



**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA (UNILAB)
INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS (IHL)
BACHARELADO EM ANTROPOLOGIA**

DOMINGAS DA SILVA

**COSMOVISÃO *MANJACA* NA RESISTÊNCIA ANTICOLONIAL E SUA
PERMANÊNCIA NA MODERNIDADE**

**ACARAPE – CE
2019**

DOMINGAS DA SILVA

**COSMOVISÃO *MANJACA* NA RESISTÊNCIA ANTICOLONIAL E SUA
PERMANÊNCIA NA MODERNIDADE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso Bacharelado em Antropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Tomas Domingos.

**ACARAPE - CE
2019**

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Silva, Domingas da.

C578c

Cosmovisão Manjaca na resistência anticolonial e sua permanência na modernidade / Domingas da Silva. - Redenção, 2019.
0f: il.

Monografia - Curso de Antropologia, Instituto De Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2019.

Orientador: Prof. Dr. Luís Tomás Domingos.

1. Guiné-Bissau. 2. Cosmovisão. 3. Resistência - Cultura tradicional. I. Título

CE/UF/BSCA

CDD 966.5703

DOMINGAS DA SILVA

**COSMOVISÃO *MANJACA* NA RESISTÊNCIA ANTICOLONIAL E SUA
PERMANÊNCIA NA MODERNIDADE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso Bacharelado em Antropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Antropologia.

Aprovado em 12 de Agosto de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luís Tomas Domingos (Orientador)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira

Prof. Dr^a. Andréa Cristina Muraro (Examinadora)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira

Prof. Dr. Carlos Subuhana (Examinador)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira

Primeiramente dedico este trabalho à Deus, que, pelo momento mais tenso da minha vida me deu mais força de continuar a lutar e ir em frente na minha busca. Ao meu pai Joãozinho da Silva (*in memoriam*) e aos meus irmãos João Pinto da Silva, Elminia da Silva, Santos da Silva, Roberto da Silva e Alexandre da Silva, que durante todo meu processo acadêmico sempre me deram conselhos e palavras de superação. A palavra obrigada não seria o suficiente para dizer a cada um de vocês que tanto contribuíram na minha evolução pessoal e acadêmica. Amo vocês no fundo do meu coração. À minha mãe, Joaquina Fernandes, mulher guerreira, forte e batalhadora que tanto admiro e me inspira desde o seu ventre. Você é uma verdadeira mãe e a sua forma de educar me faz tornar um ser humano singular e persistente.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Deus, que em sua infinita sabedoria colocou força em meu coração para vencer essa etapa de minha vida. A fé no Senhor, sem dúvidas, me ajudou a lutar até o fim.

À minha querida mãe Joaquina Fernandes, uma mulher que tenho uma total admiração, pelo seu jeito humilde, carinhoso e de amor incondicional, que me fez tornar uma pessoa singular e respeitosa. A sua luta, persistência e esforço me fez conhecer o verdadeiro sentido da vida, do que é ser uma mãe viúva que criou seus filhos sozinha com dificuldades da vida, mas nunca descreditou que melhores dias viriam. Esse sem dúvida é o dia que você tanto sonhava para todos seus filhos, que trilhassem o caminho da escola em busca de conhecimento e de superação. Contigo, nada desse mundo seria suficiente para retribuir o que a senhora tanto faz por mim. Por isso dedico este trabalho a você e eterna gratidão.

Ao meu pai Joãozinho da Silva (*in memoriam*), que não pode estar presente neste momento tão incrível da minha vida, mas se hoje consegui concluir a universidade, devo tudo ao senhor. Seus ensinamentos e valores alimentaram minha alma e conduziram meus passos até aqui. Saudades eternas!

Agradeço aos meus familiares, avós, tios e tias, sobrinhos e sobrinhas, primos e primas, irmãos e irmãs. Em especial, ao meu irmão João Pinto da Silva, por ser a minha maior fonte de inspiração e de superação acadêmica. Sem você eu não teria conseguido chegar nesse nível acadêmico e por sempre acreditar na minha potencialidade e inteligência, que nunca duvidou que eu chegaria até aqui. Grata por tudo que me ensinaste. Aos meus irmãos Santos da Silva, Roberto da Silva, Alexandre da Silva e à minha irmã Elminia da Silva, vocês foram meu apoio e suporte durante essa caminhada árdua e dolorosa da vida.

Agradeço as minhas tias e tios (*in memoriam*) Fatú Indi, Aissatu Indi, Momo Indi, Maria Augusta Indi, Ulap Indi, Anssumane, Abonu Fernandes, eu jamais serei capaz de retribuir todo carinho, amor e incentivo que recebi de vocês. Eternas saudades!

Meus sinceros agradecimentos aos meus entrevistados Artur Gomes Sá, Carlos Pereira, Lai Joãozinho Mendes, Manfinapul Armando Blez e Arete Mendes pela disponibilidade da entrevista e ricas informações que facilitaram muito na evolução deste trabalho. Meu muito obrigada e sem vocês este trabalho não teria sido concluído.

Agradeço à Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), por me proporcionar um ambiente criativo e amigável para os estudos. Sou grata a cada membro do corpo docente, a direção e a administração dessa instituição de ensino.

Um agradecimento especial para o meu eterno presidente Luís Inácio Lula da Silva, homem de paz, de sabedoria, que sabe liderar, que acredita que existe a desigualdade social do mundo. Sem o teu mandato juro que não conseguiria chegar nesse nível alto de escolaridade. Por isso, dedico este trabalho ao senhor, onde quer que estejas neste momento. O povo sempre estará contigo no coração e torcendo pela tua liberdade. Minha eterna gratidão por me fazer tonar uma mulher que sempre sonhei ser.

Agradeço ao meu namorado, amigo e esposo Adulai Baldé, que jamais me negou apoio, carinho e incentivo. Obrigada, amor da minha vida, por aguentar tantas crises de estresse e ansiedade. Sem você do meu lado este trabalho não seria possível.

Agradeço aos meus amigos Calilo Fati, Wallyson Batista de Lima, António Abinpinté Té, Wilson Sanca, Natividade Maria Beia, Petimama Gomes, Nunmuna Té. Meu muito obrigada pelos inúmeros conselhos, frases de motivação e puxões de orelha. As risadas que vocês compartilharam comigo nessa etapa tão desafiadora da vida acadêmica também fizeram toda a diferença. Minha eterna gratidão. Este TCC também é de vocês!

Aos meus professores Vera Regina da Silva Rodrigues, Ricardo Ossagô de Carvalho, Patrício Carneiro e todos os professores que de alguma forma contribuíram tanto na minha formação acadêmica.

Obrigada ao meu mestre Luís Tomas Domingos, grande professor e orientador. Agradeço por sua confiança e incansável dedicação. Você nunca perdeu a fé na minha pesquisa e soube me amparar nos momentos mais difíceis. Minha eterna gratidão!

Nossas resistências, nossas lutas. Venceram os “gentios”, mas nós sabemos quem eram esses vencedores. Nós não somos vencidos, porque somos fracos. Somos derrotados em nossos territórios, porque não temos o armamento superior que os vencedores utilizaram para nos vencer. Mesmo com a vitória dos vencedores, nós “gentios” continuamos firmes e fortes nas nossas tradições incivilizadas e insubordinadas.

Domingas da Silva

RESUMO

A colonização portuguesa objetivava mudar a essência de todos os grupos étnicos da Guiné-Bissau para um novo processo de assimilação e civilização. Sendo assim, consideravam os grupos étnicos como categoria primitiva e inferior que não possuíam nenhuma civilização humana, tendo em conta a cosmovisão que cada grupo apresentava nas suas respectivas regiões. Mas não foi fácil dominar as etnias da Guiné-Bissau, em especial os *manjacos*, que tanto lutaram e resistiram pelos seus territórios e culturas, que até hoje estão sendo preservados e praticadas. Apesar de algumas práticas sofrerem alterações na modernidade, mesmo assim, os *manjacos* continuaram vivos com sua cosmovisão. Portanto, este trabalho procura abordar a cosmovisão *manjaca* na resistência anticolonial e sua permanência na modernidade. Partindo do conhecimento da cosmovisão e concepção dos *manjacos*, que tanto representam e enfatizam suas comunidades quanto a ser social e tradicional, presume-se alcançar o resultado da representação da cosmovisão *manjaca* e seus impactos na modernidade. A construção desse resultado enquadra-se na pesquisa bibliográfica das leituras dos textos, livros, teses, dissertações e artigos dos autores clássicos e contemporâneos e as entrevistas com as pessoas da etnia *manjaca* de diferentes regiões. Durante estudos teóricos e entrevistas, percebe-se que a cosmovisão *manjaca* representam através de djorson (linhagem), religiosidade tradicional, nascimento, casamento, herança e ritos de fúnebre. Tudo isso demonstra a parte importante da tradição dos *manjacos* - por manterem firme suas culturas tradicionais por meio desse processo de assimilação e modernização.

Palavras-chave: Guiné-Bissau; Manjacos; Modernidade; Cosmovisão; Resistência; Cultura Tradicional.

ABSTRACT

The Portuguese colonization was to change the very essence of every ethnic group in the republic of Guinea-Bissau for a new process of assimilation and civilization. Thus, they considered these ethnic groups, such as category of primitive, and inferior that they do not poses any of the human civilization. Taking into account the world view of each group presented in their respective regions. But it was not an easy one to master all the ethnic groups in the republic of Guinea-Bissau, in particular the manjaco ethnic who fought so hard and have stood up for their land and crops which nowadays are being preserved and practiced. Although some of the practices have changed in the modern era, even though the manjaco ethnic continued alive and living with their world view. Therefore, this study aims to approach the manjaco ethnic world view in the resistance, anticolonial, and his sojourn in the modern era. Based on knowledge of the world view and the concept of the manjaco ethnic, that is, both to represent and to emphasize with their communities and to the social as well as traditional, it is assumed to achieve the result of the manjaco world view ethnic, and its impact in the modern era. The construction of this part of the literature review, reading articles, books, thesis, dissertations, and articles from the authors of classical and contemporary, interviews with people from manjaco ethnic from region to region. During the study of the theory and the interviews it is clear that manjaco ethnic world view represent through the lineage, traditional religion, birth, marriage, inheritance and rites for the funeral. All of this demonstrate that the major part of the manjaco ethnic tradition--remained firm in their traditional cultures, through the process of assimilation and modernization.

Keywords: Guinea-Bissau; Manjacos; Modernity; Worldview; Resistance; Traditional culture.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 - Mapa de Cacheu e suas fronteiras regional	35
Figura 02 - Imagem de <i>Firkidja</i> (ancestral)	47
Figura 03 - Imagem de símbolos de <i>Irã</i>	50
Figura 04 - Noiva <i>Manjaco</i> com traje tradicional do casamento	56

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 01 - BREVE HISTÓRICO DOS CONTATOS ENTRE OS PORTUGUESES E GRUPOS ÉTNICOS NA COSTA DA GUINÉ NO SÉCULO XV	14
1.1 Primeiro contato dos portugueses e grupos étnicos na Senegâmbia (Costa da Guiné)	14
1.2 Aliança entre os portugueses e alguns chefes locais tradicionais	18
1.3 Implementação de “imposto de palhota” na Guiné-Portuguesa	19
CAPÍTULO 02 - RESISTÊNCIAS DOS GRUPOS ÉTNICOS E DESAFIOS DA COBRANÇA DE IMPOSTO DE PALHOTA	23
2.1 Primeiras reações dos grupos étnicos na resistência anticolonial	23
2.2 Resistência anticolonial da etnia <i>manjaca</i>	27
2.2.1 O efeito da resistência anticolonial no sistema emigratório dos manjacos	29
CAPÍTULO 03- IMPORTÂNCIA DA COSMOVISÃO MANJACA NA SOCIEDADE GUINEENSE	34
3.1 Breve histórico dos <i>Manjacos</i>	34
3.2 Organização sociocultural dos <i>Manjacos</i>	38
3.2.1 Sistema de herança dos <i>Manjacos</i>	41
3.3 Religiosidade tradicional africana nas perspectivas teóricas	43
3.3.1 Religiosidade dos <i>Manjacos</i>	46
3.4 Nascimento	51
3.5 Casamento tradicional dos <i>Manjacos</i>	53
3.6 Fúnebre	58
CONSIDERAÇÕES FINAIS	61
REFERÊNCIAS	64

INTRODUÇÃO

O trabalho que ora apresentamos, constitui o requisito do fim do curso destinado à obtenção do grau de Bacharelado em Antropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB). O estudo tem como título “Cosmovisão *Manjaca* na Resistência Anticolonial e sua Permanência na Modernidade”, com a proposta de analisar a importância da cosmovisão *manjaca* na resistência anticolonial entre os séculos XV-XIX na Guiné-Portuguesa. A ocupação portuguesa na Guiné-Bissau visava assimilar todos os grupos étnicos na cultura portuguesa no modo que eles obrigatoriamente deveriam abandonar suas práticas tradicionais a uma inclusão da cultura portuguesa. Porém, a contextualização teórica dos *manjacos* à luz das nossas pesquisas teóricas e dos meus entrevistados(as), demonstraram que os *manjacos* desempenharam uma função importante na sua resistência anticolonial como parte da negação da inclusão da cultura portuguesa nas suas tradições sócio-culturais.

Entretanto, diante de um processo brutal de colonização e assimilação na Guiné-Portuguesa, que não permitiam os grupos étnicos praticarem suas culturas tradicionais. Neste âmbito, o trabalho busca entender os seguintes questionamentos: como os *manjacos* ainda praticam suas culturas tradicionais? Será que os portugueses conseguiram essa soberania absoluta de assimilar os *manjacos* de seus costumes como desejavam inicialmente?

Neste sentido, o objetivo principal deste trabalho é compreender a importância da cosmovisão dos *manjacos* na resistência anticolonial e sua continuidade na modernidade. Ao longo do trabalho esses aspectos serão analisados e compreendidos de uma forma mais detalhada e aprofundada.

Vale enfatizar que este trabalho pretende trazer uma explicação sobre a resistência dos grupos étnicos na Guiné-Bissau, em especial da etnia *manjaca*, que lutaram contra os colonizadores não só para salvaguardar seus territórios, mas também suas culturas e seus modos de ser. Para além disso, este trabalho servirá como uma ferramenta teórica para futuros pesquisadores(as) que se interessarem em estudar a resistência cultural dos *manjacos*.

O procedimento metodológico deste trabalho enquadra-se dentro de uma abordagem qualitativa que facilita uma conceituação, descrição, e caracterização de um dado fenômeno, uma vez que “a pesquisa qualitativa é considerada subjetiva e não científica” (OLIVEIRA, 2009 p. 03).

Entretanto, o método qualitativo propõe uma investigação mais eficaz que facilita uma compreensão mais sólida entre o pesquisador e entrevistado. De acordo com autor, “o pesquisador qualitativo pauta seus estudos na interpretação do mundo real, preocupando-se com

o caráter hermenêutico na tarefa de pesquisar sobre a experiência vivida dos seres humanos” (OLIVEIRA, 2009, p.07) pautada na lógica mais interpretativa.

A pesquisa qualitativa, abre seus próprios caminhos, procura uma técnica de coletar os dados através da observação participante, entrevista e história de vida. O método “qualitativos são importantes por proporcionar a real relação entre teoria e prática, oferecendo ferramentas eficazes para a interpretação das questões” (OLIVEIRA, 2009, p. 16).

O trabalho foi desenvolvido em quatro etapas. **Na primeira etapa da pesquisa** é feita uma revisão bibliográfica dos livros, teses, artigos dissertações dos autores guineenses, africanos e clássicos das ciências sociais que falaram sobre essa literatura. **Na segunda etapa** consiste nas leituras dos textos fichamentos e resenha. **Terceira etapa** coleta dos dados que facilita a descrição do trabalho final. **E na quarta etapa** é feita as entrevistas com os estudantes da Unilab da etnia *manjaca* e da outra universidade particular de Fortaleza.

A entrevista consiste na elaboração das perguntas com uma guia para cada entrevistado enviado por via e-mail e por celular, uma vez que os estudantes possuem direito de estudar a perguntar e entender melhor a proposta da pesquisa e para depois marcamos um encontro para conversa. A entrevista é planejada com 6 (seis) estudantes entre elas três mulheres e três homens de facha etária diferente. Porém, só foi possível com 5 (cinco) estudantes entre eles estão 4 (quatro) homens e uma mulher. Arete mendes, Artur Gomes Sá, Carlos Pereira, Lai Joãozinho Gomes e Manfinapul Armando Blez. A entrevista decorre numa forma semiestruturada, de “djumbai” (diversão) que permite cada um dos entrevistados falarem livremente numa maneira mais solida das suas vivências com a comunidade *manjaca*.

O trabalho está estruturado em três capítulos, além da introdução e a conclusão e referencia bibliográfica. **No primeiro capítulo** – trazemos um breve estudo da chegada dos portugueses na costa da Guiné ou Senegâmbia no século XV. Com objetivo de resgatar a história dos primeiros contatos entre os portugueses e grupos étnicos e a primeira relação estabelecida neste contato.

No segundo capítulo - realizamos o estudo sobre a primeiras reações dos grupos étnicos na resistência anticolonial com os portugueses e em especial os *manjacos* que contempla o foco principal desse trabalho. Sendo isso procuramos trazer as formas da resistência dos grupos étnicos com base da implementação de “imposto de palhota” (casa) e como também na expansão do processo de “civilização” e assimilação para os chamados gentios (indígenas).

No terceiro capítulo – trazemos a cosmovisão *manjaca* na resistência anticolonial e sua permanência na modernidade como parte de iluminar as reflexões que contempla o modo de ver o mundo dos *manjacos* a partir da sua estrutura de representações no seu meio social e

tradicional. Também visa contextualizar breve histórico dos Manjacos, sistema sociocultural de organização, religião tradicional nas perspectivas dos teóricos tradicionalistas, religiosidade dos *Manjacos*, e seus ritos e rituais de nascimento, fanado, casamento e fúnebre.

CAPÍTULO 01

BREVE HISTÓRICO DOS CONTATOS ENTRE OS PORTUGUESES E GRUPOS ÉTNICOS NA COSTA DA GUINÉ NO SÉCULO XV

Este capítulo traz um breve estudo da chegada dos portugueses no século XV na Costa da Guiné, ou seja, região de Senegâmbia, com objetivo de resgatar a história de seu contato com grupos étnicos antes da denominação do território como Guiné-Portuguesa. Em primeiro lugar, analisamos como foi esse primeiro contato dos portugueses com grupos étnicos e quais são as motivações dos portugueses pela invasão do território que hoje passou a denominar como Guiné-Bissau.

Para evidenciar, o contato dos portugueses com grupos étnicos na Senegâmbia estabeleceu uma relação de amigáveis de trocas de produtos comerciais, que, mais tarde culminou com grandes disputas entre as potências que visa explorar as zonas mais ricas. Neste sentido a conferência de Berlim foi realizada com objetivo de dividir o território para cada potência colonial explorar sua parte. Os portugueses ficaram com território dita Guiné-Portuguesa como região de exploração de seus recursos econômicos e terem domínio e a soberania.

Por outro lado, para os portugueses terem a soberania na Guiné-Portuguesa- fizeram aliança com alguns chefes locais, por meio de uma colaboração efetiva para melhor dominar o território. Os portugueses implementaram cobrança de imposto de palhota com ajuda dos reféns. Porém, nem todos os chefes locais aceitaram-se aliar com os portugueses, uma vez que, lutaram e resistiram pela libertação de seus territórios e suas culturas até nas suas últimas derrotas que deu o estabelecimento da *pax lusitana* e efetivação do projeto colonial.

1.1 Primeiro contato dos portugueses e grupos étnicos na Senegâmbia (costa da guiné)

De acordo com relato historiográfico, a Guiné-Bissau pertencia à região de Senegâmbia¹ antes da chegada dos portugueses no século XV. Segundo Benjamim Pinto Bull (1989) destacou que, a penetração portuguesa no século XV deu a origem através da ocupação do território pelo

¹ Segundo Boubacar Barry (1990) a Senegâmbia é um território composto pelo seis Estados que, na época pré-colonial não possui suas divisões de fronteiras sub-regionais. Porém, mais tarde viriam se dividir pelo seis Estados nacionais por uma forte política de colonização como: Senegal, Mauritânia, Mali, Gambia, Guiné-Bissau e Guiné-Conacri.

grande navegante chamado Álvaro Fernandes em 1446, a mesma historiografia apresenta que - (BARRY, 1990), antes da ocupação dos portugueses a Senegâmbia, ou seja, Costa da Guiné era uma região bem organizada que possui sua história, política, econômica e social e também era um território caracterizado pela relação de comércio entre os territórios vizinhos. De acordo com Christopher Wondji (2010), essa sociedade se caracterizava com grandes massas étnicas, da organização do Estado predominante, cuja região se apresentava com múltiplas e pequenas unidades socioculturais com a base da organização de linhagem, dos clãs, e povoadas. Os encontros das dispersões das populações nesta região desempenhavam importante papel na integração econômica da África Ocidental - por outro lado, a Senegâmbia possui uma região que caracterizava com vastas diversidades étnicas e com a organização dos grupos sociais e culturais- o território da atual Guiné-Bissau sempre foi habitado por grupos étnicos, identificados como “Guinéus”² e, cada um desses grupos ocupavam suas respectivas regiões. Mamadú Djaló salienta que:

[...] constituíam-se de quatro diferentes grupos etnoculturais no litoral e dois no interior. Os que habitavam o litoral eram os grupos: dos *Diulas* e *Balantas* o dos Manjacos, incluindo os Papéis e os dos *Banhus*; os *Beafadase Nalus*; e os dos *Bijagós Cocolise Padjadincas* que habitavam o arquipélago de *Bijagós*. Esses grupos étnicos, na sua estrutura identitária, tinham a família como sua unidade política e econômica, caracterizando, assim, as sociedades como horizontalizadas. Já, no interior, ficavam os *Maninkés* e os *Fula* (DJALÓ, 2014, p. 69).

Esses lugares regionais faziam parte de um amplo espaço territorial com fronteiras fluídas da Senegâmbia, caracterizada por movimentos migratórios em várias direções. Em outras palavras, todas essas divisões etnoculturais que compõem regiões de Senegâmbia atual Guiné-Bissau formaram um povo diverso e diferente em termos linguísticos de acordo com a paisagem cultural de cada etnia, onde a própria compreensão linguística entre os vizinhos e estimula uma complexidade e incompreensão da originalidade linguística de todos os grupos étnicos. Neste sentido, que todas as etnias diferem de outros e formaram uma ampla diversidade. Também existem outras línguas e etnias diversas através de contraste de fluxo migratório, isso deriva de cruzamentos de outras entidades que passaram a se formar novas etnias e línguas.

De acordo com essas diversidades linguísticas e relações comerciais dos grupos étnicos que os portugueses conseguiram descobrir a região de Senegâmbia (Guiné-Bissau) através de

² Segundo Monteiro (2011) antes da chegada dos europeus as populações se classificavam do termo “Gnawa”, “Guinaua” que designava “terras dos pretos” que deriva da palavra beberica “Guinéus” que significa “negro” esse etnônimo deriva do trânsito comercial entre as populações de Senegâmbia.

seus produtos comerciais na Índia. Para evidenciar, as invasões da Costa da Guiné em 1446 foram organizadas diversas expedições de caráter comercial para a costa Ocidental africana. De acordo com Piter Mendy (1994) através dessas múltiplas variedades de diferenças culturais e trocas de produtos econômicos, que fizeram com que os portugueses optaram por explorar seus recursos econômicos e fingindo fazer as relações amigáveis com os grupos étnicos. Carlos Cardoso comenta que:

À chegada dos primeiros europeus à Costa da Guiné, os povos autóctones encontravam-se organizados em grupos étnicos, possuindo cada um o seu “chão”, uma organização social e política própria e uma economia de subsistência que lhe garantia uma relativa autonomia material” [...] “elas cedo se relacionaram com outros povos e grupos étnicos, cuja organização económica, social e política apresentavam características diferentes (CARDOSO, 2004, p. 02).

Mendy (1994), quando os portugueses invadiram a costa da Guiné em 1446 os povos que representavam os distintos grupos étnicos estavam em fases diferentes de seu desenvolvimento econômico, estratificação social e política e todas essas sociedades eram e continuam a ser essencialmente agrícola que atende as necessidades básicas das populações. E com base dessa economia criou-se uma estrutura de classe que mantém uma hierarquia de governantes, soldados, sacerdotes e seus clientes.

Vale ressaltar que “o continente africano, antes da chegada dos europeus, já contava com impérios e reinos com grandes organizações sociais, políticas e econômicas, sem contar com uma vasta experiência em exercício do poder político” (MONTEIRO, 2013, p. 85). Os portugueses souberam da região de Senegâmbia, através de relações de trocas produtos comerciais com a Índia. Neste ensejo que desde a chegada dos portugueses na Guiné no século XV, em 1446, objetivando inicialmente estabelecer trocas comerciais e constituir relações de “amigáveis”.

No primeiro contato com a Costa Africana, provavelmente, os europeus mostraram interesse em estabelecer o comércio, isto porque no continente africano existiam redes expressivas de transações comerciais de ouro e outros produtos, da África para Índia e para os países árabes. A larga experiência do comércio africano explica o interesse dos mercadores europeus pela Costa Africana no século XVI com o objetivo de estabelecer relações comerciais (MONTEIRO, 2013, p. 80).

Porém os portugueses procuraram suas estratégias de exploração de produtos naturais econômicas fingindo uma forte relação de amigáveis com os nativos.

Nos primeiros contatos, os comerciantes europeus não tinham um espaço territorial próprio, com estruturas próprias para exercerem a atividade comercial. Realizavam os negócios com o apoio dos reis africanos, que os hospedavam durante o período necessário para a realização da operação mercantil (RIBEIRO, 1989 *apud* MONTEIRO, 2013, p. 80).

Vale enfatizar que, os portugueses não objetivavam seus interesses só em explorar os recursos naturais econômicos, mas sim de “civilizar” as populações do seu modo de ser, e terem a soberania do povo. Como salienta Valentim (1995) o interesse português pelo território colônias não afiliava só nas questões econômicas, mas sim deriva de um comportamento nostálgico e sentimental. Todavia, a intenção dos portugueses para África, tanto nas suas versões e como nas suas diversas fases é implicada na política portuguesa no seu todo. De acordo com Leila Leite Hernandez afirma que:

Em todo modo, o processo de colonização foi sempre marcado pela violência, pelo despropósito e, não raro pela irracionalidade da dominação. O confisco de terras, as formas compulsórias de trabalho, a cobrança abusiva de impostos e a violências simbólicas constitutiva do racismo, feriram o dinamismo histórico dos africanos (HERNANDEZ, 2008, p. 109).

Entretanto, vale enfatizar que, os produtos econômicos africanos passaram a ter concorrência entre as potências (MONTEIRO, 2013). Foi através dessas rivalidades entre as potências europeias em disputa das zonas mais ricas para exploração das matérias primas que impulsionou a convocação da conferência de Berlim em 1884-1885 para melhor organização das zonas e divisão legal para cada potência. Portugal passou a ter a África portuguesa em especial (Guiné-Bissau que é nosso foco da pesquisa) como zona de controle e soberania.

Para salientar, a conferência de Berlim foi o macro da tragédia entre os portugueses e grupos étnicos, uma vez que “objetivou a organização, na forma de regras, da ocupação da África pelas potências coloniais, resultando numa divisão que não respeitou nem a história, nem as relações sociais e étnicas” (DJALÓ, 2014, p. 36). Para Piter Mendy (1992) a partilha de África deu origem da definição da província de Guiné-Portuguesa. Neste âmbito que os portugueses objetivavam seus interesses a ocupação e estabelecer seu o poder hegemônico para efetivar seu controle absoluto.

[...] dividirem territórios, impuseram a convivência, no mesmo espaço geográfico, de grupos étnicos que nunca antes conviveram. Além disso, instituíram leis, costumes e línguas diferentes, adotando a política de assimilação aos povos africanos pautada na conversão identitária, regularizada sob a ótica da ideologia do catolicismo, justificando “civilizar” os africanos” (MONTEIRO, 2013, p. 89).

É bom lembrar que quase 20 anos depois da Conferência de Berlim os portugueses faziam um esforço enorme para estabelecer o poder na Guiné-Portuguesa. Uma vez que todas as violências que eles propuseram para cobrar o imposto e todos seus esforços continuam a ser frustrado devido a forte resistência dos grupos étnicos (MENDY, 1994).

A ocupação efetiva, os portugueses embarcaram na estratégia de fazer uma luta interna para melhorar sua posição precária da dominação e civilização dos povos. E, através desta tentativa da soberania que os portugueses mantiveram uma colaboração com os poderosos chefes locais e colocaram várias classes dos grupos étnicos um contra outro sob uma técnica de “dividir para conquistar” (MENDY, 1992).

1.2 Aliança entre os portugueses e alguns chefes locais tradicionais

Dividir para “conquistar”- é uma estratégia que levaram vários conflitos internos entre os próprios nativos, uma vez que “a presença dos portugueses junto às populações africanas foi assegurada por meio de alianças” (FRANCO, 2009, p. 36). Para Monteiro (2011), durante o período das resistências, alguns chefes locais se aliaram com colonizadores e se recusaram a participar na resistência e se tornaram os reféns dos colonizadores por acreditaram em benefícios destes apoios para consolidação do poder nos seus Estados e não só, também a promessa deriva dos isentamentos de imposto de palhota compensados de acordo com serviços prestados (MENDY, 1994). “Estes tratados com alguns chefes locais faziam parte das estratégias utilizadas pelos portugueses para consolidação da ocupação efetiva, além de estimular as rivalidades entre os grupos étnicos” (MONTEIRO, 2011, p. 227). Vale ressaltar que a primeira estratégia dos portugueses para soberania consistiu em:

[...] O primeiro passo foi pedir autorização aos chefes tradicionais locais para a instalação de entrepostos comerciais como forma de alcançar as minas de ouro. Mas, tudo leva a crer que os portugueses já reconheciam a existência de relações de poder entre os africanos” (MONTEIRO, 2013, p. 80).

Entretanto, a estratégia dos portugueses levou muitos chefes locais tradicionais à traição do seu povo - de explorar seus próprios povos - que estavam na luta de libertação dos seus territórios na mão dos portugueses que objetivavam mudar suas condições de vida por um processo brutal de civilização da população que visa mudar seu modo de ser e adotar os costumes europeus. Monteiro (2013) afirma que:

O Estado colonial se configurou assim a partir do resultado de alianças, de trocas de favores e promessas entre os europeus e os chefes tradicionais e

religiosos africanos, sobretudo os islamizados. Estas alianças também desenharam uma longa e dolorosa desumanização, levando os africanos a serem considerados meros objetos de troca no circuito das relações comerciais, além da destruição dos valores culturais africanos e da imposição da cultura europeia, com o discurso da necessidade de civilizar os povos africanos, e instituindo assim a superioridade cultural “europeia” em relação às tradições culturais africanas (MONTEIRO, 2013, p. 87).

Os chefes tradicionais não sabiam das consequências que esse tratado poderia causar para seu povo. Como afirma Mendy (1994, p. 43) “os chefes africanos dificilmente se aperceberam de que os “tratados de amizade” que assinaram poderiam arruinar a sua independência e soberania”. Conforme Franco (2009, p. 34), “os portugueses se utilizaram, basicamente, de dois mecanismos para a ocupação efetiva da Guiné: os tratados com as chefias tradicionais e a manipulação de conflitos, utilizando um grupo contra o outro”.

Quase em todas as regiões da Guiné-Portuguesa os portugueses teriam uma aliança com chefes locais. Vale ressaltar que, na região de Cacheu que é nosso foco da pesquisa, onde reside à etnia *Manjaca*. Para Mendy (1994) alguns chefes locais dessas regiões possuíam uma posição contrária e devastadores da superioridade de cortejar um novo poder. Mendy (1994) demonstra que:

Antônio Cupeche, chefe de cupol, (região de consta Baixo) e certo chefe Ambrosio, de Cancende (Pelundo), foram os primeiros a apresentar-se em churobrique e a entabular negociações com Texeira Pinto. Numa jogada desesperada para salvaguardar o seu poder e privilégios. Eles prometeram atrair os outros régulos a esfera dos portugueses (MENDY, 1994, p. 229).

Porém, vale enfatizar que nem todos os chefes tradicionais *manjacos* aceitaram esse tratado de explorar seu próprio povo, mas sim, uniram-se e juntaram-se num mesmo objetivo durante todos os tempos das resistências, para salvaguardar seu povo e território nas faces dos portugueses. “No entanto, nem todos os chefes podiam ser atraídos e as regiões continuam ainda por pacificar” (MENDY, 1994, p. 229).

Contudo, a traição de alguns chefes locais que foram reféns dos colonizadores, pode ser vista como uma colonização interna feita entre os próprios povos e não dos portugueses para os grupos étnicos - essa é a maior estratégia dos portugueses, de jogar os grupos um contra outro para poder sustentar sua incapacidade de dominar. Os chefes locais que não foram reféns dos colonizadores mantiveram firme nas suas resistências e nunca baixaram suas moralidades, apesar de tantas violências, mas continuavam fortes com espírito insubordinado, tanto na rejeição de pagamento de imposto e como também na realização dos seus costumes tradicionais que foi incômodo para os portugueses. Os portugueses procuraram implementar o imposto de

palhota sob uma tentativa de subordinar o povo e pensando numa nova estratégia que poderia ser a forma mais fácil de dominação, além do tratado de comércio.

1.3 Implementação de “imposto de palhota” na Guiné-Portuguesa

De acordo com estudos de Piter Caribe Mendy (1994), os portugueses para terem a facilidade na ocupação efetiva arranjaram um modo de cobrança de imposto de palhota (casa) entre os grupos residentes na província, consolidada como um novo tipo de imposto. O imposto de palhota foi transformado em 1895 através do decreto de 21 de novembro de 1903 e entrou em vigor em 1904, que visava cobrar o imposto obrigatoriamente para todos “indígenas”³ habitantes na região da Guiné Portuguesa, com objetivo de pagamento das taxas pessoal e taxa de capacitação. Por outro lado, a atividade de pagamento de imposto deriva do recenseamento ancorado no levantamento de dados para os fins fiscais das populações indígenas (FRANCO, 2009).

Vale frisar que, segundo Franco (2009), o imposto de palhota foi atribuído através de censos que tiveram como unidade estatística de palhota (casa) que vigorou e toda Guiné Portuguesa. “A intensificação definitiva das campanhas de “pacificação” será efetuada a partir de 1913 a 1936 comandado pelo Estado-maior da Colônia, o sanguinário, Capitão Teixeira Pinto”⁴ (MONTEIRO, 2011, p. 229). O imposto de palhota e capacitação iniciou sob o recenseamento das habilitações dos indivíduos considerados indígenas que não se agregaram nos costumes europeus, foi neste sentido que os portugueses sentiram a necessidade de civilizá-los de seus hábitos indígenas, uma vez que para terem essa soberania deriva de ter o controle absoluto das populações e suas habitações através de cobrança de imposto, e, para depois efetivar o estatuto colonial nesses territórios indígenas. Monteiro (2011) aponta que:

Teixeira Pinto comandou as expedições contra os nativos na Guiné, elegendo como principais aliados os grumetes e o Abdul Injai cuja função será de intermediação entre as autoridades coloniais e os habitantes locais. Desta forma, para melhor reconhecimento das regiões, Teixeira Pinto realizou primeiro um estudo minucioso que objetivava o mapeamento das regiões crítica de expedições e o contato com algumas regiões disfarçando de

³ Essa categoria foi atribuída para as pessoas agregados dos seus costumes tradicionais diferenciados aos dos europeus.

⁴ João Teixeira Pinto, natural de Angola, era neto de um oficial de exército português, graduou-se na academia militar em Portugal, regressou a Angola em 1902, onde participou numa quantidade de operações contra os indígenas rebeldes, obtendo o almejado título de Kurika, a mais elevada condecoração por mérito militar. Em setembro de 1912 desembarcou em Bolama (Guiné-Bissau) onde foi nomeado chefe do Estado-Maior a fim de comandar as campanhas de pacificação contra os indígenas promovendo o estabelecimento da soberania portuguesa na Guiné (MENDY, 1994, p. 218).

contabilista de casa de comércio francesa, a fim de espreitar os nativos temidos pelas autoridades portuguesas possibilitando a organização dos ataques contra os revoltados (MONTEIRO, 2011, p. 229).

Para salientar, a estratégia da ocupação efetiva na província culminou com as campanhas de pacificação que teve o grande apoio de capitão Teixeira Pinto e seu aliado Abdul Injai⁵ e também a colaboração de alguns chefes locais tradicionais. Vale enfatizar que, as populações das ilhas dos bijagós foram os primeiros habitantes do território a entrarem em conflitos com portugueses por conta de cobrança de imposto de palhota e viriam a ser a última a serem derrotados entre todos os grupos étnicos existentes na província Guiné-Portuguesa.

A tentativa da ocupação efetiva dos portugueses na Guiné-Portuguesa foi um dos momentos mais trágico na história da colonização na Guiné-Portuguesa. Durante o ano de “1897 deu o início as campanhas de pacificação contra os *manjacos* de Caió” na região de Cacheu (MENDY, 1994, p. 194). A campanha contra os *manjacos* de Caió visava cobrar impostos aos comerciantes de barcos que passava por aquelas margens do chão de *manjaco*.

A tentativa de cobrar imposto, veio se transformando em conflitos, uma vez que os portugueses estavam decididos em estabelecer a soberania, que obviamente nunca existira. Mendy (1994) apontou que não era fácil para os portugueses estabelecer a tal soberania na região dos *manjacos*, devido os próprios esforços e tática guerrilha dos *manjacos* que residiram na região de Cacheu e quase em todas as regiões étnicas os portugueses possuíam as dificuldades de dominar.

Entretendo, segundo Franco (2009), o recenciamento de cobrança de imposto era atribuído por maior importância dos colonizadores portugueses numa forma de exploração e subordinação dos grupos étnicos nativos e com a base de uma categoria identitária política muito forte. Neste sentido todas as informações de cobrança eram recolhidas aos chefes de família sobre as residências habitual, idade, sexo, estado civil, “raça” e etnia. Em outras palavras, a cobrança de imposto era atribuída para várias classes dominadas, não só na região dos *manjacos*, mas sim como também é inserida em todo território nacional da Guiné-Portuguesa (MENDY, 1994).

Durante muito tempo foram várias tentativas de cobrar o imposto de palhota, todavia, todas essas tentativas obtiveram suas resistências por parte dos grupos étnicos contra todos os portugueses e os auxiliares da campanha de pacificação. As campanhas de pacificação duraram

⁵ Trata-se de um fugitivo senegalês que residia na Guiné. Considerado homem valente, cruel e de sangue frio, era temido pela sua hostilidade, também considerado como braço direito de Capitão Teixeira Pinto (MONTEIRO, 2011, p. 229). [...] Addul Injai e o seu bando de mercenários, desempenharam o papel importante nas campanhas de pacificação que possibilitaram a tão celebradas vitórias portuguesas. A utilização da sua quadrilha de bandidos como tropas de choque foi decisiva para quebrar a determinação dos insubmissos (MENDY, 1994, p. 250).

três períodos de 1917, 1925 e terminou em 1935-36 com a colaboração de alguns chefes tradicionais que auxiliaram portugueses como Teixeira Pinto que foi o principal aliado dos portugueses que assumiu fazer os levantamentos de dados das populações moradores das aldeias.

Mendy (1994) ainda afirma que, as campanhas de pacificação que antecederam a conferência de Berlim provocaram crivadas de tragédias para alcançar os triunfos- nesta tentativa os “gentios” recusavam firmemente e não agiam em conformidades com declarações de Berlim, uma vez que desconheciam radicalmente esse acordo- que deu o motivo para que o território da Guiné-Bissau passasse a pertencer os colonizadores portugueses. A dominação dos portugueses pelo território ultrapassou a tratado de amizade e foi além da exploração econômica. Uma vez que a regência de negociação para assimilação do povo era muito forte para civilizar as populações que não sabem ler e nem escrever, (aos que agregam de seus costumes tradicionais indígenas), para um novo regime política colonial de ensinar os indígenas saber ler e escrever em portugueses (FRANCO, 2009).

Porém, nesta tentativa da soberania e assimilação do povo, o “esforço de fazer cumprir o pagamento fortalecia a determinação dos “gentios” e intensificaria a luta contra ambições imperiais portuguesas” (MENDY, 1994, p. 198). E, durante muitos anos do regime de pacificação a posição portuguesa continua essencialmente precária e foi através disso que os Portugueses optaram por induzir um novo tipo de imposto de palhota em 07 de novembro de 1903.

Para evidenciar, a resistência anticolonial dos grupos étnicos foi através da defesa de soberania portuguesa e a luta de não efetivação de administração colonial na Guiné-Portuguesa e como também de salvaguardar suas culturas e seus modos de viver e administrar seus próprios territórios e também na luta para extinção da exploração e dominação colonial contra os nativos.

A resistência contra os portugueses enfrentou grandes dificuldades em efetivação colonial, uma vez que os grupos étnicos resistiram à submissão e domesticação dos colonizadores portugueses que objetivavam suas lutas e transformar o povo a sua burocracia colonial portuguesa. Porém essa luta se intensificou em vários períodos das resistências anticolonial dos grupos étnicos como *Balantas*, *Papéis*, *Bijagós*, *Fulas*, *Mandingas*, *Oincas* entre outros grupos étnicos e, em especial dos *manjacos* que é nosso principal foco desse trabalho.

CAPITULO 02

RESISTÊNCIAS DOS GRUPOS ÉTNICOS E DESAFIOS DA COBRANÇA DE IMPOSTO DE PALHOTA

Este capítulo tem como propósito realizar o estudo sobre as primeiras reações dos grupos étnicos na resistência anticolonial em especial da etnia *manjaca* que foram também agentes importantes nesta resistência. Ao longo do texto, procuramos expor algumas premissas que contempla as formas de resistências dos grupos étnicos baseado na implantação da cobrança de imposto de palhota e como também o processo da expansão de civilização europeia para os chamados “gentios” (indígenas) que intensificaram suas lutas contra as demandas portuguesas que objetivavam extinguir suas culturas tradicionais.

2.1 Primeiras reações dos grupos étnicos na resistência anticolonial

De acordo com Alfredo Bosi (1995) a resistência deriva da força de vontade de cada indivíduo, ou seja, a junção da outra força exterior do sujeito, uma vez que, resistir e dar sua própria força a outra força alheia. Neste sentido a resistência possui mesmo cognato com a palavra In/sistir e seu significado é antônimo da palavra De/sistir.

Para Elikia M’bokolo “a resistências à conquista colonial tornaram-se um dos momentos fundadores de nacionalismo africano, e a referência a essas resistências um dos ingredientes mais habituais da moderna cultura política na África” (M’BOKOLO, 2015, p. 370). Por outro lado, os anos 1880 e 1890 foram marcados pelo confronto entre os exércitos coloniais e os dos Estados africanos que culminou com intensa resistência dos grupos étnicos. Monteiro (2011) aponta que:

[...] na Guiné as resistências tiveram características regionais e étnicas, devido a configuração social do país, teoricamente cada grupo étnico pertence a um “chão” (terra). Neste sentido é recorrente as dispersões das “guerras” regionais desencadeadas por cada grupo étnico durante os processos de resistências, contudo a divisão não se limitava apenas ao espaço geográfico, mas também as tradições culturais destas etnias, ou seja, as formas de organização social e cultural de cada sociedade (MONTEIRO, 2011, p. 229).

No pensamento de Mendy (1994), salienta que, o nacionalismo guineense emergiu essencialmente no espírito da resistência infiltrando nos seus povos- ou melhor, na reação dos grupos étnicos que manifestava suas resistências anticolonial. Uma vez que, durante a

pacificação os portugueses e com chefes locais tiveram constantes conflitos por causa da soberania dos portugueses pelo território. “Os processos de resistências foram relativamente tardios e dispersos, moldados pelas reações individuais, isoladas e fragmentadas de todos os grupos étnicos que ora gravitava entre a revolta aberta e a resistência passiva” (MONTEIRO, 2011, p. 227).

Desta forma, as resistências se intensificaram quando os colonialistas instituíram o imposto de palhota a todas as regiões da Guiné dita portuguesa, que entrara em vigor a partir do janeiro de 1904 na tentativa de consolidar o domínio da ocupação. Para Mendy (1992), a implementação de imposto de palhota foi o motivo da resistência passiva de caráter étnico. Monteiro (2011) alega que a resistência dos grupos étnicos culminou com cobrança de imposto de palhota, uma vez que os portugueses receberam o apoio de chefes locais os régulos que foram seus aliados a prestarem o serviço sob o recenciamento de habitação indígena. Como aponta Franco (2009):

[...] a estratégia de incêndio das palhotas, bem como para os seus desdobramentos, com alterações, até mesmo, no modo de viver de um território linhageiro. Era uma das formas de diminuir o número de habitações e reduzir o que deveria ser pago como impostos. Assim, foi em diversos sentidos que a cobrança de impostos violou o dinamismo histórico dessas comunidades que viam os seus valores e práticas culturais serem desrespeitados” (FRANCO, 2009, p. 55).

Os grupos étnicos uniram-se nos seus respectivos territórios para resistir contra as desvalorizações das suas culturas e seus modos de ser que os colonizadores objetivavam por destruir.

A política de assimilação, que tinha como objetivo converter gradualmente o africano em civilizado. Vale reiterar que para o africano ser considerado assimilado tinha de demonstrar afastamento da sua herança cultural, adotando os valores, os costumes, a crença e o estilo de vida própria da sociedade portuguesa (FRANCO, 2009, p. 64).

Através dessa política que levaram a intensas resistências dos grupos étnicos que se orgulham de serem povos tradicionais. M’bokolo (2015) diz que:

[...] as resistências assumiram uma diversidade externa em função de vários fatores entre os quais: o tipo de organização política nas vésperas da colonização, e o grau de integração econômica de mercado de que a colonização representou uma fase de aceleração brutal, mas não um momento de ruptura; a duração a forma e a intensidade dos contatos exteriores [...] o grau de violência de instrução estrangeira; a fase de dominação colonial; a organização social e cultural anterior a colonização e a mudanças reajustamentos de todo o tipo suscitado por esta ou em reação a esta (M’BOKOLO, 2015, p. 370).

A luta da efetivação colonial pelos portugueses foi um processo brutal e complexo para os grupos étnicos. Por este motivo que M´bokolo (2015, p. 389) afirma que: “os africanos de todas as *tribos* têm de se unir, dando provas de boa fé e esforçando-se todos juntos para obter grandes quantidades de armas e de munições, com isso, expulsaremos todos os portugueses”.

Devido várias tentativas de cobrança do imposto de palhota aconteceram as primeiras “reações dos habitantes da Guiné desafiaram as autoridades portuguesas e as resistências foram intransigentes com todas as etnias quando da tentativa de aplicação do imposto” (MONTEIRO, 2011, p. 229). Entretanto, os grupos étnicos perante as resistências arranjaram um modo de manifestação de suas resistências de caráter “passiva” sem entrar em confronto com os colonizadores. Vale ressaltar que a resistência passiva deriva de uma forma de não só resistir contra o pagamento do imposto de palhota, mas o próprio modo de ser dos habitantes manteve perante a turbulência dos colonizadores que queriam que o povo mudasse suas formas de ser. Como salienta Mendy (1994):

[...] as afirmações portuguesas de quem levariam séculos para que os africanos pudessem ser completamente integrado na comunidade lusitana, foram também uma aceitação de derrota. Como certamente observa o Cabral, apesar de séculos de presença portuguesa, a difusão da cultura lusitana nestes territórios africanos continuava insignificante devido a eficácia da resistência cultural do povo (MENDY, 1994, p. 309).

De acordo com M´bokolo (2015), as resistências primárias possuíam três grandes fases - é uma resistência oposta para a conquista estrangeiras organizado em base tradicional (Estados pré-coloniais e sociedades linhageiras, adesão a um chefe religioso etc.), virada para a restauração de ordem antiga e condenada ao fracasso, em virtude do seu isolamento, da sua fragmentação e do seu arcaísmo.

Por outro lado, para Mendy (1994), a essência da política de assimilação na Guiné-Portuguesa era muito forte e violenta, de querer civilizar radicalmente os grupos de suas relações costumeiras tradicionais, uma vez que “tinha que rejeitar totalmente a sua herança cultural e abraçar a cultura lusitana” (MENDY, 1994, p. 309). Com base dessa condição dada no projeto colonial os portugueses objetivavam ver menos números de indígenas na Guiné-Portuguesa, para uma qualificação de Estado de assimilados. Todavia, indígenas eram bem mais fortes nas suas resistências, e se posicionaram na luta contra a dominação portuguesa e expansão de civilização europeia.

[...] a ideologia colonial o progresso, sinónimo de civilização, significava eliminar as diferenças históricas, a cultura tradicional característica dos nativos por estar associada ao “atrasado” e ao “primitivo”, adjetivos que degradam a

condição do colonizado e que justificam a missão civilizadora (MENESES, 2005, p. 687 apud MENDES, 2014, p. 38).

Neste sentido, os grupos étnicos residentes em todas as regiões da Guiné-Portuguesa se manifestaram suas estratégias de livrar de pagamento do imposto de palhota e como também de manter seus costumes tradicionais decidiram confrontar os portugueses com suas primeiras reações, uma vez que algumas etnias, a exemplo dos *Fulas* e *Mandingas*, que devido a extensão das famílias que possuíam, cada chefe de família habitava numa casa própria separada dos demais na mesma *tabanka*⁶, apesar de pertencerem um conjunto de linhagem, devido a cobrança de imposto de palhota passaram a coabitar com os parentes numa mesma casa, evitando o pagamento das taxas. Isto, entre outras estratégias, faz parte das resistências desenhadas pelos nativos para enfrentar a redução do número de palhotas (MONTEIRO, 2011).

Vale enfatizar que, as reações dos *Manjacos*, *Mancanhas*, *Felupes*, dentre outros, foram ancorados por emigração para territórios vizinhos como Cassamance (Senegal) para dar continuidade ao cultivo dos produtos que eram taxados na Guiné-Portuguesa, dentre outras estratégias traçadas pelos grupos étnicos a fim de bloquear o imposto de palhota. Estas foram às primeiras reações denominadas de resistências primárias.

[...] é recorrente as dispersões das “guerras” regionais desencadeadas por cada grupo étnico durante os processos de resistências, contudo a divisão não se limitava apenas ao espaço geográfico, mas também as tradições culturais destas etnias, ou seja, as formas de organização social e cultural de cada sociedade (MONTEIRO, 2011, p. 229).

Entretanto devido constantes violências e estratégias das resistências dos grupos étnicos, os portugueses conseguiram dominar os *Fulas*, que aceitaram pagar impostos, enquanto os *Fulupes*, *Balantas*, *Manjacos*, *Papeis*, *Biafadas* e *Oincas* não pagavam o imposto e nem obedeciam às leis portuguesas. Os grupos étnicos mantiveram firmes e insubordinados na lei de civilização atribuída pelos portugueses. Para Mendy (1992) os esforços de pacificar os selvagens e satisfazer a condição ocupação efetiva ainda não tivesse sido conseguida a determinação conseguir e levaram com que os portugueses continuaram com a pacificação até encontrar a *pax lusitana*.

Para evidenciar, não basta induzir os povos africanos numa integração cultural portuguesa para justificar sua inferioridade como povo “irracional”. Lembrando que cada cultura possui sua diversidade específica ao valor de seus membros. Toda humanidade pertencemos certos grupos culturais importantes para a convivência de seus povos. Não existe

⁶ Propriedade rural.

a cultura inferior e nem superior e todos os povos da origem cultural diversa possuíam grandes contribuições para humanidade.

Neste sentido, pretendo expor uma breve crítica sobre a invisibilização dos grupos étnicos na comemoração das independências na Guiné-Bissau, por realce do Amílcar Cabral, como se fosse um único líder que resistiu na Guiné-Portuguesa para libertação do povo nas mãos dos colonizadores. Os grupos étnicos, porém, foram os primeiros agentes que lutaram contra a subordinação dos portugueses no território. Para evidenciar, não que o Amílcar Cabral não for um líder importante nesse processo, mas é bom que soubessem que, o Cabral necessitou muito de ajuda dos grupos étnicos para formar o movimento nacionalista P.A.I.G.C.

2.2 Resistência anticolonial da etnia *manjaca*

Os *manjacos* possuem o papel importante na resistência anticolonial baseando no seu modo de ver o mundo diferente aos de outros, que, também, tinha sua importante contribuição na luta contra extinção de assimilação dos povos na Guiné Portuguesa. É bom ressaltar que, mesmo com tanta violência que os portugueses fizeram na Guiné-Portuguesa para civilizar os povos de seus costumes, mas não conseguiram totalmente essa soberania devido essa grande resistência dos grupos étnicos diversos que pensionaram firme nos seus costumes e culturas religiosas e se orgulham de serem povos tradicionais.

Para Mendy (1994), os *manjacos* de Choro, perto de Cacheu, foram os primeiros “gentios” a recorrer ao confronto armado com portugueses devido a cobrança de imposto de palhota. A partir do dia 02 de fevereiro de 1904 foi lançada uma campanha de punição contra os *manjacos* que não pagavam o imposto e desobedecia a ordem do governo. Em outras palavras os *manjacos* também mostram suas resistências através de fuga para outro país como Senegal⁷ para dar continuidade com suas culturas e seus modos de viver e livrar do pagamento do imposto de palhota.

Nos estudos de Nhaga (2011) apontou que, os *manjacos* é um grupo étnico que, devido a conjuntura de cobrança de imposto de palhota, decidiram emigrar para o Senegal e através dessa emigração desempenharam importante função de luta pela extinção do colonialismo português na Guiné-Portuguesa, uma vez que com sua emigração ao Senegal tiveram “as ideias emancipatórias” com objetivo de fundar o Movimento de Libertação da Guiné (M.L.G) e, todavia, surgiu o movimento Partido Africano para Independência de Guiné e Cabo-Verde

⁷ Um País vizinho da Guiné-Bissau que pertencia a colônia Francesa.

(P.A.I.G.C) e pela Frente de Libertação para Independência da Guiné (F.L.I.N.G). Este é o motivo que levou a etnia *manjaca* não conseguir fundar o seu próprio movimento como desejava inicialmente para manter suas resistências particulares na luta de libertação da Guiné e acabou-se por dispersar para cada um desses movimentos supracitados.

Para Mendy (1994) os *manjacos* sempre contestavam a autoridade portuguesa lhes impor qualquer tipo de imposto e simplesmente recusavam de pagar imposto até na sua derrota. Por assim dizer que, a posição dos *manjacos* não era contra o pagamento de imposto, mas sim contra os portugueses no seu chão que queriam mudar seus costumes para uma civilização que não poderia dar o resultado melhor sobre seus modos de vida no território. Neste sentido, esses descaramentos dos *manjacos* eram vistos pelos portugueses como um mau exemplo para os “gentios pacificados” nas vizinhanças de Cacheu e particularmente aos da *cacanda*⁸ e *pecau*⁹ que recorreriam a ato de desobediência aos portugueses.

Neste sentido, os portugueses continuavam a ser frustrado pela insubordinação dos “gentios” que continuavam firmes nas resistências e não admitiram a efetivação colonial na Guiné-Portuguesa. “Pela crueldade belicosa dos *Balantas e Papeis*, pela insubmissão constante dos *Felupes e Manjacos*, pela arrogância dos *Bijagós e Biafadas* e pelos atos de traição das “tribos” *Fulas*” (MENDY, 1994, p. 210), tudo isso fez com que os portugueses não pudessem facilmente efetivar a colonização na Guiné-Portuguesa.

Em outras palavras, Mendy (1994) apontou que a região de Choro na cidade de Cacheu tinha sido ocupada pelos portugueses e seus habitantes tinham conseguido ter muitos poucos negócios com eles, uma vez que a independência dos *manjacos* possui um espírito de insubordinação. “Os *manjacos* também declararam a guerra contra os portugueses e ameaçaram expulsá-los do seu território” (MENDY, 1994, p. 208).

Devido tanta luta de resistência da etnia *manjaca* e outros grupos étnicos, causaram grandes dificuldade na efetivação colonial. Uma vez que os portugueses consideravam os africanos como seres inferiores, selvagem e difícil de dominar, porém dedicavam suas lutas para civilizá-los dos seus modos e transformá-los em branco, num cidadão português. “A política portuguesa de assimilação era baseada na convicção ardente da inferioridade inerente dos africanos que tinham de ser arrancados gradualmente a sua condição primitiva, selvagem e civilizado a imagem dos portugueses” (MENDY, 1994, p. 308).

Para salientar, a luta dos portugueses vai além das cobranças de imposto de palhota, mas sim dedicaram suas lutas também em civilizar “os não civilizados e ignorantes pelo

⁸ Uma das aldeias da etnia *manjaco* que faz parte da região de Cacheu.

⁹ Também é o nome da aldeia dos *Manjacos* que pertence a região de Cacheu.

colonialismo Português, os indígenas tinham de ser libertados da sua ignorância e estado de atraso e transformados em indivíduos ‘racionais’ e respeitável digna da comunidade lusitana” (MENDY, 1994, p. 308). E, ao longo do prazo o processo envolvia a destruição da sociedade tradicional para uma inclusão na cultura europeia e a integração dos africanos destribalizados e lusificados no mundo dos civilizados.

2.2.1 O efeito da resistência anticolonial no sistema emigratório dos *manjacos*

Entretanto, é possível mencionar as características dos *manjacos* no sistema emigratório que deriva de um processo histórico colonial da resistência, que hoje foi entendida como parte da cosmovisão *manjaca*. Para Jao (2003) o fato que levou os *manjacos* a se emigrarem do país foi a desintegração das estruturas políticas e sociais, baseado na implementação de administração colonial (caso de pagamento de imposto de palhota). Num segundo fator deriva de alta densidade populacional que provocou pressão sobre a terra. Outro fator deriva de reação contra a difusão de Islão. Outra causa demonstra o conflito político interno nomeadamente lutas entre Clãs e linhagem ou sobre a mais alta autoridade que normalmente os perdedores foram obrigados a procurar outros territórios. E por último divido a introdução de sistema de trabalho forçado. Clara Carvalho (2003) aponta que a maioria da população de Cacheu que se identifica como *Manjaca* possui uma longa tradição de emigração sob a desagregação induzida no processo colonial e pela condição colonial decorrente na luta de libertação.

Para Carvalho (2003), através do processo da efetivação do estatuto colonial da Guiné-Bissau e o pagamento de imposto de palhota, e condições precárias da luta de libertação do povo de colonialismo português fizeram com que os *manjacos* adquiriram a característica emigratória, uma vez que deixaram suas *tabanka* (aldeias) com objetivo de manter seus costumes tradicionais e suas formas de organização social no Senegal e ao decorrer do tempo, com a luta pela independência passaram a emigrar para França (Paris), e, atualmente é inserida em fluxos emigratória em África para Europa, a procura de melhores condições de vida que está se intensificando cada dia mais.

As causas da emigração das comunidades *manjaco* são complexas, umas muito antigas ligadas à escravatura (que sempre foi praticada com muita intensidade no litoral onde estas comunidades residem), as guerras tribais e a pressão demográfica. Ao lado das causas destacadas menciona-se outras decorrentes do choque com a cultura europeia, que teria acelerado a desorganização social e económica dessas comunidades, sobretudo pela ação administrativa. [...] a emigração surge como estratégia utilizada pelos *manjaco* para se livrarem do trabalho forçado, do pagamento de imposto, de termos de

troca desfavoráveis para as culturas de rendimento e do aumento da pressão sobre a população (MENDES, 2014, p. 131).

Por outro lado, Mendes (2014) ainda salienta:

Apesar dos apelos efetuados pela administração colonial para que os *manjaco* resistissem à emigração, acerca de 4.879 de habitantes deixaram a Região de Cacheu anualmente, entre 1948 e 1950, e metade destes foram para o Senegal e a Gâmbia. [...] Portanto, a emigração aumentou vertiginosamente durante o Estado Novo (MENDES, 2014, p. 131).

De acordo com Carvalho (2003) as maiorias das populações que integram na região de Cacheu se identificam como *manjacos*, e, elas possuem uma longa tradição de processo de emigração induzida pelo processo colonial e pela condição decorrente na luta de libertação. E, as características emigratórias dos *manjacos* é vista através de uma cerimônia feita aos recônditos altares de espíritos autóctones, dirigidos por meio de uma consulta aos *irã* e sacrifícios dos animais posta como forma de pagamento de promessas.

Entretanto, o processo da resistência dos *manjacos* se deu inicialmente na cosmovisão do sistema da emigração que eles optaram por se recolher para melhor organização de seu grupo social e livrar de assimilação portuguesa, quanto mais longe dos portugueses seria melhor manter suas tradições religiosas e seus modos diferenciados.

Todo esse processo de viagem para o exterior vista na sociedade *manjaca* obteve seus rituais que vai acompanhar os indivíduos emigrantes aos seus destinos e conseguiram seus desejos com base das promessas feitas aos recônditos altares espirituais. Para Carvalho (2003), para os emigrantes terem acesso às boas viagens e para conseguiram seus desejos de emigração, os emigrantes procuram um refúgio no chão (terra) de *manjaco* para solicitar sua viagem através do altar espiritual (ir falar com espíritos, *Irã*). Os emigrantes pedem esse espírito sacrificial como a principal motivação para viagem no exterior e sob a obtenção do emprego. Mendes (2014) afirma que:

As condições de trabalho na diáspora eram difíceis para estes emigrantes por serem pessoas naquela época sem qualificações nenhuma, por o sistema de ensino estar confinado a determinada minoria crioula e limitado a alguns centros da cidade, excluindo os indígenas e seus filhos do sistema de ensino. Esta linha abissal imposta pelo poder colonial entre civilizados e indígenas fez com que a maior parte destes emigrantes fossem analfabetos. Assim, as atividades a que o seu perfil correspondia são atividades que exigem muito esforço, nomeadamente na construção civil e nas fábricas de montagem, que são exercidas por homens, enquanto as mulheres trabalham na limpeza. (MENDES, 2014, p. 133).

De acordo com Carvalho (2003), toda promessa feita aos emigrantes tem sua recompensa ao seu respectivo altar espiritual, uma vez que os emigrantes fazem a promessa no sentido de que, quando tudo deram certo e seus desejos no exterior foram cumpridos pelos espíritos é obrigatoriamente que os emigrantes voltaram no chão de *manjaco* para fazer pagamento a esses espíritos (*irã*), através de uma cerimônia feita com animais, vinho ou cachaça dependendo da sua promessa, uma vez que esse percurso do trabalho dos emigrantes é repetitivo de forma ele têm que ficar todo tempo renovando seus compromissos de desejos esperado na emigração e mantiver firme no seu trabalho no exterior sem nenhum atropelamento das pessoas. Caso contraria os emigrantes não cumpriram com suas promessas feitas no altar espiritual e acontece alguns sinais de maldade feita pelo *irã*.

Neste sentido, Carvalho (2003) todos esses processos espirituais são divididos em dois fenômenos diversificados em termos de consultas com adivinhos chamados de *Napene* (curandeiro e Adivinho) *Bapene* (espírito que exerce no seu local de emigração, que lhe acompanha para alcançar todo seu desejo).

Bepene é uma cerimônia que, após a sua realização, a pessoa torna-se vidente, tornando-se apta a dar consulta e/ou curar doença. Assim, *napene* (plur. *bapena*) é um indivíduo animista com poderes ocultos de previsão, de cura e de identificação de malfeitores no seio da comunidade. Portanto, os manjacos recorrem a *napene* para evitar infortúnios que possam ser despertados pela inveja ou para a manutenção do status que no caso de se ter alcançado o sucesso na vida (MENDES, 2014, p. 111).

Para salientar *Napene* é um curandeiro que também pode ser chamado de adivinho que tem a função de estabelecer a oferta de consultas aos emigrantes, indicar um local de altares espirituais autóctones onde deverá se realizar a cerimônia de sacrifício de animais e pedir seus desejos de viagem- com base disso o emigrante deverá passar por um rito de iniciação para tornar-se como membro de consagração local e ritualística.

Ao passo que *Bapene*- possui a função de exercer as práticas espirituais em local de emigração de acompanhar todos os processos emigratórios das pessoas emigrantes iniciados nos altares espirituais autóctones, por outro lado, tem a função de causar o espírito autóctone enfurecido devido a falta de pagamento de promessas ou interpretar um infortúnio com um sinal de descontentamento de um espírito familiar. Para este motivo, é necessário cumprir com pagamento de promessas feito nos altares espirituais, uma vez que causa grandes desgraças e morte tanto para emigrante e como para família por não terem cumprido com suas promessas.

Para Carvalho (2003) também existe outro tipo de adivinhos chamado de *fankas*¹⁰ e *canssaré*¹¹. Cada comunidade possui pelo menos um *Canssaré* que pode ser considerado macho ou fêmia (masculino ou feminino). Para autora, os grupos dos emigrantes não representam apenas pelas práticas transnacionais e nem transculturais, mas sim se identifica como a circulação das práticas culturais. Por outro lado, as práticas de emigração pelos *manjacos* são criadas praticamente para (des)adaptabilidades diversas expressas na dor e no sofrimento, e, é basicamente uma experiência humana da dor e da resistência.

As práticas identitárias das comunidades *manjacos* sobre o *Napene* e *Bapene* que os emigrantes fazem para pedir uma boa viagem não se mantiveram imunes após estas comunidades terem passado por processos de evangelização, da colonização, da escravatura e da emigração. Estes processos introduziram mudanças nestas comunidades, que se refletiram na sua transformação social progressiva.

[...] os principais destinos da emigração interna *manjaco* na época foram o Setor de São Domingos (33%), Catió (18%), Oio (13%) e Bissau (13%). As pessoas emigravam para obterem mais terras e melhores oportunidades económicas e para resistirem ao trabalho forçado e às exigências dos régulos impostos pelos portugueses. Demonstra que a distribuição da população da colónia se tornou progressivamente desigual e as áreas urbanas cresceram com imigrantes que procuravam melhores oportunidades (CROWLEY, p. 199 *apud* MENDES, 2014, p. 131).

O sistema da emigração possui uma característica importante na sociedade *manjaca* começando através do processo de evangelização, colonização que são fatores que contribuíram bastante para transformação social dos *manjacos*. Por outro lado, “a emigração assume nas comunidades *manjacos* uma importância especial, representando um fator de mobilidade social ascendente de prestígio e de modernização destas comunidades” (MENDES, 2014, p. 07).

Para salientar, de acordo com Mendes (2014), os *manjacos* possuem dois tipos de sistema emigratório: emigração interna e externa. Sendo isso, o fenômeno da emigração interna começou num período historiográfico do país, uma vez que se iniciou com cultivo de mancara (amendoim) no Rio Grande, quando os ponteiros europeus e cabo-verdianos tiveram a dificuldade de recrutar os habitantes da localidade como os biafadas, passaram a recrutar os *manjacos* para ser como cultivadores para trabalhar nas plantações de mancara. Neste sentido,

¹⁰ Nome de Irã

¹¹ É um instrumento construído com cana de bambu e é coberto com um tecido industrial de cor vermelha. Assemelha-se ao djongagu em termos de estrutura, embora seja mais pequeno que este. Difere também deste, por o djongagu levar apenas panos de confecção artesanal que obedecem a um determinado padrão de mistura de linhas de cor preta, branca e/ou creme (MENDES, 2014, p. 122).

os *manjacos* tinham que submeter-se a uma emigração interna temporária para cumprir os deveres políticos europeus. Num outro fenômeno da emigração externo devido o pagamento de imposto de palhota faz com que os *manjacos* emigraram em outras localidades interna e externa.

Emigração dos *manjacos*, sob a forma de cerimônia de *Bapene*, vista hoje em dia sob uma ascensão crescente do capitalismo. Os *manjacos* pretendem viajar a procura de melhores condições de vida, e realização da cerimonia no altar espiritual, pedindo ajuda e proteção ao alcance de sucesso econômico e como também de manter a família através de envio de dinheiro para a manutenção de casa, comprar vaca (símbolo da riqueza nas comunidades *manjacos*) e entre outros bens econômicos.

Os *manjacos* envolveram com o processo da emigração muito cedo, na época do período colonial devido a conjuntura histórica de pacificação e trabalho forçado e vem construindo o quadro de referência na diáspora. Por outro lado, essa viagem diaspórica, para os *manjacos* é presencialmente para França, Espanha e Luxemburgo.

Porém, note-se que por meio dessa emigração por exterior e interior, os *manjacos* nunca desistirem de praticar suas culturas – os *manjacos* são grupos étnicos apegados da sua religião, costumes e tradições que são fontes geradoras das suas ancestralidade e pureza tradicional perante o processo da modernidade capitalista e assimilação.

CAPÍTULO 03

COSMOVISÃO MANJACA DA COSMIVISAO MANJACA NA SCIEDADE GUINESE

Este capítulo se dedica a apresentar a cosmovisão *Manjaca* na resistência anticolonial e seus desafios na integração no processo de assimilação da cultura portuguesa. É uma tentativa de iluminar as reflexões sobre o modo de ver o mundo dos *Manjacos* a partir das estruturas de representação que lhes rodeiam no seu meio social.

Assim, trata-se de contextualizar breve histórico dos *Manjacos*, sistema sociocultural de organização, religião tradicional nas perspectivas dos teóricos tradicionalistas, religiosidade dos *Manjacos*, e seus rituais de nascimento, fanado¹², casamento e fúnebre.

A partir disso, será explorada uma visão mais geral da importância desses conceitos na extinção do processo de civilização portuguesa na estrutura social *Manjaca* e como também de ilustrar as formas como os *Manjacos* ainda se mantêm com suas estruturas de organização nesse meio processo de globalização mundial baseado na formação do Estado moderno.

3.1 Breve histórico dos *Manjacos*

De acordo com estudos de Benjamim Pinto Bull (1989) o território atual Guiné-Bissau é um país que possui um milhão e quinhentos mil habitantes de acordo com dados de 2010 e possui uma diversidade étnica muito ampla com mais de 30 grupos étnicos. A etnia *Manjaca* é um grupo étnico da Guiné-Bissau cuja região capital é Cacheu situada no norte do país, com maioria de habitante *Manjaco* de 36, 8%. A região de Cacheu está localizada no norte do País e faz fronteiras com a república de Senegal (ex-colônia Francesa). E, a região de Cacheu é construída por seis setores, Bigene, São Domingos, Bula, Có, Cacheu e Canchungo, representada majoritariamente por *Manjacos*.

¹² É uma cerimônia tradicional de excisão masculino, realizado de anos para anos.

Figura 01 - Mapa de Cacheu e suas fronteiras regional



Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Cacheu_\(região\)#/media/File:Cacheu_sectors.png](https://pt.wikipedia.org/wiki/Cacheu_(região)#/media/File:Cacheu_sectors.png). Acesso em: 18 jan. 2019.

De acordo com estudos de Mamadu Jao (2003), os *Manjacos* pertencem aos grupos étnicos *Brames*, que ao longo do tempo dividiram-se eventualmente em três grupos étnicos ramificados: os *Manjacos*, os *Mancanhas* (brames) e os *Papeis*. Cardoso (2003) os *Brames* era um só grupo étnico e ao decorrer do tempo obteve as convivências prolongada com outros grupos étnicos culturais e passaram a assumir as determinadas particularidades e diferenças e, ao mesmo tempo, conservam a afinidade ao nível da sua organização social e econômica.

Neste sentido, Mota (1954 apud MENDES, 2014) demonstra que os reinos locais da região de Cacheu tinham sua própria denominação diferente de terminologia *Manjaco*, uma vez que segundo dados literários nas viagens do século XVI e XVII os habitantes desta região do rio Cacheu e Geba eram apelidos por *Brames* ou *Papel*.

Entretanto, Tchernó Djaló (2012) os *Brames* se denomina como Baúla Nahúla, Bhula Nahula, suas regiões (chão), são Bula, Có e Bolama, a primeira referência dessas populações habitam no território Cacheu estuário do Geba, incluindo a Ilha de Pecixe, Jeta e de Bissau, mas existe outra designação deste grupo étnico: *Buramos* ou *Bramos*, *Biçãos* ou *Papeis* e finalmente aparentados como os *Manjacos*. Para salientar, Djaló (2012), os *Brames* de Bolama são da origem Bá-ô, e são descendentes de antigos funcionários de presídios Europeus de Buba, que

posteriormente são estabelecidos em quinará e outra designação são antônimos que vem da origem crioula.

Para evidenciar, Jao (2003) os *Manjacos* se reconhecem como (Bá). É um etnônimo utilizado para classificar o seu território de origem (chão), num prefixo Bá - os *Manjacos* de Caió de Cajugute e de Tor, referem-se a si próprio como Baió, Bájegute e Bator. Djaló (2012) o etnônimo *Manjaco* é uma designação usada desde século XVIII para falar dos (*Brames*, *Berames*, *Mancanhas*) ou papeis, por outro lado, algumas pessoas designam a si próprio de Bandjaku (Nandjaku), outra expressão é Má-Djaco, que são compostas por três partículas: Ma- “eu”, “nós” Djá, “dizer” (pe Dja e Ko (Co)). Os grupos étnicos *Manjacos* ocuparam a região de Cacheu, Churo, Bianga, jol, Pantufa, e a ilha de Bissau conservam o etnônimo Papel, os de Bula e Có tornaram-se *Brame* ou *Mancanha* os habitantes da parte central do território das ilhas de Pecixe e Jeta (ilheta) são chamados *Manjacos*.

Para Djaló (2012), Bacondé em 1849 faz a referência com Papeis da costa Baixa, ou seja, Bassarel e *Manjacos* sua região é dividida entre Bassarel e Baboc. Por outro lado, para autor, os *Manjacos* são um grupo étnico que prestam o serviço entre todas as nações que fazem comércio em Costa Ocidental da África, cuja função servem como marinheiros em todas as embarcações

De acordo com Ferreira (1995 apud MENDES 2017), a designação do termo *Manjaco* significa “Eu Disse”: Man=Eu + Dja=Disse + Co = reforça sua justificativa. Esse é o significado da origem da palavra *Manjaco*. Por outro lado, a palavra *Manjaco* possui sua pronúncia em português (*Manjaco*) e em crioulo (*Mandjaco*). O termo *Manjaco* adquiriu o seu significado em 1792 sob o comando de uma colônia Britânica hospedada em Bolama (chão dos bijagós), que deriva de uma forma para referir os *grumet* originários da Ilha de Pecixe. Por além dessa designação dos *Manjacos*, também tinha outra forma de classificação entre os séculos XVII e XVIII, nesta época, os habitantes da região de Cacheu e Geba eram designados dos *Brames* que classificam todos *Manjacos* da Guiné-Bissau e também possui uma junção de três grupos étnicos distinta entre os *Manjacos*, os *Mancanhas* e os *Papeis*, todos esses grupos tinham uma única designação chamada dos *Brames*.

Entretanto, Djaló (2012) os *Manjacos* são resultados de uma mistura entre os *Brames*, ou mesmo com Floup e Biafadas. Jao (2003) todas as populações costeiras da Guiné-Bissau não têm uma clara noção étnica e sim utilizando topônimo para identificar a si mesmo.

Por outro lado, a separação de grupos brame foram feitas nos finais do século XIX entre *Mancanha*, *Manjaco* e *Papeis* - esta distinção dos *Brames* é identificada por um resultado de um movimento migratório dos *Mancanhas* para as diferentes regiões.

Os principais fatores que provocaram o movimento migratório dos Brame e separação desses três grupos étnicos homogêneas foi num primeiro fator deriva da desintegração das estruturas políticas e sociais, baseado na implementação de administração colonial (caso de pagamento de imposto de palhota). Num segundo fator deriva de alta densidade populacional que provocou pressão sobre a terra. Outro fator deriva de reação contra a difusão de Islão. Outra causa deriva de conflito político interno nomeadamente lutas entre Clãs e Linhagem ou sobre a mais alta autoridade que normalmente os perdedores foram obrigados a procurar outros territórios. E por último devido a introdução de sistema de trabalho forçado (JAO, 2003).

A etimologia *Manjaca* possui uma denominação genérica entre todos os grupos *Manjacos*. Porém, não é homogeneia quanto a sua representação genérica, mas existe a diferença no seu seio em termos de uso de costumes e tanto em termos linguísticos. Para Mendes (2014) os grupos *Manjacos* apresentam com uma falsa homogeneidade vista na divisão de subgrupos, uma vez que existem vários grupos *Manjacos* representado de acordo com seu modo de divisão geográfica, de parentesco, linguísticos e também pelos usos de costumes diferenciados. Vale ressaltar que a cultura e costumes dos *Manjacos* em diferentes regiões não possui uma diferenciação ampla, mas sim, será igual nas formas de interpretações e com pouquíssimas variações na explicação.

Neste ensejo, podemos verificar que existem *Manjacos* de Cantchungo, *Manjacos* de Caleques, *Manjacos* de Bianga, *Manjacos* de Pecixe, *Manjaco* de Jeta, *Manjacos* de Caio e como os *Manjacos* que residem em outras regiões de Cacheu. Todos esses apresentam um espaço geográfico diferente em termos da designação nominal e cultural.

De acordo com Correia (1947 *apud* MENDES, 2017) a população *Manjaca* está totalmente distribuída em termos de regulados e povoados, uma vez que dentro desse sistema de povoado e regulado existem *Manjacos* de Pelumdo, Padim, Bagulha, Tame, Belquis e Costa Baixo que atualmente se designa pela região de Canchungo. Por outro lado, Mendes (2017, p. 22), salienta que “a etnia *Manjaca* é construído por sete (07) gerações (djorson): entre os Bassam ou djagra, baígas, bassafim té, batat, babusim, safé e beseajo. Todas essas gerações possuem o sistema de regulado diferente e tanto linguística. Uma vez que a pronúncia varia de acordo com espaço geográfico de cada grupo *Manjacos*. Também podemos verificar nos *Manjacos* de Pantufam em termos linguísticos é totalmente parecido com os de Mancanhas diferente com os demais *Manjacos*. Para Paulina Mendes aponta que:

Nove agrupamentos advêm destes critérios: o subgrupo Djeta, Pecixe e Caió; o subgrupo Canhobe, Tam e Pandim; o subgrupo Babok, ou Costa de Baixo segundo a designação colonial, que integra Canchungo, Utia-Côr,

Pentcheman, Canou, Bará, Capol, Badjope, Blequisse, Cadjindjassa, Tchualam, Petabe, Beniche, etc.; o subgrupo Tchur, que integra Tchur, Cacheu, Mata e Bianga; o subgrupo Pantufa; o sub-grupo Pelundo e Binhante; o subgrupo Bassarel; o subgrupo Calequisse; e o subgrupo Cobiana. Destaca-se o subgrupo Cobiana do resto e dos seus vizinhos de Tchur, por ser um exemplo paradigmático de agregação de comunidades com línguas totalmente diferentes num único bloco. O critério de proximidade geográfica poderia levar à sua integração no subgrupo Tchur por pertencer ao setor de Cacheu, mas a língua falada pelos cobiana afasta-os de todos os subgrupos Manjaco por não ser percebida por estes, mas aproxima-os do grupo étnico cassanga (MENDES, 2014, p. 10).

Em outras palavras, Mendes (2017) demonstra que os *Manjacos* se diferenciam de grupos de acordo com suas localizações e influências religiosas de outros grupos sociais étnicas, como no caso de *Manjacos* de Cacheu, Bianga, Batchibam, Cantchungo, Calequis têm a influência de Fulupes. Os de Bassarel de Pelundo tem a influência muçulmana. De Pantufam com a influência dos Brames de Canhobe, Tome, Jeta, Pecixe e reino de Tor e os *Manjacos* de Cobiana aparentados aos Banhus e Cassangas, entre outras subdivisões dos *Manjacos* que ocupam outras áreas geográficas.

Por outro lado, todas essas subdivisões e influências dos *Manjacos* diferem-se linguisticamente, mas com algumas pronúncias das palavras iguais. E também existem conexões linguísticas das palavras *Manjaca* com Francês e Olóf, devido o processo de emigração da resistência anticolonial dos *Manjacos*, fazendo surgir essa mistura linguística, uma vez que os *Manjacos* dedicaram sua primeira reação da resistência anticolonial em emigração para não pagar o imposto de palhota pelos colonizadores portugueses. Isso fez com que os *Manjacos* se deslocassem da Guiné-Portuguesa para Senegal e França à procura de um espaço tranquilo para continuar sua cultura tradicional e cultivo, e também livrar de assimilação da cultura portuguesa.

3.2 Organização sociocultural dos *Manjacos*

Percebe-se que em qualquer comunidade étnica possui sua organização central, seja ela política, econômica e social, e um representante que controla as vidas das pessoas na comunidade. Sendo assim, esse tipo de organização é notório na comunidade dos *Manjacos*, o nosso entrevistado, Lai Joãozinho Mendes afirma que:

Os *Manjacos* antes de período colonial tinham sua organização de poder tradicional muito bem organizado e composta. E suas renanças e diferentes representantes de cada comunidade. O problema era resolvido com representantes de cada comunidade e não de um Estado moderno como temos

hoje. Mesmo assim, os Manjaco ainda continuam com sua organização social estratificada do poder central tradicional. (Entrevista com Leo Joãozinho Mendes, em 27 de janeiro de 2019).

Vale enfatizar que, conforme Cardoso (2003), a organização sociocultural dos *Manjacos* era composta por três grupos étnicos chamado os Brames (*Manjaco*, *Mancanha* e *Papeis*) e se organizam em grande família do tipo patriarcal reunida numa casa grande chamada de *Tchorson* (casa de linhagem). Por outro lado, a organização se desintegra numa conjuntura de casamento que provoca grande aumento da família obrigatoriamente as pessoas que irão se casar têm que se construírem novos lares, mas continuam a ser ligado à sua linhagem, é através disto que os *Manjacos* constroem grandes números de habitados por muitas famílias. Ainda Cardoso (2003), salienta que, qualquer um dos grupos que compõem os Brames têm a poligamia como prática de casamento- para eles quando nascem muitas filhas melhor ainda na sua linhagem, uma vez que esses filhos vão construir as forças produtoras e são fontes geradoras de rendimento familiar na comunidade.

Por outro lado, segundo Cardoso (2003), os *Manjaco* constituem uma sociedade estratificada e hierárquica, uma vez que o regulo possui uma figura importante que obedecer às normas sucessores do direito costumeiro inerentes a cada um dos grupos. Em outras palavras, o regulado possui uma entidade suprema de *tabanka*¹³ ou as pessoas que estão em cima de grupos de *tabanka*, como representante política e geográfica, ele possui direito de tomada de decisão e aplicação de sanções. O regulo é como um principal órgão que lidera uma comunidade, ou seja, um território, cuja função é de controlar os indivíduos nas suas relações comunitárias. Por outro lado, o regulo tem a função de decidir sobre o período da realização de certas cerimônias como *fanado*¹⁴ e quantidade de cabeça de gado a ser sacrificados nas cerimônias de fúnebres. De acordo nosso entrevistado Carlos Pereira:

Dentro da forma de organização sociocultural dos Manjacos existe o poder central- que é chamado de *Cor*¹⁵- residência oficial de quem está no poder- representante de poder se chama de *Adjum*- é dono de terra. Este poder é alargado por existe sub poder de divisões administrativa. E cada sub região tem o seu representante. Sub-poder e, essas pessoas que está no pode ser um ancião e alguém que vem da linhagem regulado e eles vão ser nomeado como chefe da região. Na linguagem *Manjaca* é chamado também de *Cassandju*- corresponde outra residência do pequeno reino da sub região. As pessoas que estão no poder podem ser chamados de observador e é responsável das decisões de problemas de comunidade. E por outro lado, *Cassandju* serve como delegado de *Adjum*. Onde todas as informações de sub-região devem

¹³ Propriedade rural, ou melhor aldeia.

¹⁴ É um cerimonia da circuncisão masculino.

¹⁵ Esses nomes como Cor, Adjum, e cassandju deriva de uma denominação da linguagem dos manjacos de Caió, mas haverá denominação de acordo com as outras comunidades manjacos de regiões diferentes.

ser levados junto com os problemas da sub-região a serem discutida na *Adjum*. E, *Adjum* e *Cassandju* trabalham em conjunto e as decisões sempre é tomada em conjunto (Entrevista com Carlos Pereira, em 26 de janeiro de 2019).

Um dos outros aspectos que caracterizam as sociedades dos *Manjacos* são “*Djorson*”¹⁶. Para Cardoso (2003), as *djorson* para os *Manjacos* não significa só quando as pessoas estão ligadas pelo mesmo totem, e por relação consanguíneos, mas é um processo que deriva símbolo de diferenciação dos indivíduos no interior de uma mesma comunidade. Também existem *djorson* que foram consideradas de nobres, uma vez que só nesse seio que o “regulo”¹⁷ pode ser escolhido – para ser regulo e liderar uma chefia política de uma determinada comunidade é obrigatoriamente pertencer a uma *djorson* de sua própria linhagem, isso demonstra um grau de diferenciação social existente para cada *djorson*.

Nesta senda, a crença religioso também possui sua diferenciação baseado em dois níveis, em primeiro lugar verificamos a diferença em atitude, comportamento e relação aos fenômenos sociais e naturais de vida da comunidade, e, uma outra diferenciação tem a ver com a posição social, como no caso de “*djambacus*”¹⁸ e “*balobeiros*”¹⁹ esses são principais a gentes na realização de cultos religiosos tradicionais que também possui uma característica hierárquica na comunidade por além dos régulos e seus representantes (CARDOSO, 2003). O entrevistado Artur aponta que:

[...] antes da chegada dos portugueses, os *Manjacos* já tinham seus usos de costumes como de furar palmeira, lavoura com a mão não com a máquina, fazem pesqueira. Tudo isso vem do pensamento dos *Manjacos* e não do ensinamento dos brancos e os nossos régulos nos uniam e sempre estão presente e nós obedecemos no momento de conflito, seja familiar ou com outras regiões. Mas nós estávamos bem e até hoje na modernidade os nossos régulos estão com nós[sic] na comunidade (Entrevista com Artur Gomes Sá, em 27 de janeiro de 2019).

Entretanto, os *Manjacos* possuíam uma organização estratificada do poder tradicional, isso sem dúvida, é uma organização que obedecia às normas comunitárias tradicionais sem o aparecimento de um Estado moderno com suas políticas contemporâneas como está tendo hoje na Guiné-Bissau, um país com a diversidade cultural muito ampla e onde as outras comunidades são estratificadas com seus representantes tradicionais.

¹⁶ Sistema de linhagem de cada grupo étnico.

¹⁷ Líder de uma comunidade

¹⁸ Médico tradicional, quem oferece consultas espirituais e curas aos indivíduos.

¹⁹ São as pessoas que realiza as cerimônias junto com médicos tradicionais.

3.2.1 Sistema de herança dos *Manjacos*

Em cada sociedade que possui sua organização social, sempre haverá o sistema de herança (líder) que comanda seu grupo com base de costumes e diferença que permite estabelecer as leis que regulamentam um determinado fim coletivo. Para isso, Cardoso (2003) afirma que, para os *Manjacos*, a herança significa legitimação de uma pessoa ao poder, ou seja, algo que suceder uma pessoa no poder no caso da morte, da doença ou no outro tipo de impedimento. Sistema de herança para os *Manjacos* obedece às certas particularidades que deriva de zona para zona, (cidade para cidade). Neste sentido, esta particularidade dos *Manjacos* é notável entre os *Manjacos* que compõem as ilhas de Jeta e Pecixe que estão situados na parte insular do território da Guiné-Bissau e como na relação com os que vivem nas regiões costeiras, onde teve abundância de vegetação de manguezal (tarafe) e de grande extensão de palmeiras que condicionam sua vida econômica.

Vale enfatizar que segundo Cardoso (2003), os *Manjacos* de Pecixe é um grupo étnico muito próximo aos Papeis cuja observação é matrilinear baseada na distinção clara de respeito a herança dos seus moveis e imóveis de caráter pessoal ou coletivo. Por outro lado, os bens são distribuídos de acordo com objeto de herança entre os sobrinhos e filhos de forma criteriosa. Quando acontece a morte do indivíduo o filho assume obrigatoriamente a posição de herdar todos os bens imóveis, como casas, bolanhas e outros terrenos destinados a agricultura. Por outro lado, os instrumentos de trabalhos e o gado são herdados pelos sobrinhos e filho de uma irmã uterina do falecido. Em outras palavras, os bens moveis e imóveis são herdados por diferentes categorias familiares, uma vez que os filhos e sobrinhos obtiveram a posição diferenciada da herança.

Para evidenciar os filhos são apenas agentes que herdam os bens que constituem a propriedade dos pais, uma vez que existem casas e bolanhas que pertencem a um *Djorson*, e essas não podem passar de pais para filhos, a apropriação de bens de pai para o filho se verifica exclusivamente aquilo que pertencem ao pai, enquanto que os bens coletivos são herdados pelos sobrinhos.

Cardoso (2003) ainda demonstra que, os *Manjacos* de Pecixe consideram os seus parentes familiares como as pessoas da mesma *djorson*, uma vez que irmãos consanguíneos que são do mesmo pai, mas com a mãe diferentes são considerados como pertencentes de *djorson* distintas, e, são diferentes aos de *Manjacos* de Bassarel e de Cates cujo herdeiros são os irmãos do falecido.

Por outro lado, os *Manjacos* da Ilha de Jeta possui suas particularidades, e, sua sucessão é igualmente matrilinear, para eles, os primeiros herdeiros são irmãos de uterinos, uma vez que irmãos consanguíneas ficam de fora do processo de herança- o herdeiro vem do irmão que vem logo a seguir do falecido numa ordem decrescente- os herdeiros têm direito de herdar todos os bens e os filhos não tem direito a reclamar (CARDOSO, 2003). De acordo com o nosso entrevistado Leo Joãozinho Mendes aponta que:

quando a mulher do falecido não quer casar com irmão e pretende casar com outro homem, ela obrigatoriamente vai pagar e reembolsar todas as despesas que foram feitos no ato de casamento e despesa que haviam sido feita durante a sua vivencia com o marido falecido (Entrevista com Leo Joãozinho Mendes, em 27 de janeiro de 2019).

Esta retribuição é obrigatória só no caso em que a mulher não tenha nenhum filho com marido durante o casamento- se houver filho no matrimônio, a mulher não tem direito de devolver nada. Esse caso é notório nos *Manjacos* de Caió e como também nos *Manjacos* que habitam nas outras regiões da Guiné-Bissau.

Segundo Cardoso (2003), os *Manjacos* de Tchur que estão localizadas entre Cantchungo e Cacheu possui significativas diferenças em relação ao *Manjacos* de Jeta e Pecixe em termos da herança, para eles os herdeiros são irmãos paternos, se no caso acontece uma ausência a herança tem que ser assumido pelo primo da mesma linhagem. Por outro lado, os bens passíveis de herança imediata são construídos durante o casamento, o herdeiro só pode ter acesso ao uso dele quando tinha consultado a viúva que é autora da sucessão. Por outro lado, quando os bens foram construídos pela sucessora antes do casamento, obrigatoriamente vão ser herdados pela filha mais velha ou irmã ou por familiar direto da falecida.

A sucessão de trono- para os *Manjacos* possui uma semelhança à herança de bens, uma vez que apresenta algumas particularidades que varia de região para outra. Para os *Manjacos* de Pecixe a sucessão de trono deriva de um membro de *djorson*, uma vez que a tradição permite legitimar qualquer indivíduo em concreto para assumir o trono.

Para Cardoso (2003) a legitimação do indivíduo ao assumir ao trono deriva de uma cerimônia que ocorrem de ano para ano, no ato da cerimonia é utilizada uma linguagem popular e o poder cai em sobre as pessoas e, ela obrigatoriamente tem que assumir o trono e passando a liderar o regulado. Tudo isso está ancorado na base uma interprete da vontade do espirito dos ancestrais, interpretados pelos *Djambakus* (*Napene*) que ocorre através da cerimônia de sacrifício de galos é ele quem vai anunciar, ou seja, indicar as pessoas em que recaiu o poder, e, ele passa a ser regulo e tem o poder de orientar a vida das populações na comunidade.

Em outras palavras, Cardoso (2003) aponta que, em relação aos *Manjacos* de Jeta o sistema de trono é bem diferente, apesar da matrilinearidade que compõem o grupo. Para os *Manjacos* de Jeta existem duas famílias reais que corresponde das duas linhagens, chamados de (casa grande), a escolha do regulo deriva do seio de duas famílias. Quando morre um regulo o próximo será de outra família e o seu sucessor deve ser o seu irmão se for na ausência deve ser o primo, mas para assumir ao trono tem que aguardar até quando a sua linhagem chegou na sua vez de reinar. Para salientar, cada família possui uma herança de uma vez cada, pois, a não é permitido à herança de uma família consecutiva, uma vez que isso é aceitável uma de cada vez nas duas linhagens.

Para os *Manjacos* de Caleques, Cardoso (2003) afirma que, possuem suas particularidades no que tange ao respeito de herança, uma vez que o poder é repartido entre duas pessoas, mas com função diferente e ao mesmo tempo complementares. Por além de regulo que ocupam a hierarquia do poder, também existe outra figura chamada de *Mandjan* (*mandjaco*) cuja sua função é executiva, foi ele quem faz o julgamento necessário para as pessoas na comunidade bem como as orientações dado pelo régulo após a sua morte e seu cargo pode ser preenchido por qualquer indivíduo de sua *djorson*. Para os régulos o procedimento é diferente o sucessor para regulo é apanhado através dos ritos cerimoniais do espírito igual ao de *Manjaco* de Pecixe. Isto decorre em cada região dos *Manjacos* com seus tratamentos específicos e diferentes de um a outro. Segundo entrevistado Artur Gomes Sá afirma que:

o sistema de herança para os *Manjacos* ainda está existindo nas regiões dos *Manjaco*, a comunidade ainda se encontra estratificada com representantes tradicionais que controla a comunidade de uma forma correta para os seus povos sem se interessar num Presidente de República ou Primeiro ministro. Os régulos decidem em que dia que vai ser realizado o fanado, cerimônias, casamentos, entre outras leis tradicional que existe nas regiões dos *Manjacos*. (Entrevista com Artur Gomes Sá, realizada em 27 de janeiro de 2019).

Entretanto, percebe-se que os *Manjacos* é um povo bem estratificado e suas representação política tradicional é bem direcionada nas questões da familiaridade, parentesco e linhagem. Uma vez que o poder tradicional é herdado de uma forma legítima da base cultural e não com pleitos eleitorais como existe hoje na modernidade do Estado.

Note-se que a modernidade ela só existe para minorias na Guiné-Bissau. Porém e nem tanto, porque as populações guineenses se representam com características étnicas e, entre todas as etnias ainda estão presentes a tradição e, todos tendem de cumprir com seus costumes. Vale demonstrar que a questão moderna tem que ser pensada e questionada na sociedade guineense,

uma vez que a sua existência é pouco transmitida para as populações com características tradicionais diferentes e estratificadas.

3.3 Religiosidade tradicional africana nas perspectivas teóricas

De acordo com estudos do Luís Tomas Domingos (2014) e Vicente (2012) a religiosidade tradicional africana remete uma profunda ligação com a cultura na sociedade africana presente na África em geral. É uma forma de organização cultural dos Africanos que contempla a forma de ver o mundo de cada grupo social étnicos e sua relação entre mundo dos homens visível, invisível e aos que estão por nascer baseado nas manifestações de deuses e ancestral. E, foram construídas antes da ocupação Europeia na África.

[A Religião Tradicional Africana] é um conjunto cultural de ideias, sentimentos e ritos baseados na crença em dois mundos (inseparáveis), o visível e o invisível; crenças no caráter comunitário e hierárquico destes mundos; crenças num ser supremo e pai de tudo (MATINEZ *apud* VICENTE 2012, p. 35).

E ainda:

[A Religião Tradicional Africana] é um sistema de relações entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível regido por um Criador e por potências que, sob diversos nomes e mantendo-se como manifestações deste Deus único, estão especializadas em toda a espécie de funções”. A Religião Tradicional está enriquecida com as crenças e manifestações necessárias para ser considerada como autêntica religião: noção clara de Deus, do cosmos e da natureza, da finalidade e do destino do homem; com um sistema de representações e uma ética derivada das crenças, que cuida da realização do homem e da estruturação da sociedade segundo um plano previsto e com uma finalidade clara; com um conjunto de ritos- cultos, por meio dos quais o homem e a comunidade exteriorizam e celebram suas crenças; e com uma fé atuante ou sensibilidade-espiritualismos que vivencia esse corpo doutrinal e cültico, dá sentido à existência da pessoa, harmoniza e dá coesão à sociedade (RUIZ *apud* VICENTE, 2012 p. 35).

A religião tradicional africana, ao longo do tempo, passou por um forte preconceito, difamação pelos europeus cristãos, que acreditavam que todos os seguidores das religiões africanas eram animistas (pagãos), feiticeiros e bruxos, em outras palavras, foram denominados como religião “primitiva” nos estudos de evolucionismo social (Darwinismo), que estudavam as populações negras através dos conceitos da raça. E eles acreditavam que as populações negras (africanas) que praticam a religião tradicional ainda estão no início da evolução humana. É importante compreender que, cada grupo humano em seu território geográfico, se desenvolveu do seu modo, de acordo com suas necessidades. Vale enfatizar que não existe

apenas uma religião superior do outro, nem certo ou errado, mas sim são diferentes e todos são religiões que atendem as suas diversas verdades aos seus diversos fiéis, todos eles buscam fins comuns e acreditam em Deus único.

As religiões tradicionais africanas “são religiões autênticas, pois implicam a ideia de um Ser Supremo (um Deus pessoal) e a ideia de mediação entre o homem e os seres diversos” (MARTINEZ *apud* VICENTE 2012 p. 23). Todos seres humanos estão inseridos numa religião. Isto, corresponde a forma como cada grupo social interpreta sua relação pessoal com o sagrado, e como ela é vivida e como deve funcionar e como ela orientada o meio social de cada grupo religioso.

Não existe qualquer dimensão importante da experiência humana que não esteja ligada a sobrenatural, ao sentimento popular religioso e a piedade [...] tudo isso constitui parte integrante da estrutura ideológica da sociedade tradicional e essencial para uma interpretação exata da experiência no contexto social tradicional (OBIECHINA, 1978 *apud* DOMINGOS, 2014, p. 169).

A religião tradicional africana, é uma prática que orienta a vida social do homem no mundo visível e invisível. E, é analisada em dois sentidos de comportamento vital, entre o “bem” e o “mal”. Neste sentido, ela busca uma interpretação do significado e resposta sobre a existência humana na sua relação com o mundo. Isto demonstra como ela possui uma ligação importante na vida humana dos africanos. “A religião é a forma cultural que envolve as crenças que possuem práticas ritualizadas, em que a pessoa estabelece uma relação com o sagrado, com a natureza e o transcendente, mas essa relação pode ser estabelecida de forma diferente” (MENDES, 2017, p. 27).

Qualquer ser humano é colocado numa relação de forças vitais, algumas mais desenvolvidas no que a sua própria força. Essas forças mais desenvolvidas são o próprio Deus, os antepassados, os defuntos da linhagem da família; são os pais, feiticeiros, bruxos, etc. elas podem influenciar a sua vida no bom sentido (saúde, riqueza, poder, promoção na profissão, etc.), aumentando a sua força vital ou no mau sentido (doença, morte pobreza, insucesso na profissão, etc.), diminuindo a sua força vital. Por isso, o culto aos ancestrais, num mundo criado por um deus que dele se distanciou, construí um aspecto mais observável na cosmovisão africana – banto sem reproduzir a ele. O que está por trás de culto aos ancestrais, senão a busca da conservação e do crescimento constante da força vital, fonte inesgotável da vida e de todas as felicidades? (MUNANGA, 1995 *apud* DOMINGOS, 2014 p. 171).

Entretanto, a religião tradicional africana não implica numa forma de instituições e nem da existência de um texto escrito, documentos arquivados para transmitir os cultos religiosos, mas sim, os seus ensinamentos religiosos são marcados na base das narrativas orais “em forma de fábulas, provérbios, ritos e regras, que os mais velhos transmitem aos jovens, repetindo-os

incansavelmente, à noite, ao redor da fogueira e nos momentos de festa e de solenidade para a aldeia” (VICENTE, 2012, p. 36). Em outras palavras:

[...] as crenças, as ideias, os conteúdos doutrinários, os mitos de origem, os provérbios dos africanos não estão formulados em dogmas e credos para serem decorados e recitados da mesma maneira por todos, mas estão profundamente inscritos no coração e na vida de cada indivíduo, na história e nas tradições das famílias, nos usos e costumes das tribos e etnias (VICENTE, 2012, p. 36).

Por isso, a religião tradicional africana, diferente da religião cristão-ocidental, tem seus cultos derivados de transmissão oral, através da força da palavra do homem aos seus seguidores e não da escrita decorada composta pela bíblia sagrada ou pelos outros instrumentos documentados. “O culto dos ancestrais é uma religião, sem dúvidas, mas é também um código civil que inclui história, ética e moral, é uma forma de transmissão de conhecimento e das técnicas” (JONOD *apud* DOMINGOS, 2014, p. 171).

Assim, a religião tradicional africana não possui suas instituições fixas como templo e santuário para realização do culto, mas sim o eventual culto acontece ao ar livre – na casa dos adivinhos, cujo local pode ser na varanda, em baixo de uma árvore, margem do rio, caverna, túmulo, num lugar onde invocam Deus todo-poderoso para atenderem seus fiéis (VICENTE, 2012).

A religião tradicional africana não possui seus representantes como bispos e sacerdotes, mas sim os atuantes no mundo dos africanos são adivinhos e magos. Esses trabalham ao culto dos antepassados (ancestrais), aos espíritos, entre outras potências e a Deus. Por outro lado, na religião tradicional africana não existe um símbolo, imagens como santuários que fixa numa caverna, no túmulo como é feito na igreja católica para mostrar Deus ou representá-lo, mas sim, na religião tradicional africana é expressada a presença de Deus através das representações dos símbolos dos ancestrais e *irã*.

A religião tradicional africana é natural, cultural e tradicional, transmitida oralmente de geração a geração – e nela existe verdade e todos os seus seguidores são humanos que possuem ética, moral e acreditam em Deus supremo - apresentam valores positivos igual as outras religiões onde os seus seguidores menosprezam a religião africana numa maneira preconceituosa, pejorativa e depreciativa.

3.3.1 Religiosidade dos *Manjacos*

De acordo com os nossos entrevistados Manfinapul, Carlos Pereira, Artur Gomes Sá, Lai Joãozinho Mendes e Arete Mendes (2017), no mundo dos *Manjacos* existem duas forças espirituais religiosas (“*Ancestral*” e “*Irã*”). O espírito religioso ancestral deriva da pessoa velha e morta que sempre faz bem a comunidade e também é específico para as pessoas que tem filhos, netos e bisnetos, e, pode ser homenageado e passa ser caracterizado como símbolo ancestral protetor de os males na comunidade. Numa outra expressão mais profunda os *Manjacos* chamam esse símbolo ancestral de *Firkidja*²⁰. O entrevistado Artur afirma que:

O símbolo de *firkidja* é caracterizado por uma pessoa morta, e, é a forma de não esquecer dessa pessoa que morreu na comunidade. Os familiares fazem a *firkidja* (ancestral) para relembrar dessa pessoa e tem o seu tratamento específico como se fosse a pessoa que está vivo. E, é obrigatório os familiares realizarem cerimonia de comida sempre, deixar vinho e agua nessa *firkidja*. Que significa pedir saúde para as pessoas na comunidade. Isso é uma religião que os *Manjacos* têm antes da chegada dos portugueses no século XV. (Entrevista com Artur Gomes Sá, realizada em 27 de janeiro de 2019).

Figura 02 - Imagem de *Firkidja* (ancestral)



Foto: Arete Mendes (2017)

²⁰ É composta pelo pedaço de madeira, um desenho exatamente igual com a cara desse ancestral que morreu). E, essa *firkidja* se situa numa casa grande onde é colocado todos ancestral que forma mortos para ser adorados e manter com a proteção da comunidade.

O *irã*²¹ é um dos simbólicos espirituais que os *Manjacos* acreditam e recolhem a ele quando tiver uma necessidade maior, como promessas, pedidos, saúde, para não existir males dentro da comunidade, ou nas relações familiares.

Por outro lado, Mendes (2014), na sociedade *Manjaca*, por além de *irã* que estabelece sua proteção a família, também existe uma confiança espiritual aos antepassados (*ancestrais*), uma vez que o culto dos ancestrais, possui um papel importante na cultura religiosa e sua prática religiosa está ancorado nas *irãs* e dos fiéis que irão fazer seus pedidos. Mendes (2014) aponta que:

[...] nas sociedades guineenses e inclusive nas sociedades tradicionais os pedidos de *irãs* são feitos em diferentes momentos como: no momento da paz ou de guerra, de felicidade ou da dor, de saúde ou da doença, nos momentos de solução de problemas familiares, de namoro e para o sucesso econômico, ou seja, qualquer assunto de natureza é sempre resolvido no âmbito espiritual (MENDES, 2017, p. 32).

Nesta fatídica, de acordo com estudos de Arete Mendes (2017), o *Irã* é o espírito fundamental nas relações sociais entre as pessoas e foi considerado como intermediário entre o homem, mas também acreditam e reconhecem a existência de Deus. Em outras palavras, as pessoas estabelecem um diálogo entre espíritos de poder sobrenatural, uma vez que essa pessoa pode adquirir esse espírito por sua experiência natural de poder.

Ainda Mendes (2017) demonstra que o *Irã* possui duas categorias religiosas nas relações sociais dos indivíduos, através das suas forças espirituais que são: forças do bem e do mal. Quando a força espiritual é do bem- implica uma questão protetora contra o espírito malfeitores que causam mal nas pessoas, como doença de feitiçaria, maus olhares entre outros. Esse espírito do bem possui um poder de proteger os indivíduos dos males. Quando se trata da força do mal implica um comprometimento de uma promessa não realizada, ou seja, não pago como deveria ser com *Irã* (negociador) - isso é vista no caso das pessoas que fazem o seu pedido ao *Irã* e não voltam para pagar suas dívidas- esse espírito causam males para essas pessoas por não voltar para cumprir com suas promessas de realizar a cerimônia de sacrificar os animais e bebidas. De acordo com nosso entrevistado Mnafinapul aponta que:

Esses símbolos espirituais religiosos trazem seus benefícios para a comunidade através de realizações de promessas feitas pelos ancestral e *irã*. [...] no âmbito de maldade é quando a comunidade não cumpre com suas promessas feita com *irã* e como também, quando as pessoas na comunidade

²¹ Os símbolos de *irã* são feitos de chifre de um animal. E esse chifre é purificado dentro do altar de *irã* e as pessoas levam como guarda no seu corpo, ou podem situar num cantinho da casa e sempre tem que derramar a cana em cima dele para pedir a proteção da comunidade, ou do indivíduo que fez seus pedidos particulares para sua guarda.

não tratam bem os ancestrais mortos no caso de renovar as cerimonia, derramar cana todos os dias na *firkidja*. Isto, é a parte negativo desses símbolos para comunidade (entrevista realizado com Manfinal, no dia 26 de janeiro de 2019).

O comprometimento com *Irã* e ancestral (*Firkidja*) se baseia em fontes orais repassadas cotidianamente com mais velhos ou anciãos. Mendes (2017) o *Irã* age de acordo com comportamento e combinado das pessoas com quais estabelece uma relação continua, uma vez que se a relação foi boa, estabelece o espírito protetor em cima das pessoas- se a relação não foi boa- estabelece o espírito do mal para punir as pessoas tendo em conta com a não realização de suas promessas.

Para Kwasi (2010 *apud* MENDES, 2017), o *Irã* possui a potencialidade de ajudar e como também de destruir – prejudicam a vida das pessoas no caso de não pagamento de promessa. Nesta senda que as pessoas tem que tomar cuidado de quitar suas dívidas com *Irã*, porque foi através desse espírito ritualísticas que as pessoas sejam protegidas e repletas de saúde e livramentos de todo o mal.

Por outro lado, para Cardoso (2004 *apud* MENDES, 2017), posiciona que no caso dos antepassados, as pessoas também fazem suas promessas e confecções ao pedido de proteção e tudo que eles pretendem para o seu bem-estar. Todavia, essas promessas aos antepassados não podem ser menosprezadas, caso contrário, quando houver a ignorância na falha de realizar alguma cerimonia por parte de seus familiares residente no mundo dos vivos eles punem e mandam seus espíritos malfeitores em cima das famílias pedindo a realização das cerimonia.

Vale ressaltar que, na sociedade africana não possui um afastamento entre vivos e mortos (mondo visível e invisível), pois, tudo possibilita uma comunicação através da realização das práticas religiosas e ritualísticas, e esses laços vitais entre vivos mortos nunca se rompem. Caso contrário as pessoas vivas tentarão manter a distância com os mortos, praticamente acontecem os maus espíritos para lhe distribuíram, pois, os antepassados possui um comportamento igual aos de *irãs* (VICENTE, 2012). Neste ensejo que os ancestrais devem ser bem tratados, uma vez que cuidam e protegem a família do mal. Em outras palavras, Mendes (2017) afirma que, foi através dessa relação entre *irã* e *ancestrais* que os *Manjacos* entregam o seu cordão umbilical de recém-nascido de cada pessoa com objetivo de pedir a proteção aos seus filhos aos *irãs* e antepassados, que eles cresçam com saúde e sorte.

Para Mendes (2014), mesmo que as crianças nascem fora do país é obrigatório transportar seu cordão umbilical para chão de *Manjaco* para ser enterrado embaixo das forquilhas que representam as almas dos *ancestrais*, isso mostra que as pessoas têm que ficar

sob o controle dos ancestrais durante toda sua vida. Vale ressaltar que na sociedade *Manjaca* é indispensável para a circunstância da vida humana. O entrevistado Carlos Pereira aponta que:

A religiosidade dos *Manjacos* tem símbolos e lugares de representação. E como também possui seu lugar específico de adoração. Onde *Manjacos* foram pedir, saúde coesão social, fertilidade de terra, segurança pessoais, reprodução humana etc. todos os pedidos são feitos nesse lugar de adoração e também é uma forma de ter correspondência entre vivos e mortos e entre a terra e céu. (Entrevista com Carlos Pereira, realizada em 26 de janeiro de 2019).

Por outro lado, podemos verificar esse espírito, deriva de um símbolo, onde todos os grupos dos *Manjacos* utilizam seus objetos que representam seus espíritos - procuram um espaço para fixar seus objetos simbólicos do *Irã*. O objeto de simbólicos de *Irã* pode ser: pedaço de madeiras, chifres dos animais, linhas vermelhas rodeados num pão, pano vermelho estendido num arvore, cabaço com conta, couro de animais sacrificado entre outros símbolos que representam *Irã*. Por outro lado, todos esses símbolos possuem seus espaços específico para ser fixado no ar livre como varanda, dentro de casa, embaixo de Pilão, florestas e entre outros lugares “sagrados”.

Figura 03 - Imagem de símbolos de *Irã*



Foto. Arete Mendes (2017)

De acordo com o nosso entrevistado Carlos Pereira (2019), nesse lugar de adoração dos símbolos que é frequentado entre homens e mulheres, em particular existem outros lugares que só o homem pode ter acesso e outro só a mulher, mas todos tem um objetivo final de resolver os problemas comunitários e possuem uma relação de complementaridade. Para os *Manjacos* a

religiosidade tem como objetivo de manter a proteção social na comunidade, seja por parte da terra, como também nos sistemas de colheita. E, para os *Manjacos* tudo tem sua explicação e forma como pode ser resolvido, através de *ancestrais* e *irã* – a religião dos *Manjacos* é uma forma de proteger a comunidade entre os males utilizando seus rituais específicos para pôr fim a cada problema.

Os *Manjacos* sempre é animista desde antes da chegada dos portugueses até hoje na modernidade com a dominação da igreja católica. Os *Manjacos* adoram *irã* e *firkidja*. Para os *Manjacos* todas pessoas que já morreram é *irã* e alma poderoso que pode causar o bem e o mal para comunidade (Entrevista com Leo Joãozinho Mendes, em 27 de janeiro de 2019).

Os *Manjacos* são seguidores da religião tradicional, mesmo sofrendo a colonização dos portugueses nunca desistiram de praticar suas religiões, isso demonstra a grande importância da resistência anticolonial, não só dos *Manjacos*, mas sim como também de outros grupos sociais étnicas que objetivavam suas resistências em salvaguardar suas culturas, tradição, seus modos de ser e de ver o mundo diferente aos dos Europeus. Mendes (2018) aponta que:

A doutrina cristã não conseguiu dominar totalmente a prática religiosa dos *Manjacos*. Essas divindades são muito reais para serem ignoradas. Na comunidade, é fácil encontrar muitas pessoas que aceitaram Cristo, mas mantiveram seus talismãs protetores. Hoje, a maioria dos *Manjacos* pratica a sua religião tradicional, apesar de terem implantado diversas missões católicas e evangélicas na região. A vida cotidiana dos *Manjacos* está envolvida por rituais. Todas as atividades do dia-a-dia (lavora, artesanato, pesca, etc.) circulam em torno do “sagrado” (MENDES, 2018, p. 68).

Por outro lado, vale enfatizar que algumas práticas religiosas dos *Manjacos* sofreram alterações, não por causa da dominação de um Estado moderno, ou melhor, pelo processo de colonização, mas sim toda a cultura é dinâmica e, está sujeita a alterações internas e reprodução de novas estruturas.

3.4 Nascimento

De acordo com os nossos entrevistados Arete, Artur, Carlos, Lai e Manfinapul (2019), pude observar que os *Manjacos* é um grupo étnico que possuía amor e dignidade para os seus próximos. Sendo assim, na comunidade dos *Manjacos* recebem a mulher grávida como um ser que merecem todo cuidados e atenção e nela é dado os seus tratamentos específicos para trazer ao mundo um ser herdeiro na comunidade onde está inserido. Mulher grávida não pode andar na rua até altas horas e tomar banho depois de sete horas. Arete afirma que:

Os *Manjacos* preocupam tanto com a mulher grávida. E a mulher grávida tem que tomar banho cedo, antes de sete horas, tem que usar guarda do *irã* no corpo para poder guardar sua vida e menino que está dentro de barriga. Mulher grávida não pode sair e demorar na rua até na madrugada se não *irã* pode entrar na barriga dela e transformar bebê ou abortar (Entrevista com Arete Mendes, realizada em 24 de fevereiro de 2019).

Em outras palavras, uma mulher grávida é acompanhada também do *ancestral* e *irã* através do pedido. Mulher grávida é sensível e fácil de causar mal a ela. Por isso que os familiares recolhem aos *ancestrais* para derramar água e contar que existe uma grávida na família e pedir proteção até o parto. Carlos afirma que:

A mulher grávida é uma mulher sagrada que merece todo respeito e apoio. Quando uma mulher ficar grávida a primeira coisa que os pais fazem recolhem ao *irã* e *ancestral* para avisar e pedir proteção da mulher durante gravidez até no parto. A mulher grávida para nós *Manjaco* é saída de uma fase para outra fase, ou seja, é uma linha divisória entre a infância e idade adulta. Por isso que os *Manjacos* tomam muito cuidado com a mulher que está grávida. Porque é uma fase perigosa e pode até causar morte da mulher se não foi tratado bem para o filho nascesse bem sem nenhuma perturbação na hora do parto (Entrevista com Carlos Pereira realizada em 26 de janeiro de 2019).

De acordo com a fala de Carlos, pude observar que não possui uma iniciação durante gravidez, mas todo processo de gravidez e parto é acompanhado pela parteira. Para nosso entrevistado Arete “ser parteira na comunidade não tem escolha – a mulher que pode ser parteira é aquela que possui um dom e arte, mas não é qualquer pessoa. A parteira não pode ser homem, mas é a mulher com muita experiência. Parteira é anciã conhecedora do parto da mulher” (Entrevista com Arete Mendes, realizada em 24 de fevereiro de 2019).

Neste sentido, uma parteira é aquela que tem a experiência, coragem, que possui uma idade velha e sabe cuidar bem da mulher grávida e para que ela ter neném com facilidade. Carlos argumenta que:

A mulher que é escolhida para ser parteira tem que ter uma idade avançada, ou seja, uma mulher velha de 60 anos para cima, que já passou no processo de parto. Uma pessoa ideal que poderá fazer uma mulher ter neném com facilidade. E essa mulher pode ser de qualquer família ou linhagem e quando essa mulher começa a exercer essa profissão de parteira e toda mulher grávida tem que passar na mão dela. Essa mulher escolhida para ser parteira tem que ter habilidade diferencial, como de ter coragem, percepções, entendimento, alguém que sabe interpretar sinais religiosos e como também que liga com símbolos religiosos. E, essa pessoa sempre é identificado na comunidade. (Entrevista com Carlos Pereira realizada em 26 de janeiro de 2019).

Em outras palavras, de acordo com entrevistados Carlos e Artur, *a religiosidade é impotante no parto, quando houve a dificuldade no parto a parteira mandam a família para realizar a cerimônia no irã e pedir a força para mulher ter neném com facilidade.* Neste sentido

o *irã* é símbolo protetor da mulher durante o parto. E, quando passou o processo de parto a família tem que passar outra vez para avisar ancestral e *irã* que a mulher já tem neném e pedir que a criança crescesse com saúde e proteção.

Após parto, a parteira realiza todo processo com a criança, cortar o umbigo da criança, lavar e vestir e depois leva a mamãe para tomar banho de água quente e vestir. A parteira pega a placenta da mulher e dá para família enterrar de baixo da porta de entrada da casa, e depois, todo o tratamento tem que ser com remédio tradicional que a mulher toma desde gravidez até quando nascer a criança. E a mamãe e a criança tem que ficar durante sete dias dentro sem sair fora de casa até quando cair o cordão umbilical da criança. Artur afirmou que:

Os *Manjacos* tratam o cordão umbilical de seguinte forma, pode ser amarrada na cintura do bebê e depois inteirada na casa grande onde havia inteirado das pessoas da mesma linhagem de onde a criança nasceu. Outro caso, na modernidade se a criança nasceu fora da comunidade como no estrangeiro o seu cordão umbilical deve ser transportado na casa da sua linhagem para ser enterrada e para a criança possui um contato com chão, ou seja, comunidade dos ancestrais (Entrevista com Artur Gomes Sá realizada em 27 de janeiro de 2019).

Para os *Manjacos*, depois do parto a criança que fica chorando direto é interpretada como uma pessoa da família que morreu e voltou de novo. Nesta senda, é realizada a cerimônia que faz com essa pessoa morta que voltou de novo para fixar na família. Essa cerimônia é feita pela prima/o dessa pessoa que voltou. A cerimônia é feita na madrugada os tios da criança pega uma linha e amarraram na mão da criança e a criança não vai chorar mais e vai se fixar na família outra vez. Arete aponta:

As vezes quando nasce uma criança e está chorando muito os *Manjacos* interpretam uma pessoa da família que morreu e voltou. Então, é preciso realizar algumas cerimônia para receber essa pessoa morta que voltou de novo. E essa cerimônia é realizado pela prima ou primo dessa pessoa que morreu para amarrar linha na mão de criança e após a cerimônia a criança vai parar de chorar. As vezes essas crianças vem com a características dessa pessoa que morreu na comunidade, apresenta algum sinal que ela tinha no corpo, mesma forma de ser, jeito de falar e tudo. (Entrevista com Arete Mendes, realizada em 24 de fevereiro de 2019).

Assim, também possui outra forma de iniciação da criança, isso pode depender dos pais da criança. Para os nossos entrevistados Artur, “tem pais que pretendem levar seu filho para entregar no *irã*, pedir sorte na vida e saúde durante seu crescimento, mas tem outros pais que não fazem essa cerimônia”. Porém, quando os pais entregam seu filho no *irã*, eles possuem um compromisso sério com *irã*, caso os pais não cumpram com suas promessas, o *irã* causa doença para essa criança que até pode morrer. Artur afirma que:

A criança pode ser entregue no *irã* e nos *ancestral* antes e depois que ela nascesse. Os *Manjacos* chamam isso de (fica boca) isso acontece para que nada acontece com a mulher durante gravidez e parto e como também para que a criança nasce e cresce com saúde e sorte. Isso vai depender dos pais tem outros que não fazem. Mas só isso é um compromisso dos pais com *irã*. Que depois de tudo os pais da criança têm que voltar a esse *irã* para pagar suas promessas, caso contrário a criança pode ficar doente ou morrer (Entrevista com Artur Gomes Sá realizada em 27 de janeiro de 2019).

Para os *Manjacos* a mulher grávida é privilegiada na comunidade e nela ocorre um tratamento específico para o filho e cuidados de vida e saúde dessa criança. Também a religiosidade é importante no momento da invocação do parto. Os *Manjacos* são grupos étnicos que respeitam muito a mulher grávida e nela é feita todos os cuidados e atenção. As mulheres possuíam uma categoria monumental no mundo dos *manjacos* e, como também, na representação de realizar certos trabalhos que os homens não podem participar.

3.5 Casamento tradicional dos *Manjacos*

Na tradição *Manjaca* antigamente, como também hoje em dia na modernidade, embora sofreram algumas alterações, o casamento é um fenômeno importante tanto na vida dos noivos quanto dos familiares. Por este motivo, os *Manjacos* viam uma mulher casada como uma mulher completa e capaz de trazer benéficos para comunidade onde está inserida. Porém, uma mulher solteira com a idade de casar não apresenta boas características para essa sociedade, uma vez que está desobedecendo as regras comunitárias e como também as ordens dos pais.

Antigamente, entre os *Manjacos*, o casamento era visto como uma tradição importante. Uma mulher solteira em idade de casar era vista como incompleta. Assim, antes o casamento era um ato muito respeitável e as pessoas matrimoniavam assim que apresentavam condições (MENDES, 2018, p. 82).

De acordo com os nossos entrevistados Manfinapul Amando Bles, Carlos Pereira, Lai Joãozinho Mendes e Artur Gomes Sá, demonstraram que o casamento é um ritual muito esperado na comunidade que se realiza na base de acordo entre a família dos homens e da mulher. O pedido do casamento se estabelece na base de respeito aos pais e como também na indicação dos pais para o noivo pode ser antes que da menina nascesse, ou depois do nascimento. Por outro lado, se faz pelo comprometimento de ajuda de trabalho de campo do noivo pelo pai e como também nos aspectos de encontro de relação no trabalho de campo entre os noivos. Tudo isso se estabelece numa regra comunitária na base de respeito e considerações aos familiares da noiva como afirma Mendes (2018):

Inicialmente, o rapaz visitava a família, levando um pau de lenha para pedir casamento, ou quando uma das esposas ficasse grávida, caso nascesse uma menina, fosse-lhe dada como esposa. Assim, quando uma das esposas engravidava, o rapaz passava a ajudar a família nos trabalhos do campo anualmente. Assim que nascesse a menina, ele assumia a responsabilidade da garotinha, uma vez que já era considerada sua esposa. Durante o crescimento da menina, o rapaz precisava manifestar aos pais que podia cuidar da mesma e que nunca a deixaria passar fome (MENDES, 2018, p. 82).

Entretanto, Mendes (2014) salienta que, o casamento é uns do ritual importante entre todas as cerimônias feitas na comunidade *Manjaco*. Neste sentido, a realização da cerimônia da iniciação do noivado possui dois momentos, sendo o primeiro: consiste na escolha do noivo pelas famílias, uma vez que a menina recém-nascida podia ser escolhida para ser noivo de um menino pelos próprios pais da noiva. Segundo, consiste com a vontade de dois familiares tanto da menina e como dos do menino. A segunda, deriva de uma concepção moderna.

O casamento *Manjaco* possui dois momentos importantes, sendo o primeiro o noivado (pedido do casamento) e o segundo é o casamento, uma vez que a mulher é livre de decidir sua data para casar. Para Mendes (2014) na primeira fase que é de noivado, os familiares de noivo levam vinho palmo para casa da noiva pedindo-lhe em casamento, assim que for aceito o casamento pelos familiares da menina, a mulher é liberada para viver junto com a noiva, mas não vão ser considerados como casados. Isto significa que os noivos podem viver juntos antes da realização do casamento. Para evidenciar, o pedido do casamento não aceita em vontade da menina, mas sim dos próprios familiares. Na segunda fase a mulher noiva torna-se casada oficialmente após a realização do casamento na data prevista do casamento pela mulher. Como afirma o entrevistado Manfinapul (2019).

No mundo *Manjaco* o casamento é um processo. Quando um homem está a fim de uma mulher recolhe através de recado e comunicação de longa distância ou também através da indicação do pai e mãe. Se for no caso de recado o homem recolhe a tio da mulher por meio de uma audiência para conversar sobre o pedido do casamento da sobrinha. Neste sentido, eles vão marcar um dia onde o homem vai para casa da mulher e depende da possibilidade do homem, pode ir acompanhado com a garrafa de cana (cachaça), vinho palmo, etc. é um momento de declaração a família de que realmente quer casar com a mulher. Quando a família reconheceu a declaração do homem sobre o casamento e a mulher marcam uma data para realização do processo de casamento (Entrevista realizada com Manfinapul, no dia 26 de janeiro de 2019).

Para os *Manjacos* o casamento é dado pelo pai, uma vez que o pai sabe muito bem do homem capaz de ter sua filha uma boa condição e fazendo ela feliz até a morte e que nunca lhe falte a comida no seu lar. Para este motivo, os *Manjacos* interpretam o casamento nesses sentidos escolher o homem que sabe trabalhar e produzir alimento para casa e capaz de dar

sustento para sua mulher. Como afirmam os entrevistados Manfinapul, Lai Joãozinho, Carlos Pereira e Artur Gomes:

Dar casamento no mundo *Manjaco* não é “forçado”, mas sim o pai dá sua filha em casamento pensando no homem que irá ter sua filha bem para que nada de comer não falta no lar deles, ou seja, pensar no homem que amanhã poderá sustentar sua filha, homem que gosta de trabalhar na comunidade. Outra coisa, quando um homem é visto na comunidade como alguém que não gosta de trabalhar é difícil ter uma mulher pra casar, ou seja ninguém vai lhe dar sua filha em casamento para passar fome. Em outras palavras no mundo *Manjaco* casamento se faz nesse sentido dar a sua filha a um homem que poderá garantir sustento para sua filha em casa. (Entrevistas realizadas com Manfinapul, em 26 e 27 de janeiro de 2019).

Em outras palavras, existe outra forma de dar o casamento no mundo *Manjaco* que é mais aceitável não entre a linhagem no sentido de manter a originalidade da herança e união entre os filhos da linhagem, mas isso não é constante, uma vez que o casamento também pode ser fora de dentro da linhagem.

Os Manjacos não praticam a endogamia, não casam entre a família ou linhagem, mas procura outra família da outra linhagem para casar e produzir aumento da família, dividido também problema e ódio entre familiar quando houver problema durante casamento (Entrevista com Artur e Carlos, em 26 e 27 de janeiro de 2019).

Porém, hoje na modernidade as coisas mudaram, a mulher pode escolher seu marido independentemente da sua linhagem ou da outra linhagem, ou seja, por indicação do pai.

Para os *Manjacos* o casamento não é simplesmente se casar, mas sim tem que ter a reprodução. E outra intenção da família em dar casamento é ter paz, felicidade, comida, sem problema e término. Em outras palavras, o casamento possui seus benefícios que é casar para ter filhos, ajudar nos trabalhos e tornar herdeiro de pai nos trabalhos de campo após a morte.

De acordo com nossos entrevistados Manfinapul, Carlos, Lai e Artur, os *Manjacos* sempre acreditam na sua religiosidade e isso é aplicada sempre em todas as cerimônias que irão ser feitas na comunidade. Uma vez que, quando a mulher aceitar ir em casamento e concordar com todos os requisitos feitos durante o pedido de casamentos no momento de noivado os familiares realizam a cerimônia de galinha no pé da mulher isso significa que a mulher será comprometida para casar com quem havia sido realizado o pedido de casamento e não ter relação sexual com nenhum homem fora do noivo antes do casamento. Se não é capaz de passar por sérios problemas no casamento por conta do *irã* e futuras complicações na hora do parto.

De acordo com os entrevistados Lai Joãozinho Mendes e Carlos Pereira, quando chegar na data do casamento a família da mulher juntam-se com alguns convidados, preparam comida

e bebidas para comemorar o casamento. A mulher será banhada o corpo e vestidas as roupas tradicionais e ficam dentro da casa, pode ser uma semana ou dois dias dentro e depois será retirada para casa do homem com manifestações, músicas e danças. Lai afirma:

O casamento era simples e simbólico para os *Manjacos* e nem tão custoso, só com cana e vinho palmo. Mas agora na modernidade e pela questão de emigração o casamento passa a ser uma festa, com vinho de mesa, e outros tipos e bebidas muita comida gasto. (Entrevista com Lai Joazinho Mendes, 27 de janeiro de 2019).

Figura 04 - Noiva *Manjaco* com traje tradicional do casamento



Disponível em:

https://www.google.com/search?q=imagem+djongagu+de+Manjaco&tbm=isch&source=iu&ictx=1&fir=FtIbTM2VhmRHbM%253A%252CJ__Uj_GVOIM5tM%252C_&usg=AI4_-kRbI7MSAQxW_bKaxzn9SChs4h5wfg&sa=X&ved=2ahUKEwjwx8Sev8HgAhUUEbkGHSAaB48Q9QEwAHoECAUQBA#imgc=FtIbTM2VhmRHbM. Acesso em: 16 fev 2019.

Após a realização do casamento a mulher passa a viver junto com marido e nele a família fica como membro principal e mediador de todo problema que acontece entre o casal. E a mulher deve estar junto com marido fazendo trabalho coletivo no campo para que haja alimento para casa.

No casamento *Manjaco* existe poligamia, de acordo com a entrevista com Lai, que salientou que a poligamia antigamente no casamento dos *Manjacos* não significava a fama para o homem como está sendo interpretado nos dias de hoje. Porém, um homem que possui duas

ou três mulheres possui mais economia na comunidade para sua família. Para o nosso entrevistado Lai “*poligamia é um benefício para os homens na comunidade, quanto mais mulher, mais riqueza e economia do trabalho de campo terá para sua família. Essas mulheres se unem e trabalham em coletivo para manter a casa*”. Lai afirma que:

Antigamente para os *Manjacos* casar uma mulher é o prejuízo para o homem e não gera produção econômica para casa. Casar duas, três mulheres é sempre produtivo para o homem porque todas elas vão trabalhar e trazer alimento para casa. A tarefa é dividida para as mulheres. O trabalho pesado é sempre para homem na comunidade, mas as mulheres também trabalham nas pesqueira, plantar arroz, milho, mancara (amendoim). Tudo isso é uma economia produtivo para o homem que tem duas, três mulheres (Entrevista com Lai Joazinho Mendes, 27 de janeiro de 2019).

Em outras interpretações, as vezes não será do interesse do homem em ter duas mulheres, mas sim será do próprio interesse da primeira mulher que oferece para o seu marido arranjar outra mulher para casar, e se juntarem numa união para o trabalho coletivo de campo. Mas a primeira mulher ficará como responsável da casa e as outras têm que lhe obedecer, contudo sempre existe compensação e respeito entre as mulheres.

No casamento *Manjaco* existe poligamia. Mas a responsável de casa sempre será a primeira mulher (dona da casa). Essa primeira mulher tem dever de dar ordem em casa para outras mulheres. Como nas questões de economia em casa e trabalho de campo. E a última mulher tem como dever de trabalhar em casa e preparar comida. Mas o trabalho sempre será coletivo na ordem de respeito de um a outro (Entrevista com Lai Joazinho Mendes, 27 de janeiro de 2019).

Vale enfatizar que, no mundo *Manjaco* a poligamia não é um problema para o grupo, uma vez que o homem que possui mais de uma mulher terá mais riqueza para sua casa e contribuição na ajuda de trabalho de campo. E, será interpretado que, quanto mais mulher em casa, mais alimento e produção terá para aquela família. E as mulheres também se juntam na base da união e respeito para educar os seus filhos e trabalharem em conjunto.

3.6 Fúnebre

No mundo *Manjaco* a morte sempre terá uma explicação para comunidade e nela existe uma base principal que no qual os *Manjacos* recolhem para saberem sobre essa explicação da morte. Para os nossos entrevistados Arete, Lai, Artur, Carlos e Manfinapul, os *Manjacos* acreditam muito na sua religiosidade e, é através dessa religiosidade que faz com que a comunidade sempre apresenta ligado com *irã* e *ancestral*.

Por isso, na comunidade *Manjaco* existe dois tipos da morte. Primeira morte de doença simples duma pessoa jovem ou velha que morre por motivo de um acidente, doença ou melhor, interpretada como morte de Deus supremo. Segundo morte de *irã* ou de feiticeiro causado pelo mal olhado das pessoas feiticeira ou promessas não cumpridas com *irã*.

Quando morre uma pessoa jovem, a primeira coisa que os familiares têm que fazer antes de começarem a chorar é o cortar de galo em casa para saber a causa da morte, e num segundo lugar levar também o galo para cortar no *irã* ou *napene* (*djanbacus*) com objetivo de ter a certeza absoluto de tudo que foi dito pelo primeiro galo cortado na casa do falecido.

No corte de galo, terá duas interpretações. No primeiro lugar, se as vísceras do galo se encontram brancas (clara), significa que não houve nada de ruim que causou a morte dessa pessoa e, essa pessoa morre por simples causa de doença ou acidente normal. Num segundo lugar quando o galo se encontra com as vísceras preta, ou cinzento, significa que essa pessoa morreu por causa do *irã* ou de feiticeiro e ou se essa pessoa também é feiticeira e causa males para comunidade, e pode ser causado por parte dos familiares do pai ou pelos familiares da mãe. Nesta senda, antes da hora de realização do fúnebre os familiares realizam a outra cerimônia de explicação da morte cerimonia de *djongagu*²² para identificar a origem da morte.

[...] na tradição dos *Manjacos*, quando morre uma pessoa os familiares matam galo em *napene* (*djambacus*) e, em casa para perguntar o que está atrás da morte. Se é Deus ou doença normal. [...] Essa tradição existe até hoje na modernidade. Para os *Manjacos* interpretam uma pessoa morta como o que está no outro mundo não dos vivos, mas de mundo dos mortos e também está sempre está conosco em casa para nos proteger do mal e nós também que está vivo sempre tem um tratamento específico para essa pessoa que é o nosso ancestral (Entrevista com Lai Joaozinho Mendes, realizada em 27 de Janeiro de 2019).

²² É um tipo de cerimonia que os familiares realizam para saber da origem da morte do falecido e pegam defunto e colocam em cima de um modelo de cama feito com pau levada em cima do ombro de quatro homens para perguntaram o defunto se a morte dele é causado pelo *irã* ou pela família do pai ou da mãe. E, ao longo dessa cerimonia o defunto fica balanceando e dando resposta para os familiares.

De acordo os nossos entrevistados, Mafinapul, Lai, Carlos e Artur, quando uma pessoa foi morta, se for homem nas primeiras horas esse corpo tem que ficar na posição ao contrário (do peito no chão para escorresse o sangue e ajudar na conservação do corpo) e algumas horas depois levantam o corpo para lavar com água e sabão e depois vestem e levada para onde o processo de funeral a serem realizado e colocando-a numa cama. O corpo passa por várias cerimônias, toques de tambor entre outros. Tudo isso indica a parte de pré-funeral, e após essa cerimônia que é a realização de fúnebre (inteiro). E quando morre uma mulher o corpo tem que ficar sentada por algumas horas e levantada para realizar todos esses cerimônias pré-funerária igual ao do homem e depois para levar ao funeral.

Entretanto, para os nossos entrevistados Arete, Lai, Manfinapul, Artur, Carlos – demonstraram que quando morre uma pessoa na idade jovem a morte dele pode ser causada pelo *irã*, feiticeiro ou por simples doença, isso significa a comunidade fica triste e chora pela morte dessa pessoa jovem com a idade de trabalhar e reproduzir. Por outro lado, os familiares realizam a cerimônia pré-funerária e funerária, mas com a dor e tristeza e não vai ser homenageado e choro dela nem vai ser tocado por conta da idade jovem que ela possui.

Ao passo que quando morre uma pessoa velha, depende se essa pessoa não é feiticeiro e não causa mal para comunidade e causa sempre bem para as populações e prestam serviço à comunidade como no caso de uma parteira, ela terá um tratamento específico. Uma vez que, no funeral dela a comunidade manifesta, tocam choro e homenageiam essa pessoa por conta do bem que faz para as pessoas durante sua vivência. Para Arete: “A morte de uma parteira na comunidade que sempre faz bem e faz parir muitas mulheres, a funeral e toca choro dela é diferente de todas na comunidade. É uma pessoa com mais respeito na comunidade e as mulheres costuma organizar um ritual para homenageá-la”.

Ainda Carlos afirma que:

Quando morre uma pessoa velha na comunidade a morte dessa pessoa é manifestada com uma homenagem. Os familiares não choram. Os *Manjacos* homenageiam as pessoas mortas velhas que fazem bem a comunidade e geram filhos e prestam serviço à comunidade e tem boa relação com a comunidade. Então a comunidade resolve sacrificar animais, panos, vinhos, canção, dança e cerimônia de *firkidja* para homenagear essa pessoa velha que morreu. Todas essas homenagens significam que a comunidade está dando bens e coragem na outra morada a essa pessoa morta e passa também a observar a comunidade e livrando do mal e fica também como ancestral (Entrevista com Carlos Pereira, realizada no dia 26 de janeiro de 2019).

Vale enfatizar que se essa pessoa velha é feiticeira e causa mal a comunidade o funeral não será igual e manifestada como no funeral das pessoas que trazem benefícios e faz bem a

comunidade. Mas sim o corpo dela recebe um tratamento específico e vai depender muito dos familiares e não da comunidade em geral. Em outras palavras, em alguns casos específicos dos *Manjacos* o funeral dessa pessoa feiticeira não leva homenagem e nem receberá panos no seu funeral, uma vez que tem que ser enterrado sem roupa e sem panos por conta da infelicidade que ela causa para as pessoas na comunidade. Carlos aponta que:

[...] a morte dessa pessoa feiticeira vai depender muito do vínculo que essa ela possui com a comunidade se presta serviço à comunidade, mas matam muitas pessoas, a comunidade não faz nada a essa pessoa morta, nem choram e nem preocupa com a morte dela, e, ela tem que ser inteira sem roupa e choro dela não vai ser tocado, ou seja, vai depender na posição da comunidade para o choro dela será realizado a cerimônia de toca-choro²³ (Entrevista com Carlos Pereira, realizada no dia 27 de Janeiro de 2019).

Ainda Manfinapul aponta que:

Se essa pessoa feiticeira é responsável de organização social na comunidade o choro dele pode ser tocado, mas com certa posição comunitária. Mas se for outra pessoa que não tem nenhum vínculo com a comunidade e não ocupa nenhuma posição na organização social, não que o choro dele vai ser rejeitado, mas a família responsabiliza de fazer todo processo e passa a ser tocado. Se as pessoas que fazem maldade o cadáver dele não pode ser rastejado e jogado na mata, mas sim essa pessoa vai ser enterrado sem roupa. (Entrevista com Manfinapul, realizada em 26 de janeiro de 2019).

Para os *Manjacos* a última cerimônia realizado é *toca choro*. Isto depende de cada família. Tem famílias que quando uma pessoa morre, após a realização da cerimônia pré-funerária e funerária os familiares convocam a comunidade para realização de *toca-choro* e finalizar a cerimônia. Mas no outro caso a realização da cerimônia de toca-choro pode durar um ano, dois anos, ou mais de dois anos tudo isso depende da família e a decisão que eles vão tomar para realização de toca-choro. Arete aponta que:

as vezes quando morre uma pessoa e choro dele não foi tocado para família, o *difuntu* as vezes causam muito acidente, azar para família –quando os familiares foram fazer consulta no *napene* (*Djambakos*) descobrem que é por causa de choro de tal pessoa que não foi tocado e ele está pedindo para realizar a cerimônia é por isso que está causando danos na família (Entrevista com Arete Mendes, realizada em 24 de fevereiro de 2019).

Para evidenciar, os *Manjaco* possuem algumas particularidades no tratamento funerário diferente aos de outros grupos étnicos na Guiné-Bissau. Uma vez que, se morre uma pessoa com idade jovem a comunidade fica triste e com dor da perda dessa pessoa. Mas se for velha que sempre faz bem à comunidade, merece toda atenção e manifestação e homenagem pela

²³ É uma cerimônia feita para lavar as alma da pessoa morta. Ela é manifestada com sacrifícios de animais (gados, cabrito e porco).

comunidade independentemente dos vínculos familiares que ela possui com as pessoas dentro da comunidade. Pelo contrário se for feiticeira e velha e causou algum mal, não terá esse tipo de tratamento pela comunidade ninguém se importará com o funeral dela.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O território da Guiné-Bissau ao longo do tempo passou por um processo brutal de colonização econômica portuguesa. Porém, não só da apropriação das riquezas e como também de destruir a grandiosa cultura dos nativos. Com base nisso, os portugueses tentaram de todas as formas implementar o processo de civilização europeia sobre os grupos étnicos, todavia, não foi tão fácil de conseguir devido à grande resistência das populações em salvaguardar seus territórios e culturas.

Cabe ressaltar a importância da cosmovisão dos *manjacos* na resistência anticolonial como um fator fundamental na extinção de assimilação e pensar a modernidade como fenômeno inexistente no mundo dos *manjacos*. Por outro lado, percebe-se que este trabalho se enquadra numa experiência de reconhecimento de modo de ser endógeno dos *manjacos*.

A história do continente africano, ou melhor, do mundo, dos não ocidentais, foi silenciada e folclorizada pelos ocidentais – todo que é de África não merece ser estudado na academia e vivenciado socialmente. Portanto, este trabalho aqui apresentado possui uma divulgação do registro de mostrar de uma forma mais genérica as características sociais, econômicas, políticas e culturais dos *manjacos*.

Os *manjacos* são um povo que antes da chegada dos portugueses no século XV se encontrava organizado. O território possui uma organização, econômica, política, social e cultural. Neste sentido, a organização dos *manjacos* deriva do poder tradicional – através de uma representação de casa grande (casa de família) chamado de *djorson* /linhagem. O casamento possui grande importância na organização dos *manjacos* e nele se encontra a reprodução humana, aumento da família e linhagem como fontes geradoras de rendimento familiar e comunitária. Por outro lado, o território dos *manjacos* é estratificado e hierárquico. O régulo representa uma figura política importante que regulamenta as regras, decisão, sanções e direito costumeiro.

Em outras palavras, com base da organização sociocultural dos *manjacos* o grupo apresenta sua forma de legitimação do poder ao indivíduo que irá assumir com a liderança da comunidade no caso da morte de um líder, doença ou por algum motivo de substituição de poder. O líder é escolhido através de casa da linhagem (*tchorson*). Porém, cada comunidade dos *manjacos* implica certa forma de legitimação do poder que varia de região para região de características matrilinear e patrilinear.

A cosmovisão *manjaca* remete uma das grandes purezas de caracterizar a etnia *manjacos* e nela constata desde a forma de interpretar sua religião, nascimento, casamento e

fúnebre. A religião dos *manjacos* é caracterizada através da representação dos espíritos dos *ancestrais* e *irãs* na proteção comunitária e nela envolve dois fenômenos do fazer “bem” e do fazer “mal”.

Note-se que, o espírito religioso dos *ancestral* e *irã* apresenta-se quase em tudo. A religião possui uma característica dominante no mundo dos *manjacos*. Isto demonstra até no nascimento, na viagem, casamento, fanado, fúnebre etc. Para os *manjacos* a proteção das mulheres grávidas deriva dos cuidados dos *ancestrais* e *irã* para que haja boa gravidez, nascimento e crescimento do bebê.

Por outro lado, o espírito dos *ancestral* e *irã* também é apresentado na proteção do pedido de casamento. Porém, nem sempre o casamento deriva de uma representação religiosa, mas sim, se enquadra dentro de uma ligação religiosa quando haja um fenômeno que não compacta com a regra do casamento²⁴. Neste sentido, o casamento é um ritual mais esperado no mundo dos *manjacos*. E, o casamento só é realizado com a indicação dos pais para protegerem suas filhas encontrar bom marido que gosta de trabalhar para que haja economia e sustente em sua casa. Por outro lado, a poligamia no casamento dos *manjacos* é considerada como um fator benéfico e produtivo que gera economia para um homem que possui mais de duas mulheres.

Para os *manjacos*, a morte sempre apresentará uma explicação e nela o *irã*, adivinho/napene e corte dos galos para avaliar as vísceras que são indispensáveis para perguntar sobre a morte de uma pessoa. Neste sentido, pude observar através das falas dos meus entrevistados que possui dois tipos da morte – morte pela doença e acidente e morte pelo mal dos feiticeiro e *irã*. Por outro lado, possui duas categorias da morte e suas manifestações: morte de uma pessoa jovem e velho. Tudo isso implica certas regras de tratamento dos cadáveres através de cada interpretação da morte encontrada nas consultas.

Este trabalho me permitiu observar que os *manjacos* é uma etnia muito apegada a tradição. Mesmo apresentando algumas alterações modernas²⁵, mas isso não impede a realização de cerimônia no altar espiritual e cumprir com suas práticas tradicionais. Outro fato,

²⁴ “Isto apresenta desde quando a mulher assumir casar com o seu marido, mas ainda o casamento não foi realizado pelas famílias, ou melhor na face de noivado a mulher não pode ter relação sexual com outro homem fora. Ou seja, cometer adultério. Isso demonstra que essa mulher vai ser punida com espírito do fazer *mal* dos *ancestral* e *irã* e pode até apresentar algumas dificuldades de ter neném na hora do parto” (Entrevista com Artur Gomes Sá, realizada em 27 de janeiro de 2019).

²⁵ Observado as falas dos meus entrevistados percebe-se que as alterações modernas na sociedade dos *manjacos* tem a haver com a questão da migração de campo para cidade, que leva as pessoas adquirindo duas convivências sociais. E, essas pessoas são considerados de “assimilados”.

percebe-se que a modernidade ainda se encontra longe das regiões dos *manjacos*, uma vez que a tradição ainda está presente nas vivências do dia a dia dos *manjacos*.

Por isso, o resultado encontrado neste trabalho se deve à pesquisa etnográfica de uma forma mais participativa e exploratória. Mas, esperamos que tudo aquilo que foi explorado aqui através das entrevistas e fontes teóricas, possa contribuir no conhecimento dos leitores(as) e dos futuros pesquisadores(as).

REFERÊNCIAS

- BARRY, Boubacar. A Senegâmbia do século XV ao século XX: em defesa de uma história sub-regional da Senegâmbia. Soronda: **Revista de Estudos Guineenses**, v. 9, p. 3-21, 1990.
- BOSI, Alfredo. “Narrativas e Resistência”. **Revista Itinerários**. No. 10, 1996. P. 11-27.
- BULL, Benjamim Pinto. **O crioulo da Guiné-Bissau: filosofia e sabedoria**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa; Guiné-Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1989.
- CARDOSO, Carlos. **Formação e Recomposição da Elite Política Moderna na Guiné-Bissau: continuidades e rupturas (1910-1999)**. Coimbra, 2004.
- CARDOSO, Leonardo. Sistema de Herança entre os Papeis, Manjacos e Mancanha. **Revista de Estudos Guineenses**, Nova Serie, n. 6, jul. 2003.
- CARVALHO, Clara. De Paris a Jeta, de Jeta a Paris: percursos migratórios e ritos terapêuticos entre França e Guiné-Bissau. Soronda, **Revista de Estudos Guineenses**, Nova Serie, n. 6, jul. 2003.
- DJALÓ, Mamadú. **Relações Sul-Sul: A Cooperação Brasil – Guiné-Bissau na Educação Superior no Período de 1990 – 2011**. Tese (Doutorado) - Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Santa Catarina, 2014.
- DJALÓ, Tchernó. **O mestiço e o poder: a identidades e dominações e resistências na Guiné**. Pontinha: Nova Veja, 2012.
- DOMINGOS, Luís Tomas. A complexidade da dimensão religiosa da medicina Africana tradicional. **Revista Nneme**, v. 15, n. 34, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/about>. Acesso em 22 mar. 2019.
- FRANCO, Paulo Fernando Campbell. **Amílcar Cabral: a palavra falada e a palavra vivida**. Dissertação (mestrado) - Programa de Graduação em História Social. Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2009. Disponível em: www.teses.usp.br/teses/.../8/.../tde.../PAULO_FERNANDO_CMPBELL_FRANCO. Acesso em: 08 de jul. 2018.
- HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- JAO, Mamadú. Origem étnica e migração entre os Mancanha da Guiné-Bissau. **Revista de Estudos Guineenses**, Soronda, Nova Serie, n. 6, jul. 2003.
- M´BOKOLO, Elikia. Conquistas Europeias e Resistências Africanas (1800-1900). *In*: _____. **África Negra: História e Civilizações**. Tomo II. Salvador: Edufba, p. 346-392, 2015.
- MENDES, Arete. **A Mediação étnica e a prática religiosa na Guiné-Bissau: a Religião Tradicional Africana e o Catolicismo Praticada pela Etnia Mandjaco no setor de Calequisse a Partir da Década de 80**. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), Redenção, 2017.

MENDES, Irina. **A prática do Ucó: Cosmo-ontologia Manjaco Sobre Materialização do Corpo na Diversidade Corporal.** Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (UFRGS), Porto Alegre, 2018.

MENDES, Paulina. **Entre os “Saberes Locais” e o “Saber Universal”:** a modernização das Comunidades Manjaco e a *Mandjização* do Estado na Guiné-Bissau. 2014. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-colonialismos e Cidadania Global, Economia, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2014.

MENDY, Peter Michael Karibe. **Colonialismo português em África:** a transição de resistência na Guiné-Bissau (1879-1959). Lisboa: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1994.

_____. Conquista Militar da Guiné: da Resistência à “Pacificação” do Arquipélago dos Bijagós. Soronda, **Revista de Estudos Guineenses**, v. 13, p. 41-57, 1992.

MONTEIRO, Artemisa Candé. **Guiné-Bissau: Da Luta Armada à Construção do Estado Nacional - Conexões entre o Discurso de Unidade Nacional e Diversidade Étnica (1959-1994).** Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2013.

_____. Guiné Portuguesa versus Guiné-Bissau: a Luta da Libertação Nacional e o Projeto de Construção do Estado Guineense. **Revista A Cor das Letras**, v.12, n.1, p. 223-238, 2011.

NHAGA, Ghorque Joaquim. **Formação da Identidade Nacional da Guiné-Bissau.** Dissertação (Mestrado) - Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2011.

OLIVEIRA, Cristiano Lessa. **Um apanhado teórico-conceitual sobre a pesquisa qualitativa: tipos, técnicas e características.** Travessias (UNIOESTE. Online), 2009.

VALENTIM, Alexandre. **A África no Imaginário de Político Português (séculos XIX-XX).** Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, p. 01-16, 1995.

VICENTE, José Armando. **A experiência Salvífica na Religião Tradicional dos Povos Banto e a Teologia do Concílio Vaticano II:** Pistas para o Diálogo Inter-Religioso a Partir do Paradigma Missão Evangelizadora da Igreja. Dissertação (Mestrado), Faculdade Jesuíta, Belo Horizonte, 2012. Disponível em: <http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/280612-QV8iY3qGwNDXJ.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2019.

WONDJI, Christophe. Os Estados e as Culturas da Costa da Alta Guiné [trechos]. *In:* OGOT, Bethwell Allan (Ed.). **África do século XVI ao XVIII.** Brasília: UNESCO, p. 437-473, 2010. (História Geral da África V).