

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

BERNARDO GOMES DE JESUS

**MANJACOS DA GUINÉ-BISSAU: SOBRE DISCURSOS, CULTURA,
SABERES E TRADIÇÕES NO PERÍODO COLONIAL E PÓS-
COLONIAL**

PORTO ALEGRE

2018

BERNARDO GOMES DE JESUS

**MANJACOS DA GUINÉ-BISSAU: SOBRE DISCURSOS, CULTURA, SABERES E
TRADIÇÕES (PERÍODO COLONIAL E PÓS-COLONIAL)**

Trabalho de Conclusão de Curso de graduação apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciado em História.

Área de habilitação: Licenciatura em História

Orientador: Prof. Dr. José Rivair Macedo

PORTO ALEGRE

2018

BERNARDO GOMES DE JESUS

MANJACOS DA GUINÉ-BISSAU: SOBRE DISCURSOS, CULTURA, SABERES E TRADIÇÕES (PERÍODO COLONIAL E PÓS-COLONIAL).

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciado em História.

BANCA EXAMINADORA

Dr. José Rivair Macedo - UFRGS (orientador)

Prof. Dr. Luiz Dario Teixeira Ribeiro (UFRGS)

Me. Rafael Antunes do Canto – PPG /História (UFRGS)

PORTO ALEGRE

2018

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a minha mãe Maria Anélia Danda Gomes, por tudo que representa para mim como uma mulher forte e batalhadora, por ter me apoiado em todas as decisões tomadas, por ter me permitido cursar o ensino superior me ajudando de diversas formas nas necessidades materiais, emocionais e, sobretudo, por sempre oferecer seu amor e carinho. Ao meu pai Carlos Oldemar de Jesus pelo apoio incondicional em todas em todas minhas empreitadas (sobretudo as “artísticas”), pelo amor, carinho e confiança em minhas escolhas. Sinto-me privilegiado por ter essas duas fortalezas.

Aos professores do curso de História do IFCH-UFRGS, em especial ao meu orientador Prof^o Dr. José Rivair Macedo pelos ensinamentos, sem os quais não teria sido possível a realização desse trabalho, e pela sua dedicação para com o ensino de história da África e do pensamento africano, meus sinceros agradecimentos.

Aos amigos, irmãos e irmãs que encontrei nesse caminho de graduação: Sarah Tolfo, Guilherme Lauterbach, Paula Blume, Wagner Nascimento, Marcos Heckler, Bruno Schaefer, Luiz Otávio (grato pela ajuda neste trabalho), Lucas Zirbes, Otávio Travi, João Paulo, Thiago Gabbi: meu muito obrigado pelas horas compartilhadas dentro e fora da universidade!!!

À minha companheira, Karitha Regina Soares, Kacau: obrigado por todo teu amor e carinho comigo, obrigado por ter me apoiado neste e em vários outros momentos: te amo!

RESUMO

Este trabalho pretende analisar o discurso colonialista português sobre os Manjacos da Guiné-Bissau, através do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (BCGP), órgão oficial da administração colonial. Após, são analisados elementos da cultura, tradição e *saberes endógenos* próprios dos Manjacos, e suas manifestações no período da Guiné Portuguesa e no período pós-colonial, em que se analisam as relações entre “modernidade” e “tradição”, e o que representa se debruçar sobre estes dois conceitos na história africana, e especificamente na história do povo Manjaco. Ressalta-se também os impactos do colonialismo, da *situação colonial* e da “modernidade” entre os Manjacos e a sociedade Bissau-guineense.

Palavras-chave: Manjacos; Guiné-Bissau; Saberes endógenos; Tradição; Modernidade.

ABSTRACT

This paper intends to analyze the portuguese colonialist discourse on the Manjacos of Guiné-Bissau, through the Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (BCGP), official organ of the colonial administration. Afterwards, are analyzed elements of the culture, tradition and endogenous knowledge of the Manjacos, and their manifestations in the period of Portuguese Guinea and in the postcolonial period, analyzing the relations between "modernity" and "tradition", and what it represents to dwell on these two concepts in African history, specifically in the history of the Manjaco people. The impacts of colonialism, the colonial situation and "modernity" between the Manjacos and Bissau-Guinean society are also highlighted.

Keywords: Manjacos, Guinea Bissau, Endogenous Knowledge, Tradition, Modernity.

GLOSSÁRIO

Tabanca – Aldeia ou comunidade de um determinado grupo étnico. Espaço de compartilhamento de cultura e saberes de cada grupo.

Napene/bapene – Curandeiros e curandeiras

Régulo – Principal liderança das *tabancas*, responsável pela condução ou permissão para cerimônias. Cumpre papel político nas tomadas de decisão da comunidade, funcionando também como intermediador de conflitos.

Irã – Espírito ancestral ou de divindades que se manifesta durante as cerimônias. É o elo entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Ucó – É um espírito maligno, ou um “mal” irã;

Namanha (balobeiro) – É o responsável por realizar as cerimônias religiosas e rituais em que se manifesta o irã.

Utchai – divindade (es)

Bolanha – extensão de terra em que se cultivam arroz (arrozais) tanto em água doce como em água salgada.

Kakanda – casa de linhagem tradicional

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	6
2 PARTE I – LOCALIZAÇÃO PRELIMINAR E DISCURSOS SOBRE MANJACOS NO BOLETIM CULTURAL DA GUINÉ PORTUGUESA (BCGP)	9
2.1 OS MANJACOS NA COSTA-OESTE AFRICANA E NO ESPAÇO BISSAUGUINEENSE.....	9
2.2 O BOLETIM CULTURAL DA GUINÉ-PORTUGUESA – O DISCURSO “ETNOGRÁFICO” DO COLONIZADOR.....	11
2.3 DISCURSOS SOBRE CORPOS MANJACOS PELO COLONIZADOR: A PRESENÇA INCÔMODA DO MANJACO “INAPROPRIADO”.....	19
3 PARTE II – CULTURA, SABERES E INSTUIÇÕES REELABORADAS	25
3.1 COSMO-ONTOLOGIA, CULTURA E SABERES ENDÓGENOS: A “MODERNIDADE” ENTRE OS MANJACOS.....	25
3.2 CORPO MANJACO, REELABORAÇÃO DO SABER E PRÁTICAS CULTURAIS: IMPOSIÇÃO DA “MODERNIDADE”.....	30
3.3 <i>REVITALIZAÇÃO DA TRADIÇÃO</i> , COSMOPOLITISMO E ESTADO PÓS-COLONIAL.....	32
3.4 DOS IMPACTOS DO COLONIALISMO, DIÁSPORA E A POSIÇÃO DA MULHER NA SOCIEDADE.....	38
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	44
REFERÊNCIAS	47

1 INTRODUÇÃO

É imprescindível que, em qualquer estudo sobre África e africanos, se esteja ciente das implicações de cada abordagem. Como apresentado neste trabalho, procura-se, neste caso, manter um forte diálogo com aqueles autores enquadrados na área de estudos pós-coloniais, por buscarem oferecer respostas às questões propriamente africanas a partir da África e de dentro da África. Os estudos pós-coloniais procuraram apontar criticamente os mais variados discursos elaborados sobre África, sobretudo a partir da Europa ocidental. Estes discursos foram ancorados em teses cumulativamente desenvolvidas a partir de um *lugar* enunciativo específico e fechado, que visava construir narrativas da “história da humanidade” e de suas conquistas e transformações tendo como premissa a ideia de que o único modelo possível é o do ocidente cristão.

Sobretudo a partir do século XIX, período em que ciência ocidental se afirma como instrumento de legitimação das práticas e discursos sobre o *outro*, e conferindo *status* de “ciência”, portanto elaborando suas teses e colocando o seu modo de ser no mundo como norma, assistimos o desenvolvimento e afirmação de epistemologias e ideologias que formaram a base do *etnocentrismo*, fundamental as dominações coloniais.

Inserido neste contexto histórico europeu é que observamos uma intensa produção pretensamente “científica” de um “sistema político de poder-conhecimento” (MUDIMBE, 2013, p. 33) que foi fundamental à manutenção das dominações coloniais na África no século XIX e na primeira metade do século XX. Embora o século XIX tenha sido o ápice da hegemonia desse discurso “inquestionavelmente científico” e “universal”, ele recebeu uma “herança” primordial que foi fundamental a existência das suas teses, o que Mudimbe se referiu como *biblioteca colonial*.

Este acúmulo de conhecimento sobre povos “primitivos” ou “atrasados” constituiu o cerne, portanto uma verdadeira *biblioteca*, do desenvolvimento da antropologia, etnologia e história. Fez-se, através dos relatos de viajantes, missionários e primeiros colonizadores, ainda nos séculos XV e XVI, um primeiro esforço dos europeus em construir uma *imagem* da África e dos africanos a partir de seus próprios valores e crenças a fim de, em um primeiro momento, criar alguma forma de inteligibilidade na descrição daqueles povos, dos quais eles pouco ou quase nada entendiam, para servir aos interesses metropolitanos e sua necessidade de expansão e dominação.

Fortemente embasadas nessa *biblioteca* a antropologia e a etnologia tomaram uma dimensão de “discurso científico” bastante caro aos interesses coloniais. Tratou-se de se desenvolver uma série de textos e imagens sobre a África, a partir de seus povos e civilizações, das suas conquistas e mais diversas manifestações materiais e imateriais que produziram o que Mudimbe se refere como “a invenção do africanismo”. Nesta *invenção* foram formulados uma série de conceitos fortemente etnocentros que reduziram os povos e civilizações africanas a categorias próprias dessas novas “ciências” como as oposições civilização x barbárie, luz x escuridão, histórico x a-histórico, dentre outras, produzidas pelos discursos de missionários e antropólogos, sendo os dois, bastante, semelhantes.

Na primeira parte deste trabalho são analisados alguns desses discursos, historicamente situados na primeira metade do século XX. A principal fonte aqui analisada é o Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (BCGP), órgão oficial da administração colonial portuguesa na atual Guiné-Bissau. Tratou-se de levantar algumas dessas referências encontradas neste *boletim* a respeito dos Manjacos, povo o qual estão direcionadas as reflexões deste trabalho. O Boletim Cultural da Guiné Portuguesa é composto por uma série de autores, entre administradores coloniais e “etnólogos” autodidatas, onde observamos constantemente os usos do “discurso etnológico” na descrição dos “povos da Guiné”, os quais se referem.

Torna-se necessário, portanto, situar os Manjacos no espaço Bissau-guineense, e na costa oeste africana. Trata-se de uma área historicamente conhecida como uma zona de confluência de diferentes povos e civilizações, a qual os Manjacos, até onde se sabe, são originários e por isso reconhecidos como filhos daquela terra, filhos daquele “chão” (fidjos di tchon).

Opta-se por ressaltar os elementos *endógenos* comuns aos Manjacos, que dizem respeito as suas formas de organização social e econômica, estruturas políticas – sobretudo as reelaboradas no período pós-colonial – cultura e *cosmo-ontologia* e demais elementos constitutivos do modo de ser, pensar e agir Manjaco. Opta-se também em procurar definir alguns desses elementos do *saber* e *saber-fazer endógenos* tendo em vista a opção por se manter o mais afastado possível das interpretações alicerçadas unicamente em uma *epistemologia* ocidental, as quais também são herdeiras as filosofias e a *razão etnológica* largamente utilizada nos discursos “africanistas” do colonizador.

São constantemente analisadas, ao longo deste trabalho, as discussões a respeito de termos como “tradicional” e “moderno” e como operam, em um contexto colonial e pós-colonial, para descrever essas práticas e *saberes* dos Manjacos, constantemente ameaçadas por esses discursos de “modernidade” e que implicam em uma constante afirmação e reelaboração desse saber, tanto no período colonial quanto pós-colonial. Neste contexto aqui estudado, de afirmação dos saberes e reelaboração das práticas comuns ao grupo, é impactante o dado das emigrações, diásporas intra e extracontinentais e desarticulação das *tabancas*¹ de Manjacos. As *tabancas* constituídas como um primeiro lugar de constituição das identidades no território guineense passaram, e ainda passam, por abalos nas suas estruturas. Estes abalos foram provocados, primeiramente, pela violência do colonizador e na repressão ao modo de ser estar de cada grupo, de cada *tabanca* do território da Guiné.

É preciso ressaltar que a imposição dos discursos e da *razão* ocidental nesse espaço africano, e após séculos de colonialismo e neocolonialismo acabou por gerar muitas das contradições eu hoje se encontram imbricadas no interior das comunidades e nos diferentes grupos étnicos da Guiné-Bissau pela forma com que foram e são constantemente construídas as alteridades e manifestações identitárias de dentro para fora. Quer dizer, se produzem múltiplas identidades que atuam diferentemente em diferentes contextos. Como dito, por tratar-se de um espaço de grande circulação de pessoas, ideias e culturas observa-se uma forte tendência a confrontação de mundos, muitas vezes antagônicos entre si. No entanto, normalmente ressalta-se o caráter *cosmopolita* em que, entre os Manjacos, se reelabora a tradição.

Desse modo, também será abordado, problematizando-se os conceitos de “tradição” e “modernidade” o que representou a chamada “revitalização dos poderes tradicionais”, em que novamente se acentua a figura do *régulo*², figura central entre os Manjacos, tido como um

¹ Na Guiné-Bissau *tabanca* – ou *tabanka* (*crioulo guineense*) – se refere ao que se chama também de “aldeia” ou comunidade de um determinado grupo étnico. As *tabancas* normalmente se referem ao espaço de compartilhamento de cultura e saberes de cada grupo, estando localizadas dentro das cidades e setores da Guiné. A maioria das *tabancas* conta com uma liderança política e religiosa, o *régulo*, que representa a comunidade em diversos assuntos referente as administrações públicas. A palavra é bastante conhecida e presente na África ocidental, mas possui sentidos diferentes, variando de região para região.

² O *régulo* é a principal liderança de uma *tabanca*. Cabe a ele conduzir cerimônias mágico-religiosas, tomar as decisões finais de interesse da coletividade e representar sua *tabanca* como agente político da sua região. O *régulo* é normalmente descendente de famílias importantes na sua comunidade. Costuma-se manter uma relação de respeito entre os habitantes da *tabanca* e o *régulo*, que é tido também como uma espécie de conselheiro, há aí um também um forte fator gerontocrático, no entanto há casos em que o *régulo* não goza de tanta legitimidade, seja por ser considerado autoritário ou por ações que não agradaram a comunidade, seja pela desconfiança quanto seus laços hereditários.

dentre os grupos de organização “vertical”, ou seja, que possuem uma liderança política centralizada em uma instituição, os regulados. Ao que se sabe os regulados formaram estruturas organizativas entre Manjacos anteriormente ao período colonial, razão pela qual se mantiveram por muito afastados e resistentes a ocupação colonial.

2 PARTE I – LOCALIZAÇÃO PRELIMINAR E DISCURSOS SOBRE MANJACOS NO BOLETIM CULTURAL DA GUINÉ PORTUGUESA (BCGP)

2.1 OS MANJACOS NA COSTA-OESTE AFRICANA E NO ESPAÇO BISSAU-GUINEENSE

Em primeiro lugar penso ser necessária uma breve localização espacial do povo Manjaco, o qual constantemente será referido neste trabalho. Um bom número de estudiosos da temática africana dentre historiadores, antropólogos, filósofos e das mais diversas áreas das humanidades costumam-se referir a costa oeste africana como um espaço multiétnico especial dentro da geografia terrestre. Entendem como uma zona de confluência dos mais variados saberes e conhecimentos que as fronteiras políticas jamais foram capazes de barrar completamente. Foi nesse espaço, especificamente dentro de boa parte do território hoje pertencente à Guiné-Bissau e também a algumas regiões do Estado vizinho, Senegal, que encontramos as primeiras referências escritas a respeito do povo Manjaco, ou ao menos aquilo que os seus representantes hoje reconheçam como propriamente Manjaco. Como dito, o espaço em que estão inseridos os Manjacos são de intensas relações com outros povos onde encontramos muitas semelhanças culturais que convivem hoje cada vez mais próximas no território Bissau-guineense.

A Guiné-Bissau é um país da África Ocidental localizada entre o Senegal (norte), e a Guiné-Conacri (sul). Têm ainda como países “vizinhos” a Gâmbia, o Mali e as ilhas de Cabo Verde. O país localiza-se em uma área especial do continente, marcada por um constante fluxo migratório e conseqüentemente de muitas negociações comerciais e trocas culturais. Muito antes da chegada de europeus no continente, a influência exercida na região pelo Império do Mali³, e mais tarde pelo Império do Kaabu⁴, compondo também parte da região conhecida como Senegâmbia o território hoje pertencente ao jovem Estado Bissau-guineense

³ O Império do Mali foi um dos mais pujantes Impérios do continente africano. Localizado nos atuais territórios dos atuais Estados do Mali, Senegal, Gâmbia, Guiné-Conacri, Burkina Faso e Níger, desde o século XI exerceu grande influência no eixo transaariano e atlântico do continente, tendo sido descrito como um dos mais importantes centros comerciais do planeta pelo menos até o século XIV. Ver: MACEDO, José Rivair. História da África. São Paulo, Editora Contexto. 2014.

⁴ O Estado do *Kaabu*, ou ainda *kaabunkee* ou Gabu (português) foi uma “confederação de povos” da região da Guiné, Gâmbia e Casamance (Senegal). Existiu como tal do século XVI até meados do século XIX, tendo integrado o Império do Mali, antes de se tornar um Estado independente, como forte influência do povo Mandinga. Ver: MACEDO, José Rivair. História da África. São Paulo, Editora Contexto. 2014.

já tinha como característica marcante a coexistência de diferentes povos e civilizações compondo a sua paisagem. Talvez um dos fatores mais importantes da geografia guineense sejam as suas águas, e elas são abundantes. O território é quase todo “recortado” por rios (Mansoa, Cacheu, Geba, Corubal, Buba) e dentre as suas belas ilhas e arquipélagos apresentam-se as águas do oceano Atlântico. Dentre elas ressalta-se o arquipélago dos Bijagós, que constituem mais de 88 ilhas entre o território continental e o atlântico. As “ilhas Bijagós” como também são chamadas, constituem uma grande aérea protegida, classificadas pela UNESCO desde o ano de 1996 como reserva da biosfera, pois se trata de um lugar com uma riqueza singular tanto de fauna quanto de flora.

Figura 1 – Mapa da Guiné-Bissau



Fonte: África Turismo/Guiné-Bissau.

A Guiné-Bissau pertenceu a uma grande região que ficou conhecida, no período colonial, com “Alta Guiné”, que também era composta por partes dos territórios do atual Senegal, Gâmbia e Guiné-Conacri. É conhecido ainda o fato de esta ter sido a região de onde partiram as primeiras embarcações com cativos africanos rumo as Américas, razão pela qual a região do Cacheu conta hoje com um Memorial da escravatura e tráfico negreiro tamanho o impacto que o tráfico transatlântico causou na região.

Diversas etnias compõe a sociedade guineense e integram as 9 regiões do país (Bissau, Bolama, Bafatá, Oio, Tombali, Cacheu, Quinara, Gabu e Biombo). Além de Manjacos o

território guineense é povoado por Fulas, Mandingas, Balantas, Diúlas, Papeis, Mancanhas, Bijagós, dentre outros grupos e suas subdivisões internas.

Boa parte dos grupos étnicos que compõe o território guineense são descritos como os verdadeiros “fidjos di tchon”, originários da terra, que no caso dos Manjacos já habitavam o espaço muito antes da chegada das primeiras embarcações europeias na costa oeste africana. A região do Cacheu, sobretudo, é conhecida como uma região *manjak* por excelência, devido a grande quantidade de tabancas de manjacos existentes na região. Entretanto, existem grupos de manjacos espalhados em outras regiões do território guineense tal como a capital Bissau, por exemplo. O país vizinho, Senegal também conta com importantes comunidades de Manjacos, sobretudo na cidade de Ziguinchor.

Ao longo deste trabalho do grupo étnico Manjaco é descrito de forma bastante ampla, já que a exemplo de outros grupos da costa oeste africana, existem variações de região para região, setor para setor e até mesmo de *tabanca* para *tabanca*. Existem muitos dialetos *manjak* embora, de uma forma geral, as semelhanças linguísticas e culturais aproximam esses subgrupos em um grande grupo étnico. No entanto, existem outros grupos que se assemelham aos Manjacos em termos de cultura, linguística e organização social, mas que representam e são reconhecidas como etnias diferentes, das quais se destacam os Papéis e os Mancanhas (CARDOSO, 2003).

Na primeira metade do século XX, a Guiné-Bissau, ainda chamada Guiné-Portuguesa, mantinha-se sob o julgo colonial. A administração da colônia, através do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (BCGP), órgão informativo com o intuito de reunir dados relativos as populações indígenas da Guiné, tal como o cotidiano, a geografia, flora e fauna da colônia. São através dos textos, relatos e imagens reunidos no BCGP que encontramos algumas informações a respeito dos Manjacos na Guiné-Bissau, durante o período que vai de 1945 até a independência política em 1973.

Nesta primeira parte do trabalho será analisado os discursos sobre os Manjacos durante essa primeira metade do século XX, os quais estão reunidos no BCGP. Penso ser importante realizar está análise em diálogo com referenciais teóricos críticos ao discurso colonialista e que se enquadram em uma perspectiva pós-colonialista, dos quais creio serem importante os aportes de Valentin-Yves Mudimbe, Joseph Ki-Zerbo e Paulin J. Hountondji.

2.2 O BOLETIM CULTURAL DA GUINÉ-PORTUGUESA – O DISCURSO “ETNOGRÁFICO” DO COLONIZADOR

O Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (BCGP) foi um instrumento colonial, instituído por uma portaria no ano de 1945, assinada pelo então governador da Guiné-portuguesa, Sarmento Rodrigues. Este boletim possuía a “missão” de recolher o maior número de dados e informações referentes a Guiné, dos quais podemos destacar uma série de “inquéritos etnográficos” a respeito das populações originárias da Guiné. Submetido ao Centro de Estudos da Guiné Portuguesa tinha o objetivo de “elevar” a colônia tratando de assuntos nas mais diversas áreas tais como história, etnografia, ciências, literatura e artes. As publicações se iniciaram no ano de 1946 e se encerraram apenas após a independência nacional de Guiné-Bissau, em 1973, tendo sido publicado 28 volumes e 110 edições do boletim.

O *boletim cultural* fora instituído em um contexto crucial da história do império colonial português, pois nasceu profundamente vinculado as necessidades de tal império de legitimar sua dominação, em um período em que começavam a surgir as primeiras críticas e insurreições contrárias a dominação colonial no continente africano. Este fato, aliado a constatação de que a Guiné era uma das colônias mais desconhecidas da metrópole foi o que impulsionou a administração colonial a colher o maior número de informações a respeito das populações originárias, da geografia e das relações sociais da Guiné. Como se verá a seguir, para os seus idealizadores, o objetivo do *boletim cultural* era o de conhecer as “culturas primitivas” e não raro, trabalhar para eliminação de determinadas práticas e costumes locais, para que os habitantes da Guiné estivessem o mais rápido possível alinhados a “boa conduta” e integrados no corpo da nação portuguesa. Quanto aos objetivos políticos que motivaram a criação tanto do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa quanto ao BCGP destaca-se o seguinte:

Considerando que o índice de alfabetização em Portugal, em meados do século XX, girava em torno de 50% da população (Magalhães, 1996), que a maioria guineense não lia o português e que Sarmento Rodrigues lamentava o desinteresse e o menosprezo da intelectualidade metropolitana em relação ao *Boletim Cultural*, para quem ele fora escrito? A par da quantidade de países europeus que receberam, graciosamente, um exemplar, podemos concluir que a publicação exerceu, entre outras, a missão política de demonstrar para a comunidade internacional, em

especial para a Europa e os Estados Unidos, o comprometimento efetivo do governo português para com seu império ultramarino. (LEISTER, 2011, p. 14)

Conforme citado pela autora a cima referida ao analisar o contexto histórico e a importância do *boletim cultural*, nota-se o esforço incessante de Portugal em legitimar sua dominação política e econômica no continente africano, em razão da reformulação de sua política colonial após a conferência de Berlim, no final do século XIX. É uma das razões, também levantada pela autora, das consequências geopolíticas da conferência de Berlim para o império português, e das necessidades da administração portuguesa em manter um império colonial “anacrônico” (LESTER, 2010).

Uma série de autores publicaram no *boletim cultural* seus levantamentos de dados, imagens, textos sobre o que costumavam chamar de “tribos”, “gente” ou “indígenas” da Guiné. A respeito dos Manjacos encontramos algumas publicações a respeito desse grupo, especificamente, e em comparação com outros grupos vizinhos, os quais destacam-se, sobretudo os Mancanhas e os Papéis. Boa parte das publicações consiste em textos breves e elucidativos da geografia, flora e fauna das regiões da Guiné, como o texto de A. Martins Meireles intitulado *Baiú (Gentes de Kaiú)*. No entanto, tanto este como outros textos também revelam esforços dos autores em promoverem levantamentos do tipo “etnográfico” e “antropológico”, ainda que se tratassem de funcionários da administração colonial.

Anteriormente a publicação de Meireles, que data do ano de 1948, temos a publicação de J. Basso Marques que procurou tratar das semelhanças entre Manjacos, Papéis e Bramos, sobretudo através de uma análise linguística, tendo que essas populações descendem de um mesmo tronco linguístico, e possuem, de fato, muitas semelhanças culturais. Além desses autores encontramos a publicação de Eduíno Brito a respeito da “*poligamia e natalidade*” entre os manjacos, também em comparação com “Bramos”. Dentre estes o mais citado, no entanto, é Antonio Carreira, que assina a maior parte das publicações sobre os Manjacos, inclusive um número especial sobre eles o qual intitulou *A vida Social dos Manjacos*, onde faz extensas descrições sobre a organização, regimes de propriedade, direito consuetudinário e outros aspectos da sociedade manjaca.

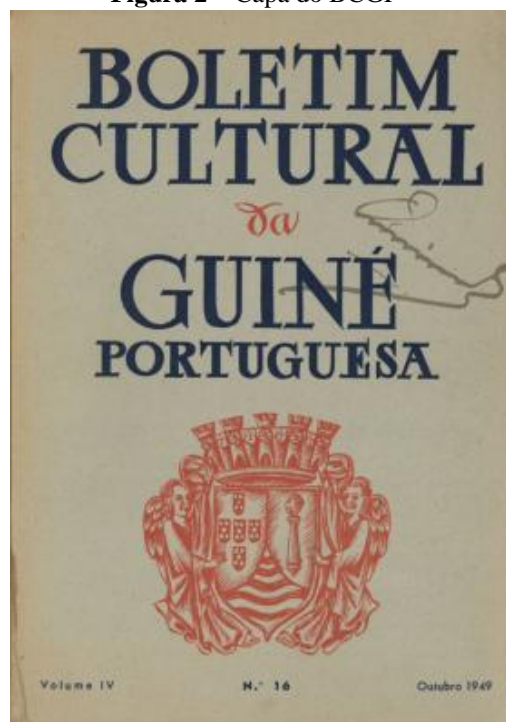
Os colonizadores portugueses foram intensos produtores desses discursos sobre África, seja através de “missões” evangelizadoras, seja pelos mais variados relatos de viajantes/exploradores, ou ainda pelas largas explicações de cunho “etnológico” que promoveram sobre suas colônias. Debruço-me aqui, sobre as fontes produzidas no Boletim

Cultural da Guiné Portuguesa (BCGP), e especificamente ao que nele foi dito a respeito dos Manjacos na Guiné-Bissau.

Penso que qualquer abordagem sobre África e africanos deve manter-se o mais distante possível da razão iluminista. Ainda que, como pontua Mudimbe (1983, p. 63), a “tradição ocidental de ciências bem como o trauma do tráfico de escravos e da colonização fazem parte da herança atual de África”. Trata-se de “africanizar” o conhecimento, mantendo-nos o menos dependentes o possível da epistemologia ocidental. Conhecemos hoje, muitas iniciativas que visam oferecer novas perspectivas para temas que dizem respeito à África e aos africanos. Ainda que fortemente influenciadas por escritos clássicos de intelectuais africanos e afro-americanos, pelas perspectivas da negritude, pan-africanismo e consciência negra, temos conhecido teses bastante originais a exemplo da filosofia do *ubuntu* e *ujama*.

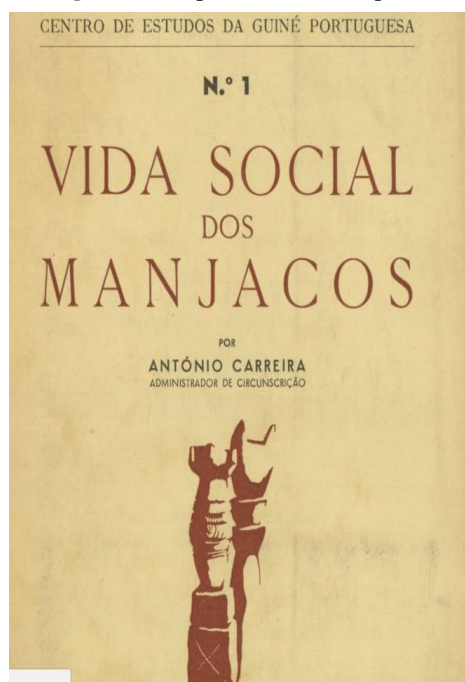
São esforços que nos guiam na direção da construção de explicações, perguntas e reflexões a partir de iniciativas *endógenas* em oposição às *exógenas* oriundas das tradições de pensamento colonial. Este é um esforço de romper, tal como pontua Mudimbe, com os mais variados discursos sobre África que se estruturaram no período colonial e que durante o século XIX receberam status de “ciência”, promovendo explicações sobre o *outro* com intuito de subjugar as sociedades colonizadas.

Figura 2 – Capa do BCGP



Fonte: Memória África. Disponível em: <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/BCGP.aspx>>.

Figura 3 - Capa BCGP – nº especial



Fonte: Memória África. Disponível em: < <http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/BCGP/BCGP-NE1947-1&p=1>>.

O BCGP é um grande exemplo dos usos do discurso “científico”, organizado no decorrer do século XIX, e que no começo do século XX e até a independência de Guiné-Bissau foi utilizado como importante órgão da administração colonial. As descrições “etnográficas” a respeito tanto de Manjacos como de outros povos que compõe o espaço guineense é fortemente ancorada no imaginário ocidental de exotismo, barbarismo e que resulta na invenção de um “africanismo”. A exaustiva descrição das práticas e do “modo de ser” dos nativos possuiu um forte caráter “informativo”, que busca enquadrar a sociedade colonizada dentro da estrutura social proposta pelo colonizador.

Além de ser conferido um caráter total de marginalidade a sociedade colonizada os autores dos textos do BCGP realmente acreditavam estarem fazendo um favor à Guiné, trazendo os valores da civilização e o desenvolvimento econômico e social frente ao atraso. Nesse sentido, o discurso ali desenvolvido assemelha-se ao discurso dos missionários, tal como compara Mudimbe, em uma aproximação de antropólogos e missionários, como dois discursos “antropologizantes”. O primeiro trabalhando no campo da experiência existencial, visando reduzir “primitivos” a sua fé, enquanto o segundo torna-se uma autoridade experiencial e tem os “primitivos” como *tópico objeto* (MUDIMBE, 2013, p. 91).

Em seu texto denominado “A vida social dos Manjacos” o autor Antonio Carreira intenta saber a “etapa de evolução social em que os manjacos se encontram”. O autor estabelece as “etapas sociais” em que possivelmente se encontrariam as populações manjacas (nômade, rural, urbana). Não é preciso muito esforço para compreender a “tradição” intelectual que esses escritos representam:

De um ponto de vista arqueológico, preferiríamos salientar que tanto os relatos dos missionários como dos antropólogos atestam a mesma episteme. Com a sua variedade e contradições, os discursos debatem explicitamente os processos europeus de domesticação de África. Se esses discursos tiverem de ser associados a alguma coisa deve ser aos sinais intelectuais europeus e não as culturas africanas. (MUDIMBE, 2013, p. 93)

De fato, é partindo sempre de pressupostos ocidentais que estão orientados os textos do BCGP, não poderia ser diferente por se tratar de órgão a serviço do racismo colonial. Mesmo quando o autor tece “elogios” a organização política ou a cultura dos manjacos ela está sempre orientada a partir de pressupostos etapistas e racistas. O autor utiliza-se largamente de expressões como “etapa social”, “tribos/tribais” e “primitivo” para se referir as populações da Guiné.

O método utilizado pelo “etnógrafo” autodidata Antonio Carreira baseou-se pelo “levantamento etnográfico” instituindo o BCGP pela administração colonial como um “órgão de informação e cultura da colônia”. E este levantamento era baseado numa série de “entrevistas” com questões previamente elaboradas a serem utilizadas em “campo” com os nativos.

Com dito anteriormente as descrições encontradas no BCGP correspondem a uma tradição intelectual do século XIX na Europa e partem de fontes conhecidas e ainda hoje bastante utilizadas a respeito das populações *indígenas* nas colônias portuguesas. Refiro-me

aqui, sobretudo aos *relatos de viajantes e lançados*, que já no século XVI produziam valiosas informações a respeito das populações que compunham a costa oeste africana. É de se esperar que as premissas que orientaram o boletim estivessem de acordo com o acúmulo de informações oriundos dessa *biblioteca colonial*.

Temos que o discurso daí produzido, a partir dessa *biblioteca*, serve para reforçar, na primeira metade do século XX, o modo pelo qual a África e os africanos são representantes do “primitivo”, que por sua vez representa o “outro”. Este “sistema político de poder-conhecimento” (MUDIMBE, 2013) é a justificativa da dominação neocolonial, e representa o etnocentrismo *epistemológico e ideológico*:

A novidade reside no fato de o discurso sobre “selvagens”, ser pela primeira vez um discurso em que um poder político explícito pressupõe a autoridade de um conhecimento científico e vice-versa. O colonialismo torna-se o seu projeto e pode ser pensado como uma duplicação e um cumprimento do poder dos discursos ocidentais sobre variedades humanas. (MUDIMBE, 2013, p. 33)

Basta lembrar-se que a necessidade do imperialismo colonial português em destacar tais narrativas foi reforçada durante o período do regime autoritário de Salazar, e de que as colônias portuguesas foram as últimas a alcançar a independência política na África, e que tal independência se deu por meio da resistência armada contra os colonizadores. O BCGP funcionou, portanto, ao longo dos anos do regime salazarista.

As informações colhidas e publicadas por esses administradores, funcionários do governo colonial e “etnógrafos” possuem uma vasta gama de “plataformas” utilizadas para o “enriquecimento” das informações acumuladas sobre as populações indígenas da Guiné-Bissau. Quanto aos Manjacos, grupo o qual gostaria de ressaltar quanto a essas representações, encontramos textos, levantamento de dados (censos populacionais), análises linguísticas comparadas e imagens (entre desenhos, pinturas e fotografias) que representam o que se pode chamar verdadeiramente de um discurso sobre o colonizado pelo colonizador através dessas variadas fontes ajuntadas nas várias páginas que compõe o BCGP.

São constantemente reforçados os estereótipos do colonizado nas produções do BCPG, tendo em vista, sobretudo a quantidade imensa de fotografias de pessoas dos mais variados gêneros e etnias que compõem a sociedade guineense. Nas descrições dessas imagens nunca aparecem nomes ou quaisquer referências pessoais ao indivíduo que aparece em cada imagem,

mas apenas a etnia ou grupo ao qual pertencem, revelando a intensão do apagamento daquela presença e manifestação como uma cultura humana. (LESITER, 2011, p. 16).

Ao nos debruçarmos sobre o estudo de povos e civilizações africanas precisamos estar cientes dos limites que a epistemologia utilizada, de base ocidental, nos coloca. Ao analisarmos as manifestações discursivas no *boletim cultural* localizamos facilmente as referências pejorativas e ideológicas utilizadas para descrever povos, culturas e “etnias” ou “grupos étnicos”. O conceito de etnia também merece uma reflexão especial, já que é largamente utilizado para se referir aos povos africanos em oposição a outras identidades tidas como “consolidadas”, como por exemplo, as identidades nacionais na Europa.

O conceito de *etnia*, nesse caso, aparece profundamente vinculado à ideia de “raça”, disseminada pelo racismo científico durante o século XIX no continente europeu. No entanto, a categorização desses povos em “grupos étnicos” aparentemente fechados e bastante homogêneos corresponde muito mais a uma divisão cartesiana típica do sistema de pensamento ocidental do que a uma unidade social facilmente identificável. É preciso buscar compreender que fatores levam a essas categorizações e que critérios são utilizados para defini-los, e ainda, procurar identificar quem e com que objetivos definiram.

No ambiente de dominação colonial as designações “tribo”, “raça” e “etnia” foram categorias utilizadas politicamente pelo colonizador para “mapear” os territórios, de forma a obrigar as populações dominadas a se estabelecerem em espaços geopolíticos bastante limitados reforçando, sobretudo, o papel das lideranças, chefias e demais poderes no sentido de uma maior centralização social e política, como estabelecido nas relações de poder entre as sociedades ocidentais. Entre os Manjacos esses mapeamentos e cisões oriundas das políticas coloniais reforçaram, após o fim da dominação colonial, a “revitalização dos poderes tradicionais” (CARVALHO, 2000), restituindo a figura do régulo como representante político da sua comunidade.

Segundo o antropólogo Jean-Loup Amselle e o historiador Elikia M'Bokolo na África pré-colonial os espaços sociais eram marcados por uma territorialidade diferente das instituídas a partir da dominação colonial. Segundo esses dois autores, as relações sociais eram muito menos “engessadas”, de forma que, para eles, os territórios podem ser divididos a partir de *espaços de trocas, espaços estatais, políticos e guerreiros, espaços linguísticos e espaços culturais e religiosos*. Ou seja, as categorias definidoras de “etnia” instituídas pelo

pensamento ocidental não se aplicariam no período anterior ao colonial, pois esses grupos e culturas passavam por constantes “processos de composição, de decomposição e recomposição que se desenrolam no interior de um espaço continental” (AMSELLE; M’BOKOLO, 2017, Sem paginação).

Dessa forma o principal fenômeno da colonização é a instauração de novos recortes territoriais (“círculos”, “distritos”, “territórios”), isto é, o fracionamento dessa “economia-mundo” constituída pela África pré-colonial em uma miríade de pequenos espaços sociais que logo serão alçados a categoria de “raças”, “tribos” e “etnias”. Enquanto antes da colonização, estavam imbricados no interior de “cadeias de sociedades”, assistiremos com a conquista a um trabalho de desarticulação das relações entre as sociedades locais. (AMSELLE; M’BOKOLO, 2017, Sem paginação)

Possivelmente deste fato é que surge a tendência da descrição dos povos africanos, ou dos “grupos étnicos” africanos de forma comparada. No número 4 (1947) do BCGP o administrador J. Basso Marques faz um estudo comparativo de linguística no texto intitulado *Alguns aspectos da semelhança da língua dos papéis, manjacos e brames* entre esses três “grupos étnicos” diferentes, em que ressalta aspectos culturais e linguísticos, concluindo que esses três grupos possuem uma “origem comum” e que em um passado não muito distante não constituíam “etnias” distintas, mas sim compunham um mesmo grande grupo. É possível que neste caso, se tratasse de “cadeias de sociedades” imbricadas nos “espaços pré-coloniais” anteriormente citados. Tal como referenciado por Amselle e M’Bokolo, apenas o fator linguístico não pode ser definidor de “etnia”, já que um “grupo étnico” de diferentes regiões podem se expressar por idiomas e dialetos tão diferentes de forma que a comunicação entre dois indivíduos de um mesmo grupo pode ser completamente incompreensível para ambos.

Não obstante os esforços dos colonizadores em “mapear” e reduzir as culturas originárias em vários grupos politicamente fechados, mas que ao mesmo tempo compartilham valores comuns, é que podemos observar as “origens” de determinados “grupos étnicos” tal como os conhecemos e os quais nos referimos ou são por eles mesmos referidos, na forma de um auto reconhecimento indentitário. Muitas vezes esse auto reconhecimento pode vir “contaminado” pelos efeitos do discurso colonial sobre o colonizado.

2.3 DISCURSOS SOBRE CORPOS MANJACOS PELO COLONIZADOR: A PRESENÇA INCÔMODA DO MANJACO “INAPROPRIADO”

Sobre a luz do discurso *etnológico* os portugueses produziram uma série de imagens e estereótipos dos corpos e mentes manjacos ao longo do período colonial na primeira metade do século XX. O principal autor no BCGP a descrever os grupos de manjacos na Guiné, Antonio Carreira, produziu uma série de narrativas a respeito da organização social de Manjacos das áreas de: Blequisse, Buyulha, Cajinjassa, Canhobe, Costa de Baixo, Pandim, Pelundo e Tame.

Carreira buscava saber qual a “etapa de evolução social em que os Manjacos se encontravam”, para isso reuniu, uma série de informações colhidas a respeito desses grupos, a fim de compreender, segundo sua perspectiva, a lógica econômica e social que regiam tais comunidades.

Embora a boa parte das interpretações de Carreira digam respeito aos elementos econômico-sociais dos Manjacos, ao buscar compreender como funcionam as normas do direito consuetudinário, no que diz respeito a organização das *tabancas*, a divisão das terras produtivas e a origem e o alcance do poder dos regulados, ele também produz forte discurso etnocêntrico a respeito do *corpo* entre os manjacos. As fotografias que aparecem em várias páginas do BCGP, normalmente como comprovação do corpo “exótico” preenchem o discurso *antropológico* e *missionário* português sobre a imagem do “africano” autêntico, segundo essa estética colonial. A existência deste corpo “exótico”, “selvagem” justifica a presença do homem ocidental na África, tendo em vista a necessidade de civilizar o incivilizado.

Assim também a fotografia de uma garota nua, pela sua pele escarificada é um sinal de uma diferença essencial e excitante cujo desaparecimento, paradoxalmente, é ao mesmo tempo o objetivo do colonialismo e uma ameaça a sua razão de existir. A garota é uma selvagem, mas ela é também uma beleza. (GABLE, 1998, p. 5, tradução livre)⁵

Esta constatação nos permite compreender uma grande contradição do colonialismo e de seu discurso sobre o colonizado: uma vez que o “outro”, que o “exótico”, o “primitivo” sofra um intenso processo de apagamento, com a “aculturação” está findada a “missão civilizadora”, na medida em que aquele corpo outrora selvagem já não mais representa o manjaco na sua “essência”. Como afirma Gable, ao se debruçar sobre as representações fotográficas dos portugueses sobre o corpo manjaco, o elemento de “selvageria” e “exotismo”

⁵ So too does the photograph of the naked girl, for her scarified skin is a sign of an essential and exciting difference whose disappearance paradoxically is at once the goal of colonialism and a threat to its reason for being. The girls is a savage, but she is also a beauty.

está nas escarificações corporais e o elemento “humano” e “civilizador” encontram-se na beleza mesma do corpo feminino. Gable também observa que às imagens do corpo feminino são sempre sensualizadas, inconscientemente ou não, ao passo que o corpo masculino representa o “atraso” e o caráter “primitivo” do indígena.

Na estética genérica do colonialismo o bom nativo é invariavelmente uma mulher, a má cópia é inevitavelmente um homem. Ela é uma mulher amarrada pela tradição que precisa ser libertada ou protegida da sua selvageria, mas prometendo o tempo inteiro que ela nunca será libertada, mas deixa você entrar. Ele é o nativo que usa seus ternos, mas seu estilo é um pouco extravagante demais. Ele é o produto visível da sua missão civilizadora, mas você ri de suas tentativas imperfeitas de imitação. No entanto, você está sempre ansioso porque você nunca tem certeza se ele te imita para debochar de você. (GABLE, 1998, p. 5, tradução livre)⁶

Este trecho é particularmente interessante, pois levanta elementos importantes da relação tradição x modernidade através de um antagonismo oriundo do discurso *antropologizante* do colonizador. Este discurso vincula o corpo feminino à beleza e, portanto, a “modernidade”, e o corpo masculino a “tradição”, portanto “primitividade”. Ao pensar as representações e as ações de Manjacos sobre os portugueses Gable pontua como, na visão do colonizador, esses homens Manjacos representam a “má cópia” do colonizador pelo colonizado, utilizando um termo de Mudimbe, trata-se da “objetificação da aversão colonialista” (GABLE, 1998, p. 5). O racismo implícito dos portugueses não aceita uma versão de si mesmo por um Manjaco, ou por nenhum outro africano, até por isso teme profundamente que as representações de si pelos nativos sejam fruto de uma imitação consciente e debochada do homem branco, e de fato, muitas vezes elas são.

Gable questiona o fato de haver uma série de imagens de jovens mulheres no BCGP na parte denominada “Cenas da Guiné”, e lembra o fato de os portugueses gozarem de uma fama de “gentis e hospitaleiros” ao mesmo que tempo em que foram conhecidos pela sua cobiça sexual, e de manterem constantemente relações sexuais com as mulheres indígenas. Utilizando-se dessa fama, os colonizadores ainda justificavam sua dominação afirmando, paradoxalmente, não serem racistas (GABLE, 1998, p. 6). O autor ainda narra o fato de os Manjacos se referirem ao administrador Antonio Carreira como um “excêntrico”, de modo que costumava reprimir os costumes indígenas, sobretudo aqueles ligados a nudez feminina.

⁶ In the generic colonialist aesthetic the good native is invariably a woman, the bad copy is inevitably a man. She is the woman fettered by tradition who needs to be released or protected from its savagery, yet promising all the while that she will never be released but let you in instead. He is the native who wears your suits, but the style is a little too flamboyant. He is the visible product of your civilizing mission, but you laugh at his imperfect attempts at imitation. Yet you are often anxious because you never quite sure whether he mimics you to make fun of you.

A moralidade ocidental de Carreira e as práticas dos colonizadores demonstram a hipocrisia e contradição do discurso colonial e as violentas práticas legitimadas pelo mesmo.

Essas narrativas representam “discursos de invenção de uma África primitiva”, herdeiras de uma lógica racionalista que conforma uma “unidade na consciência ocidental” (MUDIMBE, 2013, p. 107). Carreira é tão taxativo quanto pobre na sua retórica etnológica ao resumir que os conhecimentos dos manjacos estão limitados “à ervanária e a prática de sangrias e escarificações”. (CARREIRA, 1947, p. 20). De forma abrupta, é ainda mais taxativo ao dizer que o grupo étnico Manjaco “não tem história”, recorrendo a um velho *mito* disseminado pelos missionários e antropólogos ocidentais, o qual o historiador Joseph Ki-Zerbo lembrou ser necessário combater quando se fala em história do continente africano.

A posição mais radical a este respeito é que consiste em dizer que a história da África (Negra) não existe. No seu Curso sobre a Filosofia da História, em 1830, declarava Hegel: A África não é uma parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela. Quer isto dizer que sua parte setentrional pertence ao mundo europeu ou asiático. Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natural e que deve ser aqui apresentado apenas como no limiar da história do mundo. (KI-ZERBO, 1991, p. 10)

Mais tarde, durante o período da luta de libertação nacional, Amílcar Cabral ressaltou o papel central que a cultura e a retomada de uma consciência histórica devem ter para os colonizados. Ao afirmar a luta de libertação nacional como um ato de cultura, Cabral ressaltou a necessidade de se realizar uma “reconversão” – reafrikanização – das mentalidades, ou seja, preservar os valores culturais de cada grupo, buscando uma “confluência” desses valores, para que alcançassem uma outra dimensão, a dimensão nacional. Para Cabral, tratava-se de criar uma unidade cultural por todos os grupos reconhecida, de forma que a partir dessa nova nação seria estabelecida uma nova fase na história da África, totalmente contrária ao desejo colonial, uma história de valorização dos elementos político-culturais dos povos africanos (CABRAL, 2012).

A *razão etnológica* da narrativa de Carreira enxerga o povo manjaco a partir das enunciações tipicamente ideológicas, que negligenciam o saber manjaco àquele “limitado a ervanária”, algum conhecimento agrícola e a uma organização do tipo “quase feudal”, orientando a sua interpretação a uma *hierarquia de civilizações* correspondente a sua lógica. É paradoxal, que o colonizador orgulhe-se de colocar os indígenas nos rumos da “história”,

expandindo a civilização e moldando-os a sua imagem e semelhança ao mesmo tempo em que tem o “africano assimilado” como “má cópia” e o coloque em um lugar de marginalidade.

Uma solução amplamente invocada (os portugueses dificilmente foram os únicos aqui) era ignorar a presença do assimilado – eles eram um núcleo afastado, eles eram inautênticos não importa há quanto tempo eles estivessem lá – e substituir sua presença por imagens de uma “África atemporal” (Ver Miller, 1985:170). Isso é o que as “iluminuras” no começo e no fim dos artigos do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa fizeram. Isso é o que as galerias fotográficas no verso da cada número do jornal “Tipos e aspectos da Guiné”, fizeram. (GABLE, 1998, p. 5, tradução livre)⁷

Os portugueses parecem invocar constantemente a “modernidade” como um elemento de riqueza, nobreza e distinção de sua cultura superior em oposição aos povos “primitivos” e “atrasados”. Realizam tal atrocidade com uma singularidade lusitana a sua parte na tarefa de “civilizar” a África. Para isso, rechaçam aqueles elementos de “africanismo” que não convém a estes propósitos, como por exemplo, o “assimilado”, a “má cópia”. Por isso acabam por preferir a imagem dos africanos “apropriados”, aqueles que muito bem se encaixam na imagem ocidental do “típico africano”, que remete aquelas imagens do corpo de mulheres manjacas, exóticas ao mesmo tempo que sedutoras, expostos em diversas páginas do BCGP. Assim podem auto validar um paternalismo que justifique sua “missão” exploradora.

A relação estabelecida por Manjacos com portugueses poderia ser considerada contraditória, já que mais tarde, no contexto de enfrentamento aberto da luta de independência alguns régulos manjacos sofriram pressões de ambos os lados para colaborarem com os interesses de ambos os grupos. Não obstante, tenham ficado conhecidos como “cínicos cidadãos guineenses” por não serem imediatamente ativos na luta de libertação nacional do PAIGC.

O fato é que por estarem vinculados àqueles grupos com organização do tipo “vertical”, ou seja, manifestado pela figura política mais “centralizadora” dos régulos, vieram a manter uma relativa autonomia política, o que possivelmente os afastou da integração imediata da resistência armada do PAIGC. No entanto, não pretendo me deter agora na análise da relação dos manjacos na luta de libertação nacional ou em relação a seu

⁷ One widely invoked solution (the Portuguese were hardly unique here) was to ignore the assimilado’s presence – they were a nucleus apart, they were inauthentic no matter how long they had been there – and substitute for their presence images of the “timeless Africa” (see Miller 1985: 170). This is what the “illuminations” at the beginnings and ends of articles in Boletim Cultural da Guine Portuguesa did. This is what the photographic gallery at the back of each issue of the journal, “Types and Aspects of Guinea,” did.

comprometimento com o Estado na Guiné-Bissau, mas sim ressaltar a agência dos regulados frente a uma *situação colonial*.⁸

O conceito de *situação colonial* é importante neste contexto, pois descreve muitas das implicações das divisões sociais – e de classe para alguns – entre colonizados e colonizadores, e entre grupos dominantes e grupos dominados. Ressalta-se ainda que a *situação colonial* não diz respeito apenas a essas divisões sociais impostas pelo colonizador (grupo dominante), mas também aos *elementos culturais* – tal como ressaltados por Amílcar Cabral - implícitos na dominação colonial.

Resulta daí que a circulação da população manjaca entre territórios distintos – cruzando fronteiras políticas, inclusive – e a grande capacidade de incorporação de elementos externos ao seu fez com que os portugueses desconfiassem permanentemente do “lugar” dos manjacos na estrutura colonial. A desconfiança do manjaco “assimilado” é o paradoxo mesmo ao qual nos referimos da “missão civilizadora” dos colonizadores, manifesta no discurso em que me detive a analisar. Gostaria de me deter, na segunda parte deste trabalho nos elementos *endógenos* dos manjacos, sua cosmo-ontologia, formas de organização e fundamentos próprios do grupo, durante o período colonial e pós-colonial. Procura-se tratar também de uma reflexão a respeito de termos como tradição e modernidade, e como operam entre os manjacos, a partir da análise das práticas comuns ao grupo.

⁸ O conceito de *situação colonial* foi usado pela sociologia e antropologia para definir as contradições implícitas no interior das sociedades colonizadas – durante e após a colonização – tendo em vista as sequelas deixadas pela exploração colonial. O conceito foi utilizado por Georges Balandier no *Cahiers internationaux de sociologie* (1950). Foi também utilizado por Aimé Césaire no Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas negros, no ano de 1956.

3 PARTE II – CULTURA, SABERES E INSTUIÇÕES REELABORADAS

3.1 COSMO-ONTOLOGIA, CULTURA E SABERES ENDÓGENOS: A “MODERNIDADE” ENTRE OS MANJACOS

Em primeiro lugar penso ser importante deixar claro que os conceitos de “tradição” e “modernidade” são bastante questionáveis, e se utilizados no contexto africano devem quase sempre vir acompanhado de aspas. Quanto a essa discussão recorro às considerações de Obarè Bagodo (BAGODO, 2012, p. 53-70) em livro organizado por Paulin Hountondji (2012) acerca dos *saberes endógenos*, nas quais eles criticam a ideia de “tradição” como oposição a “modernidade”, pelo fato de que esse uso do termo remete constantemente a um discurso do que é *tradicional* como o antigo e atrasado. É uma tarefa difícil, porém necessária a de buscar uma *descolonização epistemológica* a qual o sociólogo camaronês Jean-Marc Ela afirma que:

Para repensar as ciências sociais a partir dos desafios que se oferecem às sociedades africanas, é necessário saber se nas nossas abordagens não encontramos, como noutros laudos, “o odor do pai”. O olhar da África sobre ela própria não se pode fazer sem uma reapropriação crítica dos domínios de estudos nos quais se construiu um saber cuja autoridade já não é evidente, tendo em conta os constrangimentos impostos, no plano do conhecimento, pelo sistema colonial. Devemos aceitar fazer escolhas de análise que nos obrigue a ter em conta os estereótipos e as imagens veiculadas sobre a África com fundo de heranças de ideias e de palavras impostas pela dominação ocidental. (ELA, 2013, p. 51)

Esta “restituição a história às sociedades africanas” devem conduzir os pesquisadores as dinâmicas sociais das sociedades africanas a fim de alimentar interpretações próprias, afastadas das leituras “africanistas” disseminadas pelo discurso colonial. Trata-se de uma “revisão” consciente do vasto campo de estudos africanos, em que se destacam, justamente, as soluções endógenas, procurando situar as abordagens o mais afastadas possível do “odor do pai”.

Ao utilizar os termos “tradição” e “modernidade” devemos assumir duas coisas. Primeira, tradição não defini aquilo que é velho, ultrapassado e muito menos estático. As tradições, ou melhor dizendo, os *saberes*, são mutáveis, transmissíveis, podendo ser elaborados e reelaborados nos mais diversos contextos possíveis. O saber oralmente transmitido, fortemente característica de muitas culturas africanas é um belo exemplo dessa imensa bagagem que aportam os sábios (mestres griôs, anciões) que conduzem o saber endógeno de suas culturas, sem depender necessariamente de elementos propriamente

estanques. Segunda, a modernidade representa um discurso etnocêntrico - de fora para dentro - de enquadramento do elemento tradicional como representante do antigo. Grosso modo, podemos facilmente cair na armadilha discursiva da razão ocidental e no discurso do “primitivo” x “civilizado”. No entanto, é preciso admitir que essa “modernidade”, quer represente uma realidade ou apenas uma prática discursiva impactou sobremaneira as sociedades ditas “tradicionais”. Refere-se aqui ao estrago causado pelo colonialismo na desarticulação e desestruturação dessa sociedade e as formas pelas quais os colonizados responderam a este processo, por um lado mantendo muitas de suas práticas “tradicionais” em um contexto cosmopolita “moderno”.

A maior parte das pessoas que compõe a etnia manjaca localizam-se na região do Cacheu, na Guiné-Bissau. Além dos Manjacos a região possui uma forte presença da etnia Balanta, como de outros grupos étnicos minoritários na região. O espaço guineense é, portanto, multicultural por excelência, onde cotidianamente se mesclam elementos de várias culturas, o que representa uma das maiores riquezas da Guiné-Bissau. A maior parte dessas culturas possivelmente possui uma ancestralidade comum, tendo em vista as semelhanças que observamos em muitas delas, daqueles elementos comumente identificados como “africanos”, quais sejam: a forte ligação com o mundo espiritual, a não dissociação de elementos materiais e imateriais e uma ênfase na comunidade, muito mais que no indivíduo. Não se trata de reduzir as sociedades africanas a um “lugar comum”, como feito pelo discurso colonialista, mas de realçar elementos *endógenos* singulares do *saber* e *saber-fazer* que são em algum nível, compartilhados por diversos grupos originários do continente.

A região do Cacheu, no entanto, não é a única em que os manjacos se fazem presentes. O intenso fluxo migratório nas áreas costeiras impactou consideravelmente as comunidades manjacas, o êxodo das áreas rurais, que será discutido mais a frente, alterou profundamente a estrutura organizacional das *tabancas*. O principal destino, sobretudo dos jovens do sexo masculino, são as cidades urbanas como Bissau ou Dakar (Senegal). Por ser a região de Cacheu próxima ao Senegal existem muitos grupos de manjacos naquele país, até mesmo pelo fato de serem também originários, os manjacos, daquela região muito antes do estabelecimento das fronteiras políticas.

O território Bissau-guineense é bastante privilegiado em termos de terras agricultáveis. Este fator foi decisivo para a manutenção e subsistência dos grupos que ali habitam, e que têm nessas terras, águas e mares puderam manter-se por muitos séculos independente de contatos

externos – com povos não africanos - as suas áreas de convivência. A organização social e econômica dos manjacos esteve, pelo menos até o período colonial, ligada a uma complexa estrutura que garantia às comunidades a possibilidade do trabalho constante nas terras, na exploração de palmeiras, nas atividades de cestaria, olaria, pesca, agricultura, etc.

Conhecemos pelas fontes coloniais como as do BCGP uma série de práticas culturais da tradição do povo manjaco que não são mais realizadas hoje. Muitas delas estavam sendo naquele momento mesmo, na primeira metade do século XX, abandonadas em razão do estabelecimento da normatividade ocidental do colonizador. A. Carreira (1961) descreveu, no ano de 1961, uma série de costumes de modificação corporal por parte dos manjacos. Na maior parte tratam-se das escarificações realizadas na região dorsal e lombar do corpo e que faziam parte possivelmente dos rituais de passagem tão marcantes e importantes no contexto social manjaco. Carreira intentava investigar as origens de tais práticas, como da sua ocorrência nos grupos étnicos “vizinhos” aos manjacos tais como felupes, fulas e mandingas, buscando compreender a forma como se deu a irradiação de tais práticas como a do *fanado*⁹.

As análises e os discursos quanto às práticas *mágico-religiosas* no BCGP dão conta de enquadrar os Manjacos entre os grupos “ânimo-feticistas”, do qual consideram os cultos a essas divindades como danosas às intenções coloniais, como o autor Augusto J. Santos Lima, que defende o combate aos *balobeiros*¹⁰ e entendia a prática como primitiva. Carreira procurou descrever *Símbolos, ritualistas e ritualismos ânimo-feiticistas* (CARREIRA, 1961) em que também se deteve a definir a origem da prática e conceito de *irã*¹¹. Segundo ele o conceito possui forte circulação não só entre as regiões da Guiné mas ao longo de boa parte da costa atlântica.

As sociedades manjacas variam entre estruturas patrilineares e matrilineares, mas na maioria delas a matrilinearidade é base da organização da tabanca. Entretanto observamos semelhanças quanto a costumes e práticas culturais. Os ritos de passagem possuem

⁹ A prática do Fanado é associada as mutilações genitais femininas.

¹⁰ O *Balobeiro*, no contexto ritualístico, é responsável por intermediar o diálogo entre as pessoas e os espíritos ou divindades.

¹¹ O *irã* na sociedade manjaca representa um espírito ou divindade que costuma se manifestar através dos rituais mágico-religiosos. O *irã* pode ser considerado um espírito bom ou mal, no caso do *irã malfeitor*, ou seja um espírito que deve ser afastado, pois pode causar uma série de problemas para quem estiver por ele possuído ou sob influência. No entanto, o *irã* representa também os espíritos ancestrais ou divindades que protegem cada indivíduo e a comunidade, razão pela qual existem rituais realizados como obrigações para com o *irã*.

importância central entre elas, pois dão sustentação a sociedade, marcando o lugar e os deveres de cada indivíduo na comunidade.

A organização social manjaco assenta-se, em primeiro lugar, sobre a filiação clânica matrilinear, ou seja, cada manjaco pertence à parte da mãe e é descendente de um dos oito ancestrais míticos que estão na origem dos clãs atuais: Batcha, Batat, Baig, Bafiai, Batchor, Batchafanh, Batchatchan e Batchitchu. O clã de batchatcham são linhagem reinante (reis). (MENDES, 2018, p. 77)

O caráter “vertical” que se atribui a sociedade manajca advém da presença de linhagens distintas que compõem a tabanca, instituída pelos chamados *regulados*. Através dessas estruturas familiares o grupo realiza as atividades agrícolas, pastoris e comerciais imprescindíveis a existência de cada tabanca. Como dito anteriormente, o território da Guiné-Bissau é bastante privilegiado para o cultivo de determinadas culturas, sobretudo a do arroz, que constitui ainda hoje na principal atividade produtiva nas áreas rurais. Os arrozais, ou *bolanhas* como são comumente chamados, foram e ainda são centrais para a maioria das tabancas e setores da Guiné. Entre manjacos as terras pertencem a coletividade, não havia propriedade privada, tal como entendida no mundo ocidental, embora os régulos e seus parentes mais próximos possuíssem privilégios na exploração de parcelas dessas terras, tornando-se uma espécie arrendatários das mesmas.

Amílcar Cabral escreveu o seguinte em 1959: a estrutura agrária caracterizou-se fundamentalmente pela propriedade coletiva da terra. Para os povos da Guiné, a terra é bem comum e a propriedade privada incide apenas sobre os bens produzidos pelo indivíduo ou pela família. Segundo ele leis alicerçadas na tradição regulam as relações do homem com a terra(...). (RIBEIRO, 1987, p. 54)

A integridade do grupo é mantida através dos ritos e cerimônias de passagem, pela transmissão de bens móveis e imóveis a hereditariedade, pelo culto aos ancestrais, pelo respeito à terra, ao “tchon” (chão). Todos esses fatores citados e outros encontram-se profundamente vinculados, representam o elo de ligação do mundo dos vivos com o mundo dos espíritos. Os espíritos e as divindades manifestam-se de diversas formas (em uma boa ou má colheita, em uma relação saudável ou conflituosa, na doença ou saúde de uma pessoa ou de seus familiares, etc). A feitiçaria também ocupa uma centralidade em matérias espirituais entre os manjacos. Acredita-se que os feiticeiros possam interferir diretamente no destino de uma pessoa, para o bem ou para o mal, de forma que se deve procurar honrar os espíritos dos antepassados, evitando o descontentamento ou a agência de espíritos maus sejam eles propositalmente invocados ou não. Cito como exemplo importante sobre a cosmo-ontologia manjaca a dissertação de Irina Mendes a respeito da prática do *Ucô* ou menino *Irã malfeitor*

que consiste no abandono – em beira de rios ou a beira-mar - de crianças nascidas com características “diferentes” e que se acredita estarem sob a posse de uma entidade maligna.

Para os Manjacos, Ucó é o pior castigo que se pode ter. É algo que, desestabiliza o Lar familiar. Além disso, a criança Ucó não tem uma morte digna, já que não tem direito aos rituais de funeral. Não Tem direito a ser chorado e, ninguém oferece pano para envolver (cobrir) cadáver. (MENDES, 2018, p. 36)

O *Irã*, ou *utchai* em língua manjaca representa para os Manjacos o diálogo entre o mundo espiritual e o mundo dos vivos. É o espírito que manifesta-se sobretudo nas cerimônias e rituais de passagem, pois dá fundamento aos humanos encarnados, protegendo-os do mal, indicando o melhor caminho a seguir. A pessoa mais indicada para receber as mensagens do *irã* é, em língua manjak o *namanha* ou *balobeiro*, como também é conhecido. Normalmente, entende-se como *irã* espíritos de antepassados ou divindades ancestrais da onde são originários os Manjacos. Essas entidades devem ser cultuadas através das cerimônias, onde são constantemente oferecidos animais em sacrifício, razão pela qual os Manjacos estão inseridos dentre os grupos chamados “animistas”. O *irã* não responde apenas a um chamado pois ele vive nas florestas, bosques, nos leitos dos rios e a beira-mar, topo de árvores, razão pela qual o abandono realizado na prática do *ucó*, é realizado nos rios, local em que o espírito malfeitor retorna ao plano do qual é originário.

De maneira geral, o *irã* está presente em todas as atividades e no cotidiano no grupo, ele se manifesta individualmente ou coletivamente. Individualmente, pois pode se tratar de espírito ancestral da linhagem de determinada família, que deve ser lembrado de forma a proteger a cada um do qual ele está vinculado e exerce sua influência. Coletivamente, pois é o *irã* que se apresenta em cada cerimônia, nos conflitos do grupo, na eleição de um régulo. Não se pode pensar o *irã* apenas como um espírito oculto em oposição aos espíritos encarnados, pois ele possui livre circulação entre ambos os mundos.

Esta reflexão realizada por Mendes a respeito do Ucó é importante para entendermos a *razão* em que se orienta a sociedade manjaca e como os *saberes* nela operam, segundo sua cosmo-ontologia. Temos que os espíritos ou entidades são a verdadeira causa das doenças, manifestadas através de sintomas, muitas vezes apenas tratáveis por curandeiros e curandeiras, *bapene* e *napene*¹².

¹² *Napene* e *Bapene* se referem aos curandeiros e curandeiras na sociedade manjaca.

Gostaria de me voltar especificamente às questões das curandeiras e mulheres manjacas mais adiante. Por hora, gostaria de refletir como esses *saberes endógenos* e *cosmo-ontologia* operaram e operam em um contexto colonial e pós-colonial, articulando com isso a preservação da tradição ou saberes endógenos muitas vezes conflitantes com o discurso colonial e com o Estado moderno e a “modernidade”.

3.2 CORPO MANJACO, REELABORAÇÃO DO SABER E PRÁTICAS CULTURAIS: IMPOSIÇÃO DA “MODERNIDADE”

Ao refletir sobre a cosmo-ontologia dos manjacos através da prática de *ucó* Mendes chama atenção para o conflito existente pela forma como compreendem o corpo e a forma como a medicina e biomedicina entendem. Há um conflito estabelecido com o direito penal instituído pelo Estado guineense que pela lei enquadra a prática como crime de infanticídio. Trata-se de um exemplo do dilema estabelecido pelo colonialismo, que confronta *saberes endógenos* com a cultura invasora. Ao descrever um dos casos de uma criança considerada *ucó* em uma tabanca de Cachungo, região de Cacheu, Mendes sintetiza essas diferenças e confrontações.

O relato acima narra o drama de Noca, um ser considerado *Ucô*, e a sua experiência de doença. Uma história vivida e narrada por Joana, que nos conduz pelas entidades envolvidas nesse fenômeno. A história nos fornece uma janela para as múltiplas materializações do corpo manjaco, através de uma mistura de tradições e modernidades. Os manjacos acreditam que há algumas doenças que a biomedicina não pode tratar e, portanto, precisam de atenção espiritual. Nos casos das crianças que apresentam habilidades incomuns (deficientes ou cronicamente doentes), são consideradas como crianças espirituais, enviadas para causar desgraça e destruir a família em que se alocam. Do ponto de vista Manjaco, as crianças espirituais não são humanas, mas sim, espíritos malignos que se disfarçam como tal. (MENDES, 2018, p. 36)

O fato da medicina ocidental ainda enfrentar a desconfiança por parte dos manjacos é um exemplo de que, após séculos de colonialismo e influência ocidental, a sociedade manjaca permanece fortemente fundamentada numa relação completamente antagônica do que representa o corpo e a “alma” em relação a filosofia médica ocidental. Como é o caso de vários outros grupos étnicos africanos, não existe sequer tal separação, por isso, tudo aquilo que aflige um indivíduo, não só atinge toda a coletividade, como está inteiramente ligado ao mundo espiritual, aos ancestrais, a terra. Por isso, é muito comum que se deem nomes

genéricos aos recém-nascidos, até mesmo nomes pejorativos como forma de afastar espíritos indesejados, já que este é o período da vida mais vulnerável a ação desses *irãs*.

Em seu estudo, Langdon (2001) analisou que devido à existência de uma dicotomia entre a simbologia ligada ao poder Xamânico e a simbologia utilizada para curar sintomas, os Siona incorporam mais facilmente os tratamentos oferecidos pela biomedicina, porém esses são utilizados exclusivamente para tratar os sintomas da doença, como um processo unicamente biológico (LANGDON, 2001) enquanto que o poder Xamânico é utilizado para tratar o mal responsável pelos sintomas, os quais estão sempre vinculados a uma narrativa, a uma história pertencente à tradição oral. (MENDES, 2018, p. 39)

Está comparação, resguardadas as particularidades dos povos originários americanos e africanos, também pode servir no contexto manjaco, onde se convive cotidianamente com as práticas de curandeiros (*bapene*) ao mesmo tempo em que existe a possibilidade de acesso à medicina ocidental. No entanto, os manjacos tendem a consultar os *bapene* antes de procurar ajuda pela medicina ocidental. É de se observar que essa escolha pode ser em razão de múltiplos fatores, dos quais eu ressaltaria: a crença de que a doença é causada pela própria pessoa, no caso dela não estar cumprindo suas obrigações para com espíritos de antepassados ou caso não tenha atendido a algum chamado específico. Outra explicação muito forte entre os manjacos é a feitiçaria, o que no caso apenas o curandeiro ou feiticeiro seria capaz de descobrir e reverter o feitiço. Outro fator recorrente é o fato de a oferta de atendimento de saúde ser bastante limitada em muitas regiões da Guiné-Bissau, o que levaria também a opção por um *napene*. O conhecimento de curandeiros e curandeiras, muitas vezes desprezados pela ciência médica ocidental, realiza o pronto-atendimento aos pacientes de forma muito mais prática e eficiente do que o atendimento hospitalar burocratizado. O grande conhecimento de ervanários dos *bapene* aliado e um atendimento humanizado, que muitas vezes falta aos médicos hospitalares, tendem a resolver muitos males que venham a afligir uma pessoa.

Na Revista de Estudos Guineenses (SORONDA), vinculada ao Instituto Nacional de Pesquisa (INEP) da Guiné-Bissau, ano de 1987, foi publicado um artigo (CROELEY; RIBEIRO, 1987) que tratava justamente de esforços em unir o conhecimento e saber-fazer da medicina tradicional dos curandeiros (*djambacosses*) com a medicina moderna. Além do grande conhecimento dos curandeiros em ervas e raízes medicinais o artigo ressalta que todo o processo desenvolvido por eles, tendo em vista a cura do paciente é orientada em diálogo permanente com o *irã*, ou seja com os espíritos, pois apenas a aplicação de remédios possui pouca ou nenhuma eficácia.

O entendimento de “doença” e “cura” no contexto africano responde a uma *razão* outra, que não aquela da ciência médica que está acostumado o mundo ocidental. É constante a indissociação de pessoa-espírito-doença, o que leva a uma aproximação muito mais “humana” da relação “médico-paciente” o que possui certamente um impacto na cura dessas doenças. Não se trata de opor e valorar um saber em detrimento do outro, mas apontar as diferenças, observando em que contextos são utilizados e se correspondem as necessidades do “doente”. É fato que a ciência médica ocidental está orientada no sentido de tratar sintomas, muito mais do que doenças, e a medicina tradicional busca compreender os sintomas como sinais de uma doença em sentido amplo, para além de desequilíbrios bioquímicos e fisiológicos. Além disso, as práticas tradicionais são capazes de oferecer respostas que a medicina ocidental não alcança, pois não cria meios inteligíveis de diálogo com uma cultura diferente da sua. Como tem sido ressaltado por vários autores, como exemplificado anteriormente com a citação do texto de Mendes, sabe-se que há menor eficácia em tratamentos quando existe um grande distanciamento cultural de médico para paciente.

3.3 REVITALIZAÇÃO DA TRADIÇÃO, COSMOPOLITISMO E ESTADO PÓS-COLONIAL

Apresentados os elementos discursivos do período colonial, quais sejam, a elaboração de imagens e referenciais sobre o outro, alicerçados em uma lógica etnocentrada a partir da Europa, reduzindo populações, culturas e saberes a um imaginário limitado. Após, procurou-se levantar elementos do *saber endógeno* Manjaco, algumas de suas estruturas, sua localização em um espaço africano, sua *cosmo-ontologia* e sua relação com o que se convencionou chamar de “modernidade” pela historicidade e cronologias ocidentais.

Esses fatores que revelam o enfrentamento de dois universos distintos – o europeu e o africano - em um movimento desigual de exploração de um contra o outro, de oposição entre colonizado e colonizador. Após a independência política da Guiné-Bissau, em 1973¹³, o governo instituído pelo PAIGC tinha pela frente desafios enormes em organizar uma nova estrutura administrativa para Guiné e Cabo-Verde. A carência de recursos humanos para compor os principais serviços da administração pública e a permanência de estruturas organizativas autônomas às estatais levaram os sucessivos governos a investirem em uma

¹³ A independência da Guiné-Bissau foi declarada no ano de 1973, mas só foi reconhecida por Portugal no ano seguinte, 1974, após a Revolução dos Cravos.

forte “reelaboração” dessas estruturas políticas conhecidas, a qual no contexto social manjaco se refere à figura dos *régulos* e dos *regulados*.

Paralelamente a essa “revitalização do poder tradicional” e as implicações propriamente políticas e sociais entre os Manjacos (CARVALHO, 2000), ressaltamos ainda as implicações culturais, quer dizer, como se deu a relação ou ascensão de uma “modernidade” instituída unilateralmente, primeiro pelo colonizador, e até certo ponto reconduzida por um Estado “moderno” pós-colonial, ainda herdeiro de práticas e discursos colonializantes. Neste contexto pós-colonial, observamos, tal como tentou compreender Gable, que entre Manjacos o *cosmopolitismo* característico dessa “modernidade” é encarado de forma muito diferente (GABLE, 2006). Dessa forma, segundo Gable, o contato direto com valores exógenos ao de uma comunidade e espaços cosmopolitas não são encarados como “espaços morais separados” (GABLE, 2003, p. 387). De forma que está “modernidade” não implica, entre os Manjacos, a prevalência de um individualismo danoso em oposição ao comunalismo característico das tabancas.

Estas constatações procuram tentar responder dúvidas quanto a categorizações largamente utilizadas das oposições dos termos “moderno” x “tradicional”, em que a “modernização” aparece como a única solução aos “atrasos” de determinadas sociedades, ao mesmo tempo em que costuma-se invocar a “tradição” como a representação *sui generis* de um povo ou de uma cultura. Procura-se, com isso, combater os *essencialismos* que remetem aos velhos discursos missionários e antropologizantes, ancorados na *biblioteca colonial* e que podem nos levar a ideia perigosa de que exista um tipo específico de “africano”, ou que determinadas condutas sejam “apropriadas” ou “inapropriadas” para um africano “autêntico”.

Ao se debruçar sobre o funeral¹⁴ entre os manjacos, Gable apresenta uma série de elementos que assinalam a confrontação de uma “modernidade”, aqui representada por uma dicotomia entre o urbano x rural – ou cidade x tabanca –, ou entre características “localistas” ou estrangeiras que cruzam a todo momento o cotidiano desses Manjacos. A frequente circulação entre cidades, diferentes países, culturas e tabancas modificam sobremaneira a alteridade do grupo, muitas vezes gerando conflitos entre o que deve ser “preservado” e que

¹⁴ Os funerais representam um dos mais importantes ritos de passagem entre os Manjacos, como entre outros grupos que compõe a Guiné-Bissau. Caracterizam-se por festejos, que podem durar até uma semana ou mais, em que são normalmente sacrificados animais em honras ao falecido, de forma a demonstrar a ligação do falecido, agora um espírito ancestral, com os vivos que ficaram neste mundo.

deve ser “descartado”. Partindo da premissa de que as tradições não são estáticas, o grande problema dessa constatação é que as mudanças e transformações muitas vezes ocorrem em direção a um “*ethos de modernidade*”, o qual se refere Gable:

Os emigrantes Manjacos abrem espaço para o cosmopolitismo como parte do que eles consideram ser “tradição” mais do que o oposto. Isso, eu sugeriria, é um tipo de cosmopolitismo-como-tradição que é difundido na África ocidental (ver, por exemplo, Appiah 1991; Diwara 1998; Diouf 2002; piot 1999). Isso revela um “ethos de modernidade” que é muito diferente da modernidade dicotômica que é uma característica fundamental do estande dos vernáculos ocidentais e dos discursos predominantes das ciências sociais. (GABLE, 2003, p. 387, tradução livre)¹⁵

Os elementos de conflito entre as práticas e saberes endógenos e uma cultura externa que se pretende “universal” e dominante estão imbricados nas relações sociais entre os Manjacos. Dentre os exemplos, temos cerimônias que custam caro, por demandarem certos tipos de sacrifícios, ou acusações e práticas de feitiçaria que são por muitos indivíduos lidas como práticas “destrutivas” (GABLE, 2003, p. 406). No entanto, como já assinalado, os questionamentos internos às práticas “tradicionais” não configuram a “assimilação” desta cultura em detrimento da cultura ocidental, como quiseram os colonialistas. Ao tratar da “modernidade” entre os manjacos, Gable enfatiza justamente a maneira pela qual os saberes endógenos perpassam facilmente a aparente modernidade e o *cosmopolitismo* característico da sociedade guineense. Os funerais – cerimônias de *toca-choro*, não apenas entre manjacos, mas de forma ampla na sociedade costumam ser verdadeiros festejos de forma a honrar o falecido, e mais do que isso constitui as bases que permitem e existência do grupo como tal, dão sentido a existência, e são essenciais à manutenção do bem-estar coletivo.

Clara Carvalho, ao analisar a posição dos régulos no contexto pós-colonial, também destaca a necessidade de autoafirmação dos Manjacos como grupo e a forma como as comunidades permanecem fortemente vinculadas as suas lógicas internas, mesmo que inseridas em um território político mais amplo.

A biografia de cada régulo retrata um caso particular, resultado de diversas sensibilidades e capacidades individuais, oportunidades e conjunturas, mas é igualmente um elemento expressivo da forma como a história se pensa através dos indivíduos. Ameaçadas pelo êxodo cultural e presencial das camadas mais jovens, pelo ostracismo e desvalorização a que foram votadas pelas administrações colonial e pós-colonial, estas populações reavivam de forma criativa rituais por vezes

¹⁵ Manjaco emigrants make room for cosmopolitanism as part of what they consider to be “tradition” rather than its opposite. This, I would suggest, is the kind of cosmopolitanism-as-tradition that is pervasive in West Africa (see, e.g. Appiah 1991; Diwara 1998; Diouf 2002; piot 1999). It reveals an “ethos of modernity” that is very different from the dichotomizing modernity that is a quintessential feature of both Western vernaculars and of the predominant discourses of social science.

ignorados há dezenas de anos, como um meio de afirmação da sua identidade local e de ganho de poder efectivo através da sua representação simbólica. (CARVALHO, 2000, p. 56)

Embora o atual Estado da Guiné-Bissau conte com uma estrutura administrativa autônoma, nomeando representantes do Estado em cada setor do país, a figura do régulo é bastante importante, de modo que muitos deles são tidos como a principal liderança na comunidade, onde muitas vezes dão a última palavra, independente dos representantes estatais. Daí decorre também o fato de muitos régulos terem tido sua liderança contestada, ou ainda terem se portado como déspotas aos olhos da comunidade a qual representam.

Os *regulados* representaram um forte inclave ao domínio colonial português, ao passo que, foram forçados a negociar o estabelecimento dos colonizadores no território guineense. Apenas em 1913 as tropas portuguesas tomaram Bassarel e destituíram o regulado, tendo enviado o régulo ao exílio em São Tomé (GABLE, 2003) É importante salientar que o régulo de Bassarel possui historicamente uma centralidade na organização dos regulados manjacos de outras regiões, sendo considerado o “régulo dos régulos”.

O uso era mais forte do que a lei [colonial]. Era o uso que mandava. Era o régulo que mandava. Casava com quem quisesse, e nessa altura tinha-me casado com 33 mulheres”. Em 1962, juntamente com outros régulos da região, foi aprisionado em Canchungo, acusado de apoiar a oposição ao regime: “A administração dizia-me para ter cuidado, e que se alguém entrasse, para eu mandar amarrar e chamar o chefe do posto. Mas eu fiz o contrário, e pus-me do lado do PAIGC. Porque disseram-me: ‘Tu és régulo. Se libertarmos o país, assim, assim, assim, tens mais possibilidades’. Deixei o lado português. Por isso, vieram apanhar-me e bater-me. Vieram de noite. Alguns queriam matar-me: levaram-me até à praia, de noite, para me bater e para me matar. Alguns disseram, não o matamos, levamo-lo ao capitão. Obrigaram-me a confessar e eu disse a verdade, que tinha protegido algumas pessoas do PAIGC, que os tinha ajudado a fugir (...) e levaram-me preso para o quartel. Mas com a ajuda de Deus disse a verdade. Amarraram-me os pés e as mãos, penduraram-me de cabeça para baixo e bateram-me. Não podíamos nem pôr a mão na cara. Fiquei assim até ao dia seguinte quando veio o governador. Tiraram algumas pessoas para as matar”. (CARVALHO, 2000, p. 48)

Dentre os povos chamados “animistas” da costa ocidental do continente africano os Manjacos foram tidos pelos portugueses como aqueles menos “atrasados”, em razão da maneira como se organizam politicamente as sociedades manjacas. A organização dos regulados manjacos e a sua importância para o controle de áreas extremamente produtivas da Guiné direcionaram os esforços do colonizador em direção ao embate com o poder dos régulos. É um fato, como escreveu Carvalho, que a manutenção de tropas portuguesas na Guiné se deu graças a essa articulação, o que tornou a posição dessas lideranças bastante difíceis no contexto da luta de libertação nacional. Frente a posição controversa tomada por

alguns régulos manjacos durante os enfrentamentos entre o PAIGC e tropas portuguesas, o governo instaurado a partir de 1973 foi categórico em instituir lideranças simpáticas aos revolucionários, o que nem sempre agradava as lideranças internas nas tabancas.

Embora os portugueses tenham chegado em parte do território costal africano, em meados do século XV, apenas no século XVI estabeleceram postos fixos, donde valeram-se não apenas da dominação militar mas de meios já bastante discutidos nas formas de alianças com os povos e civilizações originários do continente. A região do Cacheu, justamente uma localidade de maioria manjaca, foi o primeiro local na Guiné a possuir posto fixo da administração colonial, e foi também uma das principais regiões do tráfico transatlântico de escravizados. A violência do colonizador, entretanto, não cessou após serem instituídas as leis internacionais contra a escravização de seres humanos, e mesmo em minoria numérica, na Guiné, os “tugas” instalados em postos militares seguiram matando e torturando a população local com o objetivo de aniquilar o PAIGC como demonstra o relato acima do régulo Ocante Adjibane. Difícil foi para os regulados e para as populações de todas as tabancas da Guiné manterem suas estruturas organizativas em meio a guerra de independência, por um lado a muito tempo em contato com o colonizador e por outro muitas vezes vistos com olhar de desconfiança pelos revolucionários guineenses.

Durante o período de descolonização viu-se uma continuidade na desorganização das tabancas, e como tem se dito, de um violento processo de “modernização” forçada, extremamente danosas às culturas e economias tradicionais. O novo Estado Bissau-guineense possui fortes heranças da administração portuguesa em sua jurisprudência, sobretudo. Há uma forte imposição do direito penal ocidental sobre as populações originárias, o que leva a conflitos intensos no interior de cada comunidade, e impacta a sociedade como um todo. A “revitalização do poder tradicional” foi talvez uma forma de minimizar as dificuldades do Estado, conferindo novamente uma grande importância política para as lideranças localmente estabelecidas, no entanto, não há consenso quanto a essa distribuição do poder, nem são todos os régulos revestidos de grande legitimidade.

O problema é que agora eu posso pôr as coisas no seu lugar e se for uma pessoa estranha não consegue; quem lá vai mal percebe o crioulo, e quem lá está não percebe as línguas daqui. Sendo assim como é que vai fazer justiça? É isso que conduz a muitas interpretações erradas e todo o mundo aproveita, e quem tem dinheiro e sabe falar pode enganar todos. Isso comigo não resulta: a língua manjaca falo melhor do que eles, o crioulo não espero por ninguém, e certas pessoas sentem-se ameaçadas por isso e preferiam que eu não estivesse aqui. Houve aqui grandes

confusões, e as pessoas sabem que eu não deixo que voltem a acontecer”.
(CARVALHO, 2000, p. 39)

A questão linguística também está imbricada quando tratamos da posição ocupada pelos régulos e é de extrema importância no contexto da sociedade guineense. Embora a língua portuguesa seja a oficial, a língua da administração e das escolas, a esmagadora maioria da população se comunica em *kriol* ou nas próprias línguas e dialetos de seus grupos étnicos. Gera muito mais que um problema interpretativo em um contexto de discussões políticas, mas é muitas vezes impeditivo da criação de soluções endógenas para os problemas sociais, se pensarmos na importância central que a linguagem possuiu para a afirmação política de grupos excluídos dos postos de decisão no Estado. E mais do que isso, temos que a tradição oral representa a sobrevivência e o preenchimento de sentido do cotidiano dessas populações fundamentando uma maneira de ser, estar e pensar no mundo que muito tem a contribuir para a sociedade guineense, para o continente africano e para o mundo. Um dos fatores a se destacar na atuação dos régulos manjacos é exatamente a sua extrema capacidade de “circulação” entre os mais variados interlocutores, representando uma via de comunicação fundamental entre o Estado e a sociedade. Muitos são herdeiros dessa “modernidade” ao mesmo tempo que guardam muitos valores e saberes caros a tradição, gozam sobremaneira de enorme respeito por parte dos habitantes dos seus setores, mesmo em casos em que sua autoridade não é completamente aceita por membros de um mesmo setor.

A invocação da tradição como meio de legitimar novas formas de poder coloca-nos perante o problema da afirmação de poder local e da sua aceitação. Apenas neste sentido podem ser compreendidos os fenômenos de renovação dos regulados guineenses, inseridos no fenômeno mais global da revitalização do poder tradicional na África Ocidental. (CARVALHO, 2000, p. 43)

Os régulos desempenharam uma função primordial na organização administrativa do novo governo instituído pós-independência. Na maioria dos casos essas lideranças das tabancas e *kakandas* (linhagens) representaram uma adesão ou não as intenções políticas dos agentes “oficiais” de governo. A população possuiu a tendência, antes de tudo o respeito, de ouvir antes o regulo, e em alguns casos seu “conselho” para tomarem qualquer decisão que afete a coletividade. Deste fato temos um sentido para a “revitalização da tradição” e dos regulados, de forma a manter uma coesão interna dos manjacos e sua originalidade enquanto grupo que compõe o território guineense. Mais uma vez assinalando para a ideia de que o *cosmopolitismo* – quando nos referimos a contextos migratórios – não força as pessoas a

abandonarem suas tradições, pelo contrário, e sobretudo nas suas terras natais, esses vínculos são constantemente reforçados.

3.4 DOS IMPACTOS DO COLONIALISMO, DIÁSPORA E A POSIÇÃO DA MULHER NA SOCIEDADE

Na primeira parte deste trabalho se procurou definir as lógicas discursivas e os impactos do colonialismo na sociedade manjaca, na primeira metade do século XX. Tendo apresentado alguns dos fatores *endógenos* implícitos a sociedade manjaca, sobretudo através da sua *cosmo-ontologia*, da relação com o corpo e os antepassados, gostaria de me deter as consequências da “modernidade” e da justaposição de valores exógenos no interior das tabancas, tendo em vista o contexto de intenso êxodo rural, das migrações intra e extra-continetais, e do lugar que a mulher ocupa na sociedade manjaca, sobretudo nesse contexto de desarticulação e transformação das tabancas e das suas lógicas internas. Essas novas articulações internas da sociedade manjaca estão profundamente vinculadas ao contexto anteriormente citado *de revitalização do poder tradicional* e novas e antigas relações que vão sendo estabelecidas entre manjacos e de manjacos com a sociedade e o Estado Bissauguineense.

É preciso colocar desde já que a *situação colonial* a qual foi submetida as sociedades africanas não representou o desaparecimento dos saberes endógenos ainda que tenha afetado profundamente a organização de cada grupo. O que se pretende ressaltar são as reformulações dessas tradições em um contexto de forte repressão as lógicas e saberes contrários ao desenvolvimento de uma denominada “modernidade”, e que esses saberes preservados ou reformulados consistem, de certa forma, em resistência cultural a esta situação colonial (CABRAL, 1995). Como diz Irina Mendes:

Além disso, esse encontro cultural causou um conflito entre direito penal do mundo ocidental e as cosmo-ontologias africanas. Portanto, a invenção dos colonizadores impôs uma ruptura nessa história, que sobrepusesse as tradições internas desses povos. As religiões dominantes das etnias locais foram transformando com a chegada dos europeus no país. (MENDES, 2018, p. 22)

Parto do principio de que nenhuma tradição é imutável, e que tradição pressupõe tanto permanência quanto transformação. O impacto do colonialismo nas sociedades africanas é indelével e ainda hoje ressoa nos corpos em diáspora dentro e fora do continente africano. A

“assimilação” cultural dos colonizados pelos colonizadores é um dado, que não é encontrado no interior da sociedade guineense. A resistência cultural, a qual já ressaltava Amílcar Cabral é uma constante no espaço aqui analisado e a força da tradição movimenta as bases de um jovem Estado fundado segundo as leis e os códigos ocidentais.

A sociedade guineense ressalta de diversas formas essa resistência em seu cotidiano. Nas tabancas ou em Bissau são várias as festividades, cerimônias e rituais que expressam a originalidade dos povos e culturas que compõe o país. Algumas são próprias de cada grupo, mas muitas traspõem as divisões e subdivisões étnicas e representam um patrimônio cultural Bissau-guineense, como as cerimônias de toka-chur (toca-choro), funerais que representam festejos por largos dias em honras ao falecido, agora um espírito ancestral, os rituais de passagem, as cantigas de *mandjuandadi* (ODETE, 2010), dentre outros.

Eric Gable ressaltou nos seus artigos as manifestações das tradições dos Manjacos em um contexto de uma forte emigração, na maioria por parte dos homens mais jovens, e de que forma isso impactou na organização das tabancas. Ressalto quanto a isso o fato de que este êxodo populacional afeta as atividades de subsistência (menos pessoas trabalhando nas *bolanhas*), criação de animais, atividades domésticas e comerciais prejudicadas. Ao afetar a terra, também afeta as pessoas na comunidade, como consequência causam o descontentamento dos espíritos ancestrais e divindades¹⁶, de forma que ameaça permanentemente o bem-estar das famílias na comunidade. Ressaltaria ainda o fator de que a maior parte dos trabalhos deixados pelos homens que emigram recai sobre as mulheres nas tabancas, sobrecarregando-as tanto física como emocionalmente. Quanto a essa *situação colonial* que continua a impactar as sociedades africanas destaco o seguinte trecho do texto publicado por Maria Teixeira na revista Soronda.

A colonização, a emigração, os contatos com aqueles que migraram para Europa, a ausência de homens, são os fatores que contribuíram para a transformação da sociedade. As pessoas tem consciência de não serem sempre fiéis às tradições ancestrais, e de não realizar suas obrigações de acordo com o costume. O individualismo se desenvolveu e o espírito comunitário e de ajuda mutua diminuiu. Estamos saindo de um tempo que deveria ser cíclico e repetitivo para entrar em uma temporalidade cronológica. (TEIXEIRA, 1997, p. 136)¹⁷

¹⁶ Lembrando que muitas cerimônias e rituais dependem do sacrifício de animais (gado, galinha, entre outros). E que dispor dessas criações é considerado um forte fator que gera um *status* diferenciado para a pessoa na sociedade.

¹⁷La colonisation, l’emigration, les contacts avec ceux qui ont migrés vers l’Europe, l’absence des homes, sont des facteurs qui ont contribué à la transformation de la société. Les personnes ont conscience de ne pas toujours

Gable também se refere à importância que o culto aos ancestrais possui na sociedade manjaca e a forma pela qual está intimamente ligado ao destino das pessoas. Referindo-se ao contexto migratório, destaca ainda a necessidade dos emigrantes de retornarem às suas tabancas durante as cerimônias mais importantes, das quais ele analisa os funerais, de forma a cumprirem suas obrigações com seus antepassados. Entre os relatos colhidos por Gable com pessoas mais velhas nas tabancas, destaco um que penso ser explicativo do impacto das emigrações entre os manjacos, dentre as quais uma das mais importantes é o fato de que não havendo mais tantas pessoas como “antigamente”, a paisagem (ou o território) não representa mais a mesma coisa. As pessoas, a terra, os espíritos e o sagrado representam uma unidade indissociável, “quebrando-se” um, quebram-se todos.

Que a “terra” estava “quebrada” também indica as atitudes de Manjacos sobre o estado corrente das relações sociais, pois “terra” se referia não apenas às florestas e campos, mas mais importante a comunidade de pessoas que habitam e cultivam esse pedaço de terra. Para o Manjaco o êxodo maciço de pessoas das aldeias para outras terras- para Casamance, para Dakar, Paris, Bissau, ou para Lisboa significava que era difícil fazer as aldeias funcionarem como comunidades, como “terra” nesse sentido amplo. Emigração, ou melhor, as distribuições desiguais dos benefícios da modernidade que ela acarreta, gerou inveja e exacerbou tensões pessoais. (GABLE, 2003, p. 393, tradução livre)¹⁸

Os impactos causados por séculos de explorações e atrocidades colonialistas ecoam até os dias de hoje em todas as sociedades colonizadas. Após as independências africanas, as jovens nações tiveram que lidar com uma enormidade de desarticulações herdadas da lógica colonial. Não intento fazer uma larga discussão dos desafios dos nacionalismos africanos e no que implicaram esses movimentos, mas apontar em que lugares encontramos exemplos desta herança colonial. A “terra quebrada” aqui referida é um perfeito exemplo dessa atrocidade.

Meus irmãos – deixe que se matem – Eu não me importo.” Nós estávamos caminhando juntos ao longo do caminho de volta para a loja e ele explicou: “Eles vivem na França, tem carros” e “comem a comida dos brancos todo dia. Agora eles estão brigando. Eles querem que eu ouça e ajude. Deixe que eles morram. Eu tenho a minha esposa; eu pesco meu peixe com a minha rede. Eles nunca me ajudam. Deixe que se matem uns aos outros.” Ele parou para urinar no meio do caminho, quando ele abriu o zíper, as palavras amargas continuaram: “Eles se tornaram como os

être fidèle aux traditions ancestrales, et de ne pas exécuter leurs obligations conformément à la coutume. L’individualisme se développe et l’esprit communautaire et d’entraide régresse. Nous sommes en train de sortir d’un temps qui se voulait cyclique et répétitif pour entrer dans une temporalité chronologique.

¹⁸ That the “land” was “broken” also harked to Manjaco attitudes about the current state of social relations, for “land” referred not only to forests and fields, but more importantly to the community of people who inhabit and farm that piece of earth. To Manjaco the wholesale exodus of people from the villages to other lands- to the Casamance, to Dakar, to Paris, to Bissau, or to Lisbon-meant that it was hard to make villages work as communities, as “lands” in this broader sense. Emigration, or rather the inequitable distributions of modernity’s benefits it entailed, bred envy and exacerbated interpersonal tensions.

brancos. Eles não vão ajudar sua família. Eu vou jogar essa fita fora...Eles nunca me mandam dinheiro, nada. (GABLE, 2003, p. 394)¹⁹

Este é outro exemplo do fato da terra estar “quebrada”, ou seja, uma demonstração do tamanho do impacto das emigrações de Manjacos seja para a Europa (Paris, Lisboa), ou seja, para as principais cidades da África ocidental (Bissau, Dakar). Neste caso o interlocutor deste diálogo nutria bastante remorso por parte daqueles familiares ou amigos que partiram. No entanto, o fato de não prestarem ajuda econômica ou material não representa, ou pelo menos não parece representar, o maior dano que causaram. É de se ressaltar, sendo esse talvez um dos pontos mais importantes da pesquisa de Gable, o fato de que o não cumprimento de deveres para com os espíritos ancestrais são a verdadeira causa da maioria dos males que venham a atingir um indivíduo, uma família e por consequência a comunidade inteira. Daí, a importância central que um funeral “tradicional” Manjaco desempenha neste contexto, ele é a razão do retorno de indivíduos em diáspora a sua terra natal, do contrário não poderão jamais ser bem sucedidos em qualquer lugar ou área que procurem atuar, seja na sua própria tabanca, seja nas grandes cidades de qualquer lugar do mundo. Embora estejamos nos referindo aqui de um contexto pós-colonial – Gable colheu esses relatos em meados dos anos 1980 – como ele mesmo afirma: “nada pode ser mais “tradicional” do que um funeral manjaco” (GABLE, 2006). Esta afirmação é reveladora de que mesmo estando em *espaços* diferentes ou em um meio invadido pelas marcas da “modernidade”, as “tradições” se afirmam e convivem lado a lado, o que podemos interpretar não como aceitação de uma “modernização” inevitável, mas como a resistência cultural frente a imposição de valores “universais”.

Este abalo, entretanto, foi amargamente sentido nas tabancas de Manjacos, onde as terras são trabalhadas comunitariamente e os proventos obtidos desse trabalho garantem a coesão social e mantêm as lógicas internas de divisão de trabalho. Daí, ser altamente danoso a esta sociedade o fato de que seus “filhos” partam em grande número, ocasionando não apenas um êxodo populacional, como sobrecarregando os que ficam – sobretudo as mulheres – e de certa forma deixando os espíritos de seus antepassados profundamente “zangados” pela forma com que foram temporariamente “esquecidos”.

¹⁹ My Brothers – let them kill themselves. I don’t care.” We were walking together along the path back to the stores and he explained: “They live in France, have cars” and “eat whiteman’s food every day. Now they are fighting. They want me to listen and help. Let them die. I have my wife; I catch my dinner with my fishing net. They never help me. Let them kill each other.” He stopped to urinate by the side of the path, but as he unzipped, the bitter words kept going: “They’ve become like whites. They won’t help their family. I’ll throw this cassette away.... They never send me money, nothing.”

Na sociedade manjaca sempre foi conferido um lugar de centralidade para a mulher. Nas sociedades matrilineares as mulheres representam a fertilidade, a continuidade dos costumes e das tradições. Famílias extensas representavam a garantia dessa continuidade, de forma que os altares sagrados dos ancestrais fossem sempre reverenciados através das cerimônias. Como dito anteriormente, o cumprimento desses deveres cerimoniais garantem a estabilidade da coletividade. As mulheres manjacas em razão dessa centralidade acabam representando antagonismos, e costuma recair sobre elas responsabilidades as quais os homens encontram-se imunes.

Em primeiro lugar, o trabalho nas terras sempre teve uma forte participação feminina, o que não poderia deixar de ser diferente já que a fertilidade, tão cara ao solo em que se cultivam os alimentos, é uma característica intrínseca a natureza feminina, ou deveria ser, segundo a cosmo-ontologia manjaca.

Em segundo lugar, atribui-se a mulher habilidades especiais, não é sem razão que desenvolvam atividades como curandeiras ou feiticeiras, pois elas guardam segredos, sendo respeitadas ao mesmo tempo em que temidas. Elas ocupam então uma posição de dualidade na sociedade: por um lado representa a fertilidade, o cuidado, a proteção; por outro, podem ser a principal causa do desequilíbrio conjugal. Muitas vezes são acusadas de feitiçaria ou de lançar maldições, sobretudo contra outras mulheres de seu marido. “Não poder ter um filho nessa sociedade é um desastre” (TEIXEIRA, 2001, p. 10), visto que é essencial na cosmovisão manjaca que a hereditariedade preste reverências nos altares sagrados para seus ancestrais. Dessa forma, e só assim, é possível que a família continue vivendo harmonicamente.

Neste contexto até aqui discutido, dos impactos das heranças coloniais, a “modernidade” e os *cosmopolitismos* entre os manjacos acentua-se que essas desarticulações, obviamente, também reorientaram a posição das mulheres na sociedade. Embora as mulheres tenham ficado sobrecarregadas ao desempenharem funções anteriormente exclusivas dos homens, não possuem o reconhecimento merecido e são muitas vezes desvalorizadas como destaca Teixeira.

Também são desvalorizadas, os trabalhos agrícolas realizados pela mulher. Diz-se que estas são atividades menos cansativas, não necessitando de uma grande

força física como para arar a terra ou não perigoso, como quando os homens sobem nas palmeiras. (TEIXEIRA, 1997, p. 128, tradução livre)²⁰

Muitas mulheres atuam como *bapene* ou *bamanã* o que lhes garante um certo *status* diferenciado na sociedade. As práticas *mágico-religiosas* por elas realizadas são acontecimentos importantes por que marcam a presença dos espíritos entre os vivos, combatem os males. Este poder é legado entre as mulheres através do ritual de *kasara* onde são iniciadas. Tais práticas mágico-religiosas representam outras formas de agência das mulheres, para além do papel desempenhado no lar conjugal, pois além de gozarem do respeito nas comunidades em que estão inseridas, alcançam melhores condições econômicas e maior grau de autonomia.

Outro dado fundamental da posição das mulheres na sociedade é que devido a imposição de novas formas de organização social, sobretudo a reorganização familiar, muitos costumes têm sido abandonados, como, por exemplo, a poligamia. É um dado fundamental, pois modifica sobremaneira os pilares da sociedade manjaca. No entanto, nota-se que alguns desses valores permanecem intrínsecos no seio familiar e nas comunidades, sendo ainda muito comum que os familiares da mulher sejam consultados pelo homem a fim de unirem laços matrimoniais.

Podemos apreender que embora o colonialismo tenha alterado profundamente as relações sociais nos meios manjacos e Bissau-guineenses, o discurso e a afirmação de uma “modernidade” nos moldes ocidentais não se afirma completamente nem mesmo nos meios urbanos, como em Bissau, e muito menos no interior das tabancas seja em Cachungo, Cacheu, Pecixe ou outros setores da Guiné. Isso não representa apenas as falhas estruturais nas políticas do Estado guineense em promover essas transformações, mas a afirmação de modelos, costumes, práticas e saberes fundamentais a existência das comunidades, as quais elas mantêm, reelaboram e sustentam muitas vezes em situações adversas.

²⁰ **Tradução livre:** Sont également dévalorisés, les travaux agricoles effectués par la femme. On dit que ce sont des activités peu fatigantes, ne nécessitant pas une grande force physique comme c'est le cas pour labourer, ou ne comportant pas de danger, comme lorsque les hommes montent en haut de palmiers.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atualmente uma série de autores da área de história da África e de estudos africanos, de uma maneira geral, tem reiterado a importância de se estabelecerem novas abordagens para o estudo das sociedades africanas, e sobretudo aquelas que privilegiem os *saberes endógenos*, ou seja aqueles inerentes as sociedades estudadas e aos intelectuais que falam a partir da África. Foram utilizadas, aqui, algumas dessas ideias que advêm de importantes teóricos dos estudos pós-coloniais, que se esforçam em elaborar metodologias e interpretações que não dependam exclusivamente da epistemologia ocidental. Procura-se estabelecer um diálogo entre saberes, até onde há convergência entre diferentes modelos explicativos. Concorde-se e procura-se ir ao encontro do que Mudimbe propõe com a ideia de “africanizar” o conhecimento.

Foi muito importante analisar os discursos do colonizador tendo como base esses aportes teóricos, pois ao tratar aqui dos Manjacos na Guiné-Bissau encontramos semelhanças – no que diz respeito aos impactos e atrocidades colonialistas- com outros povos que compõe o território guineense e de uma maneira bastante ampla, em todo continente africano. Não se trata de comprar a ideia de uma África única e indivisível, no sentido de limitar a enormidade de povos, civilizações, saberes, tradições e culturas em uma única grande *nação*, o que comumente se reproduziu e muito ainda se reproduz ao se referir a África “negra”, África subsaariana, ou ainda África sul-saariana.

É importante que se conheça e se ressalte os elementos *endógenos* dos Manjacos e de outros povos da Guiné-Bissau e de outros países africanos porque são, em primeiro lugar, os povos que compõe a sociedade guineense, e em segundo lugar, apenas eles serão capazes de oferecer soluções aos desafios que se apresentam neste século XXI, sejam eles de caráter político, social, cultural, intelectual ou epistemológico. Não se trata com essa afirmação, de retirar a culpa e o compromisso que a Europa ocidental deve assumir após séculos de domínio colonial, mas de ressaltar que o protagonismo e autonomia deve ser incessantemente buscado.

Não gostaria, contudo, de assinalar apenas os usos mais propriamente políticos das abordagens aqui realizadas, embora pense ser também importante. Ressalto as particularidades do modo de ser, conhecimento, a cultura, os saberes as tradições dos Manjacos e como elas estão inseridas no meio social Bissau-guineense.

As práticas *mágico-religiosas* possuem, entre Manjacos um valor incomensurável e são exemplos únicos da cultura deste grupo. Elas resguardam os saberes e as tradições, profundamente alicerçadas na oralidade e na corporeidade, perpassando gerações e oferecendo uma interpretação própria da relação humana consigo e com o meio-ambiente. As culturas agrícolas, em que se ressalta a do arroz, as *bolanhas*, consistem ou deveriam consistir em exemplos para modos de produção não-nocivos ao meio-ambiente. Daí, em meu entendimento, se revela uma profunda relação desses saberes ancestrais e das práticas mágico-religiosas, que não podem ser dissociadas entre os Manjacos. Esta é uma das razões pela qual o compromisso religioso com os *irãs* deve ser constantemente reforçado, de maneira que as *tabancas* possam manter-se prolíferas ou fecundas, o que garante o bem-estar de toda comunidade.

Observa-se, no entanto, que os dilemas impostos pelas emigrações e pela “modernidade” impactaram significativamente a vida nas tabancas, e que este impacto não proporcionou apenas uma desagregação social e política, mas afetou muitos dos *fundamentos* da sociedade Manjaca. Quer dizer, os elementos corpo, mente e espírito são igual e conjuntamente afetados.

Instaurou-se um conflito a partir da investidas coloniais não apenas entre colonizadores e colonizados, mas entre aos corpos e mentes colonizados, entre si e entre a sociedade em sentido mais amplo. Daí, a importância no cumprimento com as obrigações com os *irãs*, divindades e espíritos ancestrais, tanto para os habitantes das *tabancas* quanto para os emigrantes em diáspora. O funeral tradicional Manjaco revela aí uma importância singular no retorno dos indivíduos não apenas as suas “tradições”, mas revelam a volta para a casa e para os fundamentos que tornam possível o lugar de cada um no mundo.

A “modernidade” não pode ser compreendida em oposição à “tradição” e nem pode ser compreendida a tradição como um elemento estanque e imutável. Menos ainda podemos transpor a ideia de “modernidade” alicerçada em uma cronologia estritamente ocidental. Pois, se tradição diante da “modernidade” representa uma “extinção irrefragável” da primeira em detrimento da segunda, não seria possível que descrevêssemos uma série de afirmações e reelaborações dos saberes dito “tradicionais” dos Manjacos no contexto colonial e pós-colonial.

Uma dessas reelaborações, ou “revitalizações” apresentadas neste trabalho foi a afirmação dos regulados, estrutura institucional tradicional, após a luta de independência contra os portugueses na Guiné-Bissau. São desafios colocados ao jovem Estado Bissau-guineense, em que pese a importância das lideranças tradicionais de setor e de *tabanca*.

Além desses fatores citados foi brevemente exposto alguns tópicos a respeito da situação das mulheres entre os Manjaco e na sociedade guineense. Elas assumem uma importância inquestionável na sociedade Manjaca, pois a maioria delas são de origem matrilinear, mas muito além disso, nas novas reestruturações dessas sociedades elas acabam por assumir posições antes restrita aos homens. As mulheres foram fundamentais e ainda o são, para garantir o funcionamento de cada comunidade, de forma que muitas delas hoje são autônomas e fornecem sustentação ao meio em que estão inseridas. Exercem atividades comerciais, trabalho nos campos, são guardadoras de saberes e práticas ancestrais. No entanto, a participação política da mulher na Guiné-Bissau é bastante restrita, ainda são muito poucas que ocupam cargos políticos ou em posições de poder.

Ressalta-se ainda a importância dos estudos sobre as culturas que convivem no espaço Bissau-guineense de forma que ainda existem poucas produções acadêmicas no Brasil a respeito dos povos deste território, se comparadas as de outras regiões da África ocupadas pelo império colonial português. Entretanto, essa região possui uma relevância histórica incontestável no que diz respeito não só a história da África ocidental e subsaariana, mas também da história da diáspora transatlântica.

REFERÊNCIAS

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO Elikia (coord.) **No centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado em África**. Petrópolis: Rio de Janeiro, 2017.

BALANDIER, Georges. A situação colonial: uma abordagem teórica. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, p. 219-251, 2012.

BRITO, Eduíno. A poligamia e a natalidade entre os grupos étnicos manjacos-balanta e brame. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**; Bissau: Centro de estudos da Guiné Portuguesa, nº 25, p. 161-179, 1952.

CABRAL, Amílcar. Libertação nacional e cultura. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, p. 335-375, 2012.

_____. Libertação Nacional e Cultura. In: ANDRADE, Mário de (coord.) **Obras escolhidas de Amílcar Cabral: a arma da teoria. Unidade e luta, v. 1**. Lisboa: Comité executivo da luta do PAIGC e Seara Nova, p. 221-223, 1995

CÉSAIRE, Aimé. Cultura e colonização. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2012.

CROWLEY, Eve e RIBEIRO, Rui. Sobre a medicina tradicional e forma de sua elaboração com a medicina moderna. **Soronda**. Bissau: INEP, nº 4, p. 95-112, 1987.

CARDOSO, Leonardo. **Sistemas de herança entre os papéis, Manjacos e Mancanhas. Soronda**. Bissau: INEP, nº 6, p. 147-177, 2003.

CARREIRA, António. Alguns aspectos do regime jurídico da propriedade imobiliária dos manjacos. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Bissau: Centro de estudos da Guiné Portuguesa, nº 4, p. 708-712, 1946.

_____. O Levirato no grupo étnico Manjaco. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Bissau: Centro de estudos da Guiné Portuguesa, nº 29, p. 107-111, 1953.

_____. Vida social dos manjacos. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Bissau: Centro de estudos da Guiné Portuguesa, nº 5, p. 273-276, 1947a.

_____. Mutilações étnicas dos Manjacos. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Bissau: Centro de estudos da Guiné Portuguesa, nº 5, p. 83-101, 1947b.

_____. O Céu, Deus e a Terra: (LENDA DE MANJACOS). **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Bissau: Centro de estudos da Guiné Portuguesa, nº 6, p. 461-463, 1947.

_____. Símbolos, rituais e ritualistas na Guiné Portuguesa **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Bissau: Centro de estudos da Guiné Portuguesa, nº 63, p. 505-535, 1961.

CARVALHO, Clara. A revitalização do poder tradicional e os regulados Manjacos na Guiné-Bissau. **Etnográfica**. v. IV, nº 1, p. 37-59, 2000.

_____. De Paris a Jeta, de Jeta a Paris: percursos migratórios e ritos terapêuticos entre França e Guiné-Bissau. **Etnográfica**. v. V, nº 2, p. 285-302, 2001.

ELA, Jean-Marc. **Restituir a História às Sociedades Africanas. Promover as Ciências Sociais na África Negra**. Edições Pedagogo, Lda. / Edições Mulemba, 2013.

GABLE, Eric. Manjaco rulers after a revolution. **Africa (International African Institute)**, v. 73, nº 01, p. 88 – 112, 2003.

_____. The funeral and Modernity in Manjaco. **Cultural Anthropology**, v 21, nº 3, p. 385-415, 2006.

_____. Appropriate bodies: self through the other in Manjaco and Portuguese representation, 1946-1973. **Visual anthropology Review**, v. 14, nº 1, p. 3-18, 1998.

HOUNTONDJI, Paulin J.(Org) . **O antigo e o moderno: a produção do saber na África contemporânea**. Luanda: Edições pedagogo, 2012.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**. v. 1. Lisboa: Publicações Europa-América, 1979.

LESTER, Fátima Cristina. Sondando vestígios, rompendo silêncios: os povos da África do Oeste através do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (1946-1973). **7.º Congresso Ibérico de Estudos Africanos**. Lisboa: ISCTE (Repositório), p. 2-22, 2010.

LIMA, Augusto J. Santos. O irã. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa V**, p. 173-178, 1947.

MACEDO, José Rivair. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe. **Catalão-GO**, v. 16, nº 2, p. 280-298, jul./dez. 2016

MARQUES, J. Basso. Alguns aspectos da semelhança da língua dos papéis, manjacos e brames. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Bissau: Centro de estudos da Guiné Portuguesa, nº 5, p. 77-109, 1947.

MEIRELES, A. Martins. **BAIÚ (GENTES DE KAIÚ)**. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Bissau: Centro de estudos da Guiné Portuguesa, nº 11, p. 607-638, 1948.

MENDES, Irina. **A prática do ucó: cosmo-ontologia Manajco sobre materialização do corpo na diversidade corporal**. Dissertação (Mestrado em antropologia social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS, 2018.

MUDIMBE, Valentin. Y. **A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Luanda: Edições Mulemba, 2013.

NKRUMAH, Kwame. O neocolonialismo em África. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.).

Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2012. p. 287-307

RIBEIRO, Rui. **Barragens em bolanhas de água salgada.** *Soronda*, n° 4, Bissau: INEP, p. 38-57, 1987.

TEIXEIRA, Maria. Dynamique de pouvoirs magico-religieux des femmes Manjak de Cachungo (Guiné-Bissau) émigrées à Ziguinchor (Sénégal). *Soronda*. Bissau: INEP, n° 1, p. 121-157, 1997.

TEIXEIRA, Maria. Un rituel d'humanisation des nourrissons, le kabuatã manjak (Guinée-Bissau/Sénégal). *Journal des africanistes*, v. 71, n° 2, p. 7-31, 2001.

VIANA, João Bernardo. **Manjacos de Cacheu.** *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Bissau: Centro de estudos da Guiné Portuguesa, n° 5, p. 280-281 1947.