

DIREITO À PALAVRA: A DIMENSÃO LINGUÍSTICA E POLÍTICA NA GUINÉ-BISSAU

RIGHT TO SPEAK: LINGUISTIC AND POLITICAL DIMENSION IN GUINEA-BISSAU

Virginia YUNES*

Resumo: Neste artigo, procuro refletir sobre o direito à palavra, questionando alguns guineenses sobre o período do conflito armado político-militar de 1998/1999 na Guiné Bissau. Busco compreender como rememoram seu passado, como são percebidas e narradas as suas experiências vividas, nos dias atuais. Sabe-se que as guerras implicam em reconfigurações importantes na sociedade, no caso no continente africano, um dos objetivos das lutas por libertação era também a chamada libertação intelectual e psicológica, era preciso libertar a gente africana de conceitos, comportamentos e valores impostos pelo sistema colonial. Segundo um dos interlocutores, o direito à palavra teria sido uma das conquistas da guerra civil mais importantes. De um lado, esse direito abarca uma dimensão sociológica e de identidade, abordado numa perspectiva linguística e cultural, por outro lado, abrange uma dimensão política no sentido de participação do cidadão nas decisões que envolvem a sua vida, assumindo os riscos e as consequências desse direito. A língua oficial dessa ex-colônia portuguesa é o português, contudo, este é falado por uma minoria da população. Em geral, nas ruas e no cotidiano, utiliza-se o chamado “crioulo”, uma língua pós-colonização que mistura vocábulos da língua portuguesa e expressões étnicas. Seguindo os debates contemporâneos dos estudos culturais e pós-coloniais e da história oral, dialogo com autores como Frantz Fanon, Stuart Hall, Homi Bhabha, Achille Mbembe e Spivak, dentre outros.

Palavras-chave: Guiné-Bissau. Direito à palavra. Pós-colonial. Língua portuguesa. Guerra civil.

Abstrat: In this paper, I seek to reflect on the right to speak by questioning some Guineans about the period of the 1998/1999 political-military armed conflict in Guinea Bissau. I seek to understand how they remember their past, how their experiences are perceived and narrated in the present day. It is known that wars imply important reconfigurations in society, in this case, on the African continent, one of the goals of the fights for liberation was also the so-called intellectual and psychological liberation; it was necessary to free African people from concepts, behaviors and values imposed by the colonial system. According to one of the interlocutors, the right to speak was one of the most important achievements of the civil war. On the one hand, this right encompasses a sociological and identity dimension, addressed from a linguistic and cultural perspective, on the other hand, it encompasses a political dimension in the sense of citizen participation in decisions that involve their lives, assuming the risks and consequences of this right. The official language of this former Portuguese colony is Portuguese; however, only a minority of the population speaks it. In general, in the streets and in everyday life, the so-called “Creole” is used, a post-colonization language that mixes Portuguese words and ethnic expressions. Following contemporary debates in cultural and postcolonial studies and oral history, I dialogue with authors such as Frantz Fanon, Stuart Hall, Homi Bhabha, Achille Mbembe and Spivak, among others.

Keywords: Guinea-Bissau. Right to speak. Postcolonial. Portuguese language. Civil war.

*Professora Colaboradora de Fotografia e Arte Africana e Afro-brasileira na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Doutorado em Artes Visuais na linha de Processos Artísticos Contemporâneos pela UDESC. Email: vyunes@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8780-5327>

O direito à palavra

“Em que língua escrever *as* declarações de amor?
 Em que língua cantar *as* histórias que ouvi contar?
 Em que língua escrever contando
 os feitos das mulheres e dos homens do meu chão?
 Como falar dos velhos, das passadas e cantigas.
 Falarei em crioulo? Falarei em crioulo!
 Mas que sinais deixar *aos* netos deste século?
 Deixarei o recado num pergaminho
 Nesta língua lusa que mal entendo”

Odete Semedo¹

Reflico, neste artigo, pelas vozes de alguns guineenses, o quanto são diversas e complexas algumas das questões examinadas no período da guerra civil que ocorreu em 1998 e para além dela – lembranças da guerra, os significados dela, as expectativas do pós-guerra, perdas e ganhos². Discorrendo sobre o conflito no país, o jurista e líder do Movimento Democrático Guineense (MDG), Silvestre Alves, que, durante o conflito armado, atuou como o porta-voz da Junta Militar para assuntos da guerra, emite opinião que sugere uma resposta outra nesse tema³:

A guerra mudou muita coisa, para não dizer tudo. Vezes outras, as pessoas se pronunciavam considerando-a uma guerra estúpida, uma guerra inútil. Eu acho que devíamos ter evitado a guerra, mas, a partir do momento que se instalou, só tínhamos que tomar o melhor partido possível, porque já não dependia de nós. Não obstante, quanto aos aspectos negativos, que são muitos e pesados, teria havido para mim uma conquista: o direito à palavra. Desde essa data, penso eu, que se mudou profundamente o sentimento de cada guineense sobre o direito que tem a fazer ouvir a sua voz.

A conquista do direito à palavra, a que se refere Silvestre Alves, aponta para uma reflexão mais ampla. Dentre alguns elementos possíveis de discussão acerca dos efeitos da guerra na vida dos guineenses, seria interessante aqui correlacionar dois deles⁴: a capacidade de fala (palavra) e o significado político desta. Quanto ao primeiro aspecto, de um lado, pode-

¹ O poema é de autoria da guineense Odete Semedo, escritora e poetisa, extraído do livro “Entre o ser e o amar” (1996, p. 11).

² Este artigo é um fragmento da pesquisa desenvolvida na minha tese de Doutorado em Artes Visuais, pela Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC, intitulada: “Direito à vida: uma terra chamada Guiné-Bissau em tempos de sombras e sobras”, defendida em 2017.

³ Desnecessário lembrar que a guerra corresponde a um evento complexo, plural (não linear), que não se fecha nesta ou naquela interpretação. Aliás, é um assunto que pode ser lido (e o tem sido por muitos autores) de diferentes modos, assim como se vê, por exemplo, entre os meus interlocutores nesta tese. No caso, as experiências dos indivíduos são determinantes para a maneira como eles falam sobre a guerra. Daí surgirem afirmações que se mostram não apenas diversas, mas também contraditórias muitas vezes.

⁴ Há um campo vasto de estudos que se ocupam do tema da guerra. Certamente, a diversidade de abordagens não é aqui considerada por razões óbvias. Os dois aspectos privilegiados na minha exposição têm a ver com as observações, compreensões e/ou entendimentos manifestados pelos sujeitos consultados, cujas falas e afirmações aparecem na tese.

se pensar o direito à palavra como sendo uma dimensão da competência linguística. De outro, tal aspecto pode ser pensado em termos políticos. Seguindo Pierre Bourdieu (1998), entendo que a língua legítima – enquanto linguagem autorizada – justifica a autoridade⁵. Em outras palavras, a competência linguística implica o poder de impor à recepção os direitos de seus falantes. Isso porque os indivíduos procuram ser não apenas compreendidos, mas também respeitados e reconhecidos.

A competência seria, assim, uma condição para que a comunicação se instaure. Ou melhor, emissor e receptor (ou falantes e ouvintes) se consideram dignos de falar e de se fazerem ouvir. As teorias de Pierre Bourdieu ajudam a perceber uma língua não somente como um instrumento de conhecimento e de comunicação, mas, sobretudo, como um instrumento de poder. Nesse caso, a palavra “empodera”. O autor argumenta sobre as trocas linguísticas que são, antes de tudo, simbólicas. Seguindo o seu pensamento, todo ato de fala “[...] envolve desde a disposição socialmente moldada, a capacidade linguística e social, que permite utilizar adequadamente essa competência numa situação determinada” (BOURDIEU, 1998, p. 23).

A fala seria também constituída pelas estruturas do mercado linguístico, o qual determinaria o sentido do discurso (BOURDIEU, 1998, p. 24). Conforme Bourdieu (1998, p. 25, grifos do autor): “O que nele [mercado linguístico] circula não é a ‘língua’, mas paralelamente discursos estilisticamente caracterizados, ao mesmo tempo do lado da produção [...] e da recepção”. Quanto à produção, o locutor transforma a língua comum em idioleto⁶. O receptor contribui para produzir a mensagem que ele percebe e aprecia, “importando para ela [a mensagem] tudo o que constitui sua experiência [do receptor] singular e coletiva”.

O modo de falar de uma pessoa permite a ela apropriar-se de um estilo expressivo, representando-a também em uma posição hierárquica referente ao grupo a que corresponde. De acordo com Bourdieu (1998, p. 41): “As pessoas que desprovidas da competência legítima se encontram excluídas dos universos sociais onde ela é exigida, então, se veem condenados ao silêncio”. Para o autor, o que define o ser humano como ser racional é a sua capacidade de codificar, isto é, de simbolizar a sua experiência vivida. A linguagem faz do idioma o seu código e da língua, um contrato social. Ela teria o poder tanto de incluir quanto de excluir. Sendo

⁵ Discutindo com o campo da linguística tradicional, Pierre Bourdieu procura mostrar “a natureza social da língua” como “uma de suas características internas”, e a “heterogeneidade social inerente à língua”. Disso, o sociólogo francês extrai todas as consequências para a compreensão da “economia das trocas linguísticas” (BOURDIEU, 1998, p. 19).

⁶ Em geral, o termo idioleto refere-se ao sistema linguístico de um único indivíduo num determinado período da sua vida, que reflete as suas características pessoais, os estímulos a que ele foi submetido, a sua biografia, e que trata de particularidades linguísticas constantes, não fortuitas.

expressão de poder, a linguagem poderia ser compreendida igualmente em termos de diferenças sociais. Toda sociedade estabelece valores e códigos para o seu funcionamento, e o faz de maneira implícita ou explícita.

Também em Michel Foucault, a palavra é soberana, ela recebe a tarefa e o poder de representar o pensamento. Em seu livro *As palavras e as coisas*, Foucault (2000) compreende o poder não apenas como algo imposto pela força física. O poder se faria igualmente no e por meio de discursos. Estes, mesmo quando não são proferidos desde os clássicos lugares de poder, ainda assim, são discursos de poder. Em outras palavras, não há política sem discurso, não há vida política sem a ação das palavras que, por sua vez, significam e ressignificam as coisas. Ora, pensando a língua enquanto poder, na esteira de Bourdieu (1998, p. 32), a formação de um mercado linguístico unificado se dá por meio de uma língua oficial, de uma unidade política nos limites territoriais e enredada com o Estado, tanto na sua gênese como nos seus usos sociais.

Pensando a África, e especificamente o caso da Guiné-Bissau, objeto desta pesquisa, entende-se que o país teria sido mutilado ao perder a sua identidade linguística na imposição do português, língua do colonizador⁷, em detrimento das suas línguas étnicas. Desde o ano da independência da Guiné (1974), o português é considerado a sua língua oficial; entretanto, esta é falada por uma parcela mínima da população, que não chega aos 10 por cento. Atualmente, um reduzido número de pessoas tem o português como o seu primeiro idioma, por ser uma língua adquirida e não transmitida, aprendida na escola e não naturalmente em casa. Na vida cotidiana dos guineenses, fala-se o “crioulo”, o qual convive com o português, e com as várias línguas africanas praticadas no país – mandiga, fula, felupe, balanta, papel, e muitas outras⁸. De acordo com Odete Semedo (2010, p. 93), o crioulo⁹ seria “fruto de miscigenação, um produto híbrido, uma língua composta de elementos de várias outras; [...] num processo dinâmico a que obedecem às línguas vivas [...]”

A imposição da língua do colonizador é uma condição para a dominação colonial, estendendo-se à dominação neocolonial. A língua do colonizador e a do colonizado têm diferentes denominações, a saber, “língua” e “dialeto”, respectivamente. Enquanto uma (língua)

⁷ Desde 1446, quando as primeiras caravelas chegaram ao território da atual Guiné-Bissau, e ao longo de 527 anos de colonização até a independência do país, em 1974, o Estado guineense havia considerado o português como língua oficial e obrigatória, ignorando as falas étnicas do seu povo (TRAJANO, 2003, p. 3).

⁸ Segundo Wilson Trajano na Guiné-Bissau, o crioulo é a língua materna da maioria dos moradores das cidades de Bissau, Cacheu, Farim e Bolama, e a segunda língua da maioria dos guineenses (TRAJANO, 2003, p. 3).

⁹ De acordo com Lino Bicari: “Os povos da Guiné sentiam-se um só povo e, por exigência de luta, escolheram o ‘criol’, a língua nasceu com a colonização, mas se transformou em língua da libertação.” Nesse caso, o crioulo teria passado a ser a língua veicular e de unidade nacional (BICARI apud SCANTAMBURLO, 1981, p. 5).

é símbolo de superioridade e riqueza, o outro (dialeto) representa a “pobreza” e a “inferioridade”¹⁰. No caso, a “língua do povo” é vista como indigna de uma suposta supremacia do novo regime. Ora, a ideologia colonial¹¹ procurava incutir nas pessoas sentimentos de inferioridade, cuja única salvação para elas seria se tornarem “brancos” ou “pretos de alma branca”, como lembra Frantz Fanon (2015) em seu livro *Os condenados da terra*. Segundo o autor, “a África negra era considerada uma região inerte, brutal, não civilizada e selvagem” (FANON, 2015, p. 166). Ou seja, somente os colonizadores “tinham” história, enquanto que a dos colonizados só teria começado com a presença “civilizatória”. Aos africanos, faltava “a história”, eram incultos e bárbaros, “nativos” ou “indígenas”. As suas músicas, danças, esculturas, pinturas, a sua criatividade, nada disso tinha valor, tudo era reprimido e substituído pelo gosto da metrópole (FREIRE, 1978, p. 20).

Em *O local da cultura*, Homi Bhabha (2013) refere-se igualmente ao discurso colonial. Este tenderia “a construir o colonizado, munindo-o de artefatos negativos baseados em preconceitos raciais que têm como finalidade justificar a conquista e a ocupação, estabelecendo assim sistemas administrativos e culturais em seu próprio benefício” (BHABHA, 2013, p. 184). O colonizado – então considerado subalterno, oprimido, dominado, inferiorizado, sem história, sem literatura, sem cultura, impedido de falar, “selvagem” e “exótico”, sem civilidade à moda europeia –, em contrapartida, toma consciência da sua fragilidade frente ao colonizador. Ergue a sua voz e evoca a importância de se ter conhecimento da sua própria história. A voz do guineense Etiandro Costa, estudante universitário que vive em Lisboa, assim o ilustra:

Durante a minha adolescência entendi o que era colonialismo, escravatura [...]. Tentavam transmitir-nos na escola cá no Ocidente a noção de uma África sem história, sem passado. Quando percebi nos livros que eu não tinha história, eu não era ninguém, fui pesquisar e entendi que eu era alguém e tinha uma história, então isso me deu mais orgulho e força de me aceitar em plenitude como africano, e de procurar mais sobre as minhas raízes. Como fizeram isso com os meus antepassados?

¹⁰ Nessa perspectiva, a situação linguística nas colônias era bem definida. As esferas políticas e sociais constituíam espaços de monopólio da língua portuguesa, a dominante. As línguas nativas eram relegadas para o domínio do privado e do lar. (AUGEL, 2007; TRAJANO, 2003).

¹¹ Todas essas teorias de ideologia colonial estavam sustentadas pela concepção de que alguns povos são naturalmente melhores e mais civilizados do que outros. Os brancos acreditavam que, por serem eles “a melhor raça” do mundo, tinham como missão dominar e civilizar os povos outros, em especial, os povos negros. Essa crença da superioridade natural dos brancos baseava-se em “princípios” ditos “científicos”, desde os quais o racismo ganharia forma (DAVIDSON, 1981, p. 206). Segundo Peter Karibe Mendy (1992, p. 5), levar a salvação e a civilização aos “primitivos e gentios” foi algo sempre apresentado como doutrina da colônia portuguesa.

A fala de Etiandro Costa não é isolada. Todavia, nem todos os africanos se submeteram (e submetem) a essas imposições colonialistas. O escritor guineense Abdulai Sila¹², com firmeza e determinação, assim se expressa: “Eu decidi muito cedo, na minha adolescência, que nunca iria fazer aquilo com o qual eu não estivesse de acordo [...]. Esse sentimento de rebeldia, que nasceu sob o jugo colonial, cresceu e se manteve vivo”. E ele continua:

O regime colonial queria que nós nos comportássemos como europeus, que até mudássemos nossos nomes, a nossa maneira de viver, de pensar e de falar. Que nos rejeitássemos a nós mesmos, e assumíssemos outra identidade. Eu recusei isso e essa recusa continuou. Depois da independência, para que se tivesse alguma oportunidade, era necessário fazer o jogo. Deixar de usar a própria cabeça, para ser uma espécie de autômato. Alguém pensava, dava instruções e nós cumpríamos. Algo em mim rejeitava isso. Então, eu nunca entrei em nenhum partido ou organização, nada. Procurei agir de acordo com a minha consciência, e em conformidade com os valores que eu elegi como válidos, e que irão nortear a minha vida.

Abdulai Sila faz referência ao “Estatuto do Indigenato”, que definia as condições dadas pelos colonizadores, para que uma pessoa “não civilizada” (nativa, indígena, primitiva) obtivesse a condição de “assimilada”, isto é, “civilizada” (MENDY, 1992; MOURÃO, 2009, p. 86). Considerando a questão da língua oficial na Guiné-Bissau hoje, a título de exemplo, pode-se perceber um “antagonismo” ou uma “fricção”, apontados por Moema Parente Augel (2007), entre os habitantes dos “centros urbanos” e os das “tabancas”, isto é, entre os grupos aculturados, que teriam assimilado a língua e os costumes do colonizador, sobretudo os escolarizados, e aqueles que vivem nas aldeias (no espaço rural), os quais estariam mais ligados às tradições africanas (AUGEL, 2007, p. 80). Nesse processo (de assimilação), em especial a elite urbana, por viver às voltas do poder colonial teria integrado a cultura e a língua dominante, negando as suas raízes, o que seria objeto de preocupação no discurso de Amílcar Cabral se referindo à importância da cultura na luta pela libertação. Nesse sentido, Cabral lembraria a “desafricanização”, ou seja, um processo que conduziu à criação de seres divididos, desenraizados, dilacerados ou africanos que pensavam como brancos (SPAREMBERGER, 2011).

¹²Abdulai Sila, em entrevista concedida em maio de 2016, relata que, durante e por causa da guerra da independência, ele teria começado a escrever textos literários ainda criança. Ou seja, a guerra e a morte estavam muito presentes para ele. O seu melhor amigo havia sido atingido por uma bomba, deixando-o paraplégico, vindo a falecer alguns anos depois. Por necessidade de continuar a “conversar” com o amigo falecido, Abdulai iniciaria a escrita de um diário, em que contava a ele o seu dia a dia, os sonhos e projetos. Houve, contudo, um momento em que o próprio cotidiano já não tinha muito mais sentido, nada acontecia. Na procura do que escrever, Abdulai entraria para o mundo da ficção: “Já não era aquilo que acontecia, mas aquilo que eu queria que tivesse acontecido”. Nas palavras de Abdulai “Escrever para mim é um momento de liberdade. São poucos os momentos em que eu me sinto em paz comigo, verdadeiramente livre e de certa forma poderoso”.

Esse pensamento ajuda a refletir também sobre um aspecto político ligado à questão linguística, já apontado por Bourdieu (1998, p. 34). Nessa perspectiva, de acordo com o autor, a língua oficial se impõe, como a única e legítima, a todos aqueles que pertencem a certa jurisdição. Uma língua dominante sobre os idiomas e línguas étnicas faz parte das estratégias políticas destinadas a assegurar o controle. No contexto da Guiné-Bissau, vale lembrar a fala do antropólogo (e missionário) Luigi Scantamburlo¹³, que trabalha nas ilhas Bijagó desde a independência do país:

Nas escolas, era obrigatório usar o português, mas eles não entendiam. Existia a língua crioulo, que era entendida pela maioria, e que no tempo colonial era proibida. Mas que, depois da independência, todos falavam. Em 1982, começou o bilinguismo, um programa muito válido para os estudantes, pelo menos, eles podiam falar com os colegas e professores numa língua que entendiam. Antes, eram todos mudos na sala de aula, e copiavam o que o professor escrevia no quadro. Eu dizia: é a “escola do papagaio”.

A colonização, ao instituir a noção de Estado-nação, faz uso do sistema escolar para formatação do pensamento. Segundo o sociólogo francês, o sistema escolar cumpre a função determinante no processo de legitimação e imposição de uma língua oficial¹⁴. Nesse sentido, o professor agiria “por força de sua função sobre a faculdade de expressão de qualquer ideia e emoção” (BOURDIEU, 1998, p.35). Tomando o exemplo, acima citado, de Scantamburlo, é possível dizer que, ao ensinar na língua do colonizador, um professor faria com que as crianças – as quais só conhecem a língua de modo confuso – se inclinasse “naturalmente a ver e a sentir as coisas da mesma maneira”, edificando, “a consciência comum da nação” (BOURDIEU, 1998, p. 35). Por mais paradoxal que isso pareça, nos primeiros anos de escolarização, na Guiné-Bissau, os professores utilizam o crioulo, que é oficialmente proibido, para alfabetizar e transmitir conhecimentos em português, caso contrário eles não seriam entendidos pelas crianças¹⁵. O depoimento de Bessy, uma estudante guineense em diáspora no Brasil, assim o confirma:

¹³ Luigi Scantamburlo escreveu a “Gramática e dicionário da língua crioulo da Guiné-Bissau” em 1981.

¹⁴ Efetivamente, pode-se acrescentar que o sistema de ensino, sobretudo a partir do século XIX, contribui diretamente quer para a “desvalorização dos modos de expressão populares [...], quer para a “imposição do reconhecimento da língua legítima”. Entretanto, “o papel mais determinante na desvalorização dos dialetos e na instauração da nova hierarquia dos usos linguísticos é exercido pela relação dialética entre a escola e mercado de trabalho [...]” (BOURDIEU, 1998, p. 36).

¹⁵ Sobre o ensino, Scantamburlo observa que, quando o aluno é obrigado a aprender novos conhecimentos, utilizando como mecanismo de apropriação uma língua estrangeira que não conhece, ele encontra dificuldades e bloqueios na aprendizagem: “No esforço despendido na aprendizagem, certos processos psíquicos como a percepção, pensamento, e memória, estão sujeitos a uma menor eficiência e gera sentimentos de insegurança ao expressar-se e a sensação de parecer ridículo perante os colegas quando se expressa de forma errônea. Tudo isso

Eu aprendi a falar em crioulo. Minha mãe é da etnia Papel, ela sabe falar papel, mas não nos ensinou. A gente consegue distinguir as etnias, mas não sabe falar. Na escola, é [falado] português somente com o professor. Os alunos perguntam em crioulo, ele explica em português, e, às vezes, entra no crioulo também. O crioulo é mais falado que o português na Guiné. Ninguém tem o hábito de falar português.

O educador Paulo Freire (1978), no seu livro *Cartas à Guiné-Bissau*, ao contar sobre a sua experiência no país durante a reconstrução deste logo após a independência, reconhece que um dos (senão o maior) grandes desafios por ele encontrado na implantação do programa de alfabetização para adultos foi a questão da língua. Tendo em conta que a pedagogia de Freire consistia em utilizar palavras do cotidiano das pessoas para alfabetizá-las, como pensar esse processo por meio de uma língua desconhecida e incompreendida para muitos, e que é só conhecida pelo educador? Nesse caso, Freire inquietava-se com a falta de regulamentação do crioulo também como língua escrita. Para o autor, “o processo de libertação de um povo não se dá, em termos profundos e autênticos, se esse povo não reconquista a sua palavra, o direito de dizê-la, de ‘pronunciar’ e de ‘nomear’ o mundo” (FREIRE, 1978, p. 145, grifos do autor). Nesses termos, compreende-se o que afirma o pesquisador Martín-Barbero (2014) sobre a escola: ela “continua consagrando uma linguagem retórica e distante da vida, de suas penas, ânsias e lutas [...] asfixiada ou domesticada, a palavra do povo, a palavra pública, segue sendo marginalizada” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 26).

Sem uma linguagem partilhada entre cidadãos, seria impossível produzir, reproduzir ou transmitir conhecimentos. É por meio dela que o ser humano pensa, compreende, descreve e se organiza politicamente. Para Freire (1978), a alfabetização deveria devolver aos indivíduos o direito de dizer o que vive, pensa e sonha, de serem testemunhas e atores da sua própria vida e do mundo. A conquista à palavra inscreve-se, então, na luta pela libertação de tudo o que os oprime. Contudo, se, por um lado, alfabetizar em crioulo¹⁶ ajudaria no processo de aprendizagem dos guineenses, como Paulo Freire defendia, por outro, como então ter acesso à língua oficial? Até que ponto é possível fazer uma indagação tal considerando apenas a cultura local, se, para ter direito à palavra, denunciando necessidades e reivindicando direitos, faz-se necessário também dominar uma língua oficial?¹⁷

conduz e origina a timidez, e contribui na eliminação de possíveis iniciativas espontâneas e de criatividade da própria criança” (SCATAMBURLO, 1999, p. 34).

¹⁶ Vale ressaltar que o crioulo guineense é a língua que emergiu do encontro de povos, línguas e culturas. Além do crioulo, há as línguas étnicas, mais de dez diferentes idiomas.

¹⁷ As escolas bilíngues começaram a ser implantadas em 1982 e, a partir de 1998 (depois da guerra civil), contaram com a ajuda da União Europeia e do CIDAC. Nesse processo, ocorreu um grande diferencial, a construção de

O domínio da língua oficial, nesse caso o português, em geral, pertencia a uma camada socialmente privilegiada – a elite, cujas oportunidades permitiriam a ela estudar no exterior ou mesmo na Guiné, frequentar as universidades, ter acesso ao conhecimento, entre outros¹⁸. Nesse sentido, seria possível evocar a fala do jurista Silvestre Alves, citada anteriormente, quanto ao que este pondera sobre a guerra civil de 1998. Para Alves, a guerra teria despertado “em cada guineense o direito que [ele] tem a fazer ouvir a sua voz”. Na mesma perspectiva, o escritor Abdulai Sila entende algumas das questões pertinentes à língua na Guiné atualmente:

A elite está identificada. É aquela que sabe ler. Uma boa parte da população não tem a possibilidade de exercer o direito de ir à escola [...] Quem me lê, é uma minoria, mas é essa minoria que decide o destino do país, que gera o país: onde serão construídas as escolas, quanto os professores vão ganhar em relação aos outros que não trabalham no sistema social [...]. Essa mesma gente tem que entender que há um caminho, há um objetivo, há um amanhã que pode ser mais interessante de chegar, e é para isso que eu escrevo.

No campo político, no sentido mais amplo do termo, é interessante ouvir a voz da guineense Odete Semedo (1996), quando esta se questiona, em seu poema “Em que língua escrever, então?”, supracitado, em que idioma contar histórias, ouvir relatos, escrever declarações de amor, deixar sinais que possam passar os séculos, e chegar a todas as gerações? Ela afirma: “Terei que falar nesta língua lusa e eu sem arte nem musa, mas assim terei palavras para deixar...”. O escritor moçambicano Mia Couto (2011) expressa semelhante inquietação. Em seu texto “Línguas que não sabemos que sabíamos”¹⁹, Couto fala sobre uma característica multiétnica e multilinguística dos países africanos, o que lhes confere um universo vasto de expressões e capacidade de produzir diversidade. Para o autor, essa diversidade está sendo negada nos dias de hoje por um sistema que escolhe apenas por razões de lucro e facilidade de sucesso” (COUTO, 2011, p. 19). Couto ocupa-se do cuidado para que as línguas étnicas não sejam extinguidas. Ele salienta que, muitas vezes, não existem expressões nas línguas europeias que traduzem valores e categorias das culturas africanas. Outras vezes é o inverso, não existem palavras nas línguas locais que exprimem determinados conceitos ocidentais. Nas palavras do escritor Abdulai Sila, as línguas devem conviver: “Tudo junto constitui a identidade guineense, isso tem que ser promovido. Não é excluir nem menosprezar, é promover.” Segue Sila:

“novos manuais com imagens da África e não europeias” (Entrevista com Luigi Scatamburlo concedida em Bissau, no dia 16 de maio de 2016).

¹⁸ Paulo Freire (1975) era de opinião que o uso do português na alfabetização aumentava o fosso já existente entre o povo e a elite dominante.

¹⁹ In: *E se Obama fosse africano?* E outras intervenções. São Paulo: Cia das Letras, 2011. p. 9-21.

Os meus romances estão escritos em português, mas tenho algo escrito em crioulo, é o futuro. Há todo um caminho que se precisa fazer para promover a identidade e afirmação do guineense, não significa excluir o português, negar a modernidade ou tudo aquilo que as pessoas pretendem vender. É ser eu, e no meu eu está o crioulo também, e não só o crioulo, há outras línguas.

Essas polêmicas sobre escolhas referentes à língua estão presentes também no cinema. O cineasta guineense Flora Gomes, após o fim do conflito armado de 1998, lança o filme “Nha fala”, no qual o diretor faz uso de três idiomas – crioulo, francês e português, de forma concomitante. Considerando que o filme foi gravado em diferentes países (devido ao conflito em terras guineenses), é oportuno ressaltar que ele não deixou de fazer alusão à pluralidade e ao multiculturalismo linguístico existente na Guiné, assim como em muitos países africanos (OLIVEIRA, 2013, p. 74). Durante muito tempo nos cinemas africanos, preponderavam os idiomas dos europeus, ex-colonizadores, de certa maneira, exaltando sua cultura e reforçando o neocolonialismo. Esse panorama começa a mudar a partir de 1968, quando, pela primeira vez, o cineasta senegalês Ousmane Sembène grava o filme “Mandabi”, um longa-metragem na língua wolof, da sua etnia. De acordo com Manthia Diawara (2011, p. 35), o filme do referido diretor destaca “os limites da francofonia em África”, e “não apenas as línguas europeias são universais e capazes de ter uma história além das fronteiras e dos limites étnicos e culturais”.

Para Frantz Fanon (1975, p. 52), “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura”. Uma língua não pode ser isolada do mundo e da cultura em que se inscreve e se exprime. Em seu livro *Pele negra, máscaras brancas*, ao dissertar sobre “O negro e a linguagem”, Fanon observa que a fala é muito mais do que um processo comunicativo, não se reduz a uma simples transmissão de informação. Existiria uma identificação total entre língua e cultura. Nesse contexto, o autor escreve: “Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 1975, p. 32). Nesse sentido, tendo em conta a experiência na Guiné-Bissau, o missionário José Fumagalli observa: “A língua é uma porta que abre para uma cultura”. Quando Fumagalli chegou ao país, precisamente na região de Suzana, norte do país, ele estava decidido a estudar a língua dos Felupe, etnia daquela localidade. E testemunha o missionário: “Quando eu falava em felupe, eles me sentiam como um deles, eles diziam, esse branco fala como nós, porque é dos nossos”.

Atualmente, a diversidade étnica na Guiné-Bissau é um ponto fundamental a ser observado quando se trata do tema da identidade, e, conseqüentemente, da cultura no país.

Ciente de que existem diferentes grupos étnicos formando o "povo" guineense, o líder Amílcar Cabral (2008) já falava sobre certa unidade em torno de uma identidade africana. Esta, segundo a compreensão do líder, corresponderia não simplesmente a um "fato cultural", mas em especial enquanto "fator de cultura", ou seja, a unidade só teria sentido por causa da diversidade. Para ele, o papel das línguas é importante como elemento político, no sentido da construção ou do reforço da identidade nacional. Segundo Benedict Anderson (1983), a identidade nacional é formada como uma "comunidade imaginada", cujos membros, mesmo sem conhecer-se uns aos outros, imaginam-se ligados entre si por compartilharem língua, religião, bandeira, hino, costumes, sonhos, valores, história em comum, e assim por diante. Essas características moldam os modos com que as pessoas representam os outros e se autorrepresentam.

A discussão sobre autorrepresentação e representação do Outro é um dos debates centrais dos "estudos pós-coloniais", dos quais Frantz Fanon é considerado um dos primeiros teóricos, posteriormente seguido por diversos intelectuais, como Edward Said (1978), Kwame Appiah (1997), Stuart Hall (2011), Homi Bhabha (2013), entre outros. Esses estudos propõem, dentre outras coisas, uma releitura da cultura e do conhecimento nas relações de poder em seus múltiplos contextos, problematizando as discussões em torno da subjetividade e da identidade no mundo contemporâneo. Observa-se, portanto, no discurso pós-colonial, certa preocupação em valorizar a história e a voz dos indivíduos "periféricos" (subalternos). Nesse sentido, trata-se de levar em conta questões como a do imperialismo e suas influências enquanto fenômeno mundial e fenômeno local. Vale ressaltar que o "pós-colonial" deve ser pensando não somente por uma questão cronológica, que teria "acontecido" depois do período colonial, mas caracteriza-se particularmente por considerar as identidades como maleáveis, miscigenadas, híbridas, sincréticas, de um processo que se deu antes mesmo do período classificado pela história como colonização, segundo Inocência Mata (apud OLIVEIRA, 2013, p. 68). Ao pensar o pós-colonialismo, aponta-se para diferença e diversidade. A diferença é sempre relacional. É construída por quem, como e de onde? Quem é visto como diferente?

Quanto à ideia de representação do Outro nos estudos pós-coloniais, esta poderia ser compreendida partindo do conceito de orientalismo desenvolvido pelo escritor palestino Edward Said, em seu livro *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1978). Said propõe a desconstrução da interpretação teórica, conceitual, imaginada e onipotente que o Ocidente faz do Oriente, seja do espaço geográfico, seja das pessoas que habitam nesse local, ou dos costumes, cultura e da língua que falam. O autor denuncia a crença de que eles (os Outros) não podem se representar, alguém deve representá-los. Tais práticas acabam atribuindo

uma identidade inferiorizada ao Outro. Said explica que essa elaboração discursiva era empreendida pelas potências europeias, com o objetivo único de legitimar a colonização e fortalecer os seus empreendimentos econômicos no país colonizado. Bhabha (2013), por sua vez, escreve que o estereótipo “é um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório”, e faz parte do uso do discurso colonial como aparato de poder (BHABHA, 2013, p. 110). Para o autor, além da representação deformada do seu passado, o sujeito colonizado é representado de forma negativa. Ele é totalmente alienado da sua totalidade e da sua comunidade. Torna-se um ser sem identidade, sem consciência, fragmentado e convertido em objeto.

Por outro lado, segundo Stuart Hall (2011, p. 48), a autorrepresentação exige do indivíduo “primeiramente identificar-se a si mesmo com algo mais amplo — como um membro de uma sociedade, grupo, classe, estado ou nação, ao qual ele pode até não dar nome, mas ele reconhece instintivamente como seu lar”. Hall argumenta que, ao se produzir “sentidos sobre a ‘nação’” com os quais alguém possa se identificar, constroem-se identidades. Ou seja, “esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam o seu presente com o seu passado e imagens que dela são construídas” (HALL, 2011, p. 51). Com relação à Guiné-Bissau, pode-se pensar, por exemplo, que a produção de sentidos passa pela tradição oral, como sugere Odete Semedo em sua tese, intitulada *As mandjuandadi: cantigas de mulher na Guiné-Bissau*. Segundo a autora:

A maioria das histórias tradicionais são verdadeiros meios de aprendizagem de certas regras de conduta comunitárias, assim como os ditos presentes nas cantigas de mandjuandadi expressam críticas, chamam atenção para certas situações do cotidiano. Contam-se e se escutam histórias, como forma de lazer, mas também como momento de aprendizagem, pois o papel desses contos, adivinhas, provérbios é também o de regulador social, pois são escolhidos e ditos, conforme o público que interage com o animador do djumbai, ou seja, depende do lugar e convívio onde se contam e se escutam essas histórias. (SEMEDO, 2010, p. 82).

Nessa perspectiva, Stuart Hall (2011) observa que “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*” (HALL, 2011, p. 49, grifo do autor). Dessa forma, a cultura seria um discurso e um modo de construir sentidos que influencia e organiza as nossas ações e a concepção que temos de nós mesmos. O autor fala, ainda, sobre a identidade como uma “celebração móvel”, constituída e transformada continuamente com “relação às formas pelas quais as pessoas são representadas ou interpeladas nos sistemas culturais que nos rodeiam”, histórica e não

biologicamente definida (HALL, 2011, p. 13). Em Achille Mbembe (2014), a identidade é construída de formas variadas e por uma série de “práticas do eu”. Portanto, ela não poderia ser reduzida a uma única ordem biológica baseada no sangue, na etnia ou na geografia, muito menos nos costumes e idiomas, uma vez que é móvel, reversível e instável.

Uma visão do Outro como um corpo homogêneo, que não possui voz ativa e que não fala por si mesmo, é questionada pela linguista indiana Gayatri Chakravorty Spivak em seu livro *Pode o subalterno falar?* (2010). A autora chama a atenção para a heterogeneidade dos indivíduos, e os diferentes estágios de desenvolvimento entre os países descolonizados. Spivak alerta sobre o perigo de os intelectuais falarem ou representarem o terceiro mundo, o “ser colonizado”, o “subalterno”²⁰ (marginalizado, ignorado, sem voz e sem direito), e, conseqüentemente, de construírem uma identidade tal. A condição de subalternidade seria uma condição do silêncio. O subalterno careceria necessariamente de um representante, por sua própria condição de silenciado. De acordo com Spivak, o termo “representação” teria dois sentidos: o de “falar por”, assumindo o lugar do outro num sentido político do termo; e o de “re-presentar”, isto é, uma visão estética que pressupõe o “ato de performance” ou “encenação” (SPIVAK, 2010, p. 13). Em outras palavras, existiria uma relação íntima entre ambos os sentidos, haja vista que a representação é um ato de fala.

Para a autora, o papel dos intelectuais não deveria ser o de representar ou falar pelos sujeitos subalternos. Eles deveriam, antes, abrir espaços e oferecer posições para que os subalternos pudessem falar, e, especialmente, ser ouvidos. Ou seja, de fato, não se pode falar pelos subalternos, mas se pode trabalhar contra a “subalternidade”. Dessa forma, seria necessário estabelecer alguns critérios e modos, para não reproduzir as mesmas estruturas de poder e opressão. O subalterno, ao falar, deixaria de ser subalterno, passando a usar os mesmos códigos e meios disponíveis a todos, para ser ouvido (SPIVAK, 2010, p. 12). Refletindo sobre a situação do povo colonizado (guineense), Paulo Freire (1978) anota: “Sem o direito de autodefinição, [os colonizados] são ‘perfilados’ pelos colonizadores. Não podem, por isso mesmo, ‘nomear-se’, nem ‘nomear’ ao mundo o que lhes é roubado” (FREIRE, 1978, p. 145, grifos do autor). Para o educador, o direito à palavra significaria, então, ter voz na transformação e na recriação da sociedade. Com relação à Guiné-Bissau, a advogada Nancy Monteiro lembra que, nesse processo, a escola teria um papel fundamental: “A educação é a

²⁰ O termo subalterno, segundo Spivak (2010, p. 12), refere-se “às camadas mais baixas da sociedade constituída pelos modos específicos de exclusão de mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”.

arma nos países desenvolvidos. A educação é a grande resposta. Lá, a gente aprende a ver quem é o violador do nosso direito, o que silencia a minha voz. Quando a pessoa tem contato com a educação, a pessoa acorda”.

Uma vez garantido o direito à palavra, pode-se ver surgir um sujeito empoderado, que realiza por si mesmo as mudanças e ações que o levam a se fortalecer. Dessa “consciência” viria também a capacidade de falar, reivindicar e lutar contra a condição de subalternidade. Nasceria, então, o “sujeito humano novo”, cidadão de “uma sociedade nova fundada sobre a justiça, a igualdade e o amor”, princípios presentes no pensamento nacionalista, em especial em Frantz Fanon (2015). O guineense Etiandro Costa, líder estudantil em Portugal, assim se refere ao tema:

O “homem novo” é um homem livre. Amílcar Cabral usou esse termo para denominar o homem que caminha com os seus próprios pés, decidido a conduzir o seu destino. Fanon também fala desse “homem novo” em seu livro “Condenados da terra”, quando diz: o negro, o africano, quando fere o colonialista, ele mata com um só tiro dois indivíduos, mata o opressor e mata o oprimido. O oprimido já está num estado de opressão, que não acredita em si, que não consegue fazer nada pela sociedade. Nasce, então, um homem livre! Porque, ao abater o opressor, ele deixa de ser oprimido, consegue se libertar e passa a ser um “novo” [sujeito].

As expressões artísticas e/ou culturais criam espaços dialógicos de “representação”, em que a voz do subalterno (oprimido) pode surgir reivindicando os seus direitos, o seu modo de ver o mundo, e de se ver nele. Por meio da literatura, do cinema, da música, da pintura, da poesia, da fotografia e da arte como um todo, o direito à palavra se torna evidente como conquista ou como luta. Na Guiné-Bissau, artistas, músicos, escritores, dentre outros, por meio da estética, manifestaram o seu descontentamento diante da crise político-militar, no período (antes, durante e depois) da guerra civil no país. Eles produziram obras bastante significativas. É o caso do grupo cultural “Netos de Bandin”²¹, coordenado por Ector Cassamá. Este conta que o grupo surgiu no contexto do pós-guerra, no ano de 2000, com a finalidade de criar um ambiente de integração sociocultural para crianças e jovens guineenses. Entre outras vozes estão também alguns dos meus interlocutores, como o cineasta Flora Gomes, a poetisa Odete Semedo, o músico-instrumentista Zé Manel, o poeta e ator Atchó Express, o cantor rap Zhyto Príncipe do Mundo, o escritor Abdulai Sila.

²¹ O grupo “Netos de Bandin”, um dos maiores da expressão artística da Guiné-Bissau, é composto por cerca de cem pessoas, difundindo o patrimônio cultural guineense (música tradicional, artes, poemas e teatro). Preocupa-se com a prevenção e o combate à exclusão social de crianças e jovens. É uma iniciativa da AMIC (Associação Amigos da Criança) no país.

O direito à palavra, nessa perspectiva, mostra-se também como uma pauta política da guerra e resultante dela. Como lembra o jurista Silvestre Alves, então porta-voz da Junta Militar na guerra de 1998, após o conflito armado, “as pessoas se revelaram e passaram a assumir um maior protagonismo, enfrentando as arbitrariedades de qualquer poder”. A dimensão política do direito à palavra seria vista como “contraponto a sistemas políticos que são fundados na negação do outro”. Ou seja, os cidadãos estariam buscando o direito de se contrapor a decisões e políticas de Estado insatisfatórias, estariam assumindo as responsabilidades sobre os seus próprios destinos e as consequências (perdas e ganhos) de seus atos. Nessa medida, segundo Silvestre Alves, o conflito teria proporcionado uma importante conquista para os guineenses²²:

A capacidade de resistir e a capacidade de indignação constituem um fermento para galvanizar as populações nas fases posteriores da guerra, para um processo de mudança profunda. Hoje, a situação da Guiné é complicada, mas as pessoas têm estado à altura para manifestar a sua indignação, e sente-se que o povo precisa de uma nova liderança. Compreende melhor que ontem, debate melhor que ontem e assume as suas opiniões.

A palavra “rompe o feitiço da passividade frente à opressão”, segundo o semiólogo Martín-Barbero (2014), que pensa a comunicação como um processo social e um campo de batalha cultural. A palavra faz parte da práxis do ser humano, isto é, “a justiça é o direito à palavra”, pois ele é a possibilidade de ser sujeito em um mundo onde a linguagem constitui o mais expressivo lugar dos ‘nós’” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 34, grifos do autor). Aprender a falar é aprender a dizer o mundo com os outros, e partindo da experiência de ser coabitante do mesmo lugar. Portanto, seguindo Martín-Barbero: “Falar não é somente se servir de uma língua, mas, por um mundo em comum, fazê-lo lugar de encontro” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 30). A comunicação seria, assim, uma ponte, mediação. Nesse sentido, a fala de Abdulai Sila pode ser vista como esse lugar de encontro entre habitantes guineenses e demais africanos. A sua voz ressoa como um manifesto de persuasão ao sujeito africano:

Ser africano é ser como qualquer cidadão deste mundo. Nem mais e nem menos. Acontece que o africano tem desafios particulares, os mesmos desafios que qualquer outro cidadão deste mundo, mas tem desafios adicionais que tem de reconhecer e assumir. Há uma carga, um fardo que nós trazemos nas costas, e, sobretudo, na mente, que precisamos nos libertar, isso é fundamental. Logo, exige um posicionamento e uma atividade extra. Há uma situação de injustiça e de preconceitos de que é preciso se libertar. Há uma injustiça instalada que é preciso quebrar. Tal como se quebrou o colonialismo ontem, é preciso acabar com os vestígios do colonialismo. É uma tarefa

²² A perspectiva política do direito à palavra, tal como o propõe Silvestre Alves, mereceria um desenvolvimento mais cuidadoso em outro trabalho, que não é o caso da presente pesquisa.

adicional do africano, e há que assumir o ser africano em sua plenitude. Parece algo banal trivial, mas não é assim. O africano tem que entender que, apesar de ter esse fardo nas costas, apesar de ter essa situação de injustiça, ele tem que ter tempo para se redescobrir a si mesmo, a sua cultura, a sua maneira de viver, a alegria que caracteriza o africano. O sentimento de solidariedade tem que ser mantido, e isso, apesar de ser trivial, também está em causa. Fala-se de uma globalidade, mas é uma globalização baseada em quais parâmetros? O parâmetro do outro? Eu tenho que ser igual ao outro para ser aceito? Não! Eu tenho que ser eu, manter eu, e o outro ser o outro, e, juntos, sermos nós, esse é outro desafio que o africano tem.

Guerras, conflitos territoriais e migrações são temas urgentes em diversas áreas do conhecimento, e muitos são os artistas, na atualidade, que buscam em suas práticas responder ao seu tempo e contexto. As experiências narradas partindo da Guiné-Bissau ensinam não só sobre a África, mas abrem para uma compreensão de mundo. No decorrer desta pesquisa, houve luzes e sombras, falas e silêncios, ditos e "não-ditos" (POLLAK, 1989), um conjunto de descobertas e ações que instigam a criatividade, a diversidade, a busca do Outro, a inclusão e a solidariedade. É nessa perspectiva que este artigo aqui apresentado se insere em uma proposta de escuta sensível de vozes cujas histórias precisam ser contadas, ampliando o entendimento do mundo e da vida, para uma reflexão crítica que faça valer o direito à palavra e à vida.

Referências

- ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, Mário de. **Obras escolhidas de Amílcar Cabral**: a arma da teoria. Unidade e luta. vol. 1. Lisboa: Comité Executivo da Luta do PAIGC e Seara Nova. 1995, p. 221- 233.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- _____. **Será o pós em Pós-Modernismo o pós em pós-colonial?** In: www.artafrica.info, 2010.
- AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escombro**: nação, identidades e pós- colonialismo na literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. 422 p.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. 2 ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013. 441p.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia de trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. 2 ed. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1998. 190p.
- CABRAL, Amílcar. **Documentário**: textos políticos e culturais. Lisboa: Biblioteca Editores Independentes, 2008. 239 p.
- CIDAC (Centro de Informação e Documentação Anti-Colonial). **Guiné-Bissau, três anos de independência**. (África em luta. 2). Lisboa: CIDAC., 1976. 193 p.

COUTO, Hildo Honório; EMBALÓ, Filomena (Org.). PAPIA, Literatura, Língua e Cultura na Guiné-Bissau: um país da CPLP. **Revista Brasileira de Estudos Crioulos e Similares**, n. 20. Brasília: Thesaurus. 2010.

COUTO, Mia. Línguas que não sabemos que sabíamos. In: **E se Obama fosse africano? E outras intervenções**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 9-21.

CRUZ, Domingos da. (Org.). **África e direitos humanos**. Jundiaí: Paco Editorial, 2014. 740 p.

DAVISON, Basil. **Os camponeses africanos e a revolução**. Cadernos livres n. 4. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1977. 51p.

_____. **A descoberta do passado de África**. Portugal: Sá da Costa, 1981. 233p.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. 3. ed. Portugal: Letra Livre, 2015. 348p.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. 2. ed. Porto: Paisagem, 1975. 279p.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 541p.

FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. 173p.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003. 480p.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011. 102p.

KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África: entrevista com René Holenstein**. Porto (Portugal): Campos das Letras, 2006. 190p.

LOPES, Carlos. Construção de identidades nos rios de Guiné do Cabo Verde. In: **Africana Studia**, n. 6. Porto: Ed. da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003. p. 45-64.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. **A comunicação na educação**. São Paulo: Contexto, 2014. 155p.

MBEMBE, Achille. **Formas africanas da escrita de si**. Disponível em: www.artafrica.info
Acesso em: 7 mar. de 2014.

_____. **Entre a crítica e a razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014. 306p.

MENDY, Peter Karibe. A herança colonial e os desafios da integração. In: **Revista Soronda - Revista de estudos guineenses** n. 16. Bissau: INEP, 1993. p. 3-37.

MOURÃO, Daniele E. Guiné-Bissau e Cabo Verde: identidades e nacionalidades em construção. In: **Revista Pró-Posições**. Campinas, SP, v. 20, n. 1, p. 83-101, jan./abr. 2009.

OLIVEIRA, Jusciele Conceição Almeida. **Tempos de paz e de guerra:** dilemas da contemporaneidade no filme *Nha fala*, de Flora Gomes. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

PACHECO, Antônio. **O poder da voz e a voz do poder:** textos para ações de formação. Milano: Ed. Pro Dignitate, Fundação dos Direitos Humanos. 2013.128p.

SAID, Edward W. **Orientalismo:** o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCAMBA, Rui José. A África tem voz? In: CRUZ, Domingos (Org.). **África e direitos humanos**. Jundá: Paco Editorial, 2014. 740p.

SCANTAMBURLO, Luigi. **Dicionário do guineense**. vol. II, Dicionário guineense-português. Portugal: Ed. Colibri /FASPEBI, 1999. 649p.

SEMEDO, Maria Odete da Costa. **As mandjuandadi:** cantigas de mulheres na Guiné-Bissau. Tradição oral à literatura. Tese (Doutorado em Literaturas de Língua Portuguesa) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

_____. **Entre o ser e o amar**. Bissau: INEP, 1996. 108p.

_____. **Guiné-Bissau:** história, culturas, sociedade e literatura. Belo Horizonte: Nadyala, 2010. 144p.

SILA, Abdulai. **Místida** (Trilogia). Praia (Cabo Verde): Centro Cultural Português, Praia Mindelo, 2002.

SPAREMBERGER, Alfeu. A reafrikanização dos espíritos na obra de Amílcar Cabral: sobre um depoimento de Mário Pinto de Andrade. In: **Revista África e africanidades**, São Paulo, ano II, n.12, s/p., fev. 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 133 p.

TRAJANO FILHO, Wilsom. Uma experiência singular de criouliização. In: **Série Antropologia 343**, Brasília. 2003. 32p.

_____. O trabalho da criouliização: as práticas de nomeação na Guiné colonial. In: **Revista Etnográfica**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 95-128, mai. 2008.

Recebido em: 17/07/2021

Aprovado em: 21/11/2021