, vencidas as dificuldades, efectivamente se reage junto destas estruturas e o resultado é nulo ou claramente insuficiente. A falta da presença do Estado e/ou a sua inoperância leva ainda ao recurso à justiça privada, com níveis

preocupantes”. Segundo Nóbrega (2003:184), a Guiné, país de poucos recursos, cujo sector privado é incipiente e o estado congrega os recursos que asseguram a qualidade de vida da sua classe dirigente, permite que a “combinação de recursos limitados aliada à disputa pela sua posse têm sido, desde sempre, factores de instabilidade e de luta política na Guiné, entre os bafejados pela fortuna e os que aguardam a vez de colectar, em proveito próprio, a sua parte dos recursos.” Se formos mais a fundo nesta análise e entendermos a pobreza dos homens como um atentado público à sua masculinidade – na lógica da *cultura di matchundadi* – conseguimos ter uma visão mais ampla das causas e impactos dos comportamentos políticos nefastos acima nomeados, no sentido da fuga da pobreza e da procura do reconhecimento social e político dos atores. Por outro lado, na sua análise sobre a masculinidade no Quénia, Chiuri (2008:164-165) apresenta-nos uma outra perspectiva quando afirma que a masculinidade hegemónica é responsável pela perpetuação da pobreza nas áreas rurais e afirma que “teorias e explanações sobre a pobreza em África pecam por não ter em conta aquilo que os homens podem fazer dentro das suas famílias para tirar a família da pobreza.”

Segundo Chiuri (2008:162), “Masculinities can be described as methods that men use to justify their superior and exploitative position in any society. In hegemonic masculinities, men’s power has been legitimized to reproduce social relationships that generate their dominance.” Bourdieu (1999:1) aponta a violência simbólica, descrita como “violência branda, insensível, invisível para as próprias vítimas”, como o instrumento por excelência da dominação masculina. Já Hudson et al. (2014: 72) enfatiza a comumente chamada de “solidariedade masculina” como arma eficaz da dominação masculina e das desigualdades de género, quando recordam que “Male dominance hierarchies organize male protection of the group, reduce in-group male conflict, and promote gender inequality.” Para as autoras (*ibidem*), a formação de alianças *fraternas* entre os homens é universal e tido como desenvolvimento estratégico na competição pelos recursos, status e mulheres, e que mais do que prejudicar os homens, estas alianças prejudicam sobretudo as mulheres (Hudson et al., 2014: 73).

Assim, uma das estruturas centrais da *cultura di matchundadi* é a própria sociedade e suas dinâmicas de género (que garantem aos homens os lugares cimeiros da sociedade ao mesmo tempo que remetem a mulher e o feminino para a subalternidade), e as desigualdades sociais e de acesso aos recursos, que levam à pobreza generalizada do país. Um dos exemplos mais visíveis dos efeitos da desigualdade e discriminação de género na Guiné-Bissau é a fraca participação política das mulheres nos processos de decisão. Ironicamente, a presença de mulheres em cargos governamentais e de influência é entendida muitas vezes como resultado

da influência e poder dos próprios homens, na medida em que estes são os gestores e decisores da sua admissão ou exclusão. No quadro das famílias, o voto feminino é também constantemente desvalorizado, pois é visto como prolongamento do sentido de voto do *chefe de família*, ou do clã. Este facto faz com que, de facto, não exista uma resistência formal à participação política das mulheres no país, embora surjam enormes forças de bloqueio quando a mulher pretende concorrer como adversária política direta dos homens.⁸⁵

Das mais proeminentes estruturas da *cultura di matchundadi* na Guiné-Bissau é a Esfera Militar, um espaço de expressão da masculinidade e da virilidade por excelência, que serviu de forma exemplar a Luta de Libertação Nacional – os “homens valentes armados” (Silva, 2003: 96). A valorização da força, da coragem, da capacidade de intimidação e de afirmação que depende claramente do acesso às armas, mas também de todo um simbolismo que os norteia enquanto berço dos libertadores da pátria, fazem dos militares da Guiné-Bissau um pau de dois bicos na vida política e social do país. São várias as teses que apontam a insubordinação do poder militar ao poder político como a causa principal do ciclo da instabilidade política e governativa que se vive no país. Fala-se da militarização do poder político e do impacto da sociedade castrense no resto da sociedade guineense. Muitos discursos e proclamações de generais e CEMGFA vão exatamente no sentido da afirmação do seu poder sobre as instituições políticas e os políticos, demonstrando que eles são os verdadeiros donos do país e suas dinâmicas. Ora, num país que conquistou a sua independência pela força das armas e que se organizou ela mesma tendo em conta o seu quadro militar, seria de esperar que a sociedade castrense não tivesse um grande poder?

Contudo, desde cedo, no seio do PAIGC, as preocupações com a distinção do político e do militar demonstraram que poderiam haver graves problemas entre estas duas esferas do poder. Segundo Amado (2011:297), “Amílcar Cabral esforçava-se por melhorar a estrutura político-administrativa, separando as funções políticas das militares e atribuindo ao poder político as missões de segurança e de resistência popular, mormente através da reestruturação das Milícias Populares (cerca de 4000 efetivos).” Para Silva (2003:95), “basicamente a questão militar guineense radica numa tensão antiga entre a autoridade político-civil e as forças armadas – num contexto institucional ainda fraco. Tensão que Cassacá resolveu pela 1^a vez.” Porém, assassinado a 20 de janeiro de 1973, Cabral não pôde testemunhar aquilo que se seguiu, assim descrito por Nóbrega (2003:176):

⁸⁵ Para mais desenvolvimento deste assunto consultar obra “The Gender of Informal Politics: Russia, Iceland and Twenty-First Century Male Dominance” de Elise Johnson (Palgrave Macmillan, 2017).

“A captura do poder desenrolou-se, por conseguinte, num quadro da luta armada, constituindo-se o Partido em *exército* e os seus *militantes* em *soldados* na oposição a um poder militar superior. Assim, a lógica do PAIGC, longe de ser a de uma partido político, era a de um exército em guerra e, neste âmbito, tem de reconhecer-se que as traições e as divergências no interior do partido armado traduziam-se em ameaças agravas à sua existência, pelo que, os conflitos resolviam-se mais na ponta das espadas e numa expedita justiça militar do que propriamente pelo diálogo ou no recurso ao poder arbitral de um sistema judicial independente.”

Assumindo a presidência em 1980, Nino Vieira é apontado por alguns autores como responsável pela re-militarização do Estado guineense (Forrest, 1992:57), contrariando os esforços do seu antecessor Luís Cabral em subalternizar as FARP no quadro da edificação do Estado (Pereira, 1976:14). Os sucessivos golpes de estado protagonizados por militares, que destituíram presidentes e fizeram cair inúmeros governos no país é uma das características marcantes do percurso independentista guineense, que tem sido causa e motor da dificuldade de construção de um estado de direito democrático, tendo desencadeado o seu momento mais alto e mais crítico com a *Guerra de 98*, resultado do golpe de estado contra Nino Vieira. Mas como transformar os chefes de guerra em chefes da paz e da democracia, quando estes servem a própria elite política, que os instrumentaliza e deles faz trampolins para a captura do poder, para o afastamento de poderosos adversários, e procura transformá-los em escudos de proteção pessoal e não institucional? A *cultura di matchundadi* bebe destas dinâmicas político-militares para reproduzir-se e institucionalizar-se em ambas as esferas de poder.

Por fim, como estrutura *di matchundadi* temos ainda as crenças religiosas e místicas, que ao mesmo tempo que tendem a subalternizar a mulher e a assumir o homem como o elemento de valor nas relações de género, são também importantes arenas de lutas pelo poder político e consequentemente económico. Handem (1986:160) refere-se à aliança entre os dois tipos de poder, o político e o religioso, afirmando que a religião participa efetivamente naquilo que denomina de “jogo sociopolítico”. A sua análise sobre a sociedade balanta é paradigmática sobre aquilo que são as dinâmicas sociopolíticas de toda a sociedade guineense, sendo que para nós são explicativos da relação entre o poder e o sagrado que extravasa a dimensão étnica e se expande para as instituições do Estado. Na mesma linha de análise, Balandier (1980:48), afirmara que “em qualquer sociedade nunca o poder político é completamente dessacralizado. (...) Discreto ou aparente, o sagrado está sempre presente no seio do poder. Por intermédio deste, a sociedade é apreendida enquanto unidade – a organização política introduz o verdadeiro princípio totalizante – enquanto ordem e permanência.”

Estando ao serviço da *cultura di matchundadi*, as crenças religiosas e místicas funcionam como estruturas que legitimam, reforçam e protegem o *poder* e a sua captura. Para Handem (1986:158) “Le sacré se transforme (...) en un instrument du pouvoir mis à profit dans le maintien de l’ordre social”. O homem *matchu* não depende apenas da sua força física, mental e intelectual para se afirmar enquanto *chefe* ou enquanto *guia*, mas também da força simbólica e da força da tradição que afirme a sua pertença, por um lado, e a sua proteção e sacralidade, por outro. Esta proteção espiritual de que carece o líder não retira força à sua imagem, mas pelo contrário, se se provar que o tem, o seu poder sai reforçado e a sua capacidade de intimidação e de persuasão dos inimigos e adversários ganha outra dimensão – tratando-se, utilizando uma expressão de Handem (1986:160), de “forças conservadoras do poder”. A pretensa capacidade de controle do caos e da destruição, dos golpes de estado e da instabilidade governativa reforçam o poder efetivo do indivíduo, assim como o seu poder simbólico. O controle das forças sobrenaturais que podem ameaçar o seu poder e a sua permanência e manutenção é uma demonstração de força e do carácter sacralizado do *chefe* (do presidente, do ministro, etc.) na Guiné-Bissau, visto que o chefe político é também visto como aquele “que foi escolhido” para governar (pelos antepassados e pelos presentes) dentro das suas pertenças étnicas e religiosas. Assim, a sua escolha sai duplamente legitimada, quer pelo sistema democrático, quer pelo sagrado, pois o indivíduo antes de ser escolhido pelo povo ou nomeado, é primeiro escolhido e abençoado pela(s) divindade(s). Voltando a Handem (1986:152) a autora explica que os *baluberus* (guardiões da Baloba, espaço de cerimónias animistas) ajudam na sacralização do poder, e que (1986:153) os *djambacoss* (feiticeiros, curandeiros animistas) são solicitados tanto pelas autoridades políticas, como pelas famílias e pelos indivíduos. A autora (1986:156-157) refere ainda que os *balobeiros* e os *djambacoss* permanecem como elementos positivos da ordem social, ao contrário dos *futcerus* (feiticeiros) que representam a desordem (Handem, 1986:158): “Le futceru est en conséquence, un personnage habilement utilisé par le pouvoir politique pour gommer les bavures de son gouvernement, par la crainte qu’il inspire et par les mesures punitives dont il fait l’object.”

Hoje em dia, se se consideram os meios de comunicação social como o quarto poder para além do executivo, legislativo e judiciário, na Guiné-Bissau estas concorrem com o poder das religiões animistas e suas divindades, e das informações daí resultantes. Não é de ignorar a passagem das questões do foro tradicional e étnico para o estado e o político e institucional, e a grande dependência que os políticos têm do mundo espiritual animista, tendo os *djambacoss* e os *muros* (feiticeiro, curandeiro das etnias islâmicas) como principais

conselheiros de Estado, gestores da coisa pública – que aprovam ou desaconselham eleições, demissões e nomeações governamentais – e podem decidir inclusive sobre a guerra e a paz. Sobre a manipulação das crenças místicas, Handem (1986:158) afirma que os *baluberus* e os *djambacoss* balantas agem e disfrutam de maneira direta ou indireta do poder político, sendo que (1986:159) podem agir sobre a cooperação interna dos atores sociais e “Ils conduisent indirectement au conflit et à la rébellion ou au contraire à l’entente et à la soumission.” Isto explica que a luta pelo acesso aos cargos cimeiros se trave também no campo do misticismo e do simbolismo entre os diferentes atores. Será caso para questionarmos quais são afinal as relações de força entre os poderes religiosos e o poder político? Qual controla qual? Quem obedece a quem, afinal? A autora (Handem, 1986:159) realçaria que o poder não tem uma total mestria sobre o sagrado e que a manipulação do sagrado no seio de uma estratégia de legitimação do ato político nunca é absoluta e não funciona de uma forma mecânica. Handem (*ibidem*) explica ainda que mesmo que o chefe político seja também o chefe religioso, e mesmo que os *balobeiros* e os *djambacoss* sejam “agentes publicitários do poder político”, este último não pode recusar a concorrência destas autoridades religiosas.

5.3. Principais Aspectos da *Cultura di Matchundadi*

Por aspectos da *cultura di matchundadi* entendemos os elementos mais visíveis da sua expressão social e política, cujos impactos podem ser perceptíveis na concepção de poder, nos discursos e no comportamento social, político e cultural dos indivíduos. Destes aspectos, identificamos como sendo as principais a *Hipermasculinidade*, ou a exacerbão das características associadas à masculinidade, entre as quais a brutalidade e o exercício da violência, levando ao fomento de uma *Cultura de Violência* por parte dos seus atores; A *Instabilidade Política*, fruto da competição e lutas permanentes pelo poder e pelo exercício da força militar; O *Patrimonialismo*, assente numa concepção de poder patrimonial que fragiliza o Estado e naturaliza a corrupção e o nepotismo; E as *produções discursivas* dos principais protagonistas políticos.

A *cultura di matchundadi* não é apenas uma cultura de exercício da força física (da exacerbão da virilidade, da coragem e da afirmação pela capacidade de resistência física, ou eliminação física dos adversários), mas também do exercício da força simbólica (poder económico, militar, poder coercivo do Estado e suas instituições; força moral, das religiões, e força sobrenatural – com base nas crenças locais, etc.). Nesta expressão de masculinidade, o *modus-operandi* dos indivíduos é caracterizado tanto por uma racionalidade estratégica

violenta, como por uma não-racionalidade que bebe do mimetismo (neste caso concreto do mimetismo político) a sua essência. Em ambos, a aplicação e a exibição de força é garantida e legitimada pela impunidade de que gozam os seus atores. As lógicas das masculinidades violentas que garantem o poder político e a consolidação deste, são aquelas que minam as lógicas do Estado moderno e do serviço público aos cidadãos. A adopção deste modo de *ser* e *agir* originou a musculação da sociedade guineense, consolidando-se fortemente nas estruturas políticas e militares do país. Um entrevistado⁸⁶ diria, quando questionado sobre as causas da violência política e militar no país: “Quando um matchu humilha outro matchu, aquele que foi derrubado sente a necessidade de recuperar o seu poder e isto passa pela eliminação física de quem atentou contra a sua matchundadi. Para reafirmar a sua matchundadi, eles já entenderam que a morte é a solução total.”

Sendo uma forma de masculinidade hegemónica, poderá a *cultura di matchundadi* constituir um posicionamento de grupo por parte dos homens, face ao questionamento progressivo do papel tradicional dos homens e rapazes na sociedade guineense, postas em causa pela colonização, desafiadas na Luta de Libertação Nacional e no período pós-independência confrontadas com as lógicas modernas do poder político e sua supremacia sobre o social e o cultural?

5.3.1. Hipermasculinidade

Na análise do curto (1974-2003), apesar de bastante complexo, percurso independentista da Guiné-Bissau, notámos a ausência e/ou a invisibilidade das mulheres como líderes de processos, e a escassez de referências femininas em todos os processos de luta pelo poder e afirmação social, e consequentemente, a exacerbão da figura masculina, que personifica as expressões *chefe* e *poder* no país. Seguem-se as questões: Qual o lugar da mulher e a sua condição dentro das estruturas da *cultura de matchundadi*? Como se movimenta e se posiciona nas esferas do poder da Guiné-Bissau, marcadas por turbulências, violências e conflitos de vária ordem? As respostas podem ser dadas dando enfoque aos homens e às masculinidades, visto que a dominação institucional masculina na Guiné-Bissau resulta da ordem de género vigente dentro das diferentes estruturas do poder do país, desde o quadro étnico e das tradições até ao próprio Estado.

⁸⁶ Entrevista realizada a 21 de Março de 2014 em Bissau. O entrevistado pediu anonimato.

Já Connell (2002:6) chamara a atenção para aquilo a que considerou ser os *dividendos do patriarcado*, ou seja dos ganhos que os homens têm com a desigualdade da ordem de género, mas notando que, apesar deste facto, nem todos os homens possuem o mesmo poder na sociedade e alguns inclusive pagam um preço alto à custa da desigualdade de género, tais como os homossexuais, os homens efeminados, os homens de alguns grupos étnicos, os imigrantes, os pobres e os que estão sujeitos à exploração e a trabalhos precários – estando estes, segundo a expressão de Aboim (2009:21) fora da norma da “masculinidade perfeita”. Cornwall (1994a:11-12) realça que as premissas do uso convencional da masculinidade são usadas como oposição ao feminino e à feminilidade, afirmindo que a identidade de género depende da apropriação de atributos sociais considerados “próprios” desse género. Segundo a autora (*ibidem*), através de conotações biológicas, sexuais e sociais, a ideia de masculinidade é reificada e universalizada.

Segundo Hudson et al (2014:73), homens poderosos com maiores recursos têm muito mais a perder do que homens e mulheres pobres, sendo que o grau em que os homens dominam as mulheres e controlam a sua sexualidade está inextricavelmente entrelaçado com o grau em que alguns homens dominam os outros. Para as autoras, isto tem importantes ramificações para o desenvolvimento do sistema político, pois em ambientes onde os recursos são distribuídos de forma mais equitativa, os machos exibirão um comportamento menos agressivo uns com os outros. Nesta mesma lógica, (2014:75), "O sexo com poder físico também domina o poder político, de modo que, quando a lei se desenvolveu nas sociedades humanas, os homens criaram sistemas legais que, em termos gerais, favoreceram o sucesso e os interesses reprodutivos masculinos – com o adultério como crime para mulheres, mas não para homens; com infanticídio feminino, violência doméstica entre homens e mulheres e estupro conjugal não reconhecido como crime; com poligamia legal, mas poliandria proscrita; com o divórcio fácil para os homens e quase impossível para as mulheres."

Indo para o caso guineense com estas premissas, é preciso entendermos as dimensões simbólicas e comportamentais que fazem do homem o ser por excelência do controlo do poder na Guiné-Bissau. À cultura política e institucional da Guiné-Bissau estão associados vários rituais de masculinidade, do exercício do poder político e do poder público com base em características – entendidas como sendo masculinas – como a coragem, a capacidade de intimidação, a força e o exercício da violência. As diferentes circunstâncias históricas que o país viveu permite-nos constatar que na arena política e social guineense as *masculinidades* tendem a ser magnificadas pelos atores políticos como forma de alcançar o poder mas também como forma de preservar o poder conquistado. Segundo Balandier (1999:29), a

linguagem do poder contribui sempre para tornar manifestas as diferenças sociais, e em primeiro lugar aquelas que separam os governantes dos governados. Neste prisma, a exacerbação das masculinidades é por si só um ato de afirmação social e política de uns sobre os outros, dos que detêm o poder e a influência que emana desse poder, sobre os subordinados ou governados por esse mesmo poder ou influência.

Lizaga (2011:5-7) faz a distinção entre três tipos de masculinidade: a masculinidade *efeminada*, a masculinidade *cívica* e a *hipermasculinidade*, correspondendo esta sequência de tipos de masculinidades a graus crescentes de comportamentos e atitudes de *masculinidad* de um indivíduo. A masculinidade efeminada ou *débil* (a mais desvalorizada, visto que aproxima o homem do *feminino*) estaria num dos extremos e a hipermaçulinidade no extremo contrário, sendo que no centro destes vértices de masculinidade encontrariam-se a masculinidade cívica, que o autor caracteriza como sendo aquela que “representa al hombre sensato, racional y genericamente no violento”, e “que suele estar en armonía con las transformaciones socioculturales y económicas.” Aboim (2009:20) assinala que a feminização da masculinidade é vista como estando conectada com aquilo que foi interpretado como a emocionalização da sociedade, o que faz com que ao reconhecer a fragilidade do homem e a sua emocionalidade isso signifique, neste prisma, transformá-lo num sujeito objetificado, tal como à mulher (Aboim, 2009:21).

A hipermaçulinidade é um tipo exacerbado de masculinidade (Lizaga, 2011:7) e constitui uma identidade masculina relacionada com o poder e o contexto socioeconómico e sociocultural, e que se expressa através da amplificação dos estereótipos de conduta do género masculino, dando proporções excessivas às características consideradas masculinas (Lizaga, 2011:9). Esta amplificação dos estereótipos masculinos requer comportamentos e práticas concretas de exacerbação da masculinidade e da virilidade a este associados. Assim, e segundo o autor (*ibidem*) “los hombres que se ubican en ese extremo de la hipermaçulinidad se caracterizan por lo siguiente: la competência continua con los otros hombres, la agresividad física y psicológica para conseguir o mantener su dominio, el tener que mostrarse sexualmente experimentados y superiores y por último, el mostrarse fuertes tanto física como mentalmente, pretendendo ser invulnerables, ambiciosos y exigentes.”

Para Georges Balandier (1985:57) a sexualidade humana é um fenómeno social total e é impensável pensar no *poder* sem referência à sexualidade (1985:66). Segundo Balandier (1985:67) a sexualidade é indissociável das manifestações de poder nas mais diversas formações políticas, e o autor (1985:57) afirma que “La sexualité est socialisée; le partage sexuel des activités traverse tout le champ de la société et de la culture; la puissance et le

pouvoir, les symboles et les représentations, les catégories et les valeurs se forment d'abord selon le référent sexuel. La sexualité a ainsi une fonction agrégative.” Tendo sido vista durante muito tempo como estando comprometida com a “natura” e não com a “cultura”, portanto longe das preocupações sociológicas (Lovell:2002:324), a sexualidade está intimamente relacionada com o *poder*, sendo que ambos se interpenetram e se interrelacionam de forma quase orgânica, natural, e o seu carácter social, público e político torna-se cada vez mais evidente (Balandier, 1985; Connell, 2002; Lovell, 2002).

Enquanto instrumentos e veículos da sexualidade e do poder, o corpo é um dado importante, porém não necessariamente estanque, na construção e expressão da masculinidade (Connell, 2008:56-58), e é neste prisma que Connell (2002:39-40) afirma que “Bodies cannot be understood as just the objects of social process, whether symbolic or disciplinar. They are active participants in social process. They participate through their capacities, development and needs, through the friction of their recalcitrance, and through the directions set by their pleasures and skills. Bodies must be seen as sharing in social agency, in generating and shaping courses of social conduct.” Para Connell (2002:58) “Bodies cannot be understood as a neutral medium of social practice. Their materiality matters. They will do certain things and not others. Bodies are *substantively* in play in social practices such as sport, labour and sex.”

Ora, um dos aspectos com mais destaque dentro dos *valores* da hipermasculinidade é exatamente a expressão da sexualidade e a sua instrumentalização em termos identitários e da manifestação de poder. Aqui, o sexual e o social interinfluenciam-se, sendo importante, para não dizer fundamental, que a sexualidade no quadro da hipermasculinidade (que é tendencialmente heterossexual, “ativa”, para dizer penetrativa e dominante, independentemente do objeto sexual) não seja questionável, que seja aliás reconhecida, percebida e socialmente valorizada. O indivíduo hipermasculino tende a (con)fundir-se com a sua virilidade e a sua performance sexual, portanto social. Lizaga (2011:15) afirma que um aspecto fundamental da construção da identidade do “macho ibérico” se encontra na exageração do poder sexual, e explica que “Como se puede observar, no cabe duda de lo hiperbólico del asunto que, a la vez, sistematiza una de las características más singulares del ‘macho ibérico’ a modo de un animal semental pleno de fertilidad y virilidad.” (Lizaga, 2011:16). A trilogia sexualidade/virilidade/fertilidade é essencial para a definição de uma identidade masculina que se pretende inequívoca, que é por isso mesmo hipermasculina, e que é usada pelo indivíduo para ter acesso ao poder, e quando o consegue, para conservá-lo. Este poder pode consistir na dominação institucional masculina, geralmente assente na desvalorização e secundarização das mulheres e das feminilidades, e usada como instrumento

de dominação política e económica de um grupo sobre os outros, como veremos adiante na análise sobre a *cultura di matchundadi*, uma identidade hipermasculina, na Guiné-Bissau. A trilogia sexualidade/virilidade/fertilidade como definidora e avaliadora da masculinidade é também apontada por Kabaji (2008:37) na sua análise sobre masculinidade e violência ritual no Quénia ocidental, quando afirma que mesmo doente o homem deve provar que continua masculino, ou seja, que faz sexo. Fazer sexo (e fazer filhos) é, neste sentido, quase como estar vivo e não ser viril seria então a morte da masculinidade num homem, portanto morte do homem. A autora (*ibidem*), indica ainda outra dimensão importante da análise da masculinidade, que é a relação entre sexualidade e poder económico, quando explica que no Quénia, um homem sem touros (sem bens), sinal de extrema pobreza, perde a sua masculinidade numa sociedade em que a posse e o poder são atributos essencialmente masculinos, sendo ambos também indicadores de virilidade e de fertilidade.

Segundo Balandier (1985:64), “a sexualidade é um jogo de ordem e de desordem, do permitido e do proibido.” Para o autor (1985:65), o adultério, por exemplo, é uma infracção social e não individual, que é reconhecida como desordem social e um atentado à propriedade, sendo que “La déviance sexuelle ostentatoire et l'érrance sexuelle sont généralement reconnues comme des actes contraires à la vie sociale, des provocations et des facteurs de désordre.” (Balandier, 1985:43). Ora, na lógica da *cultura di na matchundadi*, a violência, o caos e as transgressões, que vão contra a ordem, são usados para instaurar uma nova ordem paralela à ordem social vigente, e nessa dinâmica, a impunidade dos seus atores tem um papel absolutamente central, pois a desordem deveria ser punida e não o é. O adultério, apontado por Balandier como *desordem social*, na *cultura di matchundadi* é um factor de valoração do homem *matchu* e da afirmação deste perante os seus pares.

Uma versão conhecida da hipermasculinidade são os *macho-man*, caracterizados por Cornwall (1994a:12) no seu estudo sobre a Argentina como “figuras caricaturais” da ostentação da virilidade, que compreende o homem como sendo um indivíduo naturalmente vigoroso e violento. A autora realça também a outra face dos *macho-mans*, vistos também como emocionais e românticos, e demonstra as contradições da ideia de masculinidade de acordo com o contexto, acrescentando o exemplo do *macho-gay* (1994a:12-13), portanto um sujeito que pode conjugar os dois extremos de masculinidade identificados por Lizaga (2011) que são a masculinidade *efeminada* e a hipermasculinidade. A autora (1994a:15) aponta a relação entre a força e a emoção na detecção da masculinidade de um homem, elementos estes que se expressam através do corpo, da força física, da linguagem, das expectativas e dos comportamentos de um indivíduo.

Connell (2002:65) refere-se ao carácter falocêntrico da linguagem de Lacan afirmando que “Lacan’s analysis of the phallus as master symbol gave rise to an interpretation of language as ‘phallocentric’, a system in which the place of authority, the privileged subjectivity, is always that of the masculine”, e explica que “culture itselfs embodies the ‘law of the father’. If that is so, the only way to contest patriarchal meanings is to escape known forms of language.” A autora reforça assim o facto da linguagem e o seu pendor performativo, ao servirem o poder hegemónico e patriarcal, essa hegemonia tendencialmente favorece o sujeito entendido como sendo masculino e a construção das masculinidades, perpetuando assim as desigualdades de género.

Cornwall (1994a:16) e Lizaga (2011:6) introduzem uma dimensão da análise que, apesar de pouco desenvolvida não pode ser ignorada, que faz da masculinidade hegemónica, objecto de desejo. Sobre as relações emocionais e sexuais do *macho-man* argentino, segundo Cornwall (1994a:16) “o macho pode também ser aquele que usa a sedução, em vez da violência, para a dominar e pode ser generoso, ser controlado. Ele deve ser heterossexual e nunca perde a sua masculinidade se for o ‘ativo’ na relação homossexual.” Este último aspecto da masculinidade é também frisado por Vasconcelos (2004: 58) quando afirma que “A masculinidade hegemónica constrói-se, então, pela competição e luta pela marcação de outros corpos – é mais homem, em consequência, quem mais deixa marca, ganha e conquista outros corpos. (...) As mulheres e os homens homossexuais são, inversamente, aqueles que se deixam marcar e conquistar, ficando manchados (...) na sua identidade e corpo”. Citando Connell (2000:92) “There is also a ‘speciation’ within heterosexuality. Here the interplay of two of the structures of gender, emotional attachment and power relations, is crucial. The power of heterosexual men in a patriarchal system makes it possible to treat women as objects in a way that not only depersonalizes desire but practically dismembers their bodies.”

Assim, a hipermasculinidade, indissociável do poder e sua conquista e expressão – na relação dominador *versus* dominado – está também intrinsecamente ligada ao corpo e à sexualidade e suas manifestações – na relação entre o ativo (que penetra) *versus* passivo (que é penetrado). Para Connell (1987:80) “To sustain patricarchal power on the large scale requires the construction of a hypermasculine ideal of toughness and dominance; the physical image of masculinity this produces is grotesquely unlike the actual physique of most men. The corresponding point has often been made about image of physical beauty in women.” O homem hipermasculino é aquele que se afirma com base na sua virilidade e na sua força física, na sua capacidade de dominação e exercício da violência, mas também de sedução, de conquista e de emocionalidade. É importante aqui referir porém, que o carácter emotivo e

passional da hipermasculinidade referido por Cornwall (1994a:12) não está relacionado com a fraqueza mas sim com o carácter passional e tempestivo do homem hipermasculino, que se pode descontrolar, ser violento e implacável nesse descontrole. Aliás, é exatamente este carácter passional da hipermasculinidade, de um certo infantilismo e descontrole violento, que perpetua as desigualdades e as violências de género, e tem permitido a justificação de crimes e violências contra as mulheres e os indivíduos das masculinidades subordinadas e crianças, dentro das famílias e na sociedade em geral. Neste quadro, não podemos deixarmos de fazer referencia à questão da violência sexual, tanto de adultos como de menores, como uma expressão de poder e de superioridade física, capacidade de subjugação, demonstração de força física, força sexual e força mental dos indivíduos face aos violentados, considerados como sendo o “sexo fraco”, aí impotentes e submetidos. No seu estudo intitulado “Abuso e a Exploração Sexual de Menores na Guiné-Bissau”, Có (2006:41) relata que estes fenómenos, embora tabu, existem na comunidade guineense a diversos níveis, envolvendo vários tipos de atores, e em que “o silêncio e as imagens testemunham angústia das vítimas e o hipererotismo dos violadores”. De acordo com as estatísticas apresentadas por Có (2006:37), a etnia com mais casos relatados de abuso sexual de menores é exatamente aquela na qual a desigualdade de género é mais flagrante, tendo em conta as práticas nefastas para as mulheres, como a mutilação genital feminina, os casamentos precoces e a poligamia (poligenia) que comporta. É também relevante termos em conta a associação dos rituais de iniciação (praticados na maioria das etnias do país) à sexualidade dos indivíduos, visto que é nesse quadro que se apreendem os valores e os comportamentos reconhecidos como masculinos e da masculinidade, e no qual a competição, a agressividade e a dominação são tidos como elementos distintivos da feminilidade e do feminino, facto este com repercussão na forma como os rapazes/homens se relacionam sexualmente e afectivamente com as raparigas/mulheres.

É no quadro de violência – física, simbólica e sexual e também política – que enquadrmos a *cultura di matchundadi* como conteúdo e forma da hipermasculinidade guineense. Expressando-se através do *poder*, da *força e da violência*, a *cultura di matchundadi* é o resultado do cruzamento das masculinidades históricas guineenses, as *masculinidades étnicas* ou tradicionais, as *masculinidades urbanas* coloniais e as *masculinidades dos combatentes* ou heróis nacionais. Nestes três arquétipos de *matchus* guineenses (*matchu-ético*, *matchu-urbano* e *matchu-combatente*), identificámos os principais ingredientes da hipermasculinidade que seriam hiperbolizados no período pós-independência e da (re)construção do Estado guineense: a violência (cíclica) como modo de confrontação e

de negociação – violência esta que pode ser física, simbólica e a violência psicológica – decorrente de um ambiente em que os homens estão em constante competição e luta pelo poder; a agressividade e a intimidação, de onde surge o medo como instrumento de expressão e manifestação da supremacia do homem, que provoca por sua vez um clima de desconfiança e de tensão permanentes; a exacerbação do poder sexual, do corpo enquanto montra da virilidade e da coragem, da força física e sexual; e por fim, decorrente de tudo isto a implacabilidade e a ferocidade no tratamento dos adversários ou inimigos. Aquilo que faz com que determinadas questões ligadas ao corpo e à sexualidade sejam entendidos como dos principais aspectos da *cultura di matchundadi*, é o facto de o corpo poder ser entendido como a representação física da masculinidade, ou seja, a extensão do próprio indivíduo e suas características mentais e psicológicas. A *cultura di matchundadi*, ao expressar-se através da violência e da exageração das características culturalmente entendidas como sendo masculinas, ela é, para além de uma masculinidade hegemónica, uma hipermasculinidade.

Mas como se relaciona a hipermasculinidade com as mudanças sociais, culturais e políticas de pressão para a igualdade e transparência ditadas pelas instituições do Estado moderno? Ora, tendo em conta que o contexto socioeconómico e o meio cultural também estabelecem uma identidade de hipermasculinidade (Lizaga, 2011:9) e o ser matchu é em toda a parte uma construção cultural, um comportamento apreendido (2011:17), portanto de uma identidade frágil, ao confrontar-se com um ambiente institucional que tende gradualmente a promover a mulher, a igualdade social e de género, a transparência e a competição controlada, o homem hipermasculino da *cultura di matchundadi* procura adaptar-se para não perder o seu domínio e o seu lugar hegemónico na sociedade. Porém, esta adaptação, ao invés de significar a aceitação das regras institucionais do Estado moderno e do ambiente social e cultural promovido por esta, é na verdade a procura do esvaziamento simbólico e efetivo destas entidades através do violar das regras estabelecidas de forma a desacreditá-las. A *cultura di matchundadi* tende a esvaziar o poder das instituições para fazer valer o poder do *matchu*, da identidade viril hipermasculina. Assim, sentindo-se vítima da mudança social, cultural e política dos estados modernos, que ataca e questiona a ordem de género que sempre os tinha favorecido e à sua masculinidade, os *matchus* hipermasculinos tendem a reforçar a sua posição na sociedade através da captura do poder político e do controle dos recursos do país e aqueles gerados pelo próprio Estado. No contexto hispânico, Lizaga (2011:20) apelida a estes machos de “sarnentos”, que se sentem doentes e desafiados pela nova conjuntura histórica e que por isso ficam inquietos e desconfortáveis, como quem tem sarna, inseguros e reativos, e cujas ações são caracterizadas pela inquietude, a ambiguidade e a contradição.

Embora a *cultura di matchundadi* seja transversal a toda a sociedade guineense, no contexto político são infindáveis os exemplos de pensamentos, comportamentos e práticas de hipermasculinidade protagonizados de forma veemente pelos atores políticos e militares do país. Este facto contraria de certa forma a tendência expectável, pois neste caso a *cultura di matchundadi* hipermasculina não se expressa contra o Estado e a institucionalidade, mas ele é o próprio Estado ou pelo menos move-se dentro das estruturas do Estado, procurando fazer da *matchundadi* endémica, uma *matchundadi* sistémica. Assim, são os próprios atores políticos que desacreditam e esvaziam de legitimidade as instituições que os próprios representam, fazendo uso de prerrogativas de uma identidade de género hipermasculina como catalisadora das lutas pelo poder. São disso exemplo os sucessivos golpes de estado, que mais não têm sido do que a expressão da luta de homens/grupos pelo poder e pelos recursos do Estado, nos quais vence quem tem mais força e influência e quem consegue o apoio dos militares, portanto o acesso às armas de guerra. Quando um grupo consegue controlar através das eleições os órgãos de poder político, rapidamente outro(s) grupo(s) se mobiliza para fazer cair o primeiro; A instabilidade política e governativa que permite a alta rotatividade de atores políticos, e automaticamente a sua passagem efémera no governo, é fruto de um ambiente político-institucional onde a competição, a intriga, a corrupção, o nepotismo e o patrimonialismo caminham de mão dadas; os inúmeros assassinatos e desaparecimentos de cidadãos guineense devido a contendas e à luta pelo protagonismo político, mas também devido a querelas pessoais de desafio e intimidação, fazem da política guineense um ambiente de conflito permanente. Vejamos alguns exemplos:

No contexto da Luta de Libertação Nacional, no Congresso de Cassacá de 1964, militantes do PAIGC foram publicamente humilhados, intimidados e castigados a mando do líder do Partido Amílcar Cabral, devido ao seu comportamento despótico e à desobediência das diretrizes do Partido. Os episódios de repreensão pública de homens e figuras importantes do PAIGC pode estar na origem da conspiração que esteve por detrás do assassinato de Cabral em 1973, levado a cabo com a conivência de alguns seus subordinados. Sob uma visão das masculinidades, Cabral pôs em causa a masculinidade destes *matchus-combatentes*, desautorizando-os e punindo-os publicamente. Indo mais longe, se pensarmos que muitos destes indivíduos fazendo parte das masculinidades étnicas, marcadas por rituais de passagem e de classes de idade, ao serem tratados como crianças mal comportadas, isso significaria um retrocesso e uma vergonha que equivale quase à sua *morte social* e à sua falha enquanto homens.

A repressão e a instalação do medo no tempo de Luís Cabral (1975-1980), a perseguição e assassinatos em massa aos entendidos como sendo inimigos do Partido (como os ex-comandos africanos da Guiné-Bissau), marcou várias gerações de guineenses e instaurou o medo como instrumento eficaz de intimidação política. Esta política do medo e do controle coercivo do Estado seria personificado pela figura de António Buscardini que se encontrava à frente do Serviço de Segurança Nacional e Ordem Pública, conhecido pelo seu fulgor investigativo e pela sua implacabilidade. Neste quadro, as visitas de Buscardini, as interrogações, as denúncias e as execuções sumárias de que todos tinham conhecimento, definiram um modo de ser e de estar na vida e na política que daria origem a dois comportamentos: o primeiro, o da aceitação da situação e o da adaptação à conjuntura, através de medidas e estratégias que protegessem os homens e suas famílias ao mesmo tempo que gozavam da integração no sistema; e o segundo, o da rejeição silenciosa, de conspiração contra a situação que culmina sempre na indução da mudança através das armas e da violência (que aconteceria em 1980 com o Movimento Reajustador encabeçado por Nino Vieira). Olhado sobre o prisma do género, este ambiente sociopolítico de grande repressão era um cenário ideal para a afirmação de masculinidades hipermasculinas, as que ousam, que têm uma coragem extrema e uma autoconfiança e um vigor capazes de pôr em causa todo um sistema repressivo. Já na Luta de Libertação, os *matchus* guineenses tinham provado que a hipermasculinidade poderia estar ao serviço da liberdade e da autodeterminação, mas no período pós-independentista, este espírito permaneceria para julgar e pôr cobro a toda a situação política considerada por estes como sendo desfavorável. A hipermasculinidade passa a ter a dupla função de conquistadora e de mantedora do poder.

Joaquim F Moreira⁸⁷ retrata a situação no período pós-independência:

JKM) Então isto foi a seguir à independência?

E) Claro! Ou havia uma falta de preparação dessa gente para saber que lidar com funcionários se limitava ao exercício da atividade profissional ou então ser funcionário tinha que estar disponível para outras atividades que fossem, que não estivessem incluídas no seu currículo profissional.

JKM) Nomeadamente...

E) Nomeadamente, por exemplo, fazer de acompanhante de uma pessoa só porque ela é chefe... andar com ela... As pessoas tinham responsabilidades familiares e muitas vezes eram nas suas próprias casas que iam carros lá busca-las “O Sr. Ministro quer isto, o Sr. Diretor quer aquilo”. Isto foram coisas que se passaram...

JKM) Independentemente do horário de trabalho?

E) Não, dentro do horário de trabalho, porque o abuso está aí. É que se a mulher quiser sair depois do horário de trabalho para ir com o ministro ou com o diretor geral ninguém tem nada a ver com isso, o problema era dela. Mas às vezes, muitas vezes era dentro da hora do expediente. Por exemplo, estou em casa, e tenho uma pessoa que vive comigo na minha casa e

⁸⁷ Entrevista realizada em Lisboa (Massamá) a 6 de Março de 2014, pelas 22h. Duração: 1h35 minutos.

que por acaso trabalha no ministério tal, na direção geral tal. Eu como marido acho –me na obrigação de a levar ao seu local de trabalho, se tiver meio de locomoção, né? Eu não preciso que o ministro venha no seu carro ou que o diretor geral venha no seu carro buscar a minha mulher para ir trabalhar. O que é que achas disso? Mas esta prática eu só vi depois do 25 de Abril na Guiné.

JKM) E era uma prática recorrente?

E) Eu acho que sim! Porque as pessoas perderam a noção. Aquilo foi realmente o impacto da liberdade que se converteu imediatamente em formas de encarar os problemas de forma mais irresponsável possível.

Sobre este mesmo aspecto, Carlos Vamain⁸⁸ ressalta a seguinte situação:

E) Os dirigentes é que dão os bons exemplos e os maus exemplos. A partir do golpe de 1980 começámos por ter um presidente que era solteiro, pronto, e isso também conseguiu reavivar a memória de muitas pessoas e transmitir aquilo que era na época uma situação que todo o mundo achava normal fazer isso, porque os dirigentes faziam isso com toda a normalidade.

JKM) Então houve uma normalização de uma imagem da masculinidade que também assentava numa afirmação com base na capacidade de conquistar as mulheres. Mas eu oíço também muito falar, não apenas da acumulação de mulher mas um pouco na exaltação daquele homem que consegue fazer com que a mulher do outro homem fique com ele.

E) Mas eu acho que se isso existia, existia de forma muito difusa e que não transparecia nas relações sociais. (...) Com a independência... sabes, a luta de libertação trouxe coisas boas e coisas más. Havia poucas mulheres na Luta de Libertação Nacional, e deve ter havido muita promiscuidade, e a deslocação dos guerrilheiros para lá e que facilitava também essas mudanças constantes e esse tipo de relacionamento, tudo veio na consciência dos guerrilheiros depois da independência. E com o tempo, foi transparecendo. Quer dizer, nos primeiros anos da independência nós tínhamos um presidente casado, que dava outra imagem ao país. Outros ministros na altura que eram solteiros, a maioria casou-se, e quando tivemos um presidente solteiro, passamos a ter mais solteiros no governo e no país. E isso também ajuda a difundir, a divulgar e a disseminar os males. Que muitas pessoas acharam na época que era normalíssimo.

JKM) Para além da acumulação de mulheres, que outros elementos acha que foram transportados de época da luta para a época da independência?

E) Essa história da mulher, por detrás disso está a afirmação do machismo. O machismo veio e ficou para durar até hoje.

JKM) Quais são os impactos e as consequências dito?

E) O machismo diluído e todas as áreas da vida social significa que a regra é a do mais forte. E diluindo isso no estado, significa que o país deixou de ter regras, e as regras passam a ser impostas por aqueles que tiverem mais força. Quer força militar, quer força política, quer força moral.

JKM) Se me tivesse de caracterizar a cultura di matchundadi como é que iria fazer essa caracterização?

E) caracteriza-se numa palavra: subversão. De valores, de leis, de ordem, de tudo. Mas de valores sobretudo. Quando você subverte os valores perde o norte.

JKM) Quais são os valores da cultura di matchundadi?

E) Matchundadi não aceita valores ocidentais, da ordem. Deixo de ter uma mulher, deixo de ter um só filho dessa mulher, com quem me casei. Deixa de existir regras mais elementares. A família desmorona-se completamente e quando há essa desarticulação da família significa que a sociedade fica também desarticulada e o estado também. É essa a situação que se vive na Guiné-Bissau.

⁸⁸ Entrevista realizada em Bissau a 22 de Março de 2014, pelas 15h40. Duração:1h10 minutos.

Com Nino Vieira o exercício do poder político ganha perigosas dimensões, amplificadas pelos 18 anos em que esteve à frente da Presidência da República. Conjugam-se elementos das masculinidades étnicas (de Chefe Tribal),⁸⁹ das masculinidades dos heróis nacionais (Chefe Militar), e das novas masculinidades do pós-guerra balizadas pelas regras da política e do funcionamento do Estado (Chefe de Estado). É contudo através de comportamentos hipermasculinos, portanto da exacerbação de características associadas a estas diferentes masculinidades, que Vieira consegue controlar toda a sociedade: com o seu comportamento despótico podia incluir ou afastar politicamente quem quisesse (através de exonerações e destituições, despojamento dos bens e da eliminação física), quando quisesse e como entendesse, colocando toda uma classe à mercê dos seus humores e fazendo da política uma passagem efémera ou um lugar instável para todos os outros menos para si próprio. Os adversários políticos são vistos como inimigos a abater, e a coerção e a capacidade de intimidação do concorrente, assim como a sua eliminação física, são recursos disponíveis para a manutenção do poder. Outro dado importante de manifestação do poder no masculino é a capacidade do homem se autossustentar, mas sobretudo de sustentar a família e os seus próximos. Assim, a capacidade redistributiva de um indivíduo é semelhante ao seu grau de poder, e quanto mais ele distribui mais afirma a sua masculinidade. No campo político, a política redistributiva é levada ao limite da captura do Estado e dos recursos disponíveis, através da corrupção, do nepotismo e autoritarismo. Com Vieira, a hipermasculinidade é também manifestada através da sexualização do poder e na hiperbolização da virilidade. Vieira conseguiria o feito de ter duas esposas (oficializadas), muitas amantes e envolvimentos sexuais, numa lógica tribal do poder, cujo controlo da mulher e dos seus pares é manifestada através da sexualidade: se as mulheres são neutralizadas no jogo do poder, tornando-as amantes e usando o seu corpo enquanto moeda de troca, os homens são igualmente subjugados através da *captura* das suas mulheres e do *apoderamento* das suas conquistas sexuais.

Nas eleições presidenciais de 1994 Kumba Yalá disputa as eleições presidenciais com o até então temível Nino Vieira. Através de comportamentos de ridicularização de Vieira, de

⁸⁹ Segundo Jorge Fonseca (*in* Koudawo, 2001:31), a partir de 1980 dá-se uma abertura em direcção ao animismo registada após o golpe de estado de 14 de Novembro de 1980 protagonizado por Nino Vieira: “a abertura em direcção ao animismo registada após o golpe de 1980 culminou com a procura, por um colégio de baloberos da etnia papel, de uma canoa mítica no centro histórico da capital, supostamente recheada de bens de grande valor material e espiritual que os dignatários daquela etnia teriam enterrado durante a guerra de conquista colonial. A sua recuperação marcaria o renascimento da soberania papel nas suas terras. O facto do Nino Vieira ter tomado o poder foi interpretado como o cumprimento parcial dessa predição, restando cumprir uma outra parte, através da recuperação da canoa sagrada, para completar o processo de reatamento com a prosperidade perdida. A minuciosa busca não teve êxito (entre 1975 e 1990).”

desafio total e de acusações frontais, deixando este numa situação até então nunca vista, Yalá soma passos e afirma a sua masculinidade, portanto a sua preparação para o poder. Estaria inaugurada uma forma de fazer política, a que Koudawo (1994) apelidaria de *cultura di matchundadi*, e na qual a masculinidade de um indivíduo apenas sobressai se esmagar ou questionar a força e o poder de outro indivíduo, ou seja a sua *essência* masculina. Protagonizando vários momentos insólitos na política guineense, seria também Kumba Yalá quem, em 2005, tomaria de assalto o palácio da Presidência da República antes da realização das eleições, alegando ter-lhe sido impedido de concluir o mandato para o qual fora eleito em 2000, mandato este interrompido com um golpe de estado. Sobre o prisma da hipermasculinidade, “Kumba i matchu! / Kumba é macho (grande homem)!”, sendo a coragem a sua maior característica, pois aquele que não teme os mais poderosos é mais poderoso que os poderosos. E nesta lógica, o mais poderoso – aquele que tem a palavra dita ou a oratória e as armas (daí a relação profunda entre Yalá e os militares) pode governar sem mais provas de competência.

Em 1998-1999 a Guiné-Bissau viveu um conflito político-militar que abalou totalmente as estruturas do país e originou um número ainda não calculado de mortes e de destruição, fazendo com que milhares de guineenses saíssem do país como refugiados de guerra. Desse golpe resultou o exílio de Nino Vieira, sendo que as motivações para o golpe de estado e posterior guerra tiveram como base atritos entre o presidente da República, Nino Vieira, e o Chefe de Estado Maior General das Forças Armadas, Ansumane Mané, seu braço direito desde o tempo da Luta de Libertação, mas que se sentiu traído e atingido por este quando foi acusado de tráfico de armas para os rebeldes de Casamansa no Senegal. A guerra teria início depois da tentativa falhada de prisão de Mané na madrugada de domingo de 7 de Junho de 1998 (Augel, 2007:68). Porém, Augel explica que a acusação e o afastamento de Mané foi a “ponta do iceberg de um conflito interno mais profundo e bem mais alargado, reflexo de crescentes insatisfações de ordem política, social e económica.” (idem). Como antecedentes da “Guerra de 98” a autora (2007, p.66-67) consegue nomear antecedentes coloniais, nomeadamente as tensões entre Portugal e França devido à região de Casamansa, onde se encontra um movimento independentista, sendo que o conflito de Casamansa é consequência da demarcação dos limites das colónias pelas potências estrangeiras; Outro facto é que em 1997 a Guiné-Bissau entra na UEMOA (União Económica e Monetária da África Ocidental) e adopta o franco CFA como moeda corrente, aproximando-se de França e

afastando-se de Portugal. Alguns analistas⁹⁰ referem ainda o Congresso na Base Aérea, realizado em 1997 como estando na base da assim conhecida como “Guerra de 98”. Helder Vaz Lopes diria mesmo que a injustiça deste Congresso da Base Aérea trouxe a guerra de 98, e se Malam Bacai Sanhá tivesse avançado para as instâncias judiciais, perderia porque Djalo Pires, ministro da Justiça, tinha sido “comprado” por Nino Vieira.

Ansumane Mané autoproclamara-se Comandante Supremo das Forças Armadas Revolucionárias do Povo (FARP) em 2000, ano da sua morte, à revelia da Constituição da República da Guiné-Bissau, assumindo o controlo da estrutura militar em desacordo com as promoções de oficiais aprovadas pelo Presidente Kumba Yalá e criando uma cisão dentro das Forças Armadas. É neste quadro que Mané protagoniza um momento de grande constrangimento quando obrigou os militares a devolver as insígnias que tinham recebido dias antes, alegando que um país pobre a Guiné-Bissau não tinha condições de promover dez oficiais a generais, num ato desafiante e de afirmação de poder, sendo que os militares se sentiram desrespeitados, desvalorizados e humilhados publicamente (Nóbrega, 2003:289). Segundo Kumba Yalá⁹¹, quando Mané tirou as patentes às chefias militares e entregou-as, o então presidente quando viu as patentes soube que Mané iria morrer: “Este aqui já morreu (...) Claro que o gajo ia morrer porque aqueles a quem tirou as patentes são homens, outros, a maioria, eram chefes de Ansumane Mané na guerrilha. Ele não pode ter atrevimento para desmobilizar, para desarmá-los ou tirar-lhes as patentes que o chefe, o comandante em chefe das forças armadas empossou, na qualidade de presidente da República. Quem é o Ansumane Mané? (Como é que o senhor se sentiu com a morte de Ansumane Mané?) Morreu bem. Ele morreu bem porque não quero ofensa. Se eu ofender qualquer homem e eu vier a morrer, será uma morte bem-feita, porque não posso ter o direito de ofender alguém. Sim senhor, morreu e bem morrido. Se eu estava lá presente, eu vou-lhe dar pontapé.”

Um aspecto central na *cultura di matchundadi*, que prova a sua essência hipermasculina é a vingança como motor de resgate da masculinidade perdida. Se entendermos os golpes de estado na lógica da *cultura di matchundadi*, estes constituem atentados à masculinidade de quem ocupa o poder. Mas se os derrubados vêm a sua masculinidade atacada, o contrário acontece com os protagonista dos golpes de estado, que afirmam a sua coragem, o seu destemor e a sua supremacia face aos demais. Assim, derrubados da cadeira do poder – portanto vendo a sua masculinidade e força questionadas –

⁹⁰ Debate radiofónico na rádio Bombolom (Guiné-Bissau) moderado por Salimo Manuel Vieira, com os convidados Helder Vaz Lopes, José Paulo Semedo, Idriça Djaló e Gabriel Umabano, 30 de Janeiro de 2016.

⁹¹ Entrevista conduzida por Didi Ferreira (Doka Internacional) e publicada no youtube pelo próprio a 3 de Dezembro de 2013 (Vide <https://www.youtube.com/watch?v=AwOI2lZtL0g>).

estes *matchus* procurarão repor a ordem estabelecida recorrendo a valores da hipermasculinidade, e se para isso for preciso eliminarão fisicamente os responsáveis. Contudo, quando os *matchus* derrubadores não vão até ao fim da lógica da violência contra o *matchu* derrubado – ou seja não encerram o ciclo eliminando-o fisicamente – sabe-se que a lógica do *matchu* derrubado – que sofreu o golpe de estado – será repor a sua masculinidade, ou seja, vingar-se tirando-lhe a vida. Tirar a vida a quem atingiu a sua masculinidade é uma forma de resgatar a sua identidade e de apagar o passado e qualquer memória deste passado, que é representado por aqueles que o feriram. É caso para usar a expressão “mata ou serás morto”. Este facto permite por exemplo compreender o porquê das *inventonas* de golpes de estado como forma de se eliminar fisicamente os adversários em potência, estratégia inculcada por Nino Vieira durante todo o seu *reinado* e depois prosseguida por alguns dos seus sucessores.

Nesta sequência, tirando Luís Cabral, afastado do poder por Vieira em 1980 e exilado em Portugal desde então, todos os outros protagonistas e vítimas de golpes de estado morreram. Ansumane Mané não matou Nino Vieira quando encabeçou o golpe de estado de 1998, mas Mané morreria em circunstâncias duvidosas em 2000; Veríssimo Correia Seabra derrubaria Kumba Yalá em 2003 através de um Golpe de Estado que decorreu sem derramamento de sangue, poupando-lhe a vida, mas em 2004, no período da Transição, Seabra seria abatido a tiro na sequência de uma sublevação militar, tendo o então 1º Ministro Carlos Gomes Júnior afirmado que esta “insubordinação militar” fora orquestrada por “certos círculos políticos”.⁹² Estes dois Golpes de Estado tinham como objectivo o afastamento político das pessoas em questão e não a sua eliminação física, mas sob os presidentes depostos paira a desconfiança sobre a morte daqueles que os afastaram do poder.

O género é fruto de construções sociais e culturais acerca daquilo que se entende como sendo as diferenças entre o sexo *masculino* e o *feminino*, sendo que estas diferenças estão alicerçadas em relações de poder nas mais variadas esferas da sociedade. Na *cultura di matchundadi* o género é (hiper)masculino. A hiperbolização e exaltação do corpo masculino (associado à rigidez, carácter fálico, à força e ao impulso sexual), do pensamento e dos valores associados à masculinidade (como a impulsividade, a conquista, a capacidade de redistribuição) contrastam com a *coisificação* do sexo feminino e a desvalorização de tudo o que diz respeito à feminilidade. Isto originou a musculação da sociedade guineense e do próprio Estado, permitindo a adopção da *cultura di matchundadi* como cultura política e

⁹² Segundo a RTP Notícias, a 7 de Outubro de 2004. Vide http://www.rtp.pt/noticias/mundo/na-guine-bissau-morte-de-verissimo-seabra-desestabiliza-transicao_n100877.

institucional e *modus operandi* dos atores em concorrência. Aqui, o poder, a coerção, a violência e a manipulação psicológica serão ferramentas levadas ao extremo na luta pelo poder na Guiné-Bissau. Muitas masculinidades em confronto, como acontece na arena política guineense, criariam inevitavelmente condições para a afirmação de identidades hipermasculinas como a *cultura di matchundadi*.

5.3.2. Impunidade

A *cultura di matchundadi* expressa-se sobretudo através da violência, quer seja a violência *em potência*, quer seja a violência *de facto*. Por violência *em potência* entendemos a violência caracterizada por uma parcial invisibilidade e pela total imprevisibilidade, uma violência latente e em potência que um indivíduo, grupo ou entidade faz pender sobre os demais, através, por exemplo, de mecanismos de intimidação, de ameaças de repressão, de discursos autoritários e da exclusão ou ostracização dos indivíduos. Geralmente, a violência *em potência* intensifica-se após a ocorrência da violência *de facto*. Por violência *de facto* entende-se o exercício da violência *per si*, uma violência visível, identificável e cujas consequências são do domínio público. A violência *de facto* pode tomar diversas formas, tais como a da violência institucional, violência política, violência psicológica, violência doméstica e intrafamiliar, violência física, violência moral, etc.

A violência *em potência* vem na linha da violência simbólica (Balandier, 1999) e do poder simbólico (Bourdieu, 1989). Segundo Balandier (1999:109), “a violência simbólica e a real coexistem”. Para o autor (1999:95) “O mistério pelo qual um poder se constitui e subordina continua total; ‘operadores’ formam-no, efeitos conservam-no e mantêm-no, práticas ritualizadas definem o seu lugar – à parte – tornando-o espetacular. Como no tempo das sociedades arcaicas ou tradicionais”, sendo que a manifestação de poder recorre sempre à manifestação de força (Balandier, 1999:96). Balandier (1999:94) vê a “violência como espetáculo, pela imagem mediática, invade as consciências e o imaginário individual. Exemplo dos terroristas com as filmagens como forma de captar a atenção pública.” A violência simbólica é assim uma violência *dramatizada*, que permite uma dramatização constante (Balandier, 1999:97), e é amplificada pelas técnicas de que o poder dispõe (idem): “É preciso aqui que a violência “dramatizada”, ritualmente libertada, vivida imaginariamente, contida no interior das fronteiras do campo simbólico, retira força às violências reais de que é o *substituto* ou às quais serve de *engodo*. Inversamente, a violência difusa (ou selvagem) – da mesma maneira que há um sagrado difuso (ou selvagem) que a ele se pode aliar – é a mais

nefasta; omnipresente, móbil, ataca aparentemente ao acaso e sem sentido identificável, toma a forma do inevitável e do fatal. É ela que é reconhecida como *violência verdadeira*.” (Georges Balandier, 1999:93). Sobre o poder simbólico, Bourdieu (1989:14) descreve-o como sendo o “poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo, e deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou económica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário.” Segundo o autor (1989, p.15), “O poder simbólico, poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder”. Para Bourdieu (*ibidem*) as produções simbólicas são instrumentos de dominação e têm a ver com os interesses das classes dominantes. Já para Aboim (2009:6), as dicotomias são importantes para percebermos as diferenciações de género e a naturalização social das diferenças constituem violência simbólica.

Contudo, a violência simbólica não encerra todo o tipo de violências que pretendemos enquadrar na *violência em potência*, porque a violência em potência, apesar de integrá-la, vai para além da simbologia, da imagem e da manipulação do poder e da consciência colectiva. Ela é uma *quase-violência de facto*, uma promessa de agressão, de infilção de dor e de exclusão que paira no ar e que a qualquer momento pode ser cumprida. A violência *em potência* tem sido usada, por exemplo, no panorama político guineense, tanto para justificar golpes de estado, funcionando como factor de antecipação (“fulano de tal ia fazer *isto* e então nós decidimos avançar com o golpe de estado para impedir *aquilo*”), quer para fundamentar a agressão e a eliminação física de adversários políticos acusando-os, por exemplo, de estarem a orquestrar golpes de estado.

A potencialidade da violência, acaba assim por ser causa e consequência da *violência de facto*. Se para Balandier (1999:109) a violência simbólica e a real coexistem, para nós a violência *em potência* e a violência *de facto* para além de coexistirem, estão completamente interligadas e até certo ponto colaboram para reforçar a *cultura di matchundadi*. A *cultura di matchundadi* enquadra-se num ambiente de feroz competitividade entre os atores, onde se promove uma cultura de violência e da demonstração de força como armas infalíveis na luta pelo poder. Nas suas mais diversas formas, a violência emanada pela *cultura di matchundadi* tem como motivo principal a captura, o reforço e a manutenção do poder, dos recursos e do património. A prática da violência é um dos principais factores da reprodução da *cultura matchundadi*, se tivermos em conta que aquilo que diferencia esta masculinidade das outras é a racionalidade de extrema violência. Assim, na *cultura di matchundadi*, a masculinidade de

um indivíduo é medida através do grau de violência potencial ou exercido por este, e a partir da qual o *matchu* demarca o seu espaço de influência e se afirma perante os seus pares. A *cultura di matchundadi* é portanto, uma forma de masculinidade que naturaliza e essencializa a violência.

Ora, sendo o Estado aquele que detém o monopólio do uso da violência, a *cultura di matchundadi*, através da captura do Estado, penetra nas suas estruturas para poder exercer de forma deliberada a pressão, a coerção e a violência de que necessita para alojar-se e reproduzir-se, através da imposição de uma ordem baseada na intimidação e na manipulação, fruto da exacerbação do poder coercivo do Estado. Se tivermos em conta que, segundo Ferreira (2013:1), a Guiné-Bissau é um dos países onde mais se registou o agravamento dos índices da pobreza, e na qual “O acesso ao poder e aos recursos, incluindo as dimensões política, económica ou militar, é exclusivo e dominado por uma élite muito pequena, pelo que as questões da exclusão e da perpetuação do poder assumem especial relevância” (Relatório EPLO, 2013), podemos perceber também a pertinência da associação *masculinidade/violência/poder/recursos* para a análise da *cultura di matchundadi*. Já Hudson et al. (2014:73) explicam que, em sociedades onde os recursos são distribuídos de forma mais equitativa, os homens tendem a exibir menos agressividade perante os demais, e indicam a relação entre a dominação masculina e o acesso aos recursos e ao poder dentro de uma sociedade, na qual a mulher é sujeita a formas extremas de coerção.

Numa sociedade com uma grande desigualdade de género, em que a pobreza é generalizada, e em que o acesso direto ao poder e aos recursos do país são sobretudo tangíveis através da conquista do Estado, Estado este que apenas consegue comportar uma pequena élite rentista, o clima de tensão e de competição permanente seriam consequências mais ou menos óbvias para forçar a rotatividade no acesso aos recursos, e a violência uma arma quase infalível no quadro desta conquista do poder. Porém, para que a força e a violência tenham lugar é preciso que ao capturar o Estado, se controle ou se procure esvaziar o sistema de justiça e as consequências legais do exercício da violência. Aqui entra a impunidade como elemento central da reprodução da *cultura di matchundadi*, e como elemento indissociável da cultura da violência e da agressividade instalada, sendo que a impunidade atribui um carácter de excepcionalidade a quem dele beneficia. Não há maior demonstração de força e de poder do que estar e viver acima da lei, portanto de todos, dos homens e mulheres de uma sociedade.

Um exemplo-chave da violência estrutural na Guiné-Bissau é o grau de impunidade reinante face aos crimes e agressões de cariz político que marcam a história do país

independente. Guerreiro (2011:38; 74-75) divide a população guineense em dois grupos, *grupos imunes* e *grupos vulneráveis*, ou seja “grupos que aparentam uma ‘imunidade’ à justiça até aos grupos verdadeiramente vulneráveis, sujeitos a violações graves, frequentes e reiterados dos seus direitos básicos e com obstáculos dificilmente superáveis no acesso à justiça.” Nesta linha, a autora acrescenta que no grupo dos imunes, “aqueelas pessoas que façam o que fizerem ‘nada lhes acontece’. (...) Constata-se que é quase unânime, entre os entrevistados, que os grupos imunes na Guiné-Bissau são considerados os militares, políticos, autoridades policiais e as pessoas com recursos financeiros.” Segundo o estudo, se aquilo que define o grupo dos imunes é o facto de terem algum poder na sociedade (quer seja a força, quer seja o poder económico) (2011:38), é de ressaltar que a pobreza é considerada como factor de maior vulnerabilidade dos indivíduos (2011:41). Para Guerreiro (2011:38), “Naturalmente, a situação generalizada de corrupção e clientelismo é associada à impunidade dos referidos grupos, bem como à pouca força das instituições estaduais e da ausência da presença do Estado ou mesmo à inexistência de um verdadeiro ‘Estado de Direito’”.

O sequestro das instituições do Estado por interesses de grupos e a instrumentalização da coerção social que só tem legitimidade através do Estado, esvaziaram o sistema judicial do seu papel social e político e permitiram a afirmação do poder pela força e pela violência extremada. O desaparecimento físico de muitos atores políticos e militares, para além de muitos cidadãos anónimos, marcaram a história independentista da Guiné-Bissau como sendo o da impunidade total e o da debilidade do Estado em garantir direitos e o cumprimento das leis. Assim, casos mediáticos do conhecimento geral, sobre os quais nunca foram julgados nem condenados quaisquer indivíduos, mergulharam o país num ciclo de violência de difícil paragem. A par disso, a afunilação de uma elite à volta do poder político, o aumento das desigualdades sociais e a fragilidade das instituições do país que não garantem os direitos básicos aos cidadãos como o acesso aos cuidados de saúde, à educação, à justiça e ao emprego, garantiram a manutenção de desigualdades, retiraram a esperança aos indivíduos, colocando-os num frenesim pelo poder. O acesso ao poder e a cargos na esfera política e militar são entendidos como únicas formas de acesso garantido aos direitos e à cidadania e, claro está, aos recursos (económicos, materiais) existentes.

Vejamos alguns exemplos de mortes por motivações políticas, alguns acusados de traição e de terem servido o inimigo na guerra colonial, como os fuzilamentos de 1976 no período da presidência de Luís Cabral, outros acusados de estarem a planear golpes de estado, como o “Caso 17 de Outubro” de 1985, na presidência de Nino Vieira, e os não menos chocantes assassinatos de altas individualidades do país ocorridos em 2009 na presidência de

Carlos Gomes Júnior (Cadogo): assassinatos de 10 de Março de 1976, fuzilamentos em público de Joaquim Baticã Ferreira régulo dos Manjacos, régulo Upaié e Anastácio Moreira Ferreira (Didi), ex-comando africano; 7 de Julho de 1978, morte de Francisco Mendes (Tchico Té), Comissário Principal (equivalente a 1º ministro hoje); 1980, na sequência do golpe de Estado, morte de António Alcântara Buscardini, chefe do Serviço de Segurança Nacional e Ordem Pública, e de Otto Schacht, Ministro dos Transportes; no âmbito do “Caso 17 de Outubro” de 1985 foram fuzilados a 22 de Julho de 1986 Paulo Correia, vice-Presidente do Conselho de Estado, Binhanquerem Na Tchanda, Chefe da Casa Civil da Presidência, Viriato Rodrigues Pã, Procurador-geral da República, Pedro Ramos, Coronel, N’Bana Sambú, Braima Bangura, Secretário de Estado dos Antigos Combatentes. Ainda neste quadro, foram condenados a 15 anos de prisão Wagna na Fande, K’Pas Kull, Saia Braia Na Nhakpa, Lamine Cissé e Malam Sané. A 26 de Julho de 1986 é morto o Coronel João da Silva, ex-Secretário de Estado dos Desportos; a 17 de Maio de 1993 é morto o Major Robalo de Pina, Chefe das Forças de Intervenção Rápida (FIR); em Novembro de 1993 é assassinado Jorge Quadros, Jornalista; a 22 de Agosto de 1999 é encontrado morto Nicandro Pereira Barreto, Ministro da Administração Territorial e ex-Procurador Geral da República; a 30 de Novembro de 2000 Ansumane Mané, ex-chefe do Estado-Maior das Forças Armadas, é morto; a 6 de Outubro de 2004 são assassinados a tiro o General Veríssimo Correia Seabra e o Tenente Coronel Domingos Barros; a 6 de Janeiro de 2007 Mohammed Lamine Sanhá, ex-Chefe de Estado da Armada, é morto; a 1 de Março de 2009 é morto por atentado à bomba o Chefe do Estado-Maior das Forças Armadas, Tagmé Na Waie; no dia seguinte, a 2 de Março de 2009 é assassinado o Presidente da República, João Bernardo «Nino»; Vieira em Junho de 2009 Hélder Magno Proença, Deputado e ex-Ministro da defesa, é morto por espancamento; em Junho de 2009 dá-se a morte do major Baciro Dabó, ex-ministro do Interior e candidato às eleições presidenciais; a 28 de Dezembro de 2011 Iaia Dabó, agente da Segurança de Estado, é morto a tiro e o deputado Roberto Ferreira Cacheu é dado como desaparecido depois de assaltos armados à sua residência e as dos seus familiares; a 18 de Março de 2012 é morto o Coronel Samba Djaló, chefe da Contra-Inteligência Militar e antigo chefe dos Serviços de Informação.

Com base nesta lista, podemos afirmar que o PAIGC transformou-se num partido político de purgas, em que poucos sobrevivem. A estas purgas, perseguições dos militantes e assassinatos, Nóbrega (2003:30) denomina-os de “crises de liderança” do PAIGC, identificando-os como factores de instabilidade política que têm assolado o país.

Os efeitos desse clima de violência e instabilidade, de tensão e de purgas constantes, em relação aos quais ninguém parecia estar imune, marcaram toda uma geração de homens e mulheres guineense, como podemos ver pelo relato deste entrevistado:

“A minha geração cresceu com esse medo, esse medo que pairou sobre nós, sobre os nossos pais, nossos tios, nossos amigos e familiares. Quanta gente foi procurada em casa de noite, levada para interrogatório, outros morreram em frente às suas casas, outros foram mortos dentro das suas casas... tudo por causa da política. Do medo de tentativas de golpes de estado, medo de traições, medo de serem mortos. Mataram com medo de serem mortos, essa é a verdade. Mas às vezes esse medo é falso, porque serve para justificar a eliminação dos adversários e dos que podem facilmente substituir o presidente. Estes últimos então, não escapam mesmo. Acredito que isto explica o alcoolismo da minha geração. A desorientação e a frustração que toda esta situação nos causava. Amigos nossos trabalhavam para a Segurança, espiavam os próprios colegas, os pais dos colegas que os viram crescer”.

(entrevistado anónimo, referindo-se ao período de 1974-1980).

Casos de espancamento, de assaltos, bombardeamentos a residências, intimidação e perseguição obrigaram alguns cidadãos a exílios temporários como forma de salvaguardarem a sua vida e a das suas famílias. Iancuba Djola N'Djai, refugiado político em Portugal, contanos em entrevista sobre aquilo que apelida de sua “tentativa de assassinato” na Guiné-Bissau, ocorrência que é do conhecimento público depois da publicação de imagens da agressão de que foi vítima que o deixou completamente desfigurado, tendo sido avacuado para tratamento hospital fora do país:

E) “Eu fui vítima da brutalidade e da tentativa de assassinato porque com o golpe de estado de 12 de Abril de 2012 eu entendi que o processo, o caminho e do modus de chegar ao poder democrático foi interrompido. Foi portanto a 19 de Abril de 2012 que organizámos uma estrutura de resistência, de contestação do golpe de estado. Eles violaram a constituição e interromperam o processo eleitoral, apoderaram-se do poder, os militares e alguns civis, mas nós temos direito a resistir, como acho que o Amílcar (Cabral) faria. Era uma forma verdadeiramente clássica de golpe de estado. Então organizámo-nos e eu fui eleito, fui escolhido para ser secretário executivo da Frente Nacional Anti-Golpe, que é a FRENAGOLPE. Nós delineámos todo um plano de contestação, mas sobretudo para mostrar que a maioria dos guineenses não estava de acordo com o golpe: “Vocês deram o golpe contra a vontade do povo. Nós somos os representantes do povo e vocês devem devolver o poder ao PAIGC. Devemos concluir o processo eleitoral.” A nossa resistência começou a ganhar corpo, começou a ganhar aderência porque éramos um grande movimento. Tínhamos acho que mais de uma dezena de partidos políticos, os principais sindicatos estavam connosco, as organizações das mulheres, as mandjuandadis, as organizações juvenis e organizações mesmo de crianças estavam no processo da luta. E estávamos a levar a melhor porque foi através da nossa proposta que conseguimos que a CEDEAO interviesse no processo enviando a tropa porque nós sentíamos que devíamos ter protecção. Nós estávamos protegidos, mas não deixámos de lutar, tínhamos de resistir. Sentíamos que estrategicamente devia vir uma força para separar as coisas e para nos proteger. Nós dissemos aos militares e aos partidos que os apoiam que estavam a violar a constituição, não só estavam a violar a constituição assim como todos aqueles que prenderam, o Carlos Gomes, o presidente interino e outros deviam ser libertados e de facto nos primeiros momentos conseguimos. Uma semana, duas semanas depois libertaram o presidente interino e o Cadogo deportaram-no. Libertaram o general Fodé Cassamá que tinham preso e nós ficámos a radicalizar a luta e aí acho que os milhares sentiram medo. Quer dizer, as nossas palavras, as palavras dos civis eram mais fortes que as balas da

tropa. Sentiram medo, sobretudo quando nós, eu, a minha voz, a FRENAGOLPE, mostrou que nesse lapso de tempo, entre Maio, Junho, Julho, Agosto e Setembro o país tinha não só mergulhado do ponto de vista económico mas também que o tráfico de droga tinha aumentado exponencialmente. Nós não estávamos a inventar nada. Nós estávamos a falar da base de dados das Nações Unidas que era publicada e que demonstrava que quando não há uma posse legítima, os Kingpin, como os americanos lhes chamam, comandantes da droga, entram no processo. (...) Quando a Frenagolpe apertou com os militares e os golpistas civis, a única alternativa que lhes restou foi prenderem-me a mim como porta-voz, como aquele que dizia verdades que eles não queriam ouvir, porque nós estávamos muito bem organizados e praticamente éramos mais ouvidos do que o próprio governo de transição. Aliás, nós dissemos numa reunião com a CEDEAO em que nos vieram dizer ‘nao, sabem que há um ditado africano que diz, quando o leite está derramado nada se pode fazer.’ Foi o que o representante da Nigéria nos disse na reunião. Eu disse-lhe “você sabe o que está a falar? Está a falar de que a maioria dos guineenses não tem direito a um poder democrático. E nós dissemos “em África também se diz que não se derrama o leite na brincadeira”. Quando os militares sentiram que estávamos a levar a melhor, a única saída era desorganizarem a FRENAGOLPE através de, digamos, do rapto do seu líder. Foi o que fizeram no dia 22 de Outubro e enfim.” (Iancuba Indjai)

JKM) Não estava à espera que o detivessem?

E) Já estava à espera. Logo depois de criarmos a FRENAGOLPE, naquela mesma semana, eu recebi ameaças de que os militares tomaram a decisão de prender todos os dirigentes da FRENAGOLPE. Não só eu que era o secretário, mas havia o presidente, havia o secretário executivo adjunto e outros responsáveis, e todo este tempo até me prenderem, até à chegada da ECOMIB, e depois de algum tempo depois, estivemos todos a saltar de casa em casa para evitar que nos prendessem. Eu nunca dormia na minha casa. Portanto, praticamente durante dois ou três meses foi assim. Eu era professor na universidade mas já não conseguia dar aulas, dormia aqui hoje, amanhã ali. Andavam à nossa procura mas não sabiam como nos encontrar. Quem fala de mim, fala do presidente da Liga Guineense dos Direitos Humanos, o Luís Vaz Martins e outras pessoas. O meu adjunto era um Combatente da Liberdade da Pátria e mesmo assim ele me disse “Eu durmo em casa mas com a minha arma”. Quando a CEDEAO interveio, e com a consumação do golpe de estado e a formação do governo, a CEDEAO disse-nos que não havia perigo e nós de facto fomos levados nessa cantiga. No dia 21, quando houve aquilo na Base Aérea, ligaram-me a dizer “vão-te prender”. Nessa noite não dormi, a minha mulher passou a noite a ler a bíblia e eu a ler o meu alcorão. Não me vieram buscar porque alertei as Nações Unidas e eles estiveram a fazer guarda. Mas a CEDEAO não. Na CEDEAO estava lá um cabooverdiano e eu falei com ele e ele garantiu-me que não era nada e que nada me aconteceria. No dia 22 marquei uma reunião de concertação na Frenagolpe para tomarmos uma posição sobre o que aconteceu no dia 21, aquela matança na Base Aérea. Convoquei a reunião para o secretariado do PAIGC. Mas antes de ir eu liguei para o coronel Manuel Saturnino da Costa para perguntar se poderíamos reunir e como é que a situação estava. Ele disse-me que podíamos ir porque eles também estavam lá reunidos e eu fui. Cheguei, havia um monte de gente ali na entrada do PAIGC e antes de entrar gritei umas vivas “Contra o Golpe, Viva o PAIGC”. Mal entrei, senti uma coronhada aqui. Até tem um sinal aqui.

JKM) Foi agredido na sede do PAIGC?

E) Sim, dentro mesmo. Estavam lá todos à paisana e eu estava a entrar, como normalmente está lá muita gente não senti nada estranho. Mas uma pessoa atacou-me dando-me uma coronhada na cabeça. Vieram outros, mais três, seguraram-me pelo pé e pelas mãos.

JKM) E ninguém interviu a seu favor?

E) Não, porque eles estavam armados e ameaçaram as pessoas. Foi assim que conseguiram levar-me. Levaram-se a 40km de Bissau, lá para a zona de Bula. Eram 5 homens. Meteram-me no carro e eu cheguei a pensar que iam levar-me à Base Aérea, mas mal chegamos vi que estávamos a ir para Safim. Eles eram conhecidos lá porque quando passávamos pelos pontos de passagem, mal chegávamos deixavam passar e diziam “É a malta do António” (Indjai). Quando chegamos amarraram-me de barriga para baixo, arrastaram-me pelo chão e começaram

a dizer “vais dizer-nos quanto é que o Cadogo te pagou. O dinheiro que te deu para fazeres o contra-golpe”. Eu respondi-lhes “qual dinheiro? Vocês sabem que eu também sou militar? Quem é que faz o contra-golpe 3 meses ou 4 depois do golpe? Não sou doido!” e eles responderam “Ah, ainda está a responder assim? Quando fizeram o golpe contra o Kumba vocês bateram palmas, e agora o que é que querem?”, eu disse-lhes, “por acaso não estava cá. Estava em Lisboa quando se deu o golpe.” Começaram a gritar e a dizer que estávamos a condenar e que nem sabíamos o que estávamos a condenar, etc.: “Falaste na rádio a condenar os acontecimentos de ontem!”, eu disse “eu não falei”. “mas falou o Silvestre Alves (prenderam-no depois e espancaram-no também), quando terminarmos contigo vamos ter com ele”. E aí a tortura começou, vieram mais 7 homens já com farda. Viste as fotos? Agressões violentas. Nem sei quando é que acordei, porque não estava a ver porque tinha os olhos muito inchados e ensanguentados. Não via, mas fui andando, e parece que andei mais ou menos 10km a pé.

JKM) Agrediram-no e deixarem-no onde?

E) Na mata, a 40km, no caminho de quem sai de Bula e vai para Có, à esquerda tens uma bolanhas e foi lá que me agrediram, acho que desmaiei e deixaram-me lá por morto. Quando acordei não vi ninguém e fiz o caminho inverso e cheguei a uma tabanka onde fui acolhido. Estava aterrorizado. Eu pensava que ainda estavam à minha procura e pensei que tinham-me deixado para ver se eu acordava para depois me darem um tiro. Era uma tabanca de curandeiros, foi a minha salvação. Pedi água, deram-me água mas mal bebi caí. (...) Mais tarde um médico disse-me que os tratamentos que me fizeram naquela tabanca é que me salvaram, senão o meu sangue coagularia e eu morreria.

A cultura de violência e a cultura da impunidade são duas faces da mesma moeda, a moeda da dominação masculina, portanto do poder (político, militar, económico, etc.) do homem na sociedade. Apesar de a violência não ser uma característica ou um recurso exclusivo do Estado, e comportando a Guiné-Bissau imensos focos de violência assim como acontece em todas as sociedades (violência de género, violência doméstica; roubos e assaltos, homicídios, etc.), o facto é que a violência mais visível é a mais improvável em democracia: a violência do Estado e a violência política e militar. Assim, como poderia este mesmo Estado conter, julgar e condenar a violência? E como podem os cidadãos confiar nas instâncias do Estado, sendo que os seus atores são impunes das faltas e dos crimes que cometem? Contudo, se o esvaziar da funcionalidade das instituições do Estado constitui uma forma deliberada para a afirmação e centralização do poder de uma classe política que se orienta no próprio caos que cria, o facto é que a impunidade reinante faz com que todos – sem exceção – possam ser vítimas do mesmo caos que ajudaram a criar.

Os exemplos de violência estrutural apresentados acima não encerram a pluralidade de situações de violência ocorridos. Porém, permitem-nos ter uma noção da forma como a *cultura di matchundadi* é indissociável das erupções de violência política e institucional na Guiné-Bissau. Um elemento relevante na análise da violência estrutural na Guiné-Bissau, é que apesar de esta ser uma violência que parte das instituições e do próprio Estado, a violência estrutural tem o reverso da medalha que é o facto de as suas incursões constituírem também uma violência contra o próprio Estado e contra a democracia – com a instabilidade

política e governativa, com a impunidade, os golpes de estado, com a exclusão e a pobreza que são generalizadas, e pelo próprio empobrecimento do país e a fuga de cérebros.

5.3.3. Produções Discursivas Violentas

As produções discursivas que comportam um grande grau de violência e de intimidação social e política são entendidas como parte dos aspectos caracterizadores da *cultura di matchundadi*, a par com outros elementos já por nós abordados neste capítulo, tais como a exaltação da hipermasculinidade, o fomento de uma cultura de violência e de impunidade e o patrimonialismo.

Segundo Balandier (1999:142), o poder político manifesta-se hoje em dia em três campos principais: o campo das atividades racionais, que trata das soluções técnicas para o funcionamento das coisas, da sua organização e eficácia; o campo das atividades mediatizadas, em que o real é construído pela informação, a palavra, a imagem e a dramatização; e por fim o campo das atividades do mítico, do símbolo e do rito. A esfera política, que é a esfera do poder real na Guiné-Bissau, será para nós um bom campo para a análise das produções discursivas violentas, inserindo-se estas últimas no segundo campo da manifestação do poder político descrito por Balandier. O campo político e o poder que daí emana, parafraseando o mesmo autor (1999:73) “é submetido a ameaças constantes: a da verdade que quebra o écran das suas aparências; a da suspeita que o obriga a manifestar a sua inocência e a sua competência; da usura que o obriga a reforçar-se periodicamente.” Ora, é exatamente no quadro da necessidade de manifestação de autoridade e de reforço do poder que se inserem os discursos autoritários caracterizadores da *cultura di matchundadi* na Guiné-Bissau. Num ambiente de *ameaças constantes*, da *suspeita* e da *usura*, no qual o (homem) poderoso, o chefe, o presidente ou o general, encontram formas de defesa, de proteção, de intimidação e de neutralização daqueles que ameaçam o seu poder – o seu cargo e/ou a sua influência – através nomeadamente do uso de produções discursivas marcadas pela violência tanto verbal como de expressão corporal. O autoritarismo que também tende a caracterizar estes discursos, declarações ou comunicados em causa serão formas de manifestação pública de força e de poder de quem os profere. Ou seja, o grau de violência e autoritarismo nos discursos será proporcional ao grau de poder que os indivíduos conseguem em dado momento.

Assumindo que o ”exercício democrático com a modernidade [está] fundada sobre a comunicação, os media e as leis de concorrência” (Balandier, 1999:146), podemos chamar

para a análise a noção de *porta-voz* de Bourdieu (1989:152), enquanto o escolhido, o detentor de poder e o *representante* por excelência: “O porta-voz é aquele que, ao falar de um grupo, ao falar em lugar do grupo, põe, subrepticiamente, a existência do grupo em questão, institui este grupo, pela operação de magia que é inerente a todo o ato de nomeação. É por isso que é preciso proceder a uma crítica da razão política, intrinsecamente dada a abusos de linguagem que são abusos de poder.” Ser porta-voz é ser, portanto, detentor de um grande poder que é o poder de falar por todo um grupo, por vezes por toda uma nação. Assim como o porta-voz pode, segundo Bourdieu, pôr em causa a própria existência daqueles que representa e ceder a abusos de linguagem, os políticos (eleitos ou nomeados), enquanto porta-vozes dos interesses da nação, podem apropriar-se da nação, anulando-a – através, por exemplo da personalização do poder, do absolutismo e do totalitarismo –, podendo, enquanto representantes do Estado, portanto de todos os cidadãos e do próprio país, abusar e manipular do poder que lhes é conferido. Balandier (1999:124) recorda pois que “Nas sociedades modernas, as teorias do discurso acompanham a progressão do “tudo comunicação”; demonstram que “dizer é fazer”; consideram o discurso menos como o descodificador de uma realidade objectiva do que como o criador principal dos mundos sociais, das situações onde se cumprem as experiências pessoais. A linguagem torna-se oportunista, e a retórica ajusta-se às circunstâncias. Por outro lado, a mediatização intensiva faz da palavra a coisa mais banalizada.”

As produções discursivas violentas são portanto manobras de expressão de poder, geralmente com propósitos e alvos bem definidos, que servem “a encenação e a teatralização do político” – expressão de Balandier (1992:21). Continuando com o autor, este afirma que o poder das palavras, reconhecido e dominado, engendra uma retórica, ou seja o recurso a um léxico específico, a fórmulas e estereótipos, a regras e a modos de argumentação, fazendo com que a “palavra, pela sua força e efeitos, cria a ilusão no real para fazer com que a ideia se realize; e também para a manipular na sua teatralidade e ambiguidade” (Balandier, 1999:28).

A língua, como código cultural, assiste logicamente à construção cultural da identidade dos *matchus*, quer através das características associadas ao masculino e à masculinidade, como essencialmente, facto que queremos aqui ressaltar, no conteúdo e na forma do discurso que se pretende masculino. Este discurso tende a veicular a desigualdade e a hierarquização dos indivíduos com base no seu sexo de nascimento, sugerindo modelos de conduta para cada sexo, e transmitindo valores culturais, pensamentos e discursos que têm como base estereótipos e preconceitos de género.

O discurso político não foge desta análise, sendo de modo geral um discurso gendrificado, que mesmo na sua potencial oficialidade, não consegue deixar de refletir o

imaginário colectivo e aquilo que as pessoas entendem como “verdade”. O ambiente político, sendo um ambiente de dominação institucional masculina, faz com que a luta pelo poder na Guiné-Bissau seja também uma luta de *matchus* pelos lugares cimeiros do Estado. Neste cenário, a captura do poder raramente é uma condição tranquila para os governantes, que se vêm rodeados de *matchus* e de grupos de *matchus* que podem destroná-los a qualquer momento. Esta volatilidade do poder político na Guiné-Bissau, que ademais tem caracterizado a sua história política independente, faz com que o poder, ao manifestar-se frágil, tenha de ser defendido a todo o custo e com todos com os meios disponíveis. É aqui que a *cultura di matchundadi* aparece como instrumento que define o *modus operandi* dos atores políticos, com vista à captura e/ou à manutenção do poder, através da hipermasculinização do poder, do abuso dos instrumentos repressivos do Estado, da intimidação, perseguição e eliminação dos adversários políticos, e também através do exercício de um poder personalizado e patrimonial. Assim, o poder político na Guiné-Bissau é um poder masculino, másculo e musculado e a língua e a palavra como motores de expressões desse poder, não podiam ser diferentes deste. Assim, o discurso político e masculino ou a linguagem masculina na Guiné-Bissau – associados a características como a da voz tendencialmente mais grave – espelham exatamente as características social e culturalmente imputadas aos homens, como a força, a firmeza, a extroversão, a violência, a rebeldia e a rudeza; ao mesmo tempo que servem de instrumento para alimentar o imaginário e a vivência de certas concepções de masculinidade, e a promoção de um código social masculino, nas quais a amplificação destas características funciona como demarcação e conquista do espaço social e político, portanto do reconhecimento da *matchundadi*.

Aquilo que caracteriza as produções discursivas no contexto da *cultura di matchundadi* são os discursos autoritários e a linguagem de dominação. Podemos dividir estas produções discursivas violentas em quatro principais tipos que são os Discursos Premonitórios, os Discursos Persecutórios, os Discursos de *Matchundadi* e os Discursos Dramáticos.

Entendemos por Discursos Premonitórios discursos, declarações e afirmações proferidas com o intuito de repreender ou de advertir a audiência. São tendencialmente discursos vexatórios, discursos morais que condenam e que podem funcionar como prevenção e aviso sobre algum acontecimento através da capacidade de antevisão e de antecipação de uma situação, com base em elementos e acontecimentos do presente, daí que seja mais um aviso, uma advertência, do que pura adivinhação. Este tipo de discursos, se por um lado advertem e preparam a audiência sobre um possível desenrolar da situação, por outro lado são

também discursos de tentativa de persuasão e intimidação do auditório, uma demonstração de força e de controle sobre a situação atual e futura que o orador pretende frisar.

Vejamos alguns exemplos:

“Se um dia for assassinado, sê-lo-ei, provavelmente, por um homem do meu povo, do partido e talvez mesmo da primeira hora.”⁹³
(Amílcar Cabral terá dito ao português Manuel Alegre e a Piteira Santos em Argel)⁹⁴

“Sabemos que o inimigo existe. Não há ninguém que não tenha inimigos, e uma organização política vitoriosa como a nossa, vitoriosa de uma luta complexa como a guerra de libertação nacional, terá de ter inimigos de várias naturezas. (...) Mas há inimigos também no nosso seio que temos que combater (...) Portanto temos que estar em permanente vigilância.”
(Luís Cabral, 1979, discurso do fim de ano. Fonte: Cabral, 2014:239)

“A Guiné é um país de traições”
(Nino Vieira, in Nóbrega, 2003:187)

“Eu morro de manhã e Nino morre à noite.”
(General Tagmé Na Waie terá dito a oficiais da etnia balanta)

Discursos Persecutórios, que são discursos, declarações e afirmações proferidas de forma autoritária, com base em ameaças, ressentimento, podendo ou não conter violência verbal explícita. São discursos de perseguição de inimigos e de adversários, altamente vexatórios, que têm como objectivo lesar, humilhar, assustar e violentar pessoas ou grupos concretos, de forma pública e através de expressões que tanto podem ser de grande sarcasmo, como de extrema violência. Assim, os Discursos Persecutórios apontam culpados, vítimas e “pecadores”, gente que tem contas a pagar e que deve responder pelos seus atos ou intenções que tendencialmente lesam e interferem com o orador e os seus interesses. Aqui, o orador é o perseguidor e o caçador e não o perseguido ou a presa. Vejamos alguns exemplos:

“E tu, nem que sejas presidente do parlamento, do mundo, se estiveres envolvido nisso, vamos capturar-te! Vamos cair em cima de ti! Se fores presidente, ou outra coisa, e estiveres envolvido em aldrabices, vamos prender-te.”
“Há muitos que aderiram à Junta e que não vieram por ódio. Mas eu tenho uma guerra de ódio contra Nino. Eu, pessoalmente, se fosse eu a mandar na Junta não era assim. Foi o Ansumane, paciência, temos de cumprir as ordens dele, como Comandante Supremo da Junta.”
(Tagmé na Waie, 1998, no decorrer da Guerra de “7 de Junho”⁹⁵)

⁹³ Há ainda a seguinte versão da mesma afirmação: “Quando for assassinado, sê-lo-ei por um homem do meu povo, do meu partido, provavelmente fundador, ainda que guiado pela mão do inimigo.”

⁹⁴ In <http://senegambia.blogspot.pt/2004/09/as-vrias-mortes-pstumas-de-amilcar.html>. In J. Pedro Castanheira (1999).

⁹⁵ Num documentário realizado no decorrer da “Guerra de 98”, intitulado “A Revolta dos Mais Velhos”, Tagmé na Waie, que fazia parte da Junta Militar com Ansumané Mané contra as tropas senegalesas de apoio a Nino Vieira, faria as seguintes afirmações sobre o motivo do Golpe de Estado a Nino Vieira e ao facto de Ansumane

“(...) sabemos que há muita gente séria que se assustou, quando os homens da Segurança foram aos Armazéns do Povo. Talvez a Segurança tenha sido dura demais e tenha assustado um bocado as pessoas. Mas nós dizemos a todas as pessoas sérias que há na nossa terra, a todos os trabalhadores honestos que mesmo que a Segurança chegue com os camiões, ou as Forças Armadas com os blindados, não se devem assustar nunca porque os blindados das Forças Armadas ou os camiões da Segurança não se voltam contra os trabalhadores sérios e honestos da nossa terra.”

(Luís Cabral, Maio de 1978, discurso do Dia Internacional do Trabalhador, em Bafatá, falando dos armazéns do povo e das pessoas presas por roubo pela Segurança do Estado. (In Cabral, 2014:217)

“Decidimos tirar Luís Cabral do poder (...). E antes de ele sair daqui vai informar onde meteu os valores económicos do país. Porque não são dele, nem meus, nem do Iafai e do Watna. São, sim, riquezas do nosso povo. (...) Estou plenamente certo que qualquer cidadão que se sinta verdadeiramente filho desta terra não tem a força moral e o descaramento de retirar do país divisas para outros locais.

(Nino Vieira, 1980, justificações do Golpe de Estado a Luís Cabral. (In Cabral, 2014:55)

Discursos de *Matchundadi*, que são discursos, declarações e afirmações de exaltação da masculinidade, com grande carga de violência, que exploram aspectos da masculinidade e do homem guineense como modo de afirmação pessoal que permite ao orador destacar-se entre os seus pares e face à sua audiência. Na esfera política, os Discursos de *Matchundadi* espelham a personalização do poder levada ao extremo, que fazem com o político se expresse enquanto “homem-matchu” e não como representante de um Estado, sendo que o orador confunde-se com o Estado e com o cargo que representa, utilizando sátiras e expressões impróprias e obscenas, confundindo o homem com a instituição – passando por referências mais explícitas como aos órgãos sexuais masculinos, que representam o carácter do homem (o que é, por exemplo, o homem sem “tomates”, sem testículos, ou seja sem atitude e sem coragem, na sociedade guineense?), até a acessórios associados ao masculino como a camisa e a calça, simbolizando o homem trabalhador, o poder e a institucionalidade. Os Discursos de *Matchundadi* vêm também acompanhados por elementos dos Discursos Persecutórios, mesmo que por vezes velados, e por elementos dos Discursos Dramáticos devido à sua grande teatralidade. Vejamos alguns exemplos:

“Eu vou mandar, o meu filho vai mandar, e até a minha camisa vai mandar na Guiné!”⁹⁶
(Nino Vieira, 5 de Junho de 1998, Chapa de Bissau. Nota: Dois dias depois Vieira é destituído da presidência através de um violento conflito político-militar)

Mané ter poupado a vida a Vieira, então Presidente da República. In <http://www.youtube.com/watch?v=PNGSXfBIUu4>.

⁹⁶ Declaração reproduzida com base em entrevistas e confirmação de pessoas que assistiram ao mesmo em Bissau.

“Vamos ficar tranquilos, pois nós sabemos que não somos nem mercenários, nem perturbadores. Vamos garantir verbalmente, de coração limpo, de que não voltaremos a perturbar mais ninguém. Mas é por causa do mau carácter que existem conflitos. Mau carácter é quando tratas mal uma pessoa! Mas a esse alguém – vão-me desculpar – uma pessoa terá de mostrar-lhe que tem dois tomates (testículos)!

Ninguém neste mundo pode dizer que tem quatro tomates! Ninguém! Nós todos que aqui estamos, cada um de nós, se estivermos aqui duzentos (homens), estarão aqui ‘quatrocentos tomates’! (coro da plateia).

(General Tagmé na Waie, CEMGFA, 2000)⁹⁷

E por último, os Discursos Dramáticos que são discursos, declarações e afirmações cuja dramaturgia aqui apontada refere-se essencialmente ao alto grau de teatralidade política, onde a dissimulação, a vitimização, o drama, o fingimento e a comédia são os principais ingredientes do discurso. Esta teatralidade política tanto pode apresentar o sujeito como herói ou como vítima, mas em ambas as situações procurará sempre a manipulação da história ou do momento presente, e procurará induzir, a seu favor, a um novo “ordenamento” de determinada situação. Aqui se enquadram também os discursos parodiantes, de gozação, do ataque em forma de vitimização e da violência em forma de comédia.

Vejamos alguns exemplos:

“Nino Tinha um papel onde tinha o nome das pessoas que dizia que Luís Cabral tinha mandado matar. Ele até chorou nesse discurso! Foi um discurso emocionante. Todos estávamos com ele. Lembro-me das seguintes palavras dele: “Este 14 de Novembro não é um golpe, é um reajustamento. Este 14 de Novembro é para acabar com a injustiça, acabar com a matança, prisão arbitrária, prisão sem julgamento”. Depois disse que lhe tinham acusado de ser aventureiro, criminoso e golpista, ao que ele reagia: “Eu, Nino, chamaram-me de aventureiro, chamaram-me de criminoso, chamaram-me de golpista. Eu Nino, eu nunca matei ninguém! Na Luta matei porque se não matasse ninguém, alguém me mataria” (...) “Camaradas, mas há uma coisa... eu não sou aventureiro, não!” Depois começou a apresentar uns dados de economia que mostrava que a Guiné estava a produzir e que Cabo Verde é que beneficiava. Depois, sobre o chamarem-lhe de golpista disse: “Eu não quero nada! Eu não tenho ambição de nada! Mas camaradas eu pergunto, então a Guiné é ponta⁹⁸ de Cabo Verde?”

(Relato de um entrevistado⁹⁹ sobre o discurso de Nino Vieira de 21 de Novembro de 1980, uma semana depois do Golpe de Estado a Luís Cabral)

“Eu considero, neste momento crucial, que não tenho nenhum adversário político para enfrentar a candidatura do PRS para as presidenciais. Isto por uma razão muito simples. É preciso saber fazer a política, porque a política é uma arte muito complexa. Não é por caso que se chama a isso uma ciência política.”

(Kumba Yalá, eleições 2009¹⁰⁰)

A unir estes quatro diferentes tipos de discurso – Discursos Premonitórios, os Discursos Persecutórios, os Discursos de Matchundadi e os Discursos Dramáticos – temos a

⁹⁷ In <https://www.youtube.com/watch?v=lKupDDgtRvs>.

⁹⁸ Quinta.

⁹⁹ Entrevista realizada em Lisboa a 12 de Agosto de 2014 pelas 16h.Duração da entrevista: 35 minutos.

¹⁰⁰ https://www.youtube.com/watch?v=n6XZvyLy6uQ&ebc=ANyPxKqd95IBUuknbR57IbBOB1_Ea3Uje-jqqxO8ZiUJ1wTdgun6QC-WbAYn8uupUZdmmvjQ-5g0PTMGzOnzXzDTIRjmcRZMEA.

expressão violenta e intimidatória da linguagem utilizada; o autoritarismo patente tanto no discurso como na expressão corporal e gestual dos seus manifestantes; a afirmação do indivíduo enquanto chefe e porta-voz que tende a personalizar o poder e o próprio Estado; e por fim, o elemento comum da polémica enquanto motor por excelência da demonstração de força, mas também da procura de um lugar na História, da imortalidade, que exige que o discurso seja assimilado, memorizado e repetido pelos seus ouvintes (através dos meios de comunicação social, mas também de *passadas*¹⁰¹, de estórias, que o possam imortalizar).

Sobre este último ponto, é importante referir que na Guiné-Bissau, tendo em conta a insipiência de uma cultura documentada e institucional, a oralidade e a informalidade ganham um grande sentido para a perpetuação da história e das tradições do país. É também através da oralidade, hoje em dia muito ajudada pela rádio e cada vez mais pela televisão, que se consegue a disseminação da informação e da propaganda política, mas esta só ganha força e consistência (ou falta dela) quando repetida pelos ouvintes em ambientes informais, criando ondas de curiosidade, de informações e contrainformações que ampliam o impacto da notícia e sobretudo do “dono” da notícia. O ato de *contar* a notícia, de narrar a história, de repetir os acontecimentos e de acrescentar-lhe elementos, dão “fama” – ou seja ganhos e vantagens que um indivíduo ou grupo adquire através da sua imagem e de realização de feitos –, fama esta que serve de veículo de grande alcance na criação, manutenção e manipulação da imagem que as pessoas têm de certos indivíduos e acontecimentos. As ações precisam, pois, de serem traduzíveis em palavras e sentimentos que possam despertar o interesse por alguém (histórias de coragem e determinação; histórias sobre as aptidões intelectuais ou técnicas de alguém), aumentar o interesse em alguém (histórias de situações extremas em que o indivíduo se saiu bem; histórias de batalhas ganhas pelo indivíduo) e diminuir o interesse de um indivíduo (ataques à sua orientação sexual; ataques à sua vida íntima ou marital; ataques à família de um indivíduo como forma de o desacreditar).

Assim, os discursos violentos, enquanto elementos centrais da *cultura di matchundadi*, fazem com que as histórias de *matchundadi* sejam também uma espécie de lendas, de fábulas, de estórias que se vão repetindo de boca em boca, com maior ou menor enfase neste ou naquele aspecto, com maior ou menor imaginação à mistura, mas que servem o propósito da manipulação da situação ou da realidade, com vista a um fim que normalmente é a da conquista e/ou manutenção do poder.

¹⁰¹ Estórias, reais ou imaginárias, que são contadas geralmente no seio de um grupo.

Os discursos políticos refletem um quadro de vivências, experiências e valores dos atores que os proferem, espelhando também a performance política e o modo de governação do dirigente político. Nos exemplos de discurso que apresentaremos abaixo, podemos encontrar num único discurso, afirmação ou declaração, elementos dos quatro tipos de produções discursivas acima enunciadas. Para uma análise mais concreta dos mesmos, faremos também referência aos autores dos discursos, assim como à sua contextualização.

Em algumas ocasiões, Amílcar Cabral, fundador e líder do PAIGC, falou sobre aquilo a que chamou em Conacry, por ocasião da morte de Nkrumah, de “o cancro da traição” e deu indicações de que sabia que a sua morte seria como acabou por ser, com o seu assassinato em Conakry em 1973. Antes disso, já havia afirmado em algumas ocasiões que daria a sua vida pela causa da Libertação da Guiné e de Cabo-Verde e que provavelmente seria assassinado por um dos seus companheiros do Partido. Contudo, é importante perceber que esta “premonição” e a sua verbalização, procurava também servir de aviso para aqueles que atentavam contra os seus e os interesses do PAIGC, ou seja, com este tipo de discurso, Cabral procurava também demonstrar aos seus camaradas que estava atento e alerta sobre tudo o que se passava dentro e fora do Partido, e que tinha, nessa ordem, domínio da situação. Os Discursos Premonitórios são também discursos de tentativas de persuasão do inimigo ou dos adversários políticos, assim como de intimidação política. Nos discursos de Cabral, é difícil não notar a grande carga autoritária e a centralização ideológica da luta na sua própria pessoa, sendo que podemos inserir algumas das suas declarações tanto no quadro dos Discursos Premonitórios, como nos Discursos Persecutórios (se pensarmos por exemplo no Congresso de Cassacá, onde foram repreendidos muitos dirigentes do PAIGC).

“... jurei a mim mesmo que tenho que dar a minha vida, toda a minha energia, toda a minha coragem, toda a capacidade que posso ter como homem, até ao dia em que morrer, ao serviço do meu povo, na Guiné e Cabo Verde.
(Amílcar Cabral, 1969, Seminário de Quadros)

“Le président Nkrumah c'est le stratège génial, celui qui a créé le positivisme africain, l'action positive, l'ennemi déclaré du néocolonialisme... Toutes les monnaies ont deux faces, toute réalité a une action positive et une action négative... Jusqu'à quel point le succès de la trahison du Ghana est lié aux contradictions de classe, au rôle du parti et autres institutions y compris l'armée? Nous pleurons de haine à l'égard de ceux qui ont été capables de trahir Nkrumah au service ignoble de l'impérialisme.” (...) “Le succès de la trahison est-il lié ou non à une définition correcte de cette entité historique qu'est le peuple? Ou n'est ce pas lié au problème majeur du choix des hommes de la révolution?” (...) “Si quelqu'un m'atteint, ce sera un des nôtres. Personne ne peut détruire le PAIGC, excepté nous mêmes”
(Amílcar Cabral, 1972, Conacry, “O Câncer da Traição” discurso proferido em homenagem ao presidente ganês assassinado Kwame Nkrumah)

Luís Cabral, presidente do PAIGC de 1973 a 1980, foi acusado em 1980 por Nino Vieira (primeiro-ministro durante a presidência deste) e os elementos do intitulado “Movimento Reajustador” que o destituiu e remeteu para o exílio, de ter perseguido e assassinato centenas de pessoas ligadas aos Comandos Africanos e colaboradores do poder colonial em geral. Apesar de algumas execuções terem sido públicas, os anunciados mortos em valas comuns até hoje continuam por ser comprovados, apesar da aceitação generalizada dos guineenses de que tenha sido realidade. Inserimos pois os seguintes excertos de Luís Cabral nos Discursos Persecutórios, na medida em que lesavam particularmente todos aqueles que se encontraram do lado do governo português, portanto, contra as demandas do PAIGC. Os Discursos Persecutórios têm como objectivo lesar, humilhar, assustar e violentar pessoas ou grupos concretos, de forma pública e através de expressões que tanto podem ser de grande sarcasmo, como de extrema violência. É de salientar ainda, que geralmente os Discursos Persecutórios vêm acompanhados de elementos de Discursos Dramáticos, que reforçam o clima de violência e de insegurança, ao mesmo tempo que podem demonstrar uma grande ambiguidade ou mesmo incoerência. Já Balandier (1999:28) explicava que no discurso ambíguo a polissemia assegura as múltiplas interpretações de audiências diferentes. Por exemplo, Luís Cabral ao mesmo tempo que incentiva os comandos africanos a aderirem ao PAIGC e a abandonarem a guerra colonial entregando as armas, incentiva a juventude de Bissau “a manifestar o seu apoio total ao P.A.I.G.C., contra todas as manobras dos inimigos ou traidores que serviram o inimigo e agora querem virar a casaca, contra todos os camaleões que ontem diziam ser mais portugueses que todos os portugueses, mas que hoje querem ser mais “guinéus” que todos os guineenses!” (Cabral, 2014:139).

“Esses soldados do exército colonial, cujo nível de consciência política se elevou com a guerra, devem estar vigilantes para não permitir que continuem a ser utilizados como instrumentos nesta guerra injusta, condenada pelo povo português e por todas as suas organizações democráticas. Os soldados portugueses vão regressar para junto das suas famílias e podem mesmo acelerar a data de regresso. Mas, os soldados africanos do exército português? Qual será a sua sorte quando partirem os soldados portugueses para as suas terras?

Muita gente põe esta pergunta, mas são os próprios elementos africanos do exército colonial que se põem esta pergunta: - “Que nos fará o P.A.I.G.C, quando o exército português se for embora? Eu que lutei ao lado das forças estrangeiras contra o meu povo, eu que ganhei dinheiro com o sangue dos meus irmãos, que me fará o P.A.I.G.C?”

A todos os africanos que pegaram em armas contra o nosso povo, queremos dizer que chegou a hora de analisarem com coragem a situação de desespero em que se encontram, e tomarem enquanto ainda é tempo, a decisão de pôr termo à sua traição. (...) Que não esperem que sejam os portugueses a tirar-lhes as armas, que não esperem também que sejam os nossos combatentes a desarmá-los; que sejam eles mesmo a tomar essa decisão, com coragem, depois de terem enfim compreendido que o caminho que estavam seguindo, é o caminho da mentira, da vergonha e da derrota. (...) manifestando-se contra a guerra colonial, devem mostrar que

são capazes de reconhecer que o caminho que tinham escolhido é o caminho sujo, sem saída, caminho que só poderá conduzi-los à vergonha diante dos seus próprios filhos. (...) Dizemos-lhes, pois, coragem irmãos, para darem esse passo que vai tirá-los da condição de animais com medo, não sabendo para que lado ir, para retomarem a vossa condição de homem, de homem africano, filho do nosso povo, que entregando ao inimigo a sua arma neste dia 25 de Maio, tem o gesto da revolta diante da ação que ele mesmo, antes cometera, ficando assim mais limpo diante do nosso povo”

(Luís Cabral, 25 de Maio de 1974, mensagem por ocasião da abertura das negociações com o Governo Português. In Cabral, 2014:137-138)

“Nenhuma pessoa honesta na nossa terra deve ter medo de dizer o que pensa, e pode dizê-lo a todos os responsáveis dos órgãos do nosso Estado, seja qual for o nível dessa responsabilidade. Não podem existir razões que justifiquem a criação de grupos de descontentes no seio da nossa sociedade, salvo quando se trate de elementos maus, de criminosos e agentes do inimigo do nosso povo e da África, para a neutralização dos quais o nosso Estado tem de ser capaz de tomar as medidas que se impõem para a segurança do nosso povo e da sua revolução.”

(Luís Cabral, Na proclamação da Independência da República, na Assembleia Nacional Popular em Madina de Boé. In Cabral, 2014:126)

Os discursos de Nino Vieira, Tagmé na Waie e Kumba Yalá permitem-nos juntar os dois últimos tipos de discurso num só, que são os Discursos de *Matchundadi* e os Discursos Dramáticos, com base na grande teatralidade de que são conhecidos os seus discursos e as suas manifestações de poder.

Nino Vieira, presidente da Guiné-Bissau de 1980-1998 e de 2005-2009, teve no seu longo período de governação alguns momentos-chave de discurso político que até hoje funcionam como marcos na própria história do país. A sua forma de falar e capacidade oratória (especialmente em crioulo), sempre em voz alta e quase que cantando as palavras, faz parte do imaginário político guineense até hoje. Inseridos nos Discursos de *Matchundadi* dada à sua carga de autoritarismo, de violência e à personalização do poder que o fazia expressar-se como homem-matchu e não como representante de um Estado, as suas declarações vêm também acompanhadas por elementos dos Discursos Persecutórios, mesmo que por vezes velados, e por elementos dos Discursos Dramáticos devido à sua grande teatralidade. Apesar de muitos apoiarem o golpe a Luís Cabral em 1980, muitos outros guineenses não acreditaram na sua famosa frase “Ami nka mata ninguin!” / “Eu não matei ninguém!”, realidade que se foi confirmando com o desaparecimento físico de muitos atores políticos, com as perseguições e as repressões que decorreram durante os seus 18 anos à frente do país. Quando Vieira afirmou em 1998 que ele, o filho e até a própria camisa mandariam na Guiné, ficou muito claro que não tencionava jamais abandonar o poder, indo contra a nova vaga de democratização e multipartidarismo que a conjuntura exigia e mais uma vez confundindo-se com o próprio

Estado. Não tardaria a soar a campainha da revolta para aqueles que entenderam que só um golpe de estado – que o próprio tentara evitar diversas vezes – o faria deixar o poder, fazendo o país mergulhar num conflito político-militar sangrento e de danos irreparáveis para o país e sua população, dias depois de ter proferido estas palavras.

No excerto que se segue, a sua irritação e ressentimento sobre os ataques à sua pessoa e ao PAIGC feitos pelos adversários políticos na campanha eleitoral das primeiras eleições livres em 1994, vem acompanhado por um grande sarcasmo e vontade de retaliação frustrada, porque o sistema democrático a instaurar tirou o medo a muitas pessoas, agora seus adversários políticos, que conseguiam agora confrontá-lo diretamente e pôr em causa a sua imagem imaculada de político e combatente valoroso.

“Viram as reações? As pessoas estão desesperadas! Desesperadas porque vão cair uma vez mais! As pessoas estão desesperadas e não sabem o que fazer, porque o seu desejo era ver o PAIGC dividido, para ficarem contentes e baterem palmas e gritarem “Viva”! Isso é mentira! O PAIGC de Cabral não se dividiu ontem, não se divide hoje e não se vai dividir amanhã! Se o Nino não estiver lá, outro vai seguir em frente, e vão continuar um só! Porque nós somos que temos responsabilidade! Responsabilidade na Guiné inteira e em todos os cantos! Em cada lugar que passamos, sentimo-nos responsáveis! Hoje fui a Cumeré e vi que temos ainda mais responsabilidades! Por isso é que nós não temos complexo de diploma! Tiramos o nosso diploma no mato da Guiné! O nosso diploma é no mato da Guiné onde conquistámos a independência! Nós sabemos dizer ao nosso povo aquilo que queremos em cada momento, e o nosso povo sabe aquilo que queremos em cada momento. E nós fazemos as coisas ao serviço do interesse do povo! Não vamos fazer nada ao contrário daquilo que o povo quer!

(...)

Estamos a pedir aos nossos irmãos só uma coisa... uma pessoa desesperada anda atrás de todas as coisas. Nós não nos vamos desesperar! Porque estamos na véspera das eleições, estão a insultar-me! Mas se as eleições fossem há um ano atrás, ninguém me insultaria!! Porque se eu for a falar, vão dizer que não quero eleições livres! Mas vou calar-me e ficar atento àquilo que dizem! Rouxinós, vão gritando e vão falando!

Mas eu pergunto o seguinte: Uns dizem que eu não sei falar português! Mas eu não sou português! (aplausos) Ou eu sou português? (Não, não!) Eu sou português? (Não!) A minha mãe é portuguesa? (Não!) O meu pai é português? (Não!). Eu não sei falar português, mas quando falo com os portugueses eles entendem! Os portugueses respeitam-me porque eles sabem que eu sou o general Nino Vieira!

(Nino Vieira, 1994, campanha para as eleições presidenciais)

- Como é que explica que o brigadeiro Ansumane Mané, homem da sua confiança, se revoltasse contra si?

- Faço-lhe a mesma pergunta. Se não se revoltou durante todos estes anos, por que razão o fez quando foi suspenso das suas funções de chefia militar? Não sei muito bem quem o instigou. Conviveu comigo durante 37 anos e só agora é que achou que eu era ditador?

(...)

- Exige garantias para voltar, mas não as deu ao ex-presidente Luís Cabral...

- Não recusei dar segurança a Luís Cabral. Não lhe podia garantir isso. E a reacção dos familiares que perderam os seus entes queridos durante o seu mandato? Se houvesse qualquer coisa as pessoas diriam: “O Nino chamou Luís Cabral para o matar”. Não podia responsabilizar-me.

(...)

- Não teme que, com o seu regresso, também possa ser responsabilizado pelas mortes de, entre outros,
Paulo Correia e Viriato Pã?

- Não temo nada! Eles foram julgados e tiveram acesso a advogados de defesa. O Tribunal Militar condenou-os e foram sentenciados à morte. O Conselho de Estado reuniu-se e aplicou a pena capital a seis elementos e comutou outras seis. Isso é da responsabilidade do Nino Vieira? Antes da independência, quantos é que não foram julgados, condenados e fuzilados? Quantos é que o próprio Paulo Correia não fuzilou? O que é que aconteceu aos quatro ex-comandos portugueses que o presidente (Ramalho) Eanes pediu a Luís Cabral? Foram simplesmente fuzilados, sem qualquer julgamento.
(Nino Vieira¹⁰², 1999)

O General Batista Tagmé na Waie, veterano na guerra de Libertação, foi CEMGFA de 2005-2009 depois do assassinato do seu antecessor General Veríssimo Correia Seabra em 2004. De etnia balanta, conhecia-se a sua tensão com Nino Vieira, acusado de eliminar altas patentes militares da sua etnia (como no caso 17 de Outubro de 1985). Na Waie fez parte da Junta Militar dirigida por Ansumané Mané que derrubou Nino Vieira em 1998, afastando-o de um período de 18 anos de presidência. Chegou a declarar, no decorrer da “Guerra de 98” que tinha uma “guerra de ódio contra Nino Vieira” e que se dependesse dele Vieira não escaparia vivo ao golpe de estado. Contudo, foi com o apoio de Tagmé Na Waie que Nino Vieira consegue regressar do exílio, candidatar-se como independente e vencer as eleições presidenciais em 2005. Entre os guineenses afirma-se que foi torturado no regime de Vieira e que lhe foram molestados os dois testículos, daí que o seu discurso, já aqui citado, sobre “cucu di obo”/tomates”, referente aos testículos, lhe tenha granjeado imensa fama. Ao mesmo tempo, era uma figura consensual no seio militar, cujas ações se pautaram sempre por certa contenção, coisa que já não se pode dizer dos seus discursos inflamados, marcados por uma linguagem violenta e por vezes obscena e por uma grande carga autoritária.

O excerto abaixo espelha num destes seus discursos violentos, que tanto contêm elementos dos Discursos Persecutórios, como dos Discursos di Matchundadi e dos Discursos Dramáticos. Aqui, a demonstração de força e a capacidade e intimidação e de ameaça ao outro está presente em cada afirmação. Nota-se também a afirmação do poder militar sobre o poder político, ou pelo menos a assunção pública da insubmissão do militar ao político – ao Estado, ao Parlamento, às leis e às instituições democráticas. Na Waie assume-se como justiceiro militar que se encontra naturalmente – porque esteve na Luta de Libertação – acima de qualquer pessoa ou entidade construída depois da independência e a legitimidade que a sua participação na Luta lhe confere é levada ao extremo.

¹⁰² Entrevista realizada por António Aly Silva a Nino Vieira em 1999, aquando do seu exílio em Portugal e publicada no semanário português “O Independente”.

“A questão da fronteira... não teremos mesmo de ir ao Parlamento?! Se formos ao Parlamento por causa da questão da fronteira, os nossos pés vão ficar amputados! Em primeiro lugar, a Assembleia Nacional Popular, quando foi fundada debaixo das bombas, debaixo dos helicópteros, debaixo dos canhões dos tugas, debaixo do barco, de bombas dos barcos, nós estávamos lá!
(...)

Parlamento com gravata preta, casaco preto, isso não nos intimida! Nem que fosse um deputado do parlamento europeu que estivesse metido nesse sítio junto com os rebeldes, nós cairíamos em cima de dele! Bissau não é quintal (quinta) de ninguém! (...) Estão aqui a enganar-nos... não sei o quê, vejam aqui dinheiro para eles poderem ficar aqui... fazem as suas porcarias aqui, mas nós não vamos permitir! O ‘material vivo’ vem aí! Eu digo, nem que uma agulha cair aqui, nós vamos encontrá-lo e mostrá-lo ao povo da Guiné-Bissau! Aqueles que estão envolvidos, a partir de hoje vamos prendê-los! Já enviamos o documento para dar-lhes conhecimento disso. Se não lhe tirarem isso depressa, vamos prendê-lo! Esse, nem que esteja sentado numa sessão do Parlamento, vão ter de tirá-lo de lá porque vamos prendê-lo! Nem amendoim nem ovo de galinha vão-se quebrar.

E tu, hoje, nem que venhas a ser presidente do Parlamento, do mundo... se estiveres envolvido vamos apanhar-te, vamos cair em cima de ti, hein! Tu presidente, ou sei lá o quê, se estiveres envolvido em porcarias, vamos prender-te! Mas vamos prender-te com porrada, se quiseres até podes morrer, mas vamos dar-te porrada! Isto é para todos aqueles que estão envolvidos!

Nós temos cassetes aqui, temos documentos, temos o carro do filho de alguém, vamos prender-vos! Nós não temos medo disso!

Hoje estás associado com os rebeldes, matam-nos população, ficas a mandar bocas disto e daquilo... mas quando estávamos a lutar por esta terra onde é que o furriel estava? Todos aqueles a quem os tugas deram patentes, ficam a saber que eram criminosos! E hoje toma o PAIGC e está a fazer com o partido aquilo que lhe apetece! Trata-se do nosso Partido! Nós dissemos às pessoas que íamos fazer a reconciliação, reconciliar com a rebelião, as pessoas estão a mandar bocas e a dizer ‘se tiveres um problema com alguém e esse alguém vier pedi-te perdão...’, mas quem disse que veio pedir perdão? Silvestre Alves disse que alguém veio pedir-me perdão e que eu dei-lhe mau tratamento! Mas então foi o Silvestre quem os trouxe? Nós queremos que o Silvestre Alves fale agora! Vamos cair em cima dele! Houve bocas que mandou... nós estamos à espera dele! Estamos à espera do Silvestre Alves, hein! Quando estávamos a lutar por esta terra, ele estava no beco de Bissau, e diz que hoje é um grande homem, um doutor... doutor sujo! Doutor sujo de casaco preto! Era isto mais ou menos o que tinha para dizer-vos! Muito obrigado!”¹⁰³
(General Tagmé na Waie, CEMGFA, s/d)

Já Kumba Yalá, presidente da Guiné-Bissau de 2000-2003, enquanto líder do Partido PRS foi autor de declarações e discursos políticos memoráveis pela sua teatralidade, violência e também pelo pendor cômico das suas declarações que conseguiam mover multidões. O seu conhecido destemor granjeou-lhe fama junto do eleitorado, desde que ousou atacar de forma sarcástica e direta o então presidente Nino Vieira, de uma maneira que até então ninguém tinha tido coragem de fazer. A sua figura caricata e franzina fez com que durante algum tempo o considerassem “louco” e “irresponsável” nas suas afirmações públicas. Mas já nos explicara Georges Balandier (1999:93), na sua análise sobre o poder político que “Na entourage do poder, o louco escandaliza pela liberdade da sua palavra e pela irritação a que o submete”, sendo que “A loucura faz surgir as verdades incômodas” (idem). Esta ideia de

¹⁰³ <https://www.youtube.com/watch?v=PNGSXfBIUu4>.

loucura como prova da verdade tem muito a ver com aquilo que foi o percurso político de Kumba Yalá: a sua capacidade de dizer a (sua) verdade, ou pelo menos “as verdades” que muitos pensavam ser verdade mas que não ousavam sequer pronunciá-los com medo de represálias, ou por serem politicamente incorretos. Kumba Yalá chegava ao ponto de procurar ridicularizar os seus adversários políticos troçando de características físicas destes (nariz grande; pernas magricelas; bocas grandes, cabeças grandes, etc.) comparando-os a animais e a objetos do quotidiano, fazendo trocadilhos com os seus nomes (Malam Bacai/Bacai- Baca (Vaca) e desafiando-os violentamente com insultos.

Os seus discursos, embora inseridos maioritariamente nos “Discursos Dramáticos”, são também marcados por fortes elementos dos Discursos de Matchundadi e dos Discursos Persecutórios, devido exatamente à violência presente nos seus discursos e declarações, embora muitas vezes mascarada de excentricidade e de impulsividade. Quando no decorrer das eleições presidenciais de 2009 afirmou várias vezes que não tinha nenhum candidato à altura e que ele era na prática o único candidato pois os outros não podiam ser considerados seus adversários políticos, as afirmações pareceram cómicas: “Como sempre afirmei, não tenho nenhum adversário político nessa campanha eleitoral. Esta é a segunda vez que vamos à final com este candidato do PAIGC.”¹⁰⁴ Porém, numa análise mais atenta, Yalá procura desvalorizar o adversário político e através de sátiras e de frases marcantes pretende que o seu discurso passe e que fique no ouvido e nas bocas da população. Fingir que ignora o adversário é uma forma de procurar anulá-lo e de neutralizá-lo. A negação do Outro, não dizer sequer o nome do adversário é como negar a sua existência quando finge negar apenas a sua capacidade política, pois dar-lhe/mentcionar o nome é assumir a sua ameaça e o lugar que ocupa. Nos excertos que se seguem – não sendo dos mais violentos – podemos constatar a carga sarcástica, cómica e quase lunática das suas declarações, que não deixam porém de ser letais para os seus adversários políticos.

“Há só uma alternativa: Ou a Guiné-Bissau se organiza, e se vive definitivamente em paz e em democracia, ou então isto vai por água abaixo!”¹⁰⁵
(Kumba Yalá, candidato do PRS, eleições presidenciais de 2009)

“Este barrete vermelho representa o sangue dos combatentes da liberdade da pátria. Representa Amílcar Cabral, Titina Sila, Canham Tugé (?), Representa valor da dignidade para o desenvolvimento.

Nós somos combatentes do desenvolvimento. Somos geração que aposta pela paz, liberdade, democracia, tolerância e diálogo. (...) Criaremos uma cidade histórica de nascimento do estado da Guiné-Bissau, na Madina de Boé. Com capacidade de dois milhões de pessoas. Uma universidade da

¹⁰⁴https://www.youtube.com/watch?v=igUXeIgEvaQ&ebc=ANyPxKq3fxXsdf3q5Y7NJoFieQCTLxSbt_IB8CiBthMLzym1mG1LRoEP55xuqfDRa3X3GFyW_9QN9ykZMIqQyZbBx9GSHUBH5Q

¹⁰⁵<https://www.youtube.com/watch?v=07CJZodYvWo>

independência com capacidade para 30 mil alunos e com internato para os estudantes. E a capital vai ser deslocada para Buba. Bissau passará a ser uma cidade comercial. Capital político será Buba.
(Kumba Yalá, 25 Junho de 2009¹⁰⁶)

Segundo Balandier (1999:125), “O discurso foi sempre um instrumento e um tema políticos, continua a sê-lo mas é posto à prova pela concorrência das outras formas de expressão. O tempo dos grandes oradores, das retóricas mobilizadoras de paixões populares passou. As palavras já não bastam, falta-lhes o suporte das imagens, e a carga dinâmica que o acontecimento tem.” Apesar de bastante atual, esta afirmação não é 100% verdade em muitas sociedades africanas entre as quais a sociedade guineense, mas acreditamos que tendencialmente assim será. Hoje em dia vive-se ainda muito da retórica, do discurso e suas técnicas para a transmissão da mensagem política na Guiné-Bissau, e a rádio continua a ter uma papel predominante, bastante longe do insípiente impacto da televisão e da internet no território nacional. Aí, a capacidade oratória e de manipulação do auditório são ingredientes-base para o catapultar de um político. Mas, que tipo de linguagem ou expressão discursiva se poderá esperar de uma sociedade de dominação institucional masculina e em que a secundarização da mulher e do feminino tem sido norma? Quais as suas reais manifestações e impactos? Linguagens de dominação, autoritarismo, discursos de demonstração de força, de poder e de controle estão presentes em todas as expressões sociais e culturais do país. A política, enquanto espelho da sociedade que representa, é o palco privilegiado para assistirmos às respostas a estas questões.

5.3.4. Patrimonialismo

Nos pontos anteriores analisámos a cultura de violência e a impunidade enquanto características da *cultura di matchundadi* na Guiné-Bissau. Ora, duas das sequelas da cultura de violência e da impunidade são exatamente a instabilidade política – que tem sido causa e consequência da violência política, assim como um instrumento de medição de forças entre os *matchus* de Bissau – e o patrimonialismo – que se expande e se naturaliza graças à impunidade de que gozam os seus atores.

Para Cardoso & Imbali (1993:74), “o pluralismo político e a instauração da democracia deveu-se a transformações que se operaram a nível internacional, nomeadamente no Leste Europeu, ou como um condicionalismo político imposto aos países africanos para a recepção das ajudas, mas também como consequência da liberalização económica provocada

¹⁰⁶ https://www.youtube.com/watch?v=eJ3rLo1OK_M

pelo PAE [Programa de Ajustamento Estrutural] (a descentralização exigida traduziu-se na criação da figura do Primeiro-Ministro, embora com poderes limitados)."

Segundo Lopes (1982:53) "o Estado 'moderno', tal como o concebemos hoje em África, foi introduzido a partir do exterior e transformou, necessariamente, as estruturas sociais existentes. No entanto, todo o período do colonialismo em África nos preparou cuidadosamente a criação do aparelho burocrático. Foi assim, por exemplo, que nasceram os homólogos, ou sejam, os homens de Estado." Correia (2005:472) fala de "crise genética do modelo de estado herdado da descolonização."

Se tivermos em conta que a "reconstrução do estado" (expressão de Correia, 2005) em África, também designado por "estado pós-colonial", emerge do fim do colonialismo, portanto de um contexto de poder, de subjugação e de dominação pela força, devemos prestar especial atenção à forma com esta passagem se deu na maioria dos países africanos para percebermos as dinâmicas criadas e os enormes desafios que a reconstrução do Estado em África enfrenta até hoje. Correia (2005:469) sintetiza-as em três vertentes, de acordo com o impacto que tiveram no continente: 1) uma vertente ascendente, com menos influência no esvaziamento do poder dos Estados em África, que graças aos efeitos da globalização e da criação de poderes regionais usurpam poderes até então reservados ao Estado soberano; 2) uma vertente descendente que se expressa através de fenómenos de regionalização e da descentralização, que se traduz numa delegação ou transferência de poderes do Estado soberano central para instâncias superiores. Para o autor, esta vertente descendente tem uma forte incidência em África e com graves reflexos na conflitualidade existente, quer no interior dos Estados, quer no âmbito regional, na medida em que no continente africano este fenómeno é agravado pela "questão das fronteiras coloniais, traçadas arbitrariamente na Conferência de Berlim de 1885 ao sabor dos interesses exclusivos dos colonizadores e com desprezo absoluto pelas continuidades geográficas, históricas, étnicas, culturais, tribais e mesmo familiares das populações indígenas" (Ibidem); 3) uma terceira vertente, a lateral, consequência da ação de empresas e organizações internacionais e multinacionais ou não-governamentais, movimentos religiosos e redes mafiosas, que fogem ao controlo do Estado soberano e por vezes se lhe sobrepõem, aberta ou clandestinamente, minando os seus poderes (Correia, 2005:469-470). Para Correia (2005:471) "se a vertente do esvaziamento do Estado é a que se apresenta potencialmente mais perigosa como geradora de conflitualidade, a terceira vertente, a que chamei lateral, é porventura a que se apresenta como mais ameaçadora à soberania do Estado em África."

Voltando para o caso da Guiné-Bissau, as contradições apagadas ou esquecidas durante a conquista do poder na luta anticolonial vão reaparecer no período pós-independência assim como novas correlações de forças na tomada do poder (Lopes, 1982:51). O ambiente pós-luta de libertação nacional era já de profunda tensão devido aos largos anos de guerra e a dissidências internas no seio do partido libertador, o PAIGC, que estiveram na base do assassinato do seu líder Amílcar Cabral ainda antes da proclamação da independência em 1973. É na base de um ambiente sociopolítico instável e tendencialmente violento, marcado por tensões e conflitos político-militares que se procura edificar o novo estado guineense. A par disso, questões de foro étnico-culturais constituem-se grandes desafios na hora de edificação do estado guineense, exigindo um equilibrar constante entre a “modernidade” das estruturas do novo Estado e as estruturas tradicionais. Citando Lopes (1982:34) “A construção do estado exige essa conjugação interétnica que está precisamente na base das contradições entre a racionalidade étnica e a racionalidade do Estado. Ou seja, podemos afirmar que a etnia tem, enquanto entidade homogénea, uma ideologia que lhe é própria. Mas o Estado, se nasce da conjugação interétnica, é um aparelho e uma instituição centralizada e possui também a sua própria ideologia. É no momento de encontro de duas ideologias, de duas lógicas, que há a possibilidade de errar nas relações de poder institucionalizadas.” Joshua Forrest (1992:45), aponta o contraste existente entre a informalidade política do interior (onde decorreu a guerra de libertação) e a institucionalidade de Bissau (que passou a ser o centro do poder), e afirma que o resultado foi a criação de um *gap* entre a elite do PAIGC e os seus apoiantes e aderentes nas aldeias, ou seja de um *delinkage* político entre o estado e as sociedades rurais. Segundo Nóbrega (2003:177), o “PAIGC entrou na cidade do alcatrão, Bissau, extinguiu toda a ordem económica e social da era colonial para criar uma nova ordem, inspirada num modelo de orientação marxista em que toda a infraestrutura económica e as organizações sociais eram diretamente controladas pelo partido tendo em vista as urgentes “tarefas de reconstrução nacional”.

Ora, a história do Estado da Guiné-Bissau tende a confundir-se com a história do próprio PAIGC (Forrest, 1992:5), partido que de uma forma geral gere o país de 1973 aos nossos dias. *Delfim da Silva* (2003:72-73) recorda que o “Estado não era algo que se pudesse ignorar. Esse foi, aliás, um dos méritos históricos do PAIGC que, na sua qualidade de partido-estado não se limitou apenas a herdar a administração colonial enquanto poder integrador ou dominador – esse poder que se considerava ser mais imposto do que um poder consentido. (...) pelo contrário: o PAIGC levaria tão longe a ideia de Estado, que como se sabe começou a acontecer com as importantes lições de A. Cabral, lições essas que a legitimidade pró-estatal

emergente com o Congresso de 1964 transformaria em ‘palavra de ordem’ em cultura de *regras, em cultura institucional Onde estava o partido, estaria ali o estado e vice-versa.*” Nóbrega (2003, p.169) nota que “Na Guiné-Bissau, ao constituir-se um sistema monista, toda a luta política passou a acontecer obrigatoriamente no interior do Partido Único.” Partido este que “comportava facções profundamente distintas, antagónicas – até mesmo incompatíveis –, que se digladiaram, por vezes, violentamente pela manutenção ou acesso à *Sede do Poder*. (...) o recurso às armas e a violência política começaram, tal como em outras realidades africanas, a caracterizar o *Poder* em Bissau” (Nóbrega, 2003:52). A luta pelo poder faria com que se reproduzissem a hierarquia e o comando coloniais e a corrupção, os dirigentes do partido seriam absorvidos pelo modo-de-vida urbano, orientado para o consumo, o *status* social gerado pelo acesso ao governo permitia a constituição de uma elite que via nas vantagens das suas posições administrativas recompensas pelos anos da luta (Forrest, 1992:46). Esta não seria pois uma caso excepcional no continente africano, pois como bem nota Correia (2005:472), nos novos estados independentes “muitos dirigentes preocuparam-se mais com a conquista e preservação do poder do que com a edificação de um Estado democrático, descentralizado, ético, tendo como objectivo o bem-comum e presente a realidade africana, no essencial promovendo políticas inclusivas e cosmopolitas que contemplam a diversidade na edificação do Estado-nação.”

É importante salientar que a luta pelo poder político, não tem como fim a luta pelo Estado propriamente dito, mas sim a luta pelos recursos que os lugares político-administrativos e os cargos cimeiros na administração do Estado proporcionam a quem os ocupa. Neste sentido, a luta pelo controle do Estado é também a luta pela capacidade de redistribuição, papel esse que cabe à figura masculina na sociedade guineense. Segundo Nóbrega (2003:26) “A luta, pode dizer-se, é de vida ou de morte e para defender as suas posições, face às campanhas agressivas dos seus opositores, têm vindo a ultrapassar o âmbito do debate político, recorrendo cada vez mais a formas extremas de luta política: a ameaça, a intimidação e a prisão começaram a ser ferramentas privilegiadas no embate com os seus opositores políticos.” O autor (2003:30) conclui ainda que “considera-se que a situação económica está subjacente à luta pelo Poder e pelos recursos que este envolve.”

Na Guiné-Bissau, a instabilidade política começaria ainda no regime monopartidário, de Partido Único, com as mudanças legislativas e governamentais levadas a cabo, pois, segundo Lopes (1982:71), o governo de Luís Cabral foi remodelado duas vezes antes de 14 de Novembro de 1980, a primeira em 1977 e a segunda logo em 1978 com a morte de Francisco Mendes, permitindo a Nino Vieira tornar-se chefe do governo. O golpe de Estado

“Regenerador” de 1980, protagonizado por Vieira, daria início oficial àquilo que Delfim da Silva (2003:17) denominou de *cultura de complôt*, ao afirmar que “É essa cultura de complot que continua e continuará a perseguir a ordem política guineense enquanto durar o paradigma que foi instituído pelo vitorioso golpe militar de 14 de Novembro de 1980.” 1980 marca assim o início de um ciclo de instabilidade política e governativa que parece ser de difícil paragem, quando até hoje em dia nenhum governo conseguiu concluir o seu mandato devido a insurreições político-militares. Rapidamente apareceriam as teses do “esvaziamento do estado”, da “falha do estado” ou da “fragilidade do estado”, e até da “ausência do estado” na Guiné-Bissau. Correia (2005:471) define bem o conceito de *estado-falhado*, que entende ser um caso-límite: “O Estado falhado é a designação que se dá a países onde reina o caos e a anarquia, onde desapareceu a autoridade do governo e dos seus instrumentos de poder, onde se esfumou qualquer coesão nacional ou social, onde a administração perdeu toda a capacidade de cobrança de impostos ou de receitas, onde se impõem a violência arbitrária de aparelhos marginais e clandestinos que dominam através da corrupção, da extorsão, da delapidação de recursos. São Estados que, pelo pouco peso no sistema internacional da globalização, não sustentam a intervenção oportuna da chamada comunidade internacional e dos seus mecanismos de resolução de conflitos, mesmo quando, como frequentemente acontece, foram lançados no caos por interferência direta de agentes externos.”

Neste cenário da luta desenfreada e violenta pelo poder, a instabilidade política aparece como uma inevitabilidade. A *cultura di matchundadi* é uma das causas-mestres das forçadas mudanças do elenco político do país, relacionando-se com o acesso aos recursos (legais e ilegais, materiais e simbólicos) e o património (físico e moral), e pela fama e prestígio que a capacidade de redistribuição garante aos matchus políticos. A tomada do poder pela força e pela exibição de grande coragem – que é preciso para se levar a cabo um golpe de estado – são os ingredientes que fazem o poder dentro das *estruturas de matchundadi*. Nóbrega (2003:181) refere-se a uma “ambivalência cultural” daqueles que ocuparam posições de relevo, pois “conjugam elementos próprios das culturas tradicionais africanas, como a lógica da redistribuição da riqueza, da “prenda”, da solidariedade da família extensa, com elementos de índole paternalista da cultura portuguesa, que tornam simbioticamente o detentor de poder, num gestor de um complexo sistema de relações sociais, que premeia os indivíduos em função da lealdade, punindo os tidos por desleais ou por competidores. Poucos serão aqueles que têm uma visão burocrática do Estado (...) e, ao invés, a concepção de Poder que conhecem é a patrimonial.”. O autor (2003:183) acrescenta ainda as pressões que os dirigentes sofrem da sua rede de relações sociais que os impulsionam a obter o máximo de

rendimentos possíveis e a redistribuí-los parcialmente em seu benefício colectivo, fazendo com que o Estado seja tratado como um bem próprio e pessoal dos detentores do Poder.

Se atendermos que, segundo o Banco Mundial (2009:21) “o PNUD considera que mais de 80% dos guineenses a nível nacional vivem na privação, considerando que a proporção de indivíduos em situação de privação excede a proporção dos que estão em situação de pobreza – segundo IPH – índices de pobreza humana”, mais facilmente conseguimos associar a instabilidade política à concepção patrimonial do poder na Guiné-Bissau. Os cargos de poder dão acesso direto aos recursos, portanto a bens e prestígio social. A instabilidade política é, assim, causa e conteúdo do patrimonialismo. Se com golpes de estado não se fazem instituições sólidas, uma estabilidade política, que originaria a consolidação das instituições democráticas na Guiné-Bissau, teria como consequência no tempo a erosão da visão patrimonialista do poder – que deixaria de ser tão evidente, o que não significa que não pudesse acontecer. Segundo Cardoso & Imbali (1993: 40) “A prioridade passa a ser a sobrevivência política e pouco importa o preço político e económico que custará essa luta. (...) Infelizmente este procedimento não pode senão enfraquecer o aparelho estatal.” Os autores (1993:41) indicam ainda a fraca institucionalização do Estado e o carácter pessoal do poder político (a personalização do poder) como dois factores fundamentais da instabilidade. Para Nóbrega (2003:25) os ” líderes africanos regem-se por uma visão patrimonial do poder e não aceitam o princípio da alternância política, uma regra elementar do funcionamento do sistema democrático.” Segundo o autor (2003:182), “Reteve-se a imagem (...) dos privilégios (...) e, por conseguinte, logo nos alvores da independência, os combatentes, tornados governantes, habituaram-se – fruto também da ideologia socializante, então seguida pelos partidos únicos – a relegarem no Estado a tarefa de lhes garantir salário, alojamento condigno, carro de função e o pagamento das despesas correntes.” Para o autor (2003:183) o “patrimonialismo funciona então como um sistema de recompensas materiais que se vão desdobrando ao longo de todas as camadas hierárquicas da administração, criando cadeias de lealdade.”

A presidir o sistema patrimonialista está um chefe (Nóbrega, 2003:184), o que significa que existe uma hierarquia bem assente, não apenas em termos de poder, de acesso e apropriação dos recursos do estado, mas também da própria capacidade de redistribuição. Como protótipo da visão patrimonial do poder, Nóbrega (*ibidem*) dá o exemplo do presidente Nino Vieira (e dos seus 18 anos de comando do país): “O presidente (Nino Vieira) levou longe o patrimonialismo de Estado, sendo conhecido o modo como convoca pessoalmente as pessoas premiando-as, discricionariamente, com bens do Estado ou punindo-as com duras

expressões de desagrado e retirando-lhes todos os privilégios que até então gozavam.” O autor dá o exemplo caricato das dezenas de chaves que Nino tinha, chaves da prisão, dos paixões das armas, chaves de casas, de carros que entregava ou recolhia às pessoas que chamava ao palácio.

O poder político encontra-se intimamente ligado ao poder económico e ao acesso aos recursos na Guiné-Bissau. Por este facto, a distinção entre a classe económica e a classe política não é clara, sendo que os primeiros são geralmente resultado dos últimos, e quando não o são, acabam por tentar entrar na política como forma de ganhar mais dinheiro ou fazer florescer os negócios.

Ao contrário da teorias elitistas, na sua obra sobre a formação das elites políticas na Guiné-Bissau, Cardoso (2002:5) afirmava que “a vaga de democratização revelou que o sucesso de democratização se deve e/ou se deverá à mudança de comportamento da elite dirigente.” Deste modo, tanto a instabilidade política como o patrimonialismo dependem daquilo que forem entendidos como sendo os compromissos dos próprios dirigentes para com Estado e a população que governam. Ou seja, do seu sentido (ou falta dela) de Estado. Cardoso & Imbali (1993: 43) afirmam, pois, que o político é o responsável número um do insucesso económico que a África conhece.

CONCLUSÃO

Enquanto masculinidade hegemónica, é importante reforçar que a *cultura di matchundadi* é causa e resultado da prática da dominação institucional masculina na sociedade guineense e da consequente subalternização das mulheres e das feminilidades. Conforme já identificados, os principais aspectos da *cultura di matchundadi* são a conduta hipermasculina e sexualizada que funciona como instrumento importante de afirmação pessoal dos seus atores e para a conquista do poder político e económico; a promoção e o reforço de uma cultura da violência e da impunidade, de fomento da permanente instabilidade política e do patrimonialismo, cujos objectivos incidem não somente na tomada do poder como principalmente na procura a todo o custo da sua manutenção; e por último, as produções discursivas violentas dos atores, cuja linguagem hipermasculina e persecutória adverte, intimida, acusa e pune como forma de demarcação e proteção do espaço – político e social – conquistado. Assim, a *cultura di matchundadi* traduz-se num conjunto de valores, comportamentos, símbolos e práticas norteadas por uma visão do mundo baseada em características entendidas como sendo próprias dos homens e das masculinidades mas que tendem a ser hiperbolizadas, e entre as quais se destacam o exercício da força, a exaltação da coragem, a capacidade de intimidação, o prazer do confronto, a violência gratuita e a demonstração da virilidade, funcionando estas como medidoras do poder e da influência destes indivíduos ou grupos perante os seus pares e perante a sociedade.

A institucionalização da *cultura di matchundadi* – ou o seu enquadramento dentro das estruturas do Estado – torna-se possível graças ao enfraquecimento e esvaziamento progressivo das instituições políticas da Guiné-Bissau, sendo que quanto menos as instituições cumprem o seu papel político e social, mais permeáveis se tornam a manifestações de masculinidade violenta e a manipulações dos jogos de poder. Assim, é num contexto da existência formal das instituições mas que não se traduz na sua existência prática e operativa, no qual a falta de transparência dos processos se encontra a par com a existência de esquemas internos que beneficiam uns em detrimento de outros com base numa visão exclusivista das instituições, que a *cultura di matchundadi* consegue consolidar-se e reproduzir-se.

Importa por isso identificar os factores de reprodução da *cultura di matchundadi*, que entendemos serem práticas sociais e políticas que permitiram a institucionalização progressiva da *cultura di matchundadi*, e fazem com que esta se desenvolva, seja inabalável em termos do conteúdo – embora adaptável aos diferentes contextos –, seja mutável em termos da forma,

pouco questionável, se sofistique e se naturalize. Destacamos aqui os quatro factores primordiais: 1) a violência nas suas várias dimensões; 2) a centralização do poder como modo de liderança e de governação; 3) o mimetismo político, enquanto padronizador do *modus operandi* dos principais atores do país; 4) e a impunidade, que consiste na subversão total do sistema de justiça e que garante a supremacia de certos grupos ou indivíduos face a outros.

1) A violência é causa, essência e consequência da *cultura di matchundadi*, sendo que o que caracteriza esta forma de masculinidade é a normalização da violência e a sua instrumentalização para os fins da captura e manutenção do poder. É normal portanto que ela seja também um dos seus principais factores de reprodução. O exercício da violência, na maioria das sociedades, é culturalmente masculinizada (Nsona, 2008:240). Na Guiné-Bissau, desde tenra idade, aos rapazes é-lhes social e culturalmente exigido que sejam resistentes à dor e que estejam familiarizados com a violência, na medida em que na maioria das vezes é exatamente através da violência que a sua socialização é feita: desde as cerimónias tradicionais como o *fanadu*, onde a capacidade de superação da dor e a manifestação da coragem são valorizadas; como nas próprias famílias em que o seu papel é tornado distinto do das raparigas, sendo geralmente aquele que exige o uso da força e da perícia técnica; ou no ambiente escolar em que a competição é permanente, não somente em termos dos rendimentos escolares mas também no desporto, nas brigas entre os rapazes e na necessidade de se defenderem de colegas violentos. Neste ponto, não se pode dissociar a violência da coragem, da competição e da demonstração da força, na medida em que são estes os ingredientes, assim entendidos, que *fazem* um homem *ser* homem. Ora, na lógica da *cultura di matchundadi*, estes valores são levados para a arena institucional como recursos para a competição política, para a afirmação, a demarcação de poder, a influência e a capacidade de um indivíduo.

Analisando os países ocidentais, Connell afirma que (2002:3), “Boys are not generally taught to make themselves attractive. Rather they are taught the importance of appearing hard and dominant.” A autora (*ibidem*) afirma ainda que os rapazes são geralmente recrutados para posições que requerem o uso da força, como ser polícia, militares, seguranças privados, etc., e que na sua maior parte as mulheres são chamadas para profissões na qual se visa a reparação das consequências da violência, como ser enfermeira, psicóloga e assistente social. Na mesma linha de análise, sobre a violência no Congo, Nsona (2008:231) recorda como a crise de identidade masculina fez com que os homens entrassem na violência da guerra, e a forma como, de acordo com interesses específicos, os líderes políticos congoleses, através de discursos belicistas, criaram as condições para a afirmação e exaltação de uma masculinidade

violenta no país e a intensificação dos conflitos armados. Para o autor (2008:232), as violências políticas constituem na realidade as novas formas pelas quais são expressidas as masculinidades no Congo, e afirma que “Les actes de violence de ces jeunes miliciens se sont révélés comme l’expression d’une masculinité en panne, c’est-à-dire comme des actes posés par des gens désormais incapables d’assumer les responsabilités dévolues au sexe masculin selon les schémas traditionnels: l’homme est le soutien et le protecteur de la famille, celui qui travaille, qui apporte de l’argent à la maison, qui épouse une femme, etc.”. Desta forma (Nsona, 2008:231), a ordem social, essencialmente masculina, traduziu-se em violências multifacetadas contra as mulheres. Aliás, a violência de género é uma das violências mais eficazes no que à manifestação do poder diz respeito. Nsona (2008:232) afirma que a ordem masculina é uma ordem de violência contra as mulheres e que (2008:237) a virilidade aparece como uma expressão colectiva e individualizada da dominação masculina. Na sua análise sobre a formação da masculinidade no Togo, Koudolo (2008:92) afirma que o pensamento sócio-religioso está incorporado na masculinidade, que vê o homem e o masculino como *sagrados*, em detrimento das mulheres. A violência emerge, assim, dentro da sociedade e suas distintas estruturas e entidades (Connell, 1995:35).

Georges Balandier (1988:197) apresenta-nos a violência como a exploração da desordem. Desordem esta que é vista pelo autor como sendo, por exemplo, um estado de insegurança, de doença, de epidemia, de caos, incerteza e instabilidade. Neste prisma, o caos, que é sinónimo de desordem, torna-se a *nova ordem*. Para o autor (1988: 117), a ordem e a desordem, vistas como antónimas, são duas faces da mesma moeda, portanto totalmente indissociáveis, tendo em conta que a desordem pode reforçar a ordem ou fazê-la surgir sob uma nova figura. Segundo o autor (1988:119-120), a iniciação masculina geralmente inclui uma permissão para a desordem, mesmo que momentânea. Sobre a masculinização da desordem – portanto da violência – Connell (1995:35) recorda que “The construction of masculinity in sport also illustrates the importance of the institutional setting. Messner emphasizes that when boys start playing competitive sport they are not just learning a game, they are entering an organization institution.” Assim, se os homens são preparados para contextos de violência e enquadrados em entidades ou atividades onde a violência está institucionalizada, no quadro da luta pelo poder, nomeadamente o poder político, estas experiências terão eco de ressonância naquilo que é o comportamento dos atores.

Um extremar da violência é a guerra propriamente dita, a que Nsona (2008:40) caracteriza sucintamente de *violência institucionalizada*. O autor explica a forma como as masculinidades violentas são instrumentalizadas para servir o propósito das guerras e

conflitos violentos, ao mesmo tempo que garantem a supremacia do homem face à mulher e a dominação institucional masculina. Indo para o caso guineense, a *cultura di matchundadi* vive da conflitualidade e das possibilidades de manifestação de força para a sua afirmação. As lutas pelo poder travam-se ao mesmo tempo no quadro do simbólico – através de mensagens, signos, valores cultivados, da naturalização da violência e da dominação, etc. – sendo que, como afirma Balandier (1999:109), a violência simbólica e a real coexistem e (1999:113) muitas vezes a realidade tende a parecer menos vigorosa do que a imagem. No quadro da luta pelo poder na Guiné-Bissau, os atores políticos e militares, que são os detentores do poder real, fazem uso dos diferentes tipos de violência, sob a (i)legitimidade e a capa do Estado. São inúmeros os casos de violência institucional, motivadas por desigualdades de vária ordem; de violência política, perseguições e violência psicológica, por meio da intimidação e da ameaça, da humilhação e isolamento dos adversários; de violência económica e patrimonial, que implica subtração, destruição ou captura de bens de pessoas concretas e instituições; de violência física, baseado em agressões, torturas e até da eliminação física dos concorrentes; e de violência moral, que consegue difamar, caluniar e atentar contra a honra e a reputação dos oponentes.

2) A centralização do poder como estratégia de conservação do poder e da magnificência do político é o segundo factor de reprodução da *cultura di matchundadi* aqui apontado. Diz Fernandes (1993:28) que o “poder não existe, na verdade, em si mesmo. Ele é posicional e relacional, sendo as posições estratégicas que o conferem”. Conforme Lopes (1982:54), “As relações de poder formalizadas no interior do estado vão ser determinantes para a criação de novas relações sociais.” O autor (*ibidem*) refere ainda que “Se o ‘Estado é uma forma de poder que enobrece a obediência’, é também o único ator capaz de instaurar as condições necessárias ao desenvolvimento mais equitativo das populações.” Na Guiné-Bissau, considerada por muitos analistas como sendo um *Estado Falhado* – devido à debilidade e ineficácia das suas instituições – é simultaneamente um país onde o papel e o poder do Estado, na sua mais total ironia, tendem a ser levados ao extremo pelos atores políticos. Assiste-se desde a Independência aos nossos dias à captura do Estado e dos recursos que este proporciona por uma elite rentista que frui exatamente da desarticulação institucional e política do Estado para a afirmação da *cultura di matchundadi*. As relações de poder que se criam no interior do Estado são o reflexo da pobreza generalizada e das dinâmicas culturais locais que encaram a posse e a capacidade de redistribuição como elementos demonstrativos do poder – masculino –, e portanto do seu reconhecimento. Este facto faz com que os atores

políticos, liderados pela figura do *chefe* (nomeadamente a figura do presidente da República) tenham uma visão essencialmente patrimonialista do poder.

A centralização do poder surge pois como um dos principais factores da reprodução da *cultura di matchundadi* na Guiné-Bissau, na medida em que na lógica desta masculinidade de expressão violenta, o *matchu* é tendencialmente um déspota, que lutando para estar ou permanecer no cimo da hierarquia política e económica, segue o objectivo primeiro de controlar o exercício do poder governamental, acumulando poderes que o coloquem sozinho em todas as direções de comando. A centralização do poder político corresponde também à centralização do poder económico, graças à lógica patrimonial do poder e à corrupção generalizada. A tendência para o totalitarismo contraria totalmente a lógica democrática do princípio de separação tripartida de poderes que marcou a passagem do absolutismo para o Estado liberal e procurou evitar a concentração de poderes na figura de um indivíduo. Sobre a ideia de Montesquieu de separar constitucionalmente e institucionalmente os três poderes, o legislativo, o executivo e o judicial, que sendo harmónicos têm a missão de se controlarem entre si, e segundo Dahl (1989:27) “It became an axion of republican theory that the concentration of these three kinds of power in a single centre was the very essence of tyranny and that they must therefore be located in separate institutions, each serving as a check on the others.”

A centralização de poder gera de um modo geral o poder tirânico. Sobre a tirania, no Dicionário de Sociologia (s/d: 239-240), “O governo tirânico é portanto encarado pelos seus súbditos como ilegítimo. Actualmente, o termo não é de uso corrente nas ciências sociais, na medida em que estas entendem demarcar-se da filosofia política. Se se admite tal uso, é preciso marcar bem o que constitui a especificidade da tirania moderna: ela exerce-se em nome de uma doutrina de transformação social e assenta na ficção da soberania do povo. A tirania moderna não requer apenas a obediência, exige sinais do consentimento (através nomeadamente de eleições falaciosas). A forma extrema da tirania moderna é a tirania totalitária, que não apenas absorve a sociedade civil no Estado mas também se esforça por eliminar toda a autonomia da consciência humana.”

Segundo Forrest (1991:55), com a Independência nacional da Guiné-Bissau a oposição já não se encontra numa força estrangeira mas em adversários individuais que se encontram no seio da elite política dominante, sendo que (1992:56) os antagonismos interpessoais se tornariam na pedra angular da vida política pós-colonial (1992:57), conduzindo a facções dissidentes no PAIGC, no governo e nas forças armadas. Segundo o autor (Forrest, 1992:57), um dos problemas seria exatamente o regime semipresidencialista da

Guiné-Bissau, que colocaria logo nos primeiros anos da independência, a figura do presidente da República, Luís Cabral, em situação de tensão com a do 1º Comissário (1º Ministro), Nino Vieira, aquando da Reforma constitucional de 10 de Novembro de 1980, no qual o presidente anuncia o aumento do seu poder através da eliminação do posto do Comissário e líder supremo das forças armadas. O Golpe de Estado de 1980 liderado por Nino Vieira, que derruba a presidência de Luís Cabral, daria também começo a um ambiente político de grande tensão política e ao progressivo aumento do poder do agora presidente Nino Vieira. Sobre a revisão constitucional decretada em 1983, segundo Cardoso (1996:35), “a quase concomitante extinção do cargo de Primeiro-Ministro e a acumulação das funções de chefia do Governo, da Presidência da República, do Conselho de Estado e de Comandante em Chefe das Forças Armadas, assistimos a uma concentração de poderes sem precedentes na história da Guiné-Bissau. (...) Esta concentração deixou, entretanto, de ser o privilégio de um grupo de pessoas para passar a ser o apanágio de uma só pessoa.” De acordo com Cardoso & Imbali (1993: 43), “A nível da organização do poder político os dez primeiros anos de governação na Guiné-Bissau foram marcados por estruturas, métodos e princípios extremamente centralizadores, que cedo entraram em contradição com a experiência de exercício do poder político descentralizado que se tinha começado a desenvolver nas antigas zonas libertadas, segundo o modelo preconizado por Amílcar Cabral.” Nos períodos seguintes, exceptuando os períodos de transição política (ou seja, entre os golpes de estado e as eleições democráticas) os presidentes da República da Guiné-Bissau procurariam sempre alargar o seu poder, centralizá-lo e afirmar-se enquanto únicos líderes do país – na expressão de Cardoso & Imbali, *os únicos e verdadeiros políticos* – subalternizando os Primeiros-Ministros e governos e criando instabilidade política e governativa.

Sobre a administração pública guineense, a fraca institucionalização do Estado guineense e a gestão do poder dos Presidentes da República, vejamos as descrições de Cardoso & Imbali (1993:41/42):

“A fraca institucionalização do Estado permite, ainda, aos dirigentes políticos disporem de uma margem de manobra bastante grande no domínio da administração, em particular no domínio da gestão pessoal. O Presidente (geralmente é o responsável máximo do partido político no poder) pode utilizar a sua arma favorita: o decreto de nomeação. Ele faz as nomeações para os cargos ministeriais, na Administração Pública e nas empresas estatais. Só que estas nomeações correspondem mais a um carácter de potenciais recursos políticos do que à necessidade racional do ato em si. O exemplo é que quando existem mais pessoas para distribuir “responsabilidades” o Presidente não hesita em criar mais estruturas (Ministérios, Secretarias, Direções Gerais...).” (...) Esta situação “conduz a uma precariedade política e a um clima de insegurança para as elites que serão obrigadas a rivalizar em fidelidade ao Presidente”: intrigas, boatos, conspirações, complôs, aliança de uns contra outros... são os métodos mais utilizados e também os mais eficazes para atingir este objectivo. “E tudo isso

sob o olhar atento do “Príncipe” situado acima de tudo e que sabe que o espetáculo que está a observar não somente é desejado por ele mas também é indispensável para manter o seu controlo político e sua autoridade. O presidente é o único verdadeiro político. A sua autonomia, a sua estabilidade e a sua sobrevivência política dependem da sua capacidade de manipular os decretos de nomeação e exoneração e explorar melhor as rivalidades das elites.”“Este factor conduz de maneira incessante a uma luta feroz pela sobrevivência política de uma só pessoa. Isto, na maioria dos casos, pode ser contrário à prosperidade económica. O princípio do poder personalizado encontra o seu fundamento na relação de clientelismo, na coerção e no princípio de fidelidade.”

Os autores (Cardoso & Imbali, 1993: 42/43) apontam ainda a colonização do administrativo pelo político, com as nomeações presidências para os cargos da administração pública, e a politização excessiva do aparelho de estado e a rápida promoção de pessoal inexperiente, como factores da fraca institucionalização do Estado e da quebra de eficácia do próprio Estado. Mas, segundo Nóbrega (2003: 184), “O jogo convém ao líder que, através da expurgação e da recuperação, conta (desde que mantenha o poder) com uma legião de indivíduos leais ao seu serviço e de outros expectantes por uma nova oportunidade de o voltar a servir e, desse modo, a poderem desfrutar de novo os privilégios que um dia experimentaram.”

Um poder descentralizado é um poder partilhado, e a partilha do poder é uma condição primordial para a instauração de um ambiente político democrático. Contudo, a centralização do poder serve as tendências autocratas dos dirigentes políticos guineenses e os interesses do poder patrimonialista. O sistema de governação é marcado por uma liderança mais centrada na pessoa do líder do que no conjunto da governação, e no qual o Estado de Direito encontra-se submerso face à afirmação da *cultura di matchundadi* como *modus operandi* da elite política.

3) Nesta sequência, o Mimetismo – mais concretamente o mimetismo político – é o terceiro factor de reprodução da *cultura di matchundadi*, tendo exatamente o papel da padronização do *modus operandi* dos principais atores do país. A mimese política tem como objectivo a recriação do poder com o fim da sua captura ou da sua conservação, através da padronização e disponibilização de todo um repertório comportamental associado às masculinidades violentas. Aqui, a memória social e a colectiva adquirem um papel essencial que é o da *associação* – ou seja, o de reconhecer por *associação* o poder ou os seus detentores através da imagem e das práticas destes.

Sobre a memória social, Fentress (1992:7) caracteriza-o como sendo o contraponto à memória dos indivíduos, e afirma que grande parte da memória dos indivíduos está ligada à inclusão destes em grupos sociais de diversos tipos. O autor (1992:8) cita Maurice Halbwachs, quando afirma que toda a memória se estrutura em identidades de grupo:

recordamos a infância como membros da família, nosso bairro como membros da comunidade local, a nossa vida profissional em função da comunidade da fábrica ou do escritório, etc.; e que os grupos sociais constroem as suas próprias imagens do mundo e estabelecem a sua própria versão acordada do passado, sublinhando que as versões se estabelecem graças à comunicação e não por via das recordações pessoais. A memória é assim entendida como “ação” e como “representação” (Fentress, 1992:8). Indo para o caso africano (e brasileiro), Augel (2007:21) afirma que “Em nossos países descolonizados, a memória colectiva e a identidade nacional estão enredadas no trauma colonial. A ocupação das terras africanas pelos poderes colonialistas desmantelou as estruturas sociais existentes, embaralhou os sistemas de referências, aniquilou as bases culturais do continente africano, além de ter provocado imensas perdas de vidas e de valores materiais. O maniqueísmo que regeu as relações assimétricas de séculos de confrontação e deixou cicatrizes indeléveis. A opressão gerou a reação anticolonial, as lutas libertárias criaram uma nova espécie humana, teimosa e insistente.” Analisando a sociedade pós-apartheid da África do Sul e a importância da “trilogia verdade, cura e justiça social”, Wole Soyinka (2000:21) afirma que “memory is not governed by the statute of limitations, and that collective memory especially is the very warp and weft of the tapestry of history that makes up society. Unravel and jettison a thread from that tapestry and society itself may become undone at the seams.”

Augel (2007:26) explica que “Igualmente os monumentos e os museus, os arquivos e as bibliotecas assim como os festejos de caráter comunitário, têm como fim criar e preservar a memória colectiva, registando factos, comemorando efemérides, celebrando guerras passadas com o culto aos heróis e a lembrança dos mortos, animando o grupo social através de paradas cívicas e hinos patrióticos.” No caso guineense, dada à ausência das entidades acima mencionadas para a preservação da memória social e da memória colectiva, as práticas tradicionais, a oralidade e a cada vez mais crescente importância dos media (nomeadamente a rádio, a televisão e agora a internet) tomam para si o papel da transmissão do passado e das memórias sociais e culturais de comunidades e de indivíduos. Aqui, a arena política ocupa um lugar de grande destaque na memória colectiva, marcada tanto por feitos gloriosos como a Luta de Libertação Nacional, como pela lembrança constante da impunidade e da violência que têm marcado a construção do Estado guineense. A política, centro-motor das principais dinâmicas do país, é aquilo de que mais se fala na Guiné-Bissau e ninguém é imune aos seus impactos negativos e positivos. Debatem-se nos encontros sociais, em cada casa e em cada esquina a trama política, os discursos, comportamentos, experiências e ações dos atores políticos e, por inerência, também da elite militar do país. A oralidade produz heróis, cria

mitos, faz julgamentos e dá sentenças. Já Balandier (1999:124) salientava que “Nas sociedades da tradição a palavra é concebida como sendo a origem de toda a criação; ela é constitutiva de seres e coisas, é ação, circula a fim de reunir e conciliar; não é dissociável dos símbolos e dos ritos.”

O mimetismo político, fazendo uso da memória social e colectiva, tem como fim a tomada do poder e a manutenção da dominação. Para isso, recolhe no tempo os símbolos do poder, as práticas ritualizadas da sua manifestação, a construção da imagem do líder (baseado nos líderes anteriores e sua reputação), com o fim da “submissão de tudo e de todos ao estado” (Balandier, 1999: 23), ou seja ao líder do Estado, nem que para isso seja necessário recorrer a efeitos extremos como nas sociedades totalitárias (*ibidem*). Segundo Balandier, (1999:21) “A hierarquia é sagrada – como diz a etimologia – e o soberano pertence à ordem divina a ela pertencendo ou dela recebendo o seu mandato. Outras vezes o passado colectivo, elaborado numa tradição ou num costume, torna-se a fonte de legitimização. É uma reserva de imagens, de símbolos, de modelos e de ação; permite empregar uma história idealizada, construída e reconstruída segundo as necessidades, ao Serviço do poder atual. Este último gera e assegura os seus privilégios pela encenação de um património.”

Pegando nas afirmações de Lizaga (2011:5-6) e de Almeida (2000:129) quando explicam que nos contextos estudados (Argentina e Portugal) não é suficiente ser-se biologicamente homem, mas que a masculinidade do homem deve ser conquistada e provada com atos e comportamentos identificados e reconhecidos como práticas masculinas, tais como, por exemplo, a força e a valentia; o mesmo se poderá dizer do líder e do governante: não basta ser-se *chefe*, *presidente* ou *dirigente*, é preciso conquistá-lo, comprová-lo e reforzá-lo permanentemente para que a liderança seja reconhecida e legitimada, através de escolhas e práticas associadas ao poder e aos *poderosos*. Balandier (1990:20) refere-se a Maquiavel e recorda que “O Príncipe deve comportar-se como ator político a fim de conquistar e conservar o poder. A sua imagem, as aparências que produz, poderão então corresponder ao que os seus súbditos desejam encontrar nele.” Assim, “para que o julgamento se formule de acordo com o conselho de Maquiavel a partir do que é visto. (...) o poder tem de estar lá onde está a imagem” (Balandier, 1999:103).

Para Balandier (1999:19), “por detrás de todas as formas de disposição da sociedade e de organização dos poderes, encontra-se, sempre presente, governante de bastidor, a *teatocracia*. Ela regula a vida do dia-a-dia dos homens em colectividade; ela é o regime permanente que se impõe aos diversos regimes políticos revogáveis, sucessivos.” De acordo com o autor, para a *teatocracia* ou a *dramaturgia democrática* utilizam-se todos os meios e

técnicas disponíveis, com destaque para os *media*, a propaganda e as sondagens políticas, que transformam o “Estado em ‘Estado Espetáculo’, em teatro de ilusão” (Balandier, 1999:23).

Na luta pelo poder político na Guiné-Bissau, constantemente ameaçado e com adversários igualmente violentos e corajosos, a capacidade mimética do indivíduo pode ser aquilo que o permite afirmar o seu poder ou a sua primazia sobre os demais para o cargo em disputa. Aqui, os valores da *cultura di matchundadi*, entre os quais a violência, a força, a coragem, o destemor, a implacabilidade e a manifestação de virilidade são recursos geralmente utilizados, legitimados pela memória colectiva e social. Como exemplos de mimetismo político, portanto também da simbologia do poder, podemos apontar os seguintes aspectos: a) os discursos e declarações públicas marcadas por linguagem e expressão corporal violenta; b) o recurso, que é do conhecimento público, ao misticismo e à feitiçaria; c) a indumentária – o uso da balalaica, por exemplo – e de acessórios vários tais como gargantilhas de ouro ou prata, pulseiras, relógios e a súmbia¹⁰⁷; d) o *modus operandi* político, nomeadamente a visão patrimonialista do poder e o clientelismo e) a manifestação da virilidade, com a acumulação de mulheres – nomeadamente mulheres já casadas – e de amantes de todas as idades; f) a personalização e a centralização do poder, de pendor totalitário; g) a perseguição implacável dos adversários políticos, que culmina muitas vezes com a eliminação física destes.

4) A Impunidade é de todos os factores o mais proeminente na institucionalização da *cultura di matchundadi*. A Guiné-Bissau vive um ambiente de impunidade graças à erosão e à descredibilização crescente do sistema de justiça. Esta impunidade torna-se também um elemento central no fomento da violência cíclica, incentivando a centralização do poder (numa perspectiva também ela protecionista do poder) e afirmando a *cultura di matchundadi* como masculinidade hegemónica, portanto passível de mimetismo político, e instituindo-o como modelo de masculinidade e modelo do exercício de poder por excelência.

Apelidado sequencialmente por alguns analistas de *Estado frágil*, *Estado-falhado* e de *narco-estado*, o Estado guineense é um Estado vaníssimo tendo em conta a fragilidade e a ineficácia das suas instituições e à sua inércia total no que concerne à proteção social e jurídica dos seus cidadãos. Esta situação tem conduzido à pobreza generalizada, à violência estrutural, à instabilidade política e governativa, à dependência externa e ao descrédito dos cidadãos face às instituições do Estado. A impunidade é a chama que mantém viva este cenário impactante que torna as instituições do Estado uma fraude para os seus próprios

¹⁰⁷ Gorro de malha ou de lã usado pelos homens na Guiné-Bissau, Gâmbia e Sénegal, estando muito associado à figura de Amílcar Cabral.

cidadãos, através da normalização da insegurança e da violência, e desta forma assistindo a reprodução da *cultura di matchundadi*.

A *impunidade reinante*, que se ouve comumente pela boca do cidadão comum quando descreve a situação do país é por demais evidente quando crimes de sangue – em relação aos quais geralmente se conhecem os autores morais e os executores – os crimes de corrupção e enriquecimento ilícito e de tráficos de vária ordem são deixados impunes, sendo constantemente normalizados e vulgarizados devido a um sistema de justiça inoperante e a um Estado capturado pelos interesses pessoais e de grupos concretos. A impunidade garante, assim, a supremacia de certos grupos ou indivíduos face aos outros cidadãos, face às leis instituídas e consiste na subversão total do sistema de justiça ou na sua inoperância face ao poder *real*, tendencialmente norteado por valores da *cultura di matchundadi*. Um dos efeitos imediatos da cultura da violência e da impunidade é a instauração de um clima de medo e de tensão, e ainda, a sensação de insegurança e de vulnerabilidade permanentes. Ninguém está seguro, ninguém está imune, ninguém se sente protegido, inclusive aqueles que detêm o poder político, visto que este também é constantemente ameaçado. A pergunta que se coloca é: Como se vive e se governa num clima de insegurança e tensão permanentes?

Um conceito que pode servir para analisar a situação guineense, mesmo não sendo totalmente representativa da sua realidade, é o conceito de “Estado de exceção” de Giorgio Agamben, que o autor (2003:13) define afirmando que o “estado de exceção não é um direito especial (como o direito da guerra) mas pode ser visto como um limiar de indeterminação entre democracia e absolutismo”; enquanto suspensão da própria ordem jurídica (2003:16); um “sacrifício temporário da própria democracia” (2003:45); uma ditadura constitucional (2003:21), mas que “é sempre uma coisa diferente da anarquia e do caos e, em sentido jurídico, existe nele ainda uma ordem, embora não seja uma ordem jurídica” (2003:56). Agamben (2003:52) cita Schmitt (1992:39) e explica que no estado de exceção “O estado continua a existir enquanto o direito se desvanece” e pode assim fundar no *pouvoir constituant* a figura extrema do estado de exceção: a ditadura soberana.” O estado de exceção emana da tradição democrática-revolucionária e não da absolutista (Agamben, 2003:17), sendo “o estado de exceção, enquanto figura da necessidade, apresenta-se assim – a par da revolução e da instauração de facto de um ordenamento constitucional – como uma providência ‘ilegal’, mas perfeitamente ‘jurídica e constitucional’, que se concretiza na produção de novas normas (ou de uma nova ordem jurídica)” (2003:49). Agamben (2003:18) explica ainda que “o estado de exceção constitui antes um estado *kenomático*, um vazio de direito, e a ideia de uma indistinção e uma plenitude original do poder deve ser considerada

um mitologema jurídico, análogo à ideia de um estado de natureza. (...) Em qualquer caso, o termo “plenos poderes” define uma das possíveis modalidades de acção do poder executivo durante o estado de exceção, mas não coincide com este.” Para Agamben, uma das características fundamentais do *estado de exceção* é a “abolição provisória da distinção entre o poder legislativo, executivo e judicial – mostra aqui a sua tendência para se transformar numa prática de governo duradoura.” (2003:20), sendo que “o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal.” (2003:12). Para o autor (2003:12), “Entre os elementos que tornam difícil uma definição do estado de exceção está certamente a estreita relação que tem com a guerra civil, a insurreição e a resistência. Visto que é o oposto do estado normal, a guerra civil situa-se numa zona de indecibilidade em relação ao estado de exceção, que é a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos.” Dando o exemplo de Adolf Hitler, Agamben, (2003:13) afirma que “Neste sentido, o totalitarismo moderno pode ser definido como a instauração, por meio de um estado de exceção, de uma guerra civil legal, que permite a eliminação física não só dos adversários políticos mas de categorias inteiras de cidadãos que por qualquer razão não sejam integráveis no sistema político.” Outro conceito que ajuda à reflexão sobre a impunidade na sociedade guineense é o conceito de *anomia*, ou seja, um estado de desorganização social ou pessoal ocasionado pela ausência ou aparente ausência de normas. Não se pode considerar a situação social e jurídica guineense como um estado de *anomia* na medida em que as regras e as leis existem, assim como a sua estrutura legal e física. Aquilo que é característico do estado guineense é a inoperância dessas leis, a sua não aplicação e a ineficácia das instituições que a representam.

Neste caso, podemos dizer que a situação guineense encontra-se algures no meio entre um *estado de anomia* e um *estado de exceção*, tendo em conta que não se trata de ausência de normas, ou de entidades que representem o Estado, mas da “suspensão” da justiça e da ordem jurídica em favorecimento de uma situação de impunidade. Outro aspecto a considerar também é que a *anomia* ou a *exceção* presentes no quadro do sistema político guineense são seletivas e não necessariamente estruturais e aquilo que parece existir é uma anomia do Estado de Direito e não uma anomia societal. Não podemos afirmar que não existam julgamentos e condenações no país, pois aquilo que parece não existir é a democratização da capacidade punitiva do Estado, que divide e distingue cidadãos excepcionais de cidadãos comuns, e que sendo controlado por certos atores, estes encontram-se acima da lei. É neste prisma também que a *cultura di matchundadi* ganha relevo, na medida em que é uma cultura

que cultiva a “excepção” para aqueles que se movem dentro da sua lógica do poder e da influência.

Em suma, a *cultura di matchundadi*, convivendo e afirmando-se num quadro de impunidade generalizada, é totalmente incompatível com um Estado do Direito, no qual definharia e perderia os seus principais factores de reprodução aqui nomeados: a violência, a centralização do poder, o mimetismo político e a impunidade.

A centralidade da *cultura di matchundadi*, que serve de âncora (e vice-versa) para um ambiente de instabilidade política e governativa, da erupção de violências várias (violência estrutural, violência política, de género etc.), da pobreza generalizada (também ela fruto da desorganização do Estado e da visão patrimonialista do poder), das desigualdades de género e da ausência de justiça, não eliminando outras ópticas e causas da erosão do Estado e enfraquecimento das instituições do país, é primordial para o entendimento da História política e institucional da Guiné-Bissau desde a Independência aos nossos dias. A trilogia de que tratamos nesta dissertação, de Género-Violências-Instabilidade Política expõe também o esvaziamento, a captura e apropriação do Estado, do Poder, dos Recursos, da Simbologia, etc., que garantem aos homens e às masculinidades os lugares cimeiros e de comando no país, fruto da dominação institucional masculina e da afirmação de masculinidades violentas oriundas das dinâmicas históricas e do ambiente sócio-cultural e étnico da Guiné-Bissau.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV (2004), *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies And Paradigms*, Vv.Aa, *Gender, Economies And Entitlements In Africa*, Dakar, CODESRIA – Council For The Development Of Social Science Research In Africa.

AA.VV (2004a), *Gender Activism And Studies In Africa*, Dakar, CODESRIA – Council For The Development Of Social Science Research In Africa.

AA.VV (2004b), *Gender, Economies And Entitlements In Africa*, Dakar, CODESRIA – Council For The Development Of Social Science Research In Africa.

AA.VV (2005), *Gender, Literature And Religion In Africa*, Dakar, CODESRIA – Council For The Development Of Social Science Research In Africa.

AA.VV (2007), “Institutions, Social Networks, And Conflicts In Guinea-Bissau – Results From A 2005 Survey”, in The World Bank (Org.), *Conflict, Livelihoods And Poverty In Guinea-Bissau*, Washington, The World Bank.

AAVV (2010), *Child trafficking in Guinea-Bissau, An explorative Study*, Jónína Einarsdóttir, Hamadou Boiro, Gunnlaugur Geirsson, Geir Gunnlaugsson, University of Iceland, UNICEF, Reykjavik University.

Aboim, Sofia (2009), *Plural Masculinities: The Remaking Of The Self In Private Life*, Farnham (Uk) &Burlington (Usa): Ashgate.

Aboim, Sofia (2009), “From Dualism to Pluralism: The Power of Categories and the Making of Gender”, in Aboim, Sofia (2009), *Plural Masculinities: The Remaking Of The Self In Private Life*, Farnham (Uk) &Burlington (Usa): Ashgate. pp.13-35.

Adesina, Jimi (2012), “Práticas da Sociologia Africana: Lições de endogeneidade e género na academia”, in Silva, Teresa Cruz e, Coelho, João Paulo e Amélia Neves de Souto, *Como fazer ciências sociais e humanas em África – Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas*, Dakar, CODESRIA&CLACSO, pp.195-210.

Agamben, Giorgio (2003), *Estado de exceção*, Lisboa, Edições 70.

Ajayi, Kunle (2010), *The Concept Of First Lady And Politics In Nigeria*, Dakar, CODESRIA - Council For The Development Of Social Science Research in Africa.

Ake, Claude (2000), *The Fisibility Of Democracy In Africa*, Dakar, CODESRIA – Council For The Development Of Social Science Research In Africa.

Alesina, Alberto, Sule Ozler, Nouriel Roubini, and Phillip Swagel. 1996. *Political instability and economic growth*. Journal of Economic

Growth 1(2): 189-211.

Alexandre, Valentim (2000), “Do império de antigo regime ao sistema colonial moderno: o nacionalismo imperial e os seus efeitos (1875-1930), in VVAA, *III Reunião Internacional de História de África – A África e a instalação do sistema colonial (c. 1885 – c.1930)*,

Lisboa, IICT – Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical, pp.395-402.

Alexandre, Valentim (coord.) (2000a), *Império Africano – séculos XIX e XX*, Lisboa, Edições Colibri.

Almeida, Ana Nunes, Karin Wall (1995), “A Família”, in Ferreira, E. Sousa (Org.), *Portugal Hoje*, Lisboa, INA.

Almeida, Luisa d’ (2000), “Nativo versus gentio? – O que nos dizem algumas fontes africanas nos anos 1914-1922”, in VVAA, *III Reunião Internacional de História de África – A África e a instalação do sistema colonial (c. 1885 – c.1930)*, Lisboa, IICT – Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical, pp.645-654.

Almeida, Miguel Vale de (2000), *Senhores De Si – Uma Interpretação Antropológica Da Masculinidade*, Lisboa, Fim De Século, 2^a edição.

Amadiume, Ifi (1987), *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*, London & New York, Zed Books Ltd.

Amadiume Ifi (2005) [1992], “Theorizing Matriarchy in Africa: kinship ideologies and systems in Africa and Europe”, in Oyewumi (2005), Oyeronke (ed), *African Gender Studies: a reader*, New York, Palgrave Macmillan, , pp.83-98.

Amadiume, Ifi (1997), *Reinventing Africa – Matriarchy, Religion and Culture*, London & New York, Zed Books Ltd.

Amadiume, Ifi (2000), *The politics of Memory – Truth, Healing and Social Justice*, London & New York, Zed Books Ltd.

Amado, Leopoldo (2011), *Guerra Colonial & Guerra de Libertação 1950-1974: o caso da Guiné-Bissau*, Lisboa, IPAD – Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento.

Amâncio, Lígia (1994), *Masculino e Feminino. A Construção Social Da Diferença*, Porto, Afrontamento.

Amâncio, Lígia (Org.) (2004), *Aprender A Ser Homem*, Lisboa, Livros Horizonte.

Amaro, Roque (2003), “Desenvolvimento – Um Conceito Ultrapassado ou em Renovação: Da Teoria à Prática e da Prática À Teoria”, *Cadernos De Estudos Africanos*, Nº4, Janeiro/Julho, Lisboa, Centro De Estudos Africanos Do ISCTE.

Ampofo, Akosua Adomako (2008), Josephine Beoku-Betts & Mary Johnson Osirim, “Researching African Women and Gender Studies: New Social Science Perspectives”, in *African and Asian Studies* 7, pp.327-341.

Amri, Laroussi, Ramola Ramtohul (Edit) (2014), *Gender And Citizenship In The Global Age*, Dakar, CODESRIA – Council For The Development Of Social Science Research In Africa.

Andrade, Mário Pinto de (1997), *Origens do NACIONALISMO Africano*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

Arendt, Hannah (1970), *On Violence*, San Diego – New York – London, A. Harvest /BDJ Book.

Augel, Moema Parente (2007), *O desafio do escombro - nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*, Rio de Janeiro, Editora Garamond Universitária.

Augel, Moema Parente (2014), “Na voz do outro. A representação da mulher guineense pela perspectiva masculine”, in Silva, Fábio Mario (org.), *O Feminino nas Literaturas Africanas em Língua Portuguesa*, CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras de Lisboa, pp.129-163.

Augel, Johannes (1996a), “Guiné-Bissau: Vanguarda anti-imperialista, falência do estado e esperança num novo começo”, in Augel, Johannes, Cardoso, Carlos (1996), *Transição Democrática na Guiné-Bissau e outros ensaios*, INEP, Bissau, pp.71-77.

Augel, Johannes, Carlos Cardoso (1996), *Transição Democrática na Guiné-Bissau e outros ensaios*, INEP, Bissau

Balandier, Georges (1980), *Antropologia Política*, Lisboa, Editorial Presença.

Balandier, Georges (1985), *Le détour: Pouvoir et modernité*, Paris, Librairie Arthème Fayard.

Balandier, Georges (1986), “La violence et la guerre: une antrophologie”, in *Rev. Int. Des Sc. Sociales*, 110, Déc.

Balandier, Georges (1988), *Le désordre: Eloge du mouvement*, Paris, Librairie Arthème Fayard.

Balandier, Georges (1999), *O poder em cena*, Coimbra, Editora Minerva.

Bamisilie, Sunday Adetunji (2013), “A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-femininsmo”, in *Via Atlântica*, nº24, dez/2013, São Paulo, , pp. 257-279

Barker, Gary (2005), Christine Ricardo, *Young Men And The Construction Of Masculinity In Sub-Saharan Africa: Implications For Hiv/Aids, Conflict, And Violence*, Social Development Papers, Conflict Prevention & Reconstruction Paper No. 26 / June 2005, The World Bank.

Barreto, João (1938), *História da Guiné – 1418 a 1918*, Lisboa, Edição do autor.

(Barros&Semedo) (2012), Barros, Miguel e Odete Semedo, *Manual de Capacitação das Mulheres em Matéria de Participação Política com base no Género*, UNIOGBIS, Bissau.

Bayes, Jane H (ed) (2012), *Gender and Politics: The State of the Discipline*, Opladen-Berlin-Toronto, Barbara Budrich Publishers.

Beasley, Chris (2005), “Gender and Feminism: an Overview”, in Beasley, Chris (2005), *Gender & Sexuality – Critical Theories*, Critical Thinkers, London, Sage Publications, pp.11-27.

Beasley, Chris (2005), *Gender & Sexuality – Critical Theories*, Critical Thinkers, London,

Sage Publications.

Beasley, Chris, Header Brook E Mary Holmes (2012), *Heterosexuality In Theory And Practice*, New York, Routledge.

Beauvoir, Simone (2003 [1949]), *O Segundo Sexo*, Lisboa, Dom Quixote.

Bezerra (2011), Marcelo Moriconi, Desmistificar la violencia: crítica al discurso (técnico) e la seguridad ciudadana, in *Revista Mexicana de Sociología* 73, num. 4 (octubre-diciembre, 2011) :617-643. México, Universidad Nacional_Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.

Biney, Ama, Adebayo Olukoshi (2010), *Speaking Truth To Power – Selected Pan-African Postcards*, Dakar, Pambazuka Press.

Bittencourt, Marcelo (2000), “A resposta dos ‘Crioulos Luandenses’ ao intensificar do processo colonial em finais do Século XIX”, in VVAA, *III Reunião Internacional de História de África – A África e a instalação do sistema colonial (c. 1885 – c.1930)*, Lisboa, IICT – Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical, pp.655-671.

Borges (2006), Manuela, Freitas, Joseania Miranda, Ferreira, Luzia Gomes, “Relações de Alteridades e Identidades: mandjuandas na Guiné-Bissau e a Irmandade da Boa Morte na Bahia”, In *Impulso*, Piracicaba, 17 (43):91-103.

Bourdieu, Pierre (1989), *O poder simbólico*, Lisboa, Difel.

Bourdieu, Pierre (1999), *A Dominação Masculina*, Oeiras, Celta Editora.

Bowman, Joye L. (1980), *Conflict, Interaction, And Change In Guinea Bissau. Fulbe Expansion And Its Impact, 1850-1900*. Ph.D., University Of California.

Bowman, Joye L. (1987). “«Legitimate Commerce» And Peanut Production In Portuguese Guinea, 1840s-1880s”, *The Journal Of African History*, 28, pp.87-106.

Bozon, Michel (2002), *Sociologie De La Sexualité*, Paris, Nathan.^[L]

Brubaker, Rogers (2004). “Ethnicity Without Groups”, In Wimmer, Andreas (Org.), *Facing Ethnic Conflicts. Toward A New Realism*, Lanham, Md, Rowman & Littlefield, pp.34-52.

BRAUCH et. al. (2012) Climate Change, Human Security and violent conflict. New York: Springer.

Bull, Benjamin Pinto (1989). *O Crioulo Da Guiné-Bissau. Filosofia E Sabedoria*. Lisboa & Bissau, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa & Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.

Butler, Judith (1999), *Undoing Gender*, London & New York, Routledge.

Butler, Judith (1999a), *Gender Trouble: Feminism And The Subversion Of Identity*, London & New York, Routledge.

Cabral, Amílcar (1976), *A Arma Da Teoria – Unidade E Luta*, Vol. I, Lisboa, Seara Nova.

Cabral, Luís (2014), *Memórias e Discursos*, Fundação Amílcar Cabral, Lousã.

Campbell, Colin (1996), *The Myth of Social Action*, Cambridge, Cambridge University Press.

Caprioli, Mary (2000), “Gendered Conflict”, in *Journal of Peace Research*, Vol. 37, Nº.1 (Jan., 2000), Sage Publications Ltd., pp. 51-68.

Cardoso, Carlos (1996), “As surpresas das primeiras eleições multipartidárias”, in Augel, Johannes, Carlos Cardoso (1996), *A Transição Democrática Na Guiné-Bissau e outros ensaios*, Bissau, INEP, pp.53-57.

Cardoso, Carlos (2002), *A Formação da Elite Política na Guiné-Bissau*, Centro De Estudos Africanos, Occasional Paper 5.

Cardoso, Fernando L M (Coord) (2008), *Os Bijagós: Estrutura e Funcionamento do Poder*, Dakar, CODESRIA – Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África.

(Cardoso&Imbali) (1993) Cardoso, Carlos e Faustino Imbali, “As questões institucionais e o Programa de Ajustamento Estrutural na Guiné-Bissau”, in Imbali, Faustino (coord) (1993), *Os efeitos sócio-económicos do programa de ajustamento estrutural na Guiné-Bissau*, INEP, Bissau, pp.21-79.

Carreira, António (1984), *Os Portugueses nos Rios da Guiné (1500-1900)*, Lisboa, Self-Published.

Carreira, António, Mandingas da Guiné Portuguesa, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Nº4, Bissau, 1947.

Carreira, António (1970), A caça entre os mandingas da Guiné-Portuguesa, Cartaz, Nº6, p.15-16.

Carvalho, Clara (1998), *Ritos e Poder e a Recriação da Tradição. Os Régulos Manjacos da Guiné-Bissau*, Lisboa, ISCTE, Dissertação de Doutoramento em Antropologia Social.

Castanheira, José Pedro (1999), *Quem Mandou Matar Amílcar Cabral?*, 3^a Edição, Lisboa, Relógio D’água.

Cerneia, Michael M. [1985] (1991), *Putting People First – Sociological Variables in Rural Development*, A World Bank Publication, Oxford Universiy Press.

Chabal, Patrick, Toby Green (eds) (2016), *Guinea-Bissau: Micro-state to “narco-state”*, London, Hurst&Company.

Chabal, Patrick (1999), Jean-Pascal Daloz, *Africa Works – disorder as political instrument*, African Issues, Oxford, Indiana University Press.

Chilcote, Ronald H. (1972). *Emerging Nationalism in Portuguese Africa Documents*, Stanford, University Of California Press.

Chiuri, Wanjiku (2008), “Men’s Role in Persistent Rural Poverty: Lessons from Kenya”, in

Uchendu, Egodi (Edit) (2008), *Masculinities in Contemporary Africa*, Dakar, CODESRIA – Council For The Development of Social Science Research in Africa, pp.163-176.

Có, João Ribeiro Butiam, Paulina Mendes (2006), **Abuso e a exploração sexual de menores na Guiné- Bissau**, Bissau, INEP/UNICEF/IMC.

Coady, C.A.J (1986), “The Idea of Violence”, Journal of Applied Philosophy, Vol. 3, No. 1, 1986.

Có, João (ed.) (2006), *Abuso e a Exploração Sexual de Menores na Guiné-Bissau*, INEP-UNICEF.

Có, Joāo Viegas (2001), *As Consequências Jurídico-Constitucionais Do Conflito Político-Militar Da Guiné-Bissau*, Verona, Associação Rete Guinea Bissau.

Conceição, Joanice (Org.) (2012), *Masculinidades E Feminilidades Como Estratégias De Poder*, Rio De Janeiro, Editora Multifoco.

Connell, Raewyn (1987), *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, California, Standford University Press.

Connell, Raewyn (2002), *Gender*, Cambridge-Malden, Polity Press.

Connell, Raewyn (1995), *Masculinities*, Cambridge, Polity Press.

Connell, Raewyn (2009), *Gender In World Perspective*, Cambridge, Polity (2^a Ed.).

Cornwall, Andrea e Nancy Lindisfarne (Edit.) (1994), *Dislocating Masculinity – Comparative Ethnographies*, USA and Canada, Routledge.

Cornwall, Andrea e Nancy Lindisfarne (Edit.) (1994a), “Dislocating masculinity: gender, power and anthropology”, in Cornwall, Andrea e Nancy Lindisfarne (Edit.) (1994), *Dislocating Masculinity – Comparative Ethnographies*, USA and Canada, Routledge, pp.11-47.

Correia, Pedro Pezarat (2005), “Obstáculos e Desafios à reconstrução do Estado em África”, in *Cabral no cruzamento de épocas*, Comunicações e Discursos produzidos no II Simpósio Internacional Amílcar Cabral, Praia, Setembro de 2005.

Cramer, Christopher (1988), *Violence in developing countries - War, Memory, Progress*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

Dahl, Robert A. (1971), *Polyarchy – participation and opposition*, New Haven and London, Yale University Press.

Dahl, Robert A. (1989), *Democracy and its critics*, New Haven and London, Yale University Press.

Dahl, Robert A. (1999), *Democracia*, Lisboa, Temas e Debates - Coleção Memórias do Mundo.

Davidson, Basil (1981), "No Fist is Big Enough to Hide the Sky – Building Guinea-Bissau and Cape Verde", *Race & Class*, 23, pp. 43-64.

Davidson, Joanna (2002), "Plural Society and Interethnic Relations in Guinea-Bissau", in Shweder, Richard A., Martha Minow And Hazel Rose Markus (Orgs.) (2002), *Engaging Cultural Differences. The Multicultural Challenge In Liberal Democracies*, New York, Russell Sage Foundation, 417-431.

Davis, K., M. Leijenaar e J. Oldersma (Eds.) (1991), *The Gender Of Power*, London, Sage.

Dewey, John (1916), "Force, Violence and Law and Force and Coercion. Violence: A Philosophical Anthology, International Journal of Ethics 26 (1916): 359–67.

Dhada, Mustafah (1993), *Warriors At Work. How Guinea Was Really Set Free*, Niwot, Colorado, University Press Of Colorado.

Dias, Eduardo Costa (2000), "Estado, estruturas políticas tradicionais e cidadania: o caso senegâmbiano", in Viegas (2000), José Manuel Leite, Eduardo Costa Dias (org.), *Cidadania, Integração, Globalização*, Oeiras, Celta Editora.

Dias, Costa Dias (2000a), "Espaço político africano, espaço político colonial: confrontos de entendimentos no antigo Kaabú (Guiné-Bissau), 1900-1930, in VVAA, *III Reunião Internacional de História de África – A África e a instalação do sistema colonial (c. 1885 – c.1930)*, IICT – Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa. pp.301-310.

Dias, Eduardo Costa (2000b), "A Balantização da Guiné-Bissau", in *Público*, 16 de Dezembro de 2000.

Dias, Eduardo Costa (2002), "Da'wa', política, identidade religiosa e 'invenção' de uma 'nação'", in *Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades na África Subsariana*, Maia, Faculdade de Letras e Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, pp.45-68.

Duarte, Vera (2005), "Cabral, Género e Desenvolvimento", in *Cabral no cruzamento de épocas*, Comunicações e Discursos produzidos no II Simpósio Internacional Amílcar Cabral, Praia, Setembro de 2005.

Elias, Norbert (1970), *Introdução à Sociologia*, Espaço Sociologia, Lisboa Edições 70.

Fassin, Éric (2008), "L'empire du genre. L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptual", *L'Homme* 2008/3-4, n° 187-188, pp. 375-392.

Esteves, Maria L. (1988), *A Questão do Casamansa e a Delimitação das Fronteiras da Guiné*, Lisboa, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga.

Fanon, Frantz (1968) *Os Condenados Da Terra*, Rio De Janeiro, Civilização Brasileira.

Faucher, Florence (2015), Colin Hay, "Les Rituels de Vote en France et au Royaume-Uni", in *Revue Française De Science Politique*, Volume 65, Numéro 2, Avril 2015, pp.216- 236.

Fawole, W Alade, Charles Ukeje (Edit.) (2005), *The Crisis of the Regionalism in West Africa – Identity, Citizenship and Conflict*, Dakar, CODESRIA – Council For The Development Of Social Science Research in Africa.

Fentress, James (1992), Chris Wickham, *Memória Social*, Lisboa, Edições Teorema.

Ferreira, Patrícia Magalhães (2004), “Guinea-Bissau – Between Conflict And Democracy”, *African Security Review*, 13, 45-56.

Ferreira, Patrícia Magalhães (2014), “Estados Frágeis” em *África: A Intervenção Externa nos processos de Construção do Estado (statebuilding) e da Paz (peacebuilding)*, Fevereiro de 2014.

Forrest, Joshua B. (1987), “Guinea-Bissau Since Independence – A Decade Of Domestic Power Struggles”, *The Journal Of Modern African Studies*, 25, pp.95-116.

Forrest, Joshua B. (1993). “Autonomia Burocrática, Política Económica e Política num Estado «Suave» – O Caso da Guiné-Bissau Pós-Colonial”, in *Soronda*, 15, pp.57-95.

Forrest, Joshua B. (2003), *Lineages of State Fragility. Rural Civil Society in Guinea-Bissau*, Athens, Ohio University Press Et al..

Foucault, Michel [1976] (1994), *A História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*, Lisboa, Relógio D’água.

Franscina, Francesca (2014), *Gendering the Nation: Women, Men and Fiction in Guinea-Bissau*, Master Thesis, Birmingham, University of Birmingham.

Friedmann, John [1992] (1996), *Empowerment: Uma Política De Desenvolvimento Alternativo*, Oeiras, Celta Editora.

Galli, Rosemary E. And Jocelyn Jones (1987), *Guinea-Bissau – Politics, Economics and Society*, Marxist Regimes Series, London & Boulder, Francis Pinter & Lynne Rienner.

Galtung, Johan (1969) "Violence, Peace, and Peace Research", *Journal of Peace Research*, Vol. 6, No. 3, pp. 167-191

Giddens, Anthony (1994), *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta Editora.

Giddens, Anthony (2001), *Transformações Da Intimidade. Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*, Oeiras, Celta Editora.

Giddens, Anthony (2002), *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta Editora.

Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic – Modernity and Double Consciousness*, London-New York, Verso.

Goffman, Erving (2004), “Le Déploiement du Genre”, *Terrain*, Nº 42, pp.109-128.

Goldstein, Joshua S. (2003), War and Gender – How Gender Shapes the War System and Vice Versa, Cambridge, Cambridge University Press

Gouws, Amanda (2012), "Gender and the state of political science in Africa", in Bayes, Jane H (ed.), *Gender and Politics: The State of the Discipline*, Opladen-Berlin-Toronto, Barbara Budrich Publishers, pp.59-76.

Gramsci, António (1974), *Obras Escolhidas*, Colecção Teoria Nº 21 e Nº22, Vol.I-II, Lisboa, Editorial Estampa.

Guerra, Isabel (2006), *Participação e Acção Colectiva - Interesses, Conflitos E Consensos*, Estoril, Princípia Editora.

Guerreiro, Sara (2011), *Estudo sobre o Acesso à Justiça na Guiné-Bissau: Regiões de Cacheu e Oio e Sector Autónomo de Bissau*, Ministério da Justiça e PNUD, Bissau.

Habermas, Jurgen (1996), *Racionalidade e Comunicação*, Biblioteca de Filosofia Contemporânea, Lisboa, Edições 70.

Handem, Diana Lima (1986), *Nature Et Functionnement Du Pouvoir Chez Les Balanta Brassa*, Bissau, INEP.

Handem, Diana Lima (1989), "A história da construção nacional na Guiné-Bissau (a luta de libertação e formação da nação guineense)", in INEP (1989), *A construção da Nação em África*, Bissau, INEP, pp. 267-280.

Handem, Diana Lima, Fernando Delfim da Silva (coord) (1989), *A Guiné-Bissau a caminho do ano 2000*, Bissau, INEP.

Havik, Philip J. (2004), *Silences And Soundbites. The Gendered Dynamics Of Trade And Brokerage In The Pre-Colonial Guinea Bissau Region*, Münster, Lit.

Havik, Philip J. (2007), "Kriol Without Creoles – Afro-Atlantic Connections in the Guinea Bissau Region (16th To 20th Centuries)", in Naro, Nancy Priscilla, Roger Sansi-Roca and David H. Teece (Orgs.), *Cultures Of The Lusophone Black Atlantic. Studies Of The Americas*, New York, Palgrave Macmillan, pp.41-73.

Havik, Philip J. (2012), "Gendering the black Atlantic: Women's agency in coastal trade settlements in Guinea Bissau Region", in Catterall, Douglas, Jodi Campbell (edit), *Gendering Communities, Economies, and Social Networks in Atlantic Port Cities – 1500-1800*, Leiden, pp.315-356.

Hawkesworth, Mary (2012), "Western Feminist Theories: Trajectories of Change", in Bayes, Jane H (ed.), *Gender and Politics: The State of the Discipline*, Opladen-Berlin-Toronto, Barbara Budrich Publishers, pp.199-219.

Héritier, Françoise (1998), *Masculino/Feminino: O Pensamento da Diferença*, Lisboa, Piaget.

Ho, Kathleen, *Structural Violence as a Human Rights Violation*, Essex Human Rights Review Vol. 4 No. 2 September 2007

Hobsbawm, Eric (1999), *Nations And Nationalism Since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.

Howell, Jude, Jenny Pearce (2001), *Civil Society and Development: a critical exploration*, Boulder London, United States of America, pp.63-88.

Hudson at al. (2014), Valerie M., *Sex and the World Peace*, Columbia University Press, New York

Huntington, Samuel P. (1975), *A Ordem Política nas Sociedades em Mudança*, Editora da Universidade de São Paulo.

Imbali, Faustino (coord) (1993), *Os efeitos sócio-económicos do programa de ajustamento estrutural na Guiné-Bissau*, Bissau, INEP.

Imvf-ONGD, Joacine Katar Moreira (2009), *Storias Di Mindjeris*, Lisboa, Edição IMVF.

Induta, José Zamora (2001), *Guiné – 24 Anos De Independência (1974-1998)*, Lisboa, Hugin.

International Crisis Group (2008). “Guinée-Bissau – Besoin D’état”, *Africa Report*, 142.

International Crisis Group (2009). “Guinée-Bissau – Construire Un Véritable Pacte De Stabilité”, *Policy Briefing / Briefing Afrique*, 57.

Irele, Francis Abiola (2008), *Négritude et Condition Africains*, Paris-Amsterdam, Éditions Karthala – Sephis.

Jao, Mamadu (1999), *Intervenção Rural Integrada – A Experiência do Norte da Guiné-Bissau*, Bissau, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.

Jaye, Thomas, Et al.l (Edit) (2011), *Ecowas And The Dynamics of Conflict and Peace-Building*, Dakar, CODESRIA – Council for the Development of Social Science Research in Africa.

Jodelet, Denise (1999), *Les Représentações Sociales*, Paris, Presses Universitaires de France.

Johnson, Miriam (1989), “Feminism And The Theories Of Talcott Parsons”, in Ruth Wallace (Org.), *Feminism and Sociological Theory*, Newbury Park, Sage.

Kabaji, Egara (2008), “Masculinity and Ritual Violence: A Study of Bullfighting among the Luhya of Western Kenya”, in Uchendu, Egodi (Edit), *Masculinities in Contemporary Africa*, Dakar, CODESRIA – Council For The Development Of Social Science Research In Africa, pp.34-53.

Kandiyoti, Deniz (1994), “The paradoxes of masculinity: some thoughts on segregated societies”, in Cornwall, Andrea e Nancy Lindisfarne (Edit.) (1994), *Dislocating Masculinity – Comparative Ethnographies*, USA and Canada, Routledge.

Kimmel, Michael (2000), *The Gendered Society*, Oxford, Oxford University Press.

Kisiang’Ani, Edward, «Decolonising Gender Studies in Africa», AA.VV (2004), *African Gender Scholarship – Concepts, Methodologies And Paradigms*, Dakar, CODESRIA, pp.9-26.

Kleist, Nauja (2010), "Negotiating Respectable Masculinity: Gender and Recognition in the Somali Diaspora", in *African Diaspora*, 3, pp.185-206.

Kohnert, Dirk (2010). *Democratization Via Elections in an African “Narco-State”? The Case Of Guinea-Bissau*, Giga Working Paper, 123.

Koudawo, Fafali (2001), *Cabo Verde e Guiné-Bissau. Da democracia revolucionária à democracia liberal*, Bissau, INEP.

Koudawo, Fafali (2001), *Governação, Guerra e Paz: O Caso Da Guiné-Bissau e o Exemplo de Cabo Verde*, in *Direito e Cidadania* (Nº 12 – 13), Praia.

Koudawo, Fafali (1991), "Educação e Sociedade na África Pré-Colonial", in *Soronda*, Nº12, pp.61- 67.

Koudawo, Fafali (1994), *Eleições e Lições. Esboços Para Uma Análise Das Primeiras Eleições Pluralistas Na Guiné-Bissau*, Bissau, Ku Si Mon Editora.

Koudawo, Fafali (1996), "Sociedade Civil e Transição Pluralista na Guiné-Bissau", in Koudawo, Fafali and Peter Karibe Mendy (Orgs.), *Pluralismo Político Na Guiné-Bissau. Uma Transição Em Curso*, Bissau, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, pp.67-120.

Koudawo, Fafali (2000), "La Guerre Des Mandjuas – Crise de Gouvernance et Implosion d'un Modèle de Résorption de Crises", *Soronda*, Número Especial 7 De Junho, 4 (New Series), pp.153-174.

Koudawo, Fafali (2000a), "Guiné na rema, Bissau na djungu (I)", *Banobero* (Bissau), 4 de Outubro de 2000.

Koudolo, Svetlana (2008), "La Formation de la Masculinité entre la Tradition et la Modernité (le cas du sud du Togo)", in Uchendu, Egodi (Edit), *Masculinities In Contemporary Africa*, Dakar, CODESRIA – Council For The Development of Social Science Research In Africa, pp.88-109.

Kramer, Laura (2005), *The Sociology Of Gender*, Los Angeles, Roxbury.

Lindisfarne, Nancy (1994), "Variant masculinities, variant virginities: rethinking 'honour and shame'", in Cornwall, Andrea e Nancy Lindisfarne (Edit.) (1994), *Dislocating Masculinity – Comparative Ethnographies*, USA and Canada, Routledge.

Lindsay, Lisa A., Stephan F. Miescher (2003), *Men and masculinities in Modern Africa*, Social History of Africa, Portsmouth, Heinemann.

Lopes, Carlos (1982), *Etnia, Estado e Relações de Poder na Guiné-Bissau*, Lisboa, Edições 70 – Biblioteca de Estudos Africanos.

Lopes, Carlos (coord.) (1993), *Mansas, Escravos, Grumetes e Gentio – Cacheu na encruzilhada de civilizações*, IV Centenário da Fundação da Cidade de Cacheu 1588-1988, Bissau, INEP.

Lopes, Carlos (2000), "Uma leitura espacial das relações do Kaabú com os seus vizinhos dos Rios da Guiné do Cabo Verde", in VVAA, *III Reunião Internacional de História de África*

– *A África e a instalação do sistema colonial* (c. 1885 – c.1930), Lisboa, IICT – Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical, pp.31-40

Lovell, Terry (2002), “Teoria Social Feminista”, in Turner, Bryan S. (ed.), *Teoria Social*, Lisboa, Difel, pp.313-346.

LOW, Robin (1991), *The Slave Coast of West Africa 1550-1750 – The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society*, Claredon Press Oxford, Oxford- New York, Oxford Studies in African Affairs.

Macamo, Elísio Salvado (Ed.) (2005), *Negotiating Modernity – Africa's Ambivalent Experience*, Dakar, CODESRIA.

Macedo, Ana Gabriela, Ana Luísa Amaral (Orgs.) (2005), *Dicionário da Crítica Feminista*, Porto, Afrontamento, pp.153-154.

Madzu, Gabriel (2005), *Le pouvoir ethnique en Afrique – Autopsie de la violence hiérarchique*, Paris, L'Harmattan.

Maingueneau, Dominique (1997), *Os Termos-Chave da Análise do Discurso*, Lisboa, Gradiva.

Manji, Firoze, Fletcher Jr, Bill (Edit) (2013), *Claim No Easy Victories – The Legacy Of Amílcar Cabral*, Dakar, CODESRIA – Council For The Development Of Social Science Research In Africa.

Mann, Peter H. [1968] (1983), *Métodos de Investigação Sociológica*, 5^a Edição, Rio De Janeiro, Zahar Editores.

Maria Manuela Abreu Borges (2000), *Estratégias Femininas Entre As Bideiras De Bissau*, Tese de Doutoramento em Antropologia Cultural e Social, Universidade Nova De Lisboa.

Mbow, Penda (Dir.) (2005), *Hommes Et Femmes Entre Sphères Publique Et Privée*, Dakar, Conseil Pour Le Développement De La Recherche En Sciences Sociales En Afrique.

McElhinny, Bonnie (2002), “Language, Sexuality And Political Economy”, in Campbell - Kibler et al.. (Org.), *Language And Sexuality: Contesting Meaning In Theory And Practice*, Stanford, Csli Publications.

Mendy, Peter Karibe (1994), *Colonialismo Português Em África. A Tradição De Resistência Na Guiné-Bissau (1879-1959)*, Bissau, Instituto Nacional De Estudos E Pesquisa.

Mendy, Peter Karibe (1996), “A Emergência Do Pluralismo Político Na Guiné-Bissau”, in Koudawo, Fafali and Peter Karibe Mendy (Orgs.), *Pluralismo Político Na Guiné-Bissau. Uma Transição Em Curso*, Bissau, Instituto Nacional De Estudos Pesquisa, pp.11-65.

Messner, Michael A. (1997), *Politics Of Masculinities: Men In Movements, The Gender Lens*, Thousand Oaks| London| New Delhi, Sage Publications.

Miescher, Stephan F., e Lisa A. Lindsay (2003), “Introduction: Men and masculinities in Modern African History”, in Lindsay, Lisa A., Stephan F. Miescher, *Men and masculinities in Modern Africa*, Social History of Africa, Portsmouth, Heinemann.

(Moreira&Koudawo) (2012) Moreira, Joacine Katar e Fafali Koudawo, “Fanadu Di Mindjer: O Poder Do Corpo Ou O Corpo Do Poder?”, In *Masculinidades E Feminilidades Como Estratégias De Poder*, Rio De Janeiro: Editora Multifoco.

Moreira, José Mendes (1948), *Fulas do Gabú*, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

Moreira, José Mendes (1971), Da Ergologia dos Fulas da Guiné Portuguesa, Vol.26, Nº101, Bissau, B.C.G.P, pp.113-148.

Morrell, Robert (edit.) (2001), *Changing Men in Southern Africa*, Scottsville – London, University of Natal Press – Zed Books Ltd.

Mouiche, Ibrahim (2008), “L’État moderne africaine et le patriarcat public”, in Uchendu, Egodi (Edit), *Masculinities In Contemporary Africa*, Dakar, CODESRIA – Council For The Development Of Social Science Research In Africa, pp.133-162

Munanga, Kabengele (2000), “Administrações coloniais francesa, portuguesa e belga e a política de assimilação cultural e as suas consequências no processo de consciencialização anticolonial”, in VVAA, *III Reunião Internacional de História de África – A África e a instalação do sistema colonial (c. 1885 – c.1930)*, Lisboa, IICT – Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical, pp.367-376.

Niang, C.I. & Boiro, H. (2007), “You can also cut my finger!”: Social construction of male cir- cumcision in West Africa. A case study of Senegal and Guinea-Bissau”, in *Reproductive Health Matters*, 15(29), pp.22-32.

Niang, Cheikh Ibrahima (2008), *Santé, Société Et Politique En Afrique*, Dakar, CODESRIA – Conseil Pour Le Développement De La Recherche En Sciences Sociales En Afrique.

Nóbrega, Álvaro (2003), *A Luta Pelo Poder Na Guiné-Bissau*, Universidade Técnica De Lisboa/ Instituto Superior De Ciências Sociais e Políticas.

Nsona, Raissa E. Koutouma (2008), “Ordre masculin, violence politiques et initiatives féminines pour la paix au Congo-Brazzaville de 1991 à 1999”, in Uchendu, Egodi (Edit), *Masculinities In Contemporary Africa*, Dakar, CODESRIA – Council For The Development Of Social Science Research In Africa, pp.228-247.

Nuno, Respício, Eduíno Sanca (2013), *Nhomá – Uma Trajectória de Luta*, Bissau, Edições Corubal.

Ouzgane, Lahoucine e Robert Morrell (edit.) (2005), *African Masculinities: Men in Africa from the last nineteenth century to the present*, New York – Scottsville, Palgrave Macmillan – University of KwaZulu-Natal Press.

Oyéwùmí, Oyèrónké (2005), *African Gender Studies – a Reader*, New York, Palgrave Macmillan.

Oyéwùmí, Oyèrónké (2010), “Conceptualizando el género: Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana”, in *Africaneando – Revista de actualidad y experiencias*, Núm.04, 4º trimestre.

OMS (2002). *Informe sobre la violencia y la salud*. Washington: Organización Panamericana de la Salud.”

PAIGC – Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (1974), *Manual Político*, Edições Maria da Fonte.

Parsons, Talcott & Robert F. Bales (1955), *Family, Socialization And Interaction Process*, Glencoe, Free Press.

Pélissier, René (1989), *Naissance de la Guiné – Portugais et Africains en Sénégal*, Orgeval.

Pereira, Aristides (2003), *O Meu Testemunho – Uma Luta, Um Partido, Dois Países*, Lisboa, Editorial Notícias.

Pereira, Luísa Teotónio, Luís Moita (1976), *Guiné-Bissau: 3 anos de Independência*, Colecção África em Luta, Lisboa, CIDA-C.

Pires, Pedro (2014), “Prefácio”, in Cabral, Luís (2014), *Memórias e Discursos*, Lousã, Fundação Amílcar Cabral.

Rahnema, Majid (1992), “Participation”, in Sachs, Wolfgang (edit.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, London and New Jersey, Zed Books Ltd., pp.116-130.

Rahnema, Majid, Bawtree, Victoria (Edit.) [1997] (2005), *The Post-Development Reader*, London, Zed Books.

Reese, Ty M. Wives (2012), “Brokers and Laborers: Women at Cape Coast, 1750-1807”, in Catterall, Douglas, Jodi Campbell (edit), *Gendering Communities, Economies, and Social Networks in Atlantic Port Cities – 1500-1800*, Leiden, pp.291-315.

Río, José Manuel Valcuendes del, Juan Blanco López (edit.) (2003), *Hombres: la construcción cultural de las masculinidades*, Madrid, Talasa Ediciones s.l., Serie Arcoris.

Rudebeck, Lars (2001), *Colapso e Reconstrução Política na Guiné-Bissau 1998-2000 – Um Estudo de Democratização Difícil*, The Nordic Africa Institute.

Said, Edward W [1978] (1990), *Orientalismo, O Oriente Como Invenção Do Ocidente*, São Paulo, Companhia Das Letras.

Sangreman, Carlos, Carlos Sousa Júnior, Guilherme Rodrigues Zeferino and Miguel José De Barros (2008), “Guiné-Bissau (1994-2005) – Um Estudo Social Das Motivações Eleitorais Num Estado Frágil”, *Lusotopie*, 15, pp.3-25.

(Santos&Amâncio) (2014) Santos, Maria Helena e Lígia Amâncio (2014), “Sobreminorias em profissões marcadas pelo género: consequências e reações”, in *Revista Análise Social, Análise Social*, 212, XLIX (3.o).

Santos, Boaventura de Sousa (1994), *Pela mão de Alice – o social e o político na pós-modernidade*, Biblioteca das Ciências do Homem, Porto, Edições Afrontamento.

Santos, Eduardo Dos (1975), *A Negritude E A Luta Pelas Independências Na África Portuguesa*, Lisboa, Editorial Minerva.

Sares, Anita Fernandes Clemente (1997), *Desenvolvimento participativo na Guiné-Bissau: análise de dois projectos de desenvolvimento local em Quinhamel e em Bissau*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa – ISCTE. (Tese de Mestrado).

Scantamburlo, Luigi (2002), *Dicionário Do Guineense. Vol. II. Dicionário Guineense-Português*. Bubaque, Edições Fundação para o Apoio ao Desenvolvimento dos Povos do Arquipélago de Bijagós.

Sen, Amartya Kumar (1999), *Pobreza e Fomes: um ensaio sobre direitos e privações*, Lisboa, Terramar.

Shire, Chanjerai (1994), “Men don’t go to the moon: language, space and masculinities in Zimbabwe”, in Cornwall, Andrea e Nancy Lindisfarne (Edit.) (1994), *Dislocating Masculinity – Comparative Ethnographies*, USA and Canada, Routledge.

Silberschmidt, Margarethe (1999), *Women Forget that man are the masters – Gender antagonism and socio-economic change in Kisii District, Kenya*, Stockholm ,Nordiska Afrikainstitute.

Silva, Fernando Delfim (2003), *Guiné-Bissau. Páginas De História Política, Rumos Da Democracia*, Bissau, Firquidja Editora.

Silva, Teresa Cruz e, Coelho, João Paulo e Amélia Neves de Souto (2012), *Como fazer ciências sociais e humanas em África – Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas*, Dakar, CODESRIA&CLACSO.

Silveira, Luís (1945) (MCMXLV), *A peregrinação de André de Faro à Terra dos Gentios*, As Grandes Aventuras e os Grandes Aventureiros, Lisboa, Livraria Bertrand – S.A.R.L.

Simone de Beauvoir (2011), *The second sex*, translated by Constance Borde and Shelia Malovany-Chevallier, London, Vintage Books.

Soares, Maria João (2000), “Contradições e debilidades da política colonial guineense: o caso de Bissau”, in VVAA, *III Reunião Internacional de História de África – A África e a instalação do sistema colonial (c. 1885 – c.1930)*, Lisboa, IICT – Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical, pp.123-156.

Sow, Factou, Ndèye Sokhna Guèye (2001), *Genre et Dynamiques sócio-économiques et politiques en Afrique*, Dakar, CODESRIA – Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique.

Soyinka, Wole (2000), “Memory, Truth and Healing”, in Amadiume, Ifi (2000), *The politics of Memory – Truth, Healing and Social Justice*, London & New York, Zed Books Ltd, pp- 21-37.

Sparta, Luciana Laura Contarino (2000), “Estratégias económicas-sociales de la población de Cabo Verde frente al trabajo forzado impuesto por la administración colonial (1885-1930), in VVAA, *III Reunião Internacional de História de África – A África e a instalação do sistema colonial* (c. 1885 – c.1930), Lisboa, IICT – Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical, pp.455-460.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1994), “Can the Subaltern Speak?”, in Williams, Patrik and Laura Chrisman (edit), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Hertforshire, Harvester Wheatsheaf, pp.66-111.

Staudt, Kathleen (1991), *Managing Development. State, Society and International Contexts*. London, Sage.

Temudo, Marina Padrão (1998), *Inovação e Mudança em sociedades rurais africanas – Gestão de recursos naturais, saber local e instituições de desenvolvimento induzido. Estudo de caso da Guiné-Bissau*, Lisboa, Universidade Técnica de Lisboa/ Instituto Superior de Agronomia.

Torres, Anália Cardoso (2001), *Sociologia Do Casamento: A Família e a Questão Feminina*, Oeiras, Celta Editora.

Uchendu, Egodi (edit) (2008), *Masculinities in Contemporary Africa*, Dakar, CODESRIA – Council for the Development of Social Science Research in Africa.

Urdang, Stephanie (1975), ‘Fighting Two Colonialisms: The Women In Guinea-Bissau”, in *African Studies Review*, Vol. 18, Nº3, Women in Africa, pp.29-34.

Vasconcelos, Pedro (1998), “Práticas e Discursos da Conjugalidade e de Sexualidade dos Jovens Portugueses”, in Cabral, Manuel Villaverde, José Machado Pais (Orgs.), *Jovens Portugueses De Hoje*, Oeiras, Celta Editora, pp.215-305.

Vasconcelos, Pedro (2004), “Categorização, Identidade e Sexualidade: Notas Sobre a Dominação”, in Ana Maria Brandão Et al.. (Orgs.), *Formas Identitárias e Modernidade Tardia*. Actas de Encontros Em Sociologia, Braga, Universidade Do Minho, pp.51-70.

Verhelst, Thierry G [1987] (1990), *No life without roots: culture and development*, London and New Jersey, Zed Books Ltd.

Voz di Paz (2010), *Guiné-Bissau – As Causas Profundas de Conflitos: a voz do povo*, Guiné-Bissau, Voz di Paz e Interpeace.

Voz di Paz (2010a), *Mulher e Paz – Um tributo à Mulher Guineense*, ECO da Voz di Paz – Boletim Informativo, Abril, Número 2, Ano 1.

Voz di Paz (2010b), *Podem as Forças Armadas serem Reformadas? Propostas da Voz di Paz para uma Reforma Participativa das FDS*, ECO da Voz di Paz – Boletim Informativo, Maio, Número 3, Ano 1.

Voz di Paz (2010c), *Reforma do Sector de Defesa e Segurança – Especial Leitores*, in ECO da Voz di Paz – Boletim Informativo, Setembro-Dezembro, Número 7-10, Ano 1.

VVAA (2000), *III Reunião Internacional de História de África – A África e a instalação do sistema colonial* (c. 1885 – c.1930), Lisboa, IICT – Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica Tropical.

Wall, Karin, Aboim, Sofia, e Vanessa Cunha (Coord.) (2010), *A Vida Familiar no Masculino – Negociando Velhas e Novas Masculinidades*, Lisboa, Comissão Para a Igualdade no Trabalho e no Emprego - Estudos 6.

WHARTON, Amy S. (2005), “Introduction to the Sociology of Gender”, *The Sociology of Gender: An Introduction to Theory and Research*, Oxford (UK), Blackwell, pp.1-11.

Wiberg, Hakan (2005), “Investigação para a Paz: Passado, presente e futuro”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 71, Junho 2005, pp.21-42.

Wick, Alexis (2005), “A Nação no Pensamento de Amílcar Cabral”, in *Cabral no cruzamento de épocas*, Comunicações e Discursos produzidos no II Simpósio Internacional Amílcar Cabral, Praia, Setembro de 2005.

Wick, Alexis (2006), “Manifestations Of Nationhood In The Writings Of Amilcar Cabral”, in *African Identities*, 4 (1), pp.45-70.

Zeverino, Guilherme Jorge Rodrigues (2005). *O Conflito Político-Militar Na Guiné-Bissau (1998-1999)*, Lisboa, Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento.

ARTIGOS E DISSERTAÇÕES ONLINE:

Boubacar-Sid, B., Creppy, E., Gacitua-Mario, E., & Wodon, Q. *Conflict, Livelihood, and Poverty in Guinea-Bissau*. Washington D.C.: World Bank. 2007:
(http://siteresources.worldbank.org/EXTDEVIALOGUE/Resources/Conflicts_Livelihoods_GB.pdf) (28 de Setembro de 2018)

Foreign Policy (2010). “The Failed State Index 2010” ([Http://Www.Foreignpolicy.Com/Articles/2010/06/21/2010_Failed_States_Index_Interactive_Map_And_Rankings](http://Www.Foreignpolicy.Com/Articles/2010/06/21/2010_Failed_States_Index_Interactive_Map_And_Rankings) [12.12.2010]) (28 de Setembro de 2018)

Lizaga, Joaquín M^a Muñoz (2011), El macho sarniento: La Hipermasculinidade n Yonquis y Yanquis de Alonso de Santos y entre Una Mujer Desnuda de Sabina Berman, Master Thesis, Lincoln – Nebrasca, Faculty of The Graduated College at the University of Nebraska, May, 2011.
(<http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1008&context=modlangdiss>). (28 de Setembro de 2018)

Lovell, Terry (2002), “Teoria Social Feminista”, In Bryan S. Turner (Ed.) (2002), Teoria Social, Lisboa: Difel, 313-346. (28 de Setembro de 2018)

Low, Robin, *The Slave Coast Of West Africa 1550-1750 – The Impact Of The Atlantic Slave Trade On An African Society*, Oxford Studies In African Affairs, Claredon Press Oxford, Oxford- New York, 1991. (28 de Setembro de 2018)

Lúcia Bayan, *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 29 | 2015, posto online no dia 24 Julho 2015, consultado o 26 Julho 2015. URL : <http://cea.revues.org/1789> ; DOI : 10.4000/cea.1789. (28 de Setembro de 2018)

Macedo, Ana Gabriela. **Pós-Feminismo.** *Rev. Estud. Fem.*, Dez 2006, vol.14, no.3, p.813-817 (in http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000300013). (28 de Setembro de 2018)

Neto, Otávio Cruz (1999), Moreira, Marcelo Rasga, "A concretização de políticas públicas em direção à prevenção da violência estrutural", Ciência & Saúde Coletiva, 4(1):33-52, http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81231999000100004. (28 de Setembro de 2018)

Pimentel (2008), Maria do Rosário, Contributo para a História de Cabo Verde e do Hospital de Todos-os-Santos de Lisboa: <http://pt.slideshare.net/Cantacunda/tangomaus-e-lanados>. (28 de Setembro de 2018)

Samara de las Heras Aguilera, "Una aproximación a las teorías feministas", pp.45-82, in Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política, nº9, enero 2009. <http://universitas.idhbc.es/n09/09-05.pdf> (28 de Setembro de 2018)

World Bank. 2006. *Guinea-Bissau: Integrated poverty and social assessment*. World Bank Report No.34553-GW. Washington, DC. (28 de Setembro de 2018)

World Bank. 2008. *Republic of Guinea-Bissau: Delivering basic services in times of state fragility and social transition*. Report No.44427-GW. Washington, DC. (28 de Setembro de 2018)

<Http://Www.Iese.Ac.Mz/Lib/Publication/Outras/Etnicidade.Pdf> (28 de Setembro de 2018)

DOCUMENTÁRIOS:

<http://www.youtube.com/watch?v=PNGSXfBIUu4>

ENTREVISTAS E REPORTAGENS ONLINE:

<https://www.youtube.com/watch?v=AwOI2lZtL0g>

https://www.youtube.com/watch?v=igUXeIgEvaQ&ebc=ANyPxKq3fxXsdf3q5Y7NJoFieQC TLxSbt_IB8CiBthMLzym1mG1LRoEP55xuqfDRa3X3GFyW_9QN9ykZMIqQyZbBx9GSH UBH5Q

<https://www.youtube.com/watch?v=07CJZodYvWo>

https://www.youtube.com/watch?v=eJ3rLo1OK_M

<https://www.youtube.com/watch?v=PNGSXfBIUu4>

<https://www.youtube.com/watch?v=lKupDDgtRvs>.

<https://www.youtube.com/watch?v=OqKBUpSv-E>

https://www.youtube.com/watch?v=n6XZvyLy6uQ&ebc=ANyPxKqd95IBUuknbR57IbBOB1_Ea3Uje-jqqxO8ZiUJ1wTdgun6QC-WbAYn8uupUZdmmvjQ-5g0PTMGzOnzXzDTIRjmcRZMEA

«Vérité et pouvoir», entrevista con M. Fontana en L'Arc, 70, n° especial, 1971, págs. 16-26.

BLOGS E SITES:

Projecto Guiné-Bissau Contributo: <http://www.didinho.org/>

Ditadura do Consenso: www.ditaduradoconsenso.blogspot.com

Doka Internacional: <http://dokainternacionaldenunciante.blogspot.pt/>

UNICEF: www.unicef.org/ceecis/0610-Unicef_Victims_Guidelines_en.pdf

Instituto Nacional de Estatísticas da Guiné-Bissau: <http://www.inep-bissau.org/>

Gender Index Guiné-Bissau: <http://genderindex.org/country/guinea-bissau>

ENTREVISTAS

Período **9 de Março a 16 de Abril** – Guiné-Bissau
16 a 27 de Abril – Senegal

Locais **Guiné:** Bissau – Mansoa – Buba – Catió – Bafatá – Mores – Djagaradji; Bissorã;
Visitados (Gabú, Cacheu, Farim, Safim – passagem sem entrevistas realizadas)
Senegal: Dakar

Entrevistadas gravadas:

Nome	Faixa Etária	Descrição	Local de entrevista
1. Ribana Inquec	40-50	Secretário do Partido PRS - Sociólogo	Bissau
2. Antonieta R. Gomes	50-60	Candidata presidencial. Antiga Ministra da Justiça e Ministra dos Negócios Estrangeiros.	Bissau
3. Avito Silva	70-80	Antigo Ministro da Educação; Ministro da Agricultura; Ministro dos Equipamentos Sociais e Transportes; Presidente do Conselho de Administração o Banco Internacional da Guiné-Bissau.	Bissau
4. Macário Perdigão	50-60	Antigo Chefe de Gabinete de Nino Vieira e Secretário de Estado da Cooperação.	Dakar
5. Carlos Vamain	50-60	Jurista. Foi Ministro em diferentes governos de transição.	Bissau
6. João Ribeiro Có	30-40	Diretor do INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa	Bissau
7. Mamadu Jao	40-50	Ex. Director do INEP. Trabalha na ONU na área de Política.	Bissau
8. Magda Queta	30-40	Secretária Geral ONG ENDA- Tier Monde	Bissau
9. Rui Ribeiro	40-50	Sociólogo. Coordenador da ONG Action Aid – Guiné-Bissau	Bissau
10. Cheik Niang	60-70	Professor Universidade Cheikh Anta Diop, Dakar (Senegal)	Dakar
11. Idriça Djaló	30-40	Juiz. Secretário executivo adjunto da Comissão Nacional de Eleições – CNE	Bissau
12. Rui Landim	50-60	Investigador do INEP. Analista Político.	Bissau

		Funcionário do Ministério da Educação.	
13. Ninive Baldé	40-50	Especialista em questões de Género – ONG SNV	Bissau
14. Aladje Baldé	50-60	Reitor da Universidade Jean-Piaget	Bissau
15. Fafali Koudawo	50-60	Reitor da Universidade Colinas de Boé. E Director da ONG Voz di Paz.	Bissau
16. A.	20-30	Activista LGBT. Colaborador da ONG ENDA-Tiers Monde	Bissau
17. F.	20-30	Trabalhadora do sexo	Bissau
18. Manuela Mendes	40-50	Magistrada; Investigadora da ONG Voz di Paz;	Bissau
19. Iancuba N'Djai	50-60	Político e activista	Lisboa
20. Midana Sambú	20-30	Técnico Superior ONG Tiniguena	Bissau
21. Dautarin Costa	30-40	Técnico Superior ONG FEC	Bissau
22. Adjos Traoré	40-50	Mecânica	Bissau
23. (Tio) Alá	70-80	Líder Islâmico	Bissau
24. Leopoldo Amado	50-60	Historiador/ Consultor	Bissau
25. Leonor Barbosa	60-70	Enfermeira Reformada	Bissau
26. Rosa Cassamá	50-60	Funcionária Ministério da Saúde	Bissau
27. Pedro Vaz	70-80	Reformado	Bissau
28. Joaquim F. Moreira	70-80	Reformado. Foi Chefe de Posto no tempo colonial e locutor da rádio.	Lisboa
29. Homem 1	20-30	Entrevista conjunta feita a um grupo de 4 homens.	Djagaradji
30. Homem 2	40-50		
31. Homem 2	40-50		
32. Homem 4	40-50		
33. Sr. António	50-60	_____	Mansoa
34. Vanito e Malam	30-40	Entrevista de Grupo. Um é pescador e o outro encontra-se desempregado.	Mansoa
35. André	40-50	Funcionário da Justiça de Bissorã.	Bissorã
36. Marcos	30-40	_____	Bissorã
37. _____	60-70	Funcionário Ministério Justiça	Bissau
38. _____	40-50	Funcionário do Ministério da Justiça	Bissau

39. Mussá	20-30	Taxista.	Bissau
40. Amadu	40-50	Taxista	Bissau
41. _____	40-50	Taxista	Bissau
42. Armando	30-40	Taxista	Bissau