

Integração Nacional ‘por baixo’: A contribuição do associativismo em Guiné-Bissau¹

Christoph Kohl²

Resumo

O artigo analisa o papel de um certo tipo de associações para a integração nacional em Guiné-Bissau que se tornou independente de Portugal em 1973/74. Nesse país da África Ocidental as ditas *manjuandadis* representam uma forma de integração ‘de baixo’. Enquanto que produzam solidariedade e sociabilidade entre os seus membros – apesar da afiliação étnica – elas contribuem hoje em dia – semelhante à língua franca *Kriol* ou à luta anticolonial como fatores integracionistas – para a construção da Nação ‘por baixo’, pela ‘população normal’. Esse artigo vai mostrar que as *manjuandadis* e o papel delas transformavam-se bastante durante as últimas décadas. Os impactos de longo prazo das *manjuandadis* provêm do Estado monopartidário na primeira década após a independência, quer dizer que o Estado pós-colonial também

¹ Agradeço a Wilson Trajano Filho e Oliver Tappe por comentários valiosos de uma versão anterior deste artigo.

² Research fellow, Research Group "The Cultural Dynamics of Political Globalization", Peace Research Institute Frankfurt (PRIF), Frankfurt, Germany. E-mail: kohl@hfsk.de.

contribui para a construção da Nação. A partir dos anos noventa, após uma liberalização econômica e política, as *manjuandadis* tinham de desenvolver novas estratégias para poder responder a novos desafios sociais.

Palavras-chave: Guiné-Bissau; associativismo; integração nacional.

Abstract

This paper analyses the role of a certain kind of associations for national integration in Guinea-Bissau which became independent from Portugal in 1973/74. In this West African country, so-called *manjuandadis* represent a form of integration ‘from below’. While they produce solidarity and sociability among their members – regardless ethnic belonging – they nowadays contribute – as well as the national language *Kriol* or the anti-colonial struggle as integrationist factors – to a nation-building ‘from below’, i.e. by the ‘normal population’. This paper intends to show that the *manjuandadis* and their role have changed a lot in the last decades. The long-term impacts of the *manjuandadis* stem from the one-party-state in the first decade following independence, i.e. the postcolonial state facilitated the process of nation-building. Since the 1990s, following economic and political liberalization, the *manjuandadis* had to develop new strategies in order to cope with new societal challenges.

Keywords: Guinea-Bissau; associativism; national integration politics.

A ‘construção do Estado’ na Guiné-Bissau é um tema da moda na área de consultoria e análise política já há muitos anos. Isto não causa surpresa, dado o grau de instabilidade política e os graves problemas sociais e econômicos persistentes. Repetidas vezes, o país foi deno-

minado como ‘Estado falido’³. Como resultado, reformas do setor de segurança são discutidas extensivamente. Expressão desta atenção aumentada é o crescimento da literatura sobre o tema (por exemplo, International Crisis Group 2008; Sousa 2009; Roque 2009; Telatin 2009; Thaler 2009; Forrest 2010). Sem entrar na problemática de ‘Estados falidos’, foi argumentado recentemente que uma construção da Nação ‘por baixo’ pode contribuir substantivamente para a construção do Estado (Kohnert 2010). Na Guiné-Bissau, as ditas *manjuandadis* representam tal forma de integração ‘de baixo’, porque produzem entre os seus membros – apesar da afiliação étnica – solidariedade e sociabilidade. Assim contribuem – semelhante à língua franca *Kriol* ou a luta anticolonial – como fatores integracionistas para a construção da Nação ‘por baixo’, pela ‘população normal’. Vou mostrar, no entanto, que os impactos de longo prazo das *manjuandadis* provêm do Estado monopartidário na primeira década após a independência, quer dizer que o Estado pós-colonial também contribui para a construção da Nação.

Que são as *manjuandadis*? Trajano Filho (1998:399-405) já mostrou no seu estudo pioneiro que esse tipo de associação – que se baseia em estruturas firmes ou frouxas – é devido aos princípios de mutualidade e sociabilidade. Em geral, as *manjuandadis* cuidam da solidariedade entre os membros primariamente femininos, através da prestação de ajuda e assistência mútua. Quando, por exemplo, um membro duma tal associação se confronta com problemas pessoais ou financeiros, o *manjuandadi* assiste o seu sócio numa maneira coletiva. Os sócios cultivam a amizade uns com os outros, tendo prazer, bebendo, comendo e conversando em conjunto.

Até meados do século XX, as *manjuandadis* eram reservadas aos *kristons* (literalmente cristãos em *Kriol*) que moravam principalmente em alguns centros de comércio portugueses, as ditas praças. Esses *kristons* tinham estabelecido nas praças coloniais ao longo da Alta Costa da Guiné desde o século XVI. Essas comunidades crioulas não só produziram um sentimento de pertença comum, portanto uma nova identidade, mas também novas expressões culturais. Como principais marcas da sua identidade, serviram-lhes a adoção do cristianismo, o domínio da língua portuguesa ou então da língua luso-crioula e a sua posição como

³ Ver, por exemplo, o Failed State Index 2008 e 2009.

intermediários comerciais nas praças (Mark 2002). A identidade dos *kristons* era transétnica: especialmente as classes mais baixas pertenciam a uma das várias etnias que circundavam as praças, enquanto que se identificavam como cristãos (*kristons*), ao mesmo tempo.

Com a independência, começou a expansão das *manjuandadis* em quase todo o país, deixando de ser restritas às comunidades crioulas e ultrapassando as fronteiras étnicas e religiosas. Argumento que esse processo foi iniciado pelo partido único, Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), movimento independentista vitorioso, após a independência do país em 1974. Esse processo, que se intensificou depois da introdução do multipartidarismo no início dos anos noventa, contribui substantivamente para a integração interétnica e nacional. Isto é significativo num país que é caracterizado por uma grande heterogeneidade étnica e religiosa. Portanto, a cultura e a identidade crioula podem influir na integração pós-colonial nacional em sociedades etnicamente e religiosamente heterogêneas. Assim, enfrente também hipóteses que consideram uma homogeneidade cultural como condição prévia para um convívio interétnico pacífico.

Na seção seguinte, esclarecerei os conceitos centrais usados neste artigo. Serão também discutidos os contextos da descolonização, construção da Nação e do Estado pós-colonial e integração interétnica e nacional. Em seguida, analisarei, de um ponto de vista actual e histórico, os processos de desenvolvimento e transformação das *manjuandadis* e a significância delas para a construção da Nação pós-colonial.

Crioulidade e construção da nação

A identidade crioula tem um papel decisivo em processos de construção da Nação pós-coloniais: Anderson (1999:47) chamou a atenção para o facto de que vários países americanos que atingiram a sua independência no fim do século XVIII ou no início do século XIX foram fundados, moldados e liderados por crioulos. Na Guiné-Bissau os crioulos moldaram também substancialmente a identidade nacional e o Estado.

Face à falta de homogeneidade étnica e cultural na maioria dos países independentes, discussões académicas e não académicas às vezes

partem da convicção que sociedades tão heterogêneas não podem formar ‘verdadeiras’ nações (Knörr 2010a:360). Ideólogos do nacionalismo estavam (e ainda estão) convencidos que as entidades políticas, nacionais e culturais (Estado = Nação = povo) são congruentes (Gellner 1998:1; Hobsbawm 1999:22-3). Portanto, nações africanas foram muitas vezes desqualificadas como ‘artificiais’ (Hill 2005:147-51; Young 2007:241; Kersting 2009:7). No entanto, tais avaliações são contrariadas por observações empíricas: os cidadãos africanos parecem vastamente aceitar os conceitos de ‘Nação’ e ‘Estado’, como constatou Kersting (2009:8) – apesar da variedade étnica e cultural. Essa avaliação está largamente confirmada por minha própria pesquisa na Guiné-Bissau.

Opiniões sobre a identidade nacional variam no decorrer do tempo, por exemplo, os teóricos da modernização (anos cinquenta e sessenta do século XX) que partiram do modelo europeu da Nação estavam convencidos de que a etnicidade – naquela altura referida como ‘tribalismo’ – era uma sobrevivência do passado que daria lugar a uma nova identidade nacional após a independência das colônias africanas. Investigadores consideraram os países recém-independentes como cadinhos culturais, nos quais as “identidades tribais naturais” dos africanos diluiriam. Alguns líderes políticos – como Samora Machel em Moçambique – ensaiaram mesmo extinguir o conceito “tradicional” de etnicidade para substituí-lo por uma consciência nacional “moderna” (Lonsdale 1996:100-1; Young 2007:241). O presidente da Guiné-Conacri, Sekou Touré, esperou que rivalidades étnicas pudessem ser excluídas pelo nacionalismo (Kersting 2009:9). A teoria *mainstream* opinou que a construção da Nação era um termo teleológico (Vail 1989:2-3; Berman 1998:307-8), no entanto, esta teoria correspondeu pouco com a realidade: a despeito das **profecias** sobre a perda das identidades étnicas, continuavam a existir na África pós-colonial. Em contrapartida, teorias marxistas (nos anos setenta e oitenta do século XX) percebiam as etnias como respostas táticas à exploração econômica, manipulação e supressão pelo Estado colonial dominado pelo interesse do capital. Por conseguinte, a etnicidade era percebida – dum ponto de visto instrumentalista – como um meio de dividir a classe operária, utilizado pelo Estado pós-colonial dominado pela burguesia africana. Pesquisadores marxistas esperaram que a consciência de classe dos trabalhadores e camponeses aumentasse após a independência, dando lugar a um continente onde os

vários grupos pudessem conviver, apesar da diversidade étnica (Lonsdale 1993:6-7; 1996:101-3; Berman 1998:309; Comaroff 2002:112-3).

Mas o que aconteceu em sítio? As colônias africanas, cujas fronteiras foram delimitadas arbitrariamente poucas décadas antes, tornaram-se arenas do nacionalismo crescente depois de 1945. Então, a questão nacional foi posta por pequenos grupos elitistas em termos do conceito ‘ocidental’ de Nação (e Estado) independente (Hobsbawm 1999:137). Políticos oriundos da burguesia, como Amílcar Cabral na Guiné-Bissau, desenvolveram ideologias universalistas poderosas para os Estados independentes futuros que reivindicavam a unidade nacional, apesar duma diversidade étnica e religiosa.

A contribuição dos crioulos para atingir a independência e a construção duma Nação pós-colonial e um Estado próprio foi muitas vezes sublinhada (Chilcote 1972; Rudebeck 1974; Chabal 1983; Galli & Jones 1987; Forrest 1992; Dhada 1993; Trajano Filho 1993; 2005; 2006; Mendy 1994; Silva 1997; Havik 2004; Wick 2006; Keese 2007 etc.). Os *Kristons* se consideravam em vários respeitos como fundadores na Nação bissau-guineense. Na Guiné-Bissau, não só se indigenizaram como *first-comers* em certos espaços urbanos, mas foram às vezes percebidos como ‘Nação em miniatura’, porque uniam uma multiplicidade de identidades étnicas originárias em si.

Movimentos nacionalistas ensaiaram superar as divisões étnicas. O principal caminho tomado para unir o novo Estado foi o da construção duma cultura nacional integrada, que muitas vezes só foi criada após a independência, i.e., depois da fundação do respectivo Estado-Nação (Gellner 1998:2; Hobsbawm 1999:71-94; Barrington 2006:20). No entanto, deve ser levado em consideração que o Estado pós-colonial – com respeito à criação duma cultura nacional – só fez dar continuidade a um processo já ativado pelo Estado colonial. Para esse fim, os nacionalistas apoiaram após a independência somente as representações culturais que, a seus olhos, pareciam contribuir para a integração nacional.

Em Guiné-Bissau, foram representações crioulas (como a língua crioula *Kriol*, o Carnaval e as *manjuandadis*) que desempenharam esse papel. Foram elas que serviram, numa sociedade heterogênea, para a concepção, ‘por baixo’ da Nação. Em virtude do caráter transétnico da identidade crioula, as representações crioulas muitas vezes distinguiram-se pelo fato de não serem exclusivas de uma etnia. Em vez disso, essas

instituições eram compartilhadas por gente de origens étnicas diferentes, unidas sob o abrigo *kriston*. A cultura crioula *kriston* integrava elementos de várias origens étnicas e culturais:

Because elements of the given local, ethnic cultures constitute integrated parts of many local creole cultures in ethnically heterogeneous societies today, local populations can find parts of their own (ethnic) culture reflected in them and thus may feel both ethnically (with regard to their ethnic ‘share’) as well as trans-ethnically connected with the creole culture while maintaining their own respective ethnic identities (Knörr 2008:13-4).

Esse aspecto integrativo da cultura crioula guineense era auxiliado pela indigenização – em outras palavras, pela aclimatização ou enraizamento local – dos grupos crioulos. Por isso, os crioulos e a cultura crioula não podiam ser percebidos como ‘estrangeiros’.

Segundo Knörr (2010b:738-9), esse processo, denominado por ela “pidginização cultural”, inclui a formação de novas representações culturais comuns. Significa que essas representações transcendem as identidades étnicas. Mas, em vez de substituírem completamente essas identidades étnicas originárias, as identidades étnicas continuam a existir sob o abrigo das representações transétnicas. Por consequência, a pidginização distingue-se da criouliização cultural, conforme Knörr (2010b), pelo facto de não incluir indigenização e etnização em vários graus. Essa teoria salienta, pois, a construtividade social de tais identidades.

Processos pós-coloniais de pidginização cultural que resultam numa cultura nacional integral através da sobreposição de limites étnicos não se desenrolam sem o surgimento de contradições. Pelo contrário, podem evocar contrarreacções dos grupos crioulos, que se consideram como fundadores e ‘proprietários’ das representações em questão. Esses grupos ‘doadores’ procuram distinguir, frequentemente fazendo uso de uma argumentação essencialista para sublinhar o seu título às representações, as suas manifestações próprias e ‘verdadeiras’ das manifestações ‘copiadas’ e ‘falsas’ que emergiram do processo de pidginização (Eriksen 2007:174; Knörr 2008:4-14; 2010b:733). Isto implica também que as etnias ‘doadoras’ talvez considerem manifestações culturais específicas suas próprias marcas étnicas – mesmo se elas já tivessem acabado de ser

identificadas com os grupos crioulos, sendo vistas como expressões duma cultura nacional integrada por muita gente no país. Embora a identidade nacional seja frequentemente pensada como ligada a um Estado independente, é necessário distinguir analiticamente os dois conceitos, sobretudo na África (Barrington 2006:4). Apesar da insatisfação geral com o funcionamento do Estado, os cidadãos bissau-guineenses identificam-se com a sua Nação. Em outras palavras, a insatisfação com a atuação concreta do Estado não necessariamente põe em questão a disposição fundamental da Nação viver junta no 'seu' Estado. Portanto, as pessoas têm inteira consciência da diferença entre Nação e Estado. Enquanto, por um lado, os guineenses se queixam do seu Estado, das instituições públicas e dos governantes e representantes governamentais, por outro se mostram leais à sua Nação.

A pluralidade das *manjuandadis*

As *manjuandadis* atuais são caracterizadas por uma grande variedade, conforme já assinalou Trajano Filho (1998:314-23) há mais de uma década. Todas as formas de *manjuandadis* têm em comum, no entanto, uma base nos princípios de mutualidade e sociabilidade.

Atualmente, muitos bissau-guineenses utilizam a palavra *manjaundadi* para designar tanto associações organizadas e duráveis, como redes, *ad-hoc*, de famílias extensas, vizinhos, colegas de trabalho e amigos. Em ambos os casos, os participantes são denominados de *manjuas*. Essa noção é também usada para designar indivíduos da (mais ou menos) mesma idade.

A forma mais visível das *manjuandadis* pertence ao primeiro tipo. Algumas dessas associações gozam de uma reputação excelente, como os grupos musicais, por exemplo. Como tais, são facilmente identificadas por gente externa a ela, pois os seus membros se vestem festiva e padronizadamente (na maior parte em tecidos imprimidos vistosos), por ocasião de festas e performances. Por isso, muita gente que não faz parte dessas associações, muitas vezes, associam-nas com performances musicais, cantos, danças e o uso de uniformes.

As seguintes vinhetas etnográficas oferecem olhadelas de diferentes perspectivas acerca da variedade das *manjuandadis* contemporâneas.

Primeira sequência

Sábado, 31 de março de 2007, depois das 19h, Bissau, bairro de Alto Bandim, discoteca *O Rio*. Uma associação cultural presidida pelo genro do primeiro-ministro, o qual pertencente às classes superiores locais, organizou uma ‘noite cultural’. *Ubuntu* é uma associação de membros de classes superiores e médias. Vários convidados célebres – entre outros, políticos, comerciantes, intelectuais, representantes da sociedade civil e pessoal das missões diplomáticas e do sector da cooperação para o desenvolvimento – chegaram antes do princípio do evento. Os organizadores selecionaram para o evento vários intérpretes musicais locais, unindo estilos de música ‘tradicionais’ e ‘modernos’ por essa noite.

O terceiro grupo que atuou foi o *manjuandadis*, *Nivaquina*, oriundo do bairro bissauense de Belém. A formação do grupo era a seguinte: sete cantoras tocando *palmas de madeira* (instrumentos que se parecem com castanholas). As mulheres foram acompanhadas por sete músicos masculinos: um cantor, dois tocadores de tambor *sico* (trata-se de pequeno tambor quadrangular a mão), um tambor da *singa* (pequeno tambor, consistindo num morteiro de madeira forrado), um tambor da *tina* (também conhecida como *tambor d’água*, consistindo numa caixa de metal ou de plástico, enchida com água, onde se coloca uma cabaça dividida como membrana) e dois tocadores de *palmas*. Todos os artistas usaram trajes largos de cor de ocre idênticos, fabricados de tecidos de algodão variegados. O público seguiu a performance de perto e silenciosamente. Depois de quarenta minutos de representação, o grupo foi recompensado com um demorado e intenso aplauso.

Segunda sequência

Sexta-feira, 17 de novembro de 2006, às 16h30min, Bissau, Bairro de Bra, diante do Palace Hotel. No melhor hotel de Bissau, deveria começar uma conferência da União das Cidades Capitais de Língua Portuguesa (UCCLA). Era esperado um grande número de participantes – entre outros, os presidentes das câmaras municipais de várias cidades. Um alegre grupo de gente sentado numa furgoneta partiu para os bairros

suburbanos – onde é também situado o hotel mencionado – na manhã do mesmo dia. Às quatro horas de tarde, aguardei alguns membros do *manjuandadi*, *Jamanodiata*, diante da câmara municipal no centro de Bissau. Como havia me explicado o seu líder, o grupo recebera um convite do presidente da câmara para ir ao aeroporto dar as boas-vindas musicais às delegações internacionais. Contudo, só quatro mulheres do grupo apareceram na hora combinada, vestidas em idênticos trajes de cor laranja. Soube, então, que a câmara municipal não disponibilizara meios de transporte, nem fundos para o transporte público do grupo. Por isso, pegamos um táxi por minha conta e fomos ao hotel da conferência na periferia da capital. Lá chegados, encontramos uma multidão reunida diante e ao redor do complexo hoteleiro. Mulheres de diferentes *manjuandadis* reuniram-se em grupos pequenos. Vestidos com trajes idênticos, os grupos cantavam e tocaram as suas *palmas* com uma alegria radiante. Um número limitado de catorze membros da *manjuandadi Boa Esperança di Bandé*, estava perto de nós. As mulheres – vestidas em idênticas saias verdes e camisas brancas – cantavam e tocavam as suas *palmas*, enquanto um homem tocava a *tina*. A poucos metros de distância, estava outra *manjuandadi* de nome *Quinhentos Padida* (quinhentos paridos). Os sócios vestiam uniformes verdes – patrocinado por uma empresa de limpeza local, como podia ser deduzido dos sobrescritos no tecido – e coberturas de cabeça – do mesmo tecido – salientes. Trata-se de um grupo de *manjuandadi* muçulmano, fundado em 1971. Seus membros me disseram que hoje em dia muitos dos sócios idosos ainda participam nas performances da *manjuandadi*. Perto do grupo encontrei a *manjuandadi Nivaquina* já mencionada. Os seus membros usavam trajes menos solenes. Pouco depois, descobri mais uma *manjuandadi*, cujo nome era *Dona*. Como cheguei a saber posteriormente, esse grupo foi fundado muito recentemente. Os membros, exclusivamente femininos, usavam também trajes uniformes vistosos.

Terça sequência

Domingo, 18 de março de 2007, pela tarde, Bissau, bairro de Sintra. A caminho da casa de um amigo, ando por entre um labirinto de casas residenciais e caminhos estreitos quando, por acaso, notei o encon-

tro duma *manjuandadi* num quintal. Quando os sócios femininos, vestidos em uniformes cor-de-rosa, estavam a dançar e tocar as suas *palmas*, os poucos homens tocaram os *sikos*, *singas* e a *tina*. Essa *manjuandadi* chamava-se *Amizadi* (amizade) e era composta por membros pertencentes a etnias diversas, como *Mancanha*, *Balanta* e *Pepel*. Localmente, esses grupos étnicos são conhecidos como cristãos.

Quarta sequência

Quinta-Feira, 5 de abril de 2007, depois das 17h30min, Bissau, bairro de Belém. Um sócio idoso da *manjuandadi Boa Esperança di Bandé* tinha falecido uma semana atrás. Para comemorar a sua *manjua* falecida, juntaram-se uns vinte membros do grupo no quintal da casa de um dos sócios. Ali passaram uma cabaça dividida vazia e pediram uma contribuição de quinhentos Francos CFA (R\$1,70) de cada uma das pessoas presentes. Essa importância serviu para reembolsar os sócios pelos custos que resultaram da preparação de *kaolange* (uma bebida composta de rum, leite, açúcar e outros ingredientes) e feijoada. Depois de algum tempo, começamos a bailar o *badju di tina*, acompanhado pelo ritmo rápido da *tina*. A festa alegre continuou até alta noite.

Quinta sequência

Quinta-feira, 1 de maio de 2006, de tarde, cedo, Bissau, bairro de Bissalanca, muito perto do aeroporto internacional. Ali tive um encontro com uma amiga. Umas semanas antes, eu a tinha perguntado se ela poderia apresentar-me à sua *manjuandadi*. Tendo uma resposta afirmativa, propus encontrar o grupo no dia 01 de Maio – o Dia dos Trabalhadores – porque o grupo celebrava esse dia. Um táxi levou-nos a um lugar sombrio, perto do aeroporto, onde uma amiga da sua família tinha um pequeno quiosque. Lá encontrei os *manjuas* da minha informante, todos oriundos da sua família extensa. Conforme as horas passavam, outros membros e amigos da família chegaram, tanto cristãos como muçulmanos. Depois de algum tempo, as mulheres começaram a preparar a comida, enquanto os homens e a proprietária do quiosque se ocuparam

de organizar um rádio-*tape* e gelo para refrigerar a cerveja. Tivemos um tempo, comendo, bebendo e conversando em conjunto. A noite já tinha caído quando decidimos partir. Já eram 9h da noite quando pegamos, bem dispostos, um *toca-toca* (veículo de transporte público).

Origens e desenvolvimento das *manjuandadis*

A origem da noção *manjuandadi* não é conhecida. A palavra foi mencionada na literatura científica pela primeira vez em 1947 com Carreira (1947)⁴, Crowley (1990:683-7), Gable (1990:165-6). Por conseguinte, a noção foi usada como termo genérico para designar “grupos de idade” (Carreira 1961:665; 1963:221; 1964:408; 1967:60; Quintino 1969: 906; Carreira & Quintino 1964:79). Parece que a palavra é um neologismo crioulo (Trajano Filho 1998:316), uma hipótese corroborada por estudos linguísticos (Chan-Vianna & Mello 2007:76-8). Num sentido mais amplo, a noção não só designa ‘conjuntos de idade’ mas pode ser, a depender do contexto, sinônimo para amizade, comodidade (*convívio*) e espírito de camaradagem (*kolegasson*) (Cabral 1976:173; Biasutti 1987:150; Rougé 1988:100; Bull 1989:171; Massa 1996:74; Montenegro 2002:47).

As origens das *manjuandadis* são diversas: as suas raízes residem em tradições europeias e africanas (Trajano Filho 1998:335). Referências históricas sugerem que as *manjuandadis* contemporâneas remontam, por um lado, a organizações de grupos de idade africanas, por outro, a confrarias cristãs.

Organizações baseadas no princípio etário são muito comuns entre as muitas etnias da Guiné-Bissau: Grupos de idade – portanto, grupos de pessoas da mesma idade – são, entre outros, conhecidos pelos *Manjacos*, *Cassangas*, *Pepeis* e *Mandinkas* (Person 1968:64-72; Jao 1989:57-60; Carreira 1961:663-71). Devem ser distinguidas de “classes de idade” que designam diferentes fases de vida que – como no caso dos Balantas – percorrem os indivíduos através de iniciações (Hochet 1983:87-89; Handem 1986:63; Callewaert 2000:49, anotação 58). Até os anos sessenta do século XX, as *manjuandadis* eram estritamente organizadas segundo o

⁴ Imagens inseridas entre as pp. 28–9, 101–2, 129, 147–9, 165–6.

princípio etário nas antigas *praças* (loais coloniais de comércio), isto é uma *manjuandadi* era composta por um grupo de idade só que abrangia quatro até cinco anos. Algumas *manjuandadis* continuam essa tradição até hoje.

Confrarias existiam na Itália (Black 1989) e na península ibérica (Chauchadis 1986; Lahon 2001), pelo menos desde o fim da idade média, porque Portugal estava em contacto com o território que abrangia a Guiné-Bissau actual desde o século XV. Pode-se supor que as *manjuandadis* remontam às confrarias portuguesas, como sugerem algumas semelhanças estruturais.

Na Europa, eram originalmente restritas a europeus, mas logo surgiram também confrarias de africanos residentes em Portugal (Lahon 2000:277-82; Pereira 1972:10-1). Semelhante às *manjuandadis* actuais, as confrarias tinham um nome emblemático, como *Irmandade da Nossa Senhora do Rosario*. Chamadas confrarias ‘mistas’ e ‘pretas’ habitualmente elegiam as suas direções, conhecidas como *mesas*. Essas direções eram compostas por um tesoureiro, um escrivão, um juiz e uns mordomos (Pereira 1972:15; Lahon 2000:300; 2003:124). Além disso, os sócios podiam eleger, dentro da confraria, pessoas para assumir os cargos de príncipe, rei, duque, conde, marques, cardeal ou qualquer outra personalidade. Muitas confrarias pretas possuíam uma rainha que era costumeiramente acompanhada por um príncipe e uma princesa (Lahon 2000:301; 2003:124). Rainhas e outros cargos nas *manjuandadis* existem há pelo menos cem anos, conforme depoimentos recolhidos por mim e outros pesquisadores. Evidências históricas sugerem que as comunidades *kriston* da Guiné-Bissau actual eram também organizadas em confrarias. Segundo Havik (2004:133), tais confrarias existiam nas praças de Bissau, Cacheu, Geba, Farim e Ziguinchor.

Em geral, muito pouco é sabido sobre a natureza e as actividades das confrarias da Guiné-Bissau colonial. No entanto, parece ser provado que os membros das confrarias locais eram eleitos pela população *kriston* nos anos vinte do século XIX. No início, serviam elas como governos em miniatura nas praças. Tomaram o direito de julgar e promulgar portarias, regulando a conduta de seus membros. Assim fazendo, escaparam da autoridade da administração colonial. Esse procedimento causou conflitos entre as praças e os vizinhos ‘gentios’, razão essa por que a admi-

nistração colonial as proibiu (Senna Barcellos 2003:282; Barreto 1938: 185-6).

Parece também certo que as cantadoras das *manjuandadis* gozavam de boa reputação no século XIX. Um número das suas cantigas, conhecidas como *Cantigas de Pretos* e datadas aos anos oitenta do século XIX, era muito popular naquela altura (Semedo 2007:76-7; Barros 1882:728-9; 1900:44-65). No entanto, não se sabe ao certo como e por que as confrarias dominadas pelos homens se transformaram em *manjuandadis*.

***Manjuandadis* após a independência**

A independência proclamada em 1974 e o estabelecimento de um sistema de partido único esquerdista, sob a liderança do PAIGC, não só significou uma nova partida para as *manjuandadis*, mas também a transformação passo a passo delas em organizações que apoiavam algumas políticas do Estado pós-colonial (Trajano Filho 1998:402). Enquanto o Estado ensaiou transformar as *manjuandadis* em organizações mobilizadoras das massas, a Guiné-Bissau tomou um caminho semelhante a outros países autocráticos:

[Manjuandadis] [...] were designed to mobilize support for government and party and to channel the energies and enthusiasms of the people exclusively in directions by the leadership. They were not intended to be the means by which the people could control the leadership or even influence their decisions (Galli & Jones 1987:86).

Conforme as ideias do partido e do Estado, todas as mulheres deveriam ser sócias na secção feminina do partido-estado, conhecido por União Democrática das Mulheres da Guiné (e Cabo Verde) – UDEMU. Como explicou um dos dirigentes mais importantes do partido, o objetivo da UDEMU era:

[To] mobilize the mass of women in the struggle for their emancipation – that is, for the elimination of the unjust position of inequality in relation to men in which women are still placed in our society (Pereira *apud* Galli & Jones 1987:84).

Apesar desse objetivo sublime, a UDEMU era, de facto, uma organização mal financiada e equipada pelo partido. Esse facto é também reflectido na prioridade baixa que tinham as questões dos direitos das mulheres na realidade (Galli & Jones 1987:84-94).

A primeira presidente da UDEMU foi Cármen Pereira (nascida em 1936). Não obstante ter nascido em Bissau, a sua família era natural de Bolama, Geba e Cacheu – portanto, antigos centros da cultura crioula. Foi substituída por Francisca Pereira (nascida em 1942 e não parente da última) que presidiu a UDEMU de 1981 até 1998. A sua família também era de Bolama e Cacheu.

Isto demonstra que as primeiras dirigentes da UDEMU conheciam a fundo a cultura crioula. Ainda mais significativa é o facto de que ambas tinham laços com as *manjuandadis*. Francisca Pereira afirmou que a sua mãe era sócia numa *manjuandadi kriston*. Assim, era lógico que usassem as *manjuandadis* para mobilização de massas por incumbência de PAIGC e UDEMU (Trajano Filho 1998:319-402). Neste sentido, Carmen Pereira tinha declarado já em 1976:

They [the manjuandadis: C.K.] will form the basis for organizing women in the towns. We have begun working with them in order to organize them politically and mobilize them for the continuing work of national reconstruction. They are giving strong support to the Organization of Women and are beginning to participate in our work (Pereira 1976 *apud* Urdang 1979:276).

Parte da estratégia da UDEMU era mobilizar grupos folclóricos das comunidades muçulmanas da Guiné-Bissau. Contudo, essas novas *manjuandadis* ditas muçulmanas não eram organizadas segundo o princípio de idade, nem eram resultantes da herança cristã cultivada pelas *manjuandadis* das praças. Não é possível excluir que tais organizações muçulmanas foram apoiadas pelo PAIGC muito antes da independência. É mesmo provável que as *manjuandadis* – aparentemente insuspeitas – serviam ao movimento independentista como bases de apoio clandestino na luta contra o Estado colonial. Esta hipótese é também sugerida pela história duma das mais antigas *manjuandadis* muçulmanas em Bissau, que esteve ligada estreitamente ao PAIGC e ao antigo presidente da república, João Bernardo (Nino) Vieira. Um dos membros mais impor-

tantes do grupo mencionou que uma organização antecessora foi fundada em 1956 e só após a independência se transformou no grupo *Jamanodiata*. Adicionou que o marido já falecido da rainha em exercício presidiu na época colonial uma equipa de futebol que mantinha, clandestinamente, contactos com o PAIGC. Vou aprofundar esse aspecto mais adiante.

Francisca Pereira negou que as *manjuandadis* foram fundadas pela UDEMU usando estímulos financeiros. Antes, pelo contrário, ela frisou, a UDEMU respeitava o sentimento da população e apoiava associações, ajudando em termos de transporte e logística e quanto à organização de comida e bebidas para os grupos. No entanto, alguns de meus informantes lembraram-se que quando a UDEMU convidava as *manjuandadis* para reuniões, elas tinham que comunicar mensagens e *slogans* políticos do PAIGC e da UDEMU por meio de suas cantigas. Ainda que a UDEMU não organizasse concursos entre *manjuandadis*, promovia visitas entre os grupos.

Boa Esperança di Bandé representa um novo tipo de *manjuandadi*. Os sócios pertencem a diferentes grupos de idade. Muitos deles trabalham na função pública. Ainda que a maioria dos membros seja cristã, há também alguns sócios muçulmanos. A rainha dessa *manjuandadi* exerce também o ofício de presidente da UDEMU no bairro de Bandim. Nos anos oitenta, o grupo introduziu novos instrumentos musicais no género musical dos *manjuandadis*, como a guitarra. Um dos líderes declarou que aprenderam em cooperação com outros músicos que era necessário acrescentar elementos da ‘moderna’ música de estúdio às suas performances ‘tradicionais’. O guitarrista conhecido, Aliu Barri, toca com o grupo desde 1987. Durante os anos oitenta e noventa o grupo chegou a ser famoso como uma das mais respeitadas *manjuandadis* da Guiné-Bissau cujas performances eram apreciadas. Entre 1987 e 1989 o grupo ganhou o primeiro prémio num concurso musical patrocinado pelo Estado bissau-guineense. Mesmo após o fim do regime de partido único, no início dos anos noventa, o sucesso de *Boa Esperança di Bandé* continuou. Por um lado, o grupo continua a manter contactos com a política. Ainda que apoiasse um candidato da oposição nas presidenciais de 1999, apoiou Nino Vieira nas eleições presidenciais de 2005 e em troca recebeu recursos financeiros e tecidos para a confecção de vestimentas. Por outro lado, o grupo continua a ser activo no domínio cultural, tanto em nível

nacional quanto internacional. Recebeu em 1998 um estatuto quase oficial de ‘banda nacional’ da Guiné-Bissau. Nesta qualidade representou o país em vários festivais oeste-africanos.

Nos anos oitenta e noventa as *manjuandadis* eram confrontadas com vários desafios que punham em risco a sua própria existência. Um fator era a mudança de geração. Muitos dos sócios idosos importantes das *manjuandadis* crioulas morreram. Ao mesmo tempo, diminuía o número de *manjuandadis* devido ao pequeno apoio das massas. Por outro lado, muitos músicos também adoptaram o ritmo e os instrumentos previamente reservados às *manjuandadis*. Outro fator importante foi a introdução da democracia multipartidária e a retirada do Estado no início dos anos noventa, resultando na perda do carácter monopolista da UDEMU e do PAIGC. Indirectamente, isto influenciou também o desenvolvimento de *manjuandadis* que, até então, tinham prosperado com o apoio do Estado de partido único e os seus representantes.

As primeiras eleições multipartidárias na Guiné-Bissau em 1994 significaram um último ápice para as *manjuandadis*. *Manjuandadis* e UDEMU cooperaram em conjunto, pela última vez, para fazer propaganda do presidente da república Vieira (Koudawo 1994:36; 1996:85). Antes das eleições algumas *manjuandadis* importantes tinham fundado uma plataforma estratégica – de nome de *Associação de Mandjuandades do Sector Autónomo de Bissau* (AMSAB) – que apoiou o PAIGC. AMSAB qualificou-se como ‘associação livre’ de todas as *manjuandadis*. A esposa do presidente da república e presidente do PAIGC atuou com padroeira da AMSAB (Koudawo 1994:18-9; 1996:87), sublinhando a proximidade ao PAIGC. O dirigente da AMSAB era um íntimo do presidente Vieira e era ativo nas áreas das artes, cultura e médias desde a independência. Assim, as *manjuandadis* – que apareceram como associações insuspeitas (Koudawo 1996:79-81) à primeira vista – tinham-se transformado em aparelhos de campanha eleitoral, controlados pelo (ainda) partido-único e o Estado. Antes de desaparecer em consequência de acusações de corrupção e má-gestão durante a guerra de 1998-99, a AMSAB tinha-se transformado evidentemente numa organização não-governamental (Koudawo 1994: 19; 1996:87).

Portanto, parece que o Estado monopartidário pós-colonial criou a base para expansão duma instituição cultural crioula em todo o país, cortando fronteiras étnicas e religiosas. O facto de que, originalmente, as

manjuandadis não eram identificadas com um pertencimento étnico, sem dúvida, contribuiu para esse desenvolvimento. Em virtude da ‘liberalização’ econômica e política, desde os meados dos anos oitenta, várias *manjuandadis* foram forçadas a adaptar-se ao novo quadro social para assegurar a sua sobrevivência.

Mercantilização e nova politização

Dados os desafios mencionados com os quais as *manjuandadis* se confrontavam nos meados dos anos noventa, essas associações tiveram de desenvolver novas estratégias para perdurar no futuro. Em outras palavras: numerosas *manjuandadis* tiveram de buscar novas fontes de recursos financeiros desde o fim dos anos oitenta, devido à queda do Estado monopartidário – que já tinha politizado as *manjuandadis*, assim criando a dependência delas – e às condições econômicas agravadas, resultando num crescente número de desempregados e disparidades sociais. Nessas condições, as estratégias escolhidas por muitas *manjuandadis* resultaram na sua mercantilização e nova politização. Em busca de novos parceiros e recursos, as *manjuandadis* ativamente estabeleceram também laços com outros partidos políticos e organizações não-governamentais – para comunicar as agendas deles – e começaram – com a ajuda de ativistas culturais e estações de rádio – a comercializar a sua música mais eficazmente. Assim, houve o renascimento do gênero musical dos *manjuandadis* – um *boom* que continua até hoje.

Após a introdução da democracia multipartidária, muitas *manjuandadis* conseguiram se desapegar da UDEMU e do PAIGC. Desde então, elas se transformaram em porta-vozes populares de qualquer partido político; as cantigas apresentadas durante as campanhas partidárias contêm mensagens políticas a favor dos seus patrocinadores. Apesar do fim do regime monopartidário, PAIGC e UDEMU continuaram como instituições protectoras e beneficiárias das performances das *manjuandadis*. Indícios etnográficos sugerem que são, em particular, *manjuandadis* formadas por sócios que vivem em situações econômicas difíceis para as quais a participação em campanhas eleitorais significa uma fonte de receitas potencial. Em contraste com o passado recente, as *manjuandadis* do presente parecem ser caracterizadas por uma mercantilização cres-

cente. Hoje, elas podem ser cooptadas para participar de festividades privadas e públicas contra pagamento adequado.

As *manjuandadis* conseguiram igualmente avançar no mercado da sociedade civil, que resultou na *ong-ização* das mesmas: desde os anos noventa numerosas *manjuandadis* buscaram a colaboração com organizações não-governamentais. Os grupos são recrutados por organizações não-governamentais que divulgam e popularizam as mensagens das últimas. Tais campanhas são, com frequência, dedicadas a temas sensíveis como, por exemplo, os direitos de mulheres e crianças e a sensibilização de VIH-SIDA. Os grupos se apresentam também em festivais culturais que são organizados como concursos e, com frequência, apoiados, ou mesmo, executados por organizações não-governamentais. Como registrei durante a minha pesquisa de terreno, as organizações não-governamentais têm pelo menos dois objectivos: além de divulgar as suas agendas e os seus *slogans* entre a população, tentam dessa maneira também aumentar a reputação da sua organização e dos seus líderes.

O renascimento das *manjuandadis* enquanto género musical foi também promovido pelos estações – públicas e privadas – de rádio no país. Já há mais de uma década que esses meios de comunicação são responsáveis pela popularidade crescente desse estilo de música. A popularização do género *manjuandadi* começou aparentemente durante o conflito militar, em 1998-99, como contou uma redactora responsável da Rádio Difusão Nacional (RDN). Segundo ela, a RDN emitiu, em dezembro de 1998, pela primeira vez, um novo formato chamado *Domingo de Tina*. Desde então, a emissão é irradiada todos os domingos de tarde. Muitas estações de rádio aproveitaram a ideia e passaram também a emitir, desde então, programas de rádio em formato semelhante. As emissões servem como propaganda para os respectivos grupos de *manjuandadi*. Uma vez por ano, a RDN promove um festival que acontece em lugares alternativos – por hábito, nas antigas praças coloniais. No início de Dezembro de 2006, o festival aconteceu em Bolama. Participaram várias *manjuandadis* oriundas de Bolama, Bissau, Cacheu e outras vilas. Foi interessante que as ditas *manjuandadis* muçulmanas não foram convidadas para o festival. Muitas das associações participantes foram criadas pouco antes do festival, muitas vezes só nos anos noventa ou mesmo no novo milénio, por gente pertencente às gerações mais jovens. Uma *manjuandadi* foi fundada só uns meses antes do festival. Portanto, esses festivais – finan-

ciados tanto pelo Estado como pelas organizações não-governamentais ou pelos meios de comunicação de massa – têm o efeito de ‘produzir’ novos grupos.

Essa transformação dos grupos de *manjuandadi* – alguns deles hoje se assemelham mais a bandas de músicos profissionais, cujo objectivo principal é de natureza financeira, menos que a promoção da sociabilidade e mutualidade – é também refletida numa gradual mudança semântica. Há pouco tempo que a noção *manjuandadi* é progressivamente associada com ‘música folclórica’. Essa nova significação é atribuída às públicas e comercializadas performances de música e dança das *manjuandadis*. Não significa, contudo, que a significação mais ampla está perdida.

Manjuandadis e as suas ‘irmãs’

Devido à rápida expansão do *Kriol* – partindo das antigas praças coloniais – para o interior durante as décadas passadas, a população rural também adoptou a palavra *manjuandadi*. Essa gente relaciona a noção – que designava unicamente associações crioulas de grupos de idade – aos seus próprios grupos de idade. Ao mesmo tempo, são chamadas progressivamente de *manjuandadis* as manifestações culturais que não são baseadas em grupos de idade, mas nos princípios de sociabilidade e mutualidade. Os exemplos abaixo ilustram como organizações tradicionais de grupos de idade do *hinterland* – que representam igualmente sociabilidade e mutualidade – e associações de poupança e crédito são somadas sob a noção de *manjuandadi*. No princípio deste artigo, já mencionei que a noção serve também para designar grupos formados *ad-hoc* por amigos e pessoas de família.

Grupos de idade continuam a gozar duma boa reputação no campo, porque criam sociabilidade entre os sócios e implicam apoios mútuos. Ainda mais importante é, contudo, que esses grupos de idade rurais conseguem contrabalançar o poder político e dos líderes de grupos de linhagem (Gable 2000)⁵. Os seguintes exemplos mostram como essas organizações são cada vez mais designadas como *manjuandadis*: um dos

⁵ Agradeço a Wilson Trajano Filho por essa indicação.

meus informadores é originário da península de Biombo, ao noroeste de Bissau, uma região que é considerada como lar da etnia *Pepel*. Às vezes, durante os fins-de-semana, ele volta a sua aldeia para visitar sua família e seus *colegas* (pessoas da mesma idade ou profissão) masculinos. Desde que participasse da cerimônia do *fanadu* – a iniciação –, junto com outros rapazes do seu grupo de idade, formam um conjunto *manjuandadi*, denominado com o nome do músico americano, Jon Bon Jovi. Quando conversamos em *Kriol* sobre o seu grupo, usou a noção crioula, em vez da palavra *pepel*, para designar a associação frouxa de grupo de idade. Explicou que – como em outras *manjuandadis* – os *colegas* têm de pagar cotas. Os sócios auxiliariam mutuamente e celebrariam juntos, segundo o meu informante. Outro conhecido, originário duma família *cassanga* no norte do país, contou-me que a sua *manjuandadi*, exclusivamente masculina, continuava em sua aldeia natal. Como no caso anterior, esse guineense também utilizou a noção crioula, em vez da palavra *cassanga*. Contou que tinha trabalhado nos campos de arroz e amendoim junto com outros jovens da sua idade. Também participaram juntos do *fanadu*. O objectivo principal de sua *manjuandadi* era oferecer assistência mútua, especialmente, em caso de doença, casamentos e funerais. No entanto, devido a sua profissão, pôde só dedicar pouco tempo a sua *manjuandadi*.

Além dessas associações de grupos de idade, existem no campo outros grupos que também são conhecidos pelo termo genérico *manjuandadi*. Este factor pode ser exemplificado usando os casos de associações fundadas e lideradas por mulheres independentes de influências partidárias, que expandiram nos últimos anos. No início de 2007, cheguei a saber duma mulher de idade média que após a guerra civil tinha fundado uma *manjuandadi* juntamente com outras mulheres de sua aldeia no sul do país. A informante usou a palavra crioula para designar o grupo, acrescentou que nem a aldeia, nem a região tinha uma instituição semelhante antes. A associação parecia dar primazia a sociabilidade e assistência, porque os membros se reuniam especialmente na ocasião de funerais, casamentos e outras festividades.

Os grupos de *abotas* representam outra forma de associação que é frequentemente chamada *manjuandadi*. Trata-se de associações de poupança e crédito girando, que são comuns na África ocidental e em várias outras partes do mundo (Ardener 1964:204-6; Besley *et al.* 1994:701). São associações que:

[...] Are formed by a core of participants who agree to make regular contributions to a fund which is given, in whole or in part, to each contributor in rotation (Ardener 1964:201).

Parece que *abotas* não são fenômenos novos, evidentemente, têm uma tradição de alguns séculos (Lourenço-Lindell 2002:130-2). Os grupos de abotas são muito comuns em Bissau e outras vilas da Guiné-Bissau, tendo ligações com os mercados e outras actividades económicas. Amizade e confiança mútua são pré-condições fundamentais para o funcionamento destes grupos (Domingues 2000:445-8; 2005). Como as *manjuandadis*, eles promovem a solidariedade e mutualidade entre os sócios (Lourenço-Lindell 2002:130). Em contraposição às *manjuandadis*, contudo, interesses financeiros dominam. Esse fim é atingido pela distribuição duma soma global previamente cobrada dos membros do grupo a um sócio selecionado. Este pode usar a importância para alcançar os seus próprios fins (Domingues 2000:445-7; Lourenço-Lindell 2002:130). Um exemplo é a *manjuandadi Grandeza di Moda* (Grandeza da Moda) em Gabú (Borszik 2008:67). A minha informadora indicou que os membros da sua associação – cerca de setenta – eram quase exclusivamente muçulmanos. Pertenceriam a diferentes etnias (entre outras, *Fula*, *Mandingas* e *Sarakole*). Acrescentou que a maioria dos sócios eram mulheres. Elas seriam comerciantes ambulantes, vendedoras de bebidas, refrigerantes e donas de lojas. A sua associação teria também um rei e uma rainha. Além disso, teriam trajes uniformizados. Cada membro seria obrigado a contribuir uma cota semanal de 1.000 Francos CFA (R\$ 3,40). O montante cobrado por todos os sócios seria entregue a dois membros seleccionados. Seriam eles responsáveis por investir a importância, por exemplo, em artigos de consumo que são comprados a preços favoráveis em países vizinhos. Após a volta a Guiné-Bissau, os sócios revendem esses artigos. A informante utilizou *abota* e *manjuandadi* como sinónimos.

A relevância de etnicidade e religião

A popularidade e a crescente difusão das *manjuandadis* por quase todo o país chamam a atenção também para a significação da etnicidade

e da religião – sobretudo num país étnica e culturalmente heterogêneo, como a Guiné-Bissau. A este respeito, é importante considerar as relativamente novas *manjuandadis* muçulmanas, que se distinguem das chamadas *manjuandadis* cristãs.

A maioria das *manjuandadis* contemporâneas recruta os seus sócios segundo o princípio de domicílio. Em outras palavras, a etnicidade é subordinada à localidade geográfica. Quanto à etnicidade, mostram estudos quantitativos dos meados dos anos noventa que a grande maioria das *manjuandadis* estudadas em Bissau (86%) tinha, como associados, gente pertencente a vários grupos étnicos (Domingues 2000:466-7; Trajano Filho 2010).

Isto implica que as *manjuandadis* se diferem fundamentalmente de outras associações culturais que são expressamente ligadas a uma etnia específica. Não obstante, muitas *manjuandadis* são dominadas por certa etnia. O fato de parentes de uma etnia muitas vezes residirem perto uns aos outros resulta na preponderância de uma etnia específica.

Em vez de considerar as *manjuandadis* de um ponto de vista étnico, é possível distingui-las pela afiliação religiosa dos seus sócios. Por isso a existência de *manjuandadis* cristãs e muçulmanas. A análise já mencionada mostrou que, em meados dos anos noventa, 54% dos grupos pesquisados em Bissau eram cristãos, 13% eram muçulmanos e 33%, mistos (Domingues 2000:467)⁶. De fato, a subdivisão entre *manjuandadis* cristãs e muçulmanas parece ter ganhado significação nos últimos anos. Como já foi dito, as *manjuandadis* muçulmanas só foram fundadas após a independência.

Uma das *manjuandadis* muçulmanas mais antigas de Bissau é a já referida *Jamanodiata*. A sede do grupo encontra-se no bairro Cupelon de Cima. Todavia, muitos sócios moram também em outros bairros. Em novembro de 2006, a organização tinha cerca de 150 membros de diferentes idades. Estimativas internas indicavam que cerca de 90% eram mulheres. Os dirigentes da associação diziam que uns 99% dos membros estavam desempregados. Os associados tinham pertencimento étnico diferente, 80% deles se identificando com os *Mandingas*, *Beafadas* e *Fulas*. Além disso, eram membros algumas mulheres de origem *balanta* e *pepel*

⁶ Criticando esses dados ‘rígidos’, que não dão conta dos fluxos e das ambiguidades religiosas, nem da prática paralela de diferentes religiões (Trajano Filho 2010).

que tinham se convertido ao Islão. Mais além, o grupo tinha também alguns sócios cristãos oriundos da vizinhança. O sócio mais proeminente era Nino Vieira. Os líderes explicaram que Vieira tinha participado em atividades do grupo e mesmo tinha convidado *manjuas* a sua casa. Como outras *manjuandadis*, *Jamanodiata* tinha também um número de ofícios. Como a maioria dos membros eram muçulmanos, seus membros não bebiam bebidas alcoólicas durante os festejos, assim como outras *manjuandadis* muçulmanas não tocavam a *tina*. Ainda que os meus informantes dissessem que o seu grupo nunca tivera uma orientação política desde a fundação, em meados dos anos setenta, o grupo era estreitamente ligado ao PAIGC. Por meio de um pagamento, o grupo apoiou a campanha eleitoral presidencial de Vieira em 2005. *Jamanodiata* participou em concursos organizados por organizações da sociedade civil em todo o país. Repetidas vezes ganharam prémios. O grupo foi também convidado a se apresentar em discotecas e restaurantes e venderam CDs e cassetes com sua música.

Em fevereiro de 2007, conheci em Bafatá mais uma *manjuandadi* muçulmana. Chamava-se *Vizinhos Unidos* e foi fundada em 1987. A população local a identificava como *manjuandadi mandinga*. Porém, ela tinha como associados indivíduos com outras afiliações étnicas, incluindo alguns cristãos. Soube que todos os membros eram afiliados da UDEMU e que o grupo sempre apoiou campanhas eleitorais do PAIGC e de Vieira. Foi interessante notar que a rainha usou as noções de *manjuandadi* e *musso-kaffo* como sinónimas. A expressão *mandinga* designa no fundo os grupos de idade femininos dessa etnia. Outro grupo em Bafatá chamava-se *Lislâmica*. A maioria dos associados era do sexo feminino e tinham diferentes idades. Um membro declarou que eram todos da UDEMU. Os líderes contaram que, apesar de ter sido fundada formalmente só após a independência, as raízes da associação remontavam à época colonial final. A população local percebia o grupo como *manjuandadi fula*, ainda que estivessem presentes também *mandingas* na associação. Essa avaliação externa foi evidentemente devida ao facto de que os fundadores do grupo eram *Fulas*, enquanto os sócios contemporâneos pertenciam também a outras etnias.

A diferença principal entre *manjuandadis* cristãs e muçulmanas é o (não) uso da *tina*. Dado isso, activistas culturais bissau-guineenses importantes que cooperam estreitamente com grupos cristãos argumentam que

as tais *manjuandadis* muçulmanas não são ‘verdadeiras’ *manjuandadis*. Consideraram o toque da *tina* como traço distintivo de uma *manjuandadi*. Todavia, essa avaliação não era compartilhada pelos representantes de *manjuandadis* muçulmanas. Os últimos argumentaram que não usam a *tina*, porque esse instrumento seria reservado a grupos cristãos. No entanto, não consideraram essa diferença tão decisiva para não ser reconhecido como *manjuandadi*. Como os activistas culturais, os representantes dos *manjuandadis* cristãos associam a *tina* estreitamente com as antigas comunidades cristãs das praças. Conforme sua opinião, o instrumento surgiu nos antigos postos comerciais onde foi originalmente produzido com o corte dos barris de vinho europeu. De forma orgulhosa, sublinham que a *tina* não era conhecida em qualquer outro lugar na África ocidental. Os resultados da minha pesquisa podem ser interpretados no sentido de que se trata duma agitação contra uma mudança da instituição das *manjuandadis* criadas por estrangeiros, quer dizer não-crioulos. Parece que muita gente tem a consciência da herança crioula e do facto de que as *manjuandadis* eram originalmente reservadas aos *Kristons*. Consideram esse tipo de associação como as suas ‘próprias’ representações culturais. Dum ponto de visto etnocentrista e essencialista, a *tina* torna-se um símbolo da *manjuandadis* cristãs *per se*, excluindo as *manjuandadis* muçulmanas. As últimas não passam, segundo essa perspectiva, de imitações. Contudo, a convicção dos ativistas de que a *tina* é uma inovação *kriston* parece ser uma ideologia: em várias partes da África ocidental são conhecidos instrumentos musicais que se assemelham, tanto quanto a forma como a construção, à *tina* (Nketia 1979:98; Blanc 1993:17; Brandily 2001: 67), sugerindo origens africano-continentais, não-crioulas.

Conclusão

Como mostra o exemplo das *manjuandadis*, indivíduos pertencentes a diferentes etnias conseguem identificar-se com essa manifestação cultural, porque não só satisfaz necessidades humanas gerais – como sociabilidade e solidariedade – mas dá também espaço para a integração de varias formas e tradições culturais, oriundas de diferentes etnias. Inconfundível é igualmente uma *associação-niização*, portanto a formalização dos *manjuandadis* como, entre outros, o registo civil. Os dados que coletei sugerem

que a noção *manjuandadi* inclui – num grau crescente – outros tipos de organização e redes contrastam com as *manjuandadis* no sentido convencional. Com frequência, as transições são fluidas. Contudo, os diferentes tipos são unidos pela promoção de sociabilidade e mutualidade entre os sócios. Por isso, é possível falar duma *manjuandadi-zação* de funções. A vasta expansão das *manjuandadis*, além das fronteiras étnicas e religiosas, foi consideravelmente iniciada pelo movimento independentista e o jovem Estado monopartidário pós-colonial. Esse processo, ‘por cima’, tornou-se independente a partir dos anos noventa e, desde então, contribuiu de modo ainda mais eficaz para a promoção de laços interétnicos, ‘por baixo’, na base de sociabilidade e mutualidade. O jovem Estado pós-colonial ou, respectivamente, o partido único com a ideologia delineada por Amílcar Cabral, que o dominou, realizou, dessa maneira, uma contribuição decisiva para a integração nacional. Cabral exigiu uma cultura nacional, coexistindo com a cultura popular que abrangia diversas tradições culturais indígenas (Cabral 1976:232-3; Mendy 2006:14; Wick 2006: 55-9). Parece que Cabral apoiou um modelo de estatismo pós-colonial de ‘unidade-na-diversidade’. Representações crioulas mostraram-se particularmente apropriadas para corroborar a integração nacional: por um lado, muitos dirigentes do partido eram descendentes de famílias crioulas; por outro lado, a identidade *kriston* compreendia várias identidades étnicas ‘normais’. Por consequência, assemelhava uma Nação ‘em pequeno formato’, pela qual instituições como as *manjuandadis* não eram identificadas com certa etnia e podiam ser adoptadas por pessoas de diversas origens étnicas. Enquanto o processo da construção da Nação ‘por baixo’ na Guiné-Bissau decorreu com certo grau de sucesso e, com efeito, poderia ser a base para a construção de um Estado forte, é justamente a condição atual do Estado que causa inquietações e frustrações entre os bissau-guineenses. Isto ajuda a deixar claro que as relações entre ‘Estado’ e ‘Nação’ são mais complexas que o sugerido pela visão convencional: uma forte consciência nacional – especialmente quando construída e mantida ‘por baixo’ – não se liga necessariamente a um Estado forte. Um Estado conhecido por sua potência relativa no passado pode persistentemente contribuir para a construção nacional.

Bibliografia

- ANDERSON, Benedict R. 1999. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- ARDENER, Shirley. 1964. The comparative Study of Rotating Credit Associations. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 94:201-29.
- BARCELLOS, Christiano José Senna. 2003 [1899]. *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*. Vol. II, parte III, 2.^a ed. *Documentos*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- BARRETO, João. 1938. *História da Guiné 1418-1918*. Lisboa: edição do autor.
- BARRINGTON, Lowell W. 2006. Nationalism & Independence. In Barrington, Lowell W. (ed.): *After Independence. Making and Protecting the Nation in Postcolonial & Postcommunist States*, pp. 3-30. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- BARROS, Marcelino Marques de. 1882. Guiné Portuguesa: Ou breve Notícia sobre alguns dos seus Usos, Costumes, Línguas e Origens de seus Povos. *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*, 12:707-31.
- _____. 1900. *Litteratura dos Negros: Contos, Cantigas e Parábolas*. Lisboa: Typographia do Commercio.
- BERMAN, Bruce 1998. Ethnicity, Patronage and the African State: The Politics of Uncivil Nationalism. *African Affairs*, 97:305-41.
- BESLEY, Timothy; COATE, Stephen; LOURY, Glenn. 1994. Rotating Savings and Credit Associations: Credit Markets and Efficiency. *The Review of Economic Studies*, 61:701-19.
- BIASUTTI, Artur 1987. *Kriol-Português: Esboço, Proposta de Vocabulário*. 2.^a ed. Bubaque: Missão Católica.
- BLACK, Christopher 1989. *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- BLANC, Serge 1993. *Le Tambour Djembe. Percussions Africaines*. Epone: Hexa-music.

- BORSZIK, Anne-Kristin. 2008. Régulos in the Gabú Region: Power in Non-State Dispute Settlement. *Soronda – Revista de Estudos Guineenses*, Número Especial, Experiências Locais de Gestão de Conflitos:57-89.
- BRANDILY, Monique 2001. *Kora Kosi: Die Musik Afrikas*. Heidelberg: Palmyra.
- BULL, Benjamin Pinto. 1989. *O crioulo da Guiné-Bissau: filosofia e sabedoria*. Lisboa, Bissau: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- CABRAL, Amílcar. 1976. *A arma da teoria: unidade e luta*. Vol. I. Lisboa: Seara Nova.
- CALLEWAERT, Inger. 2000. *The Birth of Religion among the Balanta of Guinea-Bissau*. (Lund Studies in African and Asian Religions, 12). Lund, Stockholm: Department of History of Religions/University of Lund, Almqvist & Wiksell International.
- CARREIRA, António. 1947. *Vida social dos Manjacos. Vol. 1. Memória*. Bissau: Centro de Estudos Africanos da Guiné Portuguesa.
- _____. 1961. Organização social e económica dos povos da Guiné Portuguesa. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 16:641-736.
- _____. 1963. Aspectos da influência da cultura portuguesa na área compreendida entre o Rio Senegal e o Norte da Serra Leoa (subsídios para o seu estudo). In Colóquio de Etnografia Comparada (org.): *Actas do Congresso Internacional de Etnografia. Promovido pela Câmara Municipal de Santo Tirso de 10 a 18 de Julho de 1963*, vol. 4, pp. 187-229. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- _____. 1964. Aspectos da influência da cultura portuguesa na área compreendida entre o Rio Senegal e o Norte da Serra Leoa. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 19:373-417.
- _____. 1967. Manjacos-Brames e Balantas: aspectos demográficos. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 22:41-92.
- CARREIRA, António; QUINTINO, Fernando Rogado. 1964. *Antroponímia da Guiné Portuguesa*. Vol. parte I. Vol. 49 (2nd Series). *Memórias da Junta de Investigações do Ultramar*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- CHABAL, Patrick. 1983. Party, State and Socialism in Guinea-Bissau. *Canadian Journal of African Studies*, 17:189-210.

- CHAN-VIANNA, Adriana Cristina & MELLO, Maria Aparecida Curupaná da Rocha de. 2007. A Construção da gramática guineense: o sufixo -ndadi. *PAPLA – Revista Brasileira de Estudos Crioulos e Similares*, 17:67-79.
- CHAUCHADIS, Claude. 1986. Les modalités de la fermeture dans les confréries religieuses espagnoles (XVIe-XVIIIe siècle). In PEREZ, Joseph (éd.): *Les Sociétés fermées dans le monde ibérique, XVI-XVIIIe siècle: Définitions et problématique*, pp. 83-105. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- CHILCOTE, Ronald H. 1972. *Emerging Nationalism in Portuguese Africa Documents*. Stanford: University of California Press.
- COMAROFF, John. 2002. Governmentality, Materiality, Legality, Modernity: On the Colonial State in South Africa. In DEUTSCH, Jan-Georg; PROBST, Peter; SCHMIDT, Heike (ed.): *African Modernities: Entangled Meanings in Current Debate*, pp.107-34. Portsmouth, Oxford: Heinemann & James Currey.
- CROWLEY, Eve Lakshmi. 1990. *Contracts with the Spirits: Religion, Asylum, and Ethnic Identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau*. Ph.D. Dissertation. Yale University.
- DHADA, Mustafah. 1993. *Warriors at Work: How Guinea Was Really Set Free*. Niwot, Colorado: University Press of Colorado.
- DOMINGUES, Maria Manuela Abreu Borges. 2000. *Estratégias femininas entre as Bdeiras de Bissau*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. 2007. Creolization in Anthropological Theory and in Mauritius. In STEWART, Charles (ed.): *Creolization: History, Ethnography, Theory*, pp. 153-77. Walnut Creek: Left Coast Press.
- FORREST, Joshua B. 1992. *Guinea-Bissau: Power, Conflict, and Renewal in a West African Nation*. *Westview Profiles, Nations of Contemporary Africa*. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.
- _____. 2010. Anatomy of State Fragility: The Case of Guinea-Bissau. In TSCHIRGI, Neclâ Yongacoğlu; LUND, Michael S.; MANCINI, Francesco (ed.): *Security and Development: Searching for Critical Connections*, pp. 171-210. Boulder, London: Lynne Rienner Publishers.
- GABLE, Eric. 1990. *Modern Manjaco: The Ethos of Power in a West African Society*. Ph.D. Dissertation. University of Virginia.

- _____. 2000. The Culture Development Club: Youth, Neo-Tradition, and the Construction of Society in Guinea-Bissau. *Anthropological Quarterly*, 73:195-203.
- GALLI, Rosemary E. & JONES, Jocelyn. 1987. *Guinea-Bissau: Politics, Economics and Society*. (Marxist Regimes Series). London, Boulder: Francis Pinter, Lynne Rienner.
- GELLNER, Ernest. 1998. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- HANDEM, Diana Lima. 1986. *Nature et fonctionnement du pouvoir chez les Balanta Brassa*. Vol. 1. Kacu Martel. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- HAVIK, Philip J. 2004. *Silences and Soundbites: The Gendered Dynamics of Trade and Brokerage in the Pre-Colonial Guinea Bissau Region*. (Modernity and Belonging, 2). Münster: Lit.
- HILL, Jonathan. 2005. Beyond the Other? A Postcolonial Critique of the Failed State Thesis. *African Identities*, 3:139-54.
- HOBBSBAWM, Eric. 1999. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- HOCHET, Anne-Marie. 1983. *Paysanneries en attente: Guinée-Bissau*. (Études et Recherches, 79-80). Dakar: Environnement et Développement du Tiers-Monde (ENDA).
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP. 2008. *Guinée-Bissau: besoin d'état*. Africa Report 142.
- JAO, Mamadú. 1989. Estrutura “política” e relações de poder entre os Brâmes ou Mancanhas. *Soronda*, 8:47-61.
- KEESE, Alexander. 2007. The Role of Cape Verdeans in War Mobilization and War Prevention in Portugal's African Empire, 1955-1965. *International Journal of African Historical Studies*, 40:497-511.
- KERSTING, Norbert. 2009. New Nationalism and Xenophobia in Africa – A New Inclination? *Africa Spectrum*, 44:7-18.
- KNÖRR, Jacqueline. 2008. Towards Conceptualizing Creolization and Creoleness. *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, 100. Halle (Saale): Max Planck-Institute for Social Anthropology.

- _____. 2010a. Creolization and Nation-Building in Indonesia. In COHEN, Robin & TONINATO, Paolo (ed.): *The Creolization Reader: Studies in mixed Identities and Cultures*, pp. 353-63. Oxford, New York: Routledge.
- _____. 2010b. Contemporary Creoleness; or, The World in Pidginization? *Current Anthropology*, 51:731-59.
- KOHNERT, Dirk. 2010. Democratization via Elections in an African "Narco-state"? The Case of Guinea-Bissau. *GIGA Working Papers*, 123.
- KOUDAWO, Fafali. 1994. *Eleições e lições: esboços para uma análise das primeiras eleições pluralistas na Guiné-Bissau*. Bissau: Kusimon.
- _____. 1996. Sociedade civil e transição pluralista na Guiné-Bissau. In KOUDAWO, Fafali & MENDY, Peter Karibe (ed.): *Pluralismo político na Guiné-Bissau: uma transição em curso*, pp. 67-120. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- LAHON, Didier. 2000. Exclusion, intégration et métissage dans les confréries noires au Portugal (XVIe-XIXe siècles). In QUEIJA, Berta Ares & STELLA, Alessandro (org.): *Negros, mulatos, zambaigos: Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, pp. 275-311. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- _____. 2001. *Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)*. Dissertation. Paris: École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- _____. 2003. Esclavage, confréries noires, sainteté noire et pureté de sang au Portugal (XVIe et XVIIIe siècles). *Lusitania Sacra*, 2 (2^{ème} série): 119-62.
- LONSDALE, John M. 1993. Staatsgewalt und moralische Ordnung. Die Erfindung des Tribalismus in Afrika. *Der Überblick*, 29:5-10.
- _____. 1996. Ethnicité, morale et tribalisme politique. *Politique Africaine*, 61: 98-115.
- LOURENÇO-LINDELL, Ilda. 2002. *Walking the Tight Rope: Informal Livelihoods and Social Networks in a West African City*. (Acta Universitatis Stockholmiensis, 9). Stockholm Studies in Human Geography. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

- MARK, Peter. 2002. "Portuguese" Style and Luso-African Identity: Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Centuries. Bloomington: Indiana University Press.
- MASSA, Jean-Michel. 1996. *Dictionnaire bilingue Portugais-Français des Particularités de la Langue portugaise en Guinée-Bissau*. Rennes: Université de Haute Bretagne.
- MENDY, Peter Karibe. 1994. *Colonialismo português em África: a tradição de resistência na Guiné-Bissau (1879-1959)*. Lisboa: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- . 2006. Amílcar Cabral and the Liberation of Guinea-Bissau: Context, Challenges and Lessons for effective African Leadership. *African Identities*, 4:7-21.
- MONTENEGRO, Teresa. 2002. *Kriol Ten: Termos e Expressões*. Bissau: Ku Si Mon.
- NKETIA, J. H. Kwabena. 1979. *Die Musik Afrikas*. (Taschenbücher zur Musikwissenschaft, 59). Wilhelmshaven: Heinrichshofen's Verlag.
- PEREIRA, Isaias da Rosa. 1972. Dois compromissos de irmandades de homens pretos. *Arqueologia e Historia*, 3:9-47.
- PERSON, Yves. 1968. *Samori: Une Révolution Dyula*. (Mémoires de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, part I, vol. 80). Dakar: Institut Fondamental d'Afrique Noire.
- QUINTINO, Fernando Rogado. 1969. Os povos da Guiné. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 24:861-915.
- ROQUE, Silva. 2009. Peacebuilding in Guinea-Bissau: A Critical Approach. *Noref Report*, 7.
- ROUGE, Jean Louis 1988. *Petit dictionnaire étymologique du Kriol de Guinée-Bissau et Casamance*. (Kacu Martel, 5). Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- RUDEBECK, Lars 1974. *Guinea-Bissau: A Study of Political Mobilisation*. Uppsala: The Scandinavian Institute of African Studies.
- SEMEDO, Maria Odete Costa Soares. 2007. As cantigas medievais e as Cantigas de Dito: uma leitura comparada possível. *SCRIPTA (Belo Horizonte)*, 11:57-78.

- SOUSA, Miguel Girão de. 2009. The Challenges and Constraints of Security Sector Reform in Guinea-Bissau: A View from the Field. *Portuguese Journal of International Affairs*, 2:15-26.
- TELATIN, Michela. 2009. Questioning the EU SSR in Guinea-Bissau. *Portuguese Journal of International Affairs*, 2:27-35.
- SILVA, António E Duarte. 1997. *A independência da Guiné-Bissau e a descolonização portuguesa: estudo de história, direito e política*. Porto: Afrontamento.
- THALER, Kai. 2009. Avoiding the Abyss: Finding a Way Forward in Guinea-Bissau. *Portuguese Journal of International Affairs*, 2:3-14.
- TRAJANO FILHO, Wilson 1993. Rumores: uma narrativa da nação. *Série Antropologia*, 143. Brasília: DAN/UnB.
- _____. 1998. *Polymorphic Creoledom: The 'Creole' Society of Guinea-Bissau*. Ph.D. Dissertation. University of Pennsylvania.
- _____. 2005. A construção da nação e o fim dos projetos crioulos: os casos de Cabo Verde e da Guiné-Bissau. In CRUZ E SILVA, Teresa; MENDES DE ARAÚJO, Manuel G.; CARDOSO, Carlos (org.): *‘Lusofonia’ em África: história, democracia e integração africana*, pp. 95-120. Dakar: CODESRIA.
- _____. 2006. Por uma etnografia da resistência: o caso das Tabancas de Cabo Verde. *Série Antropologia*, 408. Brasília: DAN/UnB.
- _____. 2010. Território e idade: ancoradouros do pertencimento nas Manjuandadis da Guiné-Bissau. In TRAJANO FILHO, Wilson (org.): *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*, pp. 225-55. Brasília: Athalaia.
- URDANG, Stephanie. 1979. *Fighting two Colonialisms: Women in Guinea-Bissau*. New York: Monthly Review Press.
- VAIL, Leroy. 1989. Introduction: Ethnicity in Southern African History. In VAIL, Leroy (ed.): *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, pp. 1-19. Berkeley et al.: University of California Press.
- WICK, Alexis. 2006. Manifestations of Nationhood in the Writings of Amílcar Cabral. *African Identities*, 4:45-70.

Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 15, vol. 22(2), 2011

YOUNG, C. 2007. Nation, Ethnicity and Citizenship: Dilemmas of Democracy and Civil Order in Africa. In: DORMAN, Sara; HAMMETT, Daniel; NUGENT, Paul (ed.): *Making Nations, Creating Strangers: States and Citizenship in Africa*, pp. 241-64. (African Social Studies Series, 16). Leiden, Boston: Brill.

Recebido em outubro de 2011

Aprovado para publicação em dezembro de 2011