

Marciano Sanca¹

**COLONIALISMO X
MANDJUANDADI NA
GUINÉ-BISSAU: instituição das
novas formas identitárias**

**COLONIALISM X MANDJUANDADI
IN GUINEA-BISSAU: the institution
of new forms of identity**

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Pelotas - PPGAnt/UFPel, sancacamarciano@gmail.com.

RESUMO

O presente artigo consiste em compreender a coexistência entre cultura europeia e modos de vidas étnicas Bissau-guineense que se deu durante o processo colonial instituíram novas formas de relações sociais e identitárias hoje presentes na Guiné-Bissau. A maior preocupação do poder colonial, conforme frisa Hampaté Bâ (2010), era compreensivelmente, remover as tradições autóctones tanto quanto possível para implantar no lugar suas próprias concepções. A escola e a religião constituíram os instrumentos essenciais para efetivação dessa política. Contudo os grupos autóctones, de certa forma, adquiriram essas concepções, no entanto, continuaram com as suas tradições. Isso permite a construção das novas identidades, se posso dizer, identidade mutável. Atualmente, na Guiné-Bissau, a pessoa assume uma identidade (imposta pelo colonialismo) em um determinado espaço e tempo, em outro momento, assume outra identidade (étnica). Se trata de uma abordagem etnográfica, sob revisão bibliográfica.

PALAVRAS-CHAVE: Dominação, Coexistência, Resistência e Múltiplas Identidades.

ABSTRACT

This article aims to understand how the coexistence of European culture and Bissau-Guinean ethnic ways of life during the colonial process created new forms of social relations and identities in Guinea-Bissau today. The colonial power's main concern, as Hampaté Bâ (2010) points out, was understandably to remove indigenous traditions as far as possible in order to establish its own conceptions. Schools and religion were the essential instruments for implementing this policy. However, the indigenous groups acquired these conceptions to a certain extent, but continued with their traditions. This allows for the construction of new identities, if I may say so, mutable identities. In Guinea-Bissau today, a person assumes an identity (imposed by colonialism) in a given space and time, and then assumes another (ethnic) identity at another time. This is an ethnographic approach, based on a bibliographical review.

KEY WORDS: Domination, Coexistence, Resistance, and Multiple Identities.

INTRODUÇÃO

Para compreender de maneira mais abrangente as múltiplas formas identitárias presentes na Guiné-Bissau e os modos como estas convivem, articulam-se e se transformam ao longo do tempo, torna-se imprescindível trazer logo no item a seguir uma contextualização histórica, geográfica e sociocultural do país. Não se trata apenas de situar a posição territorial da Guiné-Bissau na África Ocidental, mas de reconhecer que a sua diversidade interna — marcada por distintos grupos étnicos, línguas, cosmologias, sistemas de autoridade e formas de organização comunitária — constitui o pano de fundo sobre o qual emergem as práticas sociais analisadas neste trabalho. Assim, compreender a formação das identidades guineenses implica considerar tanto as dinâmicas internas de longa duração quanto os processos históricos de contato, dominação e resistência que caracterizaram o período colonial.

Ao discutir a constituição de novas identidades, esta análise concentra-se sobretudo no período pós-colonial, momento em que se observa uma reconfiguração profunda das relações socioculturais. A Guiné-Bissau apresenta, desde antes da penetração colonial europeia, uma pluralidade de grupos étnicos, como os balanta, fula, mandinga, manjaco, papel, bijagó, felupe, entre outros, cada um com práticas rituais, sistemas de parentesco, formas de expressão estética e línguas próprias. O encontro com os colonizadores portugueses — marcado por assimetrias de poder, violência física e simbólica, imposições religiosas e reordenamentos administrativos — gerou transformações significativas nas formas de organização socioeconômica, política, cultural e religiosa.

O colonialismo português, conforme demonstram autores como Amadou Hampâté Bâ, sustentou-se em dispositivos ideológicos e materiais que visavam submeter e “civilizar” as populações africanas, procurando enfraquecer valores, práticas e instituições locais. Escolas missionárias, igrejas, códigos administrativos e discursos de inferiorização cultural foram utilizados como instrumentos para instaurar uma suposta hierarquia civilizacional, na qual o europeu ocupava a posição de referência universal.

Entretanto, tais mecanismos não foram capazes de eliminar completamente as práticas sociais e simbólicas das comunidades guineenses. Pelo contrário, estas práticas demonstraram uma notável resiliência, preservando modos de vida, tradições orais, vínculos comunitários e repertórios culturais que sobreviveram, resistiram e, em muitos casos, se adaptaram às pressões coloniais.

Assim sendo, as populações locais passaram a mobilizar novas categorias identitárias, agregando elementos externos às suas práticas tradicionais, sem que isso significasse necessariamente uma ruptura total com os referenciais anteriores. Essa mobilização revela, portanto, um processo dinâmico e híbrido de construção identitária, que não se limita ao binarismo entre o “tradicional” e o “moderno”, mas opera na negociação constante entre diferentes ordens culturais.

É nesse sentido que Amílcar Cabral (1984) enfatiza que a luta de libertação pela independência da Guiné-Bissau e África de modo geral deve

ser compreendida como um ato profundamente cultural e identitário. Para Cabral, a resistência política e militar apenas adquire pleno significado quando ancorada na valorização e na afirmação das identidades culturais do povo, que se tornam pilares fundamentais no processo de emancipação coletiva.

A luta pela independência, alcançada em 1973, representa, assim, não apenas a superação de um regime colonial, mas também a emergência de uma consciência política e cultural que reconhece a legitimidade das práticas locais e reivindica a sua continuidade. Trata-se de um processo que não exclui o diálogo com outras culturas, mas que recusa a sua imposição hegemônica, reafirmando o direito das populações guineenses de integrar elementos externos em seus repertórios culturais sem permitir que estes se sobreponham às suas próprias matrizes identitárias.

Em síntese, a complexidade das identidades na Guiné-Bissau resulta de uma interação contínua entre tradição e mudança, dominação e resistência, memória e reinvenção. A análise desses processos exige, portanto, uma abordagem sensível às realidades históricas e socioculturais que moldaram o país, reconhecendo tanto os efeitos do colonialismo quanto a força criativa das populações na preservação e transformação de suas identidades ao longo do tempo.

Assim, o arcabouço teórico-metodológico analisado ao longo deste trabalho baseia-se em uma revisão bibliográfica, articulada à minha perspectiva como antropólogo. Sendo guineense, nascido e criado na Guiné-Bissau, e tendo vivido um longo período imerso nos contextos acadêmico, sociocultural e político brasileiros — com pesquisas voltadas para a realidade guineense — são elementos que me permitem realizar uma abordagem etnográfica baseada nas referenciais bibliográficos quanto pela minha experiência situada.

GUINÉ-BISSAU

O atual território em que a ideia do trabalho se vincula, se denomina Guiné-Bissau. Um pedaço de terra africana, delimitado pelo acordo conhecido como partilha da África, efetuado no século XIX, pelas metrópoles europeias, na famosa conferência de Berlim, que ocorreu entre 1884 e 1885, sem o consentimento dos povos que ali habitavam.

É um país da África ocidental. Antes da partilha do continente, os países com os quais a Guiné-Bissau faz fronteira atualmente, faziam parte da mesma região - Senegâmbia - composta pelos atuais países (Senegal, Gâmbia, Guiné-Conakry, Guiné Bissau e Mauritânia) e pertenciam ao império do Mali. Após a delimitação territorial, faz fronteira com Senegal ao norte, Guiné-Conakry ao sul e ao leste ambas as colônias francesas e com o Oceano Atlântico a oeste.

O país foi colonizado por Portugal. Para sua libertação dos jogos coloniais, depois de várias tentativas, sem sucesso da negociação, acabou desencadeando luta armada para sua libertação. A luta durou 11 anos, de 1963 a 1974.

O território contém uma superfície total de 36.125 Km², composto por três províncias, Norte, Sul e Leste; dividida em oito (8) regiões administrativas: Bafatá, Biombo, Bolama, Cacheu, Gabu, Oio, Quinara e Tombali, mais o sector autónomo, Bissau. O país conta também com uma zona insular com cerca de 88 ilhas. Com duas estações no ano: seca e chuva. A seca começa em outubro e termina em abril. A chuva começa em maio, termina em setembro. Com um clima tropical.



Figura 1 - Mapa político da Guiné-Bissau.

Fonte: Wikipedia, acessado em 2024.

Com uma população estimada em 2 milhões de habitantes, dividida em mais de 35 grupos étnicos, na sua maioria camponeses, vivem nas zonas urbanas e rurais. Cada grupo étnico tem a sua língua, o crioulo é a língua da interação, da unidade nacional, enquanto português é língua oficial falada nas instituições estatais. É praticada em todo território nacional três religiões: islamismo, cristianismo e práticas religiosas locais.

O território é compartilhado por grupos étnicos e religiosos. Não obstante, existe uma certa predominância de um grupo étnico e religioso em uma determinada região. Por exemplo: região de Biombo é predominada pela etnia *pepel*; região de Cacheu com maior predominância da etnia *mandjaca*; Bolama com predominância de *bidjugos*. Essas regiões e etnias na sua maioria, são da religião local, em outras palavras, “animista” ou religião de matriz africana, como é conhecido no Brasil, e há também adeptos ao cristianismo.

Enquanto as regiões de Bafatá e Gabú contém maior predominância da etnia fula. Região de Oio, com predominância da etnia mandinga, ambas da religião islâmica. No seu todo, compõem uma vasta e rica diversidade cultural, linguística e religiosa.

INVASÃO COLONIAL

Nos primeiros anos da colonização na Guiné-Bissau, África de modo geral, a maior preocupação do poder colonial, conforme frisa Hampaté Bâ (2010), era compreensivelmente, remover as tradições autóctones tanto quanto possível para implantar no lugar suas próprias concepções. A escola e a religião constituíram os principais instrumentos, mecanismos essenciais para efetivação dessa política.

O cristianismo e a educação ocidental eram inseparáveis, monopolizados pelas metrópoles coloniais e missionários cristãos. Esse modelo de escola e religião foram levadas para esses lugares, visando facilitar a evangelização e a “civilização” dos nativos. Assim, desempenharam papéis fundamentais na produção das novas elites locais através das narrativas fantasmagóricas sobre o dito civilizado e não civilizado.

A pequena minoria que chegava ao ensino secundário, graças a um melhor resultado intelectual medido por critérios da meritocracia, constituía um grupo privilegiado, considerando-se diferentes e superiores à massa popular. Um sistema escolar selectivo que privilegia alguns grupos de pessoas entre elas (homens), como aliados, mais tarde, substitutos dos colonizadores, acendendo melhores empregos no novo sistema organizacional de Estado-nação (Oyěwùmí, 2010).

O colonialismo, além de fragmentar as diferenças e divisões internas fundadas na história e nas diversidades dos nativos, elegeu um determinado grupo étnico, em outros casos, as personagens influentes de uma etnia como os seus intermediários. No caso da Guiné-Bissau, as etnias Fula e Mandinga são, numericamente, as que lutaram ao lado dos colonizadores contra guerrilheiros guineenses na luta pela independência do país do jugo colonial. Após independência, foram atribuídos a nacionalidade portuguesa, considerados assim cidadãos portugueses.

Além disso, implementou outras formas das diferenças e divisões que não existiam. A divisão religiosa, opondo o cristianismo as demais religiões tradicionais e islamismo; cidade, campo; proletariado, burguesia; primitivo, civilizado; pagão, cristão; evolucionados e as atrasadas. Através dessas divisões que se deu também outras formas de divisões: raça, sexo, gênero e classe para os desempenhos das funções. São divisões através das quais a estrutura da hierarquização da superioridade e da inferioridade se opera.

A partir desse momento, começaram também a eleger novos líderes. Em alguns casos enfraquecendo, em outros casos, destituindo os chefes elegidos pelo sistema local, principalmente se fossem mulheres. Por isso que Oyěwùmí (2010) frisa que as mulheres constituem o grande número das pessoas que mais sofreram com a implementação da nova forma de organização de Estado-nação e patriarcado.

Os novos chefes nomeados para representar o poder imperial nas comunidades muitas das vezes não conheciam a realidade dessas comunidades. Em outros casos, segundo Gluckman (1987), o poder imperial se aliava com chefes locais para a cobrança dos impostos, para

construção das estradas e outras infraestruturas que não eram da utilidade do povo. Assim, o controle político, segundo Gluckman (1987), só pode ser efetuado através dos chefes ou pela intermediação das instituições nativas. Por isso, alguns chefes locais foram integrados no conjunto do sistema administrativo do Estado-nação, direta ou indiretamente.

Com a instituição dessa nova forma da organização, o chefe de aldeia passou a ser encarregado de certas tarefas administrativas, enquanto chefe de região se tornava um funcionário especializado. Constituindo dois tipos de poder (um nativo e outro da ocupação europeia). Foram obrigados a coexistir, o primeiro submetido ao segundo. Sendo antagônicos, existia sempre uma competição entre eles.

As divisões instauradas pelo colonialismo na Guiné-Bissau — de maneira mais ampla, no continente africano — manifestam-se também na forma de segregações territoriais persistentes. A configuração urbana que daí emerge revela um espaço estruturado segundo lógicas de zoneamento que reproduzem hierarquias socioespaciais. Conforme argumenta Said (2003) em *Orientalismo*, o Oriente é construído discursivamente como objeto de estudo, de julgamento e de representação, operação que consolida uma fronteira simbólica entre o Ocidente e Oriente.

Essa demarcação, ao mesmo tempo epistemológica e territorial, estabelece a convivência de “mundos” separados: de um lado, o espaço ocidental concebido como norma civilizacional; de outro, o espaço oriental relegado à alteridade. Nesse contexto, a presença de sujeitos orientais em territórios ocidentais é frequentemente percebida como uma ameaça à ordem estabelecida, produzindo sentimentos de medo, vigilância e rejeição.

O mesmo cenário de zoneamento habitacional foi descrito também pelo Fanon (2010). Atentando para o contexto da época de luta pelos direitos civis da população negra nos Estados Unidos de América, movimento negro no Brasil e movimentos de libertação dos países africanos de jugo colonial, ressaltando que as duas zonas, oriental e ocidental se opõem, obedecendo ao princípio da exclusão. É importante salientar que, nos territórios colonizados, os centros das cidades — especialmente os centros históricos — correspondem, em grande parte, às áreas inicialmente ocupadas pelos colonizadores.

Nesses territórios, apresentam-se duas características de cidade: a do/a colono/a e do/a colonizado/a. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde há caixotes do lixo. Os pés do colono nunca estão à mostra, salvo talvez no mar. Pés protegidos por calçados fortes. As ruas de sua cidade são limpas, lisas, sem buracos. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros (Fanon, 2010; Gluckman, 1987).

Enquanto a cidade dos colonizados ou a cidade indígena é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de que. É um mundo sem tempo estruturado, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta de pão, de carne, de sapato, de carvão e de luz (Fanon, 2010; Gluckman, 1987). É muito presente nessas regiões a enorme desigualdade, diferença de modos de vida.

Nesse novo sistema de relação, os colonizadores marcam as suas presenças nas cidades dos colonizados para cobrar impostos, evangelizar, comercializar e prestar outros serviços. Enquanto os colonizados marcam presenças nas cidades dos colonizadores, prestando algum serviço (empregada doméstica, nas usinas, hospital, escola, igreja etc.) a fim de conseguir soma monetária para pagar imposto, conforme frisou Gluckman (1987), referenciando o contexto da África do Sul.

Cerca de 2/5 dos africanos da África do Sul moram em áreas reservadas, distribuídas por todo país. Apenas alguns europeus (administradores, técnicos do governo, missionários, comerciantes e recrutadores) vivem nestas reservas. Os homens africanos costumam migrar das reservas, por curtos períodos de tempo, a fim de trabalhar para fazendeiros brancos, industriais ou se empregar como criados domésticos. Findo o trabalho, retornam às suas casas (Gluckman, 1987; p.227).

O autor ainda destaca que nesta relação, os colonizados têm desejo por bens materiais dos colonizadores. Enquanto os colonizadores têm necessidade da mão-de-obra dos colonizados, bem como a riqueza obtida por este trabalho. Sendo assim, os dois grupos estabelecem interesses fortes e interdependentes. Em outras relações sociais — entre administradores governamentais e seus súditos, empregadores brancos e empregados africanos, técnicos governamentais e seus assistentes — as relações pessoais se envolvem de modo a facilitar ou exacerbar as relações entre os dois grupos raciais.

Mesmo que, em determinados momentos, colonizadores e colonizados compartilhem alguns interesses e participem das mesmas datas comemorativas, celebrações e eventos simbólicos — como na inauguração da ponte destacada por Gluckman — cada grupo permanece no seu próprio lugar. Eles não se misturam, nem para comer, beber ou conversar, o que evidencia que suas relações são estruturadas pela opressão e pela noção de superioridade e inferioridade. Não se trata, portanto, de uma relação entre iguais. Assim, um país colonial é aquele em que uma minoria europeia se impõe sobre uma maioria nativa, exercendo seu poder de maneira desproporcional e mantendo comportamentos distintos que reforçam essa hierarquia.

RESISTÊNCIA DAS PRÁTICAS CULTURAIS ÉTNICAS

Mesmo com a invasão europeia e consequentemente a implantação das suas concepções do mundo, visando homogeneizar as diferenças existentes, os grupos étnicos Bissau-guineenses e das outras regiões do continente africano ainda se estruturam social, econômica, cultural e politicamente de modos e formas diferentes. Com um sistema de parentesco baseado na linearidade e idade etária, sustentado pela

solidariedade. Os desempenhos das funções em vários grupos étnicos se dão mediante a idade e a linearidade.

Existem linhagens que só podem ser artesãos, pescadores, caçadores, rei etc. (Hampaté Bâ, 2010). As linhagens, segundo Evans-Pritchard (1978) consistem em pessoas que traçam ascendência através dos homens até um ancestral comum, ou seja, é um grupo de vivos e mortos entre os quais traçam um parentesco genealógico.

Os conhecimentos estão abertos a todos as comunidades, todo mundo pode adquiri-lo, não é algo comercial, segundo o historiador e antropólogo senegalês, Cheikh Anta Diop (1987), em sua análise sobre as guildas trabalhistas na sociedade africana. Cada pessoa possui uma herança, um dom particular, transmitido em sua linhagem familiar através da iniciação. É o que faz da pessoa uma boa profissional, ter excelência no desempenhar as suas funções.

Alguém fora da guilda, mesmo que tivesse adquirido o talento e a arte de uma profissão que não fazia parte de sua família, não conseguiria praticá-la efetivamente em um sentido místico. Pois, não teriam sido seus antepassados os que tinham feito o acordo inicial com o espírito que originalmente o ensinou à humanidade. A caça é um bom exemplo, embora exija armas materiais como arcos, flechas e fuzis, as armas mais importantes do arsenal são mandatos familiares das divindades, remédios, inventos, feitiços e talismãs, segredos familiares ciosamente guardados (DIOP, 1987).

A vida comunitária desempenha papel fundamental na lógica da relação social entre as pessoas. Nesta perspectiva, Tomás Domingos (2011) partilha a reflexão de Julius Nyerere, pai da independência da Tanzânia, país da África oriental, baseada na ideia de *Ujamaa*, para ilustrar as relações sociais africanas baseada na reciprocidade.

Domingos salienta que, *Ujamaa* é o humanismo africano, constituindo fundamento dos valores da hospitalidade e da solidariedade social, econômica e política. Por isso, todos os seres humanos constituem uma única irmandade/humanidade, onde cada ser é membro integrante da família humana. Sendo assim, independentemente da estrutura, condição social, mesmo estando em profunda transformação, pertencendo a diferentes famílias, a vida em comunidade continua sendo base/suporte, abrigo diante de situações adversas da vida.

A constituição do coletivo *mandjuandadi* na Guiné-Bissau não foge desses princípios. O termo *mandjuandadi* deriva da *mandjua*, em língua *mandjaca*, significa colegas, camaradas, pessoas da mesma faixa etária. A *mandjuandadi* na sua primeira fase, segundo Semedo (2010) está relacionada com o fato de seus membros morarem próximos, no mesmo bairro, na mesma tabanca/aldeia, na mesma comunidade.

É uma instituição que sempre existe na sociedade guineense. A sua constituição não se dá pelo gênero, mas pela idade. Pode ser um grupo de mulheres, de homens, de jovens ou de crianças. É uma associação da geração, classe de idade, grupo dos que foram iniciados no mesmo momento. Ou seja, é o sistema de conjuntos etários através do qual as relações sociais Bissau-guineense se estabelecem, igual ao modo de

subsistência e das instituições políticas dos Nuer observado pelo Evans-Pritchard.

Evans-Pritchard considera, que entre os Nuer, todos os que foram iniciados dentro de um número de anos sucessivos, pertencem a um único conjunto etário. Uma vez que a pessoa tenha sido iniciada dentro de um conjunto, permanece na mesma gradação etária pelo resto da vida. Na *mandjuandadi* acontece o mesmo.

Evans-Pritchard ainda salienta que para um filho *Lithgac* de um pai *Maker*, todos os membros do conjunto *Maker* são seus pais. Na *mandjuandadi*, o conjunto etário do meu/minha irmão/irmã mais velho/a considero os/as como irmãos/as mais velhos/as e eles/as me consideram como irmão mais novo. Os conjuntos etários do meu pai/mãe, tio/tia me consideram filho ou sobrinho, eu os/as considero de pai/mãe, tio/tia.

A *mandjuandadi*, além de ser grupo de pessoas da mesma faixa etária, se constitui como grupo cultural, musical e educacional. Quando falamos da *mandjuandadi* enquanto grupo musical, de certa forma, estamos nos referindo a uma estrutura feminina. Na realização de certas atividades, que na sua maioria são feitas pelas mulheres, como buscar água no poço, cortar lenha, lavar roupa, vender guloseimas. Ir à costura, levou grupos de mulheres, jovens ou mais velhas a se juntarem com frequência e se entreaduarem nas tarefas domésticas e em outras atividades. Assim, a existência de coletivo acompanha sempre a convivência dos Bissau-guineenses (Gomes, 2019; Semedo, 2010; Teixeira, 2014).

É na realização desses trabalhos que elas falam de suas vidas, dos segredos, das alegrias, assim como da tristeza, das intimidades com os maridos, por intermédio de cantigas inventadas pelas amigas, parentes, até mesmo de quem a canta. Por isso, não se misturam jovens e pessoas mais velhas nos convívios, pois acredita-se que criança que convive com adultos em momentos de lazer pode escutar coisas inapropriadas para a sua idade (Semedo, 2010). Nessa ordem da ideia, as normas são claras e rigorosamente respeitadas.

Muitas *mandjuandadi* começaram assim, de modo espontâneo e informal, para depois ganharem um nome, uma rainha, um rei e os restantes membros da hierarquia. (Bull 1989; Barreto et al., 2000). É de salientar que a *mandjuandadi* é um nome comum para todos os grupos de *mandjuandadis*. Além da denominação *mandjuandadi*, cada grupo tem um nome atribuído. Por exemplo: grupo de *mandjuandadi*: *Firkidja di Bula*, *Netos de bandim*, *Cabas de amizade*, *Maram cabeça*, *Amizade de empancha*, *Mumbessa*, *Nova esperança*, *Bambaram*, *Kassaf de Bula*, *Besse mar*, *Pé de banco*, *Kombe fina*, *Blamense*. Cada um desses nomes atribuídos a um grupo, tem algum significado, passa alguma mensagem.

Não existe um estatuto, lei "formal", através do qual os grupos devem se formar ou estruturar. Dependendo de cada cidade, bairro ou comunidade da sua criação, cada grupo tem suas classificações que perpassam pela mesma finalidade, distinguindo como associações económicas, religiosas, políticas, recreativas ou de interajuda, proteção social, que recorrem à base identitárias de recrutamento (idade, local de residência ou de trabalho), Borges (2006).

Não obstante, existe em todos os grupos a figura de rainha, rei e vocalista. Enquanto grupo musical, não existia figura masculina de rei, sendo grupo de mulheres, só existia figura feminina de rainha. Uma vez que existia a figura da rainha, as mulheres acharam por bem que o caminho não se faz sozinho, introduziram a figura masculina do rei, o que não lhes tira a centralidade do poder, continuam sendo figura de destaque, lugar do poder, figura visível.

Assim, *mandjuandadi* é um espaço em que aspetos linguísticos, religiosos, econômicos e políticos compartilham as suas diversidades. O espaço pode ser visto como território da integração das diversidades, em que todo e qualquer grupo étnico, religioso pode integrar. Assim, *mandjuandadi* na Guiné-Bissau possibilita intervenção organizada na busca pela construção de um espaço público de iguais e na redução das desigualdades sociais.

Semedo (2010) considera que o coletivo *mandjuandadi* é um espaço cultural, educacional e musical em que a ideia da liberdade atravessa o grupo: lá pode cantar, dançar, tocar instrumentos musicais, brincar livremente, ensinar e aprender, tanto nos versos que canta, assim como, na performance enquanto dança. Ainda a autora frisa que na *mandjuandadi*, os integrantes interagem uns com os outros, aceitando direitos e obrigações como sócias, o que lhes permite comungar uma identidade comum e espírito de resistência, e de emancipação social e cultural.

AS IDENTIDADES INSTITUÍDAS A PARTIR DO COLONIALISMO

A ideia da construção de Estado-nação que se baseia no patriarcado foi criada para suprimir as lealdades primordiais da unificação, sem, no entanto, aceitar as diversidades, regionais, étnicas e religiosas etc. Isto é, diluir toda e qualquer diversidade e diferença, construindo assim uma identidade, sociedade homogênea a partir de alguns símbolos (bandeira, hino e carteira de identidade etc.).

Contudo os grupos autóctones Bissau-guineense, de certa forma, adquiriram essas concepções, no entanto, continuaram com as suas tradições, as suas formas de organizações socioeconômico, cultural, político, as línguas, práticas religiosas, comida, vestuário. As formas de ver, pensar e compreender o mundo ainda prevalecem. Assim, na Guiné-Bissau as antigas formas de organizações conseguiram vencer a ideia da homogeneização do poder colonial e do Estado-nação que visava eliminar os modos de vida autóctones tanto quanto possível para implantar no lugar suas próprias concepções do mundo.

Os grupos étnicos da Guiné-Bissau não abandonaram as suas práticas culturais tradicionais; antes, reconfiguraram-nas por meio de processos da coexistência sociocultural decorrentes do contato histórico com a Europa. Observa-se, portanto, uma convivência dinâmica entre elementos culturais

locais e influências exógenas, resultando em formas identitárias múltiplas e contextualmente situadas.

Nesse quadro, o indivíduo pode, em certos contextos, identificar-se como católico e, noutros, participar de rituais e práticas religiosas de matriz africana, evidenciando uma confluência religioso funcional, Santos (2023). A título de exemplo: uma pessoa que se converteu ao catolicismo, ao falecer, durante processo fúnebres, a família faz todo os rituais da etnia para depois deixar a igreja fazer os seus rituais. O mesmo se verifica também no processo de casamento, primeiro são feitos todos os rituais étnicos, depois no cartório, como se diz no Brasil, para depois na igreja.

De modo semelhante, a alternância entre o uso do português, do crioulo e das línguas étnicas revela um multilinguismo estratégico, no qual cada código linguístico é mobilizado conforme as exigências sociais, comunicativas ou simbólicas do momento. No domínio da saúde, verifica-se, igualmente, uma pluralidade terapêutica: os hospitais são reconhecidos como espaços legítimos para o tratamento de determinadas enfermidades, enquanto, em outras situações, recorre-se aos curandeiros tradicionais e aos sistemas médicos locais. Tal pluralismo evidencia a coexistência — não excludente — de diferentes epistemologias e concepções de cura.

Assim, as práticas culturais bissau-guineenses configuram-se como processos híbridos, flexíveis e contextualmente orientados, nos quais a incorporação de elementos europeus não implica a eliminação das matrizes culturais guineense, mas sim a produção contínua de novas formas de vida e de significação.

As mudanças de participação dos grupos em situações diferentes revelam o funcionamento da estrutura. A participação de um indivíduo em um grupo particular em uma situação particular é determinada pelos motivos e valores que o influenciam nesta situação. De acordo com os interesses, valores e motivos que determinam seu comportamento em situações diferentes, o indivíduo modifica sua participação nesses grupos. Assim, valores e crenças determinam o comportamento dos indivíduos, Gluckman (1987).

Também nos grupos de mandjuandadi, principalmente dos centros urbanos, as diversidades culturais étnicas estão muito presentes. São praticadas as danças, vestuário etc. de diferentes grupos étnicos. Ou seja, cada um dos membros pertencentes a grupos étnicos, religiosos diferentes, traz para mandjuandadi as suas práticas culturais. Contudo, se opõem ao sistema governamental do Estado, através das suas composições musicais, criticam o sistema e o regime instalado no país, também prestam serviço ao Estado em datas comemorativas (independência, dias dos heróis nacionais, empossamento de presidente e do governo etc.). A partir disso, o grupo vai se constituindo e reconstituindo.

As estruturas, os contextos culturais, os tipos de vida e as maneiras de pensar na Guiné-Bissau, segundo Balandier (1993), são resultantes da ação colonial que permanecem fortemente enraizadas na carne e no espírito dos países africanos, mesmo depois da independência. Por exemplo: a forma da intervenção da economia monetária e do assalariado, da difusão do ensino moderno, da ação da evangelização etc. As revelações de forças se

opõem às sociedades coloniais, o poder do estado, de certa forma, querendo aniquilar os modos de vida, da existência dos grupos locais e os grupos locais lutando para que as suas práticas não desapareçam. Uma situação herdada do colonialismo.

Neste sentido, quando falamos da substituição do poder das mulheres na sociedade Bissau-guineense, estamos referindo ao sistema de relações sociais instituídas pelo Estado através do colonialismo. Não obstante, ainda em muitos grupos étnicos, nos coletivos tipo mandjuandadi, as mulheres continuam desempenhando as suas funções, tendo poder de decisão. Isso é muito presente na minha família, na etnia mancanha de modo geral. Mesmo eu sendo "homem", tendo maior nível acadêmico, tendo oportunidade de vivenciar outras experiências, a minha opinião ainda não conta muito na tomada da decisão da família, por ser mais novo. Após o falecimento do meu pai, a minha irmã é quem decide tudo, por ser a mais velha. Nos "homens" da família, só a seguimos. Isso é muito presente também em outras etnias.

A invasão europeia, consequentemente a instalação de novo sistema organizacional na Guiné-Bissau, tentaram apagar as formas de relações ententes que, de certa forma, não conseguiram. Possibilita a emergência, dinamização dos coletivos de tipo mandjuandadi no campo e nos centros urbanos, como aparato de reivindicação dos direitos com vistas à emancipação, construindo território da reconstrução das novas identidades.

Por isso que ao fazer leitura da conjuntura, organização e funcionamento social da Guiné-Bissau, e na África de modo geral, possibilita compreender que o colonialismo permitiu a construção das novas formas de relações socioeconômicas, políticas, culturais, religiosas e identitárias. As sociedades colonizadas, conforme frisou Balandier (1993), são produtos de uma dupla história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na Guiné-Bissau, assim como em outras regiões do continente africano, percebe-se que, apesar do longo período de colonização e da tentativa de imposição de modelos culturais considerados superiores ou "civilizados", consolidaram-se uma história e uma identidade guineenses ainda presentes nas mandjuandadis, as cerimônias fúnebres, casamentos, através da línguas, vestuários, as identidades, práticas culturais e formas de organização social entre outros, não foram totalmente suprimidas.

Ao contrário, mostraram grande capacidade de resistência e continuam, até hoje, a se reinventar diante de diversas pressões políticas, históricas e socioculturais. Paralelamente, formou-se também um conjunto de identidades e práticas sociais decorrentes do próprio processo de dominação europeia, que colocou em contato formas de vida profundamente heterogêneas, obrigadas a coexistir dentro de um mesmo território.

Assim sendo, compreende-se que as identidades contemporâneas emergem de um constante processo de composição e decomposição, resultante das múltiplas tensões, influências e interações que configuram o campo social. Nesse cenário marcado pela fluidez e pela instabilidade das relações, as identidades deixam de ser concebidas como estruturas fixas ou essências imutáveis, passando a ser entendidas como construções em permanente transformação.

As identidades tornam-se, portanto, dinâmicas, sendo ativadas, negociadas e ressignificadas conforme os contextos, os tempos e as situações vivenciadas pelos sujeitos. Tal dinamicidade revela que os indivíduos, ao transitarem entre diferentes espaços sociais, atualizam continuamente os sentidos atribuídos a si mesmos e aos grupos a que pertencem. Desse modo, evidenciam-se processos ininterruptos de adaptação, reelaboração e disputa simbólica, nos quais se definem pertencimentos, se reconstroem fronteiras e se (re) afirmam modos de ser e existir. Em suma, as identidades, longe de representarem uma totalidade estável, expressam a complexidade e a pluralidade que caracterizam a vida social contemporânea.

Dessa forma, ao analisar a identidade e cultura na Guiné-Bissau — ou quaisquer outros países que vivenciaram a experiência colonial — torna-se imprescindível compreender como o colonialismo foi estruturado, de que modo as suas forças se sobrepuseram às dinâmicas locais e como tais influências continuam a ser reinterpretadas no presente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALANDIER, Georges. “**A noção de Situação Colonial**”. In: Cadernos de Campo nº 3 USP, São Paulo: 1993.

BARRETO, Hermínia Pereira; MONTEIRO, Bibiana; NETO, Ângela; BAPTISTA, Rosalinda; COSTA, Isabel Maria da. **Informações sobre mandjuandadi, cantigas de mandjuandadi e mulheres guineenses**. Entrevistadora: Maria Odete da Costa S. Semedo. Bissau: INEP, 2000 (DVD 50 minutos).

BORGES, Manuela; FREITAS, Joseania Miranda; FERREIRA, Luzia Gomes: **Relações de Alteridades e Identidades: mandjuandades na Guiné Bissau e a Irmandade da Boa Morte na Bahia**. Impulso, Piracicaba, 17(43): 91-103, 2006.

BULL, Benjamim Pinto. **O Crioulo da Guiné-Bissau**. Filosofia e sabedoria. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa; Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, 1989.

CABRAL, Amílcar. **A Cultura Nacional**. edt. Avante, SARL, Portugal, 1984.

DOMINGOS, Luis Tomas: **A VISÃO AFRICANA EM RELAÇÃO À NATUREZA**. IN: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/qtreligiao/pub.html>.

DIOP, Cheikh Anta. **Precolonial Black Africa**. Trenton: Africa World Press, 1987.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan; COELHO, Ana M. Goldberger. Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. In: **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. 1978. p. 276-276.

FANON, Franz. **Os Condenados Da Terra**. Juiz De Fora: Editora Ufjf, 2010. Capítulo I.P.23-67.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In. Feldman-Bianco, B. (org) **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. SP: Global, 1987.

GOMES, Peti Mama. **Mulheres em Associação na Guiné-Bissau: gênero e poder em Bobock e Bontche**. Redenção, 2019.

HAMPATÉ BÂ, A. **A tradição viva**. História geral da África, C a p í t u l o 8 I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2010.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: “O Oriente Como Invenção Do Ocidente”. Trad: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia Das Letras, 2003.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora / PISEAGRAMA, 2023.

SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares. **As mandjuandadi: cantigas de mulher na Guiné Bissau**: da tradição oral à literatura. Belo Horizonte, 2010.

TEIXEIRA, Ricardino Jacinto Dumas. **Estado e Sociedade Civil em Cabo Verde e Guiné-Bissau**: Djuntamon para novas relações. Cadernos de Estudos Africanos [online], 31 | 2014.