

MANDJUANDADI COMO BASE À TRANSFORMAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL DA GUINÉ-BISSAU¹

Wilma João Nancassa Quadé²

RESUMO

O presente artigo pretende realizar uma breve avaliação sobre os efeitos da composição dos poderes na jovem nação guineense sob os impactos das relações pós-coloniais, mantidas em conformidade aos interesses e aos modelos de governança ocidentais. Destaca-se a compreensão acerca da *mandjuandadi*, da recuperação de seus *ditus*, de seus tradicionais modos e comportamentos de vida coletiva, como possibilidade à atual transformação das relações de composição da ordem social e política na Guiné-Bissau.

Palavras-chave: *mandjuandadi*; pós-colonialidade; autocomposição dos poderes e governança política na Guiné-Bissau.

ABSTRACT

This article intends to carry out a brief assessment of the effects of the composition of powers on the young Guinean nation under the impacts of post-colonial relations, maintained in accordance with western interests and governance models. The understanding about *mandjuandadi*, the recovery of its *ditus* and of its traditional ways and behaviors of collective life, stands out as a possibility to the current transformation of the relations and composition of social and political order in Guinea-Bissau.

Keywords: *mandjuandadi*; post-coloniality; self-composition of powers and political governance in Guinea-Bissau.

INTRODUÇÃO

Ao longo dos séculos de colonização e de relações com o ocidente, muitos questionamentos foram levantados acerca das organizações sociais e dos modos de vida das diversas culturas e etnias africanas; questionamentos de estranhamento, de hierarquização, de

¹ Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em Sociologia, apresentado ao Colegiado do Curso de Licenciatura em Sociologia, do Instituto de Humanidades, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, sob a orientação do Professor Francisco Vítor Macêdo Pereira. Defendido em 14 de abril de 2021, das 9h às 11h, em sessão pública via plataforma *google meet* ([link: meet.google.com/rvv-jvtq-efm](https://meet.google.com/rvv-jvtq-efm)). Avaliado pela Banca Examinadora composta pelo orientador e pelos Professores Bas'Ílele Malomalo, do Colegiado do Curso de Relações Internacionais, do Instituto de Humanidades e Letras, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira e Ricardo Ossagô de Carvalho, do Colegiado do Curso de Licenciatura em Sociologia, do Instituto de Humanidades, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, conforme resultado, especificações e observações constantes da Ata de Defesa, lavrada, assinada pelos membros da Banca Examinadora e oportunamente entregue à Coordenação de Curso.

² Concluinte do Curso de Licenciatura em Sociologia, do Instituto de Humanidades, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Semestre 2020.1. Matrícula: 2018104330. Candidata em Sessão Pública de defesa de Trabalho de Conclusão de Curso, como condição à obtenção do título de Licenciada em Sociologia.

comparação, classificação e demarcação da alteridade pelo controle dos parâmetros civilizatórios do colonizador. Do lado dos africanos, (ex)colonizados, no que se refere às possibilidades de (re)construção de suas identidades, com base na resistência e no reconhecimento de lutas em perspectiva dos interesses de África, ou simplesmente pan-africanistas, a completa descolonização ainda é tarefa a ser realizada, manifestando-se como necessidade política, econômica e social em uma série de sentidos.

De fato, nos discursos sobre o entendimento e as inúmeras propostas ao enfrentamento dos efeitos do colonialismo sobre África, o continente segue sendo interpretado como vítima histórica de seu passado de invasão e dominação, tal como sombra determinante, inamovível e onipresente de seu atual estado. A despeito da diversidade de povos e nações africanas, é como se todos os africanos continuassem incapacitados a um aparente destino comum, atávico, teleológico, genético de miséria, minoridade, tutela e subdesenvolvimento - absolutamente forjado pelos referenciais de interesses e paradigmas ocidentais da modernidade. Toda a África, como circunscrição histórica imensa das matrizes modernas de produção do capitalismo, prosseguiria, pois, sob o sinistro libelo colonial - sem um presente, *sem nada*, sem uma força própria, sem nenhuma invenção nova que eficientemente lhe *permitisse* desvencilhar-se do pessimismo de sua herança de dominação.

Os modos e os comportamentos tradicionais de vida, relativos aos saberes, aos valores, às práticas e às artes ancestrais - em meio à necessidade presente de afirmação de uma ecologia política de novas perspectivas e arranjos sociais - parecem não inspirar ou motivar suficientemente os africanos a lograr superar as suas expectativas de soberania e autodeterminação para além dos discursos e anúncios mantidos sob a recomendação de forças, observações, convenções, tratados e avais de redes, agências e demais organismos de contingenciamento internacional. Ao contrário, as iniciativas de investimento e de adequação dos atuais estados africanos - aos circuitos exógenos da presente fase global do capitalismo financeiro e tecnológico - se sucedem como tônica: na aposta tributária a repaginados modelos e paradigmas hegemônicos da economia política internacional.

As propostas alternativas de desenvolvimento e reabilitação histórica de valores, saberes, fazeres e formas autocompositivas de produção social e governança endógenas seguem sendo vistas e compreendidas como atraso pela maioria das lideranças políticas e intelectuais do continente, de modo que muitos dos que defendem a superação do legado de dependência e humilhação colonial são, na verdade, cegos, insensíveis ou corrompidos e - por isso mesmo - quase sempre indiferentes às iniciativas que busquem desenvolver ou reabilitar

paradigmas de sociabilidade e governança pautados em práticas e saberes reconhecidamente autóctones, os quais reflitam e permitam a afirmação da pluriversalidade dos modos e comportamentos de vida genuinamente africanos: em sua empiria mais direta e coletiva com a vida, com a terra e com as tradições ancestrais.

A questão é que África segue sendo periférica aos olhos da maioria dos próprios africanos, notadamente de seus dirigentes - que não propõem o seu desenvolvimento senão a partir de perspectivas exógenas, e essa é a maior evidência de que as raízes do colonialismo seguem firmemente fincadas nas subjetividades (ex)colonizadas, as quais racistamente ainda se estranham em meio ao narcisismo de suas diferenças.

Diante disso, se não se tornam os africanos e a mentalidade acerca de suas jovens nacionalidades capazes de identificar e ultrapassar a persistência das dominações exógenas - nas suas formas contemporâneas de pensar e escrever o continente -, seguir-se-á repetindo, ainda a pretexto de um suposto e necessário título civilizacional, o mesmo legado colonial: tal como originalmente idealizado e instaurado pelo colonizador.

Não basta, com efeito, pôr fim ao sistema colonial - inglês, francês ou português (a esta altura, pouco ou nada importa) - simplesmente mediante a obtenção de um estado constitucional independente, do ponto de vista da instituição condicional e quase sempre precária de um governo próprio. É necessário fazê-lo partindo de uma teoria e de uma prática que não imitem mais em nada os valores e as distinções do colonizador.

Para tanto, faz-se preciso, como nos diz Cabral (1978), aprender a pensar e a agir com a própria cabeça. Na prática, a luta contra o colonialismo ou contra a *colonialidade* - tal qual persistente e atual realidade histórica - haveria necessariamente de passar por uma ruptura total e radical, abjurando criticamente todos os projetos de modernização, herdeiros dos impérios coloniais, e que ora anunciam feericamente a inclusão do continente no mercado financeiro e tecnológico da atual globalização financeira e tecnológica.

África, contudo, não se libertará dos efeitos da colonização concorrendo em versões monetarizadas, financeiras, ecologicamente depredatórias, tecnologicamente dependentes, exploratórias e ocidentalizadas de desenvolvimento internacional. Daí a importância e a necessidade de se revolucionar endogenamente todos os seus pensamentos, ações e postulações decoloniais, e eleger a cultura - ou as várias culturas africanas - como centro das reflexões sociais e políticas: no sentido de se agir a transformação das sociedades numa perspectiva política e eticamente sensível e sustentável, conforme os modos e os

comportamentos de vida condizentes com os saberes e a tradicional ancestralidade dos povos africanos, e os seus incisivos valores civilizacionais.

Destacamos aqui os estranhamentos e os questionamentos, levantados ao longo de todos esses anos de dominação e subserviência, contrários à existência ou à consistência de uma gnose africana. Ou seja, a respeito de epistemologias ou eficientes práticas de saberes genuinamente africanas, e dos desdobramentos que isso tem quando nos propomos ao desafio de pensar a África, os seus problemas e as suas potencialidades atuais, a partir de dentro: em uma perspectiva endógena, buscando âncora para o seu desenvolvimento no riquíssimo acervo de seus saberes, de suas ciências e práticas tradicionais, bem como em seu vasto mosaico de etnias e culturas.

Ainda hoje, para muitos, configura-se como utópica ou mesmo irresponsável a visão de que a verdadeira transformação, almejada pela maioria dos africanos, passa necessariamente pelo entendimento e o reconhecimento de que é necessária a volta às raízes comuns da tradição, aos valores fundantes das sociabilidades africanas e de sua consciência em luta e resistência contra as inúmeras formas e estruturas de dominação e opressão. Muitos se negam a reconhecer que os sistemas de dominação alienígena, oriundos da época colonial, seguem atualmente se impondo - com muita força - praticamente contra todo o continente.

Em linhas gerais, ao que aqui denominamos de *raízes da tradição* correspondem valores e usos comuns, senão a todos, à maioria dos povos e etnias africanos, traduzidos pela harmonia, a solidariedade, o respeito mútuo, o culto aos ancestrais, o convívio junto à natureza e, sobretudo, o sentimento de família em sua dimensão genuinamente étnica e grupal. A união em torno desses valores comuns, como síntese civilizacional de um *ethos* de resistências e identidades negro-africanas, em luta contra as imposições históricas da escravização, do racismo, do colonialismo, da segregação, do epistemicídio e do imperialismo branco-ocidentais, propuseram a todos os povos do continente convergentes expressões de movimentos, vivências, reflexões, organizações e forças: em busca de potencialização e unidade contra as imposições de violência e desumanização historicamente infligidas a todos os africanos ao longo de mais de quatro séculos.

O maior registro desse poderoso movimento interno de pensamento, resolução e ação, em unidade recente de luta, consciência e resistência - em torno da humanidade e da defesa unitária da autodeterminação africana -, foi (e provavelmente continua sendo) o Pan-Africanismo: com os seus inúmeros intelectuais, lideranças, ativismos, militâncias e

manifestos, responsáveis por deflagrar e propulsionar os sucessivos processos de luta por independência continente adentro; conjugando tradição, consciência anticolonial e libertação africana praticamente ao longo de todo o século XX.

No entanto, essa consciência em torno da unidade na luta pela libertação de África e dos africanos contra o colonialismo resultou, para além dos processos de independência, no curso de inúmeros levantes críticos à dominação e ao universalismo ocidentais, em diferentes expressões e movimentos solidários: de recuperação e (re)valorização local de saberes e cosmovisões ancestrais, bem como de usos e práticas civilizacionais tradicionalmente endógenos. Desse renascimento africano, de singulares mundividências e reconhecimentos próprios, de modos e comportamentos de vida originalmente autóctones, diversas epistemologias e formas de pensamento assumiram vulto no mais recente período pós-colonial, algumas como estofos conscienciais em proposição à unidade e à cidadania das jovens nacionalidades, outras em atendimento às demandas de desafiadora composição da soberania e da organização dos novos estados.

A exemplo das mais últimas revitalizações dessas tradições filosóficas de (re)abertura do pensamento, das formas gnósticas, de conhecimento e de éticas da humanidade, dos estilos de vida e dos próprios valores civilizacionais africanos (*ntu*) - em respeito e resgate ao sagrado, à terra e à ancestralidade, para a definitiva superação de todos os horrores da colonialidade - podemos destacar, da segunda metade do século XX para cá, a ênfase nos estudos sobre *rekhet*³, a propagação dos valores da *bisoidade*⁴, dos modos de vida *ubuntu*⁵, a individuação da filosofia *dogon*, *yurugu*⁶ e, mais especificamente em Guiné-Bissau, a ascensão da *mandjuandadi*: como expressão de tradicionais saberes coletivos em luta e resistência contra as opressões do colonizador.

³ Cf. OBENGA, Théophile. Egypt: Ancient history of African philosophy. **A companion to African philosophy**, v. 28, p. 31-49, 2004. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/book/10.1002/9780470997154#page=48>. Acesso em: 07 Abr. 2021. PONTES, Katiúscia Ribeiro. Rekhet: Um exercício que transcende o ato de filosofar. **Ítaca**, n. 36, p. 43-78. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/31985/19766>. Acesso em: 07 Abr. 2021.

⁴ Cf. NTUMBA, Maurice Tshiamalenga. Langage et société. Primat de la Bisoité sur l'intersubjectivité. *Recherches Philosophiques Africaines*, v. 2, 1985. Disponível em: https://www.academia.edu/Documents/in/African_Religion_in_Africa_and_the_Diaspora. Acesso em: 07 Abr. 2021. MALOMALO, Bas'Illele. Filosofia africana do ntu e a defesa de direitos biocósmicos. **Problemata**, *International Journal of Philosophy*, n. 2, p. 76-92. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49144/28609>. Acesso em: 07 Abr. 2021.

⁵ Cf. RAMOSE, Mogobe B. African philosophy through Ubuntu. 1999. Disponível em: https://books.google.com.br/books/about/African_Philosophy_Through_Ubuntu.html?id=fT17AAAAMAAJ&redir_esc=y. Acesso em 07 Abr. 2021.

⁶ Cf. MASAKA, Dennis. African philosophy and the challenge from hegemonic philosophy. **Education as Change**, v. 22, n. 3, p. 1-22, 2018.

Todas essas, como expressões gnósticas e geopolíticas de resistência e afirmação da humanidade, dos espaços e das formas de pensar tradicional e genuinamente africanos - concernentes aos seus saberes orais e ancestrais, acerca das singularidades, dos ritos e dos modos africanos de ser e inserir-se no mundo -, levantam-se contrárias aos epistemicídios e aos racismos antinegro e antiafricano do colonizador branco. São, por isso, potentes formas de afirmação em convergência à unidade africana, em polidiálogo ao que África tem a dizer e a ensinar *de si* - por si mesma, em sua unidade - ao mundo e às suas determinações universais modernas: as quais, ao longo dos últimos séculos, têm desgraçadamente pontuado os negros, o seu continente e as suas diferenças como barbárie e miséria.

Por óbvio que alguns aspectos desses modos de saberes e comportamentos tradicionais imiscuem-se, em uma ou outra figura ou situação, em meio a interesses e ocasiões ideológicas - de justificativas políticas menos dignas e subsumidas a interesses utilitários, de uma ou outra liderança ou composição político-partidária local, a qual ainda se vale ou argui o poder da tradição como subterfúgio à manutenção de vantagens e conservadorismos setoriais. Assertamos, todavia, que esses são detratores, abusadores que, falsamente - em nome das tradições e ancestralidades africanas -, seguem indebitamente traindo a sua terra e a sua humanidade, em conluio aos expedientes e consórcios coloniais, dos quais pretendem seguir obtendo vantagens e privilégios.

Nesse sentido, procuramos neste artigo empreender algumas breves reflexões e análises a título de contribuição à emancipação consciencial guineense - de suas atuais e persistentes amarras, sobretudo de ideias, símbolos e representações, quanto à herança colonial; elegendo como base para tanto o pensamento revolucionário de Amílcar Cabral, acerca do papel fundamental e imprescindível da cultura no processo de luta pela independência em Guiné-Bissau, bem como as considerações de Odete Semedo, a propósito da *mandjuandadi*, como expressão de um sentido ontológico próprio ou de sentimento ético de unidade e pertencimento guineenses, em meio à diversidade étnica e linguística das diferentes culturas e tradições do país.

Entendemos que as distintas contribuições desses intelectuais, acerca da unidade na luta contra a dominação colonial, por meio do pensamento e das práticas coletivas de vida e cultura da *mandjuandadi*, não se efetivaram ainda como historicidade definitiva: para a verdadeira independência de Guiné-Bissau ante o seu estado de submissão colonial. No decorrer deste trabalho iremos, pois, tecer algumas reflexões acerca da importância de se enxergar na cultura e em uma ética de unidade e solidariedade entre os guineenses (cuja

melhor expressão parece-nos ser a da *mandjuandadi*) um caminho viável para a transformação da Guiné-Bissau - e de outros Países Africanos - em realidades históricas que verdadeiramente se pensem e se giram a si próprias: de acordo com os ideais de Amílcar Cabral, Miguel de Barros, Odete Semedo entre outros/as intelectuais. Para a realização dessa empreitada, utilizar-nos-emos de uma abordagem qualitativa, de cunho eminentemente teórico-bibliográfico.

A cultura tradicional como arma de libertação dos Países Africanos

O continente africano é o terceiro maior do mundo em extensão, composto por cinquenta e quatro países. Uma diversidade enorme de paisagens, biomas, recursos, povos, etnias, culturas, religiões, tradições e línguas constitui a sua vasta disposição física, humana, econômica, política e social. A sua história é a mais antiga da humanidade, sendo África mesma o próprio berço de toda a humanidade. Apesar de toda a sua heterogeneidade e imensidão, o continente negro consegue ser, ao mesmo tempo, um espaço único e autêntico, diferenciado e notável, quando em comparação ao restante da humanidade e às demais terras do planeta.

Os diferentes motivos pelos quais lhe são atribuídas características tão únicas e especiais se devem, principalmente, às suas particularidades culturais, étnicas e linguísticas, correspondentes a distinções e estilos de vida baseados em práticas, ritos e valores coletivos, de culto à ancestralidade, de profundo respeito e reconhecimento às pessoas mais velhas e de reverência à natureza - como extensão ou continuidade do encontro entre a humanidade e a divindade.

Disso tudo, nós, africanos, de modo geral, tradicionalmente muito nos orgulhamos e seguimos prezando - tal como fundamentos éticos e de sabedoria prática -, apesar de todos os reveses históricos da colonização sobre nós. Todavia, por conta desses mesmos reveses - cujos efeitos se fazem sentir desde há mais de quatro séculos -, praticamente toda a diversidade dos espaços e das culturas em África segue ainda hoje incompreendida; sendo o continente, como um todo, marginalizado por fatores os quais, historicamente, poderiam se reverter em favor de nossa unidade e do fortalecimento de valores e interesses comuns, ao invés de seguir informando índices de incompreensão e de preconceito ocidentais.

Em meio a toda a pluriversalidade africana, a Guiné-Bissau é um pequeno país, espólio nacional da colonização portuguesa, situado na costa ocidental do continente, sendo reconhecido pela bravura e autodeterminação por meio das quais o seu povo se afirmou - antes, durante e após a instalação do sistema colonial. Com efeito, Guiné-Bissau foi, das ex-colônias portuguesas, considerada a mais difícil, a mais impenetrável e reconhecidamente a mais aguerrida na luta para a conquista de sua independência. Apesar de pequeno, Guiné-Bissau é um país multiétnico, plurilinguístico e plurirreligioso; de tradições, saberes, naturezas e rituais bastante variados, ainda absolutamente vivos, os quais compõem um mosaico riquíssimo, e que representou - e representa ainda hoje - um elemento preponderante para a conquista de sua independência e emancipação social (CABRAL, 1978).

Desde a conquista da independência pela luta armada, até os dias atuais, a Guiné-Bissau enfrenta uma onda constante de instabilidades políticas, resultante em uma expressiva e profunda descontinuidade governativa e administrativa. Esse cenário de instabilidades, ao longo de seus quarenta e seis anos de independência, tem gerado grandes entraves às ações de atendimento das necessidades da população, bem como ao investimento nos setores chave ao desenvolvimento do país. Trata-se de uma realidade a qual evidencia o descompromisso dos seus dirigentes políticos com os interesses populares e nacionais, tanto quanto expõe a imprescindibilidade de ruptura com a persistente lógica dos modelos de governança e organização política ocidental, herdeiros diretos do sistema colonial.

O que, contudo, se verifica ao longo da história da jovem república guineense é que todos os movimentos reflexivos e/ou propositivos os quais intentassem/intentem redimensionar politicamente o país - a partir da descontinuidade com os modelos coloniais de exploração do trabalho e dos recursos do povo e de sua terra - têm sido sistematicamente sufocados. A reivindicação à construção de soluções endógenas, capazes de valorizar as potencialidades presentes e de dialogar com os saberes e as formas de vida tradicionais, não consegue suscitar nas lideranças políticas e intelectuais locais a resolução à reinterpretação crítica e profunda dos supostos legados civilizacionais do imperialismo.

Não obstante à irresolução quanto à emancipação definitiva dos espólios do colonialismo, quanto aos repertórios de conhecimentos em disputa, o que se haveria de postular - em superação à lógica de subserviência colonial a que se vê submetida a Guiné-Bissau desde a sua independência - é a construção de novas práticas e saberes sobre África e Guiné-Bissau, com base na sua própria consciência histórica: então contada, compreendida e

atuada pelos próprios guineenses, pelo povo e por suas lideranças tradicionais de anciãos, régulos, muros e *djambakusis*.

Isso, no entanto, só se tornaria possível se se abjurassem todas as formas de saber e de representação que seguem acompanhando as condições de dominação, de governação e exclusão - associadas ainda à alienação e à exploração tanto da Guiné-Bissau, quanto da maioria dos demais povos e nações africanas. Urge produzir discursos políticos e científicos os quais reflitam as possibilidades sociais do continente e da Guiné-Bissau na atualidade, e que lhe caracterizem com identidade própria, dialogando, a partir de suas referências internas, com o resto do mundo, sem mais lastros do passado colonial ou assimilacionista.

O que acontece, no entanto, é que - apesar das independências e dos profundos debates intelectuais e políticos - uma perspectiva colonial difusa parece continuar determinando a dinâmica das relações de saberes sobre praticamente todo o continente africano e as configurações político-econômicas de suas possibilidades de continuidade e desenvolvimento. Uma percepção mais acurada a respeito disso permite ver que as políticas imperiais foram, na atualidade, apenas exteriormente reformuladas; mantida, na prática, a hegemonia de velhos e novos exploradores sobre os interesses locais.

As questões de intransigência às *dívidas coloniais*, de contenção aos movimentos migratórios, dos estados-problema, das guerras étnicas, das disputas de fronteiras, da invariável pobreza do mundo representada midiaticamente no *subdesenvolvido continente africano*; do racismo institucional e epistémico contra tudo o que é e provém de África são alguns dos aspectos que nos chamam a atenção para a persistência da colonização e do racismo antinegro e antiafricano como dínamo ou eixo estrutural do próprio capitalismo mundializado (em seu estado atualíssimo!).

Por outro lado, posto que sob o lema da luta pela emancipação e pela autonomia, as lideranças políticas nacionalistas e pós-independência aceitaram, na sua maioria, as categorias básicas que o discurso ocidental seguiu imprimindo sob a esteira de uma história única ou universal - que relega África invariavelmente à minoridade e à subserviência ao norte global, tal como precisamente segue acontecendo com a Guiné-Bissau. Ao seu tempo, foi sendo substituído o paradigma de civilização da modernidade colonial pelo de progresso e desenvolvimento econômico das jovens nações independentes, para a sua suposta integração a sistemas e cadeias produtivas, em grandes projetos de investimento e financiamento (a título

de endividamento e submissão dos governos locais aos interesses de investidores e corporações internacionais).

No entanto, poucos ou nulos foram os esforços efetivamente realizados no sentido de se assumir politicamente uma reflexão filosófica, ontológica sobre a própria condição guineense e africana, em face do ser de si da *guinendadi* no mundo e a propósito de sua humanidade. Face à persistência das teleologias herdadas da situação colonial, o que de fato se radicalizou foi a diferença ou a distinção negativa a tudo o que *grosso modo* remetesse a Guiné-Bissau e ao continente africano em geral.

Nas décadas que se seguiram à independência do país, a necessidade de se justificar a legitimidade do direito à autodeterminação, à soberania e ao poder de governar passou pela mobilização em torno da figura e da memória dos heróis - tanto quanto do sentimento de vitimização, de um corpo punido, quer por um essencialismo trágico e estratégico, quanto por formas deliberadamente violentas de se lidar com as diferenças. Em qualquer uma das situações, a ideia de raça e a radicalização das divergências, acompanhadas das infundáveis narrativas de urgências e desgraças, persistiram a envenenar os discursos de unidade e a enterrar as ânsias de liberdade do povo: como *mistida*, como decepção diante das muitas promessas anunciadas e jamais cumpridas.

O direito a poder pensar pela própria cabeça, como reivindicava Amílcar Cabral (1978) - e, logo, a construir as suas próprias imagens e identidades -, passa pelo diálogo crítico dos que procuram entender a realidade político-social guineense e africana precisamente a partir da disposição de suas representações contemporâneas, questionando a presunção das narrativas históricas e das geografias associadas a conceitos e representações insistentes na estagnação de África e da Guiné-Bissau às antípodas da civilização.

Na prática, é preciso assumir que África e as suas nacionalidades, como categorias homogêneas - bem como todas as demais as quais lhes são comumente associadas -, existem apenas na origem *dos textos e documentos* do colonizador: os quais constroem as suas representações como uma ficção sobre a alteridade. Portanto, aquém a quaisquer especificidades ou reais necessidades do continente, a onda de políticas neoliberais que se espalha a partir dos anos 1980 vai inevitavelmente tornar os governos e os estados africanos reféns das instituições financeiras e dos demais organismos de vigilância, controle e deliberação internacionais sobre o *destino africano*.

Todas as reformas introduzidas traduziram-se, então, não apenas em inflexões econômicas (injunção a uma economia de desenvolvimento neoliberal), mas também em adequações dos estados recém-formados (e de suas jovens nacionalidades) às novas configurações dos interesses globais: em continuidade aos projetos de morte e exploração dos africanos e de seu continente. Os serviços sociais públicos, como saúde e educação, não poderiam, pois, jamais se consolidar como políticas de estado e haveriam de ser dramaticamente reduzidos.

Nesse contexto, as epistemologias (neo)coloniais, no campo das ciências sociais, continuam a privilegiar uma perspectiva analítica ahistórica, sobre Guiné-Bissau e praticamente toda a África, sacrificando a sua pluriversalidade pela universalidade do colonizador; massacrando, como outrora, os seus saberes orais, a sua sintonia com os mais velhos, com a natureza, com os ancestrais da família e as lideranças tradicionais, como sinônimo de atraso; insistindo numa forma única de encomendar falsas soluções para o forjado subdesenvolvimento africano e produzindo, a esse respeito, uma verdade hegemônica acerca de África e dos africanos como problema a ser equacionado *pela humanidade e a intervenção* de conhecidos e novos exploradores.

De modo mais amplo, um dos princípios fundadores - dos discursos privilegiados recorrentes nas ciências sociais - é o de que há apenas uma única maneira de se saber e de se conhecer o mundo, ao invés de múltiplas; devendo persistir somente a forma *científica* de se produzir aquilo que pode ser considerado como *verdadeiro* - precisamente a respeito da existência *dos outros, dos diferentes* e de sua história: a título de invariavelmente mantê-los sob o seu controle.

Sob essa perspectiva, desafiando as dicotomias que insistem em opor um suposto saber universal e verdadeiro, de matriz eurocêntrica, a todos os *outros*, vistos *ainda* como expressões locais ou periféricas de crenças e mitos, a África - em sua imensa diversidade e complexidade - segue permeada por inúmeros desafios epistêmicos: os quais pugnam por superar e reparar os impactos e os danos historicamente causados sobre si pelo capitalismo, e a inflição de suas violentas relações coloniais sobre os corpos e as mentes dos africanos.

Nessa lógica, exortamos a fundamental importância de se resgatar as formas tradicionais de resolução de conflitos, de composição da ordem social e de governança coletiva; as quais, antes do regime colonial, eram as únicas vigentes nos territórios da Guiné-Bissau e dos demais estados pós-coloniais, eficiente e comumente baseadas nos valores

coletivos e fundantes das tradicionais sociedades africanas. Não noutra sentido, Amílcar Lopes Cabral, um dos principais nomes do Pan-Africanismo e idealizador da luta pelas independências de Guiné-Bissau e Cabo-Verde, acreditava que a libertação de todos os Países Africanos se daria, primordialmente, com base na legitimidade de seus próprios fatores de cultura; ou seja, a cultura tradicional africana seria, segundo Cabral (1978), a arma mais poderosa para a luta anticolonial.

De fato, é consenso entre os guineenses que o nosso maior recurso e a nossa maior força unitária reside na cultura que nos liga à nossa terra, aos nossos *ditus* e à nossa ancestralidade. Foi essa consciência que nos conferiu a vitória sobre o colonizador. Trata-se de uma realidade absolutamente viva e atuada pelos guineenses em cada ritual, em cada celebração - de vida, de morte, de alegria, de passagem, de dor e de iniciação - geração após geração, das mais diferentes etnias, desde as *tabankas* mais longínquas até a *prasa* de Bissau.

Nos diversos elementos comuns dessas raízes culturais da *guinendadi*, verificam-se a convivência harmônica e pacífica entre as diversas comunidades, os costumes de se dizer *mantenha*, a força do *polon garandi* e da *firkidja* de cada *djorson*, a abrangência dos *ditus* nos ensinamentos e ritos presididos pelos mais velhos, nas histórias contadas pelos *djidius*. Dessa unidade guineense, ergue-se o nacionalismo de seu *kriol* e, sobretudo, as formas distintas de ser, de estar e de classificar-se no mundo *como guineense*, precisamente naquilo que podemos entender como *mandjuandadi*.

Em convergência ao enfrentamento de qualquer fenômeno que ameaçasse pôr em causa a força dessa união, Amílcar Cabral elegeu e defendeu afincadamente a *mandjuandadi* e a cultura tradicional: com o intuito de derrotar o colonizador, de expulsar do território guineense a ideologia imperialista e racista que enxerga os povos africanos como desprovidos de razão, de ciência e de civilidade, como incapazes de guiar o seu próprio destino. Enfocando nos usos e costumes de diferentes etnias da Guiné-Bissau, constata-se, com efeito, que em todas elas a cultura coletiva dos benefícios da terra e da família - por meio da reverência à sabedoria e à autoridade dos mais velhos - sobressai a quaisquer interesses utilitários e particulares: sendo tudo o que se faz e tudo o que se produz propriedade da comunidade, de modo a ser a vida um resultado repartido entre todos.

Os valores da *mandjuandadi* ensinam, pois, que cada membro da coletividade deve dar sempre o melhor de si: nisso se distingue o seu valor, se notabiliza o seu reconhecimento moral. Todos e cada qual devem contribuir - no que puderem - para a reserva de alimentos,

para a manutenção da paz e para o equilíbrio e bem-viver (entre si, com a natureza e com os defuntos ancestrais) (SEMEDO, 2010, p.123). A força dessa cultura solidária e comunitária da *mandjuandadi* denuncia, pois, o colonialismo que divide e que enfraquece, põe por terra a alienação do assimilacionismo e evidencia o espírito revolucionário, o nível civilizacional e a capacidade sapiencial de equilíbrio e organização dos guineenses para empreender, ao seu modo, a luta contra o imperialismo, o (neo)colonialismo e o neoliberalismo - os quais lhes pretendem continuar roubando os recursos e os modos próprios de vida (VILLEN, 2013).

O colonialismo, em todas as suas dimensões e âmbitos de atuação, buscou incessantemente liquidar ou isolar a cultura dos povos colonizados, o que demonstra claramente a sua preocupação em buscar sempre dividir e suscitar dúvidas, distensões, desconfianças e disputas internas entre os colonizados. Os exploradores, de fato, compreendem muito bem a potência ameaçadora que a tradição cultural representa às suas imposições imperialistas e alienações racistas. Por isso, foi, e é, através da distinção da cultura, que se obteve e que ainda se alcança, de acordo com Mondaini (2016), a resposta mais efetiva contra as investidas de desumanização do colonialismo.

(...) à realidade de divisão colonial imposta pelas fronteiras arbitrárias desse sistema, ao dismantelamento das culturas africanas, a África responde não somente por meio das lutas armadas contra os exércitos coloniais; é em um significado mais amplo que se dá a recusa ao destino de submissão colonial, expresso na decisão do ato de se lutar contra o colonialismo na sua totalidade. Como um processo que acompanha projetos e a concretização de modelos alternativos de desenvolvimento, direcionados à emancipação dos povos do terceiro mundo e ao combate contra quaisquer sistemas de opressão, podemos encontrar a importância histórica da resistência cultural como legítima ação anticolonial africana (VILLEN, 2013, p. 35).

Com ênfase, a África, em nenhum momento, se submeteu ao poder colonial, ou entrou em consenso com ele. Resistiu e resiste a tudo e a todos que pretendam desumanizá-la à imposição de uma história única, ou reduzi-la à tutela servil de uma civilização universal. Os africanos de ontem e de hoje, com a mesma força ancestral, resistem - na afirmação de sua humanidade, na imorredoura demonstração de suas amplas propriedades éticas, étnicas, sapienciais e culturais - à conta injuriosa de todo e qualquer domínio (neo)colonial (VILLEN, 2013).

Apesar das incessantes opressões por parte dos colonizadores, a despeito das tentativas de aniquilação ou controle de todas as suas formas de manifestação cultural, da expropriação de suas tradições e identidades, dos assassinatos sem conta e de outras inúmeras atrocidades cometidas pelo sistema colonial contra os diversos povos africanos em seus territórios, os

africanos revelaram sempre uma gigantesca força de vontade e determinação: para a luta em superação a todas as violências contra si perpetradas, amadurecendo historicamente - a cada levante, a cada combate - a sua consciência de liberdade e autodeterminação. Mesmo em meio às piores situações, nunca, portanto, estiveram entregues a nenhum tipo de consentimento ou de imobilismo diante dos dominadores.

É fundamental salientar que houve inicialmente o emprego de variadíssimas formas pacíficas de resistências por parte dos colonizados na Guiné-Bissau e em outros países africanos, como forma de travar as empreitadas coloniais, posto que as suas investidas não hajam efetivamente cessado ou retrocedido. Já no século XX, chegou-se, por fim, ao entendimento de que era preciso *responder à violência com violência*. Imbuído desse ânimo e compreensão, o movimento Frente de Libertação Nacional (FLN), na Argélia, a partir da década de 1950, deflagra a inspiração e o convencimento de outros países e movimentos pan-africanistas de que era preciso responder à dominação colonial por meio da luta armada, e foi o que aconteceu mais tarde na Guiné-Bissau (VILLEN, 2013).

Cultura como instrumento de unidade social e emancipação anticolonial

Posicionamo-nos, de antemão, quanto ao sentido de que nos parece fundamental e urgente o reconhecimento e a valorização das culturas, bem como dos modos tradicionais de vida africana, como forma ou mecanismo imprescindível para a promoção atual e eficiente do *desenvolvimento ambiental e socialmente sustentável* em todo o continente, e a dar-se, conseqüentemente, como condição à verdadeira emancipação política e econômica dos países africanos: frente aos antigos interesses metropolitanos, ora reformulados nas agências, no observatório e na censura contingencial de organismos e entidades internacionais do norte global.

Compreende-se que os impactos das ações solidárias e dos comportamentos representativos das coletividades, dos modos e éticas de vida baseados nos valores comunitários - conforme a inspiração de lideranças, atores sociais e intelectuais como o sociólogo Miguel de Barros - são fundamentais para o despertar da consciência das novas gerações, sobretudo no que concerne ao resgate e à valorização das culturas tradicionais, nas suas variadas dimensões e manifestações endógenas.

A escolha de Miguel de Barros (2014), como exemplo e referência de grande impacto na atual sociedade guineense, tem a ver com o elevado nível de protagonismo intelectual e

social-comunitário que este autor tem exercido, sobretudo nos últimos dez anos, na Guiné-Bissau: notadamente em prol do reconhecimento e da valorização das culturas locais, da promoção dos comportamentos e composições sociais inspirados nos ritos e nas autoridades das lideranças tradicionais.

O autor enaltece estes - e outros - como paradigmas endógenos à revitalização do pensamento e da ação de estratégias sustentáveis à independência e ao desenvolvimento guineense, na busca por políticas de autogovernança participativa: eficientes na superação das recorrentes crises político-institucionais, na defesa dos interesses solidários e na resolução dos conflitos e problemas locais por anciãos, chefes da *tabanka* e experientes mulheres laboriosas (*bideras*) - reconhecidas/os, respectivamente por suas autoridades, como vivas *firkidjas* de suas aldeias e comunidades.

Outro papel fundamental, assumido por este intelectual engajado e necessário, tem consistido no seu diálogo direto com as diferentes camadas da sociedade guineense, mais particularmente com a juventude e com as mulheres rurais. Ele realiza isso por meio da promoção de *djumbais*, rodas de conversa, palestras e também vídeos em suas redes sociais; atuando, desse modo, constantemente como ativista e homem de cultura, chamando a atenção - principalmente dos mais jovens - para relevantes aspectos culturais, alguns deles ora invisibilizados e esquecidos. Dessa forma, Miguel de Barros, juntamente com Odete Semedo e outros/as intelectuais, tem trazido à tona a força, a beleza e a presença dos valores culturais e civilizacionais das tradições guineenses, enaltecendo assim a importância e a consciência de que *kil ki di nos ten balur*.

Nessa valorização dos conhecimentos autóctones e dos modos de vida inspirados nas culturas tradicionais, segue-se o itinerário do ideal de liberdade e autodeterminação nacional estabelecido por Amílcar Cabral. Dentre as várias formas de conscientização da unidade na luta pela resistência e emancipação guineense, a demonstração do poder da cultura configura-se, sem dúvida, como o maior e mais poderoso instrumento a ser disseminado entre o povo. Cabral (1978, p. 247) destacou justamente o vigor da cultura, da tradição viva - das diferentes etnias e lideranças guineenses - como a ferramenta principal à efetivação política da unidade, em luta contra todas as opressões do colonizador. É isso o que, na atualidade, têm levado a efeito lideranças intelectuais como as de Miguel de Barros e Odete Semedo - quando põem em evidência, na prática, a potência da *mandjuandadi*, lembrando às novas gerações de guineenses que *anos i tudu balenti, anos i un pubis ku ka na sipara*.

A cultura, portanto, não pode ser ignorada como tradução viva da alma de um povo, como principal elemento de unidade e de identidade na luta contra as investidas e agressões alienígenas.

O valor da cultura como elemento de resistência ao domínio estrangeiro reside no fato de ela ser a manifestação vigorosa, no plano ideológico ou idealista, da realidade material e histórica da sociedade dominada ou a dominar. Fruto da história de um povo, a cultura determina simultaneamente a história pela influência positiva ou negativa que exerce sobre a evolução das relações entre o homem e o seu meio e entre os homens ou grupos humanos no seio de uma sociedade, assim como entre sociedades diferentes. A ignorância desse fato poderia explicar tanto o fracasso de diversas tentativas de domínio estrangeiro como o de alguns movimentos de libertação nacional (MONDAINI, 2016, p. 37).

Amílcar Lopes Cabral, líder revolucionário, intelectual e teórico pan-africanista, agrônomo, pai e fundador das nacionalidades guineense e cabo-verdiana, juntamente com outros grandes nomes - cito Kwame Nkrumah, Samora Machel, Agostinho Neto entre outros - lutou pelas independências guineense, cabo-verdiana e africana em geral, com a consciência de que o que estava em jogo era um processo histórico em aberto, ainda em curso, a efetivar-se necessariamente ao longo de uma árdua tarefa - a qual, em sua base, seria cultural e educacional. Somente a educação e a cultura promoveriam autonomamente a soberania de Guiné-Bissau, mediante a capacidade dos próprios guineenses em construir e consolidar a sua sociedade e as suas instituições para a promoção da paz, da justiça, da cidadania e do desenvolvimento, em respeito à diversidade étnico-cultural e aos valores éticos ancestrais.

A força das tradições e o reconhecimento das identidades étnicas na cultura seriam a base do projeto nacional para a superação do colonialismo, contra as suas ideologias racistas, contra as suas explorações imperialistas, que enxergavam e reduziam os africanos à condição de criaturas incapazes de se organizar politicamente. Somente o reconhecimento e as campanhas da luta armada pela distinção das culturas locais, em unidade de forças e resistências coletivas contra o jugo do colonizador, se revelaria, de fato, potente o bastante para enfrentar o imperialismo, o racismo e o (neo)colonialismo no continente africano (CABRAL, 1978, p. 238).

O reconhecimento dos valores e das potências dessas culturas autóctones africanas foi, com efeito, a arma principal em convergência à libertação nacional dos países ex-colonizados. Isso prova que, o tempo todo, os africanos detiveram e detêm competências e habilidades: as quais lhes permitem autonomamente ser arquitetos e protagonistas de seus pensamentos, de seus ideais, atuações e destinos políticos na história. Foi com conhecimento de causa e

determinação do potencial histórico das formas sociais e culturais tipicamente africanas que Amílcar Cabral se revelou, pois, uma liderança intelectualmente forte e capaz de mobilizar politicamente uma complexa conjunção social, intercultural e multiétnica: direcionando o pensamento e a ação de milhares de guineenses e cabo-verdianos contra as opressões e humilhações do colonizador.

Amílcar Cabral soube, na unidade de seu ideal, como conduzir a boa luta armada, precisamente por meio dos seus ensinamentos acerca da importância de não permitir que as mentes se mantivessem presas ao assimilacionismo e/ou seduzidas à aculturação do colonizador, devendo cada qual buscar preservar e fazer permanecer em si a liberdade de suas tradições e de seus ancestrais, pensando com a sua própria cabeça e guiando-se pelos seus próprios pés.

Essas lições de Amílcar Cabral, de unidade na luta em distinção pelas culturas nacionais, continuam a servir-nos - ainda hoje - para compreender os motivos pelos quais nos parece tão difícil o reconhecimento da importância de nossas próprias formas sociais: quanto às concepções de mundo, à autonomia político-governativa e às produções cognitivas e gnosiológicas, nas quais legitimamente nos reconheçamos (como seres de uma eticidade autorreferenciada).

Somente na afirmação autoral de nossa própria história e de nossos próprios valores nos voltaremos a nós mesmos. Infelizmente, mesmo no período pós-colonial, os estudos sobre o continente africano, a sua história e as suas humanidades, seguem sendo massivamente realizados e contados por pessoas não africanas, ou até mesmo por aqueles que não conhecem em nada as especificidades de nossas formas, ritos, culturas e iniciações ancestrais.

A visão etnocêntrica dos conhecimentos produzidos sobre África segue, pois, tratando o continente e a sua gente como objeto colonial das razões e investimentos ocidentais, pretendendo vê-los, analisá-los e compreendê-los sem os valores, as medidas e os critérios internos de suas hierarquias locais, de suas tradições e dinâmicas próprias de composição e organização social. *Grosso modo*, de sua perspectiva ocidental, colonial, os estudiosos *sobre África* seguem inferiorizando, marginalizando e desvalorizando os incisivos processos históricos de formação de nossas sociedades para além de suas crises coloniais.

Para além das amarras racistas e coloniais, as quais ainda lançam o desprezo e o pessimismo sobre os saberes, as sociabilidades e os modos de vida tradicionais africanos, perguntamo-nos, então, como seria possível, por critérios e métodos verdadeiramente

descoloniais e endógenos, pensar epistemologias, formas políticas e culturais, modos e comportamentos vitais genuinamente africanos, necessários à proposição de bases autônomas e sustentáveis ao atual desenvolvimento de Guiné-Bissau e dos demais países do continente?

Ora, é natural que no continente africano - onde há muitas e diversas sociedades - existam diferentes práticas epistemológicas: em busca por compreensão e articulação local das realidades históricas, culturais, religiosas e políticas, as quais muito se opõem e se distinguem ao racionalismo universal do ocidente. São formas culturais próprias de conhecimento, marcadas por especificidades as quais merecem análises que levem em conta os seus inúmeros aspectos e critérios civilizacionais endógenos.

Para tanto, de acordo ainda com Kaphagawani e Malherbe (2002), permanece sempre viva a possibilidade de se pensar as dinâmicas de algo que se pode denominar propriamente de epistemologias africanas. Na perspectiva desses dois autores, a conclusão de que existem racionalidades e modos de pensar especificamente africanos pressupõe, pois, necessariamente, a existência de filosofias ou cosmovisões genuinamente africanas:

Similarmente, afirmar a existência de uma filosofia africana também implicaria na existência de epistemologias africanas, por extensão temos que essas epistemologias africanas são um subconjunto da filosofia africana. A questão se a filosofia africana existe foi discutida e debatida por várias décadas em vários fóruns por diferentes estudiosos. O principal rumo de pensamento tem sido que de fato existe algo como a filosofia africana. E desde que a filosofia africana abrange todas as formas e tipos do filosofar, então se segue que faz sentido falar de epistemologias africanas, assim como é sensato falar em uma ética, estética e metafísica africanas, por exemplo (KAPHAGAWANI, MALHERBE, 2002, p.01).

Essa conclusão reforça a importância fundamental de se interpretar e de se produzir conhecimento a partir das próprias matrizes e tradições culturais das sociedades africanas, onde são os africanos os protagonistas de suas próprias narrativas e histórias, a partir do pertencimento de suas próprias memórias. Isso se traduz no compromisso político de se estudar e de se pensar a África - e as suas possibilidades na atualidade - a partir de si; afastando-se dos estereótipos, preconceitos e relativismos exacerbados por meio dos quais os africanos seguem ordinariamente sendo vistos, bem como das expropriações segundo as quais os seus recursos, culturas e modos tradicionais de vida seguem, sob as perspectivas de visões e interesses ocidentais, sendo utilitariamente desumanizados e capitalizados.

Para a compreensão dos fatores os quais historicamente regem a negação da existência de epistemologias próprias ou de filosofias negro-africanas e, pelos quais, muitas vezes os africanos seguem ainda desgraçadamente influenciados, mantendo os seus modos e comportamentos tradicionais de vida sob os efeitos de alienação do racismo e do

colonialismo, Akrong descreve que: “tanto os missionários quanto os administradores coloniais compartilham esta mesma visão iluminista da humanidade, que considerava todos os não-europeus selvagens, primitivos ou fósseis da etapa ancestral da raça humana, congelados no tempo e, portanto, culturalmente distantes dos europeus” (AKRONG 2004, p. 626).

Essas teorias ou ideologias forjadas durante toda a colonização - e fomentadas mesmo depois de seus processos de assimilação e segregação - ainda permanecem no imaginário de muitos africanos, lideranças dos quadros governativos, pessoas e cidadãos comuns; e infelizmente (des)informam os livros os quais preencheram e continuam preenchendo as prateleiras das estantes de várias bibliotecas mundiais, disseminadas inclusive no próprio continente africano.

Ora, se os ocidentais brancos correspondem ao modelo das convenções universais de humanidade, hierarquicamente todos aqueles que fogem aos seus padrões não serão considerados tão humanos quanto eles, sobretudo por suas diferenças étnicas e culturais; e, portanto, serão tidos como incapazes de conceber epistemologias próprias, afora à tutela ou o controle de seus paradigmas coloniais. A esse respeito, Akrong vai dizer que:

Os historiadores do Iluminismo criaram uma história do mundo unificada, dentro da qual os fenômenos históricos e culturais eram interpretados em termos evolucionários. (...) a questão central em relação aos povos de outras culturas não europeias era se eles deveriam ser classificados como iluminados, civilizados ou primitivos. A avaliação da cultura não europeia se baseava numa classificação dentro de categorias taxonômicas de história natural, que identificavam, na Grande Cadeia do Ser, a cultura europeia como a meta de toda a cultura humana. Dentro dessa narrativa grandiosa da história, a teoria iluminista da cultura passava de uma humanidade comum (branca e colonial) a uma hierarquia de raças, com base na qual todos os seres humanos eram classificados. A intersecção de humanidade comum com hierarquias de raças deu origem às teorias da sociobiologia e da evolução cultural. E então, uma vez que as hierarquias sejam aceitas como descrições objetivas de diferença cultural, transformando a história num processo evolucionário, então supostamente se comprovam as diferenças raciais com base na evolução dos mais simples e mais primitivos para os mais complexos e mais avançados, da ignorância relativa e da semelhança com criaturas mais primitivas para o aumento da inteligência e da capacidade de sobrevivência competitiva, e da inocência natural para a sofisticação cultural (AKRONG, 2004, p. 625, grifos nossos).

É importante destacar que vários foram os autores renomados (brancos, colonos e também negros formados na metrópole) que descreveram, ao longo dos séculos da colonização ocidental, a humanidade com base nessas *diferenças essenciais*. Desafortunadamente, ainda hoje, assistimos a reprodução dessas ideologias racistas, as quais enxergam o continente africano de maneira desprezível e irracional, mesmo nos currículos de

nossas escolas e até em muitas das diretrizes de governo de nossos estados pós-coloniais. Talvez por isso, de acordo com Krongal, muitos, *grosso modo*, ainda acreditem que:

(...) a religião e a cultura africanas eram sistemas que precisavam ser rejeitados ou destruídos, antes que a cultura europeia e o cristianismo pudessem ser plantados, a fim de aumentar o progresso civilizador da humanidade. Do lado intelectual, os antropólogos concluíram que a religião tradicional africana - assim como o animismo e o politeísmo - estava no nível mais baixo de crença primitiva (o nível “pré-lógico” de Levi-Bruhl), equivalente ao nível retrógrado do resto do desenvolvimento cultural em África (KRONGAL, 1991, p. 627).

Essas teses e esses olhares comparativos, os quais relegaram os africanos, as suas culturas, as suas filosofias e cosmovisões aos níveis mais baixos apreciáveis *de humanidade*, foram, pois, responsáveis pela colonização mental de todo o continente e, portanto, decisivos à aceitação compulsória da distinção civilizacional ocidental sobre os modos e saberes tradicionais africanos. Segundo Achile Mbembe (2001, p.179), o colonialismo assentou-se então simbolicamente em narrativas diabolizadas sobre a ideia do tradicional, e atribuiu essas características a praticamente todos os povos nativos da África; os quais, na perspectiva dos europeus, deveriam ser convertidos e civilizados. Diante dessas teses, Mbembe postula que:

(...) o Estado colonial usou a tradição - ou seja, o princípio da diferença e da não-similaridade - como uma forma de governo em si mesma. Específicas formas de conhecimento foram produzidas com este objetivo. Seu propósito era canonizar a diferença e eliminar a pluralidade e a ambivalência da tradição. O paradoxo deste processo de reificação era que, de um lado, ele parecia ser o reconhecimento dessa tradição, enquanto de outro ele constituía um julgamento moral, porque, em última análise, tal tradição se tornara específica apenas para melhor indicar a extensão na qual o mundo do nativo, em sua naturalidade, não coincidia, de forma alguma, com o nosso; em suma, ele não era parte de nosso mundo, e, portanto, não podia servir como base para uma experiência válida de convivência em uma sociedade civil (MBEMBE, 2001, p. 179).

Considerando os contextos em que estas ideologias de desumanização e subalternidade foram criadas e propagadas nos diferentes cursos coloniais, bem como as circunstâncias pós-coloniais e atuais em que ainda seguem se reproduzindo, podemos compreender o que ora continua em jogo nas investidas do ocidente sobre os povos e as terras de África. As relações de antigos e repaginados interesses metropolitanos com as mesmas elites de governos locais revelam uma luta que prossegue, ainda hoje, envolvendo a disputa por diversos recursos do continente, os quais podem ser de várias ordens - econômica, política, social e cultural.

Nesse cenário atualíssimo, as resistências epistêmicas de valores e saberes tradicionais igualmente prosseguem e se insurgem: ante as reconfigurações da colonialidade e do racismo, agora em novos simulacros de democracia e cooperação. A necessidade mantém-se no mesmo

chamamento dos africanos à sua autoafirmação sociocultural, à luta por sua emancipação definitiva, como povos e protagonistas de suas próprias histórias e destinos.

É importante salientar que existem muitos africanos ora engajados no incentivo e na produção de conhecimento nessa perspectiva, afins à desconstrução do conjunto de estereótipos que, ao longo do tempo, foram fabricados e utilizados para mitigar as culturas, as línguas e as sociabilidades genuinamente africanas. Há mais de uma geração, notadamente desde o movimento Pan-Africanista e das lutas por independência, esses intelectuais têm acumulado notáveis esforços no intuito de promover visões mais críticas e endógenas acerca da historicidade e das enormes potencialidades políticas, culturais e econômicas do continente.

Em Guiné-Bissau, a propósito da *mandjuandadi* - compreendida como a vida em suas bases coletivas e ancestrais, cuja finalidade é a solidariedade social entre os seus membros e a autoridade exercida comunitariamente pelos anciãos -, intelectuais como Odete Semedo e Miguel de Barros têm ora cumprido esse papel, conforme o legado culturalista deixado por Amílcar Cabral.

As *mandjuandadis* existem, de fato, em todos os grupos étnicos da Guiné-Bissau como fundamento sociocultural comum, e como base de composição da eticidade e da tradicional organização política guineense. Cada grupo denomina as *mandjuas* ou coletividades pelo termo específico de sua etnia, mas sendo o crioulo guineense a língua franca e de unidade, todos os grupos étnicos se entendem, convergem e se identificam em torno dos modos e valores comunitários daquilo que concebem e praticam como *mandjuandadi* (SEMEDO, 2010, p. 123).

Isso permite o pensamento, a discussão e a criação de mecanismos teóricos, políticos e metodológicos próprios, os quais possibilitem a (re)formulação prática tanto da produção epistemológica quanto das composições sociais guineenses em bases genuinamente endógenas. O propósito maior é o de descolamento, das atuais concepções e ações para o desenvolvimento, das inércias e relativismos herdados do recente passado colonial - o qual, infelizmente, ainda segue vigente em diversos aspectos e prognósticos de nossa realidade.

Que rumemos, pois, com a coragem inspirada por Amílcar Cabral, à emancipação definitiva da história e do trabalho produzidos por nós mesmos, para nós mesmos e nossas gerações futuras e ancestrais: essa é a nossa única e verdadeira escolha, conforme a

compreensão de que somos, e de que já éramos, o melhor de nós mesmos antes e apesar de qualquer submissão (neo)colonial.

A verdade, no entanto, é que, desde o período pós-colonial, não se atingiu ainda em Guiné-Bissau, nem em África de um modo geral, um rompimento almejável com as estruturas coloniais; o que torna mais difíceis, mas não impossíveis, as pretensões de reabilitação epistemológica e axiológica dos modos e comportamentos de vida tradicionais.

A penetração e a ingerência das instituições estrangeiras e dos organismos internacionais na organização dos governos e na composição política dos poderes locais ainda sufocam a soberania e a autodeterminação das sociabilidades e saberes originariamente africanos e, por isso, Yankah explica que: “o resultado de toda essa dominação é a alienação das autoridades acadêmicas sobre a África: a transferência para agências externas do controle sobre mecanismos pelos quais a realidade e as visões de mundo da África são definidas e ordenadas” (YANKAH, 2016, p.136).

Essas forças ou dominação coercitiva, às quais muitos pesquisadores e intelectuais africanos são expostos, possibilitam o prosseguimento de formas e discursos pejorativos sobre a produção do conhecimento e a pesquisa desenvolvida em África, e também sobre a própria legitimidade dos pesquisadores que atuam em instituições do continente. Diante disso, Yankah vai dizer que:

A desqualificação do discurso acadêmico da África como sendo não acadêmico, um tanto descritivo, insuficientemente imparcial e superficial demais para fins acadêmicos, parece ser um subproduto da percepção eurocêntrica de que a mente africana “primitiva” costuma ser incapaz ao pensamento abstrato, expressando apenas o que lida mais com o concreto. Isto, por inferência, se estende ao plano do discurso acadêmico, onde se diz que os africanos se dedicam mais à descrição concreta do que à abstração (YANKAH, 2016, p.143, grifos do original).

Contrariamente a esse racismo antiafricano também na academia, é inegável a importância de se evidenciar, cada vez mais por meio do reconhecimento e da valorização das expressões e representações culturais autóctones, os comportamentos e os fatos sobre os quais se embasam as tradicionais formas políticas da sociabilidade e da sabedoria africanas; a deporem contra a recidiva de todas as (re)construções coloniais de tutela, ingerência e dependência ocidental - infelizmente atribuídas ao continente africano até o tempo presente.

Afinal, tudo o que ainda pretende certificar o que se produz em África, e é africano, por meio de critérios estabelecidos hierarquicamente a partir do ocidente, não passa de

instrumento e atualização de velhas armas ideológicas do colonialismo - que, como tais, precisam ser veementemente combatidas. Prosseguimos na luta!

Considerações finais

A descolonização, que se propõe a mudar a ordem das injustiças e desigualdades do mundo moderno é, segundo Fanon (1968), um programa de desordem absoluta, de inversão, de insurreição, de sublevação, de revolução - em seu ponto de inflexão histórica - pela destruição de todos os dispositivos e expedientes de violência e desumanização dos colonos contra os colonizados.

A colonização e a descolonização serão, portanto, e necessariamente, fâcies, uma da outra, de um mesmo e sempre violento sucessivo fenômeno histórico. O evento histórico dessa inflexão revolucionária será igualmente sintetizado e vivido de forma aterradora na consciência da *espécie* desses distintos homens e mulheres brancos, os colonos, tal como outrora igualmente infligiram o horror da invasão, da dominação, da escravização contra os *outros*, considerados *menos humanos*, os colonizados.

Trata-se a descolonização, com ênfase, de um processo histórico: quer dizer que não pode ser compreendida e não resulta inteligível, translúcida em si mesma; senão na medida em que interna e precisamente se distinguem as suas oposições no próprio movimento que lhe confere forma e conteúdo (como ordem/desordem/nova ordem). Nesse sentido, a descolonização se sintetiza no encontro de duas forças congenitamente antagônicas, que extraem a sua originalidade precisamente dessa espécie de substância que segrega e alimenta a situação colonial em suas circunstâncias de opressões e supressões racistas e elitistas.

A própria natureza de seus confrontos e contestações se determina historicamente pela violência - materializada na exploração do colonizado pelo colono e em sua resistência contra a desumanização imposta por aquele. A mesma violência que move a história, a educação inscrita à consciência pelo ferro da exploração de uns contra os outros ensinarão necessariamente a toda a humanidade, em seu ritmo próprio, uma nova linguagem, uma nova humanidade.

A descolonização será, assim, inevitavelmente a criação de mulheres e homens novos, e esse futuro será negro, africano e feminino. No entanto, de acordo com Amílcar Cabral

(1978) esta criação histórica de uma nova humanidade não recebe/não receberá a sua legitimidade de nenhuma força sobrenatural: a *coisa* colonizada converte-se, humanamente, no próprio processo pelo qual se liberta de todas as injunções de violências contra si perpetradas.

Na descolonização há/haverá, pois, a exigência de uma entrega completa, de uma absoluta superação material e simbólica da situação colonial, sem mais submissões, sem mais inibições, sem mais dúvidas, sem mais requestos ou senões morais, e não mais edulcorada pelos ardis ulteriores de quaisquer promessas, conciliações ou políticas compensatórias. A violência que presidiu a constituição do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais africanas, que demoliu sem restrições os sistemas de referências da economia tradicional, os modos e comportamentos de vida, será reivindicada e assumida pelo colonizado desde o momento em que, decididamente, converter a história em ação.

As condições materiais históricas para a deflagração da ação (sem voltas!) desse processo de descolonização já nos foram completamente entregues, e estão assentadas na vitória da luta armada, presidida por Amílcar Cabral e por nossos pais e avós, na expulsão material do colonizador *di no terra*. Cabe-nos agora limpar a nossa alma, purificá-la novamente entre irmãos, na presença de nossa natureza e de nossos ancestrais; a fim de que, um dia, sejamos efetivamente livres. Essa parece que tem sido a parte mais difícil, porque é a que ora justamente nos cabe: a nós, ao nosso elo, à nossa atual presença.

No entanto, não temos escolha. A cultura multiétnica do povo guineense deve, em sua atual e ancestral condição coletiva e comunitária, ser compreendida como um instrumento fundamental e estratégico para a superação de todas as ideologias e marcas coloniais, na renovação política e social da Guiné-Bissau em perspectivas reais e definitivas de justiça, igualdade e desenvolvimento social.

Igualmente, apesar de não receber a devida atenção por parte dos altos dirigentes do país, e pelas instituições responsáveis pela soberania de nosso povo, como elemento assegurador das bases unitárias das sociabilidades, da produção agrícola, da economia popular, da saúde, da manutenção e promoção dos ensinamentos e saberes tradicionais, para as atuais e vindouras gerações, a *madjuandadi* é o que traduz a eticidade de todo o povo guineense: como verdadeira *firkidja* de nossa nacionalidade.

É a cultura da *mandjuandadi* que continua, geração após geração, fornecendo os elementos que possibilitam a sobrevivência da imensa maioria dos guineenses na *tabanka*, resguardando o equilíbrio das relações internas do país em comportamentos de respeito e solidariedade entre os membros da comunidade e as suas lideranças tradicionais, de reverência aos mais velhos e à natureza e de culto aos ancestrais.

Esse trabalho serve, então, como alento teórico, em indicativo à esperança de que é possível transformar as sociedades africanas por meio da consciência histórica *de quem somos*, de nossa ligação com o nosso chão e com a nossa ancestralidade; a despeito de quaisquer, marcas, penas ou assinaturas coloniais. Nossa semente é forte, *sumus fidjus di terra*, e nos cabe a tomada de consciência e ação coletiva sobre o inalienável valor e contribuição de nossas culturas tradicionais para a definitiva emancipação de nossas sociedades.

Referências bibliográficas

AKRONG, A. A. A religião tradicional africana e o cristianismo: continuidades e descontinuidades. In: LAUER, H. *et al.* *O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas*. Vol. I. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2016. p. 611-636.

BARROS, M. *A Sociedade Civil e o Estado na Guiné-Bissau: dinâmicas, desafios e perspectivas*. Bissau: U.E.PAANE, 2014. 104 p.

CABRAL, A. L. *A arma da teoria, unidade e luta*. Obras escolhidas. Lisboa: Seara nova, 1978. 218 p.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. 312 p.
KAPHAGAWANI, D. N.; MALHERBE, J. G. African epistemology. In COETZEE, P. H. *et al.* *The African philosophy reader*. London: Routledge, 2002, p 205-216.

MALOMALO, B. Filosofia africana do ntu e a defesa de direitos biocósmicos. *Problemata, International Journal of Philosophy*, João Pessoa, CCHLA/UFPB, n. 2, p. 76-92, jul./dez. 2018.

MASAKA, D. African philosophy and the challenge from hegemonic philosophy. *Education as Change*, Johannesburg, UNISA, n. 3, p. 1-22, jan./abr. 2018.

MBEMBE, A. As formas Africanas de Auto-Inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, UCAM. Ano 23, n. 1, p. 179-209, jul./dez. 2001.

MONDAINI, M. *Cultura em tempos de libertação nacional: Amílcar Cabral, Samora Machel e Mário de Andrade*. Série Brasil e África. Recife: edUFPE, 2016. 111p.

NTUMBA, M. *Tshiamalenga, langage et société*. Primat de la Bisoiété sur l'intersubjectivité. Kinshasa: Recherches Philosophiques Africaines, 1985. 102 p.

OBENGA, T. Egypt: Ancient History of African Philosophy. In: KWASI, Wiredu (Org.). *A Companion to African Philosophy*. Massachusetts: Blackwell Publishing. 2004, p. 31-49.

PONTES, K. R. Rekhet: Um exercício que transcende o ato de filosofar. *Ítaca*, Rio de Janeiro, UFRJ, n. 36, p. 43-78, jan./jul. 2020.

RAMOSE, M. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999, 208 p.

SEMEDO, O. *Guiné-Bissau: histórias, culturas, sociedade e literatura*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010, 116 p.

VILLEN, P. *Amílcar Cabral e a crítica ao colonialismo*, entre harmonia e contradição. São Paulo: Expressão popular, 2013, 223 p.

YANKAH, K. A globalização e o acadêmico africano. In: LAUER, H. *et al. O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas*. Vol. I. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2016. p. 127-154.