



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
HISTÓRIA (PPG HIS)**

**AS LEIS PORTUGUESAS SOBRE O TRABALHO INDÍGENA NAS COLÔNIAS  
AFRICANAS: um estudo sobre o estatuto político do indígena na Guine-  
Portuguesa (1946-1963)**

Idrissa da Silva

Foz do Iguaçu  
2022



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
HISTÓRIA (PPG HIS)**

**AS LEIS PORTUGUESAS SOBRE O TRABALHO INDÍGENA NAS COLÔNIAS  
AFRICANAS: um estudo sobre o estatuto político do indígena na Guine-  
Portuguesa (1946-1963)**

Idrissa da Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Mirian Santos Ribeiro de Oliveira

Foz do Iguaçu  
2022

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação  
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

S586

Silva, Idrissa da.

As leis portuguesas sobre o trabalho indígena nas colônias africanas: um estudo sobre o estatuto político do indígena na guineportuguesa (1946-1963) / Idrissa da Silva. - Foz do Iguaçu-PR, 2022.

124 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História. Programa de Pós-Graduação em História. Foz do Iguaçu-PR, 2022.

Orientador: Mirian Santos Ribeiro de Oliveira.

1. Assimilado. 2. Colonização. 3. Estatuto Indígena. 4. Guiné-Bissau. I. Oliveira, Mirian Santos Ribeiro de.  
II. Título.

IDRISSA DA SILVA

AS LEIS PORTUGUESAS SOBRE O TRABALHO INDÍGENA NAS COLÔNIAS  
AFRICANAS: um estudo sobre o estatuto político do indígena na Guine-Portuguesa  
(1946-1963)

Dissertação apresentada ao Programa  
de Pós-Graduação em História da  
Universidade Federal da Integração  
Latino-Americana, como requisito à  
obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Mirian Santos  
Ribeiro de Oliveira

BANCA EXAMINADORA

---

Dra. Mirian Santos Ribeiro de Oliveira (UNILA)

---

Dr. Evander Ruthieri Saturno da Silva (UNILA)

---

Dr. Ricardino Jacinto Dumas Teixeira (UNILAB)

*Para minha mãe que já não se encontra nesse mundo.  
Para minha amada tia, Domingas.  
Para a luz da nossa família, minha amada irmã Ussainato Djaló.*

## **Agradecimentos**

Agradeço a natureza por me ter feito africano, negro e étnico/guineense. Agradeço aos meus pais por me ter dado educação e cuidados que qualquer criança/pessoa gostaria de ter, fui amado e protegido por vocês e espero que estejam muito melhor e sempre faremos de tudo para lhes deixar dignos.

Agradeço aos meus irmãos, por tudo feito por mim e a nossa irmã, por deixarem de sonhar, para que eu possa estar numa universidade federal. Talvez as palavras faltam, mas vocês foram mais que luz em minha jornada. (Ussai, Alfa, Issumaila, Edgar, Evelino e Zico) sagrado, foram vocês. Ao meu mais que amigo, Watna Simão Vaz, por sempre olhar em mim, a possibilidade humana, que a natureza continua sempre ao seu redor e lhe dê mais êxito e luz. Aos meus amigos, Mamadú, Vani, Silvério, Gi, Pai, João, Gaú, devo vocês minha infância/adolescência feliz. Vocês são os irmãos que a natureza me permitiu, saibam que vocês são a luz em mim. Joel, irmão de outra mesma mãe, és um brilho em mim. Naninquío, foi o Brasil que me permitiu fazer parte e seres um anjo. Ao Décio, um verdadeiro amigo/irmão, não importa as circunstâncias, contigo sempre tenho um sorriso e luta, és mais que luz, és uma essência e um espírito de amor de pessoa, te amo irmão. Emo, coração puro e brilho. Bruno Gomes, Claudino, por serem meu Capes, nisso não esqueço Naninquío e principalmente ao Sambite Santos Cabi, por ter me acolhido e mesmo sabendo que sou desprovido de capital para morar e sustentar meu estudo em Foz do Iguaçu, esse trabalho e tudo que possivelmente venho a ser, devo ao um ano que me acolheu e pagou as minhas despesas naquela cidade, muito OBRIGADO SAMBITE. Ao Júlio, ao Valdir, e demais amigos guineenses que tive privilégio de conhecer e usufruir da vossa amizade em Foz.

A minha orientadora, Mirian Santos Ribeiro de Oliveira, ao ler seu lattes, e vi que pesquisa sobre Índia, fiquei feliz, na altura, pensei nos estudos pós-coloniais, na altura, havia lhe colocado como segunda possibilidade, ao mudar de orientador, na convicção de que, aprenderei a ser pessoa melhor, muito mais que só pesquisador. A viagem, foi longa, mas imensamente lhe agradeço, pelas palavras, pelos comentários, pelas críticas frontal e pela amabilidade com que conduziu meu pequeno mundo. Que a luz e espírito fraternal sempre esteja nos seus dia a dia.

Aos meus professores do programa, e principalmente ao professor Pedro, pela forma sabia com que permitiste que aprendemos e foste mais que educador, foste muito

mais que facultar de textos e trabalhos, mas por nos permitiste nos ouvir, e debatermos e sermos movimentos e construtores de nos mesmos. Que assim continue, um abraço por profissional que foste em mim. Ao programa, meu muito obrigado pela oportunidade e serem humanos em momentos aflitivos. Clóvis e Yulla, muito obrigado, ao programa de Demanda Social, grato. Aos meus colegas do programa, especialmente ao Cristian, Caroline Ferreira, a Mônica.

Ao meu grandíssimo amigo professor Josberto Montenegro, por tudo que aprende ao seu lado, pela paciência e companheirismo com que lidaste com a minha forma cultural diferente, ao Baltazar, um amigo/irmão moçambicano, pela vida, pelos chopes e diálogos da vida no Foz do Iguaçu, ao meu ilustre irmão Gilson, és amor de pessoa e dignidade do ser, um obrigado por tudo.

A Kate, um mundo no meu mundo, um grande wantanarra e por seres tudo em um mundo líquido e por seres coração.

Aos professores da banca, imensamente grato, por tudo.

*“Aqueles que não conseguem lembrar o passado estão condenados a repeti-lo”*



## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar o estabelecimento das leis portuguesas, nomeadamente o Estatuto do Indígena e o Estatuto do Assimilado, sobre os povos chamados de Indígenas na Guiné-portuguesa de 1946-1963. Nossa análise parte dos referenciais teóricos e metodológicos das leituras de Michael Foucault e Yves Mudimbe em relação à genealogia e construção do poder face aos povos chamados de indígenas. Visto que desde os primeiros encontros entre os europeus e os africanos, a alteridade cultural nunca foi respeitada por parte dos europeus/portugueses, demonstrando desde cedo o seu etnocentrismo racial e cultural. A criação das leis face aos povos africanos da Guiné-portuguesa, chamados de Indígenas, vistos e entendidos como seres não humanos, terá que passar pelo gosto ao trabalho como forma e mecanismo de buscar elevar-lhes a condição de ser humano, enquanto um ser que a natureza não foi condizente e que deva almejar humanidade dentro desse processo, purificador da sua anormalidade humana. Sendo este modo *sine qua non*, para se tornar civilizado e ascender culturalmente, eticamente e socialmente como um ser civilizado e português.

Palavras- chave: Assimilado. Colonização. Estatuto Indígena. Guiné-Bissau

## RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo analizar el establecimiento de las leyes portuguesas, respectivamente el Estatuto del Indígena y el Estatuto del Asimilado, en lo que respecta a los pueblos denominados indígenas en la Guinea portuguesa de 1946-1963. Nuestro análisis parte teórico y metodológicamente de las lecturas de Michel Foucault e Yves Mudimbe sobre la genealogía y construcción del poder frente a los pueblos denominados indígenas. Considerando que desde los primeros encuentros entre europeos y africanos la alteridad cultural nunca fue respetada por parte de los europeos/portugueses, y demostrando desde un inicio su etnocentrismo racial y cultural. La creación de estas leyes frente a los pueblos africanos de la Guinea portuguesa -denominados indígenas- vistos y entendidos como seres no humanos, dependerá del gusto al trabajo como mecanismo de la búsqueda por elevarlos a la condición de seres humanos, en la medida que eran seres con los que la naturaleza no había actuado en consecuencia y que debían aspirar a la humanidad a través de este proceso, purificador de su anormalidad humana. Siendo este el modo sine qua non, para volverse civilizados y ascender cultural, ética y socialmente como un ser civilizado y portugués.

Palabras clave: Asimilado. Colonización. Estatuto Indígena. Guinea-Bisáu.

## **ABSTRACT**

The present work aims to analyze the Portuguese laws establishment, namely the Indigenous Statute and the Assimilated Statute, on the so-called Indigenous peoples in Portuguese Guinea from 1946-1963. Our analysis starts from the theoretical and methodological references of the readings of Michael Foucault and Yves Mudimbe in relation to the genealogy and construction of power in face of the so-called indigenous peoples. Since the first meets between Europeans and Africans, the cultural alterity was never respected by Europeans/Portuguese, demonstrating from an early age their racial and cultural ethnocentrism. The creation of laws against the African peoples of Portuguese Guinea, called Indigenous, seen and understood as non-human beings, will have to go through the work taste as a way and mechanism to seek to and take them to the condition of human being, as a being that nature was not consistent and that it should aim for humanity within this process, purifying its human abnormality. From this way sine qua non way to become civilized and ascend culturally, ethically and socially as a civilized and Portuguese being.

Keywords: Assimilated. Colonization. Indigenous Statute. Guinea Bissau.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.</b>	08
1	<b>A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO COLONIAL FORADA ALTERIDADE CIVILIZATÓRIA</b>	18
1.1	OS INDÍGENAS E A VISÃO PORTUGUESA	18
1.2	A HISTÓRIA E O PODER	27
1.3	ALTERIDADE NA BASE DA DIFERENÇA	32
1.4	AS REPRESENTAÇÕES DOS INDÍGENAS NA CRÔNICA DA GUINÉ-PORTUGUESA	37
2	<b>DA PREMISSA COLONIAL AO USOS E COSTUMES: A METAMORFOSE DA COLONIZAÇÃO PORTUGUESA</b>	47
2.1	ANTECEDENTES DA COLONIZAÇÃO, A VIRADA INTERNACIONAL	47
2.2	ESTATUTO INDÍGENA	56
2.3	O TRABALHO COMO FORMA DE SANAR UMA RAÇA INFERIOR	62
2.4	INDÍGENAS VERSOS CIDADÃO	65
2.5	OS USOS E COSTUMES	70
3	<b>A NEGAÇÃO DO PROCESSO CIVILIZATÓRIO ENQUANTO PARADIGMA DO PROJETO COLONIAL PORTUGUÊS.</b>	73
3.1	MANTER OS USOS E COSTUMES	73
3.2	A PACIFICAÇÃO E A RESISTÊNCIA COLONIAL: as soberanias em causa	80
3.3	A VIDA INDÍGENA E O MASSACRE DE PINDJIGUITI 1959 COMO METÁFORA PARA A LUTA ARMADA 1963	89
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	108
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS</b>	113

## INTRODUÇÃO

Este trabalho cujo o título é “As leis portuguesas sobre o trabalho Indígena nas Colônias africanas: um estudo sobre o Estatuto Político do Indígena na Guiné-portuguesa 1946-1963”, tem por proposta de estudo, analisar o estabelecimento das leis do sistema jurídico do Indigenato sobre os povos originários nomeados de indígenas, como mecanismo de proteção e elevação, devido ao grau de imaturidade que se encontrem e ao mesmo tempo, uma forma de superação do estado selvagem e ocioso que se encontrem, e ao mesmo tempo, uma análise do ser em trânsito, ou seja, o ser assimilado, diluído etnicamente, passando a ser chamado de assimilado/civilizado. Estatuto Político do Indígena, por ser um aparato jurídico da lei sobre povos existencialmente cristalizados, humanamente inferiores, culturalmente de capital inferior e negados qualquer proximidade ao ser humano, é um Estatuto do poder soberano sobre a vida e a morte (AGAMBEN, 2002).

A construção da lei remete ao entendimento do poder. O poder pode ser sobre o certo ou errado, como pode ser sobre a construção ou falsificação do errado tornando-o como o certo. As definições a respeito das vidas Indígenas, remeta a uma zona da força do poder e escala ideológica, que tem no enunciado do Estatuto, a sua demonstração. A construção especificamente de uma lei sobre um grupo de seres humanos, de pessoas ou raças, é um símbolo da diferenciação social e do poder da vida (FOUCAULT, 1987). A construção das leis é um jogo de poder e por detrás do poder, se configura uma ideologia de escala que tem um direcionamento prévio. As leis sempre são construídas para uma certa finalidade jurídica e social a atingir, pode ser a médio prazo, ou a longo prazo. Leis não se resumem só ao eticamente saudável modo de vivência das pessoas em comunidades, da interpretação e análises do certo ou errado, mas elas também são definidoras das vidas, de configurações do psicológico, das normas, são também parte de uma força hegemônica, de um poder de agenciamento, nesse caso o Estatuto face aos povos chamados de Indígenas e assimilados.

A colonização das Áfricas, demodo geral, não se deu a despeito que seus povos fossem inferiores ou sem histórias, mas pela negação da assimetria e alteridade cultural, criando e naturalizando a diferença. A negação dessa relação, como pedra fundante da ideologia racial europeia, baseada na crença da existência de raças

inferiores e superiores, foi o modo operante da missão civilizatória levada a cabo por alguns países europeus em todos os espaços e territórios africanos. Negar a igualdade na diferença, já é um marcador de território. O território racial, que foi primeiro elemento da não alteridade europeia para com os povos outros, esvazia primeiramente, todas as possibilidades de diálogo e relação cultural, mantendo à distância o outro, o diferente, aquele que, a partir do olhar etnocultural e filosófica é inferior e selvagem. (MUDINBE,2019)

O espelho da colonização usado para com os povos africanos e ameríndios, demonstra a ausência do homem africano e ameríndio, da sua estética enquanto degradante e desumano (MUDINBE, 2019). Essa ausência de referência africana na estrutura corpórea, psicológica e imagética criada pela colonização no processo civilizatória, assimilatória, e do Indígena, cria a negação de si como primeiro elemento do processo do rito de passagem a inculcação e rejeição da cultura e modos étnicos africano, para o modo cultural europeu/português cristão como o saudável e único modelo cultural para todos os fins de cálculos humanos e civilizatória.

O desejo da compreensão dos mecanismos e aparato colonial europeu/português usada sobre os povos africanos e na sua busca de tutela exploratória enquanto compromisso civilizatório, de tirar os povos africanos do estado de ócio que se encontram, eram precisos credenciar-lhes através do gosto pelo trabalho como algo humanamente saudável. O termo Indígena remete a uma categoria político, social e cultural dado aos povos étnicos de forma homogênea e cultural e negados valores e dignidade humana pela política colonial portuguesa.

Posto isto, objetivamos compreender neste estudo, como os discursos civilizatórios europeu/português em nenhum momento do convívio cultural racial conseguiu condensar a vida africana/Indígena como possibilidade dialógica, civilizacional e dialética pautando-lhe sempre em um congelamento espacial e temporal. Buscaremos ainda entender, como e porque o discurso que pautava na ideia de levar os povos incivilizados à civilização, em dado momento preferiu manter os Usos e Costumes Indígenas em vez de assimila-los à cultura europeia/portuguesa como havia prometido na sua aventura civilizatória. Objetivamos ainda, compreender como os dois Estatutos criados pela colonização fase aos povos africanos e sua divisão social em civilizados e não civilizados como polos opostos e não opostos, que se atraem e se excluem mutuamente, como mecanismo de iludir, dividir e explorar,

como uma das pedras angulares da política colonial portuguesa. Ser civilizado, é entre muitos aspectos, saber respeitar e dialogar com o outro na igualdade. Foi o que a colonização não soube fazer, e manteve o diálogo sempre sob a direção de um discurso monólogo, da violência física, da violência psicológica, do silêncio verbal e epistemicídio. A compreensão desses aspectos, nos ajudaria na busca da compreensão e da ressonância do termo civilizado, criado pelos colonizadores portugueses que definem em grande parte, a sociedade guineense em civilizados e não civilizados em dias atuais, e da incessante busca da legitimidade política pelo P.A.I.G.C<sup>1</sup>

Para a realização deste estudo, partindo do seu recorte espacial e temporal, analisamos o Boletim Cultural da Guiné-portuguesa como nossa fonte primária de pesquisa. Posto que, o Boletim Cultural foi tido pela colonização portuguesa, como forma e mecanismo de catalogar/saber e conhecer melhor os povos que habitam esse espaço. Esse Boletim se encontra atualmente tanto dentro do acervo histórico colonial português chamado Biblioteca Digital das Memórias de África e do Oriente, como também no Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas de Guiné-Bissau (INEP). O Boletim Cultural da Guiné-portuguesa, foi criado como órgão de informação e cultura relativo a colônia de Guiné-portuguesa pelo então governador da colônia Sarmiento Rodrigues em 21 de julho de 1945 em Bolama, antiga Capital da colônia, devido a necessidade e pedido expresso do então Ministro das colônias o senhor Marcelo Caetano de procurarem conhecer mais de perto a colônia de Guiné-portuguesa. Este centro de estudo, de 1945, data que começa as suas primeiras publicações até 1973, publicou entornde 110 números normais e um número especial sobre o conténario do chamado descobrimento. Este centro de estudos ( Boletim Cultural da Guiné-portuguesa), foi considerado como a melhor publicação científica de todas as ex-colónias portuguesas em Áfricas.

Para uma melhor compreensão do problema da nossa pesquisa, dentro da nossa fonte primária, isto é, o Boletim Cultural da Guiné-portuguesa, escolhemos o volume II-006 do ano 1947 onde se encontra o Estatuto Político do Indígena bem como do Assimilado. A escolha desse volume, nos permita compreender como foram estratificado os dois grupos de seres criados pela colonização portuguesa, os assim

---

<sup>1</sup> O P.A.I.G.C que significa Partido Africano para a Independência de Guiné e Cabo-Verde, fundado em 19 de setembro de 1956 para lutar pelas independências dos dois territórios africanos.

chamados, os *assimilados* e os *chamados Indígenas*. Na prática, a maioria dos arquivos que trata da colonização da Guiné-portuguesa, trata sempre da questão do Indígena (sobre suas terras, ou aspectos dos seus modos, por exemplo), mas sempre se refere ao seu Mundo ou ao mundo que foi criado dele. Mas, a escolha do Volume II nos permite uma maior compreensão da relação mantida pelo sistema colonial usando do aparato psicológico, político e jurídico entre colonizador/colonizado, europeu/assimilado e o chamado Indígena para o capturar legitimamente sob um sistema jurídico legal. Estes três gradientes (Colonizador, Assimilado e o Indígena) estratifica a colonização nas Áfricas e em especial sobre o nosso caso de estudo, a Guiné-portuguesa.

Ao privilegiarmos o Boletim Cultural da Guiné-portuguesa como nossa principal fonte primária, não deixamos de consultar outras fontes dentro do acervo da Biblioteca Digital, tais como, Boletim Geral do Ultramar e Cadernos Coloniais, que constituíram fontes secundárias a respeito do debate e compreensão da magnitude dialógica entre o ser e não ser. Outros acervos consultados dentro da Biblioteca, mas sem qualquer menção direta ao longo do estudo, mas que também compõe a rica biblioteca Cultural das Memórias coloniais, tais como, Álbuns Fotográficos Descritivos da Colônia de Moçambique, Arquivo Histórico de São Tomé, História Geral de Cabo-Verde, Ensaios de Iconografia das Cidades Portuguesas do Ultramar, Livros e Manuais Escolares, Boletim Cultural do Huambo e Pelo Império, são arquivos que ajudam na compreensão não direta desse trabalho, mas demonstra a magnitude colonial portuguesa sobre os povos e territórios. Além desses arquivos consultados, existe ainda dentro da Biblioteca, uma série de variados arquivos que tratam as questões coloniais durante longos séculos e períodos sangrentos da dominação portuguesa nas suas respectivas colônias. Por questões de recorte temporal, de escolha do tema e da questão do tempo para a sua realização, optamos por não consultar todos os arquivos existentes dentro da Biblioteca Digital das Memórias de África e do Oriente. Ademais, fizemos breves consultas na Casa Comum.

O Boletim Cultural da Guiné-portuguesa enquanto um dos acervos de memória colonial da “dita Guiné-portuguesa”, é o mais completo acervo registrado e catalogado sobre a história, desde os primeiros contatos dos portugueses com os territórios que compõem a atual Guiné-Bissau até os últimos dias da presença física da colonização portuguesa. A dimensão e vastidão da riqueza histórica contida nele,



sobre o período colonial, é de uma magnitude atemporal enquanto se discute os processos e efeitos da colonização portuguesa sobre os povos que habitam esse território atualmente chamado de Guiné-Bissau. O Boletim não só constitui como uma rica fonte para a compreensão desse flagelo colonial, mas como memória, ou seja, como uma das fontes construtivas e constituinte da memória/identidade guineense. Pois, nele contém, as formas, os mecanismos e as histórias de pessoas e grupos que foram soterrados pela política violenta do processo civilizatório europeu/português e daqueles que optaram pela cultura europeia/portuguesa como condicionante para a sanidade humana. O Boletim Cultural da Guiné-portuguesa é uma memória que contém dois mundos, dos colonizadores e dos colonizados. Este último, que se permite abrir em dois mundos, dos Assimilados e dos chamados Indígenas. Por ter sido o lugar onde se registra, muitas das atividades e vidas indígenas, o boletim, torna-se, espaço de vida, por compreendemos que nele, foram registradas as formas de existência de milhões de seres.

Falar sobre a brutalidade colonial sobre os povos chamados de Indígenas na Guiné-portuguesa, é entre muitos casos, um compromisso cultural, racial, acadêmico, um dever histórico e ontológico do meu eu com a terra/continente que me viu nascer. Buscar compreender esse flagelo racial, não é só uma busca da memória sobre o certo e o errado, mas é também, uma busca por reconhecer a memória e vidas negadas. Como também, faz-se necessário minha própria situação enquanto ser marcado por essa ferida colonial (MBEMBE, 2014). A minha compreensão temporal do passado, do presente e do futuro enquanto ser outrora negado humanamente, coloca-se sob um céu nubloso de incertezas e da continua busca da exorcização da noção de inferioridade racial que os longos séculos da dominação cultural, política, social e racial infligiram em mim sob condição do processo civilizatório. Por essas e várias outras questões, dissertar sobre a criação e condição do ser nomeado de Indígena, é também um ato político e racial.

Por outro lado, ao traçamos este trabalho, partimos da prioridade de analisar as constantes negações da humanidade dos africanos/Indígenas e da representação da África como um organismo fechado e sem história. Essa relação da ausência mantida pelos colonizadores/portugueses face aos povos que habitavam o espaço que viria a ser chamado de Guiné-portuguesa, desde os períodos dos encontros e trocas comerciais, passando pela conferência de Berlim em 1885, à

dominação europeia. Esses processos históricos buscaram deslocar o africano e a África a margem da vida para o silêncio e o vazio mental e histórico.

A escolha do recorte temporal (1946-1963) justifica-se em parte por duas razões basilares e simples. Antes, são períodos históricos marcados por grandes mudanças e a situação dos colonizados face as suas realidades. A compreensão sobre o valor da vida humana e o respeito a ela, isto é, os períodos pós as duas Grandes Guerras e as ideias advindas dessas duas experiências e entendimento em relação ao ser humano, reorientam o cenário da política na sociedade internacional. Ou seja, a escolha por pertencer a um período de 1946 marcado pela saída da Europa e o mundo em geral da Segunda Grande Guerra Mundial, que dilacerou o mundo em todas as formas. Na África, em especial no mundo colonial português, impactou na política e condicionou a reestrutura da política colonial para cada realidade colonial portuguesa. O que permitiu, a criação de um novo Estatuto Político do Indígena, não mais de uma forma homogênea com outras realidades e colônias africanas, visto como uma nova configuração da roupagem colonial capitalista portuguesa. O segundo motivo da escolha remete as dinâmicas internas à Guiné-portuguesa. Período esse marcado por grandes revoltas dos chamados povos Indígenas sobre questões quanto aos pagamentos dos impostos de capitação ou das palhotas (impostos por cabeça, por gados, por terrenos para as lavouras, plantações, casas, etc.) bem como dos trabalhos forçados de exploração a que estavam submetidos. Esses períodos de revoltas ficaram conhecidos na historiografia guineense como a *pacificação*, ou seja, as tentativas levadas a cabo pelas tropas portuguesas em relação aos povos chamados Indígenas que se revoltavam contra o poder colonial por quase todo o território colonial da Guiné-portuguesa. Os longos e exaustivos processos exploratórios a que os trabalhadores estavam submetidos na Guiné-portuguesa, e os elevados graus de sensibilização que já estava em curso pelo P.A.I.G.C liderado pelo Amílcar Cabral, sobre as explorações e as necessidades de reivindicações que os trabalhadores deviam empreitar, foi o caso da greve levado a cabo pelos trabalhadores dos portos de Pindjiquiti, que culminou no massacre dos referidos trabalhadores dos portos em 3 de agosto de 1959. Este ato/acontecimento, foi uma gota de gasolina e estopim para as lutas armada que iniciou em 23 de janeiro de 1963.

O presente estudo justifica-se também pela ausência de estudos voltados à compreensão do papel desempenhado pelo dois Estatutos na atual configuração

política, psicológica e social da sociedade guineense. Ou sobre o papel social desempenhando por estatuto do Indigenato na Guiné-portuguesa e como moldou essa sociedade. Pois a compreensão desse período histórico, permitiria, não só a compreensão desse encontro cultural, mas como, quem somos ou a quem nos tornamos e o que queremos ser.

Por outro lado, quando se pensa a Guiné-Bissau, há um entendimento em relação à sua geografia imaginária e civilização guineense, ou seja, o entendimento do Bissau como se fosse Guiné. Ou acerca de como o domínio da gramática e da língua portuguesa, do uso de roupas de traços culturais europeus ou da própria centralização do sistema administrativo guineense na capital, deixando as regiões num completo vazio e esquecimento. Esses domínios de traços culturais europeus, tem sido visto e tido como sinônimo de inteligência, respeito e da própria psicologia imaginária da civilização. Posto este, se invertermos os períodos históricos, de Guiné-portuguesa para a Guiné-Bissau independente, e independente para Guiné-portuguesa, teremos os Estatutos como modos operantes da configuração social e política desses dois tempos históricos, sociais e civilizatórios. O que demonstra o impacto da política psicológica, racial, social e civilizatória europeia/portuguesa sobre os povos da Guiné-Bissau para não dizer o mal que assombra as Áfricas.

Para a realização deste trabalho, pela configuração política e histórica contida na estrutura e elaboração do Estatuto Político do Indígena na Guiné-portuguesa, devido ao entendimento da noção do ser e não ser criado entre o civilizado europeu/português e o não civilizado, o selvagem africano/Indígena, nossa análise parte dos referenciais teóricos e metodológicos das leituras de Michael Foucault e Yves Mudimbe tanto em relação à genealogia e construção do poder como pela negação face aos povos chamados de indígenas. Essas referências e leituras dos livros “Discurso do Ordem”, “Vigiar e Punir: nascimento da prisão” bem como da “Invenção da África”, foram baluarte em maior parte para a realização deste trabalho. Pois, por permitirem uma outra compreensão da análise desde a construção do discurso hegemônico e da elaboração da força do poder em relação aqueles que o discurso é direcionado. Ademais, leituras e referências teóricas como de Frantz Fanon, Achille Mbembe, Albert Memmi e Giorgio Agamben, são de grandes importâncias. Pois, por suas leituras e análises buscam destacar as construções e as relações mantidas entre, de um lado, os opressores e, do outro, os oprimidos baseados na forma de

poder e submissão. Deram luz e consistência ao debate levado a cabo neste trabalho.

Esta dissertação está organizada em três capítulos. No primeiro capítulo, abordaremos a construção e a visão da imagem do africano e da África pela lente colonial europeia/portuguesa como degradante e desumano, negando assim a história e realizações africanas. Analisamos o papel desempenhado pelo discurso da negação da alteridade cultural como mecanismo da inculcação da noção da inferioridade e suposta superioridade branca/portuguesa. Por último, examinamos como as literaturas nacionais, isto é, depois das independências, debatem essa construção e negação racial face à política colonial.

Centramos nosso debate teórico no capítulo dois, dirigido pela leitura foucaultiana, auxiliado pelos outros referenciais já citados. Pois é o capítulo norteadora dessa dissertação, devido que, é o capítulo referente ao Estatuto do Indígena. Nele, discutimos a relação do poder colonial e psicológico do processo colonial e do Estatuto, tendo como base as leituras de “Vigiar e Punir: nascimento da prisão” como ponto da partida do debate, sempre em constante diálogo com os outros referenciais teóricos.

Nesse segundo capítulo, analisamos o Estatuto político do Indígena bem como do assimilado, visto que esse Estatuto, estratificou a sociedade colonial da Guiné-portuguesa, que para alguns já estão no processo de melhoria racial e para outros não. Assim, buscamos entender porque se preferiu- manter os usos e costumes dos incultos chamados Indígenas, dentro de uma série de leis que não condiz com as suas práticas cotidianas, contrariando assim, a premissa colonial, de levar-lhes a civilização e incorporar-lhes no direito de cidadão português. O que demonstra a contradição da missão colonial face aos interesses capitalistas.

No terceiro capítulo abordamos as lutas entre uma busca de controle colonial portuguesa e consequente insubmissão Indígenas face as buscas de soberania político administrativa portuguesa e a rebeldia dos assimilados de assumirem o destino da colônia. Visto que a premissa da missão colonial portuguesa era leva-los à civilização na base de um processo lento e gradual, mas com o desejo negado, tanto para os Indígenas como para os assimilados, criando uma série de leis que não coaduna com as realidades sociais Indígenas, abrindo assim, caminhos para os inúmeros conflitos apropriado pelos assimilados na colônia de Guiné-portuguesa, para o início do conflito armada para a libertação da Guiné-Bissau em 23 janeiro de

1963 que durou 11 anos. Pois o desejo do colonizado, era tornar igual ao retrato do colonizador, devido que a política psicológica colonial, impôs nele uma crise existencial sobre sua raça. FANON, (2008), o que lhe obriga um processo de passagem para a salvação humana.

Vale ressaltar que, as referências teóricas citadas que ancorarem esse debate, postula-se a partir de estudos que buscam outras perspectivas do debate sobre pessoas, grupos ou raças que ao longo dos anos da formação da sociedade contemporânea, foram negados valor e existência. Por isso, essas referências têm uma dimensão de leitura e suporte teórico para os estudos que debatem relações e crenças de superioridades e inferioridades. Pois os debates que trazem, buscam reivindicar para todos os sentidos, credos, pessoas e raças, um lugar na vida digna, como ser histórico e de aceitação e igualdade como todos os outros seres humanos.

Por não se tratar de um estudo sobre a hermenêutica do Estatuto Indígena, mas sobre a compreensão e o papel desempenhado pelo Estatuto sobre os povos chamados Indígenas na Guiné-portuguesa, esta pesquisa, poderá contribuir na leitura e compreensão do processo da formação da identidade guineense, bem como da própria história colonial portuguesa na África em especial a Guiné-Bissau, visto que existem poucos debates voltados ao papel de políticas coloniais face aos povos chamados Indígenas. Como também pode ajudar na compreensão sobre como o colonialista não foi a mesma coisa para todos os povos, haja vista que, é verdade, a desumanização levada a cabo pelos países imperialistas europeus como primeiro condicionante, identifica os colonizados de todo mundo. Bem como do impacto do processo colonial sobre a raça negra visto como o menos saudável e desejável. O chamado Indígena e o chamado africano de modo geral, nunca tenha sido o inferior e desde os primeiros encontros, não demonstrou a inferioridade.

Por fim, agradeço aos professores Evander e Ricardino, que examinaram meu trabalho em etapa intermediária, na qualificação, e contribuíram muitíssimo para as revisões e ajustes que se seguiram tenho com vocês uma grande dívida acadêmica humana. Reconheço e reforço que minha orientadora também solicitou muitas revisões e correções ao longo da redação desta dissertação, mas o contexto pandêmico e o próprio esforço de um estudante tentar estudar e trabalhar em um período como este, minaram muitas possibilidades que este estudo poderia ter. Na versão final deste texto para a defesa, as incoerências, falhas e imprecisões que

permaneceram são de minha inteira responsabilidade.

## **1 A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO COLONIAL FORA DA ALTERIDADE CIVILIZATÓRIA**

### **1.1 OS INDÍGENAS E A VISÃO PORTUGUESA**

Ao propormos a construção do debate desse capítulo, a ideia central passa pela compreensão da visão do discurso português do período colonial e não só a respeito de como foi a construção da imagem dos povos chamados indígenas. Essa compreensão delinea dois aspectos centrais desse capítulo: a própria visão das agentes coloniais portuguesas através dos relatos dentro do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, que se encontra na Biblioteca digital das memórias de África e do Oriente, sobre as colônias africanas; como as literaturas nacionais, isto é, depois já das “independências”, debatem essa construção dos discursos sobre os povos chamados Indígenas sobre o período referido.

As compreensões de como a Ordem do Discurso colonial foi estabelecido na construção social da imagem do outro para legitimar a superioridade europeia/portuguesa sobre os povos africanos e aqueles que foram outorgados pelo título jurídico de Indígena na Guiné-portuguesa, é o fio condutor desse debate.

A genealogia desse debate racial, encontramos em Foucault como um dos nossos referenciais teóricos que sustenta a nossa ideia. Pois para que uma crença ou ideologia possa ser aceite, é preciso livrar-se da crença reinante anterior e inculcar novas formas e perspectivas ideológicas. Para isso, o homem negro e a África teriam que ser apagado da História e desmoralizar as suas crenças, em seguida possa criar mecanismos de tutela e escrever sua História, em que teriam que perseguir um longo degrau políticos, culturais e histórico em busca do reconhecimento como sujeitos humanos e civilizados,

E preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. E isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história. (FOUCAULT, 2013, p. 10).

Mas antes, é preciso destacar que discurso colonizador que busca excluir o outro, não é só um mero aparato morfológico de poder da intersubjetividade (sujeito/objeto) colonizador/colonizado, mas categoria analítica do tempo cultural. O tempo aqui, é a inscrição diacrônica daquilo que me separa do outro, uma marcação do tempo histórico ao não histórico, do ser moderno e civilizado ao não ser, o incivilizado, o bárbaro, ou seja, a linha temporal que separa o ser humano do ser não humano, o selvagem, o primitivo, a besta. É a separação ontológica de uma cultura em relação a outra (FABIAN, 2013).

O discurso colonial não é só uma mera necessidade do controle das forças e mentes dos povos africanos/indígenas, ele é também uma forma cultural. O discurso colonial é revestido de uma simbiose que busca deslegitimar a cultura do outro, isto é, os africanos, incorporando-lhes aos poucos num sistema gradual à cultura europeia/portuguesa. Seu elemento primordial é a exploração das forças e da riqueza dos territórios africanos. Essa necessidade impiedosa do discurso colonial em legitimar a inferioridade/superioridade, não só criou complexos nas pessoas, as raças e sociedades, como segregou as pessoas tanto através das políticas de assimilação, bem como através do Estatuto Indígena e dos demais atos correlatos a ela.

A profundidade da ação colonizadora nas sociedades étnicas, as políticas voltadas aos povos chamados Indígenas, as missões religiosas, as políticas do controle dos trabalhos e atividades sociais, desestabilizou gravemente e desacreditou as legitimidades religiosas e culturais (DJALÓ, 2012; MBEMBE, 2001). Essa ferida, que os períodos pós as independências viveram, sentiram que ainda continua sangrando, constitui dilema das sociedades e culturas africanas.

Mas também, a busca impiedosa por deslegitimar e conseqüentemente criar complexos da noção de inferioridade nos povos africanos/indígenas poderia ser lido através do discurso do medo? Pois o medo tem sido a drama da humanidade, daquilo que ele desconhece, bem como do diferente.

O que seria a Ordem do Discurso ou o discurso da verdade? Seria a busca por legitimar a pretensa superioridade política e cultural europeia, criando uma imagem dialética de se e do outro? Revestindo o seu medo, e inculcar no outro a ideia do vazio mental e humanidade degradante? São questões que buscaremos responder ao longo dessa dissertação.



A busca por legitimar a superioridade e a colonização portuguesa nas colônias, tem sido debate em grande parte nas literaturas de língua portuguesa, desde os períodos da colonização à independência. A necessidade de dar sentido à missão colonizadora e ao ato legal da submissão africana em especial aos Indígenas, por via do emprego no trabalho forçado norteado pelo Estatuto político Indígena, como pretexto para a elevação e salvação da raça (alma), considerado por via natural europeia como inferior, continua a ser debate a ser respondido.

Por essa via do debate, a cultura considerada como um ato inerente do ser humano, ou segundo Amílcar Cabral (1979), “primeiro elemento da resistência de qualquer povo”. Ele é sempre um modo definidor e definível da existência e das relações sociais, pode ser de um ser, de um povo ou de uma comunidade. Pela via dos debates acadêmicos e ideológicos, ela tem sido definida e redefinida de várias formas. Dentre os quais por exemplo, a forma como Homi Bhabha (1998, p. 15 - 16) o trabalha, parece mais pertinente ao nosso debate acadêmico. Segundo ele, “a cultura deva ser vista como ato em deslocamento, uma contínua transformação, aquele ato metamorfose da fronteira, pois não é uma atividade fixa, exata de um ser, mas que está em trânsito, pois não para de (res)significar”. Sendo por isso, a cultura como uma atividade humana em constante ação. O interessante da cultura, não é só o movimento em si, mas também a memória que carrega, sendo essa memória o recipiente de um povo, de uma raça ou grupo de pessoas. Essa memória que pode ser do mito fundador, da crença num ato político, religioso ou social. A memória, nesse caso, isto é, o tempo cultural de um povo, a cada geração ou tempo, sofre sempre alteração na sua estrutura corpórea. Descarta como sofre mutações de outros elementos na sua estrutura. Leonardo Brant (2009, p. 7) destaca, “O poder da cultura configura-se, então, como uma plataforma de ações voltada ao reconhecimento e à valorização da cultura como elemento fundamental para o desenvolvimento humano em todos os seus aspectos”. Amílcar Cabral, “pai e um dos fundadores da nacionalidade Guineense”, ressalta a cultura como elemento primordial da luta da resistência colonial, ele não é algo que tem que ser abraçado sem crítica. Para uma maior compreensão do raciocínio dele no que tange à questão cultural,

A nossa resistência cultural consiste no seguinte: enquanto liquidamos a cultura colonial e os aspectos negativos da nossa própria cultura no nosso espírito, no nosso meio, temos que criar uma cultura nova, baseada nas nossas tradições também, mas respeitando tudo quanto o mundo, tem hoje

de conquista para servir o homem. (P.A.I.G.C, 1979, p. 74).

As perguntas com que Paul Ricoeur abre o seu livro “A memória, A história, O esquecimento, (2007)”, “De que há lembrança?” e “De quem é a memória?”, pode ser útil para re/pensar a História das Áfricas, mais precisamente para o uso do caso do nosso estudo, a história da Guiné-portuguesa, que mais tarde será chamada Guiné-Bissau (1973)<sup>2</sup>.

Partindo da pergunta de Ricoeur, é sempre uma resposta de entrelaçamento do tempo histórico. Pois trata-se das lutas e construções históricas das identidades étnicas para nacional e africano. Esse processo da transformação das identidades étnicas em identidade e sentimento homogêneo e nacional/guineense, pela memória de luta de libertação, ele é um ser de dupla consciência. Ora, um ser de consciência africana/guineense, ora um ser da consciência da travessia <sup>3</sup> ou se preferirmos da globalização<sup>4</sup>. A identidade como um elemento da cultura, constitui um processo em constante mutação. Considerado como ponto central de qualquer pessoa ou país, ele é sempre um ato em construção. Pois a identidade guineense está nessa travessia que lhe dê corpo e forma, e ao mesmo tempo, numa constante luta de negação/aceitação de si. Achille Mbembe (2001, p. 4) nos diz, “Não apenas o eu não é mais reconhecido pelo Outro, como também não mais se reconhece a si próprio”. Esse entendimento de Achille Mbembe, é o que Foucault nos chama atenção no início, sobre a trama história que o sujeito desumanizado buscará, pois como identidade vazia. Homi Bhabha nos auxilia sobre esse entendimento,

Encontramo-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão. Isso porque há uma sensação de desorientação, um distúrbio de direção no “além” [...] (BHABHA, 1998, p. 15).

Esse cruzamento do espaço/tempo e culturas, produziu figuras complexas,

---

<sup>2</sup> A data de 1973, é o reconhecimento unilateral por parte dos Guineenses como data fundante do seu nascimento enquanto nação. Ou seja, a independência, e 1974 data do reconhecimento por parte de Portugal, isso se deveu a 25 de abril, a chamada revolução dos cravos, conseqüentemente, reconheceu a independência Guiné-Bissau como um país independente e autônoma e soberano.

<sup>3</sup> Devido aos longos esforços para obtenção da soberania política e territorial como da sua própria consciência social, a Guiné ainda busca modelo que lhe adequa ao desenvolvimento.

<sup>4</sup> Ao aderir ao modelo do liberalismo econômico, a Guiné passa a fazer parte de um mercado global do consumo financeiro.

que até digamos complexos de si mesmas, isto é, os Indígenas ou a própria ideia que se tem das África 5. “A isto se seguiu uma experiência singular de sujeição, caracterizada pela falsificação da história da África pelo Outro, o que resultou em um estado de exterioridade máxima (estranhamento) e de “desrazão” (MBEMBE, 2001, p. 4).

Esse cruzamento de tempo/espço, não produziu ou aceita a alteridade da diferença na igualdade, marginalizou os seres chamados Indígenas que ao olhar para trás se sentem como perdidos culturalmente, quanto para a frente se sentem impelidos pela força política e psicológica do colonizador, produzindo assim neles, uma identidade em trânsito/luta negação/aceitação ou o estranhamento. Segundo Mudimbe (2019, p. 18), “das políticas de domesticação usadas para com os povos nativos chamados Indígenas, resultou o processo da reforma das mentes e pensamento dos referidos povos Indígenas”. Fanon (2008, p. 27) destaca, “O negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano”, sendo por isso, mecanismo de alienação e inculcação da noção de inferioridade, o que produz caminhos para a exploração das suas forças de trabalho.

Ao postulamos sobre qualquer povo ou raça, estaremos navegando nas águas do seu passado que à constituí enquanto entidade/identidade cultural. Para esse diálogo, a compreensão histórica é o ponto capital dessa relação que carrego a memória e a lembrança desse tempo. Os caixas do tempo (memória e lembrança), ora se fundem em uma só, ora como duas células que se complementam em um processo de reconstrução temporal/espacial. Pois uma lembrança não deixa de ser uma memória de um tempo, assim como uma memória não deixa de ser uma lembrança de um tempo espaço. Mas a lembrança pode remeter a um curto espaço facultativo de tempo. Enquanto que memória, seria como um baú de tempo de uma pessoa, povo ou comunidade. Le Goff nos auxilia, ao afirmar que,

A memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas. (LE GOFF, 1990, p. 366).

---

5 A construção imaginária que se tem da África, como povos e culturas lineares e homogêneas, suas especificidades étnicas e culturais são cortadas na sua construção imagética e histórica. Sendo assim, África como um aglomerado de seres exóticos idênticos e complexos.

O processo da escrita da História de África e dos seus povos foi violento. Sendo que maior parte dos seus povos foi reduzido ao conceito de Indígena e de sem história. Grupo ou raça que é visto como quem permaneceu num estágio da civilização atrasada e no tempo. A negação da África como lugar que não teve participação no movimento histórico mundial, é o ponto capital da trama Histórica da África e dos seus povos após as suas independências. Pois as buscas por inscrever-se e reconhecer-se, primeiramente como sujeitos que antes do flagelo colonial à que foi imposta pela colonização/colonialismo, já havia provado movimentos de grandes proporções históricas. (DIOP, 2015; HOUNTONDJI, 2010; KI-ZERBO, 2009).

A negação histórica a que foi imposta, a cultura do chamado indígena é atrasada, segundo a premissa europeia, conseqüentemente estagnada no tempo, necessita de um impulso cultural e civilizacional, daqueles que, por ordem natural e biológica são superiores. Nessa relação dialética do colonizador/colonizado, às raças como elemento fundante da Alteridade/Identidade colonial, constituiria o elemento primordial na definição e introjeção da inferioridade aos negros e de superioridade ético, moral e cultural ao branco (CÉSAIRE, 1977; BHABHA, 1998; MUDIMBE, 2019).

Segundo Mudimbe (2019), a invenção da África como um dos lugares mais atrasados, sombrios e não dialético, destaca os missionários, os próprios agentes coloniais, e os antropólogos, por criarem uma África e os africanos como seres e lugares onde a alteridade colonial não considera como lugar tão pouco dialógica ou como sujeitos históricos e nem tão pouco o continente como lugar de suas realizações, mas como seres exóticos culturalmente selvagem e humanamente inferior. Ressalta,

Eles não falam da África nem dos africanos, apenas justificam o processo de inventar e conquistar um continente e nomear seu “caráter primitivo” ou “desordem”, assim como os meios subsequentes da sua exploração e os métodos para a sua “regeneração” (MUDIMBE, 2019, p. 47).

O nosso trabalho buscará compreender nos registros da missão colonial da época proposto para o estudo como nos subsequentes trabalhos acadêmicos, as várias formas de representações e negação da humanidade negra africana/guineense, segundo os postulados que medeiam as formas de catalogações dos chamados povos indígenas através do seu Estatuto Político. Sendo que as formas culturais Indígenas entendidos, como degradantes e desumanas. Dando assim, a missão colonizadora, azo na crença de um dever a uma tutela civilizacional e conseqüente

exploratória.

Durante a partida para essa pesquisa, o entendimento que havíamos concebido a respeito do processo que levou as ex-colônias a reivindicarem as suas respectivas independências, era de que se sentiam explorados e abusados, por isso entraram numa luta para expulsar o abusador/explorador, colonizador. O que não negamos como uma das consequências para as lutas. Mas essa premissa, é mais para as camadas que deram a vida e corpo, diferentemente daqueles que deram guia e manobra para a realização e consequentes independências, os ex-assimilados. Ou seja, os líderes políticos africanos que guiaram os povos Indígenas como olhos de águia para as respectivas independências nacionais africanas. Mas o ponto central desse processo, se encontra no processo que primeiramente havia sido prometido, isto é, levar civilização aos povos africanos a partir de um processo de assimilação gradual e igualitária. Mas, a constatação feita pelos assimilados que tiveram oportunidade de irem estudar nas respectivas metrópoles, denunciaram o vazio da promessa civilizatória (ODILA MONTEIRO, 2013).

Esse entendimento da contradição civilizatória, da retórica colonial, de elevar os povos tanto da Guiné como nos demais colônias africanas a um processo da dignidade humana, demonstra ser inócua devido a dialética colonial em nunca conseguir separar a raça do cerne da relação social e cultural.

As historiografias nacionais, têm pouco ou quase nenhuma discussão dos pontos angulares, ou sejam, a premissa colonial, desejo do colonizado e a negação colonial, que consequentemente levou os povos colonizados a empreitarem as revoltas e as lutas nacionais para as respectivas independências.

Albert Memmi (1967), no seu belo ensaio 'Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador foi a luz do impacto desse entendimento durante as leituras dessa pesquisa que constituirá cerne do terceiro capítulo.

Primeiramente antes de tudo, gostaríamos de ressaltar que o termo indígena pertence a uma categoria política-jurídica. É um termo que busca definir os povos ou raças que aos olhos e lentes da crença e cultura europeias são por definição ontológica de uma cultura e raça inferior. O termo Indígena empregado aqui e usado pelo colonizador nas colônias africanas, difere do usado nas américas. Vale frisar que, presentemente, o termo Indígena não se usa no continente africano enquanto categoria analítica humana, enquanto que nas Américas, ainda se aplica aos povos

originários das terras.

O debate sobre a condição humana ou se preferirmos a condição dos chamados povos Indígenas, permeia quase todos os períodos desde os primeiros chamados encontro dos povos, até a dominação e colonização. (MOUTINHO, 1996; MUDIMBE, 2019).

A condição humana, segundo Hannah Arendt (2007), seria ação humana, não existência. Por esse entendimento, a condição humana dos chamados povos indígenas seria existência, não a condição humana no sentido de fazer, de ser e das mudanças, ou podemos dizer que contém história. Segundo ela, a vida humana está alicerçada em três atividades fundamentais a sua existência, sem as quais, sua existência não teria muito sentido ou seria na verdade acabada, que são esses: labor, trabalho e ação.

O labor, segundo ela, atividade que corresponde ao ato inerente ao nosso processo biológico, do nosso corpo humano, ou seja, nossa condição humana é fazer vida humana. Bem como disse ela, seria a própria vida ou continuidade da vida, a reprodução. O trabalho, é atividade que corresponde ao ato de produzir algo para sobrevivência da nossa condição humana. É por meio desse ofício que o ser humano produz um mundo diferente daquilo que é natural. Ou seja, é por meio do trabalho que homem transforma e modifica seu mundo dando mais possibilidade da sua vida e condições da sua existência.

Por fim, a ação que corresponde à atividade que se exerce entre os homens. Dada a sua natureza orgânica, é a única que não depende da intervenção de outros elementos ou matéria externos na sua consecução, permite uma atividade da condição humana na pluralidade dos atos, mantendo assim, uma ligação com a política como condição indispensável a vida humana. (IBIDEM, 2007, p. 15 - 17). O labor busca assegurar a continuidade da espécie, o trabalho busca manter seu produto e a ação é um ato político da vida.

Dada essas três condições da vida humana, de acordo com Arendt, para o pensamento colonialista, os africanos e para aqueles que foram relegados à condição de indígenas, só nutriam do entendimento da condição do labor.

Na relação humana, o outro é sempre o não eu, mas a complementaridade do meu eu definidor. Em outras palavras, a alteridade como parte da relação constituinte da nossa existência humana como iguais na diferença. Mas definir o outro

a partir de si baseada na crença de superioridade e inferioridade, foi a mola propulsora no embate das raças, para não dizer dominação racial ou extermínio. Sartre no prefácio do livro “Os condenados da terra” de Fanon, ressalta que no universalismo metropolitano se encontra a ideia de ver e tratar o outro como semelhante, isso aplicaria ao colonizado se levassem em conta esse universalismo humano, mas para que isso não aconteça, é preciso negar a humanidade do colonizado, ele não é igual ao ser humano, mas que é superior só ao macaco,

Nossos soldados no ultramar rechaçam o universalismo metropolitano, aplicam ao gênero humano o *numerus clausus*; uma vez que ninguém pode sem crime espoliar seu semelhante, escravizá-lo ou matá-lo, eles dão por assente que o colonizado não é semelhante do homem. Nossa tropa de choque recebeu a missão de transformar essa certeza abstrata em realidade: a ordem é rebaixar os habitantes do território anexado ao nível do macaco superior para justificar que o colono os trata como bestas de carga. (FANON, 1968, p. 9).

As definições e construção do outro, estariam assim baseadas numa relação de poder e dominação, dominar o outro, é dominar o seu próprio medo. Conhecer a história e a vida do outro, é possuir o poder sobre a construção e a consciência do outro. Essa relação do conhecimento e domínio que foi fortemente usado pelo colonialismo com o auxílio da antropologia, num sistema de conhecer, catalogar, sistematizar e usar como poder, foi o modo operante da dominação colonial europeia. “Os exploradores não revelam a alteridade. Eles comentam sobre a “antropologia”, ou seja, a distância que separa a selvageria da civilização na linha diacrônica do progresso.” (MUDIMBE, 2019, p. 40). Nessa linha de raciocínio civilizatório, comenta Todorov (1982) sobre a brutal destruição colonizadora fase aos povos originários das américas, que de uma forma, assemelha ao que aconteceu na Guiné-portuguesa e quase todas as sociedades africanas,

E, contudo, essa compreensão superior não impede os conquistadores de destruir a civilização e a sociedade mexicanas; muito pelo contrário, tem-se a impressão de que é justamente graças a ela que a destruição se torna possível. Existe aí um encadeamento terrível, onde compreender leva a tomar, e tomar a destruir, encadeamento cujo caráter inelutável gostaríamos de colocar em questão. (Ibidem, p. 112).

A construção do discurso do poder como mecanismo exploratório e sua racionalização racial, classifica os africanos de seres incivilizados e selvagens, sendo

suas formas culturais abomináveis. A alteridade cultural é uma forma de respeito as outras formas de civilizações e do ser no mundo, algo que não se operou na construção do discurso e da relação imagética dos europeus com os povos africanos e ameríndios. Salienda Mudimbe (2019, p. 34), [...] “de acordo com a grade do pensamento e imaginação ocidentais, onde a alteridade é uma categoria negativa do Mesmo”. Essa forma cultural europeia do desprezo as outras inscrições culturais dos povos nos períodos dos encontros culturais ou dominação, lidos de incivilizado, mostra a clareza no vazio da alteridade ocidental. Pois se a civilização pressupõe o respeito as diferenças e modos culturais diferentes, a agressão cultural europeia foi um processo bárbaro violento e selvagem e desprovido de qualquer ato de civilização.

## 1.2 A HISTÓRIA E O PODER

A história sempre tem uma relação com o poder, ou vice-versa. O poder, não é só a força ou possuir ela, mas também, o modo de operar as construções imagéticas do sujeito ou das construções das narrativas do tempo. Escrever é um modo de poder, contar a história é um modo de poder, e poder é um modo que se exerce na história. Mas também, é bom não esquecer que o poder é uma construção social e histórica Foucault (1996). Bem como advoga os autores Bacon (1997) e Fabian (2013), de que “o conhecimento é poder”, escrever a história é um modo de usar o poder. Nesse caso, o conhecimento colonial passa a ser a racionalização do poder. A racionalização do conhecimento sobre as vidas dos povos africanos, construindo um campo de exclusão Agamben (2002). Atesta Hountindji (2010, p. 138) sobre a cumplicidade da história no que toca ao papel desempenhado pela colonização para com a África e seus povos e culturas, escreve Trouillot (2016, p.18), “A história é fruto do poder, mas o próprio poder nunca é transparente a ponto de sua análise ser supérflua”.

Por longos séculos, o poder da escrita da história estava centralizado nas zonas dos vencedores e dos grupos ou raças dominantes. O que quer dizer que, muitas histórias não foram escritas, mas foram representadas ou silenciadas. Na Guiné-colonial ou se preferimos a Guiné-portuguesa, os povos chamados Indígenas nunca puderam usar do verbo para se nomear, pois esse poder de fala, e do verbo era exclusivo dos colonizadores e alguns assimilados. Essa negação do ser, que ao



fazermos uma analogia ao trabalho de Spivak (2010), em que perguntaríamos, como os povos chamados de Indígenas podem falar ou escrever sobre si? Se são excluídos do poder da fala ou simplesmente do poder do verbo. O verbo, conhecido ou entendido como construção nominal de si, do ser ou não ser, é o primeiro elemento definidor da relação construtiva e dialética do que viria a ser conhecido como colonizado/colonizador.

As definições portuguesas a respeito dos chamados povos indígenas, foram um processo dialético, num jogo de espelho, um vendo o outro, vendo a si mesmo. Assim, os portugueses puderam se sentir brancos e europeus perante os colonizados como os demais países europeus da cultura romana cristão (SANTOS, 2001; DJALÓ, 2012). Portugal, pela sua localização geográfica na Península Ibérica, seu “excesso de miscigenação” no seu passado com povos (outros) ditos não europeus (os mouros), na sua própria formação, em comparação com outros países europeus (não ibéricos) que têm uma tonalidade cor de pele mais clara, dá aos portugueses uma sensação de serem menos europeus do que o resto da Europa. Além do mais, ressalta Tchernó Djaló,

Do ponto de vista do solo e da temperatura, Portugal aproxima-se mais da África do que da Europa”. O que Martone chama de “clima português, único na Europa, é um clima próximo do que se encontra na África (DJALÓ, 2012, p. 130).

Boaventura de Sousa Santos acrescenta,

Assim, durante o longo período colonial, e sobretudo a partir do século XVIII, Portugal foi um país central em relação às suas colônias e um país periférico em relação aos centros de acumulação capitalista (SANTOS, 2013, p. 2).

Essa distância que separa Portugal do centro do poder e o mantém central em relação às suas colônias (centro e periferia), coloca lhe numa relação de descarga de poder e emoção em relação às suas colônias e submissão em relação ao seu centro de poder geográfico<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Portugal por se encontrar menos fragmentado por guerras e lutas políticas por poder em relação a muitos países europeus (ODILA MONTEIRO, 2013), permite lhe ser o pioneiro nas águas dos encontros culturais para não dizer descobrimentos. A conquista do Ceuta 1415 cidade que era controlado pelos árabes no Norte da África, devido que Portugal queria apoderar do centro das rotas comerciais e conseqüente mudança das rotas do comércio por comerciantes árabes, permite Portugal aventurar nas buscas de ouro especiarias e outros produtos que era caro na Europa. A conquista da Guiné-Bissau,

Na sua mesma senda do raciocínio, segundo ele, no seu trabalho “Entre Próspero e Caliban”, analisa a construção da identidade portuguesa. Ressaltando que o processo da construção da Identidade portuguesa resulta de dois processos de encontros, uma com o seu colonizador britânico, branco europeu e outro com os nativos povos africanos e ameríndios, não brancos. Segundo ele, o colonizador português vive uma dualidade do ser, nas colônias se sentia branco; na Europa, se sentia não branco, quanto menos europeu. Ele que encarna o ser outrora próspero e outrora Caliban.

Na construção da narrativa e dualidade histórico temporal e espacial, entre as África e a Europa, teve como princípios, a radicalização do continente africano como zona do abismo e escuridão humana. Lugar em que o tempo civilizatório e mudanças ocorridas através da luz e razão, não havia penetrado. O mito de escrever as África como dos lugares mais profundos e incertos sobre a existência humana, foi o prelúdio da negação e conseqüente dominação cultural, psicológica, política, territorial, econômica, social e racial.

O mal histórico de Hegel para com o continente africano não é só ter afirmado que a África enquanto continente não teve história, que sua história foi a presença ou teve início com a chegada europeia, bem como reafirma Mendes Corrêa que os povos nativos africanos têm suas pré-histórias, mas foi a presença portuguesa que as situa no rol da história e da evolução cf. (RIBEIRO, 2001), mas também, por ter sido dos mais célebres intelectuais a condenar um povo, um continente, uma civilização ao esquecimento, ao complexo de incapacidade e alienação histórica. Ressalta Hountondji (2010, p. 138), “o estudo da África, é marcado pelo pecado original, ou seja, os estudos levados a cabo pelos europeus na busca por dominar os africanos e seus povos e culturas”. Amadou Hampaté Bâ (2010) maliano, mestre da tradição oral africana, crítica posturas que não consideram a África como detentora de seu próprio movimento histórico, mostrando que na tradição oral em que repousa

---

como de quase toda as sociedade e territórios africanos, se deveu, principalmente devido as alianças dos chefes tradicionais com os comerciantes e agentes coloniais europeias. A chegada dos portugueses a atual território que se passa a chamar de Guiné-Bissau, se deu por volta do ano de 1446. Nos seus primeiros anos, Portugal só permanecia nas zonas litorâneas do território. Com a desintegração do império de Mali, Gabu, que era uma das províncias, passou-se a ser um reino independente, passando assim, devido as guerras interétnicas que se travava, a ser o principal fornecedor de escravizados a Portugal. A conquista da Guiné, se deveu, principalmente, a realização da conferência de Berlim, do qual se exigia a ocupação efetiva dos territórios africanos pelos potencias imperialistas.

maior parte das histórias africanas, é fonte de transmissão de conhecimento de geração em geração, que devia ser pensado como uma forma cultural de preservar e transmitir o conhecimento,

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvidos, de mestre a discípulo ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África. (HAMPATÉ BA, p. 167, 2010).

O que Hampaté Bâ quer dizer, é que pode não parecer que a oralidade conserve uma autenticidade dos fatos (nem a escrita). Mas isso, não quer dizer que não carregue uma forma cultural, uma história de vida e conhecimento dos povos, que deveria ser levada em consideração antes de condenar uma civilização inteira por não materializar sua história.

Nessa senda dos debates em torno se a África é ou não detentor do seu próprio movimento histórico, ou se participa através de trocas culturais com outros povos, Joseph Ki-Zerbo (2009) dos grandes historiadores africanos dessa nova guinada, foi mais longe ainda, mostrando que,

[...] o pouco que delas sabemos indica-nos de forma eloquente transformações africanas autônomas, verdadeiras mudanças de rumo efetuadas seja sob a influência de mutações nas técnicas agrárias ou metalúrgicas, seja pelo poder criador de personalidades de relevo, como Mamary Culibaly, Anokye, Osey Tutu, Usman dan Fodio, Chaka, Harris, Samori, etc. [...] Quanto à contribuição dos negros para o movimento da história universal, basta-nos citar as invenções técnicas africanas do Paleolítico, a importância do ouro e dos negociantes do Sudão no comércio euroasiático da idade média, a participação do capital-trabalho negro no desenvolvimento da revolução industrial e o papel planetário desempenhado pelos Afro-americanos na formação do sentido artístico desde há mais de meio século para cá. Ao dizer isto, não somos movidos por nenhum complexo, nem de superioridade nem de inferioridade, mas por um “complexo” de igualdade. (KI-ZERBO, 2009, p. 13 - 14).

O que o Ki-Zerbo nos traz, é elucidativo para demonstrar o papel desempenhado pelos movimentos africanos tanto internamente como da sua contribuição para o mundo. O mais importante na sua fala não foram as realizações africanas, mas o sentimento de igualdade.

Cheikh Anta Diop (2015, p. 7), intelectual senegalês, considerado por

muitos e pela historiografia africana, o responsável pela reconstrução da história da África e devolver o Antigo Egito à civilização negra ou se quisermos a África negra ou subsaariana, nos assegura, “A história da África Preta permanecerá suspensa no ar e não pode ser escrita corretamente até que historiadores Africanos se atrevam a conectá-la com a história do Egito”.

Dr. Marques Mano na sua descrição narrativa a colônia da Guiné-portuguesa, fez o mesmo entendimento ontologia da separação entre o que ele chama pela descrição de uma África branca e da África negra ao se referir aos marroquinos,

O problema não se propõe quanto às raças que habitam as terras altas e secas da Guiné interior. Naquelas paragens deparamos, não sem surpresa, com uma África que não é a África negra, porque se diria Marrocos [...] São homens com feições de traços finos, cabelo apenas crespo, cor clara, quando não sejam mandingas. Maometanos, eles envergam os amplos vestuários, de talhe deformante que a religião impõe, suspende ao pescoço o estojo de prata com os versículos do alcorão, falam e escrevem árabe [...]. São cavaleiros habituados, apaixonados caçadores, andarilhos que cultivam massagem muscular tão sistematicamente que aplicam aos próprios animais de carga [...]. São, entre eles, profissionalmente mercadores, ganadeiros, lavradores, sacerdotes, professores de primeiras letras árabes, artífices de ouro, prata, ferro, couro, costura, adornos e moços de cavalo, pastores e criados, estas últimas categorias defendidas com tanto afinco pelos próprios que as ocupam que não conseguimos confundi-las com a servidão. Nesta gente das terras altas não podemos ler a alma negra porque lhes corre nas veias outro sangue; e nas categorias, nos preceitos, nas maneiras, não se traduz uma civilização própria, rudimentar e original; transparece muito ao contrário a sobreposição de velhas, grandes e apuradas civilizações. (B.C.G.P, 1947, p. 214 - 215).

O discurso colonial busca legitimar as suas pretensões colonialistas por via de um discurso de legitimação da exclusão dos africanos considerados inferiores e dando credibilidade à pretensa superioridade branca, por via de que os negros se encontram em um estado de barbárie, pois não conseguem acompanhar o estado da evolução humana. Um outro aspecto latente na descrição do Dr. Mano, apesar de ter elogiado os povos marroquinos, ele não aceita que tenha suas próprias formas civilizatórias, mas que seja uma relíquia das velhas civilizações, que pelas leituras do poder ocidental e colonial, não pode ser originária dali mesmo. O que demonstra a ordem da negação que o discurso sempre busca legitimar.

Ainda segundo Cheikh Anta Diop, para falar sobre a história da Europa, obrigatoriamente o historiador tem de falar sobre a história da Grécia antiga, sua influência e disseminação e construção da sua cultura, tem no mundo grego seu alicerce e base da sua espinha dorsal para o mundo europeu. (DIOP, 2015, p. 8).

Nesse caso, como atesta ele, o que seria da cultura material e imaterial e a base da história europeia, sem inclusão do mundo grego? Das instituições, dos valores e formas culturais, do qual a Europa tem vangloriado seu passado e presente, pela historiografia, ele concedeu ao mundo esses valores nos períodos das invasões dos povos ou trocas culturais. O que Cheikh Anta Diop quer nos dizer, é que escrever história de África, passa necessariamente por falar da história do Egito como parte da história africana ou como mito fundante da sua narrativa. Essa assertiva de Cheikh Anta Diop nos elucida o seguinte, a negação da história e vida cultural dos povos que habitam o espaço chamado Guiné-portuguesa, é também uma negação da história e valor cultural do Egito. Pois a construção das Áfricas, a partir da lente cultural europeia, quase é homogênea para as realidades africanas. Falar sobre a história da Guiné, a partir da reescrita das histórias africanas dentro das perspectivas endógenas, é primordial falar entre outros pontos da história do Egito como das primeiras grandes civilizações e o seu papel no pensamento do mundo.

Nesse ponto, autores como (JACK GOODY, 2008; GEORGE G. M. JAMES, 2013) que atestam que esses ensinamentos e valores pelos quais a modernidade conheceu como produtos europeus, são valores roubados ou copiados de outros povos e culturas. A bela produção de Michel-Rolph Trouillot “Silenciando o passado: poder e a produção da história” pode auxiliar em como o poder pode construir narrativas edificantes da história e silenciando os outros. Segundo ele, que a classificação dos não europeus como sendo não portadores de histórias, se deve à concepção europeia de história como algo a partir de uma linha de tempo. “A classificação de todos os não ocidentais como fundamentalmente não históricos também está vinculada à suposição de que a história requer um sentido linear e cumulativo de tempo[...].” (TROUILLOT, 2016, p. 28).

### **1.3 ALTERIDADES NA BASE DA DIFERENÇA**

Na construção desse capítulo, privilegiamos as literaturas e trabalhos feitos pelos africanos/as e não só depois das respectivas independências nacionais, em como compreendem e narram as construções feitas pelos colonizadores a respeito dos povos chamados Indígenas nos períodos da dominação cultural, política e territorial. Pois nas colônias portuguesas das Áfricas, nomeadamente em Angola, em

Guiné-portuguesa e no Moçambique onde a política portuguesa a respeito da condição ético, moral e civilizacional dos seus povos e raças eram tidos em causa. Posto isso, eram necessárias as leis que possam condensá-los em uma só categoria e projeto, para assim puderam os civilizar. Para esse projeto colonial português, os outros territórios sob sua dominação política, territorial e cultural apresentavam uma forma civilizatória muito superior em relação às três citadas colônias africanas. Posto estes, para estas três colônias africanas, precisassem de um processo purificatório diferente das outras no que toca as suas culturas e humanidades.

A percepção da escrita portuguesa a respeito da condição dos chamados africanos e indígena, tem no seu fundo a ideia de um vazio dos povos negros e a África, como um lugar atrasado, sem história e sem passado. Um congelamento do ser e da própria noção do tempo. Mudimbe (2019); Fabian (2013).

Segundo Maria Paula G. Meneses, (2010) no seu trabalho intitulado '*o indígena africano e o colono europeu: a construção da diferença por processos legais*', um trabalho que privilegia Moçambique e Portugal, a nossa autora ressalta que a visão portuguesa a respeito dos povos africanos das suas colônias, os chamados indígenas se pautam por uma visão de serem povos sub-humanos, sem qualquer compreensão cognitiva em termos de agir, pensar e ser, culturalmente inferior. Segundo Achille Mbembe (2001, p. 8) "O lado mais sombrio do Iluminismo via no signo africano algo único, e até mesmo indestrutível, que o separava de todos os outros signos humanos".

A raça, como principal elemento na definição da diferença europeia, caracteriza os povos africanos do outro lado da linha do tempo-espaco totalmente inferior e dimensão antagônica do humano, sendo por isso, natural sua submissão enquanto bárbaro a civilização. Tempo considerado como linha radical e marcador da vida, é uma função que está fora das zonas de compreensão cognitiva africana. A universalização do tempo e espaco, como dois elementos chaves da linha da evolução humana da história integrada a partir do centro, isto é, a Europa, não se inscreve a despeito que os outros povos e raças tinham as formas cronológicas de medir/contar o tempo. Mas a partir de uma necessidade no que Foucault chama de desejo de poder, o desejo e poder de controlar o outro, assim abre o caminho sobre o certo ao errado na história do mundo, retirando a compreensão da alteridade do vocabulário e retirando os outros povos da construção da história bem como dos humanos ou para sermos mais exatos, sem histórias.

Como nos lembra Jack Goody (2008, p. 15), no seu polêmico e famoso livro, “O roubo da História”, “posturas assim marcaram sempre a fala, a visão daquele que observa, ou seja, o etnocentrismo”. Segundo ainda Maria Paula G. Meneses, (2010) os povos observados pela lente portuguesa/europeia foram transformados em sujeitos indígenas, ou os chamados corpos condenados que podemos emprestar de Michel Foucault (1987). São relegados para fora de zona do tempo, por isso ideais máquinas do trabalho, mão de obra barata. Os corpos condenados encontram-se numa zona fora do olho de Deus e da condição humana. Por isso, ideais máquinas do trabalho, onde se redimirão dos seus pecados<sup>7</sup> e poderão educar-se e civilizar-se. O trabalho e os corpos dos condenados, segundo atesta Giorgio Agamben,

[...] o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teriam sido possíveis, nesta perspectiva, sem o controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os “corpos dóceis” de que necessitava. (AGAMBEN, 2002, p. 8).

A criação do mundo Indígena, inscrito na zona fora do véu do tempo, isto é, do direito do cidadão humano, permitiu a colonização em nome do progresso e da civilização, um campo onde tudo é permitido, um lugar a domesticar a memória sobre a consciência do espaço/tempo do Indígena, e criar a memória do ser assimilado à cultura europeia romana cristã, um autêntico laboratório de novas almas humanas e forças do trabalho (MUDINBE, 2019). Sartre no prefácio de Fanon, destaca,

A violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los. Nada deve ser poupado para liquidar as suas tradições, para substituir a língua deles pela nossa, para destruir a sua cultura sem lhes dar a nossa; é preciso embrutecê-los pela fadiga. Desnutridos, enfermos, se: ainda resistem, o medo concluirá o trabalho [...]. (SARTRE, 1968, p. 9).

Essa compreensão da Maria Paula não difere da escrita a respeito do que constata Thomas Omar Ribeiro (2001) no seu trabalho ‘*O bom povo português: usos e costumes d’ aquém e d’além mar*’, no qual aponta que a visão que a intelligentsia portuguesa tem sobre os povos chamados indígenas é de relação de inferioridade e superioridade. Ressalta as discrepâncias a respeito das políticas vinculadas ao projeto

---

<sup>7</sup> Segundo a ideia voga de que os povos africanos são descendentes de Canaã neto de Cam, filho de Noé, que amaldiçoou descendentes de Canaã por Cam ter lhe visto sem roupa.

de colonizar e civilizar os chamados povos indígenas, que por se encontrarem em patamares diferentes. Devido às supostas diferenças de estado de civilização, a colonização deveria levar-lhes a outro patamar da vida civilizada, mas levando em conta sempre o estado das suas faculdades e suas mentalidades que são de primitivos e selvagens, ou seja, “Um conjunto inicial de respostas sugere que os africanos poderiam ser mantidos dentro dos limites de sua suposta diferença ontológica”. (MBEMBE, 2001, p. 8).

Ainda ele, a ideia de uma assimilação era cogitada, mas logo descartada, porque exigia muitos custos para a nação, e o cruzamento das raças que foi cogitado, mas foi categoricamente repudiado, alegando sob um futuro ver o bom sangue português sendo manchado pelos impuros e incivilizados.

Estava em circulação ideias sobre o mal que se podia adquirir em cruzamento das raças. As degenerescências das raças humanas, segundo as ideias do conde Gobineau, que raças superiores em cruzamento com as raças de sangue inferior, as raças superiores tendem a decair. Santos (2010) Os povos africanos não eram vistos só como inferiores, mas como incapazes e sem qualquer entendimento com as suas próprias vidas ou o que fazer com ela. Por isso, era necessário um projeto europeu que civilizasse os negros, mas não como um projeto para um branco europeu, mas como o outro, o diferente, para o exótico.

Tcherno Djaló (2012) autor Guineense, ressalta no seu livro intitulado “*O mestiço e o poder: identidades, denominações e resistências na guiné*”, que a visão portuguesa, não via os povos chamados de indígenas como seres que estavam preparados para serem cidadãos. Os Indígenas não se credenciariam nas categorias do direito de um cidadão europeu/português ou ser humano, porque culturalmente, linguisticamente, moralmente e intelectualmente seriam inferiores. Não dispõem das bases da cultura europeia. Sendo impossível conceder-lhes a cidadania, o mais próximo que podia almejar, é ser um assimilado. Assimilar, remete ao imitar, aproximar, mas não ser, o que tornaria um Indígena assimilado, um cidadão mediano, não mais o atrasado, mas também não o civilizado branco. Ele está no processo. Ou seja, “Dadas estas condições, a assimilação consistia no reconhecimento de uma individualidade africana diferente em relação ao grupo”. (MBEMBE, 2001, p. 9).

Por seu turno, Maria da Conceição Neto (2015) no seu trabalho, ‘*Maria de Huambo: Uma vida de “indígena”*’. *Colonização, estatuto jurídico e discriminação racial*



*em Angola (1926 - 1961)* nos postula outras leituras a respeito do Indígena em Angola, mostra como dentro dos chamados portugueses, africanos e brancos, existem aqueles que têm direitos naturais e legais daqueles que precisam comprovar em termos jurídicos sua situação de cidadão, ou seja, a partir da comprovação de um bilhete correspondente sua condição de imposto pagos em dia e em ordem com o estado colonial.

No trabalho de Maria, o que podemos reter da diferente em relação aos já citados, é como ela discorre sobre a percepção da “consciência” da desigualdade dos cidadãos do império, isto é, os Indígenas. Levando em conta as questões hierárquicas em que encontra Angola, como parte de um corpo de nação portuguesa que tem Portugal como centro, Angola como periferia do centro. Uma compreensão que segundo já citado Thomas Omar Ribeiro, ora era Portugal continental, ora era Portugal e as suas colônias africanas, ou seja, o famoso ultramar.

Esmeralda Simões Martinez (2008) no seu trabalho de mestrado, que privilegia o Moçambique, intitulado “*O trabalho forçado na legislação colonial portuguesa: o caso de Moçambique (1899 - 1926)*”. O seu trabalho não difere dos demais mencionado ao longo desse estudo. Pois ela analisa a compreensão portuguesa a respeito dos povos nativos que aos olhos e princípios civilizatória europeia, esses povos não se enquadram nos moldes dos seres humanos dotados de capacidades civilizatórias, devido à falta das bases valores, princípios éticos, morais, religiosos, jurídicos e culturais europeus. Essas noções são caras aos povos indígenas, visto que têm outros pensamentos da vida. Pois para tanto, seria necessária uma educação do indígena em moldes europeus. Buscando com isso, trazer-lhes a civilização, mas como sendo o outro, o diferente.

Essa visão acredita que seria um erro equiparar os indígenas aos portugueses, que devido a suas limitações facultativas e seu grau de desenvolvimento inferior, não lhe permitiria entender princípios liberais ou entender a natureza desses valores e princípio ou mesmo a que finalidade servem as leis. O indígena não era munido da compreensão das coisas. Por isso, acrescenta que a negação ao indígena de todas as formas de vida passava pela camada tanto de legitimar a colonização bem como da sua tutela a partir das leis jurídicas.

Ao que tudo indica, era preciso negar-lhes a natureza humana de igualdade, ou seja, a liberdade de se sentirem homens livres, para serem conduzidos no processo

de assimilação à cultura europeia/portuguesa. Esse entendimento é bem patente na sociedade dos intelectuais e agentes coloniais portugueses nos seus mais diversos tempos e espaços, onde circula os fervorosos debates a respeito da condição dos chamados Indígenas.

#### **1.4 AS REPRESENTAÇÕES DOS INDÍGENAS NA CRÔNICA DA GUINÉ-PORTUGUESA**

Neste capítulo, concentrarmo-nos acerca dos debates que aconteceram durante a comemoração do V Centenário da chamada “descoberta” da Guiné-portuguesa, dos quais houve uma grande comemoração festiva e científica. Nesse ato, vários pensadores portugueses sobre as coloniais e em especial da guiné-portuguesa tiveram seus trabalhos e sentimento a respeito da condição humana dos chamados povos indígenas em debate, dentro os quais escolhemos alguns para compor este trabalho. Por último, faremos uma breve síntese sobre os vários grupos sociais que ao longo da história da colonização portuguesa, constituíram-se como produtos da missão civilizatória fase aos incultos Indígenas, isto é, os civilizados.

Esses agentes chamados de civilizados e portugueses pela missão colonial civilizatória portuguesa, isto é, tanto sobre os assimilados, que serão os agentes e ideólogos da luta da independência da Guiné-Bissau, bem como das revoltas empreendidas pelos chamados Indígenas, que serão os corpos e vida da luta armada levado a cabo na Guiné-portuguesa, são a base de uma parte da memória guineense.

A memória por permitir entender, reviver situar ou criar a realização do homem no tempo e no espaço, é em muitos casos, situado como uma bússola ou lugar de destino. Seja de uma sociedade, de um povo, de uma raça ou grupos étnicos. Ela permite através de fragmentos temporais e espaciais, seja através de base dos mitos ou crenças folclóricas, a construção de uma comunidade de sentido imaginada, (ANDERSON, 1989). Segundo ele, é na base da cultura que se buscar compreender ou criar a memória de um povo. Sendo que as identidades nacionais serem construções modernas, elas não deixam de serem um grande catalizador de utopias de um passado comum imaginária dos povos num agregado territorial.

A memória guineense dentro da sua delimitação territorial e política de 1973, uma parte considerável, da sua consciência, tem na memória colonial sua matriz e sentido e a outra parte, é constituído tanto pela busca dos fragmentos das heranças

e dos traços culturais dos povos que antes da chegada dos europeus viviam no espaço que hoje se batiza por Guiné-Bissau e bem como da construção de um mito comum nacional. Pois a divisão arbitral das Áfricas pela conferência de Berlim (1884 - 1885), foi o início do palco do que viria a ser o nascer das nações africanas/guineense ou do flagelo africano, a colonização.

A Crônica do Centenário, congresso da comemoração do quinto centenário da “descoberta”<sup>8</sup> da Guiné-portuguesa, foi palco de muitos debates em torno da condição cognitiva dos habitantes das terras da Guiné-portuguesa bem como das suas potencialidades de suas terras férteis. Foi um momento em que grande parte dos trabalhos dos africanistas portugueses puderam ser debatidos.

Em um dos trabalhos de destaque, da conferência que ocorreu em 16 de maio de 1946, onde o presidente da comissão comemorativa o deputado da Nação portuguesa e antigo Governador Colonial Dr. Marques Mano que esteve por longos períodos na colônia descreveu a Guiné-portuguesa. Nele, o doutor não só descreveu o que parecem ser os modos dos povos chamados Indígenas como também fez um trabalho de total descrição da própria colônia. O Dr. Marques Mano não só caracterizou de forma pessimista e pejorativa as populações indígenas como as condenou por um congelamento no tempo e espaço.

Com relação à terra física, ele a caracteriza por ser rica e que poderia ser de muito proveito, mas que é compreensível o seu não aproveitamento, devido à incapacidade ilimitada da sua gente que não sabe tirar proveito dela. Ressaltou que as formas das instituições da vida indígenas são semelhantes umas às outras, mas suas realizações são diferentes. Isso foi resultado de longos séculos de vida de inconfundíveis personalidades como no temperamento ou aspecto físico. Ele não vê e nem crê que há algo de bom a reter do indígena, senão sua força física.

Existem, dentro da colônia, milhões de indígenas, originais, repousando sobre segredos de ritos desconcertantes, mas que mesmo assim, segundo ele, que todos não prestam. Essa leitura que tem como fundo a ideia etnocultural, dessa radicalidade temporal e cosmológica das raças (FABIAN, 2013), como sendo requisito da compreensão, esvazia o debate da alteridade. É preciso desvalorizar a constituição do outro para criar elementos que possam subsidiar a serem legitimadas a

---

<sup>8</sup> Preferia usar o termo encontro dos povos, em vez de descobrimento. Pois o descobrimento poderia ser mais interessante no campo das invenções de que de povos e suas culturas.

inferioridade/superioridades. Segundo ele, o que seduz na raça negra não são os usos e costumes que leva ao profundo engano, mas que o problema da própria natureza da raça negra, sem a resolução do qual a visão aparenta são ininteligíveis. Ou seja, que a visão simples sobre as raças negras como sendo diferentes na alteridade, não compreenderia o profundo adormecimento do homem negro no tempo/espaço. Que mesmo de tudo de bom que os portugueses querem levar aos indígenas, a vida negra continua incorrupta, ou seja, que a natureza da vida negra é assim. Por isso, seria necessário conseguir uma síntese do mundo negro a partir de uma fórmula do projeto do mundo branco, assim, o mundo negro pode ser inteligível como mão de obra, não como ser inteligente.

A partir dessa ideia exposta acima, o que nos seduz nela não foi a negação da humanidade dos africanos, mas o que ele chama de síntese, ou seja, a confluência do mundo negro ao mundo branco, da força negra a ideia branca. Sendo assim, o indígena nada mais que seria o corpo e braço da mente branca, a força do trabalho. A retórica filantrópica de serem bons portadores das civilizações e valores, algo que conscientemente como inconscientemente o indígena pela sua natureza não consegue absorver ou entender só seria útil em ser a força que execute as brilhantes ideias do civilizado. (FABIAN, 2013; FANON, 2008; MEMMI, 1967; MUDIMBE, 1988).

Ainda segundo ele, que o mundo negro enquanto organismo específico negro, pode dizer que pela sua natureza se cristalizou, e que por outro lado, o mundo branco flui incessantemente em novas formas, morais, sociais e políticas, algo que o mundo negro apresenta como um museu vivo.

O Dr. nunca despiu sua cultura para apreciar a cultura do outro, o seu manual da descrição parte sempre da Europa/Portugal e modelo romano cristão para fazer referência do modelo de forma civilizatória que o Indígena não possui. Nessa relação filosófica da cultura do eu com o outro, a África é aquele espaço mítico onde a relação do ser com o tempo, está congelado Fabian (2013). O tempo congelado do Indígena, dentro da bolha epistêmica Ocidental da racionalização, da secularização do tempo europeu em evento universal é racista e eurocêntrica/egocêntrica (MUDIMBE, 1988; MBEMBE, 2014). É preciso estabelecer o diagrama espacial e temporal da exclusão racial dentro do evento marcado e lido como progresso. O Indígena não possuiu o tempo, então não está no campo do progresso, ele é o outro, ou seja, como objeto não da linha da compreensão do tempo romana cristã. Fabian

(2013).

A consciência de cada indígena está radicada de paralização, que nunca percebem as mudanças no universo. Não fazem perguntas filosóficas a respeito da criação, falta-lhes a racionalidade, devido à raiz das suas faculdades, que são insusceptíveis de crítica. São espontâneos, automáticos e de uma inocência irrevogável de questionamentos, de um instinto que se deixa matar por divindades, que a projeção da liberdade das faculdades sobre o mundo, não emerge da alma negra, em que tudo é certeza, as coisas se repetem, um conservadorismo. O homem negro está em profundo adormecimento, tanto do poder criador como individual, que sua faculdade não dispõe de incessante racionalização em proveito de uma vida melhor que o distingue dos animais.

É preciso negar a civilização do mundo negro, para em seguida impor-lhes condições de civilização e seguir algumas normas jurídicas que os credencia racionalmente e culturalmente, como dono das suas vidas e guia mestre, usando das suas forças de trabalho para a exploração humana.

Pois que o mundo negro enquanto tal, não pode sair da sua imobilidade para fazer um movimento de transformação, ou seja, que está parado no tempo/espço, pois sem dom da iniciativa humana, encontra-se adormecido no tempo/espço, precisa despertar no cerne das suas faculdades individuais, e que se existe o tal, estará imóvel para toda a eternidade. Este postulado de Dr. Marques Mano, leia-se “a colonização é um dever e um direito adquirido e não um ato de usurpação” (MOUTINHO, 1996, p. 26).

Os indígenas assimilam a cultura europeia, mas não sabem interpretar, sua inércia não permite sua assimilação e interpretação desse movimento humanista. Sua faculdade não tem um poder de criação ou de adaptação, só assimila formalmente.

Por não saberem interpretar o modo cultural europeu, seria um fracasso para a missão colonial, seria mais interessante buscar manter os usos e costumes, assim, tirando desse cenário, as melhores formas de exploração possíveis. Pois incorporar o inadaptável, seria uma má cópia do real. Nesse caso, pode-se tirar o proveito mesmo mantendo o estranho de longe mais sob controle, naquilo que é conhecido como inclusão da exclusão, é menos custoso e tem seus benefícios. (FOUCAULT, 1996).

Dando seu xeque-mate, que é preciso saber que não são acasos que dão

liberdade, mas providência e o dom supremo de criar. Por ele, a humanização é um espírito português. Legitimou-se a colonização e desumanização do indígena. Dando entender, que os portugueses não têm a culpa por indígenas serem o que são. (B.C.G.P, 1947, p. 190-235).

Por outro lado, na mesma crônica do centenário, o Dr. José de Almada “*Acerca de problemas de indígenas da Guiné*”, ressalta que há uma falta de recrutar mão-de-obra indígena para os trabalhos europeus na agricultura e indústria, que o europeu, só intermedia o produtor que é indígena e o mercado externo, nesse caso, o mercado europeu. O europeu é mais como uma guia ou ponto, não como um usurpador. (B.C.G.P, 1947, p. 851).

O entendimento dado por Dr. José de Almada, é um pouco vago, pois se o europeu é só intermediário, a pergunta que se faz, por quem ou por onde será levado o lucro das vendas no mercado externo, ou quem irá vendê-los, ou se lucro será revestido para o bem estar dos povos chamados Indígenas?

Enquanto uma das figuras da política colonial portuguesa, o Ministro das Colônias, o professor Marcelo Caetano, no evento comemorativo, exalta-se por esse complexo de superioridade a respeito de como deve ser dado o tratamento dos povos chamados Indígenas. Tratava-se de povos ou raças que, pela sua capacidade inferior, não conseguem cuidar-se sozinho, tratando-se de adultos sem capacidade de compreender a se mesma, referindo-se aos povos da Guiné portuguesa. Devem tratá-los, assisti-los, educá-los, orientar a sua vida política, religiosa e social segundo um critério evolutivo que levasse em conta os usos e costumes indígenas em harmonia com espírito da civilização portuguesa, Trata-se de um chamado que Portugal orgulhoso cumpre na sua finalidade de tutelar e dignificar à luz dos princípios cristãos aos povos colonizados. (B.C.G.P, 1946, p. 587 - 588).

Dr. José Oliveira Ferreira Dinis (1946) com a tese “*A política indígena na Guiné Portuguesa*” no mesmo congresso, segundo A. Teixeira de Matos que fez o relatório do congresso para o Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, ressalta que a política indígena deve ser feita a partir de um critério de colaboração para a elevação das condições sociais das populações chamadas indígenas nas suas configurações físico-sanitária, econômica, política, jurídica e cultural, com objetivo de melhorar suas condições materiais e morais enquanto e buscar moderar algumas práticas culturais nefastas a sua saúde enquanto ser vivo e em busca de uma maior ascensão como

ser humano digno de uma cidadania plena. Para atingir os objetivos da colonização face às políticas indígenas, deve ser criado um órgão diretivo junto com o governo para melhor aperfeiçoamento que possa garantir a continuidade sobre tudo que venha sendo feito a respeito dos serviços dos negócios indígenas. Deve haver um serviço cadastral sobre tudo que relaciona com a vida e o modo de ser do indígena, ter um controle total dos indígenas que vivem sob jurisdição do governo.

O que mais chama a nossa atenção na sua defesa é o pedido para o governo interferir, em algumas práticas culturais do povo chamados indígenas, devendo ser moderada, que senão, seria uso e abuso de alguns costumes que são nocivos à saúde. A moeda não é muito recorrente nas comunidades indígenas, por isso, a política deve incentivar/intensificar a sua utilização nas práticas comerciais e buscar centralizar o comércio para um maior controle e por último, o governo deve orientar dirigir a cultura da exploração agrícola e pecuária dos chamados povos indígenas. (B.C.G.P, 1946, p. 861 - 863).

Dr. Ferreira Dinis (1947) discorreu sobre o conceito da Colonização europeia. Segundo ele, para entender esse sistema, é preciso entender a origem etnológica da palavra colônia, que, segundo ele, vem do termo “colere”, que seria cultivar. O objetivo do colonizador seria duplamente constituído por dois aspectos, o cultivo da terra e dos seus nativos. Pois que a colonização é um ato legal, que é exercido de um povo civilizado superior sobre um povo de civilização inferior, com objetivo de os transformar paulatinamente através do aproveitamento dos seus recursos naturais e melhoramento das suas condições da existência, matérias e morais.

Na sua defesa, nega a existência da política da colonização econômica, que a presença portuguesa não se situa por razões econômicas, e que na Guiné, devido a fatores climáticos e onde os europeus não podem se fixar, sob pena de verem a degenerescência da raça quanto menos colocá-los a trabalhar na terra sob céu aberto do sol. Deveria ser proibido o incentivo da emigração dos europeus para a Guiné (B.C.G.P, 1946, p. 868).

Armando Xavier da Fonseca (1946) no seu trabalho, “*A imperiosa necessidade de colonizarmos a Guiné*”, ressalta que, a colonização da Guiné deve ser intensamente aumentada para poder levar o projeto adiante. Essa intensificação deve ser feita pelos colonos da metrópole ou de cabo-verdianos por meio de uma

seleção. Ressalta que o emprego dos cabo-verdianos na ajuda da colonização da Guiné, seria devido a sua ascendência/descendência<sup>9</sup> na Guiné sobre o indígena e por terem sido dos melhores elementos do projeto português. (B.C.G.P, 1946, p. 619 - 620).

O emprego dos funcionários cabo-verdianos na Guiné devido a sua tonalidade de pele clara e ao elevado grau de “civilização” segundo os portugueses, e que os viam como legítimos filhos da obra colonizadora, foi tema de fervorosos debates e da possível divisão do país antes e depois das independências (ODILA MONTEIRO, 2013). Para os Guineenses, os cabo-verdianos não podiam ser seus guias mestres, e por muitos, são vistos como colonizadores e estes por sua vez, legitimam a superioridade. Numa breve citação ao Jaime Cortesão, escreve Tcherno Djaló,

[...] do arquipélago do Cabo Verde nasceu a Guiné [...] e que os Cabo verdianos constituíram o núcleo colonizador desde país. Aí eles eram os representantes das autoridades portuguesas em todos os domínios: missionários, comerciantes, colonos, militares, funcionários e administradores. (DJALÓ, 2012, p. 142 - 143).

Mario C. Coutinho (1996) no trabalho intitulado “*O indígena no pensamento colonial português 1895-1961*” percorre as ideias dos intelectuais portugueses e colonialistas a respeito de como pensam e veem os povos chamados indígenas. O relato aborda o esvaziamento com que são descritas e pensadas as terras e povos que vivem nas colônias portuguesas na África. Segundo ele, o mais notado das características da ideologia colonial portuguesa sobre os povos chamados indígenas é a naturalização do vazio mental dos africanos. Uma espécie de homem vazio. Em termos humanos, os chamados indígenas não têm qualquer entendimento dos seus próprios pensamentos e se é que cogitam que têm ou o fazem. As leis, as instituições, os costumes portugueses/europeus são algo que os chamados indígenas sozinhos nunca conseguirão compreender, pois se trata de questões muito sérias para as suas limitadas faculdades mentais. Isso equivaleria, segundo esta compreensão, a deixar uma arma carregada na mão de uma criança sozinha, pois o perigo é iminente.

---

<sup>9</sup> A maior parte do povo que hoje constitui os arquipélagos de Cabo-Verde, descende da população de Guiné-Bissau. Cabo Verde constituía como um porto onde os escravizados eram mantidos com destino às Américas.



A imagem do africano construído pela percepção etnocentrismo português, segundo Mario C. Coutinho (1996), não foge muito do animal, pois os africanos se acomodam com o que a natureza lhes oferece e vivem de forma selvagem. Por estes e outros fatores, a colonização ocorreu porque o africano é um ser que não compreende a si mesmo, necessita ser domado e ensinado a cultura europeia, a civilização dos superiores.

A necessidade de legitimar a empresa colonizadora, os colonizadores usam de artifício de os africanos serem selvagem e preguiçosos, por isso, como dever moral da civilização superior é de tornar as Áfricas civilizada. Essa falácia civilizatória de que a África se encontra no limiar entre a humanidade e a brutalidade selvagem e criminosa dos africanos, a colonização, como uma missão divina europeia (pretexto capitalista). (MBEMBE, 2001).

No relato da crônica do centenário, falou um cidadão guineense assimilado pela cultura portuguesa. O senhor Caetano Filomeno de Sá, diretor de divisão de coordenação de transportes, em seu nome, demonstra o sentimento de alegria de alma e coração, em nome do povo da Guiné-portuguesa em relação à V comemoração do centenário dos chamados descobrimentos. Segundo ele, tanto os colonos como nativos, estão radiantes de alegria. Pois o Sr. Caetano Filomeno de Sá acredita que os nativos estão mais felizes com a celebração. Pois se a obra da colonização é fazer-lhes uma ponte para a sociedade civilizada, isto é, a sociedade portuguesa, como não ficariam felizes? A data não só fará a Guiné ser mais conhecida, mas a principal razão da distinta e magnífica colonização que passa pela incorporação dos incultos à cultura, levando os assimilados à cultura e à educação lusitana. Sentia-se com o justo título de cidadão português. Ressaltou a grandeza da política da colonização portuguesa, de onde todos os nativos possam ascender ao direito do cidadão português (B.C.G.P, 1946, p. 166 - 167). Como atesta a passagem que passo a citar, sobre seu sentimento,

Proclamando nesta magna reunião, em alto e bom som, o meu legítimo, e grande orgulho de me considerar e de me sentir tão bom português como os melhores, estou absolutamente convicto de que pela minha boca manifestam também os mesmos sentimentos todos os naturais desta e doutras colônias, presentes em pessoa ou em espírito. (B.C.G.P, 1946, p. 167).

Na Guiné-colonial, é preciso salientar, a estratificação social e as nomenclaturas criadas pela política da colonização do estado colonial português

(assimilacionista e do indigenato), a respeito das pessoas e grupos na Guiné-portuguesa, estavam compostas de várias formas e conceitos. Sendo por isso, nomes tais como, os Lançados, Grumetes, os luso-guineenses, os mestiços e os cabo-verdianos conhecidos e ditos como civilizados, sem contar com os portugueses que por categoria analítica e da nomeação, são seres e raças superiores dotados de uma capacidade humana e racional pelo dom divino como superiores, e por último na escala social da pirâmide humana, constam os povos chamados Indígenas (DJALÓ, 2012). Esses vários campos de gravitação social e identidade política da Guiné-portuguesa explicitam a complexidade social da região

Segundo atesta Tchernó Djaló (2012, p. 133 - 134), citando Mettas, que a retórica da missão civilizatória português de levar os Indígenas a civilização e ao corpo da nação português, sendo que mais tarde esse propósito ganhou alento da ideia proposto por Gilberto Freyre de usar a mestiçagem como ferramenta para com os povos chamados Indígenas nas Áfricas sob dominação portuguesa. Na Guiné, segundo ele, nos cinco séculos da dominação e colonização, a política da mestiçagem só penetrou uma irrisória camada populacional, num total de 4500 mestiços, dos quais muitos são provenientes do Cabo Verde.

A ideia de serem tratados como os portugueses não brancos, nascidos ou não na metrópole, era uma ideia que entusiasmava muitos dos chamados civilizados ou se preferirmos assimilados Coutinho (1996). A inculcação da noção de inferioridade por longos séculos, cria a noção da existência de dois mundos a da inferioridade negra e superioridade branca, civilizado e incivilizado, então sentimento de puderam ascender com direitos e como seres humanos à chamada cultura superior, era tamanha.

A Relação ambígua e desigual criada pela máquina colonizadora europeia para legitimar a colonização e exploração das terras e força nativa, usando o aparato do jogo psicólogo fase aos povos chamados Indígenas, demonstra a selvageria colonial capitalista Bosi (1992). A raça criada pela colonização europeia como principal arcabouço teórico e político da exclusão/inclusão psicológica, nunca deixou a relação dialética da alteridade na diferença como pressuposto dialógico.

A ideia de construir os povos africanos como seres humanos tirando os da selvageria e humanidade degradante em que se encontrava, e assim os integrarem ao corpo da nação através do processo civilizatório europeia, foi a mola e psicologia

colonial. Assimilar à cultura e educação portuguesa, é sinal de ganhar a humanidade, podendo assim, reivindicar em tese, a liberdade e direitos de um ser humano. Pois enquanto negros chamados Indígenas, acreditarem e naturalizaram psicologicamente que, enquanto seres humanos e culturalmente, estavam inferiores por isso, era necessário o processo de passagem e do verbo.

Figuras dos assimilados ou civilizados e de nomes como do mestiço Honório Pereira Barreto, que foi um governador e figura incontornável na história da Guiné-portuguesa, são personagens dos dois lados da ponte da história colonial em todas as Áfricas. Os assimilados/civilizados eram figuras do produto colonial, são eles que irão guiar as lutas indígenas,

Cabia agora às novas elites intelectuais ou à nova burguesia articular tal sentimento à direção do movimento, papel até então exercido, no quadro das estruturas políticas pré-coloniais, pelas autoridades tradicionais. Esses novos dirigentes, paradoxalmente, eram produto do próprio sistema colonial, saídos de estruturas escolares, administrativas, industriais, financeiras e comerciais criadas por ele próprio (ALBERT ADU BOAHEN, 2010, P.43).

Questões referentes às constituições e hierarquias sociais impostas pela consciência racial portuguesa em relação/sobre todas as formas de identidades desde aos Chamados Grumetas, até aos assimilados, serão temas da introdução do terceiro capítulo.

## **2DA PREMISSE COLONIAL AO USOS E COSTUMES: A METAMORFOSE DA COLONIZAÇÃO PORTUGUESA**

### **2.1 ANTECEDENTES DACOLONIZAÇÃO, A VIRADA INTERNACIONAL**

Compreender por que um continente como África<sup>10</sup>, com mais de dois mil formas de ser, de culturas, de línguas e povos diferentes, demarcado por uma vastidão territorial de 30.000km<sup>2</sup>, foi subjugado por alguns países europeus, foi e continuará a ser motivo de desencontro dos historiadores e cientistas sociais. Bem como ressalta Godfrey N. Uzoigwe (2010, p. 49), “tornou -se um dos temas mais controversos e apaixonantes do nosso tempo.”

Antes de mais nada, gostaríamos de ressaltar, de que as menções que são e serão feitas em relação aos motivos que levaram o continente africano ao chamado desastre secular, ou seja, a dominação imperialista europeia, estará sendo usado só, mas só, como umas demonstrações históricas, não constituí a peça central do nosso estudo, mas não poderíamos deixar de não falar sobre eles, pois fazem parte de um encadeamento levado a cabo pelos colonialistas europeus sobre as Áfricas. Pois, o nosso estudo tem como recorte geográfico e histórico a Guiné-colonial ou comumente conhecido como a Guiné-portuguesa, temporalmente do século XX. Todas as demais demonstrações usadas aqui, ajuda a pensar a negação ao homem negro levado a cabo pela colonização e o colonialismo e seus efeitos nos povos africanos e negros da diáspora.

Esse paradoxo de pensar as Áfricas, permite uma outra leitura que mostra a não linearidade do continente e de suas culturas étnicas e sagrados. Os fatores que podem alicerçar a narrativa da partilha e conquista das Áfricas, são vários. É nítido que a busca pelo passado, que faz do ofício do historiador seu campo privilegiado, sempre será parcial. Pois conseguir abarcar a totalidade de um tema, de um acontecimento, como a dimensão da virada política, cultural, econômica, social e do poder na África entre os séculos XV ao XIX pelos europeus será sempre uma ilusão

---

<sup>10</sup> Gostaria de destacar de que a forma como a palavra ÁFRICA é usada, de uma forma singular, contradiz com a forma e pensamento dele. Usar a ÁFRICA sem o S no final, é como nomear-lhe de maneira homogenia e fechado, ele não é um organismo morto ou unidimensional, mas é de uma dimensão múltipla e de variantes compreensão de cada um que vivi nele e seus cosmo e credos. Por isso, usarei ÁFRICAS, NÃO ÁFRICA.

para um só trabalho acadêmico.

Como já mencionado, os fatores que ajudam a compreender esses processos são vários e muito problemáticos, entre os quais, destacamos três, a partir de uma análise e perspectiva da partilha africana: as de ordem política, as de ordem econômica e as de ordem social. As de ordem política se situam nas águas da política interna das relações dos africanos com as políticas de protetorados desencadeadas pelos europeus e a política externa africana. As de ordem econômica também desaguam nos dois territórios, interno e externo, ou seja, as relações que os líderes travam com os comerciantes europeus e os lucros advindos desse processo, criou um outro contexto nas caças e nas políticas de guerras inter-étnicas e territoriais. Esse processo teve um efeito muito grande na famosa política imperialista chamada dividir para governar. Um exemplo desses conflitos interétnicos, e os proveitos advindos deles foi dado por Walter Rodney numa bela assertiva sobre a Guiné-portuguesa ou colonial que possa espelhar as realidades étnicas exploradas pelos comerciantes e colonialistas europeus em Áfricas,

Qualquer comerciante europeu podia desembarcar nas costas da África Ocidental e explorar as contradições políticas que aí encontrava. Por exemplo, nesse pequeno território que os portugueses chamaram de Guiné-Bissau havia mais de uma dúzia de grupos étnicos. Era tão fácil atirá-los uns contra os outros que os portugueses chamavam a essa região “paraíso dos traficantes de escravos” (RODNEY, 1975, p. 114).

E por último, da ordem social, que trouxe as mudanças na pirâmide social, ou seja, a quebra de linhagem e hierarquia do poder dos chefes religiosos e étnicos, permitindo assim inversão do que era tido como a lógica, o certo e natural ao processo de introjeção de noção da inferioridade que fez a degradação de muitos mitos e crenças étnicas culturais.

É preciso buscar dentro das Áfricas, as causas da sua partilha e perda da sua autonomia e humanidade por parte de uma invasão dos países imperialistas ocidentais. J.f. Ade. Ajayi (2010) nos auxilia a pensar a partir de uma narrativa do processo interno das contradições e lutas étnicas que teve como consequência a fragilidade do poder e dos reinos e chefes tradicionais africanos, permitindo assim, a partilha, a perda da soberania a conquista efetiva e uma dominação aparentemente e ao mesmo tempo, que se pode dizer razoavelmente fácil em alguns e outras partes árduas.

De todos os séculos e tempos na História da África, o século XIX talvez seja o século que mais deixou profundas cicatrizes e definiu o que hoje conhecemos como continente africano com os seus atualmente 54 países. Ressalta Godfrey N. Uzoigwe (2010), p.62) “Semelhante situação não tem precedentes na história: jamais um grupo de Estados de um continente proclamou, com tal arrogância, o direito de negociar a partilha e a ocupação de outro continente”). A ruptura, a partilha e a dominação da África, levadas a cabo pelas potências imperialistas europeias, definiram as regiões, homogeneizaram as raças, os povos, as pessoas, os territórios, novos modos e hábitos, os costumes e culturas. Algumas línguas caíram em desuso e acabaram sendo esquecidas em detrimento de outras e bem como do colonizador. Esse sentimento face ao colonizador, fez surgir nas pessoas um sentimento de identidade única e passaram a se identificarem-se como africanos, nacionais de determinada região ou país ou o chamado e conhecido mundialmente como nacionalismo africano. Albert Adu Boahen, nos concede a pensar a respeito desse sentimento e virada histórica cultural dentro das Áfricas,

Deve -se frisar que membros de todas as classes sociais – tanto intelectuais como analfabetos, cidadãos como rurais – partilhavam esses ressentimentos contra o sistema colonial, o que fez nascer uma consciência comum de sua condição de africanos e negros, em oposição a seus opressores, dirigentes coloniais e brancos. Foi durante esse período que assistimos ao revigoramento do nacionalismo político africano, cujas primeiras manifestações remontam aos anos de 1910, logo após a instauração do sistema colonial. (BOAHEN, 2010, p. 43).

Essa identidade continental, territorial e nacional contemporânea, a que todos os países se submeteram, têm mais que ver com os processos da Conferência de Berlim (1884 - 1885) e conseqüentemente com a dominação colonial e com a redução dos povos étnicos ao conceito do Indígena do que com os processos e as lutas para as independências nacionais. O que fazem os guineenses serem ou sentirem guinendade ou guineense como parte umbilical da sua existência, em certa medida, tem a ver com as filiações e a construção das histórias nacionais em conjunto com construções de signos e identidades tais como, hino, bandeira delimitação territorial e línguas. Mas em boa medida e verdade, tem mais a ver, desde a partilha, as cedências étnicas para as costuras do pano social, desde a rotulação e homogeneização de serem indígenas, para as lutas das independências e conseqüente a chamada guinendade ou guineenses. (CABRAL, 1974). Ao definir as

Áfricas e espaços, as cedências e pazes dos grupos étnicos, face ao inimigo comum, dos excessos de abusos e violências sofridos e perpetuados pelos colonizadores é o meandro do nacionalismo africano e as respectivas identidades nacionais.

A africanização dos africanos, ou seja, tornar as mentes e corpos dos africanos autônomas e guiados pelos seus interesses, isto é, pensar a partir da realidade interna africana como tem apelado os líderes das independências africanos, tais como Kwameh Nkrumah, Amílcar Cabral para não alongar, é um processo recente, situado a partir do século XX. O que não quer dizer que não existiam sentimentos e revoltas para expulsar os europeus, mas é preciso ser coerente em admitir que existiam sentimentos dispersos e lutas isoladas étnicas, mas foi a partir do processo das lutas coordenadas e unificadas entre os grupos étnicos em prol das suas liberdades e determinação territorial, que se devem buscar os mitos nacionais.

Ademais, com o racismo científico, os debates, como, que punham de um lado os pensadores de teoria monogenistas e de outro lado os pensadores teóricos de perspectiva poligenistas, em que ambos buscavam descrever a origem da humanidade. Essas duas teorias tinham o homem como centro das suas especulações, o que buscavam descrever é a forma evolutiva humana. Se os pensadores monogenistas partiam da possibilidade de os seres humanos terem partido de uma fonte comum do mais perfeito ao menos perfeito (degeneração ou perfectibilidade), o que ligava a leituras teológicas e bíblicas, ou seja, que os seres humanos partiam de um gradiente de mais perfeito ao menos perfeito. Os povos europeus se viam como mais civilizados do que o resto do mundo, considerado menos perfeito, selvagem e menos evoluído. Por seu turno, os poligenistas acreditavam que os seres humanos partiam de fontes diversas, partindo da crença e ciências biológicas, configurando assim, os seres humanos, cada qual a sua aptidão moral e cultural a partir das leis biológicas e naturais (SCWARCZ,1993, p.64,65)

A redução dos africanos a uma só lógica de povo e identidade cunhados de inferiores e com capacidade cognitiva limitada e duvidosa, ganhou uma nova roupagem. É preciso reconhecer e entender quão foi impactante a Origem das Espécies de Darwin publicado em 1859, usado para os povos não europeus, principalmente os africanos. Ou seja, a justificativa de uma suposta superioridade branca usada como condição natural no jogo das espécies da sua seleção natural, sendo por isso, dominação e subjugação das raças inferiores como sendo um

processo da lei natural das espécies humanas, onde os mais fracos sejam submetidos aos mais fortes e aptos. Leituras carregadas de um racismo científico. É provável que Darwin tenha sido racista, mas que seu trabalho tenha sido usado para tal. Ressalta Godfrey N. Uzoigwe,

Os pós-darwinianos ficaram, portanto, encantados: iam justificar a conquista do que eles chamavam de “raças sujeitas”, ou “raças não evoluídas”, pela “raça superior”, invocando o processo inelutável da “seleção natural”, em que o forte domina o fraco na luta pela existência. Pregando que “a força prima sobre o direito”, eles achavam que a partilha da África punha em relevo esse processo natural e inevitável. (UZOIGWE, 2010, p. 52).

Nessa ótica da homogeneização, os africanos fizeram o uso reduutivo face ao processo comum, de se estarem e sentirem oprimidos pelos homens brancos, ou seja, europeus. Nessa seara, é interessante a compreensão que Hobsbawm fez a respeito de criação de mitos sobre o passado,

Ora, a história é a matéria-prima para as ideologias nacionalistas ou étnicas ou fundamentalistas, tal como as papoulas são a matéria-prima para o vício da heroína. O passado é um elemento essencial, talvez o elemento essencial nessas ideologias. Se não há nenhum passado satisfatório, sempre é possível inventá-lo. De fato, na natureza das coisas não costuma haver nenhum passado completamente satisfatório, porque o fenômeno que essas ideologias pretendem justificar não é antigo ou eterno, mas historicamente novo. (HOBSBAWM, 2013, p. 18).

Apesar de não se tratar de um trabalho voltado à compreensão do nacionalismo, mas oscila nessa água<sup>11</sup>. Pois as leituras que se tem das Áfricas, isto vale em muitos casos tanto para o ocidente como para os africanos. As Áfricas e os africanos, são apresentados como um organismo só, um corpo só, que apresenta as mais profundas sequelas do colonialismo. Leituras estas, apresentam as Áfricas como lineares e como se as suas realidades sociais fossem únicas e idênticas. Esse museu vivo das Áfricas, esconde as contradições e realidades hostis que muitos grupos étnicos culturais vivem dentro das Áfricas. Ora apresentando-os como vítimas do colonialismo, ora apresentando-os como de um futuro incerto e pessimista (MBEMBE,

---

<sup>11</sup> A construção política e social das Áfricas, parte da construção do sentimento nacionalista. A própria libertação política e territorial da Guiné-Bissau, foi graças ao engajamento e sentimento nacionalista. O sentimento de poderem lutar, mesmo com a possibilidade de poder morrer a qualquer hora era do menos valia em relação ao sentimento de uma luta justa, ou seja, lutar por terra dos seus antepassados como dizem na Guiné.



2001).

Para não nos determos muito nessa discussão, avançaremos no debate em torno do cenário que moldou as políticas da partilha da África e conseqüentemente da aplicação do Estatuto Indígena nas colônias portuguesas e em especial na Guiné-portuguesa.

Os trabalhos que têm dedicado atenção ao estudo sobre a partilha e a dominação europeia têm dado pouca relevância ao papel desempenhado pela revolução industrial no papel que o continente africano ou os africanos desempenharam na acumulação primitiva de capital europeia, que permitiu, a revolução industrial (RODNEY, 1975). Visto que, o cenário industrial transformou radicalmente o mundo e comporta outras dinâmicas de relação entre os povos e subjugou povos outros, tais como africanos, asiáticos e ameríndios.

Talvez Terence O. Ranger *apud* Donald Denoon nos dê essa pista sobre o papel desempenhado na acumulação de capital,

Quando falamos da corrida para a África, geralmente pensamos na divisão do território e da soberania africana entre europeus. O fenômeno comporta um terceiro aspecto, o da corrida aos recursos africanos. Os diamantes e o ouro figuram entre tais recursos, é certo, mas talvez o mais precioso, aquele para o qual as autoridades coloniais se lançaram com paixão, fosse a mão de obra africana. Assim como outrora os comerciantes europeus e árabes compravam escravos em toda parte da África, agora novas agências de recrutamento se abriam para obter mão de obra não especializada para trabalhar nas minas [...]. Em Angola, no Zambeze e em Katanga, na virada do século, os agentes de recrutamento para as minas do sul concorriam com os agentes das plantações portuguesas de trabalho forçado no golfo do Benin. (RANGER, 2010, p. 98).

Como ele demonstra, o fenômeno comporta três aspectos, sendo que acumulação do capital proveniente desse cenário, os recursos minerais as mãos de obras, ajudaram e permitiram que a Revolução Industrial tivesse acontecido na Europa. A revolução Industrial não só foi fiel na ajuda em termos de novos armamentos em lutas subseqüentes à dominação, como introduziu um maior controle e rigidez sobre os escravizados trabalhadores e plantações no que toca aos aumentos e novas necessidades das fábricas.

Destacamos a constatação feita por Walter Rodney sobre as relações mantidas por produtos advindos das terras africanas para dar sustento ao processo de acumulação primitiva de capital.

Durante os séculos XVII e XVIII e a maior parte do século XIX, a exploração de África e do africano continuou a ser uma fonte de acumulação de capital para o crescimento capitalista na Europa Ocidental. A contribuição africana influenciou setores dos mais vitais, como a construção naval, os seguros, a constituição de companhias, agricultura capitalista, tecnologia e manufatura de maquinaria. (RODNEY, 1975, p. 121).

O silêncio e a negação dessas contribuições, como venho demonstrando desde o primeiro capítulo, as várias formas que buscaram para negar a humanidade dos africanos e conseqüente papel desempenhados por eles, demonstram o duplo sentido da missão colonizadora.

Ao olharmos mudanças no cenário internacional, e ao que toca ao mundo europeu, ou a virada do mundo após a Segunda Guerra Mundial, bem como da Primeira Guerra Mundial, trouxe muitas implicações em todos os países e continentes. O mundo passou a comportar outras dinâmicas e pensamentos.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, vista e entendido como um dos maiores símbolos da dignidade humana sendo como maior ganho dos entendimentos advindos das duas Grandes Guerras, passou a buscar formas da proteção das vidas humanas e liberdades individuais, coletiva bem como racial. Esses dois grandes acontecimentos europeus, a Carta das Nações e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, como sendo parte da consciência Ocidental das duas Grandes Guerras, permitiu assim, em outros pontos e realidades do mundo, que aqueles que outrora eram vistos e tratados como subalternos e racionalmente inferiores exigissem a sua liberdade individual, coletiva, política, territorial e racial como parte das promessas dos Direitos Humanos, algo que o iluminismo não foi capaz.

Portugal, por um histórico de leis sobre povos chamados indígenas, busca as novas formas de comungar com as novas demandas do mundo. Esse processo de roupagem que teve seus meandros desde a conferência de Berlim, passando pela revisão da Ata Geral de Berlim, realizada em Saint-Germain, que entre muitos pontos, a ideia de proteger e levar civilização aos povos chamados indígenas. Fez muitas mudanças nas políticas portuguesas no que toca às colônias. No referido encontro de Berlim, no capítulo 1, artigo 6, afirma-se,

Todas as Potências que exercem direitos de soberania ou uma influência nos referidos territórios, comprometem-se a velar pela conservação das populações aborígenes e pela melhoria de suas condições morais e materiais de existência [...] (ATA GERAL, 1885).

A raça negra e a África em geral, vista por baixo a partir duma escala racial, como a mais imperfeita e desumano, sendo dever dos estadistas cristãos e civilizados bancos europeus, buscar sua proteção e cuidados necessários para a sua proteção e existência. Godfrey N. Uzoigwe nos diz, “Sustentava -se, assim, que a partilha da África se devia, em parte não desprezível, a um impulso “missionário”, em sentido lato, e humanitário, com o objetivo de “regenerar” os povos africanos.” (UZOIGWE, 2010, p. 52).

Esses novos paradigmas que se verifica referente as questões da política sobre o ser humano e a raça em geral, em realidades coloniais portuguesa, começa-se a pensar nas reestrutura e políticas fase as colônias. Portugal para atenuar e manter seus benefícios nas colônias e convicto perante sua missão e na ideia de uma nação desterritorializada (RIBEIRO, 2001), começa a pensar as novas formas de comungar com as novas políticas voltadas a proteção e inclusão Indígena no corpo da nação portuguesa.

Como advoga Thomaz Omar Ribeiro (2001), o século XX em Portugal, foi vivido sob um regime autoritário, o que em grande parte, condiciona o limitado debate sobre política colonial, em que a política sobre a nação se confundia com a política sobre o império.

É preciso lembrar que, na constituição portuguesa de 11 de abril de 1933, título I artigo 1.º, o território de Portugal compreendia: na Europa, o continente e Arquipélagos da Madeira e dos Açores; na África Ocidental, Arquipélagos de Cabo-Verde, Guiné, S. Tomé e Príncipe e suas dependências, S. João Baptista de Ajudá, Cabinda e Angola; na África Oriental: Moçambique; na Ásia, Estado da Índia e Macau e respectivas dependências; na Oceania: Timor e suas dependências.

A compreensão de um espaço desterritorializada, reunia em se, a comunhão de sentido. A compreensão de ser português e a nação portuguesa, não se media pelas cores dos seus povos e nem distância espacial e temporal que os separa, mas a partir de um referencial que os coloca nessa comunhão de sentido e destino. Portugal como geometra e luz de um espaço multirracial e grau civilizacional diferente, tem por dever tornar os seus habitantes em *pluribus unum* cidadãos portugueses ou que possa vir a ser. segundo Thomaz Omar Ribeiro (2001, p. 2), “Entende-se por “nação desterritorializada” a ideia da existência de uma comunidade de sentido que englobaria não apenas o Portugal europeu e os arquipélagos

adjacentes [...]”.

O sentido de um espaço desterritorializada, reunia em si também a ideia paternalista de Portugal em relação aos territórios e dos povos chamados Indígenas. Marcelo Caetano, ao falar sobre o desconhecimento sobre a história da Guiné, elucida esse sentimento de posse e cuidado,

Quando há coisa de quinze anos procurei elucidar me com alguma profundidade sobre a geografia, a história, a economia, a etnografia, a administração da Guiné portuguesa, tive as maiores dificuldade em conseguir reunir fontes fidedignas de informação. [...] Tudo isto porque, praticamente, a Guiné era desconhecida: para o grande público português, mesmo para o seu escol de cientistas, políticos e homens de letras, continuava por descobrir! Daí o espanto com que eu e os meus companheiros da viagem de 1935 vimos o que era e o que podia ser, afinal, a nossa Guiné [...] (B.C.G.P, 1946, p. 5).

O processo de repensar as políticas coloniais portuguesa, no que toca às colônias africanas, nomeadamente as colônias de Angola, Moçambique e Guiné-portuguesa, essas mudanças comportam outras dimensões e realidades estruturais e administrativas e locais. (DJALÓ, 2012).

É preciso reconhecer o campo de poder que legitima o discurso jurídico sobre os Indígenas. O discurso da missão civilizatória é um discurso carregado de poder e verdade, tal como reconhece Michel Foucault,

Por mais que o discurso seja aparentemente pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisso não há nada de espantoso, visto que o discurso-como a psicanálise nos mostrou não é simplesmente aquilo que manifesta ou (oculta) o desejo, é, também, aquilo que é o objeto do desejo [...] o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar. (FOUCAULT, 1996, p. 6).

Quando, em 1930, Salazar assumiu a pasta do ministro das colônias, incentivou a publicação do Acto Colonial, Decreto n.º 18570 de 8 de julho do mesmo ano. Duas personagens com bastante interesse pelas questões das colônias, estiveram na construção do referido documento, Quirino de Jesus e Armindo Monteiro.

Ser ou não ser cidadão, a respeito dos povos chamados Indígenas, era a questão que se colocava nos debates referentes a sua política, pois em causa, encontrava sua qualidade moral e ética. Para os assimilados, devido ao processo civilizatório em que se encontrava, situa-se no grau de cidadão português e civilizado. Devido as constantes averiguações a esse respeito, em 1933, realizou-se a primeira

conferência dos governadores coloniais. Pelo artigo nº 108 do nº 2, e o decreto lei n.º 23:228 o governo cria a Carta Orgânica do Império, que confere aos governadores a partir do artigo nº 246 a criação de um Estatuto político Indígena. Este Estatuto, em relação aos antecedentes, a nota de destaque, foi a inclusão de cada realidade colonial das três colônias sua configuração.

A criação da Carta Orgânica do Império concedia a cada governador autonomia no que concerne às políticas Indígenas em cada colônia e realidades. Na Guiné-portuguesa, esse poder ficou a cargo de Honório José Barbosa Juiz de Direito em 1946.

O estatuto foi criado com a promessa de ser o ponto de uma lenta inserção social dos indígenas aos caminhos da civilização e progresso. Por isso, o estatuto buscava dialogar com as leis e costume português com as dos nativos chamados indígenas, fazendo esse intercâmbio cultural com uma gradual mudança do ser indígena adquirindo novos modos comportamentais e culturais europeus.

Essa discussão ganhará corpo e espaço nos subcapítulos subsequentes.

## **2.2 ESTATUTO INDÍGENA**

Ao analisarmos o estatuto Indígena na Guiné-portuguesa que foi redigido em 1946 pelo já citado juiz de direito Honório José Barbosa, estaríamos a discutir um dos documentos mais definidores da sociedade guineense.

Optamos pela leitura foucaultiana, em especial do seu livro “Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão” bem como de outras leituras que nos auxiliarão. Procuraremos analisar como os corpos ou corpos outros, ou seja, indígena eram controlados e subjugados ao controle e do estado colonial.

A escolha tem dois motivos basilares. Primeiro, porque o Estatuto criou dois tipos de categorias de grupos de pessoas dentro do espaço territorial que viria a ser chamado Guiné-Bissau. Os Assimilados, que englobaria os Lançados, Grumetes, os luso-guineenses, os mestiços e os cabo-verdianos, ou seja, ambos eram e são considerados pessoas civilizadas e por outro lado se encontravam os Indígenas, quer dizer pessoas atrasados ou incivilizados.

Essas categorias estratificaram a sociedade guineense desde o período colonial e suas heranças ainda perdura nos dias que correm na sociedade guineense.

Os letrados consequentemente civilizados e não letrados incivilizados. A maior parte desses letrados, residem ou são naturais da capital Bissau. A maior parte dos que eram conhecidos como assimilados, eram também pessoas da capital e a maior parte dos que hoje são considerados são iletrados pela cultura europeia, residem no interior, como no tempo da colonização.

Em segundo lugar, por se tratar de um documento de caráter político-ideológico, redigido de forma unilateral e com finalidade exploratória. É, assim, um testamento da falsa prerrogativa de levar civilização aos que vivem à margem do progresso e humanidade. O estatuto trata da forma de enclausuramento do outro, podendo assim, usar-lhe como mão de obra-barata.

Ao assumir a pasta do ministro das colônias, Salazar, via no ato uma possibilidade de conhecer mais as colônias, por isso, incentivou a publicação do Acto Colonial. O incentivo salazarista, não advinha de uma postura salvadora como se propaga as ideias missionárias e do progresso, mas no que é chamado de conhecer melhor para melhor dominar. Catalogar e sistematizar as realidades num sistema gradual de civilização para dominação e domesticação.

Segundo o Diário do Governo (1933), após os governadores das colônias debaterem intensamente a respeito da política Indígena, o governo através da Constituição Política da Republica, decreta a lei nº 23:228, e o ministro das colônias o senhor Salazar promulga sob artigo 1º da Carta Orgânica do Império Colonial Português. Esta carta, conferia aos governadores coloniais, poderes de criar de um Estatuto político jurídico Indígena.

Este decreto, deu aos governadores o poder de criar o Estatuto Política Indígena consoante as realidades geográficas e sociais em que se vivem (Diário do Governo, 1933). O nascimento do Estatuto Jurídico Indígena atrelado à crença de superioridade e inferioridade, em cada realidade desestabiliza ainda mais, a já profunda desigualdade e crenças étnicas e do sagrado desde a presença portuguesa. O decreto feito em 1933, só passou a ser realidade objetiva na Guiné em 1946 devido às novas mudanças que ocorrem no mundo político ideológico internacional como destacamos acima.

É importante frisar que, de 1914 a 1929, existia o estatuto do Indigenato, que contemplava as colônias de Angola, Guiné-portuguesa e Moçambique. O que muda entre o Estatuto de 1914, 1929 com o de 1933 que só foi realidade em 1946 na

Guiné-portuguesa, foram as realidades locais levadas em considerações. Visto que, antes, os naturais das terras coloniais eram colocados sob o mesmo prisma do Indigenato, sem levar em conta as diferenças e realidades e povos das colônias.

O Estatuto do Indígena foi criado com a perspectiva de criar ou moldar o modo comportamental dos povos chamados Indígenas, visto que eles/as, carecem de boas maneiras de um ser educado civilizado e humano. Ao olharmos esse Estatuto a partir de outro viés de análise, sob perspectiva que Foucault chama da “economia política do corpo”, estaríamos perante um mecanismo de apropriação das forças e um aparato psicológico de dominação política e do corpo racializado. O corpo passa a ter uma função e uma vivência com a morte, uma morte da vida anunciada, uma existência negada” (FANON, 2008). Esse paradigma política do corpo, é redirecionado a exploração da força física e uma psicologia racial. Por essa lógica, como advoga Foucault, o saber nunca vem sem um poder. É preciso que saber e poder trabalhem juntos, para que a concretização do enunciado, seja verdadeira.

Vale ressaltar que, se o Estatuto político foi uma forma que homogeneizou os grupos étnicos e culturas diferentes sob o mesmo prisma de inferiores, foi esse caldeamento étnico que permitiu a consciência e união de quase todos face ao colonialismo português e não só em Guiné. Distinguiu uns contra outros, criando espaços diferentes dentro da mesma realidade. Tchernó Djaló destaca que,

A política do Indigenato não era nada mais do que a institucionalização do racismo, a legitimação da barreira da cor em nome da cultura da qual apenas os negros africanos deviam provar o seu mérito pelo estatuto de civilizados. (DJALÓ, 2012, p. 192).

Ao estabelecemos esse diálogo com Foucault como propomos, o Estatuto, representa, para a população Indígena, uma forma punitiva e, ao mesmo tempo, coercitiva. Pois, como ressalta Foucault (1987, p. 29), o corpo se insere num campo de trabalho e sujeição em que lhe é investido de uma simbiose de poder e saber. Por isso, aplicação de um poder jurídico sobre corpo dócil, da sua força e utilidade, é um investimento calculado.

O controle do corpo e do saber do corpo, ressalta Foucault,

Mas o corpo está também diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder operam sobre ele um efeito imediato; investem -no, marcam-no, controlam-no, supliciam-no, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no

a cerimónias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização económica; em boa parte, é como força de produção que o corpo é investido de relações de poder e de domínio; mas, em contrapartida, a sua constituição como força de trabalho só é possível se estiver integrado num sistema de sujeição (em que a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se for simultaneamente corpo produtivo e corpo submetido. Esta sujeição não é obtida apenas pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente refletida; pode ser sutil, não fazer uso de armas nem ao terror, e, no entanto, continuar a ser de ordem física. (FOUCAULT, 1987, p. 29).

O Estatuto como condição que busca normatizar e regular a vida e moral Indígena, é também uma ideia calculada sobre o corpo a domesticar. Ao revestir Estatuto como condição para ser cidadão na Guiné-portuguesa, a luz das ideias de civilizações, Portugal, conseguiria normatizar a exploração civilizatória.

Pelo Estatuto de 1929, que também foi reforçado no de 1946 “E para esse efeito são considerados “indígenas” os indivíduos de raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distinguem do comum daquela raça artigo 2º do decreto 16.473, de 6 de fevereiro de 1929.” (B.C.G.P, p. 54).

Pelo exposto no preâmbulo do estatuto de 1946, “*Os indígenas--- Como adquirem e como perdem a qualidade de cidadão português*” (B.C.G.P, p. 54). Com base no “*O Diploma Legislativo, do Governo da Colónia n. ° 1.634, de 7 de outubro de 1946, concretizando aquela enunciação legal, veio delimitar o âmbito do seu alcance e estabelecer que são “indígenas” todos os indivíduos de raça negra ou dela descendentes que não satisfaçam, conjuntamente, às seguintes condições:*” (B.C.G.P, p. 54).

- a) “Falar, ler e escrever a língua portuguesa;”
- b) “Possuir bens de que se mantenha ou exercer profissão, arte ou ofício de que auferam o rendimento necessário para o sustento próprio (alimentação, vestuário e habitação) e, sendo casados, para suas famílias;”
- c) “Ter bom comportamento e não praticar os usos e costumes do comum da sua raça;”
- d) “Haver cumprido os deveres militares que, nos termos das leis sobre recrutamento, lhe tenham cabido.”

Ao frisar as condições normativas para ter a qualidade de cidadão português, numa população visto de antemão como antissocial e ante humana, o



Estatuto veio para confirmar a regra de serem inferiores, usando aparatos de poder e promessas vazias de melhoramento social e racial. É preciso frisar que antes de tudo, o Indígena não é pessoa, mas sim indígena. Uma pessoa que é, pelo que criaram dele. Como um não ser. Adquirir é questão de ser, por não ser, ele será tutelado pelo estado paternalista colonial português (DJALÓ, 2012).

Numa população que quase não teve acesso a cultura e práticas do regime ocidental, levar como um dos critérios para obtenção do direito de ser cidadão português, Falar, ler e escrever em língua que não faz parte do seu círculo social e cotidiano, é buscar legitimar preconceitos com os povos chamados Indígenas. Taxados de serem inferiores, por isso não conseguem passar pelo exame civilizatório. Pois usar uma língua como critério que os povos não sabem usar, é buscar estabelecer uma marcação social, racista anti-alteridade e anti-civilizatória. Falar, ler e escrever a língua portuguesa, é um modo cultural específico português. Pois a domesticação de memória, se inscreve na falta de compreensão da alteridade cultural, passa a ser inscrito numa categoria de relação inferior superior. (cf) (DJALÓ, 2012).

A noção de bens que se pretenda, remete ao entendimento de bens do mercado. Pois a percepção de bens para os povos da terra pode ser bastante diferente. A inscrição sobre posse, para os chamados Indígenas, é voltada à comunidade, o que pode em certo sentido entrar em conflito em prática do mercado europeu. Ser proprietário é ter posse, adquirir um estabelecimento com requisitos exigidos era para os assimilados, pois os que não cultuavam os preceitos da língua e costumes dos europeus, não teria uma licença para comerciar ou adquirir um estabelecimento.

A ideia do casamento referido, é a ideia do casamento europeu, cristã. Casar nas comunidades dos chamados Indígenas, não se pautava por lado afetivo, “a escolha do cônjuge é feita com a aprovação da família e a residência é patrilocal (DJALÓ, 2012, p. 25)”, como também pela lógica do entendimento social da índole da pessoa, ser um bom trabalhador, ser respeitosa com os mais velhos e não passava pelos registros civis. O sagrado, é sempre o ponto principal para que a união seja feita, pois é preciso sempre voltar no sagrado para buscar tanto proteção como benção.

A família como a entendemos aqui, refere ao pai, mãe e filhos, enquanto que para sociedades negras, ou chamadas sociedades tradicionais africanas, a família é composta por um laço alargado, onde ele é parte integrada da comunidade. A formação da família, não se produz de uma forma autônoma e espontânea, ela é

feita a partir de uma articulação dos pais e as próprias comunidades, sendo que é natural os pais sempre mantem constante diálogo com a comunidade e o sagrado,

Na Guiné-Bissau, a família é patrilocal, ela é constituída pelo chefe da família, a sua ou suas esposas, os seus filhos e os seus parentes mais próximos. A interdependência entre todos os membros é reforçada e ampliada pelo culto dos antepassados. (DJALÓ, 2012, p. 25).

É sabido que não havia um interesse das pessoas em cumprir com os deveres militares, visto que a pessoa voltava a ser opressor da sua comunidade, sendo por isso motivo de rejeição por parte de alguns dos jovens com idade mínima exigida. Ao comungar com as práticas coloniais, os jovens passam a ser visto como excomungados das suas sociedades e opressor. A rejeição por parte da sua comunidade, implicação rejeição em muitos casos dos seus pais também. A dualidade de viver em mundo branco, ou seja, fazer parte da máquina opressora português e tentar manter laços com a sua família africana, é parte dessa identidade em crise.

O que entra em jogo aqui seria a questão cultural. Exigir como pressuposto a distinção ou separação do elo que uma pessoa ou raça mantém com a sua cultura, como base para a obtenção jurídico do ser, o estatuto é, por sinal, uma política cultural do jogo da superioridade moral e cultural. É por sinal também uma política disciplinar da cultura e modos do outro. Ao separar pessoa a uma identidade, não seria só uma passagem para outro ponto do debate, mas uma separação do seu sagrado ao que lhe dê forma e consistência. Identidade, é mais que simples forma de ver uma pessoa, mas é também uma forma de estar e se reconhecer.

Mas o Indígena já antes mesmo de pretender adquirir, ele/a já entra a perder. A ideia fixa da sua moralidade, é antes de tudo seu ponto final. Achille Mbembe ressalta,

Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada (MBEMBE, 2014, p. 11).

A colonização nunca foi uma ideia de levar modos civilizatória a outros povos. A lógica do imperativo da categorização dos povos negros como sendo indígena parte da crença de não igualdade entre os povos que vivem nas terras de Portugal, ou seja, entre portugueses de direito e povos originários das terras

colonizadas. Estes, por sinal, só têm deveres perante o colonizador.

A suposta superioridade europeia foi a chave legal da criação do estatuto. A criação do Estatuto, o sistema colonial Português busca não abrir mão do trabalho forçado dos negros, criando assim, condição legal de fazer-lhes trabalhar, com a crença de que com o trabalho o homem se eleva a se como culturalmente. Ser português é ser cidadão de direitos. Ser indígena é ser pessoa a trabalhar os degraus da civilização, buscando o sonho de ser cidadão em função do aparato legitimador, o poder jurídico.

Ao proporem as condições necessárias para obtenção de Estatuto do cidadão português, numa população com entendimento da economia do mercado quase inexistente, e pelos anos de estudos e conhecimento que Portugal tem sobre suas colônias, o Estatuto olvida da tese moral e humana do Indígena. Resta nomeá-la como sendo uma tecnologia política do corpo Indígena. (FOUCAULT, 1987, p. 29).

A relação dialética criada pela colonização portuguesa nas colônias a respeito dos modos civilizatórios das raças, criando categorias de inferior superior, da negação da humanidade da raça negra, devido a sua forma cultural diferente, da criação de aparatos jurídicos para a legitimação de trabalho forçado como condição necessária para melhoramento da raça negra, do uso da língua e modos culturais europeu como ferramenta que o distingue do comum da raça negra, demonstra duas retóricas vazias da missão civilizatória. Primeiro, ser civilizado, pressupõe respeito da diferença cultural, e a missão foi a falta da alteridade civilizatória, segundo a missão é racista e capitalista.

### **2.3 O TRABALHO COMO FORMA DE SANAR UMA RAÇA INFERIOR**

O título desse subcapítulo foi inspirado no livro da Historiadora Lilia Moritz Schwarcz, o Espetáculo das Raças no Capítulo “As faculdades de medicina ou como sanar um país doente”. Mas a realidade aqui analisada é completamente diferente daquela debatida pela professora Schwarcz.

Pelo artigo 22º da constituição portuguesa, e Ato Colonial e 246 da Carta Orgânica do Império, decreto nº 16.473, de 6 de fevereiro de 1929 que aprova o seu Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígena. O que ficou conhecido como a Carta Política do Indígena. Os Indígenas têm direitos entre os quais, o direito ao trabalho.

Ao propormos discutir o trabalho na colônia da Guiné-portuguesa como forma de melhorar ou sanar a raça Indígena a partir dos seus Estatuto Político, segundo a tese da missão civilizatória, não estaríamos a negar o valor do trabalho na vida humana em si, da vontade de exercer sem coerção, que não teria como pano de fundo, um sistema racista e exploratório. O nosso propósito aqui, é buscar olhar o trabalho na forma da exploração racista, desumana e capitalista, que foi usado e proposto como modo de educar o ser ou a raça Indígena na Guiné-portuguesa.

O trabalho como forma de atenuar uma raça considerada inferior, o Indígena caracterizado como ocioso e inferior, pela falta de gosto e dom, não tem aptidões morais para o trabalho. Era necessário ser obrigado a realizar esse dom humano. O entendimento do trabalho proposto aos Indígenas, ou pelo entendimento de tudo que não configure nos moldes e interesses imperialistas, é visto com desconfiança e ressalva. Como ressalta Mário C. Coutinho (1996, p. 134), “Trabalho só é trabalho se o for no quadro do colonialismo. Toda atividade diferente é ociosidade”.

Pelo Estatuto Indígena, no capítulo que concerne ao Trabalho Indígena na colônia da Guiné-portuguesa, o Indígena tem por livre direito escolher um trabalho que lhe satisfaz,

[...] um dos direitos políticos dos indígenas é a liberdade de trabalho, que se traduz não só na faculdade do indígena escolher livremente o seu ofício a que pretenda dedicar-se, como na proibição absoluta do trabalho obrigatório— artigo 19., e 20. do Acto Colonial, 240. ° da Carta Orgânica do Império, [...]” (B.C.G.P, 1947, p. 59).

Como pode ser uma liberdade, se sua opção de escolha já havia sido determinada pelo Estatuto e moral civilizatória? O trabalho aqui não é uma escolha livre para a chamada raça indígena, mas uma obrigação de produzir o que porventura pode não consumir, visto que boa parte das produções abastecia Portugal ou os próprios colonos. É nessa lógica racista e exploratória que se acentua a missão civilizacional, usar daquilo segundo a ideia colonial, que o ser chamado Indígena tem de melhor, a sua força física, como psicologia civilizatória.

António Eanes, um dos mais célebres personagens colonialistas portugueses, afirma o seguinte, *apud* Coutinho,

O estado, não só como soberano de populações semibárbaras, mas também como depositário do poder social, não deve ter escrúpulo de obrigar e, sendo

preciso, de forçar a trabalharem, isto é, a melhorarem-se pelo trabalho, a adquirirem pelo trabalho meios de existência mais feliz, a civilizarem-se trabalhando, esses rudes negros da África, esses ignaros da Ásia, esses meios selvagens da Oceania. (COUTINHO *apud* EANES, 1996, p. 134).

O que a ideia de Antónia Eanes deixa, é da incapacidade do Indígena, de entender o papel que a civilização está a exercer em suas vidas. E o estado deveria levar essa incapacidade de compreensão, devido a sua inferioridade racial e moral.

O Indígena caracterizado como um ser de ócio e pertencente a uma raça, de atrasados e inferiores, que pela crença superior são espontâneas, não tem no trabalho a vocação de superar a zona do conforto dada pela natureza, só sabe aproveitar aquilo que a natureza oferece, não produz e nem sabe melhorar.

O decreto nº 951 referente ao Regulamento Geral do Trabalho Indígenas nas colônias portuguesa, do qual consta, que algumas pessoas movidas de espíritos liberais, mas desconhecendo as realidades das colônias, acreditam na igualdade e fraternidade para todos os povos, isto é, os Indígenas e portugueses. Para que tal ideia possa ser realidade, é preciso uma lenta e gradual transformação das raças inferiores. Ação prematura com ideias desse gênero, podem trazer consequências nocivas para as raças inferiores. (COUTINHO, 1996, p. 6 - 7),

[...] muitos há que consideram o indígena e, sobretudo, o africano, como um ser inferior, pertencente a uma raça com a qual a sua se não deve de modo algum misturar, ainda mesmo quando o indígena tenha adquirido pela educação uma civilização superior à deles. Para esses o indígena tem de ser utilizado apenas como um ente a quem se obriga ao trabalho, com liberdade que não deve ir além da que se concede a um animal doméstico. (COUTINHO, 1996, p. 10).

A negação cultural como marca primordial do processo civilizatório europeu, não deixou margem a vida política dos africanos considerados indígenas, criando neles uma patologia cultural e política como parte de um projeto enviesado em missão civilizatória, de levar progresso aos negros. No processo da negação do outro, é também parte de um projeto integrante da dominação e da auto aceitação de si como o superior, o diferente dos outros.

A mão de obra Indígena utilizada como força do trabalho como fundamento para a manutenção e exploração das colônias entrava em conflito com os pressupostos das ideias saídas das conferências - de Berlim e daquelas advindas da Primeira Guerra e Segunda Guerra. Sendo por isso, era necessário ressignificar o

modo operante da colonização. Como numa assertiva de Oliveira Martins *apud* Mário C. Coutinho,

Como os holandeses, descobríssemos um meio de tornar forçado o trabalho do negro sem cair no velho tipo condenado da escravidão. Poderíamos talvez assim explorar em proveito nosso, o trabalho de uns milhões de braços enriquecendo-nos à custa d'eles [...] fazendas só prosperarem à custa da exploração mais ou menos brutal dos braços indígenas. (COUTINHO *apud* MARTINS, 1996, p. 9).

Ideia similar, é encontrada no Boletim da Agência Geral das Colônias, referente à situação do B.I.T (Bureau Internacional do Trabalho), que está vincula à Sociedade das Nações. Segundo essa circular, quando o B.I.T começa a levantar certo interesse em interferir nas políticas coloniais em nome das utopias socialistas e igualitárias, é nesse momento que seu papel é colocado em questão, visto que seu funcionamento e todo seu orçamento, e fundos, nunca tenha sido motivo de discordância por parte dos seus financiadores ou qualquer objeção das suas atividades por parte dos países colonialistas em sua maior parte. (A. G. C, 1925, p. 5).

O paradoxo da colonização, é a constante negação da humanidade do homem Indígena e da raça negra, pelas sérias de aberrações e imagem atrelado a ele, sua capacidade mental em constante negação e noção de inferioridade. O Indígena é o não ser, mas é ele, paradoxalmente quem faz mover a economia da colônia. Pelo seu braço, se movia o corpo e a economia da colônia. Nega-lhe a humanidade, por outro lado aceita o seu trabalho, o paradoxo do civilizado e cristão.

Os povos chamados indígenas por serem incapazes de assegurar sua própria existência e capacidade ética e moral duvidosa, devido que, se encontrarem na infância do crescimento do ser humano, como toda criança, necessitam de uma proteção (B.C.G.P,1947, p. 57 - 58). A proteção do Estado colonial, é revestida de um duplo processo, o processo da negação do ser chamado Indígena enquanto ser humano, e do processo da sua aceitação em condição do ser inferior calculado e projetado juridicamente, por via do decreto que assegura ao Indígena o dever ao trabalho como condição moral e ao internamento, ou seja, prisão em caso de abandono ou não trabalharem.

Isso quer dizer que, era preciso criar um aparelho de poder jurídico (FOUCAULT, 1913), para poder assim, legitimar o controle, ou seja, abuso do poder. Este diploma lei, também assegurava o controle dos nascidos e mortos. Esse ato configura o modo colonialista europeu. A contagem do tempo europeu, mais que tudo,

é forma de uma crença europeia, diferentemente da contagem do tempo das sociedades africanas que também pauta numa outra crença temporal e espacial. Alteridade temporal, que foi esquecido quando da universalização temporal europeia como evento mundial, olvida o outro como não histórico e culturalmente inferior. Registrar as pessoas numa sociedade de cariz racial como a Guiné-portuguesa, é uma forma de controle e dos possíveis meios de fiscalização dos impostos bem como dos futuros trabalhadores. Não ser registrado, é um sinal de perda de controle social. A contagem do tempo então, tinha sua forma de ser entendido conforme a cultura europeia (MUDIMBE, 2019).

## **2.4 INDÍGENAS VERSUS CIDADÃO**

Neste subcapítulo, a discussão em torno dos Indígenas versus Cidadão não se dará no sentido das suas configurações ou como e porque o Indígena não é cidadão, ou pode ser cidadão, ou porque os assimilados e portugueses têm direitos da cidadania e povo indígena não. Mas buscaremos discuti-lo na perspectiva da biopolítico do poder (biopoder), das vidas que racialmente são mais válidas em detrimento das outras, ou seja, vidas Indígenas. E como são inseridos esses corpos e raças lidos inferiormente. Da psicologia racial, em que algumas vidas ao olho do processo civilizatória só é útil ao trabalho braçal e não sua sacralidade enquanto cidadão, ou seja, que vida tem importância e merece ser respeitado. Neste campo do debate, encontram-se três agentes da biopolítico do poder do estado colonial, o Indígena lido inferior, o assimilado em construção da sua humanidade e o civilizador, que em tese, é semideus ou olho de Deus nas colônias.

Ao postularmos sobre as condições do chamado Indígena, leva-se em conta sua condição histórica, temporal e social, negativada e silenciada pela raça europeia branca, que se autoproclama de civilização superior. Sua inserção enquanto sujeito negativado, que buscará humanizar-se, através da psicologia de aceitação enquanto inferior, condicionará seu agenciamento por parte da missão civilizatória exploratórias e racista, como exclusivos agentes da sua tutela e conseqüente “mãos de obras” enquanto premissa civilizatória.

A distinção do Indígena e cidadão na colônia não pode só ser vista sob forma alguma de direitos, poderes e obrigações. Segundo a ideia da validade da vida

humana perante o estado, é se essa vida pode ou não ser matável, ou a que encaminhamento pode esta vida ter. Pois, insere-se uma política do poder. Autores como Foucault (1987); Agamben (2002); Achille (2014), são uníssomos quanto aos destinos de vida que podem ser sacrificadas sem que cria comoção em relação a essas vidas. São vidas que, podem servir de sacrifício para a vida sagrada. Vidas sem vida, vidas nuas. Em realidades coloniais, essas vidas, foram sustentáculo em projetos capitalistas. Devido sua negação, foram transformadas em naturais peças-chaves da exploração e enriquecimento do capital nas colônias, bem como no Atlântico. Por isso, era necessário serem isolados da vida humana. Agamben discorre a respeito do controle da vida,

Em particular, o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teriam sido possíveis, nesta perspectiva, sem o controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os “corpos dóceis” de que necessitava. (AGAMBEN, 2002, p. 7).

E essa vida, pode em parte, não só do Indígena, mas também do assimilado, em momentos, pode ser a vida dócil de que necessita o biopoder. A sacralidade da vida é a base nuclear da diferença dos Indígenas com os cidadãos. Agamben (2002, p. 79) nos diz que ele é composto de dois aspectos que a diferencia de outras vidas “a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício”. A vida do civilizador é vida sacra, por ele pertencer à civilização superior, um privilegiado em terras estrangeiras. Encontra-se, por isso, protegido pelo sistema do poder da sua raça dominante.

Os indígenas eram a parte mais subalterna da hierarquização da biopolítica do poder da vida. No topo se encontravam os brancos portugueses, civilizados e crentes de uma missão divina e seguida dos assimilados/mestiços e por fim os indígenas, que se encontra na vida nua, sendo por isso, não cidadão português, seriam amparados pelo estatuto do não civilizado. Ser que se encontra no estágio da infância civilizatória, necessita de um aparato jurídico de quem não tem e não sabe falar português, não sabe vestir como europeu e não tem o cristianismo como sua crença religiosa. Pois ele é o outro, o diferente, o “Indígena”.

O que a ideia de Indígena implica, a luz da biopolítica do poder, da soberania política do corpo, não constitui só o vazio do ser nele, mas, precisa ser



credenciado como agente de mão de obra do corpo da colonização, a parte mais subalterna da raça racial. Por isso, ele é indígena, quer dizer vida descartável, corpo dócil que pode a qualquer momento ser usado para fins do uso do estado colonial.

Por seu turno, o Cidadão, goza de um duplo privilégio, o de ser e pertencer à raça dominante. Dois mundos de qual o Indígena é excluído, da sua vida e de fazer parte da vida do seu agenciador Agamben (2002). Memmi (1967) ressalta que um cidadão europeu que não comungo com ideias da exploração do africano ou indígena, pode resignar de todos os privilégios e oportunidades, mesmo assim, ele é sempre um privilegiado, mesmo não querendo, pois por pertencer a raça dominante, o sistema, em casos mais extremos, o favorece.

Incorporar os Indígenas ao corpo de cidadão, é tirar a maior fonte de trabalho exploratória da colonização Coutinho (1996). O que já é consenso, se teve a colonização e exploração racial, é pela negação do outro. Mas mais importante, foi porque houve quem fizesse andar a máquina colonial, o trabalho braçal desempenhado pelos chamados Indígenas.

O ser Indígena, é aquele ser que pode ser tudo, menos ser um cidadão, pois sua existência, é definido pelo valor do trabalho e a necessidade da colonização o quiser, enquanto parte de cadeia de uma raça considerada inferior, pois seu valor, está na sua força e a utilidade que será dado a sua pela raça branca Mbembe (2014).

Ser cidadão na colônia, implicaria ser pessoa com direitos e privilégios, para que o Indígena não reclame de direitos, é preciso negar-lhe esse estatuto. Para que a colonização e dominação racial tenha êxito, é preciso criar uma zona árida onde os corpos desumanizados possam sonhar em sair, criando neles, o complexo de inferioridade, podendo os explorar duplamente, física e psicologicamente (FANON, 2008).

A vida do indígena, por mais que lute para tornar-se em cidadão, torna difícil, pois enquanto força produtora, é a máquina que move o complexo sistema colonial, ou seja, ele é o indispensável. Pois como ser, é equivalente a um objeto, que pode ser substituído por outro objeto, o indígena. O que demonstra o projeto civilizatório em projeto desumano.

O relativo grau de privilégio que o homem negro chamado civilizado ou assimilado goza em relação ao Indígena é sua condição de cidadão e certos privilégios em relação ao Indígena na colônia. Esse degrau na escala civilizatória que os

assimilados usufruem em comparação aos desumanizados Indígenas, os torna também em agentes colonizadores. Pois primeiro se encontram como resultado da missão civilizatória, segundo, são eles dos mais ferrenhos defensores da missão colonizadora portuguesa. Mas também, foram esses agentes que tiveram um papel duplo, primeiro na colonização e depois foram as molas e agentes que guiaram as lutas das independências.

Os assimilados, enquanto produtos da colonização, culturalmente eticamente e, moralmente, são seres aceites como cidadãos, eles se encontram acima dos Indígenas. O que lhe coloca em teoria cidadão português.

Essa assimilação que os negros foram submetidos pela máquina colonizadora, os tornava teoricamente em cidadãos portugueses. Pois a verdade, sem a colaboração dos assimilados, a colonização não seria a realidade. Mas pela essência da cultura racial da colonização europeia, os guineenses integrados a cultura portuguesa, eram cidadãos de segundo linha, pois a raça, nunca deixou de ser aparato legitimadora da alteridade racial e ponto inicial da relação (MEMMI, 1967; MUDIMBE, 2019).

Sartre, no prefácio do livre de Frantz Fanon *os Condenados da Terra*, traz uma frase definidora da relação do colonizador com colonizado. Segundo ele, em relação ao colonizador, este dispunha do verbo, este verbo, é Verbo do poder, da força. O Verbo definidor do tempo e espaço. Foi o Verbo, a mola que deu azo a ideia da superioridade europeia e inferioridade dos povos africanos. E por outro lado, os povos Indígenas, pediam para serem emprestado o Verbo, pois precisavam do Verbo, para se nomearem como seres humanas. Por não terem sido nomeados como seres humanos racionais, necessitavam junto ao criador, implorar para serem incorporados no corpo do Verbo, do tempo e do ser. Eis a frase,

Não faz muito tempo a terra tinha dois bilhões de habitantes, isto é, quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de indígenas. Os primeiros dispunham do Verbo, os outros pediam-no emprestado (SARTRE, 1968, p. 3).

Era preciso negar-lhes a humanidade, para assim, poderem ter o poder do Verbo sobre os seus corpos e mentes Indígenas e africanos. Era preciso o controle mental. O controle do Verbo deixou as raças Indígenas e africanas no complexo da existência (FANON, 2010). O processo dialético da existência colonizador colonizado,

se inscreveu primeiramente na luta existencial, para depois corporal e braçal. A negação da existência, foi um processo calculado e intencionado.

Albert Memmi (1967), mais tarde vai reconhecer o papel desempenhado pelo Verbo, no que ele vai chamar de *Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador*. Nessa sendo, de debate em relação ao homem negro, Frantz Fanon (2008, p. 26), vai argumentar que o homem negro é um homem negro, que por todos esses tempos e século de inculcação da ideia da sua inferioridade, ele resolveu aceitar sua conjugação verbal e se encontra preso a esse complexo da pele e da raça. Pois segundo ele, o complexo engenho que orientou a política que criou um mundo do negro, ele resolveu se acomodar.

## 2.5 OS USOS E COSTUMES

Nessa seção, discutiremos as formas culturais Indígenas, chamadas de Usos e Costumes, comumente chamados de tradições culturais africanas. É importante frisar que tradições, em muitos casos, nos remetem a um passado remoto. Mas o que seria manter os usos e costumes Indígenas? A pergunta suscita duas respostas. Primeiro a de um olhar africano e do outro de quem vê de fora, nesse caso, o europeu. Mas antes é preciso frisar que, a ideia missionária europeia/portuguesa, é levar civilização aos povos que não foram agraciados pelo tal. Essa constatação, levou os europeus/portugueses a desbravarem terras e continentes em missão divina para com outros povos. Ao criar o Estatuto Político do Indígena nas três colônias, Portugal que outrora via nos homens negro a possibilidade de redenção e serem incorporados ao corpo da nação, através da cultura cristã, passou a preferir manter os Usos e Costumes Indígenas. O que demonstra a contradição da missão civilizatória para a política ideológica de apropriar de fonte de mão de obra barata, exploratória e racista.

A colonização entendida como forma da superioridade moral e cultural, sendo por isso, dever moral e ético dos civilizados ajudar, os que por forças naturais e divinas não foram capazes de se elevarem por se mesmas.

Sendo que, a premissa colonial na Europa tinha uma faceta civilizacional para com os povos esquecidos, fora da Europa a missão se revestia na realidade racista e exploratória. Essa realidade dual da missão que se comportava em

realidades diferentes, demonstra a hidra da missão civilizatória europeia.

Quando pela ineficiência de poderem ser cidadãos, a lei constitucional assegura aos indígenas um regime jurídico especial, a chamada carta política artigo 22º do Acto artigo 22º do Acto Colonial e 246º da Carta Orgânica do Império.” (B.C.G.P, 1947, p. 57). Por se tratarem de grupo de raça inferior, devido sua condição humana, em estágio retardada, necessitava de uma proteção de um Estatuto diferencial, tendo em conta não puderem ser enquadrados nos moldes de um cidadão, era preciso pelo menos criar leis jurídicas que lhes assegurarão direitos e deveres onde a colonização poderá, quiçá conforme a premissa colonial, legitimar as ações civilizatória.

Conforme consta, uma das cláusulas do Indígena ao ascender ao Estatuto do cidadão, de como pode perdê-la também, consiste: “O indígena originário que haja adquirido a qualidade do cidadão português pode perdê-lo se voltar a praticar actos próprios dos usos e costumes dos indígenas” (B.C.G.P, 1947, p. 56). É evidente que sempre é difícil cortar uma pessoa do comum da sua cultura. Por esse dilema cultural e existencial, encontramos em Frantz Fanon (2008, p. 17) esse calvário do homem negro. Pois antes mesmo de começar qualquer ação, ele já entra a perder, pelo seu corpo, já sofre uma sentença racial, vive um dilema de morte anunciada, uma morte marcada, uma morte cultural e social.

Propor ao antigo Indígena, isto é, o assimilado a não voltar a praticar os usos comuns da sua raça, sob o pretexto de ser descivilizado e perder o estatuto de Cidadão, demonstra o pouco entendimento europeu pela alteridade cultural, religiosa, familiar e o respeito aos laços sanguíneos e o valor das tradições culturais. Este enunciado da morte cultural, pode ser analisado de uma outra forma também. Essa política psicológica colonial, estaria isolando o assimilado perante a sua antiga cultura, seu povo e sua construção cosmológica enquanto ser humano. Visto que, toda sua árvore cultural e genealógica e a tradição se encontra no seio do seu grupo. Dividindo para melhor tirar proveito.

As raças que foram credenciadas de Indígenas, por não assimilarem a cultura e modos europeu e negados o direito ao estatuto de cidadão, foi um ato da Resistência cultural. A resistência ao colonialismo na Guiné, não teve origem, no Massacre do Pindjiquiti em 3 de agosto de 1959 ou em outras lutas, mas sua raiz, pode ser buscado e entendido no ato da cultura. Da negação à cultura europeia, Amílcar Cabral, apregoa na resistência cultural a base da luta armada. Segundo ele,

Na nossa situação concreta temos que dar grande atenção à nossa resistência cultural. O nosso Partido, desde o começo, tem dado grande atenção a isso, e tomou nesse sentido medidas importantes, a partir do Congresso do Cassacá, embora mesmo antes tenhamos aconselhado que para avançarmos na nossa luta devemos fazer a resistência cultural. Aliás, devemos dizer concretamente, que a própria criação do Partido, que planificou e avançou a nossa luta de libertação nacional, é um facto de cultura. É uma prova clara da resistência cultural, porque nós queremos ser nós mesmos, africanos da Guiné e Cabo Verde e não tucas. A nossa cultura não é cultura dos tucas, embora a nossa cultura tenha hoje em dia algumas influências da cultura dos tucas. (CABRAL, 1979, p. 71 - 72).<sup>12</sup>

A conferência do Berlim debateu as Áfricas sem as Áfricas. O que demonstra um autoritarismo racista nunca antes visto na História. A elaboração do estatuto bem como as formas de manter os usos e costumes não levaram em conta as vontades dos indígenas, nem tão pouco as alteridades culturais, mas foram submetidos a leis que nem sabem interpretar quando mais sua viabilidade prática. Outro autoritarismo civilizatório europeu/português. Essa relação dialética sujeito/não sujeito, criada pela colonização europeia, que cria no imaginário político e social dos africanos, e principalmente aqueles que foram contemplados com o Estatuto de assimilados, uma distância psicológica e ontológica do seu ser enquanto agente humano africano. Da negação do eu africano. A negação do eu africano, não é só uma negação estética corporal e cultural, mas é antes de tudo, do eu negro africano, racialmente inválido, culturalmente inútil.

É preciso reconhecer de que a negação da cultura Indígena e a humanidade africana, vistos de formas pejorativas como sendo atrelados ao pacto e rituais diabólicos, é antes do mais, primeiro passo da negação do dialogo cultural. Buscar escrever a relação de convivência cultural dos povos a partir de uma crença e via, é negar a diferença cultural e abraçar desigualdade cultural e racial, como princípio norteador do superior inferior, civilizado bárbaro.

---

<sup>12</sup> O uso do termo tuga feito Amílcar Cabral, se referia aos portugueses. Termo muito usado nos países africanos de expressão portuguesa.

### 3 A NEGAÇÃO DO PROCESSO CIVILIZATÓRIO ENQUANTO PARADIGMA DO PROJETO COLONIAL PORTUGUÊS

#### 3.1 MANTER OS USOS E COSTUMES

Neste capítulo propomos abordar os paradoxos e as mudanças políticas e ideológicas do aparelho do estado colonial português/europeu face a sua premissa colonial civilizatória, de levar os povos chamados de Indígenas de Guiné-portuguesa/africanos ao grau da humanidade. Mas, conseqüentemente, a um dado momento do processo civilizatório, preferindo adotar uma política mais conservadora (que nunca deixou de ser), de manter as formas culturais africanas/Indígena de Guiné-portuguesa chamados de “Usos e Costumes”, podendo assim, quiçá esfoliá-lo numa troca simbólica e ideológica, em que o Indígena pode manter sua forma cultural “exótica”, desde que tenha aceitado a ideia do trabalho como dialética do melhoramento racial e cultural e ser na inclusão da exclusão.

Nesse interim dialética capitalista, que não mais se assenta na procura de melhorar a raça e nem tão pouco saudável dialogo racial, talvez a fala do Luís Cabral no prefácio de Mário C. Coutinho espelha o que será desse capítulo inteiro. Ou seja, a revolta do colonizado precedido pela sua negação (MEMMI,1967)

O meu saudoso irmão Amílcar Cabral afirmou em Kartum, numa conferência de solidariedade com os Povos das colónias portuguesas que "se Portugal tivesse criado com as nossos povos relações de fraternidade e igualdade de oportunidades" não teriam havido razões para a luta da libertação que, por isso mesmo, encontra o seu principal fundamenta nas relações de opressão, exploração e discriminação" que marcaram o domínio colonial português, cujas leis, inspiradas no desprezo total dos mais elementares direitos do homem, eram, mesmo assim, em muitas ocasiões, ultrapassadas impunemente pelos homens encarregadas de as aplicar. (COUTINHO,1996, p.4)

Sartre em Memmi vai ver nessa recusa, como o pressuposto irreduzível, do Indígena assumir a sua responsabilidade, ou seja, de recusar qualquer tipo de relação que a colonização buscará impor, ou seja, “(...) desta eterna recusa que a colonização lhe impõe ele fará a recusa absoluta da colonização (SARTRE, 2007, p.32) ”.

Primeiramente, é preciso frisar que, os três aspectos fundantes que marcaram

a colonização em todas as Áfricas, e que de um modo compõem a máquina colonizadora europeia durante os longos e violentos 5 séculos da “relação” continental abusiva e desumana, que é: a premissa colonial, ou seja, a negação da alteridade cultural como primeiro pressuposto psicológico racial e cultural, segundo, o processo civilizatório, ou seja, levar civilização aos que se encontram na escuridão humana como uma missão divina e agentes humanitários (filantropos) e, por último, a negação da premissa civilizatória, da comunhão dos povos em processo civilizatória, ou seja, a recusa de incorporar os africanos e aqueles que foram marcados e chamados de povos Indígenas no corpo do ser humano, que caso fossem, seriam dotados dos direitos e igualdade, mas não, preferindo assim, manter os chamados Usos e Costumes.

Esses três gradientes civilizatórios que compõe de um lado os europeus e suas formas culturais como algo divino e norma humana, e do outro lado, os africanos/indígenas e suas formas culturais satanizados, nada mais nada menos, que um jogo ideológico europeu estruturado em três aspectos, negar a igualdade, inferiorizar os africanos e naturalizar a suposta superioridade para domina-los para uso de fins de exploração racial, capitalista e desumana.

Esses três aspectos estruturantes da colonização europeia, mutuamente complementares um ao outro, em momentos também divergentes em retórica, mas fiel à estrutura e ao projeto colonial, é a base e corpo de um encadeamento mais profundo, chamado racismo (DJALÓ,2012; FANON,1978; MUDIMBE, 2019). Pois no cerne do processo civilizatório europeu, a raça foi o primeiro verbo e estética corporal e existencial. Ou seja, a raça branca e nós somos sempre foi o primeiro indicador e estética existencial, verbal, relacional e nominal no marcador do tempo e na relação entre os civilizados europeus e povos africanos/Indígenados lidos e chamados de incivilizados (FABIAN,2013; MUDIMBE,2019).

O processo civilizatório, entendido pela parte europeia/portuguesa como das melhores formas saudáveis de se viver e estar no mundo, não condensa outras formas de entender a vida como alteridade cultural e civilizatória (MUDIMBE, 2019), mas como escuridão humana. Sendo por isso, a dimensão cultural e civilizatória africano/Indígena como estética não humana e dialógica. É o mesmo processo civilizatório que viu no outro, isto é, o Indígena, como corpo objeto e meio de enriquecimento racial e capitalista, fechando os olhos à humanidade e ao

entendimento da civilização/racionalização como valor da vida enquanto primeiro verbo e direito e dignidade humana reivindicado pela razão iluminista.

Sendo por isso, nesse cenário, inquietamos perguntar, porque a colonização preferiu manter os chamados usos e costumes e não mais buscar fabricar o homem africano como possibilidade de ser civilizado e humano. Mas que a política colonial deva buscar manter sua forma cosmo-identidade cultural, como algo inerente a ele (o Indígena), do qual, deve ser “respeitado” como o “diferente e inferior” não mais como uma missão divina e humana ou possibilidade civilizatória, mas como Usos e Costumes.

Outrora, havia sido motivo capital de impor/levar aos chamados povos Indígenas à civilização europeia universal como categoria inalienável do ser humano, visto que eram tidos como ignorantes e bárbaros, não condicentes com a categoria humana. Ou seja, a missão civilizatória, os agentes filantropos da causa humana, via no processo civilizatório para aos africanos/Indígenas, como algo benéfico a natureza destes, mesmo sem entenderem a natureza da missão e o porquê de estarem sendo submetidos a tais processos.

Por isso, retomamos um pouco esse debate em relação ao ser chamado de Indígena, sobre sua condição humana e em como pode dialogar com os interesses da colonização. Ou seja, seu proveito em cultivo das terras (trabalho) em troca de uma liberdade cultural como condição singular, os Usos e Costumes.

Ao buscar preservar os aspectos da suposta comunhão cultural sem diálogo cultural com povos chamados indígenas, de manter suas formas culturais em diálogo com os interesses da colonização, ou seja, em uma liberdade e uma obediência ao trabalho. Os Usos e Costumes diziam respeito a uma dada categoria de vida social e cultural Indígena. Ou seja, as práticas culturais e formas interpretativas do uso e o valor da vida no seu dia-a-dia

Naturalmente, esta surpreendente contemporização incidia apenas sobre os factos jurídicos de natureza civil, isto é, dizia respeito quase que exclusivamente às relações entre «indígenas» e, como seria de esperar, só muito excepcionalmente abrangia as questões contra esses mesmos «indígenas» (PEREIRA, 2005, p.189)

Os Usos e Costumes, remetem à forma do entendimento da vida social Indígena, suas práticas do dia-a-dia, e a forma como interpretar seu cosmo-identidade,



sua natureza com o sagrado e a relação dialógica do seu circula de id/entidade. Poste este, pelo seu Estatuto Indígena, no que toca aos institutos de caráter europeu, ele não goza de direitos políticos artigo 7. do decreto 16.743 (B.C.G.P,1947 p.58), devido sua capacidade limitada no que concerne a questões de natureza europeia branca portuguesa e humana. Mas goza dentro do seu Estatuto, dos direitos civis, ou seja,

Os seus direitos civis referentes à família, sucessão, propriedade e obrigações são regulados segundo os usos e costumes -Acto Colonial, artigo 17. e 22.; Carta Orgânica do Império, artigo 246., decreto16.473, artigo 8.- quando se traduzem em relações jurídicas que se desenvolvem entre eles. (B.C.G.P, 1947, p.58)

Relegar questões de natureza civil e cultural dos chamados povos Indígenas, não mais como responsabilidade colonial, como havia sido proposto pela missão humana, Sartre em Fanon vai postular outro olhar sobre esse processo de não mais buscar civilizar ou “moldar” os africanos, de não mais buscar incluir os não humanos na categoria de humanos preferindo assim, manter os Usos e Costumes dos chamados povos atrasados da Guiné-portuguesa, ressalta ele,

Quando domesticamos um membro de nossa espécie, diminuimos o seu rendimento e, por pouco que lhe demos, um homem reduzido à condição de animal doméstico acaba por custar mais do que produz. Por esse motivo os colonos veem se obrigados a parar a domesticação no meio do caminho: o resultado, nem homem nem animal, é o indígena (FANON, 1979, P.9)

Ao domesticar a memória dos povos chamados Indígenas (MUDIMBE, 2019), começa-se uma nova configuração do seu aparato psicológico e cultural, dando ele entender que, está sendo preparado e educado para ser civilizado, humano e cidadão (assimilação), pois havia sido a proposta cultural, ou seja, busca-se criar a partir do retrato do colonizador, o retrato do colonizado (MEMMI, 1967), o espelho negro, que retrata a imagem branca (FANON, 2008). Ao parar sua suposta moldura comportamental social e estética humana, deixando-o, mercê do seu conflito de memória e interesse, como advoga Sartre, nem civilizado/assimilado nem cidadão, nem étnico cultural/racial, mas indígena, que se passa a africanizar-se como forma de união e solidariedade da suposta categoria existencial impostos e marcados pela colonização europeia como africanos/negros homogêneas, dentro de um espaço tempo fechado.

Mas como não se trata de um tipo de membro ou ser humano que se equipara ao homem branco e a civilização europeia, ou seja, o ser humano ideal, por isso, sua domesticação ou transformação em objeto e psíquico inferiorizado em ser indígena,

pouco importa ao aparelho colonizador e ideias políticas humanitárias e razão iluminista ocidental.

Se devido o processo de embrutecimento chamada de civilização a que estavam sendo sujeitos durante os longos cinco séculos, ao parar a sua domesticação civilizatória, pode em caso, desestabilizar sua formação psíquica e humana, tornando lhe num sujeito que não mais possa se reconhecer como ser antes da colonização (ACHEBE,2009; FANON,2008; HALL, 2006), quanto ao que estavam sendo preparados ou transformados (a purificação da sua condição humana/racial, cultural, social, cognitivo, ou sua alma).

Essa domesticação e conflito de memória do ser chamado Indígena (MUDIMBE,2019), não importa a colonização como um problema civilizatório e humana. O que importa para a máquina colonizadora portuguesa/europeia é, enquanto o ser Indígena continua sendo esse corpo dócil que a estrutura colonial racista necessita (FOUCAULT, 2013), e conciliar em nunca poder parar de usufruir da sua condição de privilegiado racial/capitalista e despor de uma mão-de-obra barata e descartável em larga escala, a qualquer momento dentro da colônia, enquanto sustento da máquina da colonização, é o ponto capital da aplicação dos Usos e Costumes como alteridade cultural, mas não como princípio de respeito e diálogo saudável entre culturas e civilizações.

Voltando ao postulado de Sartre, o que seria esse Indígena? O que seria esse que não é homem e quanto mais não é um animal? Ou melhor, como olha-la a luz da civilização e estética branca iluminista europeia racista e comportamental?

Há três vias que essa frase pode nos levar. Se todo o processo colonial foi racista e egocêntrico, sob a via de uma luz e pensamento, nos resta pensar o seguinte, na base do princípio humano, iluminista e civilizatório branco europeu.

Primeiro, um ser Indígena, é um ser que carrega uma forma humana (mentalidade atrasada) (CARDOSO,2004), mas não é um ser humano, o que pode ser pensado em forma dos seres mitológicos (confluência dos seres). Mas pela concepção europeia, não são seres dotados de poderes, mas dum vazio mental e desumano. Dotar o ser chamado de Indígena de poder/ser, é aceitar sua igualdade ou sua superioridade. Caso que a colonização de antemão afastou essa possibilidade dialógica e cultural.

Segundo, um ser da travessia existencial (ACHILLE,2014). Ora não mais um

ser étnico que se possa enraizar sua concepção cosmo/étnica/racial e cultural, como também não mais um ser pertencente a raça humana como a premissa civilizatória havia cogitado. Ou seja, a civilização europeia branca/portuguesa. Mas um ser que se irá vaguear culturalmente e humanamente sem um ponto de repouso étnico/cultural como também sem um ponto de destino cultural e civilizacional (ACHILLE, 2014; APIAH, 1997; FANON,2008). Ora, se vai tendo esse ponto de referência identitária, parte-se do mito do nacionalismo africano ou identidade nacional. Ou seja, da utopia do século XX, da solidariedade africana/negra, como destino continental e racial face a agressão continental e civilizatória.

E por último, por não condensar a forma cognitiva e comportamental humana, ou seja, a civilização, é um ser que no fundo racial, nada mais nada menos que uma sujeira racial e humana. Pois não consegue assimilar integralmente a forma da civilização humana como condição humana inalienável, como desfrute da não civilização humana, ou seja, a barbárie e escuridão humana e cognitiva. Por isso, é uma sujeira racial e humana.

Posto isto, a racionalidade e a civilização humana branca, para não desperdiçar o lado bom do não humano, do incivilizável, seria mais profícuo condensá-los numa categoria de trabalhadores braçais em benefício dos humanos, da civilização e da raça branca e humana. Ou seja, usando do seu trabalho e força para a raça branca europeia portuguesa racista e capitalista.

Dessa leitura paradoxal do aparelho político colonial português em que a colonização não se assenta mais no processo civilizatório humano como missão, mas no diálogo político cultural, em que “(...) um dos direitos políticos dos indígenas é a liberdade de trabalho, (...)” (B.C.G.P, 1947, p.59) que se dialoga na aceitação da sua forma cultural como sua condição inerente a ele. Sendo que, ao pactuar com sua cultura, chamado de Usos e Costumes, não traduz numa isonomia de identidade cultural, mas que deva sempre ser vigiado, “Portanto, as suas relações jurídicas e os seus institutos são regulados por leis especiais, por cuja execução o governador vigia – artigo 17. Do Acto Colonial e do 36.,n.2, da C.O. do I.. (B.C.G.P, 1947, p.57)”. E o mais importante, é o pacto político ao trabalho entre ambos, que deva ser mutuamente aceite e respeitado.

(...) postulava-se que os usos e costumes dos nativos seriam respeitados só na medida em que não colidissem com os princípios e com a soberania portuguesa. Esta política devia ainda ser orientada no sentido de exercer uma

fiscalização efetiva sobre os actos dos nativos e de substituir a sua forma de organização do poder por processos administrativos importados da metrópole. (CARDOSO,1992, p.35)

Ou seja, só a clausura, mas só a inalienável clausura do direito político ao trabalho como única forma de preservar a relação de ambos e respeito aos Usos e Costumes dos povos chamados Indígenas para a máquina e estrutura colonial portuguesa branca racista e capitalista.

Este entendimento do trabalho português/europeu como forma de melhoramento da raça dos chamados povos Indígenas na Guiné-portuguesa, como valor e conseqüentemente, o aprimoramento e entendimento do ser humano, como condição cultural de qualquer povo para o seu crescimento humano civilizatório e racional, como estrutura inerente da nossa condição humana, é nada mais e nada menos, que a forma de aprimorar a exploração das forças do trabalho dos chamados povos Indígenas, em diálogo com os pactos internacionais nomeadamente a Carta do Atlântico e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, do qual Portugal é membro. A esse conteúdo, ressalta Carlos Cardoso,

A exploração econômica e a dominação política, o tratamento discriminatório do nativo, bem como a missão civilizadora da Metrópole mantiveram -se constantes durante toda a colonização. Apenas as formas de organização jurídicas-política foram mudando, tentando-se adaptar às diversas conjunturas nacionais e internacionais (CARDOSO, 1992, p.37).

O trabalho como forma de melhoramento racial e humano, só é um processo civilizatório humano, quando seu ganho ou parte é revestido a quem o produz ou para o seu bem coletivo. Mas quando não for assim, é também uma forma de exploração para quem produz e não usufrui do seu trabalho/ganho. Sendo por isso, entendido como escravidão racial nesse caso específico do debate.

A terra como meio que condiciona o trabalho, e dois dos aspectos privilegiados pela nova política colonial na sua nova roupagem. Sendo por isso, é imperativo que as terras fossem cultivadas para o enriquecimento da colônia e para o bem da civilização humana.

Segundo a transcrição dos depoimentos dos indivíduos Indígenas de nome José Bassame e Pedro Bossim ambos de grupo étnico Manjaco de calequise para a revista Soronda da INEP, sobre um litígio devido a questão da posse de terra para cultivo ou não. Segundo consta do depoimento de Pedro Bossim, de que o indivíduo de nome José Bassame invadiu sua propriedade para o cultivo e exploração de terra

sem qualquer autorização ou solicitação previa. Enquanto que o José Bassame reclama que, por muito tempo a terra encontrado não pertence como nunca viu ninguém o cultivando, que a terra em causa estava cheia de matagal, por isso, a ocupação é vista como natural, e teve que limpar todo o matagal para o cultivo da terra. O litígio foi resolvido pela autoridade colonial portuguesa a favor do camponês José Bassame. Segundo o legislador português, numa demonstração de repúdio as práticas da etnia manjaco de abandono das terras em posse sem cultivo para o bem da colônia, que a colonização deva tomar medidas face a essas práticas dos abandonos e da não produção da terra. Diz ele, “É essa uma velha manha de manjacos contra a qual temos de ser implacáveis pois, assim, conseguem manter inexploradas zonas inteiras (SORONDA,1990, p.129). Ou seja, as terras devam ser exploradas pelo uso do trabalho como forma de melhoria e parte do projeto do crescimento “humano ” Indígena, como condição política da relação colonial de pactuar Usos e Costumes pelo gosto ao trabalho.

Assim reconhece o legislador português sobre o referendo da terra dos dois indivíduos Indígenas de etnia manjaco, o seguinte,

Assim, decido que se reconheça a José Bassane, manjaco, da povoação de Canaquenul (Calequisse), o direito à exploração da bolanha em litígio, devendo o sr Chefe de Posto efetuar a sua mediação e delimitação, na forma dos costumes, para efeito de titulação. (SORONDA, 1990, p.130)

O paradoxo da colonização, é que tenha martelado sobre a condição cognitiva do ser nomeado de Indígena, de não humano, mas o sustento da colonização, passa categoricamente por ele. O que deduz a contradição da premissa edificante do processo civilizatório, em como o ser do vazio mental, possa ser o geômetra da existência da colonização ou como sem o ser desumanizado, o ser perfeito torna inútil na colônia.

### **3.2 A PACIFICAÇÃO E A RESISTÊNCIA COLONIAL: As soberanias em causa**

Um dos debates não consensuais dos historiadores sobre a Guiné-Bissau, se trava sobre o navegador e a data da chegada agressiva dos portugueses por aquelas terras africanas. A titulação do real navegador entre Álvaro Fernandes 1446, Diogo Gomes 1456, e Nuno Tristão 1446 ainda está por confirmar. Ainda assim, 1446, data-se como ano simbólico da ilustração comemorativa, do qual, Álvaro Fernandes se afigura como polo expoente máximo da façanha portuguesa. E 1445, se expressa

como o ano em que as regiões do rio da Guiné e rio Senegal e a civilização europeia entram em contato, por Alvaro Fernandes. Essa região, compreendia na sua totalidade zonas chamada de senegambia, espaço segundo qual, “Esta região compreenderia de facto a totalidade dos estados atuais do Senegal, Gâmbia, e Guiné-Bissau e a parte da Mauritânia, do Mali e da Guiné-Conakry” (BARY, 1990, p.4).

A colonização portuguesa em Áfricas, é marcado por muitos paradoxos de um pequeno país colonial que quer ser um grande império colonial. Dada a sua própria fragilidade econômica como um império (país) colonial bem como de uma busca de controle efetivo territorial sobre suas possessões, fraca (SANTOS, 2003). Portugal, que tinha um país e uma estrutura colonial muito precária e pobre, talvez tenha sido como o historiador brasileiro Sérgio Buarque de Holanda o caracteriza, o colonizador que só busca extrair da colônia sem no mínimo buscar elevar vida social e econômica da colônia. Talvez seja essa a essência da colonização portuguesa.

Esse capítulo busca discutir por um lado, a relação conflituosa da colonização portuguesa com os povos chamados Indígenas a partir da busca de pacificação, controle e cobranças dos impostos como tributo territorial, civilizatório, tutela Indígena e a própria agenda da missão colonial (Conferência de Berlim 1884-1885), bem como das resistências da soberania étnicas Indígenas e da busca de legitimidade portuguesa.

Não pretendo discutir de forma completa, como ocorreu todas as resistências étnicas nem tão pouco de cada grupo. Mas uso exemplos de alguns grupos e povos tais como, os Bijagós e Papeis, para ilustrar as resistências dos chamados povos Indígenas na Guiné colonial portuguesa que mais tarde passa a chamar-se província da Guiné. E por outro lado, esse capítulo busca ajudar a descortinar sobre o imaginário tido em relação e da relação da estrutura colonial portuguesa com os grupos étnicos e africanos chamados de Indígenas no território chamado “Guiné dita portuguesa”, de que estes eram dóceis, submissos e frágeis, capturados pelos portugueses quando buscarem serem amigos e hospitaleiros. O que quero dizer por outras palavras, é que, os povos chamados de Indígenas e grupos étnicos, nunca foram submissos e dóceis aos europeus e de forma específica aos portugueses. Atesta Rene Pélissier “Os primeiros navegadores portugueses ao chegarem às costas da Guiné, deparam-se com povos que nada tinham a ver com o caráter dócil, meigo e humilde (...)” (PÉLISSIER, 2001, p.142).

Podem até em certos momentos serem pacíficas devidos aos acordos de protetorados que foram assinados entre os grandes régulos, grupos étnicos e a colonização portuguesa, e a própria conquista territorial que se deveu mais devido ao poder bélico português do que se supõe, de que os Indígenas são inferiores devido sua capacidade cognitiva. Mas também, quase todos os grupos étnicos buscarem manter as suas crenças e soberania territorial e política e cultural, enquanto entidades políticas e sociais e cosmo-tradições. Por outras palavras, qualquer encontro, envolve a luta de soberania, cultural, política, religiosa e social. Soberania aqui, é o modo auto-inscritivo de me governar como coletivo e ser perante o outro cultural e político.

Nominalmente, o território que se passou a chamar de Guiné-Bissau, pertencia em termos coloniais, a jurisdição portuguesa. Mas a real colonização portuguesa na “Guiné, dita portuguesa”, é algo de constantes debates se existia ou não. Ou seja, se Portugal de fato, teve real controle sobre o território denominado de colônia portuguesa da África chamada Guiné-portuguesa. Honório Barreto <sup>13</sup>, num profundo lamento e amargura sobre a situação colonial portuguesa na Guiné, apud Tchernó Djaló, diz o seguinte,

“infelizmente pode-se dizer que nestas possessões há um governador, e comandantes, mas não há governo. O país está inteiramente desorganizado. Todos os empregados, do primeiro ao último, ignoram quais as suas atribuições e, por conseguinte, quais são os seus deveres, só se ocupam dos seus negócios, porque são comerciantes. ” (DJALÓ, 2012, p. 207)

Para Tchernó Djaló (2012, p.199), esse processo de ocupação territorial ou período historiográfico chamada ocupação militar e administrativa portuguesa na Guiné, só começou a acontecer no final do século XIX. Atesta Peter Karibe Mendy,

Todavia, com o alvorecer do século XX e a Guiné-portuguesa sem estar efetivamente ocupado, e «Portuguesa» apenas de nome, os portugueses tornaram-se dia a dia mais desesperados (MENDY, 1992, p.44).

Dada a sua precária condição como colônia, e sendo administrado por outra colônia, isto é, a colônia de Cabo-Verde (que por muito, foi graças a este que a Guiné é colonizado pelo Portugal), o que coloca a “Guiné, dita portuguesa” no lugar de uma

---

<sup>13</sup> Honório Pereira Barreto nascido em 24 de abril de 1813 em Cacheu, mestiço, de pai cabo-verdiano de nome João Pereira Barreto e de mãe guineense de nome Rosa de Carvalho Alvarenga, nomeado como Governador de Guiné aos 21 anos de idade, o que constitui como o primeiro Indígena sendo governador colonial em todas as Áfricas coloniais no século XIX. Segundo atesta Tchernó Djaló, este fato, demonstra o caráter e empenho dos mestiços luso-guineenses e cabo-verdianos pela colonização portuguesa fase ao território e povos chamados de Indígenas.

ralé colonial, ou seja, a colônia de uma colônia africana. A sua separação administrativa de Cabo-verde a 18 de março de 1879 devido ao aumento da sua produção interna, desanexa assim Guiné como distrito de Cabo-Verde, e passa a lugar de província com seu governador a cabeça e autonomia política e respondendo só a Portugal. Nisso, Portugal busca dar outro sentido e significado a colônia da Guiné, dando lhe uma autonomia administrativa e política. Ainda ele em relação ao vazio colonial portuguesa discorre,

Quase quinze anos depois dos acordos da conferência de Berlim, e de mais de quatro séculos de «possessão », a soberania portuguesa permanecia quase nominal. As campanhas de pacificação que antecediam a conferência de Berlim, até agora estavam mais crivadas de tragédias de que de triunfos. Os chamados gentios, recusavam firmemente ser subjugados, não agiam, obviamente, em conformidade com as declarações de Berlim (as quais desconheciam totalmente), mas reagiam sim às centenárias posturas imperialistas dos portugueses (MENDY, 1992, P.44)

A conferência de Berlim 1884-1885 para todos os sentidos coloniais, para as Áfricas e os africanos, lhe deixou com essa veia aberta da colonização, colonialidade e desrespeito na sua vida e estrutura dos seus povos e territórios. Para a Europa e nomeadamente para Portugal, expôs lhe essa fragilidade e estrutura enquanto império colonial europeu, em uma busca e controle colonial efetivo sobre seus territórios. Na “Guiné dita portuguesa”, ainda mais em relação aos outros territórios sob seu domínio, tenha sido aquela cratera e espaço colonial, que tenha mais causado problemas sobre a soberania e legitimidade portuguesa em Áfricas. Atesta Duarte António E. Silva, “também ao contrário de todas as intenções portuguesas, a Guiné não foi uma «colônia modelo», antes acabou, sim, por definir o modelo da descolonização portuguesa e ser o paradigma da formação dos novos Estados nos PALOP.” (DUARTE SILVA, 2019, p.20)

Se antes da conferência de Berlim, a Europa e Portugal de modo específico mantinha um certo respeito as autoridades africanas e suas soberanias políticas, pagando imposto de chão e acordos de mútuas vantagens, com a conferência de Berlim esse diálogo de paridade e até em muitos casos, de submissão, vai sendo cortado, nascendo assim, uma busca de hegemonia e poder, como forma de impor sua legitimidade política e modos civilizatória, como recomenda o pacto da conferência Berlim. Como atesta René Pélissier

Mas as coisas iriam mudar e esse tipo de relacionamento desapareceu com



a competição colonial e mais incisivamente a partir da conferência de Berlim que acarretou a obrigação da colonização efetiva. As novas concepções europeias sobre o papel em África não lhes admitiam ter relações de submissão ou de paridade com as sociedades que se proponham civilizar (PÉLISSIER, 1998, p.145)

A proibição do tráfico negreiro chamado comércio triangular, que liga os três mundos, África, América e a Europa, como um dos pontos do consenso da conferência de Berlim, em realidade coloniais, os europeus buscaram outras formas de exploração dos africanos chamados Indígenas, não mais a partir do comércio transatlântico, mas a partir dos trabalhos forçados dentro das realidades colônias, pagamentos de impostos, torturas e maus tratos, ou seja, escravatura doméstica sob batuta de lhes incrementar o gosto pelo trabalho como condicionante civilizatório (TEIXEIRA, 2015, p144).

A ocupação e pacificação da Guiné, não foi um processo fácil e rápido para a colonização portuguesa. Portugal precisava de fato, comprovar sua força e autoridade colonial junto aos seus parceiros coloniais europeus, sobre seu controle e soberania política e administrativa face ao território e aos povos pelos quais racionalmente e humanamente lidos de inferior, e que disponibiliza civilizar.

A Guiné, foi aquela artéria colonial portuguesa, que tenha mais sangrado e desrespeitado o poder, a soberania e a legitimidade portuguesa nas Áfricas. René Pélissier, citando Teixeira da Mota, diz que “na Guiné é raro o ano em que não há operações militares, que se têm de repetir várias vezes contra as mesmas populações (PÉLISSIER, 1998, p.145). Esse enunciado, ajuda na clarividência sobre como os povos chamados de Indígenas reagiam as várias formas e tentativas de submissão que a colonização portuguesa buscava lhes impor, ou como nunca se aceitaram como derrotados e submissos quanto mais inferiores. Ou seja, nunca foram controlados pela política colonial portuguesa, sempre buscavam impor seus modos culturais e forma de vivências, através de várias formas de resistências.

A autoridade e presença colonial portuguesa na Guiné, nunca foi reconhecida de forma integral e soberana pelos povos chamados Indígenas. A soberania portuguesa, como uma potência europeia portadores da luz e razão, sempre foi vista com um desdém por parte dos africanos chamados de Indígenas que se fizeram guineenses ou dos seus grupos étnicos. Num relato de Honório Pereira Barreto *apud* René Pélissier, descreve com amargura e revolta, a presença e relação dos

portugueses com os povos da Guiné. Diz ele de forma tocante,

“Os estabelecimentos são cercados por Gentios mais ou menos insolentes, mas que geralmente dominam os portugueses: e com aqueles o governo local sempre transige apesar do que se tem escrito. Os insultos, ferimentos, e até homicídios feitos por elles aos portugueses, ou se deixam em silêncio, ou são pagos em aguardentes. Os Gentios conhecendo essa fraqueza abusam; cada dia requeintam em exigências, já ao governo, já aos Particulares, que se vêem obrigados a ceder para evitar um mal maior. Tem os portugueses em tão pouca conta, que dizem que estes só sabem comer, e que os francezes, e sobretudo os ingleszes, são os únicos brancos valentes que há” (PÉLISSIER, 1998, p. 144,145)

A pacificação e busca de um maior controle dos impostos sobre povos chamados de Indígenas e étnicos, não poderia ser realidade, sem a presença daqueles que “conhecem a realidade” interna “A ocupação militar, a pacificação e a colonização da Guiné por Portugal não teriam ocorrido sem a ação decisiva dos mestiços guineenses e cabo-verdianos. ” (DJALÓ, 2012, p.202).

Com a implementação do imposto de palhota em 7 de novembro de 1903 em todas as partes da guiné, Portugal busca desesperadamente, impor sua soberania e submissão dos povos chamados de Indígenas. Esta lei abusiva que não respeita e busca dar autoridade e legitimidade portuguesa, os povos chamados Indígenas reagiram cada uma a sua forma e consoante a sua localidade e região. A própria resistência face as autoridades portuguesas, não foi uma luta unida dos povos e grupos étnicos. Se antes havia as suas rivalidades internas étnicas, que depois foram aproveitados pelos portugueses e injetarem nele mais desavença ainda, dividir para melhor aproveitar. Tenha sido dos motivos das resistências étnicas e grupos, não foram unidas e coordenadas ou tão exitoso.

Vários grupos étnicos aliaram-se aos portugueses em que os seus chefes e régulos foram isentos dos pagamentos de imposto e se beneficiava ainda mais com algumas migalhas sobre os impostos cobrados (ODILA MONTEIRO, 2013, P.105). Sobre o pagamento do imposto, consta o seguinte, em relação aos chefes e régulos Indígenas do Estatuto do Indígena o seguinte, “os régulos e chefes indígena, quando os serviços que hajam prestado justifiquem uma recompensa”; (B.C.G.P, 1947, p.66). Esse justifique, por outro lado, quer dizer, submeter seus conterrâneos e súditos étnicos, ao pagamento e obediência ao sistema colonial português.

É preciso salientar que, as resistências dos grupos étnicos, não foram só

através das lutas e das armas de fogo, muitas pessoas, tiveram que abandonar suas residências e terras, para assim, não poderam pagar os impostos e fugir dos trabalhos forçados e cultivo dos produtos a exportação do interesse colonial português, ou seja, para a metrópole. Como forma de contestar a autoridade portuguesa e resistências, buscando suas liberdades em outros lugares e regiões. Muitas famílias migraram para as zonas fronteiriça do país, tais como Ziguinchor e Casamança.

Os Bijagós e os Papeis, tenham sido dos mais intransigentes grupos étnicos a desafiar a autoridade colonial portuguesa. O que não quer dizer que os outros grupos étnicos não tenham recusado e sido problema para a colonização portuguesa. Mas são eles os Bijagós, os primeiros dos grupos étnicos a entrarem em conflito armado com as autoridades coloniais portuguesas em 1900 e conseqüentemente, os últimos a assinaram o chamado pax lusitana (MENDY, 1992, p.42), sobre os pagamentos dos impostos que colonização portuguesa quer.

Essa relação conflituosa dos grupos étnicos Bijagós com as autoridades coloniais portuguesa, no que concerne a sua soberania e pagamento dos impostos, fez com que em 1900, “O Governador Joaquim Judice Bicker foi levado a organizar uma expedição à ilha de Canhabaque precisamente por «os seus habitantes não reconheceram a autoridade portuguesa (MENDY, 1992, p.42,43). A expedição à Canhabaque, durou uma semana de conflito entre as forças coloniais portuguesa e os insubmissos bijagós. A expedição portuguesa saiu sem vitória e frustração por não conseguir submeter os gentios a sua autoridade e legitimidade territorial, o que pode dar sinal para outros grupos se sentirem na pele a busca de uma defesa do seu território e soberania e não reconhecimento do poder português, como não pagar impostos.

A defesa dos Bijagós de Canhabaque, se deveu aos fatores tais como, conhecimentos que os Bijagós têm das suas próprias matas e florestas e a forma de guerrilha levado a cabo pelos Bijagós. Esse conflito, veio aumentar ainda mais a insubmissão e desdém dos Bijagós fase a autoridade colonial portuguesa. O que de certa forma demonstra como os Bijagós são os únicos grupos étnicos, com a forma de pagamento dos impostos já a partir de 1946 depois da conquista e controle efetivo do território, diferenciado dos outros grupos étnicos. Isto é, os Bijagós pagam imposto de capitação, ou seja, imposto pago por pessoa, não como no imposto de palhota ou habitação pago por família em uma casa. Consta no decreto sobre o Estatuto Indígena

o seguinte, “O imposto de palhota vigora em toda a colônia, com exceção do arquipélago dos Bijagó, onde vigora o imposto de capitação.” (B.C.G.P, 1947, p.66)

A busca impiedosa por parte da estrutura colonial portuguesa, de ter e manter um controle territorial eficaz e soberana, como também, impor sua legitimidade de força superior e raça superior, fez espalhar as revoltas por toda parte da “Guiné dita portuguesa”. “A revolta de grumetes de Farim, a perturbação de Biafadas na navegação entre rio Bissau e Geba e as sucessivas revoltas dos Bijagós, Balantas, Manjacos e Mandingas contra a presença colonial tornaram-se intensas entre 1845 e 1878” (TEIXEIRA, 2015, p.156). Esse descontrole territorial, demonstra as várias resistências Indígenas e não só por todo país, bem como a busca furioso por parte de Portugal sobre sua autoridade.

A busca por submissão dos Papéis de Bissau, tenha sido levado por várias formas. Em 25 de dezembro de 1837, Honório Barreto e o chefe dos papéis de Intim o Andanton, assinam acordo do qual, estes assumem reconhecer as autoridades portuguesas, em troca de fornecimento de produtos alimentares e em 23 de novembro de 1838, assinam um novo acordo em que o chefe do Papel cede a ilha de Rei a autoridades portuguesa e parte do rio em Bissau (DJALÓ, 2012, p.207).

Esse acordo, demonstra, que os Papéis, não haviam reconhecido os portugueses como seus soberanos bem como do uso de faculdade mental para fazer um acorde por fornecimento de alimentos. E esses acordos, frequentemente eram quebrados. De dezembro de 1893 a maio de 1894 os Papeis de Intim, Bandim e Antula e Grumetes levam séries de conflito e ataques as autoridades coloniais portuguesas em Bissau. Estes conflitos e ataques, desrespeitam o acordo de 6 de março de 1892 como atesta Pélissier, “Há meses que os papéis não respeitam o acorde de 6 de março de 1892 e menos ainda os limites do terreno non aedificandi fora da fortaleza”. (PÉLISSIER, 1989, p.30)

Os acordos assinados entre as partes envolvidos em disputas de poder e legitimidade, demonstra que a colonização, em certo momento, para se fazer valer sua presença e buscar dar um simbólico presença e poder, tenha recorrido ao diálogo e acordos como forma de controle e busca de novas formas e táticas da submissão.

Com o controle e o fim da campanha de pacificação dos papéis de Bissau em 1915, administração colonial portuguesa, agora reunia todas as suas forças e estratégias de guerra contra os Bijagós de Canhabaque. Canhabaque visto como uma

ilha de desrespeito para com a autoridade colonial portuguesa, o que poderia ser visto como exemplo para as outras partes do território português, era preciso impor sua hegemonia e soberania, fazendo um posto militar e de controle.

Em 1917, inicia-se de novo operação a Canhabaque, marcada por muita violência e conduta sangrentas em recurso usado pelos portugueses, na forma de dominação e inculcação do medo. Muita artilharia pesada fora usada na forma de destruição em massa das tabancas, pilhagem e chacinas fazendo com que os Bijagós abandonassem suas propriedades e refugiasse nos matos.

Esse conflito, em relação a todos outros conflitos que se deu no território, foi a mais sangrenta e violenta no processo de pacificação e luta por fazer valer o pagamento dos impostos e legitimidade. Nessa guerra de destruição usado pelos portugueses, estrutura-se uma guerra psicológica em forma de dar exemplo para os demais grupos étnicos se porventura querem ser futuros revoltosos e desobedientes em relação ao poder e soberania portuguesa. O conflito, não só foi desigual devido a própria estrutura e armamento de guerra usado por dois lados no conflito, ou seja, se os portugueses tiveram ao seu dispor e apropriar de artilharias pesadas e uma coordenação militar, enquanto que os Bijagós, usando das suas flechas e pouca coordenação e estrutura de guerra em escala inferior, mesmo com as baixas causados aos portugueses, foi um conflito violento e desigual. ODILA MONTEIRO, (2013); DJALÓ, (2012).

A verdade é que, o papel desempenhado pelos mestiços guineenses ou luso-guineenses e pelos cabo-verdianos, na ação da ocupação militar à pacificação portuguesa, é de extrema importância para a colonização da Guiné. A maior parte dos contingentes do exército português na luta de pacificação, senão todos, eram guineenses ou cabo-verdianos, composto na maior parte, pelas pessoas dos grupos étnicos islamizados e outros.

As lutas Indígenas, as constantes buscas de submissão das autoridades portuguesas sobre pagamentos de imposto, bem como controle territorial, foi uma luta contra o controle e resistência da sua identidade cultural e legitimidade do poder. A insubmissão dos Bijagós como dos demais, se insere na negação à escravidão, negação cultural e desrespeito chamado pagamento dos impostos nas suas próprias terras a serem regidos pelos homens que não conhecem e nem reconhece as suas formas culturais étnicas e como-tradições como sendo parte constituintes das suas

vidas existências. Portanto, as lutas de resistências travado pelos povos Indígenas e grupos étnicos, é uma luta de resistência das suas identidades, da sua soberania política, cultural, social, religiosa e da sua legitimidade enquanto guia mestre de si mesma.

### **3.3 A VIDA INDÍGENA E O MASSACRE DE PINDJIGUITI 1959 COMO METAFORA PARA A LUTA ARMADA 1963**

O título desse capítulo, poderia ser *O Retrato do colonizado precedido pelo Retrato do colonizador*, ou *Pele Nega, Máscaras Brancas* ou a própria inscrição chamada *Os Condenados da Terra*. Todos esses títulos, de uma forma ou de outra, retratam o debate desse capítulo. Visto que, a marginalização da vida Indígena e grupos étnicos na Guiné-Bissau feito tanto pela colonização portuguesa como o uso da sua condição de vida feito pelos assimilados para reivindicarem a legitimidade política e territorial sobre os portugueses europeus. Buscando assim, serem eles os protagonistas da vida Indígenas, da sua tutela a melhoria civilizatória. O que coloca o condenado da terra a margem do verdadeiro problema tanto para os portugueses, como para os assimilados. Mas que estes só viram (Indígena), senão projetos falidos e continua mazela da sua condição social e humana, enquanto seres condenados na sua própria terra pelos semelhantes.

Caso optamos pelos títulos *Peles Negras e Máscaras Brancas* e *Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador*, que foi o desejo da colonização, criar uma massa de seres que serão portadores da sua política de complexo de superioridade e que de forma comportamental, foram fieis iguais aos criadores. A autenticidade do processo civilizatório colonial, pode ser percebido através dos próprios assimilados que de forma fiel, retrata a colonização e sua traição enquanto hospedes que aproveitou a boa relação que mantinha com os povos nativos para lhes subalternizar, colonizar e negando lhes qualquer senso de ser humano e pensamento.

E por outro lado, os assimilados, como filhos desobedientes e ingratos da colonização, revoltaram contra o criador, ou seja, contra a colonização que havia lhes dado civilização, poder, humanidade e verbo. A Sua forma de pensar, de se ver e estar,

sua forma religiosa, política, cultural e social é devido ao processo civilizatório português. Se antes de tudo, o processo que virou processo civilizatória, foi um processo de trocas culturais e recíprocas diálogos amigáveis entre os povos. Mas em um dado momento tornou-se processo nocivo a vida dos povos da terra. Por outro lado, os assimilados/civilizados que foram educados para sempre pontes da exploração aos chamados Indígenas, viraram-se no chamado feitiço que virou contra o feiticeiro. Ou seja, a luta dos assimilados/civilizados contra a colonização, é a luta da cria contra o criador.

Optamos por nomear esse capítulo e analisá-la sob o Massacre de Pindjiguiti enquanto metáfora para a luta da libertação nacional, que durou onze anos de vida e sonhos para a liberdade dos chamados povos Indígenas. Ou seja, a partir da sua apropriação política, como sentido encadeador e sentido unitário no plano nacional para a luta, no plano internacional como cartaz das atrocidades do governo colonial português na Guiné e demais colônias e a necessidade dos filhos da terra assumirem seus direitos como legítimos autoridades e do governo do semelhante para semelhante, ou seja, o destino das Áfricas, deva ser dado aos africanos.

O massacre de Pindjiguiti, na historiografia guineense, situa-se como o divisor de antes e pós massacre tanto na conscientização das massas populares bem como da elite política assimilada sobre a causa nacional em comum (TEIXEIRA,2015). Ou seja, “Esse confronto, chamado Massacre de Pindjiguiti, deixou ainda claro, na visão dos dirigentes cabo-verdianos e guineenses, que a independência nacional não seria conquistada apenas pela via pacífica (TEIXEIRA,2015, p.181,182). O que não quer dizer que as pessoas e grupos étnicos não haviam tido essa noção e consciência sobre os constantes perigos que administração colonial portuguesa representa. O ato do massacre é visto como o ponto final das revoltas e resistências isoladas dos grupos étnicos de uma perspectiva nacionalista e unificada.

A situação histórica da colônia, principalmente os chamados Indígenas, em que as suas vida assentava em obrigações e tutela do estado-colonial português, sem que haja possibilidade de serem cidadãos e étnico-cultural inferiorizados, a possibilidade de unirem as forças e lutarem em prol das suas liberdades, era o fio que os ligava após o ato do Massacre de Pindjiguiti. Era preciso uma união em prol de um sonho de liberdade territorial, política, racial, cultural, psicológica e étnico-racial bissau-

guineenses<sup>14</sup> como se convencionou chamar.

A verdade é que o pós-massacre de Pindjiguiti, tenha sido visto como o “parto de uma longa gravidez<sup>15</sup>” temporal, espacial e a passividade com que as pessoas nutriam em relação a presença e autoridade repressiva e agressiva da administração colonial portuguesa na “Guiné dita portuguesa”.

Os longos períodos das resistências que se verificaram em todo o território nacional desde a dominação colonial, as escalas de excesso de abusos de autoridade e poder racial em nome da civilização, os privilégios de algumas minorias em detrimento da maioria racializadas e inferiorizadas, os desdobramentos no cenário internacional, as duas Guerra Mundial, à Conferência de Bandung e os altos níveis de conscientização e educação que os assimilados sofriam, propiciou como fecundou uma consciência chamada nacionalista, africana guineense e racial (pan-africanismo), para as balizas para as lutas armadas 1963 e conseqüentemente a independência territorial guineense 1973.

Mas o ponto central do Massacre de Pindjiguiti que será discutido aqui, não será a morte como epitomo da colonização portuguesa ou sua desumanização, a conscientização das massas e sua união étnica face ao inimigo comum. Apesar destes serem aspectos centrais quando se pensa ou vai falar sobre o Massacre de Pindjiguiti, neste trabalho, analisamos sua apropriação e politização por parte da elite política cultural e assimilada portuguesa que se tornaram-se mais tarde, em guineenses politicamente, culturalmente e racialmente em pan-africanos, não mais cidadãos portugueses. Ou seja, escalada das reivindicações e apropriações político feito por parte dos chamados movimentos contestatórios, protonacionalista, nacionalista, pan-africana ou patriótico, nomeadamente, afincamos o P.A.I.G.C, (Amílcar Cabral) como aqueles que viriam a ser o expoente da causa nacional, que busca para todos os

---

<sup>14</sup> O termo Bissau-guineense foi usado aqui de acordo com a convicção dos intelectuais de que seria melhor usar bissau-guineense em vez de guineenses, nomenclatura que pode ser confundida com os guineenses do país vizinho Guiné-Conakry. Em relação a isso, fica a minha crítica, que já venho fazendo em outros lugares e debates. Nós os guineenses, aliás, os cidadãos, temos uma mania de pensar e partir sempre de Bissau como polo norteador para chegar em outras partes do país sem que levássemos em conta a nossa diversidade cultural social e religiosa. Bissau por ser o capital, logo é visto como o ponto inicial da vida. Quando se pensa a identidade, se faz se de uma forma homogênea em um país heterogêneo, quando é a língua, usa a língua crioula como denominador comum de todos os guineenses, o que na verdade, muitos não falam, quando se vai falando das dificuldade sociais económica e política, fala -se de Bissau para o país, como se a dificuldade de capital, fosse a mesma do interior ou de Bafatá. Bissau, se situa como identidade normativa política cultural e social. O que pode ser interpretado como uma postura arrogantes dos cidadãos.

<sup>15</sup> Uso parto e gravidez, não no sentido de gestação e luz, mas no sentido dos grupos étnicos já estavam cansados da presença e serem tratados de inferiores em todas as dimensões da vida.



sentidos de poder e ideologia, apropriar-se e aproveitar-se do sentido e significação do massacre, para a causa e mobilização nacional e solidariedade internacional.

A busca de legitimidade e reivindicar para a luta e conseqüentemente para o sonho da independência. Traduzindo-se, governar (legitimidade) os grupos étnicos que se tornaram nacionais homogêneas em identidade guineenses, que se possa dizer em tese, em igualdade de todos perante a república da Guiné-Bissau 1973 em teoria. Por isso, o Massacre foi investido de uma envergadura internacional, sobre as realidades coloniais portuguesas em Áfricas, em que “O de «3 de Agosto» passou a ser o dia da solidariedade internacional com os povos das colônias portuguesas em Áfricas nos termos da primeira resolução aprovada contra o colonialismo português” (DUARTE SILVA, 2019, p.19), aprovado pela segunda conferência dos povos africanos.

Dada a relevância e a desumanização do ato do Massacre de Pindjiguiti de 1959 perpetrado pelos colonialistas portugueses aos indefesos trabalhadores, e sua apropriação política pela elite política intelectual assimilada, apropriamos da crítica teórica feita por Peter Ekeh (2016). Aos movimentos e grupos políticos nacionalistas-pan-africanos que guiaram as jovens nações africanas a suas respectivas independências nacionais. Em que o autor defende que estes movimentos políticos estavam mais comprometidos com as suas causas do que com as massas populares.

Essa crítica se torna pertinente, pela própria falha ou sentido de comprometimento dos governos nacionais depois das respectivas independências nacionais africanas, em que as Áfricas, se sucumbiram em conflitos e guerras internas sobre “quem deve continuar o projeto colonialista de governar e apropriar-se das riquezas e tutelar os povos e grupos étnicos que se tornaram em identidades homogêneas nacionais (antigos Indígenas e seus respectivos grupos étnicos e cosmovisão dos sagrados).

A revolta do colonizado não significa o fim ou a busca pelo fim da colonização europeia em Áfricas. Pelo contrário, acrescenta Peter Akeh,

O que chamo aqui de ideologias anticoloniais refere-se às razões e estratégias movidas pelo interesse da burguesia africana ocidentalizada que buscava substituir os governantes coloniais. O anti-colonialismo não significou de fato oposição aos ideais e aos princípios percebidos de instituições ocidentais. Ao contrário, boa parte do anticolonialismo estava baseada na aceitação expressa destes ideais e princípios, acompanhada

pela insistência de que a conformação a eles indicava um nível de realização que deveria dar aos africanos recém-ocidentalizados o direito à liderança. O anticolonialismo era contra os funcionários coloniais estrangeiros, mas era evidentemente a favor de ideais e princípios estrangeiros. (EKEH, 2016, P.435)

Gostaria de deixar claro, que de forma alguma, estou/estarei negando o comprometimento, a dedicação, o valor e o papel desempenhado pelos ideólogos, movimentos africanos/guineenses pan-africanistas com as causas nacionais, continental, cultural, psicológica e civilizatória africana (raça) / guineense em termos históricos. Mas que de uma forma coerente e política, suas reivindicações e engajamentos políticos com as Áfricas e Guiné no caso específico, tenham mais haver com as falhas do projeto colonial como bem advoga no início o Luís Cabral, e com o sentimento de estarem (assimilados/civilizados) prontos e aptos para governar os Indígenas. Por terem sido educados e preparados pelo sistema de educação colonial e civilizador europeu português do que com outra coisa ou causa ou o próprio sofrimento dos chamados povos Indígenas como a maior parte das historiografias convencionou registrar. Na verdade, esses,

«pequeno-burgueses mestiços ou negros, instalados no seu papel subalterno de auxiliares do colonialismo, viviam a anos-luz das preocupações quotidianas, das angústias e das humilhações sofridas pelas massas rurais»  
(DUARTE SILVA apud ZIEGLER, 2019, p.10)

Há duas questões pertinentes que esta citação nos leva. Por um lado, a constatação dos assimilados quando visitarem Europa e respectivas metrópoles coloniais, de que não são iguais aos metropolitanos, se quisermos, verdadeiros civilizados e brancos. Em leitura fanoniano, os assimilados tiveram um impacto com a realidade, e constatarem que são negros e inferiores em leitura racial, e nada mais. E segundo o impacto da constatação racial e humana, produziu revolta nos assimilados, querendo provar aos colonizadores que são iguais. Por isso, o massacre na Guiné foi investido de um ato político e a envergadura unitária como símbolo de pertencimento a uma causa nacional. Caso não fosse essas duas hipóteses, seria só mais umas vidas Indígenas ceifadas pela colonização como vida sem sentido humano ou importância capital, e nada que respaldasse nos orgulho e sentimento de semelhança com os chamados Indígenas, e no plano internacional, não teria tanto impacto de denúncias como foi feito pelo PAIGC e demais simpatizante das causas nacionalistas africanas.

Por isso, se sentiram aptos e convictos na educação que receberam, necessitando agora da passagem de testemunha. “Da mesma forma, de todos os grupos de africanos, estes estiveram mais expostos às ideologias coloniais europeias”. (EKEH, 2016, p.427). Ou seja, estes assimilados, foram os que aceitaram o processo purificatória racial e educados, cultural, social e religiosamente, a injeção do projeto cultural colonial e modo de alienação civilizatória/cultural foi mais forte do que os chamados Indígenas. Continua ele,

De várias maneiras o drama do colonialismo é a história da luta entre os colonizadores europeus e esta classe burguesa emergente. Apesar de ser nativa da África, a classe burguesa africana depende do colonialismo, mas ela rejeita os funcionários estrangeiros que governaram a África. (EKEH, 2016, p.427)

Na Guiné-portuguesa, mais tarde província da Guiné (1955) e Guiné-Bissau (1973), para o processo da sua independência liderado pelo P.A.I.G.C e ao seu carismático líder político e ideológico Amílcar Cabral, que de uma forma a outra, o PAIGC foi o expoente máximo da causa dos povos étnicos e território guineense em detrimento de outras formações e movimentos políticos e grupos que nasceram com aspiração de guiar os povos a independência, mas não tiveram aceitação e consistência política.

Nesse interim, o P.A.I.G.C, ainda se encontra nessa busca e reivindicação de Legitimidade política e histórica sobre os guineenses. “Para substituir os colonizadores e governar seu próprio povo ela inventou várias teorias movidas pelo interesse para justificar esse governo”. (EKEH, 2016, p.428)

Partindo dessa constatação de Ekeh, buscaremos contextualizar, os movimentos e grupos que partiam em busca de legitimidade sobre os Indígenas. O período de 1950 e dos debates não consensual entorno da descolonização em conjunto das duas colônias portuguesas, tendo em conta a já constatação de não pertencerem a categoria de igualdade perante o homem branco metropolitano. Usando assim, o contexto social das massas populares como a causa da reivindicação.

São vários os movimentos políticos de natureza contestatória, destacamos primeiramente a Liga Guineense. Que de uma forma histórica, é vista como o primeiro movimento protonacionalista político dentro do solo de Guiné-Bissau. Apesar de ser o primeiro movimento político dentro do solo guineense, no que toca a sua real política,

estava longe de aspirar interessa da maioria racializada, ou seja, grupos étnicos categorizados de Indígenas.

A Liga Guineense considerada como dos primeiros movimentos contestatória dentro do solo guineense, criada pela elite urbana mestiça e cabo-verdianos, chamados de civilizados. Que não se pautava na cultura dos chamados povos Indígenas, mas pela inscrição cultural europeia portuguesa devido sua educação e aspiração política. Por isso, buscava uma integração a sociedade portuguesa. De Grumetes a mestiços, era sua composição étnico racial-cultural. “Ou seja, a Liga englobava uma categoria sociocultural heterogênea constituída de bissau-guineenses de origem e bissau-guineenses de segmento social caboverdiano além de grumetes.” (CANDÉ, 2013, p.111)

Desde a sua criação em 25 de Dezembro de 1910 por filhos de Bolama chamados civilizados sob a liderança do senhor Oliveira Dugu, a Liga Guineense, sobre algumas políticas coloniais português, constitui-se como uma associação recreativa de interajuda entre dos seus membros, com intuito de fomentar a criação de mais escolas, que consistia na melhoria escolar e educativa para os seus membros em conformidade com os seus interesses dentro do sistema colonial português.

Dado como primeiro movimento de luta dos civilizados, a Liga, não pautava com interesses e políticas de ruptura, ou seja, de uma descolonização e pautas de caráter em engajamentos com as mazelas Indígenas, mas com uma perspectiva de aceitação de identidades mesclada. Ou seja, identidade guineense como confluência de cultura étnicas e portuguesa. O mais importante, uma submissão a Portugal como centro de um poder e uma civilização maior e espelho modelar de uma hierarquia racial. A Liga não passa de sonho de pacto de privilegiados em busca de manutenção e maior privilégio ainda. Sobre o interesse político da Liga, atesta Artemisa Candé,

É notório que a Liga Guineense em Bolama apresentava, nos meados de século XIX e início do século XX, uma elite urbana de expressiva representação social, que agregava os régulos Adulai Canté e Oliveira Sanca nas suas pautas de discussões, articulando propostas para uma integração dos bissau-guineenses na administração colonial. (CANDÉ, 2013, p.113)

Por outro lado, afirmou Tchernó Djaló,

(...) a liga guineense defendia uma identidade guineense apesar das suas declarações de submissão a Portugal como tinha feito Honório Barreto no seu tempo. (...) era mais um fórum de notáveis em busca de promoção social do

que um embrião de organização anticolonial. Isso não é surpreendente se soubermos que uma grande dos seus membros eram filhos (legítimos ou não) de comerciantes portugueses que tinham problemas com o tribunal da Guiné para fazer reconhecer o seu direito de herança. (DJALÓ, 2012, p.251

Esse passagem de Tchernó Djaló (2012) e Artemisa Candé (2013), elucide o seguinte sobre a reivindicação da liga, “O ponto de referência nessas demonstrações é provar que eles são “iguais” (...) (EKEH, 2016, 435)”, ou seja, se foram educados e preparados durante os longos séculos/tempo pelo sistema de educação civilizatória portuguesa europeia, como pressuposto da colonização, em que os africanos não estavam preparados para vida civilizada e humana, ou cuidarem de si mesma, era preciso lhes guiar, lhes educar, lhes moldar e lhes preparar para serem seres humanos e adultos, éticos, civilizados e conscientes, para assim, poderem compreender modos saudáveis da existência e civilização humana. É natural que a liga exija sua admissão no sistema colonial como a premissa colonial pressupôs, de levar os africanos ao grau de civilização e depois deixar-lhes com o passar do tempo, de forma gradual, guiarem-se sozinhos como manda a civilização defendida pelos europeus a priori.

A liga guineense perdeu sua fala e poder no círculo da administração colonial portuguesa do que gozava, após a administração colonial ter concluído o processo de pacificação contra os papéis de Bissau em 1915, como sendo o último reduto dos insubmissos Indígenas. O motivo por detrás do seu silenciamento, segundo Teixeira Pinto, (apud Djaló,2012), é de que a liga tenha apoiado os papéis de Bissau e grumetes nas suas insurreições contra o pagamento dos impostos. (DJALÓ, 2012, p. 253).

No ano de 1950, surgem vários movimentos nacionalistas de cunho da “descolonização ou não ” do território africano chamado atualmente de Guiné-Bissau. Ao mesmo tempo que surgiam esses movimentos, com eles vinham os fervorosos debates a favor ou contra a união com Cabo-Verde na luta para as independências. Pela diversidade do país, era assim em média os movimentos que vinham surgindo em função de uma busca de sonho de liberdade. E esses movimentos, em geral, cada um se configurava com um posicionamento ideológico político, em função do espaço em que se encontrava.

Em função disso, essa discussão, foi fruto da própria interação e mestiçagem entre os cabo-verdianos e guineenses e o papel desempenhado pelos cabo-verdianos na dominação, pacificação e colonização da “Guiné dita portuguesa”.

Os primeiros grupos e movimentos desde MLGCV (Movimento de Libertação da Guiné-portuguesa e das Ilhas de Cabo Verde), fruto da união de UDG (União Democrática da Guiné), UDCV (União Democrática Cabo-verdianos) e o UPG (União das Populações da Guiné) criada em Senegal e pautava por uma independência amigável com Portugal. Esse movimento, que contava com maior parte dos seus membros, guineenses, não viam com bons olhos, a união com cabo-verdianos, o que fez os seus simpatizantes migrarem se para o MLG (Movimento de Libertação da Guiné). A criação de FLGC ( Frente de Libertação da Guiné-portuguesa e Cabo-Verde), criado por Henri Labéry mestiço franco-senegalês que substituiu o MLGCV no Senegal (Dakar) e uniu MLGP ( Movimento de Libertação da Guiné-Portuguesa) MLGP ( Movimento de Libertação da Ilhas de Cabo-Verde), criado com objetivo de fazer frente ao PAIGC, o movimento não teve muita duração devido as divisões e rivalidade interna um ano depois foi substituído pela FUL ( Frente Unida de Libertação da Guiné e Cabo-Verde) fundado também em Dakar devido ao encontro entre PAIGC e MLGC em 1961 ( DJALÓ, 2012, p.254,255). É preciso frisar que, Henry Labéry e Cabral e alguns civilizados, haviam criado o MING em 1955 (Movimento para a Independência Nacional da Guiné Portuguesa) (DUARTE SILVA, 2019, p.8). Estes movimentos e grupos, de uma forma, buscavam levar as lutas para as independências em conjunto entre as duas colônias portuguesa. Ou seja, Guiné-Bissau e Cabo-Verde. (MONTEIRO, 2013, p..145)

Por outro lado, surgia o MLG (Movimento de Libertação da Guiné) fundado em 1958 por François Mendy Kankola, dissidente do MLGCV, que agregava, quase exclusivamente, pessoas pertencentes à etnia manjaco. O que pode até certo ponto, ser interpretado como movimento étnico-racial. Este movimento, em relação aos demais, foi o primeiro movimento a colocar em prática face ao sistema colonial português. No dia 17 para 18 de agosto de 1961, este movimento atacou o São Domingos por horas, mas com insucesso (DJALÓ, 2012, p. 255, 256), devido à falta de uma boa coordenação e preparo, um bom planejamento e estratégia de luta.

Enquanto que a UNGP (União Nacional da Guiné Portuguesa criado pelo professor Benjamin Pinto Bull em 1960, que pleiteava uma independência por via pacífica, fracassada as várias tentativas de diálogo com Salazar/Portugal e não ser reconhecido como legítimo movimento de aspiração da luta para a libertação/independência da Guiné pela OUA (Organização da Unidade Africana), o

movimento une-se ao FLING em 1961.

O FLING (Frente de Luta pela Independência Nacional da Guiné-Bissau), de todos os outros movimentos, o FLING, foi o único movimento opositor sério ao PAIGC na dianteira da luta política e representante das aspirações e desejo do povo a independência territorial e reconhecimento internacional. Fundado em julho-agosto de 1962 como composição e união de sete grupos de cariz étnica entre os quais destaca se MLG, o UGP e o RDAG (Rassemblemt Démocratique Africain da Guiné). Este movimento, entre todos os demais movimentos, foi a que mais detesta a união com os Cabo-verdianos face ao desejo comum de luta contra a colonização portuguesa.

A fala de um dos seus membros, o François Mendy Kankola diz o seguinte em relação aos cabo-verdianos,

Antes de expulsar os colonialistas portugueses, começemos por fazer sair do nosso país os lacaios dos colonialistas, isto é, os Cabo-verdianos, os mestiços, os sem-raça. Com eles, assim como com os portugueses, seremos inflexíveis. Todos os traidores serão severamente punidos. (DJALÓ, 2012, p. 256).

Pelo exposto de François Mendy, anti-colonialismo, não era só em relação aos portugueses brancos, mas os mestiços e aqueles que porventura se definem como sem raça, como o caso de Amílcar Cabral, que se vê como africano, buscando mais diluir as diferenças e buscar no chamado ser africano o elo da união do que com as especificidades de cada grupo étnico. Ou seja, o pan-africanismo ou guinendadi no caso específico nos dias atuais. Para Mendy, a raça, ou seja, identidade étnica, é o elo central em ser africano e reivindicar qualquer luta de pertencimento político e cultural das Áfricas, passa por este pressuposto basilar étnica.

Esses movimentos políticos contestatórios que alguns não viam com bons olhos a constituição de uma unidade na luta contra a colonização portuguesa na Guiné e Cabo-Verde. Devido a própria condição histórica da colonização nos dois países. Em Cabo-Verde nunca houve o processo de indigenato no seu processo histórico civilizatório, sendo que seus cidadãos foram vistos como civilizados, enquanto que na “Guiné dita portuguesa” teve esse processo civilizatório de purificação racial, humana, cultural e social dos seus povos. Ou seja, estética degradante. Sendo que, os próprios cabo-verdianos, foram a espinha dorsal da colonização e dominação da Guiné para a estrutura administrativa colonial portuguesa. Motivo esse, constituindo-se como pontos de desavenças de unidade ou não. A esse respeito, acrescenta Ricardino

Assim, os guineenses, considerados “rebeldes” e de difícil convivência com a política de exploração e dominação cultural, eram considerados como povos “primitivos” pertencentes, de alguma maneira, à categoria de “não civilizados”, enquanto os cabo-verdianos, que não conheceram o Estatuto de Indigenato, eram vistos como “civilizados”, partidários do sistema, representando e mantendo intactos os interesses econômicos e administrativos do regime colonial nos países africanos como Guiné-Bissau, Angola e Moçambique. (TEIXEIRA,2015, p.159,160)

Nesse contexto político em torno do qual projeto de luta que os movimentos políticos deviam seguir sobre o cenário dos dois países, o PAIGC, diferentemente dos outros, via nesses movimentos que tinham esse cariz isolado, étnico e guineense, como algo de separatista e falsos pan-africanistas ou simplesmente chamados de oportunistas. Atesta Ricardino Dumas Teixeira,

“Esses movimentos foram acusados pelo PAIGC de “oportunistas” sem legitimidade popular, particularmente aquelas organizações políticas que negaram a injunção da “unidade” dentro de uma única estrutura partidária”. (TEIXEIRA, 2015, p. 186).

Visto que, para o partido, o problema da Guiné, constitui como algo de um todo. Ou seja, a colonização de Guiné ou Cabo-Verde, devia ser visto como algo que afetasse toda a África de modo geral, não como problemas específicos de cada povo e cultura e raças. Ou seja, o problema de qualquer território africano, devia ser visto como um encadeamento do outro racialmente, culturalmente e soberanamente (política).

O partido que ficou conhecido como o selo do sonho da Guiné, isto é, o PAIGC, a data da sua formação política enquanto movimento político de luta colonial e descolonial, ainda não é dado como consensual entre os estudiosos e eruditos da luta de libertação de Guiné-Bissau e Cabo-Verde ou da história desse movimento/partido na luta histórica e política de Guiné-Bissau e Cabo-Verde (CANDE, 2015; DJALÓ, 2012; TEIXEIRA, 2015). Em tese, a data de 19 de setembro de 1956 constitui-se como registo oficial do nascimento político daquilo que viria a ser o maior pedra e problema para as realidades colônias portuguesa nas Áfricas e para o próprio nascimento do sistema democrático em Portugal. O nascimento do partido/movimento, teve como fundadores os seguintes nomes, Amílcar Cabral, Aristides Pereira, Luís Cabral, Júlio Almeida, Fernando Fontes e Elysée Turpin.

Destes seis nomes, Segundo Tchernó Djaló (2012), só Elysée Turpin que era



guineense de origem, com famílias residindo entre Senegal e Guiné-Conakry. Os cinco outros nomes, eram Cabo-verdianos ou de origem e todos assimilados e com uma certa formação. A discrepância que se vê tanto na própria configuração e modo de tratar os povos étnicos desses dois países pela colonização portuguesa, é abissal. O dócil carinho com que os portugueses viam os cabo-verdianos em termos civilizatória e racial como legítimos e orgulhosos filhos do processo civilizatório como que criou um certo grau de superioridade racial em relação aos guineenses. Essa discrepância nas duas colônias em que uma colônia e seus povos eram cidadão enquanto na outra, necessitava de um processo purificatória, traduziu-se na própria configuração da luta armada, em que alguns foram mais pensadores ou seja, estavam mais preparados para lidar com questões burocráticas e outros simplesmente corpos da luta ou seja, corpos obedientes devido ao fraca educação que se verificava na colônia de Guiné-portuguesa em relação ao Cabo-Verde. Ou seja, vidas que possam dar vidas para o nascimento dos dois sonhos políticos.

Essa discrepância estrutural na composição para a luta, em tese, demonstrava a incompatibilidade de um projeto binacional fruto dos privilégios concedido pela estrutura racial portuguesa aos cabo-verdianos em detrimento dos guineenses. Mas Cabral foi feliz em saber solapar e lidar com as rivalidades das duas colônias enquanto vivia em um projeto binacional para as independências territoriais.

A formação do quadro político ideológico da luta era constituída pela elite assimilada ou civilizada. Na Guiné, pela própria política do Indigenato, as resistências indígenas, do qual resultou irrisório número de assimilados, em que, “(...) a reduzida elite letrada guineense, representada majoritariamente pela elite mestiça cabo-verdiana (...)” (TEIXEIRA, 2015, p. 176), constitui-se como um problema para a formação desse quadro que a luta guineense exigia. Ou seja, “A elite aculturada guineense não era nem suficientemente numerosa nem qualificada para assumir sozinha a direção da luta pela independência ” (DJALÓ, 2012, p.260). O que de partida demonstra essa discrepância histórica desses dois países depois das suas respectivas independências, em que o Cabo-Verde tinha melhores e mais quadros preparados para a luta fora do mato, a luta real do condenado da terra (FANON,2013) enquanto a Guiné tinha menos quadros e a maior parte, era cabo-verdianos ou mestiços ou quadros advindos da estrutura colonial portuguesa.

Se, como já ressaltamos, sobre as elites políticas que guiaram os respectivos

países africanos as suas independências, lhes moviam um sentimento de substituição na administração colonial, isto é, de brancos europeus por negros brancos africanos, na Guiné e Cabo Verde, observa Tchernó Djaló

A perspectiva de uma independência permitindo substituir-se à elite branca, forjou a constituição de uma comunidade de assimilados africanos, na “distância racial”, cultural e social entre negros e mestiços era subestimada se não puramente e simplesmente ignorada (DJALÓ, 2012, p. 260).

Ou seja, o sonho de poderem ser eles os governantes do território e dos respectivos povos Indígenas, era muito mais alto do que as rivalidades estruturais que compõe as duas realidades coloniais e étnicas no processo civilizatórias portuguesa. Se em Cabo-Verde o processo civilizatório é natural, ou seja, nascia já civilizado, enquanto que na Guiné, o processo civilizatório é jurídico. Ou seja, precisa passar por um processo burocrático para comprovar que houve melhoria tanto na capacidade mental, cultural e religiosa para assim, poder, quiçá, ascender ao estatuto do cidadão. A incompatibilidade racial humana foi substituída pela perspectiva de serem assimilados em realidades coloniais diferentes. Mas para que essa premissa se tornasse realidade, era preciso mover ou incluir a parte subalterna dessas duas realidades, principalmente os da Guiné. Ou seja, o corpo teórico que a luta precisa, já está sendo formado, enquanto que o corpo prático, ou da ação da luta, precisava ser formada. O Indígena, como sustentáculo da luta, aqueles que, os seus corpos podem morrer em nome da liberdade territorial e o nascimento da nação, era o corpo político que faltava para a estrutura completo de que necessita uma luta.

Tchernó Djaló, num diálogo com Castanheira salienta essa discrepância funcional entre as duas identidades em busca de um sonho de liberdade e governo dos da terra. Em que para a realidade guineense do que a guerra necessitava, o Indígena era a parte escolhido sem nenhum breve critério da seleção enquanto que para a realidade cabo-verdiana, o processo passava por uma boa seleção e pensamento criterioso não só dentro do futuro da guerra, como pós guerra. Isto é, a independência.

se a componente guineense era maioritariamente originária dos camponeses do interior, aldeões e acessoriamente trabalhadores assalariados, quanto a fração cabo-verdiana era essencialmente recrutado no meio estudantil e nas comunidades de emigrantes. Segundo este autor, os esforços da guerra repousavam sobre os Guineenses, enquanto a direção, tanto da guerrilha como do partido, recaía sobre os Cabo-verdianos (DJALÓ, 2012, p. 262).

De modo geral, quando se pensa sobre os processos das independências africanas, tem-se a impressão que foi um processo de fora para dentro. Levando em conta as séries de debates sobre o homem negro (pan-africanismo e negritude). Na Guiné-portuguesa, sem qualquer previsão por parte da inteligência administrativa, se internamente, havia as possibilidades de as pessoas cogitarem uma revolta e levar uma ação ao processo de uma luta a independência. A inteligência colonial não havia cogitado tal maturidade da sociedade guineense. Atesta Duarte

Conclui-se, em suma, que a perspectiva da independência política só surge, na Guiné-Bissau, a partir de meados de cinquenta e que, ao contrário de todas as precauções e previsões das autoridades e investigadores portugueses, a subversão não veio do exterior da Guiné, nem foi desencadeada por associações influenciados pelo Islão. Começou em Bissau, liderada por uma elite política urbana e crioula em busca de uma organização independentista. (DUARTE SILVA, 2019, p.19)

Os movimentos políticos na Guiné, começaram umas séries de ações chamados de pressão pacífica sob pacto de Manchester de cercar e abominar autoridade colonial portuguesa interna e externa, usando das precárias condições dos trabalhadores como mecanismo de suas ações, impulsionando-os às greves e reivindicações sobre maus tratos no trabalho a que estavam submetidos, melhoria de salários, abusos de poder por parte dos portugueses, cargos e horas de trabalhos e discriminação.

No ano de 1957, os trabalhadores e estivadores de cais de Pindjiguiti, movidos pelos espíritos reivindicativos, entram numa greve com as autoridades coloniais portuguesas, negando irem trabalhar no porto, exigindo melhoria salarial. Ação que foi atendida em partes pelas autoridades coloniais portuguesas e sem represálias e vítimas. (ODILA, 2013, p.148)

Esta ação reivindicativa, deu alento aos trabalhadores e estivadores sobre como podem usar em seu favor a greve e reivindicação das condições humanas. Por isso, em 1959, movidos pelo mesmo sentimento, e ainda mais, sendo impulsionado pelos movimentos políticos nomeadamente o MLG e de uma forma indireta o PAIGC sendo que seus membros faziam parte dos dois lados, estes marinheiros e estivadores resolveram fazer frente às autoridades coloniais portuguesas. Diferentemente da greve de 1957, em que grande parte das pautas reivindicativa dos grevistas foram atendidas sem nenhum derrame de sangue entre as partes. Mas o

ano de 1959 vai entrar na história da Guiné-Bissau como a linha divisória do antes e depois do Massacre. Conseqüentemente, este ato, situa-se como motivo para as pessoas aceitarem o convite dos movimentos nacionalistas sobre a causa e o sentido da luta. O Massacre de cais de Pindjiguiti, foi o ponto da coalescência de que as partes étnicas necessitavam.

Em relação ao envolvimento do PAIGC na ação do Massacre do cais de Pindjiguiti, ateste Duarte apud Leopoldo Amado,

«a reivindicação a posteriori da paternidade de Pindjiguiti por parte do PAI(GC) só se pode compreender na medida em que o MLG como o PAIGC partilhavam indistintamente o mesmo espaço político», havendo mesmo vários casos de dupla filiação ou simpatia. De facto, numa entrevista que concedeu em 1991, Rafael Barbosa (na época «Zain Lopes», membro do MLG) reconheceu ter sido «um dos responsáveis da questão do Pindjiguiti», pois controlara António Nola que fora «quem organizou a greve» (DUARTE SILVA apud AMADO, 2019, p.17)

Enquanto que para as autoridades coloniais portuguesa, sobre a greve, de que este se tratava de um ato ilegal dos trabalhadores e estivadores do cais de Pindjiguiti. Para repor a ordem no porto, as autoridades coloniais usaram daquilo que tem sido a característica da colonização, usando a violência, acionando as forças do poder sob os trabalhadores desarmados. O resultado, os trabalhadores sem armas de fogo e tropas do poder colonial deixou sangue e mortes por cais de Pindjiguiti, fazendo assim, dezenas de mortes.

Este ato bárbaro e nefasta do Massacre de cais de Pindjiguiti praticado em nome da civilização e ordem moral, deixou a imagem da colonização portuguesa crítico internacionalmente, e internamente permitiu, “Politicamente, o massacre do Pindjiguiti marcou a passagem da agitação nacionalista para a luta de libertação nacional”. (DUARTE SILVA, 2019, p.20))

O debate em torno do número de mortos no Massacre de cais de Pindjiguiti, foi e continua sendo motivo de desacordo entre os historiadores e cientistas políticos. Pela defesa do governo colonial, não passa de um número irrisório, enquanto pelo PAIGC, o número chega 50 as vidas de inocentes trabalhadores mortos.

Do ponto de vista ético e crítico, os trabalhos acadêmicos que têm se debruçado sobre a descolonização e luta de libertação na Guiné tem pouco ou nenhuma crítica séria sobre o modo como os movimentos políticos, nomeadamente o MLG e mais tarde o PAIGC, usa a causa dos estivadores/trabalhadores de cais de

Pindjiguiti, como mecanismo da comoção e causa nacional e discurso e solidariedade internacional sobre o flagelo e a violência que é a colonização portuguesa sobre os povos étnicos na “Guiné dita portuguesa”. Se por um lado os trabalhos vão fazer a crítica, fazem no de uma só via, olhando só uma parte da equação. Ou seja, só a parte da administração portuguesa. O que não quer dizer, que não tenham sido a causa principal maior do mal.

Esse ato, registrado como Massacre de 3 de agosto no cais de Pindjiguiti, ressalta Artemisa Odila Candé, “É nestas condições que traçamos diferenças entre o massacre de Bissau e os massacres em outras colônias portuguesas, uma vez que em Bissau o Massacre de Pindjiguiti foi motivado pela determinação política ” (ODILA, 2013, p. 148).

É verdade que o Massacre foi um ato político. Mas o que a autora não consegue ver ou ir a fundo na sua crítica, para demonstrar que o massacre de cais de Pindjiguiti tenha sido mais que um ato político, mas também um ato político premeditado e de interesse causado pelos movimentos políticos nacionais, nomeadamente o MLG e PAIGC aos inocentes trabalhadores. Numa carta de Amílcar Cabral a Lúcio Lara, datado de 24 de setembro, em partes da carta, dizia o seguinte a respeito do massacre, “tratou-se de crime «do mais hediondo», que teria de ser vingado, mas os acontecimentos eram também «uma lição e importa tirar daí as maiores vantagens para a luta»” (DUARTE SILVA, 2019, p. 17,18). Se como havíamos mostrado, segundo o qual, Rafael Barbosa confessou ter sido um dos membros que impulsionou os estivadores e trabalhadores do cais de Pindjiguiti à revolta, e ele que é também um dos membros do PAIGC e controlava o responsável dos grevistas António Nola. “A PIDE desentendeu-se com a administração e procurou descortinar «cabecilhas políticos» por detrás dos analfabetos marítimos indígenas (...)” (DUARTE SILVA, 2019, p.15). Pois, pelo histórico de violência da administração colonial portuguesa na Guiné, que os assimilados/civilizados eram coadjuvantes e conhecem de cor muito bem como funciona, como em um ato de boa vontade com os trabalhadores e estivadores, iriam impulsionar os inocentes desumanizados ao ato de heroísmo e serem catalizadores da luta de libertação?

Por isso Peter Ekeh ressalta que, a causa dos assimilados/civilizados, nada tem a ver com a real causa dos chamados povos Indígenas. Pois estes, buscavam substituir os europeus, usando todas as formas e estratégias, para assim, poder

justificar perante os olhos dos Indígenas e internacionalmente, a barbaridade que é a presença colonial europeia/portuguesa. (EKEH, 2016, 428)

Usar do massacre para fins de uma maior adesão à luta, a camada menos esclarecidas como bodes expiatórios em proveito da causa nacional, para fins de impulsionar uma maior crítica e solidariedade internacional sem que estes tenham em mente o que pode acontecer em termos de uma revolta/greve, em relação a autoridade colonial, é desleal com o propósito dos movimentos. Pois se suas reivindicações se pautavam sobre a exploração dos chamados povos Indígenas e excessos de abusos e discriminações a que a colônia de “Guiné dita portuguesa” sofria, não teriam agido dessa forma. Duarte Silva apud Jean Ziegler, atesta o seguinte, “«pequeno-burgueses mestiços ou negros, instalados no seu papel subalterno de auxiliares do colonialismo, viviam a anos-luz das preocupações quotidianas, das angústias e das humilhações sofridas pelas massas rurais»” (DUARTE SILVA APUD JEAN ZIEGLER, 2019, p.10)

Peter Ekeh defende,

A pobreza intelectual do movimento de independência na África flui a partir deste fato, de que o que estava envolvido não era a questão de diferenças de ideias sobre princípios morais, mas sim a questão de qual classe burguesa deveria governar os africanos. (...)Boa parte das atividades anticoloniais feitas pela burguesia africana consistiu de estímulo aos seus seguidores para chegarem atrasados ao trabalho, para fazerem greves por diversas razões. (...) Em geral, a classe burguesa africana, dentro e fora da política, estimulava o homem comum a evitar suas obrigações para com o governo ou então a defini-las como sendo ônus; ao mesmo tempo ele era estimulado a exigir seus direitos. (EKEH, 2016, p. 437,438)

A busca por uma maior influência sobre as massas populares ou trabalhadores braçais, as ideias de que estavam a serem super explorados, necessitarem de reclamar por melhorias de salários e condições de trabalhos a que eram postos, como consta no relatório do Governo,

«O seu esforço de aliciamento às camadas médias da população mestiça e nativa — os "trabalhadores intelectuais" — e, simultaneamente, visavam o despertar de uma consciência proletária em determinadas camadas menos evoluídas, dos centros urbanos, procurando a adesão dos trabalhadores braçais» (DUARTE SILVA, 2019, p. 8)

Este ato, fez com que, em nome dos postulados supracitados, a serem

ceifados a vida, dando assim, uma aderência das pessoas a luta que se traduziu em causa nacional para a independência. O ato de repúdio e denúncias sobre o Massacre feito internacional pelos movimentos políticos, nomeadamente o PAIGC e pela sua apropriação política enquanto um dos motivos maiores pelo qual, a luta contra a colonização portuguesa deva ser feita, tenha sido exagero em usar inocentes trabalhadores.

Essa crítica ao movimento nacionalista faz-se pertinente por um motivo básico e simples. Pela forma que temos lido a luta de libertação a partir de um diapasão nacionalista teleológica e sentimentalista. Ou seja, a partir do nosso ponto de vista nacional, e pouca introversão ou mudança de leitura colonial. Esse princípio básico dessa crítica é a forma como os movimentos nacionalistas que guiaram o processo de luta, poderia ter sido de todas as formas, mas menos, usar os chamados Indígenas, como meio para a causa maior.

E por outro lado, esta minha crítica, não está isentando administração colonial portuguesa pelo ato desumano do Massacre de cais de Pindjiguiti. Pelo contrário, toda presença da colonização portuguesa na Guiné-Bissau, foi um ato de violência temporal, espacial e do sagrado. Uma violência que desumanizou os seres que outrora eram donos de si. Negados a existência histórica, humana e psicológica, suas belezas e construção dos seus corpos e seres, enquanto estética degradante e desumana.

A colonização portuguesa se inscreve na forma opressora com os povos chamados Indígenas ou não civilizados (não humanos). Essa relação não humana criada entre os europeus/portugueses e povos africanos/Indígenas em que a vida do não europeu significa entre outros pontos, vida sem importância capital humana, do qual, sua utilidade pode ser revestido para a vida humana branca, em que teria que percorrer um longo processo civilizatório (trabalho) para a sua redenção racial e humana. Por isso, seu excesso de horas de trabalho, segundo a premissa civilizatória europeia como régua da civilização, o educa como ser humano, e o melhora como raça decadente, pelo trabalho a Guiné-portuguesa pode sair da escuridão civilizatória e galgar o destino humano.

Pelo que ficou exposto em linhas gerais desse capítulo, a relação colonial entre os portugueses e os grupos étnicos nesse espaço territorial, não foi nada homogênea e pacífico. Se por um lado, era os portugueses que se sentiam nos primeiros

momentos da relação colonial desrespeitados e agredidos, na virada histórica a relação muda de poder, os grupos étnicos é que passam a sentir-se e serem agredidos pela política colonial portuguesa. Sentido este, é preciso ver duas coisas. Os Indígenas nunca foram dóceis e mentalmente incapazes e segundo, a colonização só teve êxito, devido ajuda interna tanto dos chefes e regulados como dos cabo-verdianos e mestiços. Esses fatores permitiram assim, a colonização desestabilizar e usar conhecimento interno (dos mestiços, dos chefes tradicionais e cabo-verdianos), em seu proveito. Ou seja, o projeto que colonizou aquele espaço territorial, foi um projeto planejado graças aos conhecimentos dos próprios africanos assimilados.

Por outro lado, o mesmo projeto que permitiu a colonização, permitiu a reinvenção do mesmo, ou seja, dos assimilados sobre a legitimidade educativa e moral face aos povos étnicos. Essa reinvenção política dos assimilados, permitiu utopias face aos grupos e raças que culturalmente, eram opostas.

A criação desse páthos político, tinha duas coisas, um cenário de luta fazendo valer e participarem todos os grupos étnicos e suas identificações territoriais e cosmo-sagrados, e um cenário de um impacto moral e psicológico que pudesse solapar as diferenças, o massacre de Pindjiguiti de 3 de agosto 1959, segundo a historiografia guineense, foi essa a injeção que faltava no psicológico territorial emancipatória dos grupos étnicos face ao inimigo comum.

Os assimilados do PAIGC, conseguiram em detrimento de outras formações política, criar esse páthos. Pois tinha nas suas utopias política, o diálogo cultural dos grupos étnicos e raças, a África como algo maior, e Guiné-Bissau como parte do maior e ser porta bandeira das colônias portuguesas em Áfricas.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação, procuramos compreender as relações estabelecidas entre a colonização portuguesa e os grupos étnicos que compõem o espaço descrito hoje como Guiné-Bissau. Procuramos não só ver como foi estabelecida essa relação de modo específico, mas buscamos entendê-la a partir da sua genealogia construtiva e comportamental sobre o ser africano. Pois a compreensão dessa genealogia discursiva, nos permita avançar no debate, ou o que foi esse encontro cultural e racial entre a estrutura colonial portuguesa sobre vida e culturas dos povos chamados Indígenas.

De um modo específico o primeiro capítulo buscou compreender a negação humana feito pelos colonizadores europeus/portugueses sobre os povos africanos e dos que habitam a Guiné-Bissau, debatendo os como meros adultos/crianças necessitando de amparo e cuidado integral, visto que se trata de seres em infância da vida. Essa negação, condicionou a criação e busca de aparatos jurídicos para os seres chamados Indígenas. A visão europeia para as África, o vê como nunca tenha sido portador do seu próprio movimento histórico, mas como lugar que passar a fazer parte da corrente humana, a partir da sua chegada, ligando-o ao mundo. Esse capítulo, buscou descortinar essa ideia e demonstrando que as Áfricas, desde sempre, fazem parte dum vasto sistema de redes culturais, comerciais e políticas.

No segundo capítulo desse trabalho, buscamos compreender o Estatuto Indígena. Esse estatuto, compreendia de um lado, os chamados povos Indígenas e de outro lado os assimilados. Os Indígenas, eram aqueles corpos que a colonização necessitava para o trabalho braçal dentro da colônia, enquanto que os assimilados serviam como exemplo do processo civilizatório, em que todos podiam um dia ascender-se como ser humano e civilizado. Ou seja, um ser cidadão fazendo parte da humanidade. Esse mesmo capítulo, buscou compreender porque a colonização que havia prometido levar os povos africanos à civilização, preferiu não mais civilizar os africanos, preferindo deixar lhes com suas formas culturais.

No terceiro capítulo, o estudo buscou compreender partindo da negação do processo civilizatório e da própria descoberta do assim chamado assimilado, a revolta do colonizado. Essa revolta, permitiu a reinvenção do assimilado sobre o ser chamado Indígena. O estudo partindo desde a busca de controle territorial por parte da colonização ao massacre do Pindjiguiti, como encadeamento de um longo processo

violento perpetuado pela colonização na Guiné-portuguesa. Esse estudo, compreendeu o assimilado, como aquele ser que busca substituir o colonizador branco na busca educativa e civilizatória do ser chamado Indígena.

De um modo geral, este estudo também buscou compreender não só a Guiné-portuguesa, mas a relação colonial entre estrutura colonial europeia sobre os povos africanos. Posto que, a relação colonial entre os mundos, foi desastrosa para os povos africanos e suas formas existências.

O discurso civilizatório europeu pautado na crença de existência de raças, corpos e mentes atrasados, necessitando de uma régua comportamental daqueles que, por natureza e providencia divina, são superiores, devem levar e ajudar os que se encontram imaturos e imperfeitos a se experimentarem os movimentos naturais e inalienável dos seres humanos, isto é, a civilização e razão. Em que, os africanos e os chamados Indígenas de Guiné-Bissau, considerados corpos esvaziados da razão cognitiva, devem ser moldados e regulados racialmente dentro dum sistema jurídico intitulado Estatuto do Indígena. Sendo que o Indígena, é nada mais nada menos que um ser que tenha forma humana, mas carece de atributos humanos.

A colonização da Guiné, aliás, o domínio e a colonização das Áfricas perpetuada pelas potências imperialistas europeias foram das atitudes mais desrespeitadoras e vergonhosas para as Áfricas. Um continente, com séculos de vida e Histórias humanas, com milhões de vozes e auto-inscrição de existência evolutiva, se sucumbiu perante um punhado de países europeu, desregulando e regulando modos de vida não condicente com as estruturas e sistemas endógenas, criando quebras e rupturas do sagrado a banalização daquilo que, outrora, era a forma de auto-inscrição educativa, temporal, existencial e social-humana.

A negação cultural como encadeamento e projeto colonizador para as Áfricas perpetuado pelos países imperialistas europeias, não só sangrou ininterruptamente as Áfricas em todas as suas formas existências, como lhe impingiu uma crise de identidade e estética corporal e civilizatória. Não só como negou-lhe as identidades e lhes homogeneizou em africanos, mas as Áfricas de modo geral, se aceitarem e criarem uma identidade romantizado de si mesma. Passando a se verem a partir de três ângulos identitárias estruturantes, colonização, colonialismo e apartheid (MBEMBE,2001). Esse mito não fundante da identidade africana, mas estruturante da

suposta identidade contemporânea e união dos povos negros é contraditório com as próprias realidades africanas e fronteiriças culturais.

A construção do aparato psicológico da inferioridade sobre o ser africano e Indígena de modo específico, negando a ele qualquer proximidade da razão pensante como mecanismo de esvaziamento do seu ser, foi o seu primeiro drama cultural e ser. Negar-lhe o ser e a razão pensante, o africano passa a não se reconhecer (MBEMBE,2016) como ser humano que durante o curso da sua existência, ele e a sua cultura havia sido o centro da sua gravidade social, cultural, religioso, política e normativo. Se Sartre tenha sido feliz em professar sobre as demolições feita sobre existência do ser africano ou as das Áfricas de modo geral, a definição sobre o ser que foi traduzido em Indígena, tenha sido a sua máxima. Um ser que não é humano e nem animal também, um ser esvaziado mental, estética e psicologicamente. Aquele que pode ser salvo e redimir se, só pelo trabalho, como condicionante purificador e transformativo. Esse ser que o Estatuto do Indígena na Guiné-portuguesa, buscou normatizar em detrimento do assimilado, credenciando-lhes consoante as suas qualidades mentais e existências.

Se por um lado essa relação foi exitosa para o ego e estrutura colonial europeia/portuguesa, permitindo aos africanos, de modo geral, descivilizarem e alguns aceitarem a premissa buscando se civilizar, foi o mesmo processo que permitiu aceitação de superioridade europeia/portuguesa

Ao negar-lhe a razão e nomear-lhe como o atrasado e inferior, retirando-lhe da história, o ser africano busca naquilo que lhe sempre foi fiel e lhe deu sentido existencial e proteção, o seu sagrado, o seu divino. Para completar o seu esvaziamento e seu drama existencial, a colonização europeia sataniza o seu sagrado e ironiza dele, despedaçando assim o mundo do ser africano e a ele (ACHEBE,2009), deixando-lhe com uma ferida e sendo uma presa fácil para o projeto da colonização. Ao ridicularizar e pisando no último reduto da sua força existencial e noção de vida, o homem africano se entrega ao medo. O desrespeito com os sagrados e formas culturais africanos tido pelos europeus/portugueses, foi o ponto máximo da inculcação da superioridade branca e inferioridade negra desse encontro histórico civilizatória e cultural.

Ao negar as suas duas referências existenciais que lhe dava sentido e azo, a colonização europeia sentencia o ser africano à escravidão mental e comportamental.

O esvaziamento psicológico do ser africano pela crença europeia, cristaliza os africanos e sua cultura em nada mais e nada menos que raças infantis e anormais.

A relação violenta e cultural impingida pela colonização portuguesa sobre os povos chamados Indígenas na Guiné-Bissau, não só demonstra aquilo que falta aos europeus e que a colonização busca impor no outro, segundo os princípios civilizatórios e alteridade cultural, isto é, uma boa educação e modos saudáveis de viver com o diferente e o próximo, a civilização é algo que mais lhe falta. Mas transferiu seu vazio para o outro, tornando complexo sua existência e o ser. Todo o processo colonial, foi um processo desprovido de ato educacional, civilizacional e respeito a humanidade. Pois a brutalidade com que a vida dos povos chamados Indígena foi gerida, mecanizada para fins lucrativos, sem qualquer elo da sua humanidade, demonstra que a razão e o espírito fraternal europeu é vazio e carece de moral. Mas legitima sua moralidade em ato e sistema universal, demonstrando seu poder na construção ou escrita da história.

Essa ferida vergonhosa que assombra as Áfricas e os negros em todas as partes do mundo, é o fantasma que as jovens nações africanas e os negros de modo específico, precisam exorcizar primeiramente e plenamente para se poderem reconhecer se, como seres não amputados psicologicamente, socialmente, histórico e racialmente, mas como nações e seres que foram agredidos e saqueados violentamente para sustentar os outros. Se as independências pressupõem alguma palavra, é que as Áfricas deviam e fazem parte de um integrado sistema de nações onde devem se ver sem complexos e sem dependência emocional e pelo contrário ainda.

As lutas para o fim da colonização em Áfricas e em Guiné de modo específico, se deu em partes, porque todos os ventos daquela época/período exigiam já mudanças. As duas Grandes Guerras, a autodescoberta do assimilado, e, se ainda restava ou havia medo sobre o sangue do homem branco, as duas Grandes Guerras o tranquilizaram, de que são só meros mortais egocêntricos e sem moral.

O objetivo da colonização se cumpriu, a promessa civilizatória se realizou, civilizar um número restrito de negros chamados de assimilados/civilizados que ficarão e continuaram com a obra e o projeto colonial europeu, de explorar os povos chamados Indígenas e riquezas naturais. Estes civilizados, filhos culturais dos colonizadores, que revoltarem contra o projeto civilizatório depois de aprender todos

os ofícios repressivos e exploratórios, o expulsa para se tornar/tomar e reivindicar a legitimidade negra e poder legítimo, como alguém que moralmente e culturalmente deva continuar o projeto civilizatório, capitalista, exploratória e excludente, de proteger, cuidar e elevar, não mais os Indígenas, mas sim, os chamados povos nacionais/guineenses 1973, é do mal que as Áfricas precisam lutar.

O fim da colonização europeia portuguesa na Guiné, não significou ainda o fim da submissão Indígena, pelo contrário, assiste-se umas séries de brutalização e negação aos cuidados mais basilares que a luta o havia prometido e que qualquer povo mereça enquanto donos de si e da terra, educação de qualidade, saúde e assistência em todos os sentidos da existência e da vida.

O sucesso da colonização europeia e de modo específico a Guiné-portuguesa, não foi como havia pensando no início desse debate, ou seja, graças as rivalidades internas étnicas, as políticas de protetorados, novos armamentos bélicos que a civilização europeia dispunha, mas a colonização foi certa em negar duas das pedras basilares da inscrição do eu africano enquanto ser autônomo. A negação do seu aparato psicológico e a negação do seu cosmo sagrado (o eu e o sagrado).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**: romance Tradução Vera Queiroz da Costa e Silva; introdução e glossário Alberto da Costa e Silva. -São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura /** Tradução Vera Ribeiro; revisão de tradução Fernando Rosa Ribeiro. - Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARENDT, Hannah. **Origem dos Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2007.

**ATA GERAL REDIGIDA EM BERLIM EM 26 DE FEVEREIRO DE 1885**. Textos e Documentos – Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Departamento de História - Disciplina: História Contemporânea. Prof. Luiz Arnaut Disponível em: <[https://mamapress.files.wordpress.com/2013/12/conf\\_berlim.pdf](https://mamapress.files.wordpress.com/2013/12/conf_berlim.pdf)>. Acesso em 25 de abr. de 2021.

BACON, Francis. **Novum Organum ou Verdadeiras Indicações acerca da Interpretação da Natureza** - Nova Atlântida. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

BARROS, Aidil Jesus da Silveira; LEHFEL, Neide Aparecida de Souza. **Fundamentos de metodologia científica**. 3. ed. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2007.

BARRY, Boubacar. **A Senegâmbia do séc. XV ao séc. XX: Em defesa de uma história sub-regional da Senegâmbia**. *Soronda-Revista de Estudos Bissau-guineenses*, Guiné-Bissau, INEP, n.9,1990

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

**BOLETIM CULTURAL DA GUINÉ PORTUGUESA**. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, v. I – 001 a 004, 1946, p. 945.

**BOLETIM CULTURAL DA GUINÉ PORTUGUESA**. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, v. II – 006, 1947, p. 323.

**BOLETIM GERAL DAS COLÔNIAS**. Agência Geral das Colônias, Vol. I-003,1925, p. 218.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRANT, Leonardo. **O poder da Cultura**. 1. ed. Peirópolis, 2009

CABRAL, Amílcar. **Análise de alguns tipos de Resistência**. Bolama: PAIGC,1979.

CARDOSO, Carlos. **Formação e recomposição da elite política moderna na Guiné-Bissau: continuidades e rupturas (1910-1999)**. VIII Congresso Luso-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra, 2004.

CÉSAIRE, Aimé. **Discursos sobre o colonialismo**. Tradução de Noémia de Sousa. 1. ed. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1977.

CONCEIÇÃO NETO, Maria da. **Maria do huambo: uma vida de “indígena” –**

**colonização, estatuto jurídico e discriminação racial em Angola (1925 – 1961).**

São Paulo, n. 35, 2015, p. 119 - 127.

DIOP, Cheikh Anta. **Origem africana da civilização: mito ou realidade.** Tradução de Mercer Cook, 2015.

DIOP, Cheikh Anta. **Origem dos antigos egípcios.** In:\_\_\_MOKHTAR, G. (Coord.). **História geral da África II: a África antiga.** São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.

DJALÓ, T. **O Mestiço e o poder: Identidades, Dominações e Resistências na Guiné.** Lisboa: Veja, 2012.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o Outro: como Antropologia estabelece o seu Objeto.** 1. ed. São Paulo: Vozes, 2013.

FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Tradução de José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Organização, introdução e revisão técnica de Renato Machado. 26. ed. São Paulo: Graal, 2013.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Tradução de Raquel Ramalhe. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso.** Aula inaugural no College de France. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola: 1996.

GOODY, Jack. **O roubo da história.** Tradução de Luiz Sérgio Duarte da Silva. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.



HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOBBSBAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Tradução de Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

HOBBSBAWM, Eric J. **Sobre história**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOUNTONDI, Pauli J. **Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos**. In: \_\_\_\_ SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologia do Sul**. 2. ed. Coimbra, 2010.

**HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA VII: África sob dominação colonial, 1880 - 1935**. Editado por Albert Adu Boahen. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

**HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA VI: África do século XIX à década de 1880**. Editado por J. F. Ade Ajayi. Brasília: UNESCO, 2010, 1032 p.

HEGEL, G. W Friedrich. **Filosofia da História**. Brasília: Editora da UnB, 1995.

JAMES, George G. M. **Stolen legacy**. Simon and Schuster, 2013 [1954].

KI-ZERBO, Joseph. **A História da África Negra**. Lisboa: Europa-América, 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão [et al.]. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1990.

MARTINEZ, Esmeralda Simões. **O Trabalho Forçado na Legislação Colonial Portuguesa: o caso de Moçambique (1899-1926)**. Lisboa, 2008 (Dissertação de Mestrado).

MENDY, Peter Karibe. **Conquista militar da Guiné: da resistência à “pacificação” do Arquipélago dos Bijagós**. SORONDA: Revista de Estudos Guineenses, n. 13, janeiro, 1992.

MENDY, Peter Karibe. **Colonialismo português em África: a transição de resistência na Guiné-Bissau (1879-1959)**. Lisboa: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1994. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. **A herança colonial e o desafio da integração**. Revista dos Estudos Bissau-guineenses. Guiné-Bissau: INEP, 1993.

MENESES, Maria Paula G. **O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais**. E-Cadernos Ces, n.7, 2010, p. 66-93.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

MUDINBE, V.Y. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Tradução de Fábio Ribeira. Petrópolis-RJ: Vozes, 2019.

MBENBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Maria Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014.

\_\_\_\_\_. **Estudos Afro-Asiáticos**. v. 23, n. 1, 2001, p. 171-209.

\_\_\_\_\_. **África negra história e civilizações: do século XIX aos nossos dias**. Tomo II. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

MOUTINHO, Mário. **O Indígena no pensamento colonial português**. Lisboa: Edições Lusófonas, 1996.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra história e civilizações. Do século XIX aos nossos dias, tomo II.** São Paulo: Casa das Áfricas; Salvador: Edufba, 2011.

ODILA CANDÉ MONTEIRO, Artemisa. **Guiné-Bissau: da luta armada à construção do estado nacional: conexões entre o discurso de unidade nacional e diversidade étnica (1959-1994).** 2013. Tese (Doutora)- Universidade Federal da Bahia, 2013.

PAIGC. **História da Guiné e ilhas de Cabo Verde.** Porto: Ed. Afrontamento, 1974.

PÉLISSIER, René. **História da Guiné: portugueses e africanos na Senegâmbia (1841-1936).** Vol II, Editora Estampa, 2001.

PORTUGAL. **Constituição** de 11 de abril de 1933.

PORTUGAL. **Diário do Governo**, I Série, n. 261, quarta-feira, 15 de novembro de 1933.

RANGER, Terence. **Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e conquista.** In: \_\_\_\_\_ BOAHEN, Adu A. (coord.). **A África sob dominação colonial: 1980-1935.** São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1985. (História Geral da África, v.7).

RIBEIRO, Thomaz Omar. **Usos e costumes d'aquém e d'além-mar.** In: \_\_\_\_\_ Revista Mana, v. 7, n. 1. Rio de Janeiro: APR, 2001.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Tradução de Alain François (*et al.*). Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2007.

ROODNEY, Walter. **Como a Europa subdesenvolveu a África.** Lisboa: Seara Nova, 1975.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** Tradução de Rosaura Eichenberg. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologia do Sul**. 2. Ed. Coimbra, 2010.

\_\_\_\_\_. **“Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”**. Novos Estudos, São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. **Estado e sociedade na semiperiféria do sistema mundial: o caso português**”. *Análise Social*, v. XXI, (87-88-89), 1985, p. 869-901.

SILVA, Antônio E. Duarte. **Invenção e construção da Guiné-Bissau**. [s.l.]: Almedina, 2010. (Coleção: Estudos de Direito Africano - Tema: Direito Constitucional).

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010

TODOROV, Tzvetan, 1939 - **A conquista da América: a questão do outro**. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Tradução de Sebastião Nascimento. Curitiba: Huya, 2016, 263 p.

VILHENA, Ernesto **Jardim de Questões Coloniais. Discursos e Artigos**. Lisboa: Edição do auctor, 1910.