

SÉRIE ANTROPOLOGIA

343

**UMA EXPERIÊNCIA SIGULAR DE
CRIOLIZAÇÃO**

Wilson Trajano Filho

**Brasília
2003**

Uma Experiência Singular de Crioulização¹

Wilson Trajano Filho
Universidade de Brasília

Quero esboçar no presente trabalho os contornos gerais de um caso de formação social que considero singular. Trata-se da sociedade crioula da Guiné-Bissau, que surgiu de um encontro fundador entre sociedades muito diferentes oriundas de duas vertentes civilizatórias: a européia, representada pelos navegadores e comerciantes portugueses que aportaram na costa da Guiné em meados do século XV, e a africana, representada pelas sociedades tradicionais da costa ocidental da África. A singularidade deste caso parece-me estar ligada a duas ordens de fatores: um de natureza empírica e histórica, outro de caráter puramente teórico. O que chamo de sociedade crioula, que no presente se confunde com a emergente nação guineense e cujo espaço de existência são as vilas e cidades da Guiné-Bissau, não é o produto do agudo processo de mudança social ocorrido em África depois da implantação do regime colonial cujas conseqüências mais marcantes foram uma acelerada urbanização e ocidentalização das sociedades tradicionais africanas que passaram a viver em estreito contato com os agentes coloniais e seu universo de práticas e valores. Também não se reduz ao surgimento de uma elite negra que se apropriou, com o fim do regime colonial, do controle dos aparelhos de governança, produzindo uma cultura política no mais das vezes desastrosa para as populações que governam. Ela é historicamente anterior à partilha da África pelas potências européias e seu surgimento revela uma continuidade marcante com processos muito antigos de configuração das sociedades tradicionais na costa ocidental da África, anteriores à chegada dos portugueses. Acredito também que o modo de tratar esta singularidade histórica traz consigo uma peculiaridade teórica que resulta do próprio modo de olhar para a questão. Vou analisar o processo de formação da sociedade crioula da Guiné a partir de uma analogia com o que os lingüistas chamam de crioulização. Penso que, mais do que uma simples metáfora, a analogia que emprego permite ir além das conclusões de alcance genérico tão em voga na chamada literatura pós-colonial sobre a natureza híbrida, porosa e sincrética deste tipo de formação social.

Crioulização: uma analogia

Esclareço de saída o uso que dou à locução “processo de crioulização”. O termo crioulização tem sido usado pelos lingüistas para se referir a um tipo de compromisso lingüístico cujo resultado é a emergência de uma língua crioula — a língua nativa de uma comunidade de fala cuja origem é um pidgin ou um jargão. O pidgin tem sido definido como uma língua auxiliar que surge para resolver as necessidades de comunicação entre pessoas que, apesar de estarem em estreito contato, falam línguas diferentes e mutuamente ininteligíveis. Exemplos de surgimento de pidgins se encontram na história da expansão européia em vários pontos do mundo. A chegada dos portugueses

¹ Texto a ser lido no ciclo de palestras organizadas no âmbito da exposição “Arte da África” no Centro Cultural do Banco do Brasil em fevereiro de 2004. Agradeço a Selma Pantoja pelo estímulo e pelo convite.

na África ocidental a partir da segunda metade do século XV e o seu estabelecimento em vilas fortificadas às margens dos rios da costa produziram espaços de contato regular entre gente que falava línguas tão diferentes como o português, manjaco, wolof, mandinga, beafada e banhum. O contexto em que os atores sociais se viam pressionados pela necessidade de comunicação numa situação em que não existia uma língua comum a todos os envolvidos deu luz a um pidgin, formado com elementos das várias línguas nativas faladas naqueles espaços. Emergindo numa situação como esta, de multilingüismo, o pidgin é caracterizado por uma estrutura gramatical simplificada (poucos fonemas, morfologia de derivação e flexão quase sempre ausente, léxico muito reduzido), grande variabilidade, baixa redundância e, sobretudo, pelo fato de não ser a língua nativa de nenhum de seus usuários.

O crioulo emerge quando um pidgin se estabiliza e se torna a língua nativa de uma comunidade. No caso do crioulo de base portuguesa que surgiu na África ocidental, cujas variantes atuais são faladas na Guiné-Bissau, no sul do Senegal e nas ilhas de Cabo Verde, seu nascimento pressupôs o contato intensivo e regular entre populações com diferentes tradições culturais e línguas variadas, de modo que deste encontro surgisse uma comunidade de falantes nativos na qual podem ou não ser faladas as línguas que entraram na sua composição². Por exemplo, em Cabo Verde, o crioulo convive com o português, tendo se perdido as línguas africanas que originalmente participaram de sua constituição. Na Guiné-Bissau o crioulo convive com o português e com as várias línguas africanas faladas no país, sendo a língua materna da maioria dos moradores de Bissau, Cacheu, Farim e Bolama e a segunda língua da maioria dos guineenses.

Como um fenômeno sociolingüístico, a criouliização é consequência de um determinado tipo de compromisso alcançado por grupos pertencentes a comunidades de fala não somente diferentes, mas econômica, social e politicamente desiguais — o que pressupõe uma interdependência e um relativo equilíbrio de forças entre as partes envolvidas. Ela implica mudanças lingüísticas, fluxos lexicais, trocas e empréstimos, mas não é um mero sincretismo ou mistura de elementos da linguagem, não é uma língua misturada e desestruturada. É uma nova língua, cuja estrutura é mais complexa do que o pidgin que deu origem a ela (o léxico é expandido, a sintaxe complexificada com o surgimento de artigos, preposições, partículas marcadoras de tempo, aspecto e modo verbal). E juntamente com as mudanças lingüísticas que resultam numa língua crioula, a criouliização também implica invariavelmente um processo de mudança cultural resultante de um intrincado fluxo de valores, práticas, saberes, crenças e símbolos que dá luz a uma entidade social terceira: uma unidade internamente heterogênea que emerge do compromisso social e lingüístico alcançado pelas sociedades que participaram do encontro original³.

A maneira com que os lingüistas têm tratado a criouliização lingüística oferece aos antropólogos e historiadores não tanto um conjunto de ferramentas analíticas precisas para compreender o processo de relações entre sociedades, mas uma promissora metáfora com

² As definições apresentadas são meras definições de trabalho e não deixam entrever plenamente a complexidade do processo de formação e reprodução dos pidgins e dos crioulos. Para um tratamento mais sistemático da questão, ver Couto (1996). Uma perspectiva crítica do tratamento cristalizado na sociolingüística sobre o tema pode ser vista em Mühlhäusler (1997) e Sebba (1997).

³ Lingüistas como Alleyne (1971:174-175) têm enfatizado o fato de que a mudança lingüística resultante da criouliização é apenas um aspecto da mudança cultural que emerge dos encontros entre sociedades. Chaudenson (1989) tende a concordar com Alleyne acerca da importância do contato cultural para a criouliização, distinguindo a criouliização lingüística da cultural, embora tenham pontos de vista diferentes sobre o papel desempenhado pelas várias línguas envolvidas no surgimento de um crioulo.

a qual podem construir analogias para entender situações sociais e históricas marcadas por extrema variabilidade e pela emergência de novas unidades sociais a partir de um mosaico de sociedades fragmentadas por processos muitas vezes violentos (Mintz 1996:302). Nestas circunstâncias, os grupos sociais se apropriam e remodelam elementos culturais oriundos de várias fontes de um modo tal que eles acabam por ser transmutados criativamente numa totalidade inédita que seria uma sociedade crioula. O uso desta metáfora foi proposto por Hannerz (1987, 1989) em uma série de trabalhos muito influentes na antropologia que lida com a globalização e com os fluxos transnacionais por liberar a descrição antropológica da suposição totalizadora que trata os sistemas culturais como necessariamente integrados, por abrir espaço na análise para a consideração da agência dos indivíduos, por ressaltar a importância da fusão de horizontes culturais e por revelar as interdependências entre o local e o global. Usarei no decorrer deste trabalho o termo “crioulização” como uma metáfora para me referir aos processos de mudança social e cultural envolvendo uma massa de gente com diferentes laços de pertencimento social e político, o que pressupõe uma heterogeneidade de práticas sociais no interior das unidades sociais que se crioulizam (Caplan 1995:745). Mas para não permanecer prisioneiro das conclusões generalizantes e da tendência de universalização desta metáfora para todas as sociedades urbanas contemporâneas, como acontece nos trabalhos antropológicos que tematizam a globalização e nos chamados estudos pós-coloniais tão em voga atualmente, continuo a me inspirar no trabalho e, sobretudo, nas questões levantadas pelos sociolinguistas frente às línguas crioulas. Assim como uma língua crioula não é uma mistura desestruturada de várias línguas, mas uma língua natural em seu estado nascente, uma sociedade crioula não é simplesmente uma sociedade sincrética, formada com traços, elementos e instituições oriundos de outras sociedades. A abertura a influências externas é própria de toda sociedade humana. O que estou a chamar de sociedade crioula é uma formação social original (como toda sociedade), diferente das que a constituíram, mas com elas mantendo alguma forma de continuidade que precisa ser desvelada analiticamente. A vantagem desta metáfora ou analogia sobre outras, como, por exemplo, sociedade híbrida, sincrética ou mestiça, se revelará na sua inteireza no decorrer desta exposição. Adianto aqui que ela tem a ver com a possibilidade de incorporar das análises sociolinguísticas os métodos de descrição e análise que lidam com a questão geral da dinâmica das línguas de contato em geral e com os crioulos em particular, em especial com sua variabilidade interna e com os mecanismos que organizam a sua dinâmica no tempo. Assim, mais do que afirmar que o caso guineense representa uma sociedade híbrida, com fronteiras porosas, ou uma sociedade mestiça de portugueses e africanos, o uso que faço desta analogia lingüística abre a possibilidade de um entendimento mais detalhado sobre o que aconteceu na costa da Guiné, orientando, por exemplo, as interrogações sobre quais os espaços sociais de porosidade nesta sociedade, como e quando a sociedade crioula da Guiné incorpora gente, valores e práticas das vertentes portuguesa e africana. Ressalto que a perspectiva assumida neste trabalho é histórica e macro-antropológica e busca pela estrutura profunda que orienta os processos de mudança social e cultural em questão. Estrategicamente ponho em suspensão as críticas ao uso das metáforas crioulas na análise cultural que, se colocando na perspectiva micro da interação e usando as ferramentas analíticas da análise da conversação, dissolvem toda a possibilidade de uma análise estrutural num caldo atomizado de agências e estratégias individuais⁴.

⁴ Um exemplo desta crítica pode ser visto em Harris e Rampton (2002).

O palco da criouliização

Passo agora em revista o palco em que se deu o processo de criouliização, pois ele é revelador dos constrangimentos existentes à constituição da sociedade crioula da Guiné, tanto no que se refere a sua cultura como a suas estratégias de reprodução social. Este palco é uma vasta área que as fontes portuguesas dos séculos XVI e XVII chamavam de “rios de Guiné do Cabo Verde”. Os acontecimentos que ali tiveram lugar desde o século X são importantes para estabelecer os limites de atuação da criouliização de segunda ordem que ocorreu com a chegada e fixação dos portugueses a partir do final do século XV.

As fontes lusitanas chamavam de “rios de Guiné do Cabo Verde” a toda a região que começava, ao norte, na foz do rio Senegal, se estendendo, ao sul, aproximadamente até o cabo Mesurado (6° 20' N, 10 49 W). No eixo horizontal, o limite oeste era obviamente a costa atlântica enquanto a fronteira oriental tinha contornos indefinidos. Com tais limites, este território se estendia por regiões que os historiadores da África Ocidental têm chamado de Senegâmbia, Alta Costa da Guiné e Sudão Ocidental. Senegâmbia é o nome de toda a área que tem a foz do rio Senegal como extremo setentrional e a foz do rio Gâmbia como ponto terminal, ao sul. Sua fronteira oriental não é bem delimitada, alcançando, porém, o vale do médio Senegal (Futa-Toro) e o alto Gâmbia. Por Alta Costa da Guiné os historiadores designam a porção da costa africana cujo limite norte é o território localizado entre os rios Gâmbia e Casamança, e cujo extremo meridional é um ponto indefinido na área do cabo Mesurado. A fronteira leste também é indefinida, se localizando aproximadamente nas imediações da zona montanhosa do Futa-Jalon. Por fim, o Sudão Ocidental é a vasta região do interior que corre, de norte a sul, entre a Senegâmbia e a Costa Alta da Guiné. É o chão natal de muitos povos que migraram em direção ao litoral e o palco em que se desenrolaram processos históricos de grande importância para a conformação das sociedades litorâneas em um período imediatamente anterior à época em que os portugueses aportaram na costa da África Ocidental.

Como quase todo continente africano, esta porção da África Ocidental tem um relevo pouco acentuado. As altitudes raramente ultrapassam os 1500 metros, o que somente ocorre no maciço do Futa-Jalon e na zona montanhosa de N'zérékoré, ambos na República da Guiné (Conacri). No mais predominam planaltos de baixa altitude e planícies costeiras, em meio aos quais surgem ocasionalmente pequenas elevações. Cinco zonas ecológicas distintas caracterizam esta parte do continente africano: o Sahel, que é a faixa intermediária entre o deserto do Saara e a zona de savana; a área da savana rala, a da savana densa, a de floresta tropical e a costa.

A ecologia destas regiões em larga medida coloca limites às formas de ocupação humana e ao movimento das populações por toda a área na medida em que os atributos do relevo, da vegetação e do clima representam constrangimentos externos à organização social e à cultura. Assim, nota-se que os povos vivendo nas porções setentrionais da Senegâmbia, na zona do Sahel, dedicam-se majoritariamente ao pastoreio, ficando a agricultura nesta zona restrita a nichos onde as chuvas são mais abundantes ou a ambientes como os vales dos rios, como Futa-Toro no médio Senegal. No Sahel e em quase toda a zona de savana rala o índice de precipitação anual é abaixo de 1000 mm, índice que representa o limite norte do habitat da tse-tse, o vetor do tripanossomo causador da doença do sono. A inexistência da tse-tse na Senegâmbia tornou possível a criação de gado bovino e equino e o uso do cavalo facilitou as operações de militares de larga escala, movimentos de conquista e o surgimento de estruturas estatais. Porém, a eficiência dos exércitos dependia entre outras coisas de uma agricultura eficiente para alimentar a massa de jovens guerreiros ligados às atividades militares e da confecção de armas de metal. Para tal era preciso o conhecimento das técnicas de metalurgia e a presença de elementos naturais

necessários para o fabrico de utensílios de ferro. Um destes elementos é o carvão vegetal usado na fundição do ferro. A ecologia predominante na Senegâmbia é o árido Sahel e a savana rala, com árvores esparsas de pequeno e médio porte. Mesmo no período úmido que prevaleceu entre os séculos VIII e XII e XVI e XVII, a região entre o baixo e médio Senegal e o Gâmbia não comportava uma vegetação condizente com a produção em larga escala de carvão nem solos adequados para uma agricultura intensiva, embora tenham ocorrido em toda esta área processos de construção estatal e de conquista durante os séculos X a XVI. As dificuldades para a metalurgia intensiva e a ausência de excedentes agrícolas regulares nestes territórios foram superadas, entretanto, pela existência de uma complexa rede de trocas de longa distância que ligava os povos das cinco zonas ecológicas da África ocidental. O ferro era fundido e as armas e implementos agrícolas fabricados nas áreas de savana densa, os cereais vinham das áreas mais favoráveis para a agricultura, como os vales férteis dos rios e a zona costeira, o índigo para tingir os tecidos de algodão produzidos na parte meridional da Senegâmbia e a noz de cola tão apreciada pelas populações de toda esta porção da África vinha da zona das florestas. Tudo isto estava em circulação por duas rotas mais ou menos fixas de comércio: uma pela costa feita por populações de hábeis construtores de grandes embarcações de madeira, outra pelo interior, usando os inúmeros cursos d'água que correm em direção noroeste⁵.

O problema das unidades de análise

As primeiras embarcações portuguesas que chegaram à costa da África ocidental em meados do século XV encontraram povos com línguas e costumes diferentes entre si. Uma das principais tarefas que os recém-chegados atribuíram a si, além da procura pelo ouro e do tráfico dos primeiros escravos, foi a de conhecer a região e os povos que a habitavam. Teve início então um processo político e cognitivo de classificação das sociedades, processo que veio a ganhar um novo ímpeto no final do século XIX, com a implantação do regime colonial por toda a África.

Se quero descrever a conformação territorial dos vários povos da costa africana, as relações entre eles e a permanência ou não de uma configuração passada no presente, devo enfrentar o problema básico de escolher minha unidade de análise. Aparentemente simples, porque resultado da internalização das categorias de classificação social oriundas de um processo histórico centrado na Europa, este é, na realidade, um grande problema.

No estado atual de nosso conhecimento da história da África, a questão da origem dos povos costeiros da Senegâmbia e Alta Costa da Guiné não pode ser satisfatoriamente respondida sem a introdução de inúmeras conjecturas e suposições. A ausência de fontes escritas anteriores ao século XV, a telescopia tão própria das narrativas orais e as complexas transposições e influências exercidas entre as diversas tradições culturais têm contribuído para tornar a questão da gênese das sociedades tradicionais um irritante caso de regressão ao infinito. Percebendo que isto é um beco sem saída um eminente historiador da África Ocidental, Paul E. Hair, propôs que a questão "de onde veio este povo?" fosse abandonada em favor da pergunta "quando e como o povo que aqui vive se tornou o povo que é hoje?" (Hair 1967:238). Ele justifica sua proposição argumentando que a configuração espacial das unidades etnolinguísticas em toda a costa ocidental da África se alterou muito pouco desde o século XV, apesar do impacto da presença europeia. Desde

⁵ Descrições geográficas das áreas examinadas encontram-se disseminadas por um volumoso corpo de obras de caráter histórico e etnográfico. Brooks (1993:7-25) e Rodney (1970:1-38) apresentam descrições gerais da Senegâmbia e Alta Costa da Guiné. Teixeira da Mota (1954, I:3-123) descreve minuciosamente o território do moderno estado da Guiné-Bissau. Diallo (1972:17-28) aborda a região do Futa-Djalón. Person (1968:21-42) descreve a zona de transição entre o sul da Alta Costa da Guiné e o Sudão Ocidental.

então, com poucas exceções, estas unidades se encontram localizadas aproximadamente no mesmo território em que se encontravam nos anos quatrocentos. Este é um prudente conselho, mas carrega consigo uma fonte de dificuldade, que tem a ver com estratégias de apresentação de dados que, por sua vez, estão ligadas a questões de método e teoria próprias de toda forma de descrição histórica e etnográfica. Hair toma as unidades etnolingüísticas — termo em si bastante obscuro — como os elementos de comparação. Porém, outros tipos de unidades têm sido tão ou mais relevantes na obra de historiadores e antropólogos africanistas, especialmente a "tribo" e a comunidade política como o reino. Quando se procura elaborar um quadro comparativo sinóptico dessas sociedades, torna-se necessário conjugar informações provenientes de várias fontes, cujas unidades analíticas básicas são de tipos diversos: políticas, lingüísticas e sócio-culturais. E nestes momentos, nota-se freqüentemente que a suposta correspondência entre elas é frágil, não resistindo a um exame mais detalhado. Em outras palavras, resta saber quais eram as identidades sociais significativas na região e como elas se articulavam para orientar a ação social. E mais: o quadro encontrado pelos portugueses no século XV não pressupõe um passado anterior estático. A dinâmica social em África não foi trazida pelos europeus. É uma característica de todas as sociedades humanas.

A raiz desta dificuldade provavelmente se encontra na maneira pela qual as unidades de análise antropológica foram constituídas ao longo da história da disciplina. Em antropologia, notadamente na antropologia africanista, tem prevalecido um modelo que concebe as sociedades africanas como tribos, isto é, como uma coletividade de pessoas integradas entre si em virtude de compartilharem uma língua, costumes, caráter, valores, identidade de grupo e uma história comuns. Assim, fala-se em wolof, serer, papel, e mandinga como se fossem mônadas coletivas — entidades objetivas, autônomas e portadoras de uma misteriosa essência própria que as separa e distingue umas das outras. Em larga medida, o modelo da tribo é um produto da ação classificatória do pensamento europeu, cuja origem pode ser encontrada nos processos históricos de construção nacional na Europa do século XIX, e que foi apropriado pelas ciências sociais como um modelo eficiente para realizar duas operações classificatórias: (a) para demarcar a diferença entre os civilizados europeus e os "povos primitivos" e (b) para estabelecer diferenças entre os diversos "povos primitivos".

Como um modelo que, no extremo, implicitamente propõe uma equação do tipo "uma cultura = uma sociedade = uma língua = uma unidade política = uma raça", o conceito "tribo" tem sido criticado duramente no seio da própria disciplina que tão bem o adotou. Ainda no auge da hegemonia estrutural-funcionalista, Fortes (1940:239-240) já notava que nenhuma "tribo" dos territórios do norte de Gana correspondia a um espaço social demarcado por precisas fronteiras territoriais, políticas, lingüísticas ou culturais, estando elas fundidas umas com as outras em todos estes aspectos. E no mesmo volume, Fortes e Evans-Pritchard (1940:3) apontavam que as unidades políticas tratadas no livro não correspondiam necessariamente a unidades lingüísticas e culturais.

Mas foi somente depois de o processo de descolonização em África já estar bastante adiantado que a crítica ao modelo da tribo produziu maiores efeitos. Um curioso exemplo encontra-se em Southall (1970). Depois de apresentar três razões para se abandonar o conceito "tribo" — por ter uma definição imprecisa e ambígua; por produzir ilusões devido a sua falsa aplicação a entidades artificiais; e por não se aplicar a processos de transição e transformação — ele sugere que ele seja substituído pelo termo "grupo étnico", mas a razão final apresentada para tal é surpreendente: para não embaraçar e ferir a sensibilidade dos cientistas sociais africanos (:45-48). O que surpreende não é a invocada razão política, mas o fato de que, tal como tem sido usado nos estudos africanistas, o novo

termo carrega consigo os mesmos problemas do conceito que quer substituir: tem aproximadamente o mesmo sentido e sofre das mesmas imprecisões, com o agravante de trazer para a cena teórica um dos conceitos mais escorregadios da disciplina: etnicidade.

Passo ao largo do interminável debate teórico acerca da etnicidade. Como outros conceitos centrais na antropologia ele também percorreu a perversa trajetória que conduz à saturação de sentido — por ter tantos sentidos, termina por quase nada significar. Como bem notou recentemente uma perceptiva antropóloga alemã, etnicidade "funciona como o coringa no jogo de cartas: pode ser usado nas várias jogadas, assumindo as características — no presente caso, as conotações e as indefinições conceituais — da carta que ele toma o lugar" (Lentz 1995:304).

Retenho de todo o debate apenas as idéias de que a etnicidade é um fenômeno relacionado com a questão da diferenciação social que só se atualiza em contextos específicos marcados pela presença de várias unidades étnicas e de uma unidade totalizante ou operador comum (Amselle 1990:28), que modernamente tem o estado nacional como representante paradigmático. Essas unidades são constituídas pela articulação de três elementos: identificação, categorização e poder. A etnicidade é, por um lado, o produto da construção subjetiva de fronteiras sociais que fornece uma identidade social ao grupo (Barth 1969). Por outro lado, é também constituída objetivamente pela ação classificadora externa ao grupo (Handelman 1977) — seja ela proveniente de outros grupos de mesma natureza, seja produzida em unidades totalizantes. O regime colonial implantado pelas potências européias em África foi um produtor de etnicidades por meio de processos de categorização realizados por administradores e antropólogos coloniais. A introdução do elemento poder é o que torna possível o trânsito entre as facetas subjetivas e objetivas da etnicidade, de modo que processos objetivos e externos de categorização possam ser transformados, instrumentalmente ou não, em processos de identificação e vice-versa. Assim, em uma situação marcada por um grande diferencial de poder entre a unidade étnica e a fonte classificatória externa, a categorização pode ser assumida com o passar do tempo pelo grupo categorizado como uma forma de identificação. Isto tanto pode gerar formas de identidades alienadas como produzir uma espécie de instrumentalização da etnicidade, através da manipulação do estoque simbólico usado no processo de categorização. O último caminho é tão mais freqüente quanto menor o diferencial de poder entre a unidade étnica e o categorizador externo. Deste modo, a patente manifestação do fenômeno étnico na África contemporânea deve ser pensada como um complexo jogo entre processos de identificação e categorização mediados pela instância do poder⁶.

Sendo a construção das classificações étnicas um processo histórico relacionado com a construção da diferença social, em larga medida deslançado pela presença e intervenção européia em África, permanece a questão de como ligá-lo a processos históricos anteriores. Em outras palavras, em que medida a construção da diferença estava relacionada à etnicidade durante o processo de conformação das sociedades costeiras da Senegâmbia e Alta Costa da Guiné entre os séculos XII e XV? E em caso positivo, qual era a sua relevância? Por exemplo, Klein (1977:337) nota que, em um passado não especificado, era mais fácil se movimentar entre os vários grupos étnicos que compunham os reinos wolof e serer da Senegâmbia que entre os grupos de status pelos quais essas sociedades eram estratificadas. Este quadro sugere que do ponto de vista estrutural a etnicidade era menos saliente nestes estados que outros princípios da organização social.

⁶ Uma de suas manifestações mais interessantes é o fenômeno do "tribalismo", compreendido por Ekeh (1990:688-690) como uma contra-ideologia que postula formas de comportamento a serem evitadas de modo a garantir a manutenção da coexistência normal entre membros de diferentes grupos étnicos e, conseqüentemente, da integridade dos novos estados-nações.

De modo semelhante, Frank (1995) mostra que o sentido de uma identidade distintiva transcende freqüentemente a etnicidade entre a “gente de casta” nas sociedades fortemente estratificadas da Senegâmbia e Alta Costa da Guiné. O caso jola, do qual os Felupes da Guiné-Bissau são um sub-grupo, também é revelador da relatividade da etnicidade. Segundo Louis-Vincent Thomas, "os jolas são um grupo étnico em processo de formação" (citado em Mark 1992:22). Só muito recentemente que a etnicidade jola tornou-se instrumental para o desenvolvimento da consciência de interesses comuns ao conjunto de habitantes do Casamança, em oposição ao restante do Senegal. Apreende-se de tudo isto que a realidade étnica que tanto tem marcado o pensamento antropológico sobre a África não deve ser naturalizada e tomada como supra-histórica, e que outras formas de se construir diferenças sociais podem ter sido utilizadas em outros momentos. As sociedades tradicionais estratificadas da Senegâmbia, como a wolof, mandinga e fula, são bons exemplos de um terreno em que as categorizações e identificações étnicas são provisórias e as castas são imutáveis (Wright 1989:47).

A dificuldade com a escolha da unidade de descrição relevante está relacionada, por um lado, com a crítica da etnicidade como o princípio por excelência para se pensar e descrever a diferenciação social e, por outro, com a forma descritiva já cristalizada no discurso antropológico que pressupõe uma relação implícita e naturalizada entre determinados termos de referência — etnônimos — e alguma forma de essência — a distintividade étnica. Em outras palavras, o problema em questão tem a ver com a formulação de uma estratégia descritiva que leve em conta a crítica sobre os limites do modelo tribal — tanto na versão mais primitiva da "tribo" como sob a moderna e sofisticada forma da "eticidade" — sem, contudo, abandonar os termos de referência já consagrados na literatura como grupos étnicos.

Os movimentos populacionais que resultaram na configuração espacial das sociedades africanas encontrada pelos portugueses no século XV se adequam bem ao modelo de formação e reprodução das sociedades africanas proposto por Kopytoff (1987). Segundo este modelo, as unidades políticas e sociais são constituídas no decorrer de um processo de ocupação de fronteiras em um contexto marcado por uma baixa densidade populacional e pela existência de reservas suficientes de terras livres para a ocupação. Este modelo aponta ainda para a existência de uma cultura pan-africana resultante de uma ocupação relativamente recente do território a nível continental. Este ecúmeno cultural criava verdadeiros obstáculos estruturais que, sob variadas formas de expressão de conflitos como a fissão de grupos de parentesco, recorrentes acusações de feitiçaria e complexos conflitos sucessórios, forneciam a motivação necessária para a produção de homens das fronteiras — grupos que deixavam suas comunidades de origem para ocupar uma terra de ninguém. Nestes vácuos institucionais⁷, os homens da fronteira desejosos de manter um modo de vida por eles considerado culturalmente legítimo, mas por algum motivo impossível de ser concretizado em suas comunidades de origem, criavam no novo ambiente uma ordem social que reproduzia aquela existente em suas aldeias natais por meio do uso criativo de formas organizacionais e de práticas culturais antigas (cf. Kopytoff 1987:33-39)⁸. A configuração social resultante de tais processos se caracteriza por uma

⁷ Ver Kopytoff (1987:10, 25-33). O autor ressalta, porém, que a natureza "vazia" destes espaços é uma caracterização daqueles que pretendem ocupá-los e que raramente os espaços despopulados entre as sociedades estabelecidas são de fato "vazios" ou assim são concebidos por outros que não os que estão em vias de ocupá-los.

⁸ Gluckman (1963) já notara que a ação revolucionária está além do horizonte dos sistemas sociais repetitivos que prevalecem nas sociedades tradicionais africanas. Em caso de conflito e tensão, predomina nessas sociedades a idéia de rebelião, isto é, mudam-se os ocupantes dos cargos em torno dos quais o conflito e a

extrema fluidez; as unidades sociais são etnicamente ambíguas; as identidades são constituídas segundo um complexo conjunto de variáveis, permitindo múltiplas identificações aos indivíduos, que mudam facilmente seus laços de pertencimento social, de solidariedade e reciprocidade em resposta a circunstâncias cambiantes (Brooks 1993:28).

O uso deste modelo torna possível a compreensão da configuração das sociedades tradicionais da Guiné sem lançar mão necessariamente do fator étnico como o todo poderoso princípio classificador e, por outro lado, sem abandonar as unidades de descrição e análise já consagradas na literatura. A suspensão metodológica do conteúdo étnico dessas unidades não as deixa esvaziadas, pois a perspectiva da fronteira empresta a elas um conteúdo político e ainda faz ressaltar o seu aspecto lingüístico⁹. Desta forma, termos como papel, fula, manjaco, mandinga e outros serão tomados como um conjunto de comunidades políticas ou como unidades lingüísticas ou ainda como unidades sociais de natureza bastante fluida.

Crioulização primária

O leitor familiarizado com a história e etnologia da área de influência portuguesa na África ocidental reconhecerá e localizará neste texto várias dezenas de rótulos étnicos. Aproximadamente num eixo vertical, de norte a sul, estão os territórios dos wolof, tucolor (o grupo de fulas agricultores do Futa-Toro), serer, dos vários grupos mande (mandinga, soninke, khasonke, bamana), jola (e seus sub-grupos, entre os quais os felupes da Guiné-Bissau), banhun, cassanga, baiote, balanta, tenda (bassari e coniaque), manjaco, mancanha, papel, bijagó, beafada, pajandinca, jalonke, fula (e seus vários sub-grupos do Futa-Jalom), nalu, sosso, baga, landuma, temne, bulom, kissi, vai e kpele. Estes etnônimos se referem a populações de tamanhos muito variados, oscilando entre sociedades com mais de um milhão de pessoas, como é o caso dos fulas e mandingas, até as sociedades com menos de uma dezena de milhar, como é exemplificado pelos baiotes e banhuns. Com referência específica ao território da atual Guiné-Bissau, tal quadro justifica plenamente a qualificação de "Babel Negra", feita por Simões (1935), ou a feliz expressão de Pélissier de que a Guiné é "um funil de poeiras étnicas que não têm massas" (1989, I:31).

A questão que se põe é como lidar com este quadro classificatório no qual as unidades de análise se multiplicam sem controle, encontrando as linhas de força mais gerais que balizaram a conformação atual destas sociedades no espaço. Noto, em primeiro lugar, que a variedade de categorias étnicas não corresponde necessariamente à variedade lingüística e às unidades políticas. Um grande número de línguas são faladas em toda a área examinada, mas elas pertencem a duas grandes famílias: a família Atlântico Ocidental, que engloba quase todas as línguas da área, e a família Mande. As línguas Atlântico Ocidental são muito diferentes umas das outras no plano do léxico, mas têm sistemas fonológico e sintático semelhantes. Isto facilita a comunicação entre os falantes de línguas diferentes da mesma família na medida em que o uso de uma segunda ou terceira língua requer quase tão somente o aprendizado de um novo vocabulário (Brooks 1993:32). A pequena divergência estrutural entre estas línguas sugere que a separação entre elas é relativamente recente, e as evidências para tal não são poucas¹⁰.

insatisfação emergem sem que se altere a sua estrutura.

⁹ Insisto que o parêntese proposto não pretende negar o sentido étnico às unidades de análise; ele apenas o põe em suspensão, no contexto histórico tratado.

¹⁰ A grande proximidade entre as línguas faladas pelos manjacos, mancanhas e papéis é plenamente

Em segundo lugar, as formas de organização política de todos estes povos variam nos detalhes, mas seu desenho mais geral aponta para uma tendência ao desenvolvimento de estruturas de poder centralizado sob a forma de estruturas concêntricas que criam uma interdependência entre as diversas unidades políticas. A configuração espacial das sociedades na Senegâmbia e Alta Costa da Guiné é reveladora de um modo de ocupação territorial centrífugo, cujo núcleo original se localizava distante da costa, no Sudão Ocidental. Ao longo do tempo, provavelmente desde o século XI, várias leva migratórias de grupos falantes de línguas da família Mande, vindos da região entre o alto Senegal e o alto Níger, empurraram uma parcela das populações de agricultores do Kaabu e do Bajar em direção à costa. Às vezes conquistando, outras vezes sendo incorporados ao modo de vida das populações autóctones, os grupos mandes erigiram estruturas estatais com elementos oriundos da cultura política do Sudão Ocidental e dos povos que então viviam no Kaabu e Bajar, deixando entrever um processo de assimilação recíproca. As populações empurradas para a costa carregaram consigo o *kit* cultural resultante de seus encontros com os povos mandes, reproduzindo a cultura política que emergira deste encontro. Aqui e ali surgiram verdadeiros espaços francos (Benoit 1988) — bolsões que funcionavam como refúgios de escravos e de outros tipos de recusadores em torno dos espaços estatais que controlavam as complexas redes de troca que integravam toda a África Ocidental. Não é possível estabelecer a seqüência de chegada destes grupos ao litoral em virtude da ausência de fontes escritas para o período em questão. Mas sabe-se que quando os barcos portugueses tocaram esta parte da costa africana no século XV, a configuração atual das sociedades já se achava em larga medida desenvolvida.

Os deslocamentos das populações do Bajar e do Kaabu para a costa se devem a três tipos gerais de pressões. Por um lado, a emergência e o colapso das grandes estruturas estatais no Sudão Ocidental e o desenvolvimento e rearrumação das redes comerciais de longa distância que ligavam a zona costeira de floresta tropical e a região de savana do interior ao Sahel e ao Saara tiveram um papel decisivo nestes deslocamentos. O processo de expansão do Império de Mali, após Sunjata ter derrotado o rei ferreiro dos susus e se consolidado à testa do reino é o exemplo mais conhecido disto. As tradições orais da Senegâmbia e do Kaabu coincidem em afirmar que, uma vez instalado no trono, Sunjata teria enviado um grande exército de guerreiros a cavalo comandados pelo chefe de guerra Tiramakan Traore rumo ao reino Jolof para combater um governante local¹¹. Um outro exemplo, que afeta uma área ao norte da Guiné-Bissau, tem a ver com a queda da dinastia dos reis ferreiros Dya'ogo (Jaa-oogo) e a ascensão de uma dinastia islamizada no Taktur (médio Senegal). Este evento, ligado à derrocada do reino Soninke de Gana no século XI, causou o deslocamento gradual dos grupos sereres do Futa-Toro para a região costeira dos rios Sine e Salum. Por fim, as várias tradições orais das sociedades tradicionais da Guiné

atestada pelos lingüistas. O mesmo se dá entre o wolof e o serer, entre o beafada e o pajandinca, entre o tenda, bassari e coniaque. Os cronistas portugueses dos séculos XVI e XVII já atestavam que a língua falada pelos nalus era próxima das línguas faladas pelos vários grupos sapes (cf. D'Almada 1946:66, 73; Dornelha 1977:98, 104). Noto, porém, que esta opinião é contestada por historiadores como Hair (1967:253-254).

¹¹ Cissoko (1969:325) e Mané (1978:98) notam que a expedição militar chefiada por Tiramakan teria sido motivada pelo fato de um rei Jolof ter ofendido Sunjata, sem explicitar o tipo de ofensa. Niane (1989:18) relata que o rei Jolof teria confiscado cavalos adquiridos por mercadores Mandinga em seu território em nome de Sunjata. Brooks (1993:109) combina as duas versões afirmando que o governante Jolof havia matado os membros de uma expedição que viera comprar cavalos, poupando somente a vida de um mercador, que foi então, numa afronta, enviado a Sunjata. Ver também as variantes da mesma narrativa mencionadas por Girard (1992:187-188).

coincidem em apresentar as conquistas mandingas como causadoras dos deslocamentos para a costa e o Kaabu e o Bajar como o antigo chão das populações costeiras.

Por outro lado, mudanças climáticas também tiveram um ativo papel nos deslocamentos populacionais e na configuração espacial das sociedades da região da Guiné-Bissau. Entre os séculos VIII e XII, as condições climáticas na África Ocidental eram radicalmente opostas à do período seco que prevaleceu entre os séculos XII e XVI. Uma abundância relativa de chuvas empurrou a zona limítrofe do Sahel para o norte, ampliando a extensão da área em que se praticava a agricultura. Os povos pastoralistas viviam então em um território que, no presente, é totalmente desértico. Conforme as condições climáticas foram se alterando, prevalecendo a tendência a um clima mais árido, os pastoralistas do Sahel se deslocaram para o sul e os povos do Sudão Ocidental moveram-se para as regiões mais próximas da costa em busca de terrenos mais férteis para a agricultura. O desflorestamento causado pela falta de chuvas levou os ferreiros mandes a deixar os vales dos rios Senegal e Gâmbia para onde haviam migrado no período úmido entre os séculos VIII e XI, se dirigindo para a área de savana densa no Futa-Jalon e suas cercanias em busca de madeira para fazer o carvão que alimentava suas forjas. E juntamente com os ferreiros, vieram os guerreiros a cavalo que deles dependiam para a confecção de armas e de ferraduras (Boulègue 1987:83; Brooks 1993:51-52).

O terceiro tipo de causa está ligado à cultura política comum a todos estes povos, que produziu as motivações para que pequenos grupos de camponeses, pastores, mercadores, ferreiros e outros especialistas deixassem seus locais de origem acompanhados por parentes, dependentes e aderentes para fundar novas comunidades em territórios inexplorados. Novamente, as tradições orais de todos os povos da região estão recheadas destes acontecimentos. É o caso do caçador intrépido que deixou sua comunidade em busca de caça farta e abundante e acabou por fundar uma nova comunidade política (as tradições mansoanca, papel e brassa). Uma derrota na luta pela sucessão em uma unidade política ou o simples fato de não se obter de um parente sênior a autorização para se instalar e cultivar num pedaço de chão ou o gado necessário para o pagamento do preço da noiva estão freqüentemente na raiz das fissões dos grupos de parentesco que levam o filho mais novo de um chefe ou um grupo de irmãos a deixarem suas comunidades em busca de terras livres para cultivar ou de independência para constituir uma família (a lenda mancanha dos heróis fundadores Bram e Bula)¹². As acusações de feitiçaria tão comumente usadas para explicar os infortúnios que se abatem sobre as pessoas e que, no mundo mande, tinham na “gente de casta” (os *nyamalo*) os principais alvos devem ter expelido inúmeros grupos de especialistas em direção a novos territórios onde eles teriam condições de exercer seu ofício. A independência e a capacidade empreendedora dos mercadores impulsionavam os mais aventureiros a deixar suas aldeias natais em busca de lucro. Em outras palavras, as fontes de conflito inerentes aos sistemas sociais da região produziam a motivação necessária para que os indivíduos com maior espírito de iniciativa, liderança e organização deixassem suas comunidades de origem e optassem por se lançar nos espaços por eles concebidos como vácuos institucionais¹³.

¹² As tradições nalu e bassari parecem se encaixar neste caso. Ver Carvalho (1949:314-316) sobre o caso nalu e Girard (1992:45-53) sobre os clãs bassaris.

¹³ As tradições orais das diversas sociedades da Senegâmbia e Alta Costa da Guiné narram os eventos produtores destes deslocamentos de modo extremamente semelhante aos eventos descritos e analisados por Kopytoff (1987) como um processo de ocupação das fronteiras internas.

Uma das conseqüências deste processo de povoamento que combinava o deslocamento de pequenas levas migratórias pacíficas com grandes movimentos de conquista foi o surgimento de comunidades políticas que se reproduziam por meio de processos mais complexos do que a pura imposição de estruturas de dominação e a conseqüente exclusão de estruturas antigas e de todo um sistema de valores e símbolos. Bem ao contrário, a construção de estruturas estatais na região foi produto de um complexo fluxo de empréstimos e da constituição de fronteiras permeáveis. As unidades políticas que surgiram da conquista mandinga no Kaabu e no rio Gâmbia e dos deslocamentos de grupos beafadas, balantas, banhuns e cassangas, manjacos e papéis para as bordas destes novos reinos resultaram de intensos processos de assimilação e incorporação, envolvendo os construtores estatais estrangeiros e as populações donas do chão. Ora os primeiros incorporavam o universo simbólico e certos princípios organizacionais dos derrotados donos do chão, ora implantavam junto às populações por eles conquistadas certos elementos da bagagem cultural que traziam consigo de seus territórios de origem, como é o caso da instituição da *mansaya* (realeza) entre os mandingas do Kaabu.

Neste contexto histórico, as unidades sociais relevantes não tinham a forma de mônadas puras e objetivamente isoladas, cada uma identificada por uma essencialidade de natureza étnica. Quando os barcos portugueses aportaram na costa da Guiné, o que eles encontraram foi uma série de unidades políticas cuja população tinha proveniência étnica variada embora compartilhasse um kit cultural mais ou menos comum¹⁴. Estas unidades políticas compartilhavam profundas semelhanças no plano da cultura e da organização social em virtude (a) da adaptação comum ao mesmo ecossistema costeiro e da existência de uma contínua e intensa articulação entre elas desde o momento da chegada dos primeiros grupos ao litoral; (b) do defrontar-se em um momento anterior com as mesmas pressões sociais geradas pelo contato com os guerreiros a cavalo mandes vindos do Sudão Ocidental e (c) de uma provável convivência comum no Kaabu e Bajar, anterior à conquista mandinga a partir do século XIII.

As tradições dos mais variados povos da costa os ligam aos mandingas do Kaabu. Creio ser legítimo estender as conclusões de Giesing (1993: 128) referentes aos sub-grupos balantas para a maioria dos povos costeiros da Guiné: os ancestrais destas populações estavam, em um passado remoto, no Kaabu e contra o Kaabu, na medida em que a história destes grupos é a história da elástica resistência por eles desenvolvida contra a dominação dos guerreiros mande. Ora eles se opunham radicalmente à expansão dos reinos mandingas, constituindo verdadeiros espaços francos, ora eram integrados ao mundo mandinga por via de um complexo processo de crioulização cultural que já estava bem adiantado quando os portugueses ali chegaram.

O amálgama social e cultural resultante deste processo de crioulização pode ser apreendido a partir de diversos ângulos. As tradições de origem das várias sociedades tradicionais da costa da Guiné remetem freqüentemente uma sociedade a outra em intricados cruzamentos. Este é o caso das relações entre beafadas, papéis e balantas; entre mandingas e mansoancas e entre jolas, fulas e sereres. Em toda a região, as relações de parentesco fornecem o idioma e os parâmetros para se conceber as relações sociais tanto no plano das interações inter-pessoais quanto no das relações entre grupos e sociedades (cf. Wright 1989; Girard 1992; e Giesing 1993).

Traços compartilhados de uma cultura política comum também são reveladores deste amálgama. O sacrifício dos servos e das mulheres dos governantes mortos durante os

¹⁴ Por exemplo, Fernandes (1951: 72-76) notava no início do século XVI que os habitantes da região entre o rio Cacheu e o rio Geba, que ele chamava de caticheos, cacheos ou çapeos eram uma *gente misturada*.

funerais reais eram práticas difundidas nos reinos papéis, beafadas e mandingas (D'Almada 1946:56-57 ; Coelho 1953:40-41; Faro 1991:179; e Brooks 1993:260). Um outro traço comum na cultura política destes povos era a sucessão rotativa, que impedia o acúmulo de poder nas mãos de um único grupo de parentes. Este princípio regulador da sucessão política encontrava-se presente na maioria dos reinos da Guiné, marcando-os fortemente com uma tendência à fragmentação das unidades políticas. A grande importância atribuída à fundição do ferro, aos ferreiros e sua associação com a serpente mitológica são outras características comuns a muitas sociedades da região, revelando o funcionamento da criouliização cultural. Isto se mostra na tradição de origem felupe, nos reis ferreiros beafadas e papéis (Portuense 1974a:106; D'Almada 1946:56) e na serpente que preside a sociedade *Machol* dos nalus. Ainda no domínio da cultura política, duas outras facetas eram disseminadas por todos os reinos da Senegâmbia e Alta Costa da Guiné. A primeira se refere às insígnias da realeza comuns aos reinos mandingas do Gâmbia e do Kaabu e aos reinos dos povos da zona costeira da Guiné: o barrete vermelho, as ferramentas de ferro e alguns instrumentos musicais. A segunda tem a ver com um elaborado conjunto cerimonial marcado por interdições de ordem sagrada a regular o comportamento dos governantes e de todos que deles se aproximavam. Como regra geral, os reis viviam retirados em suas casas, falavam por meio de porta-vozes e só apareciam em público nas cerimônias que marcavam o início da estação chuvosa (Jobson 1932:65-66, 133-34; Fernandes 1951:36, 43-45; Dornelha 1977:120; Niane 1989:69). Estas proibições rituais estão associadas à crença muito difundida na natureza sagrada dos governantes. Por toda a região da Guiné-Bissau os pequenos reis, os anciãos das linhagens que são as donas do chão e os mantenedores dos altares são detentores de uma autoridade sagrada e são responsáveis pelo bem-estar de seus sujeitos, dependentes e aderentes.

As unidades políticas tradicionais da Guiné recebiam e conviviam pacificamente com mercadores islamizados de origem mande que, juntamente com o comércio itinerante, faziam o proselitismo religioso. Entretanto, a atividade religiosa principal nestes reinos e chefaturas era centrada no culto dos ancestrais e das forças telúricas. Eram religiões de natureza local, mas que, compartilhando uma cosmologia e um sistema simbólico comuns, freqüentemente atraíam fiéis de origens variadas. O altar do *Mama Jombo*, localizado no chão dos cobianas é um exemplo típico de uma força telúrica que ainda hoje atrai milhares de mulheres dos mais variados cantos da Guiné e do Senegal, inclusive as muçulmanas, em busca de fertilidade e de proteção contra os espíritos que "comem" as crianças pequenas. Um segundo exemplo de como uma prática religiosa local se expande para outras sociedades vem da crença comum aos papéis e beafadas de que quando um animal é sacrificado na *baloba* do Quinara, seu sangue aparece na *baloba* de Bissau e vice-versa.

Recorrentes alianças constituídas pela via dos arranjos matrimoniais, da adoção de crianças e de outros procedimentos simbólicos contribuía para instituir e manter o processo de criouliização e as relações de subordinação existentes entre as diversas unidades políticas da região. A realização anual do rito *Ulém* em benefício do régulo mancanha ainda hoje requer a presença de um tocador de tambor de origem papel, que é recebido no território do governante com grande pompa (Jao 1992:61-62). Portuense (1974:70, 74) atestava em 1694 a existência de contínuas relações de vassalagem entre o reino papel de Bissau e o reino mandinga do Kaabu. Estas relações eram sugeridas pela presença de bardos mandingas nas cortes do rei papel e no fato deste ter enviado seu filho para viver junto ao *mansa* do Kaabu, em sinal de amizade e subordinação. E a própria constituição do reino mandinga do Kaabu e da dinastia Gelwar dos reinos sereres na região

dos rios Sine e Salum foram consequência da aliança matrimonial estruturante entre os donos do chão e os conquistadores mandingas¹⁵.

O comércio inter-societário que integrava grandes porções do continente africano era a uma só vez o instrumento fundamental da criouliização e seu resultado econômico mais visível. O compromisso social, cultural e lingüístico que é a criouliização foi paralelo ao desenvolvimento da diáspora comercial que assumia a forma de uma rede integrada de comunidades comerciais espacialmente dispersas que compartilhavam um objetivo e uma identidade comum (cf. Cohen 1971:267). Ele deu à luz o agente típico do processo de criouliização, que é o intermediário cultural que ou se estabelece como um estrangeiro numa comunidade hospedeira ou viaja a comerciar por um vasto território, aprendendo as línguas e vivenciando os sistemas de crenças e práticas locais. A importância do comércio para o processo de criouliização pode ser mais adequadamente observada nas grandes feiras que eram realizadas em diversos pontos da costa da Guiné, onde gente de proveniência diferenciada, com laços variados de pertencimento social, se encontrava regularmente dando luz a um terceiro mutuamente aceitável. D'Almada (1946:44, 59, 93-94) mencionava as feiras que ocorriam em Brucama, no reino de Kasa, em Cuguento (Buguendo?) e Cacheu. Para todas elas convergiam bens tão variados quanto escravos, gado, algum ouro, fibras e tecidos de algodão, comida, malagueta, cera, ferramentas de metal e tintas para o tecido e todas elas funcionavam como pontos de articulação entre unidades políticas diferentes e como nódulos de uma complexa rede de trocas (de bens, mensagens e gente)¹⁶.

A existência contínua e difundida de comunidades heterogêneas do ponto de vista étnico e lingüístico em que conviviam pacificamente em simbiose os donos do chão com os recém-chegados, agricultores com comerciantes, pastores e artesãos só foi possível porque as sociedades africanas já haviam elaborado, bem antes da chegada dos portugueses, um modo institucional de lidar com as dificuldades e ameaças inerentes às relações inter-societárias. Trata-se de um padrão de reciprocidade que tornava possível o relacionamento pacífico e regular entre membros de diferentes grupos sociais. Intrinsecamente associado à cultura política africana que, ejetando continuamente gente para fora de suas comunidades de origem, produzia incessantemente agentes que se deslocavam rumo a uma terra de ninguém onde viviam inicialmente como estrangeiros, este modo institucional de relacionamento está na raiz das inúmeras sociedades criouliizadas do Kaabu e dos reinos banhum e cassanga do rio Casamansa. Em um segundo momento, quando estas unidades políticas estavam minimamente consolidadas, foi este padrão de relacionamento que tornou possível a relação pacífica e simbiótica entre elas com o desenvolvimento das redes de comércio de longa distância. Conhecido na literatura como reciprocidade “dono do chão-estrangeiro”, este modo de relacionamento é freqüentemente associado por historiadores e antropólogos ao desenvolvimento das redes de troca de longa distância¹⁷, mas será aqui tratado basicamente como um fato da cultura.

¹⁵ Também é interessante observar o caso da realeza bijagó, que, tomando a forma da díade homem/mulher e que se manifesta no par *oloño/okinka*, constitui-se num sistema de poder baseado na assimilação dos grupos de parentesco à terra. A sacralidade destas posições se deve em larga medida a uma inversão simbólica pela qual os virilocais bijagós fazem o régulo (*oloño*) deixar sua vila natal para, como um ser da floresta, ser entronizado no centro de uma outra vila como um estrangeiro. Apesar desta suposta originalidade, o caso bijagó representa uma combinação possível do encontro primordial entre o estrangeiro e o dono do chão que funda a organização política e que é parte do kit da cultura política pan-africana — no caso bijagó, uma inversão do mito de criação da aristocracia *nianthio*, o rei estrangeiro e a sacerdotisa da terra. Ver Henry (1994:181-182).

¹⁶ Sobre a importância que tais feiras ainda têm para a vida local, ver Carreira (1960:751-753).

¹⁷ Ver entre outros Dorjahn and Fyfe (1962); Hill (1966, 1971); Rodney (1970); Curtin (1975); Mouser

A reciprocidade “dono do chão-estrangeiro” é derivada basicamente de crenças religiosas, práticas sociais e normas culturais compartilhadas. Embora os modos de atualização desta forma de articulação entre sociedades fossem variados, é possível abstrair um padrão geral. O valor da hospitalidade, que, conforme apontou Rodney (1970: 84), era concebido como um dever ligado aos governantes, desempenhava um papel central no desenvolvimento das formas concretas de reciprocidade entre os chefes locais e os estrangeiros, regulando as relações sociais e esboçando o que deveria ser o comportamento adequado entre os locais e os migrantes, viajantes e mercadores que passavam, ou mesmo que se estabeleciam em seus territórios. Este valor cultural tão central na cultura política de toda a região ganha expressão até mesmo nos mais recônditos domínios da vida social, naquilo que Brooks (1993: 38) chama de histórias heurísticas. Um interessante exemplo é a estória narrada por D'Almada (1946: 59) sobre a interdição beafada de matar as aves que pousam nas árvores defronte das casas sem a licença de seus donos porque elas são concebidas como hóspedes, aos quais não se deve fazer mal. Cabia aos governantes locais promover a segurança dos estrangeiros que passavam ou viviam em seus domínios e de suas propriedades sob pena de sofrer sanções de ordem supernatural e de perturbar as relações de confiança duramente construídas por todos os agentes envolvidos em uma longa e complexa cadeia de troca. Por sua vez, este padrão de reciprocidade reforçava o reconhecimento das obrigações e do respeito que os estrangeiros deviam aos senhores do chão criando genuínos laços de dependência entre eles.

Os estrangeiros recebiam alimentação e abrigo dos chefes das povoações pelas quais passavam em clara manifestação do valor da hospitalidade. E quando um estrangeiro recebia autorização para se fixar em uma determinada comunidade, a hospitalidade oferecida pelo chefe local ganhava contornos de uma aliança mais duradoura. Em vez de receber um mero abrigo, o estrangeiro adquiria o privilégio de se casar com mulheres locais, em geral pertencentes ao grupo de parentesco do governante que atuava como senhor¹⁸. Os estrangeiros e seus descendentes passavam então a manter um vínculo orgânico com as sociedades que os hospedavam, tornando-se ligados aos chefes locais por laços de afinidade e parentesco. Com suas mulheres eles aprendiam a língua e os costumes locais e as introduziam nas lides comerciais como suas principais colaboradoras. Esta exogamia extremada que unia os recém-chegados aos donos do chão é tomada pelas mais variadas tradições locais como sendo eventos fundadores de muitas unidades políticas da região¹⁹.

Todas estas considerações me levam a concluir que à época da chegada dos portugueses na costa da Guiné estava em pleno andamento um largo e complexo processo de crioulização cultural, resultante sobretudo da expansão mande do Sudão Ocidental para o ocidente. Este processo tinha como palco central o reino mandinga do Kaabu e seus tributários e se tornou viável em razão de constrangimentos ecológicos, que facilitou o desenvolvimento de uma bem integrada rede de trocas de longa distância, da cultura

(1980) e Brooks (1993).

¹⁸ Ver Coelho (1953:67-68) para um interessante exemplo.

¹⁹ Na origem do reino mancanha de Bula está uma prática exogâmica entre um pobre camponês e uma rica família (muçulmana?); a aristocracia *nianthio* do Kaabu surge de duas exogâmias radicais: o casamento entre uma mãe primordial e um espírito tectônico (banhum?), e casamento das filhas resultantes desta união mística com os governantes conquistadores mandinga; a dinastia Gelwar dos reinos sereres do Sine e Salum também surge da exogamia entre um camponês serer com poderes supernaturais e mulheres pertencentes à aristocracia mandinga. Por fim, a realeza bijagó resulta da união simbólica entre um chefe estrangeiro e uma sacerdotiza dona do chão.

política pan-africana, que impelia as pessoas a ocuparem os vácuos institucionais encontrados nas fronteiras entre as sociedades, e no valor cultural da reciprocidade “donos do chão-estrangeiros”. Esta perspectiva me leva a abandonar a perspectiva particularista que toma os grupos étnicos como as unidades básicas de análise e a argumentar que as sociedades da região sempre foram etnicamente ambíguas e fortemente incorporadoras de saberes, valores e símbolos produzidos em seu exterior.

Crioulização secundária

O estabelecimento de comerciantes portugueses e, mais tarde, de luso-africanos na costa da África ocidental desde o final do século XV foi o evento fundador de um segundo processo de crioulização, que vou chamar de crioulização secundária. Este evento colocou numa relação ambígua, muitas vezes contraditória e violenta, os europeus recém-chegados, oriundos de uma vertente civilizatória diferente, e os povos africanos do litoral. Com o passar do tempo, com a fixação dos recém-chegados e seu envolvimento na já existente rede de trocas de longa distância, surgiu uma sociedade crioula de base portuguesa. A sociedade crioula nasceu então do encontro histórico entre membros das sociedades tradicionais da costa africana com os “lançados” e *tangomaos*²⁰ de origem portuguesa e cabo-verdiana. O espaço social em que surgiu e se reproduziu foi o das fortificações, feitorias, e *praças* construídas nas margens dos rios da Guiné²¹. Essencialmente mercantil foi a motivação que resultou na fundação das *praças*: num primeiro momento, o tráfico de escravos e o comércio marítimo regional da noz de cola, panos, couros e tintas; mais tarde, o tráfico atlântico de escravos passou a ser o principal modo de inserção na economia mercantilista que ligava África, Europa e as Américas. Foi somente após a proibição inglesa do tráfico atlântico e com a crescente demanda da indústria europeia por produtos tropicais, como o amendoim, que a sociedade crioula da Guiné mudou sua estratégia de reprodução, trocando o comércio de escravos pelo de produtos tropicais.

Como a sociedade crioula nunca se envolveu diretamente em qualquer atividade produtiva, sua reprodução social está centrada no exercício de seu papel de intermediários comerciais. Entre os séculos XVII e XIX, seus membros eram os poucos comerciantes europeus, a guarnição militar, a administração colonial e um pequeno núcleo de negros e mestiços educados, os luso-guineenses, que viviam nas *praças* e um aglomerado de africanos mais ou menos cristianizados chamados de *grumetes*, que atuavam como ajudantes e auxiliares dos primeiros. Até o fim do século XIX, a soberania da sociedade crioula sobre o próprio espaço físico que ocupava era uma ficção. Toda *praça* pagava *daxas* (tributos e presentes) ao chefe tradicional da sociedade que a cercava, uma expressão transformada do padrão de reciprocidade “donos do chão-estrangeiro”.

A presença europeia efetiva nos rincões da Guiné, com seu poderio econômico, tecnológico e militar, era uma quimera com a qual não podiam contar os luso-africanos que compunham o núcleo da sociedade crioula para assegurar o mínimo de estabilidade necessária para sua reprodução social. Por isto, estes intermediários entre duas vertentes civilizatórias precisaram criar relações orgânicas com as sociedades tradicionais africanas

²⁰ Nomes dados a partir do século XVI aos portugueses e cabo-verdianos que se lançavam nos rios da Guiné para comerciar com os habitantes locais e que acabavam por se africanizar. Ver Carreira (1972) e Nolasco da Silva (1970).

²¹ *Praça* foi o termo usado para designar os principais aglomerados populacionais dos comerciantes europeus, cabo-verdianos e luso-guineenses, que mais tarde se tornaram pequenos núcleos urbanos. Ainda hoje é utilizado em oposição a *tabanca*, termo crioulo que designa as vilas tradicionais africanas.

que circundavam as povoações crioulas. Porém, nem os laços puramente mercantis nem os tributos e presentes dados aos chefes tradicionais eram suficientes para a manutenção dos vínculos que garantiam a reprodução deste espaço social crioulo. Era preciso então lançar mão de mecanismos para a criação e manutenção de uma articulação com as sociedades tradicionais que fossem eficientes o bastante para preservar a relativa autonomia da sociedade crioula, evitando que, como formação social, ela se diluísse plenamente no universo africano autóctone. Uniões matrimoniais exogâmicas, o recorrente recurso à adoção de crianças africanas e a assimilação de valores e práticas rituais africanos foram alguns dos principais mecanismos usados pelos luso-africanos da Guiné. A seleção destes mecanismos, vale ressaltar, não resultou de uma escolha aleatória, num campo de possibilidades infinitas, por parte dos membros da sociedade crioula. Pelo contrário, ela foi em si mesma a manifestação de uma crioulição em consolidação, já que foi uma opção circunscrita por um repertório finito de mecanismos fundados em valores e práticas em operação naquele espaço de sociabilidade, um repertório produzido no contexto histórico da crioulição primária. Assim, com o correr do tempo, esse núcleo crioulo foi se ampliando, com a incorporação de grande parte da parentela dos africanos que através do casamento e da adoção chegavam às praças, formando um grupo de clientes e dependentes. E a assimilação dos símbolos e valores autóctones solidificava a articulação inter-societária, fornecendo aos membros do núcleo crioulo um idioma cultural com o qual podiam manter a comunicação, as trocas e os fluxos com as sociedades tradicionais que circundavam as *praças* crioulas.

A sociedade crioula se estruturou sob a forma de círculos concêntricos. No núcleo, se encontra uma elite educada, lusitanizada e mais próxima de uma *mores* cristã. Este é o grupo que mais se articula e se aproxima da vertente europeia, que sempre foi uma presença ausente na vida das *praças*. Nas bordas, estão os *grumetes* recém-chegados ao mundo crioulo, ainda vivendo segundo as tradições locais, mas prontos a adotar as formas exteriores das condutas consideradas cristãs ou europeias, segundo os imperativos de sua vontade e de seus interesses. São eles que mais se articulam com a vertente civilizatória africana, dona do território. No seu todo, a sociedade crioula é produto de um compromisso social e cultural entre as vertentes sociais que a formaram. Seus membros falam o crioulo, e as práticas religiosas, o modo de organização familiar e a estrutura de valores ali desenvolvidas também revelam o funcionamento deste compromisso que tem uma natureza pendular, oscilando entre o mundo europeu e o africano. Tais contornos sugerem que a sociedade crioula seja uma formação social cuja reprodução requer permanentemente a adoção de práticas incorporadoras.

A dificuldade de tratar este tipo de sociedade está intrinsecamente associada a sua ambivalência. Ela é uma entidade social de terceira ordem, nem portuguesa nem africana tradicional. Ambivalente e internamente diferenciada, sua existência não é auto-evidente nem é ela um fenômeno da consciência de seus membros. “Sociedade crioula” não é uma categoria nativa do crioulo falado na Guiné nem é um símbolo poderoso em torno do qual as pessoas constroem sua identidade social. Por certo, algumas formas lingüísticas locais compartilham alguns dos atributos que quero ressaltar: *jagasidu* (misturado, mestiço), *kriston* (cristão), *grumete*, *civilizado*, *assimilado*, *burmeju* (vermelho, mulato), *lançado*, *branco*, entre outros²². Entretanto, não é possível

²² *Jagasidu*, *kriston* e *burmeju* são palavras crioulas. A quase inexistência de uma literatura escrita nesta língua tem gerado uma enorme variabilidade nas maneiras de grafá-lo. A grafia das palavras crioulas adotadas neste trabalho segue em geral o projeto de ortografia elaborado em 1981 pelo Ministério da Educação Nacional. Este projeto encontra-se publicado como anexo em Rougé (1988). As exceções dizem respeito a termos crioulos que já foram consagrados com outra forma escrita como é o caso de *tabanca* (vila).

compreendê-la totalmente por meio da agregação de todas estas categorias nativas e de suas propriedades semânticas. Por outro lado, sociedade crioula não é um conceito elaborado a partir de uma perspectiva externa com pretensão de validade universal, ou mesmo regional. Não pretende, portanto, ser um conceito que englobe, por exemplo, o presente caso guineense com o dos *creoles* ou *krios* da Serra Leoa e o dos *originaires* e *créoles* das quatro comunas senegalesas²³. O que estou a chamar de sociedade crioula é uma locução objetivante, uma invenção do antropólogo, com um escopo estreito e bem delimitado. Sendo assim, meu problema é revelar a existência de uma entidade social identificável objetivamente, minimamente unificada e distinta de outras unidades sociais com a quais se articula, embora fluida e com fronteiras móveis e porosas.

No que se segue, passo em revista os principais momentos históricos de sua formação, esperando desvendar os princípios que a estruturam. Destaco três períodos de duração variada.

O primeiro momento histórico cobre um longo período que começou com o estabelecimento de portugueses e luso-africanos nas vilas fortificadas dos rios da Guiné no fim do século XVI e vai até o fim do comércio atlântico de escravos e a implantação do regime colonial em meados do século XIX. Neste período, a sociedade da Guiné tinha como elemento constituidor as *Gãs* — casas patrimoniais encabeçadas por comerciantes portugueses e luso-africanos, mas incorporando em sua periferia os *grumetes* e alguns membros das famílias de notáveis das sociedades tradicionais. Relativamente autônoma e completamente envolvida nas relações de troca que tinham no tráfico atlântico de escravos o seu eixo central, a *Gã* crioula era uma grande família extensa que articulava e tornava possível o comércio inter-societário, mediando as relações e os interesses dos governantes africanos, dos traficantes europeus e americanos e do pequeno grupo de funcionários e militares que exerciam nominalmente o governo das *praças* fortificadas. Em sua totalidade, a *Gã* era um grupo corporado organizado em torno de um núcleo central, que se constituía por meio de laços de sangue, casamento e residência e relações clientelísticas. Práticas poligâmicas de casamento exogâmico com mulheres oriundas das sociedades tradicionais da região, em geral as filhas e irmãs dos chefes locais, e a observância de tabus rituais e valores místicos das sociedades tradicionais eram de fundamental importância para a articulação de seu núcleo central com as sociedades tradicionais com quem comerciavam. Núcleos secundários constituídos por meio dos mesmos princípios que fundavam o núcleo central gravitavam em torno deste, dando origem a um complexo conjunto de relações de dependência e clientela. Por meio destas relações, as *Gãs* eram a um só tempo a instituição de crioulação paradigmática, as unidades econômicas mais fundamentais e a verdadeira fonte da autoridade das *praças* crioulas. Era sobretudo como membros das *Gãs* que os moradores destes aglomerados interagem entre si e com as sociedades tradicionais que os circundavam, orientados pelo padrão de reciprocidade “dono do chão-estrangeiro”.

O segundo momento, que se inicia com o fim do tráfico negreiro e com a implantação das *pontas* produtoras de amendoim no rio Grande ao redor de 1830, vai capturar a sociedade crioula sob a forma de um grupo de elite. Na segunda metade do século XIX, a mudança do ciclo econômico, o crescimento da população das *praças* crioulas e a autonomia administrativa conferida à Guiné em 1879, tornando mais visível e incisiva a autoridade colonial portuguesa, fizeram com que a representação da sociedade crioula como uma coletividade de *Gãs* mais ou menos equivalentes desse lugar a um

²³ Sobre os *krios* da Serra Leoa, ver Porter (1962); Spitzer (1974); Cohen (1981) e Wyse (1991). Johnson Jr. (1972) examina o caso dos *originaires* e *créoles* do Senegal.

projeto que a tomava como um grupo de elite baseado territorialmente. A partir deste momento, a unidade básica da sociedade crioula deixou de ser os grupos corporados de parentesco e passou a ser a *praça* crioula diversificada, mas englobada por uma elite que se distinguia da massa de *grumetes* por meio de uma mística da exclusividade. Os principais traços criadores de sua exclusividade eram uma etiqueta lingüística que valorizava fortemente o uso rebuscado da língua portuguesa, os valores cristãos como a caridade, o uso e a posse de dinheiro, um estilo de vida e formas de sociabilidade que ligavam este grupo diretamente a Portugal ou a Cabo Verde. Até então, esta elite ainda podia afirmar sua superioridade cultural sobre as sociedades africanas tradicionais e sobre a periferia das *praças* sem ser questionada pela autoridade portuguesa, na medida em que ela ainda era a representante da metrópole na colônia, o instrumento de civilização de uma fraca potência colonial. Entretanto, nem a metrópole portuguesa impotente e distante nem a idéia abstrata de uma comunidade cristã podiam ancorar por muito tempo um projeto de identidade crioula, pois eram instituições muito distantes da vida cotidiana das *praças* crioulas da Guiné. E pela sua pequenez e isolamento, a elite das *praças* necessitava de uma totalidade englobadora para fundar sua identidade.

As duas primeiras décadas do século XX representaram um período histórico de transição para a sociedade crioula da Guiné. Naquele momento, o projeto aparentemente hegemônico que a sociedade crioula elaborou para si mesma enfatizava duas dimensões da idéia de unidade na diversidade. A primeira dimensão a representava como uma totalidade heterogênea ancorada em um espaço mais amplo do que as *praças*, um espaço coincidente com o território da colônia, que, minimamente integrado, passava então a ter um sentido que ia além da pura dimensão cartográfica. A imagem espacial desta totalidade englobava todas as *praças* crioulas e os espaços não urbanos das *pontas* e dos entrepostos comerciais no interior da colônia. Neste momento, em que a sociedade crioula já não mais se percebia como uma elite homogênea que representava na costa africana os valores e interesses portugueses, a categoria híbrida de identificação *Guiné Portuguesa* começou a adquirir ascendência sobre outras. Passou a predominar a idéia de uma pluralidade formada por grupos diferenciados mas ligados uns aos outros por interesses e uma identidade comuns, por uma língua, formas de sociabilidade e uma história próprias. Mas, em uma segunda dimensão, tratava-se de uma totalidade subordinada lógica, social e politicamente — uma Guiné que era englobada pela categoria Portugal, que então se fez presente como nunca dantes havia feito. E mesmo assim este foi um projeto derrotado. A ideologia colonial e a cultura política então em vigor na metrópole republicana não ofereciam espaço para a diferença legítima. A sede civilizadora e cristianizadora portuguesa pretendia a tudo incorporar e mudar, a tudo tornar português. Mas a debilidade da potência colonial só conseguiu fazer hibernar os projetos de autonomia, que renasceram revigorados nos anos 50.

Finalmente, o momento histórico presente se caracteriza pela hegemonia de um projeto identitário que representa a sociedade crioula pela via da nação. Na realidade, são vários projetos em competição que têm em comum pouco mais do que um entendimento da sociedade crioula como uma unidade englobadora de diferenças regionais, étnicas, históricas, lingüísticas e sociais. Aglutinados em dois extremos, a competição entre eles toma, por um lado, a forma de um projeto nacional de natureza universalista, racional e jurídica, cujos principais sujeitos formuladores foram o PAIGC e o Estado que durante muito tempo este partido controlou. Trata-se de um projeto autoritário e lexicográfico que, em nome de um suposto universalismo, nega frequentemente a história, os dilemas e os valores próprios da sociedade crioula, propondo uma nação claramente subordinada ao Estado e esvaziada de contradições e de sentido. Por outro, existe o difuso projeto

formulado nos discursos cotidianos e nos rumores que circulam pelas cidades que cria, através de uma algazarra de vozes e com símbolos próprios do ecúmeno cultural africano, a comunidade imaginada que é a nação. Diferentemente da nação do Estado, a nação dos rumores é uma totalidade aberta, dinâmica e contraditória, baseada em formas locais de institucionalização da autoridade e de concepção da pessoa membro da nação.

A heterogeneidade desta formação social não é somente diacrônica. Em qualquer momento que se tome do tempo, a sociedade crioula se mostra internamente diferenciada, contraditória, fluida e ambígua, e isto não significa ausência de ordem ou de princípio orientador. Por trás de toda variabilidade sincrônica, de todas as formas que ela tem historicamente assumido e da própria transição de uma forma a outra, encontra-se em operação uma relação estruturante fundamental. Em outras palavras, não importa se sob a forma de casas patrimoniais como as *Gãs*, de uma elite exclusiva, de uma sociedade colonial ou de um estado nacional, a sociedade crioula da Guiné tem sido estruturada ao longo de sua história por uma oposição básica e duradoura que tem balizado os rumos e suas estratégias de ação, seus conflitos, obstáculos e os modos ali desenvolvidos para tudo isto enfrentar — a oposição que emerge do padrão de reciprocidade “dono do chão-estrangeiro”, assumindo, neste caso, a forma do par africanização-lusitanização que se concretiza num dilema perene. Está sugerido aqui algo de importância crucial. A constituição e reprodução da sociedade crioula ao longo do tempo estão orientadas pelo mesmo padrão estruturante que organizou o que chamei de criouliização primária e isto é um forte indicador de uma continuidade estrutural entre os dois processos. Portanto, ao invés de tentar apreendê-la através de termos de identificação e de categorização como uma nova etnia ou uma elite urbanizada, proponho abordá-la pelo exame de um processo histórico específico: o processo de criouliização de segunda ordem que resultou do encontro entre portugueses e africanos na costa da Guiné a partir de meados do século XV. Quando os portugueses chegaram à África Ocidental eles se depararam com uma configuração social já criouliizada, em que a reciprocidade “dono do chão-estrangeiro” desempenhava um papel crucial. Ao procurar se imiscuir e participar das redes de troca locais, ampliando ainda mais o já complexo circuito do comércio de longa-distância, os mercadores portugueses e luso-africanos foram, por assim dizer, capturados por formas culturalmente institucionalizadas das sociedades locais que regulavam a relação com os estrangeiros, africanos ou não. Como qualquer outro mercador vivendo como estrangeiro em uma comunidade hospedeira, os portugueses e luso-africanos viviam sob a guarda de um chefe africano que lhes fornecia, à princípio, segurança, proteção, alimentação, abrigo e, mais tarde, o direito de continuar a comerciar. Integram-se ao modo de vida local casando-se à moda da terra com as mulheres da terra pertencentes aos grupos de parentesco dos donos do chão, tomando em adoção os filhos dos governantes locais, introduzindo-os ao universo heterogêneo de valores e práticas que prevaleciam nas povoações fortificadas por eles construídas às margens dos rios. Por outro lado, adotavam valores e costumes africanos na resolução de conflitos, na interação com o mundo sobrenatural e na sociabilidade em geral.

Resta conhecer, contudo, as forças que têm operado no processo de criouliização para entender as particularidades deste processo. Em lingüística, a gênese e o desenvolvimento das línguas crioulas têm sido tema de acaloradas controvérsias, especialmente a questão do papel desempenhado pelas línguas envolvidas no encontro histórico que as gerou. Este debate tem colocado frente a frente autores com pontos de vista variados e conflitantes: entre outros, os substratistas, que defendem o papel crucial das línguas de substrato na formação dos crioulos (as línguas dos povos dominados no contexto do encontro original ou de seu desdobramento); os superestratistas, que

explicam o surgimento dos crioulos pela ênfase na língua de superestrato ou lexificadora (a língua do povo dominador); e os universalistas, que tomam o surgimento dos crioulos como uma manifestação da humana *faculté du langage*²⁴. Este debate centra-se nas relações de poder entre as comunidades de fala envolvidas na formação dos crioulos.

A analogia com a linguagem não confere plena inteligibilidade ao processo de criouliização que resultou na sociedade crioula da Guiné-Bissau, mas oferece uma interessante aproximação. A gênese e o desenvolvimento da sociedade crioula têm sido balizados por duas tendências opostas que operam simultaneamente. A primeira, que é análoga a uma visão substratista, é a tendência à africanização. Neste sentido a sociedade crioula seria o produto de um processo de criouliização que remodela os materiais provenientes das sociedades tradicionais da costa da Guiné, assimilando-os de maneira transmutada como próprios dela mesma. A manifestação desta tendência se revela nas formas de convivalidade das povoações crioulas, em determinadas práticas de conjugalidade que se afastam da forma monogâmica cristã e no idioma e valores com os quais se pensa o poder e a autoridade. A tendência oposta, em direção à lusitanização, seria o equivalente sociológico de uma hipótese superestratista. Neste caso a sociedade crioula resultaria de uma aproximação sucessiva às formas de sociabilidade portuguesas e cristãs. Isto é observado no projeto formulado no interior da sociedade crioula acerca dela mesma como uma elite, na mística da exclusividade, e em certos discursos exagerados em favor da monogamia²⁵.

Diferentemente do modelo lingüístico, no plano sociológico observa-se que as duas tendências não são mutuamente excludentes. Elas têm se manifestado com intensidade e com efeitos desiguais em diferentes momentos da história da sociedade crioula. Entretanto, de maneira muito interessante, as duas tendências também têm operado simultaneamente no interior da sociedade crioula em discursos e projetos sobre a própria sociedade formulados pelos diferentes grupos que a constituem. Nestas situações, nota-se a vigorosa atuação da ambigüidade como um importante traço constitutivo deste tipo de sociedade, que propõe para si mesma caminhos, valores e práticas freqüentemente contraditórios entre si.

A síntese que se obtém em qualquer ponto do tempo que se toma para análise é produto da relação de forças entre estas duas tendências. A sociedade crioula só se reproduziu ao longo do tempo por causa da prevalência de um relativo equilíbrio de forças entre o lusitanizar-se e o africanizar-se. Até meados do século XIX, a Guiné esteve abandonada a sua própria sorte por um Portugal fraco e desinteressado. Neste contexto, o relativo equilíbrio pendeu ligeiramente para o pólo da africanização, cujo exemplo mais dramático foi a completa africanização em meados do século XIX da vila de Geba, uma das mais importantes e antigas povoações crioulas da Guiné²⁶. A partir de 1879, ao tornar-se uma verdadeira colônia, com administração separada de Cabo Verde, a Guiné experimentou a violência da implantação do regime colonial, que trouxe consigo uma clara ideologia civilizatória. A partir de então, o equilíbrio teria sido marcado por uma ligeira ênfase na lusitanização. No entanto, a potência colonizadora

²⁴ Holm (1988 I:1-70) e Couto (1996:141-201) fazem uma revisão da literatura sobre a gênese das línguas crioulas. Rougé (1986, 1988, 1995) e Kihm (1979) consideram o caso do crioulo da Guiné-Bissau.

²⁵ Algo semelhante teve lugar entre os *krios* da Serra Leoa, cujas respostas à política colonial inglesa variavam entre a Africanização e a Europeização. Ver Spitzer (1974:132). Trajano Filho (1998) esmiúça os detalhes do caso guineense.

²⁶ Sobre os eventos que levaram à africanização de Geba, ver Marques Geraldês (1887) e Trajano Filho (1993).

era frágil demais para fazer valer de fato sua missão civilizadora e sua política assimilacionista. Os anos de regime colonial não conseguiram mais do que criar um pequeno grupo de *civilizados*, que em 1950 mal alcançava 8.000 pessoas.

Pendulando delicadamente entre estes dois pólos, sem nunca alcançar os extremos, o processo de criouliização teve continuidade na Guiné graças ao frágil equilíbrio de forças que resultou da articulação entre uma potência colonial débil e uma multiplicidade fragmentada e criouliizada de sociedades tradicionais que, entretanto, raramente conseguiram agir conjuntamente. Não fosse este delicado equilíbrio, o processo de criouliização teria sido abortado em seus estágios iniciais e, em lugar de uma sociedade crioula, haveria ou uma elite ocidentalizada ou fragmentos etnicizados, como ocorreu, num caso, em Saint-Louis e Dakar, no Senegal, e, no outro, em Freetown, na Serra Leoa. Estes seriam os destinos extremados caso fossem levadas plenamente a termo as políticas coloniais assimilacionistas dos franceses e de governo indireto dos ingleses.

Esta criouliização secundária foi também facilitada por semelhanças estruturais entre as duas vertentes que dela participaram. No momento da chegada dos portugueses em África, e ainda durante muito tempo depois, a sintaxe que ordenava a cultura política e o sistema de autoridade na sociedade portuguesa era estruturalmente semelhante à sintaxe que ordenava os sistemas africanos de autoridade, ainda que fossem profundamente diferentes no que diz respeito ao estoque de símbolos que compunham os léxicos destas culturas políticas. Prevalencia nestas sociedades um princípio de organização da autoridade do tipo patrimonialista, no qual há uma indistinção entre o patrimônio dos governantes e de seus funcionários principais e os recursos da administração — um patrimonialismo no qual a *Gã* crioula, a casa senhorial portuguesa e cabo-verdiana e as linhagens africanas eram funcionalmente assemelhados. E decorrente deste modo de conceber a autoridade, emergia uma ideologia que punha uma marcada ênfase no valor do pertencimento — a uma linhagem, a uma classe de idade, a uma associação de culto, a uma *Gã*...

Além desta semelhança puramente estrutural, as duas vertentes sociais que deram origem à sociedade crioula compartilhavam também um tipo de experiência histórica em que havia se desenvolvido uma prática de abertura para a alteridade — em África através do padrão de reciprocidade “dono do chão-estrangeiro”; em Portugal através do secular convívio com os mouros. Não bastasse isto, estas vertentes também tinham em comum o fato de atribuírem a alteridade radical a um mesmo outro sociológico: os muçulmanos²⁷.

O surgimento e a reprodução da totalidade que estou a chamar de sociedade crioula não levou ao desaparecimento das forças que originalmente se articularam para o seu aparecimento. Desde que as tendências e forças que uma vez se articularam para dar origem à sociedade crioula continuem a operar, coexistindo nas comunidades da Guiné-Bissau, o processo de criouliização também terá continuidade. E como os dois pólos da criouliização cultural — africanização e lusitanização — continuam a coexistir nas cidades da Guiné-Bissau de hoje, é possível então observar, juntamente com a operação continuada da criouliização, algo equivalente ao que os lingüistas chamam de descriouliização — processo pelo qual uma língua crioula tende a perder seus atributos de substrato ou não-europeus, substituindo-os por atributos da língua lexificadora (frequentemente uma língua

²⁷ A possível abertura da sociedade portuguesa medieval para o outro tem sido de certo modo exagerada, ganhando um lugar central no lusitanismo tropical de Gilberto Freyre (1953). Não pretendo neste trabalho fazer mais do que reconhecer uma experiência histórica com uma alteridade comum e sugerir que este compartilhar facilitou o processo de criouliização na Guiné.

européia)²⁸. Os processos de descrioulização lingüística têm lugar em contextos nos quais há uma variabilidade de formas vernaculares (sob a forma de continuum) que coexistem e, de certa maneira, se aproximam da língua de superestrato. Nestas “comunidades pós-crioulas” (DeCamp 1971), a língua crioula tende a se fundir com a língua de superestrato padrão. Mas há também a possibilidade, não tratada sistematicamente pelos lingüistas, de se pensar em um processo de descrioulização invertida, que conduziria os membros de uma comunidade falante de um crioulo às línguas de substrato.

Assim, do mesmo modo que a crioulização cultural continua a operar, fazendo com que a todo momento a sociedade crioula assimile e acomode em seu interior pessoas, grupos, valores, símbolos e práticas originários das sociedades tradicionais, se observa também a operação da descrioulização. A todo instante a sociedade crioula perde gente que é capturada, por assim dizer, por outros campos de relações sociais. A tendência à lusitanização ainda muito marcante no seio da elite crioula tradicional tem retirado freqüentemente pessoas, grupos, recursos e símbolos do mundo crioulo. Gente pertencente a grupos sociais híbridos, com fortes ligações familiares, históricas, culturais e até mesmo legais com Cabo Verde e Portugal, estão a toda hora abandonando provisória ou permanentemente as cidades da Guiné, muitas vezes sem deixar para trás quaisquer laços de pertencimento mais profundos. No outro extremo, a sociedade crioula também está constantemente cedendo gente, práticas e valores para as sociedades tradicionais. Trata-se mais comumente da gente pertencente à periferia crioula que retoma as ligações com seus universos culturais de origem. Este movimento de descrioulização invertida está freqüentemente associado aos limites da capacidade de reprodução da sociedade crioula, que não consegue incorporar plenamente todos os recém-chegados a sua periferia. Mas há também o caso das pessoas com uma longa história familiar de inserção no universo crioulo que por razões geralmente instrumentais realizam esta descrioulização invertida, criando ou recriando ligações com as sociedades tradicionais, “se africanizando”. Isto pode ser presentemente observado nos estratos sociais que, no período colonial compunham a elite tradicional e que, com a independência, perdeu poder e prestígio para uma nova elite formada pelos 'heróis da guerra de libertação nacional' com uma curta e superficial história de inserção na sociedade crioula. Cedendo suas filhas em casamento a estes recém-chegados do mato em posições de prestígio, uma parcela da elite tradicional tem se descrioulizado no que toca as formas de sociabilidade, valores e práticas.

Resultando de um encontro inter-societário governado pelo padrão de reciprocidade “dono do chão-estrangeiro”, a sociedade crioula da Guiné-Bissau não tem sido capaz de se reproduzir somente através das relações entre seus membros, tendo que desenvolver instituições de crioulização para incorporar gente, saberes, valores e práticas sociais. Casamentos exogâmicos, a adoção, a patronagem e o comércio têm sido ao longo de sua existência os principais meios através dos quais ela tem incorporado gente e se reproduzido. Em resumo, sua capacidade de reprodução está ligada a sua capacidade de assimilar e incorporar. Quanto mais eficientes são os seus mecanismos de incorporação, mais êxito ela tem em se reproduzir. Por esta razão, se desenvolveu nas *praças* da Guiné uma disposição de abertura para o outro que resultou numa espécie de antropofagia cultural — uma voracidade incorporadora que a tudo pretende assimilar e transformar. E nisto se encontra o fundamento de sua heterogeneidade.

A posição estrutural da sociedade crioula no contexto das formações sociais da África ocidental e sua dinâmica pendular, que controla inclusive a incorporação de novos membros, estão na raiz do dilema básico dessa sociedade, que tem a ver com a construção de uma identidade social. Em cada etapa de sua reprodução social, a sociedade crioula

²⁸ Sobre isto ver Holm (1988, I:9).

defronta-se com o dilema de ser liminar e intermediária. Responder a esse dilema, em geral, conduz mais à sua intensificação do que à sua solução, pois as respostas podem pôr em risco a própria sociedade crioula e seu modo de reprodução, seja por uma completa africanização, seja pela lusitanização. Obviamente, o dilema, a dinâmica pendular e a própria sociedade crioula tomam essa forma graças à conjugação histórica de forças e de poder que prevaleceu por mais de três séculos entre um Portugal pobre e decadente e um "funil de poeiras étnicas que não tem massas".

REFERÊNCIAS

- ALLEYNE, Mervyn C.
1971 - "Acculturation and the Cultural Matrix of Creolization." In *Pidginization and Creolization of Languages*, edited by Dell Hymes. Cambridge: Cambridge University Press.
- AMSELLE, Jean-Loup
1990 - *Logiques Métisses: Anthropologie de l'Identité en Afrique et Ailleurs*. Paris: Payot.
- BARTH, Fredrik
1969 - "Introduction." In *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization Of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company.
- BENOIT, Michel
1988 - "Espaces Francs et Espaces Étatés en Afrique Occidentale." *Cahiers des Sciences Humaines* 24 (4):503-519.
- BOULÈGUE, Jean
1987 - *Le Grand Jolof*. Paris: Karthala.
- BROOKS, George E.
1993 - *Landlords & Strangers: Ecology, Society and Trade in Western Africa, 1000-1630*. Boulder: Westview Press.
- CAPLAN, Lionel
1995 - "Creole World, Purist Rhetoric: Anglo-Indian Cultural Debates in Colonial and Contemporary Madras." *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS) 1 (4):743-762.
- CARREIRA, António
1960 - "Região dos Manjacos e dos Brâmes (alguns aspectos de sua economia)." *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* 15 (60):735-784.

1972 - *Cabo Verde: Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- CARVALHO, J. P. Garcia
1949 - "Notas sobre a Distribuição e História das Populações do Posto de Bedanda." *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 4 (14):307-318.
- CHAUDENSON, Robert
1989 - "Créolisation Linguistique, Créolisation Culturelle." *Études Créoles* 12 (1):53-73.

CISSOKO, Sékéné-Medy

1969 - "La Royauté (*mansaya*) chez les Mandingue Occidentaux, d'après leurs Traditions Orales." *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noir*, T. 31, ser. B n° 2: 325-38.

COELHO, Francisco de Lemos

1953 - *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné* [1669 e 1684] (editado por Damião Peres). Lisboa: Academia Portuguesa de História.

COHEN, Abner

1971 - "Cultural Strategies in the Organization of Trading Diasporas." In *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, edited by C, Meillassoux. Oxford: Oxford University Press.

1981 - *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley: University of California Press.

COUTO, Hildo

1996 - *Introdução o Estudo das Línguas Crioulas e Pidgins*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

CURTIN, Philip D.

1975 - *Economic Change in Precolonial Africa: Senegambia in the Era of Slave Trade*. Madison: The University of Wisconsin Press.

D'ALMADA, André Alvares

1946 - *Tratado Breve dos Rios de Guiné* [1594] (editado por Luis Silveira). Lisboa.

DECAMP, David

1971 - "Toward a Generative Analysis of a Post-Creole Speech Continuum." In *Pidginization and Creolization of Languages*, edited by Dell Hymes. Cambridge: Cambridge University Press.

DIALLO, Thierno

1972- *Les Institutions Politiques du Fouta Dyalon au XIXe Siècle*. Dakar: IFAN.

DORJAHN R. V. and FYFE, Christopher

1962 - "Landlord and Stranger: Change in Tenancy Relations in Sierra Leone." *Journal of African History*, 3 (3):391-397.

DORNELHA, André

1977 - *Descrição Da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde* [1625] (editado por A. Teixeira da Mota). Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar.

EKEH, Peter P.

1990 - "Social Anthropology and Two Contrasting Uses of Tribalism in Africa." *Comparative Studies in Society and History* 32 (4):660-700.

- FARO, André de
 1991 - "Relação de Frei André de Faro sobre as Missões da Guiné." [1663-1664]
 In *Monumenta Missionária Africana*, 2ª série. vol. VI, organizado por A. Brasio. Lisboa: Academia Portuguesa de História.
- FERNANDES, Valentim
 1951 - *Description de la Côte Occidentale d'Afrique (Sénégal au Cap de Monte, Archipels* [1506-1510] (editado por Th. Monod, A. Teixeira da Mota et R. Mauny). Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- FORTES, Meyer
 1940 - "The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast." In *African Political Systems*, edited by M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard. Oxford: Oxford University Press.
- FORTES, Meyer and EVANS-PRITCHARD, E. E.
 1940 - "Introduction." In *African Political Systems*, edited by M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard. Oxford: Oxford University Press.
- FRANK, Barbara E.
 1995 - "Soninke *garankéw* and Bamana-Malinke *jeliw*: Mande Leatherworkers, Identity, and the Diaspora." In *Status and Identity in West Africa*, edited by David C. Conrad and Barbara E. Frank. Bloomington: Indiana University Press.
- FREYRE, Gilberto
 1953 - *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.
- GIESING, Cornelia
 1993 - "Agricultura e Resistência na História dos Balanta-Bejaa." *Soronda* 16: 125-177.
- GIRARD, Jean
 1992 - *L'Or du Bambouk: Une Dynamique de Civilization Ouest-Africaine*. Genève: Georg.
- GLUCKMAN, Max
 1963 - *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: Cohen, West.
- HAIR, Paul E. H.
 1967 - "Ethnolinguistic Continuity on the Guinea Coast." *Journal of African History* 8 (2):247-268.
- HANDELMAN, Don
 1977 - "The Organization of Ethnicity." *Ethnic Groups* 1 (3):187-200.

- HANNERZ, Ulf
 1987 - "The World in Creolisation." *Africa* 57 (4):546-559.
- 1989 - "Culture between Center and Periphery: Toward a Macro-anthropology." *Ethnos* 54 (3-4): 200-216
- HARRIS, Roxy and Ben RAMPTON
 2002 - "Creole Metaphors in Cultural Analysis." *Critique of Anthropology* 22 (1):31-51.
- HENRY, Christine
 1994 - *Les Îles où Dansent les Enfants Défunts: Âge, Sexe et Pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau*. Paris: CNRS.
- HILL, Polly
 1966 - "Landlords and Brokers: A West African Trading System." *Cahiers d'Études Africaines* 6 (3):349-366.
- 1971 - "Two Types of West African House Trade." In *The Development on Indigenous Trade and Markets in West Africa*, edited by Claude Meillassoux. Oxford: Oxford University Press.
- HOLM, John
 1988 - *Pidgins and Creoles*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAO, Mamadú
 1992 - "Aspectos da Vida Social dos Mancanhas: a Cerimônia do Ulém." *Soronda* 13: 59-84.
- JOBSON, Richard
 1932 - *The Golden Trade or A Discovery of the River Gambia, and the Golden Trade of the Aethiopians* [1623]. London: The Penguin Press.
- JOHNSON, Jr. G. Wesley
 1972 - "The Senegalese Urban Elite, 1900-1945." In *Africa and the West: Intellectual Responses to European Culture*, edited by Philip D. Curtin. Madison: The University of Wisconsin Press.
- KIHM, Alain
 1980 - "La Situation Linguistique en Casamance et Guinée-Bissau." *Cahiers d'Études Africaines* 20 (3):369-386.
- KLEIN, Martin A.
 1977 - "Servitude among the Wolof and Serer of Senegambia." In *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, edited by S. Miers and I. Kopytoff. Madison: The University of Wisconsin Press.

- KOPYTOFF, Igor
 1987 - "The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture."
 In *The African Frontier: The Reproduction of African Societies*, edited by I.
 Kopytoff. Bloomington: Indiana University Press.
- LENTZ, Carola
 1995 - "Tribalism and Ethnicity in Africa: A Review of Four Decades of
 Anglophone Research." *Cahiers des Sciences Humaines* 31 (2):303-328.
- MANÉ, Mamadou
 1978 - "Contribution à l'histoire du Kaabu, des Origines au XIX Siècle." *Bulletin
 de l'Institut Fondamental d'Afrique Noir*, série B. Tome 40, n° 1: 87-159.
- MARK, Peter
 1992 - *The Wild Bull and the Sacred Forest: Form, Meaning, and Change in
 Senegambian Initiation Masks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARQUES GERALDES, Francisco A.
 1887 - "Guiné Portuguesa." *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 7 (8):
 465-522.
- MINTZ, Sidney
 1996 - "Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as
Oikoumenê." *Journal of the Royal anthropological Institute* 2 (2):289-311.
- MOUSER, Bruce
 1980 - "Accommodation and Assimilation in the Landlord-Stranger
 Relationship." In *West African Culture Dynamics*, edited by B. K. Swartz,
 Jr. and Raymond E. Dumett. The Hague: Mouton.
- MÜHLHÄUSLER, Peter
 1997 - *Pidgins and Creole Linguistics*. London: University of Westminster Press.
- NIANE, Djibril Taamsir
 1989 - *Histoire des Mandingues de l'Ouest*. Paris: Karthala-Arsan.
- NOLASCO DA SILVA, Maria da Graça G.
 1970 - "Subsídios para o Estudo dos "Lançados" na Guiné." *Boletim Cultural da
 Guiné Portuguesa* 25 (97):25-40, (98):217-232, (99):397-420, (100):513-
 560.
- PÉLISSIER, René
 1989 - *História da Guiné: Portugueses e Africanos na Senegâmbia, 1841-1936*, 2
 vols. Lisboa: Editorial Estampa.
- PERSON, Yves
 1968 – *Samori. Une Révolution Dyula*, Tome 1. Dakar:IFAN

PORTER, Arthur T.

1963 - *Creoledom: A Study of the Development of Freetown Society*. Oxford: Oxford University Press.

PORTUENSE, Vitoriano

1974 - "A Primeira Viagem do Bispo D. Fr. Vitoriano Portuense à Guiné e o Baptismo em Lisboa de D. Manuel de Portugal, Filho do Rei de Bissau, segundo o Opúsculo de 1695." In *As Viagens do Bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a Cristianização dos Reis de Bissau*, organizado por A. Teixeira da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar.

1974a - "Relação do Baptismo de D. Pedro, Rei de Bissau, e do Começo da Segunda Viagem à Guiné do Bispo D. Fr. Vitoriano Portuense" [1696]. In *As Viagens do Bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a Cristianização dos Reis de Bissau*, organizado por A. Teixeira da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar.

RODNEY, Walter

1970 - *A History of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800*. New York: Monthly Review Press.

ROUGÉ, Jean-Louis

1986 - "Uma Hipótese sobre a Formação do Crioulo da Guiné-Bissau e da Casamansa." *Soronda* 2:28-49.

1988 - *Petit Dictionnaire Etymologique du Kriol*. Bissau: INEP.

1995 - "A Propósito da Formação dos Crioulos de Cabo Verde e da Guiné." *Soronda* 20:81-98.

SEBBA, M.

1997- *Contact Languages: Pidgins and Creoles*. Basingstoke: Macmillan.

SIMÕES, Landerset

1935 - *Babel Negra*. Porto.

SOUTHALL, Aidan W.

1970 - "The Illusion of the Tribe." In *The Passing of Tribal Man in Africa*, edited by P. C. W. Gutkind. Leiden: E. J. Brill.

SPITZER, Leo

1974 - *The Creoles of Sierra Leone: Responses to Colonialism, 1870-1945*. Madison: The University of Wisconsin Press.

TEIXEIRA DA MOTA, Avelino

1954 - *Guiné Portuguesa*, 2 vols. Lisboa: Agência geral do Ultramar.

TRAJANO FILHO, Wilson

1993 - "A tensão entre a escrita e a oralidade." *Soronda* 16:73-102.

1998 - *Polymorphic Creoledom: The creole society of Guinea-Bissau*. PhD diss. Dep. of Anthropology, University of Pennsylvania.

WRIGHT, Bonnie L.

1989 - "The Power of Articulation." In *Creativity of Power: Cosmology and Action in African Societies*, edited by W. Arens and Ivan Karp. Washington: Smithsonian Institution Press.

WYSE, Ankitola

1991 - *The Krio of Sierra Leone: An Interpretive History*. Washington: Howard University Press.