

O ENCONTRO COM O INTERNACIONAL: O POVO MANDJAKU, SABERES E ANCESTRALIDADE DO IRÃ E BALUGUM

 <https://doi.org/10.56238/arev7n4-142>

Data de submissão: 14/03/2025

Data de publicação: 14/04/2025

Virgínia Vicente Mendes

Doutorando em História

Universidade Federal do Paraná (PPGHIS-UFPR), bolsista CAPES
Mestre em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras (UNEB).

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4032056005065978>

Orcid: <https://orcid.org/0009-0006-2000-2195>

E-mail: virginiovicente90@gmail.com

Erica Paula Vasconcelos

Doutoranda em Relações Internacionais

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (IRI/PUC-Rio), bolsista CNPq
Mestra e Especialista em Relações Internacionais (UNILA)

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1698626449272110>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1261-2912>

E-mail: erica.vasconcelosubis@gmail.com

RESUMO

O presente artigo objetiva problematizar o papel do internacional na construção da identidade nacional na Guiné-Bissau, em específico os povos Mandjaku, através do projeto ideológico/colonial ‘Homem Novo’. O argumento do artigo é de que o internacional exerce um duplo movimento de desumanização e apagamento dos saberes e ancestralidades no ritual do Irã Gëtchai e Balugum, e suas práticas na relação com a natureza, sobrevivência alimentar e as formas do cuidado coletivo. Para tal, utilizamos como metodologia entrevistas semiestruturadas para ouvir os Mandjaku sobre a atual situação do povo na atual estrutura do país, estando estruturadas no escopo do artigo em duas seções. A primeira seção problematiza o debate teórico sobre o duplo movimento do internacional na construção da identidade nacional na Guiné-Bissau, ressaltando as influências negativas contra o povo Mandjaku. Na segunda seção evidenciamos o ritual do Irã Gëtchai e Balugum como forma de confrontar esse internacional, contrapondo as ideologias coloniais, a partir, das práticas ritualísticas como relação com natureza, sobrevivência alimentar e o cuidado coletivo, além dos ensinamentos ancestrais. Em suma, este artigo contribui tanto para a disciplina de história, quanto para de Relações Internacionais, já que aborda narrativas da história da África (Guiné-Bissau), desarquivando as epistemologias nos saberes ancestrais do povo Mandjaku, quanto dialoga sobre o internacional, Estado-nação e as relações e poder, se inserindo nas correntes literárias que vão contra as formas de epistemicídio e as violências ontológicas sobre as literaturas da Guiné-Bissau.

Palavras-chave: Internacional. Mandjaku. Guiné-Bissau. História. Relações Internacionais.

1 INTRODUÇÃO

[...] “tabanca, como costumamos nos referir na Guiné, comunidade é um conjunto de concepções culturais e espirituais que ordena um determinado modo de fazer e definir as coisas. Aí é outra forma de ser Mandjaku”. (Entrevista feita com Avelino Vilela, pertencente ao povo Mandjaku)

Qual seria o nosso pensamento inicial quando ouvimos o nome Guiné-Bissau¹? Indo ainda mais longe, e quando ouvimos a palavra *Mandjaku*²? Talvez, e como muita certeza, se fossemos criar um senso para quantificar quantas pessoas conhecem ou já ouviram falar de ambas as palavras, a problemática maior não seriam os dados numéricos e sim as concepções negativas, em grande número, do primeiro e o conhecimento nulo sobre o segundo. Esta última problemática piora ainda mais quando deslocamos ambos os contextos para pensá-los na conjuntura internacional que vai além das costas marítimas africanas. Isso explica as práticas frequentes de muitos estudiosos da temática sobre África, olharem seus países como fragilizados, pobres, com instabilidade política, econômica e crises migratórias, acusando como consequências destes os conflitos étnicos reafirmam a concepção teórica do nativo³, estando a atual Guiné-Bissau incluída nesse contexto.

Ou seja, pouco é olhado ou pensado sobre a estrutura existente antes da invenção do que se conhece hoje como Guiné-Bissau. Essa construção da identidade nacional como elemento das heranças da colonização, portuguesa e francesa, implementada através de um projeto ideológico colonial configurado na ideologia do nascimento de um ‘Homem Novo’, que só se concretiza a partir do internacional, é apagada. Nesse sentido, o artigo objetiva evidenciar o papel do internacional na construção da identidade nacional na Guiné-Bissau, em particular dos Mandjaku, através da implementação do projeto ideológico/colonial ‘Homem Novo’. Partindo deste último para problematizar o duplo movimento do internacional sob o modelo do que é ‘humano’ e do que é ‘civilizado’ para desumanização e apagamento contra os Mandjaku, além dos saberes e ancestralidades do ritual do *Irã Gëtchai* e *Balugum*⁴ e *Balugum*⁵.

A metodologia utilizada foi entrevista semiestruturada para possibilitar a comunicação com alguns Mandjaku para entender como eles entendem a identidade nacional. Utilizamos algumas

¹ Informações geográficas detalhadas na primeira seção.

² Esse nome é escrito como Manjaco no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (BCGP), porém escolhemos utilizar a forma escrita como se pronuncia na própria língua mandjak do povo Mandjaku. Na segunda seção trabalhamos sobre o significado do nome, a alma ancestral e as etapas do ritual de Irã e Balugum.

³ Acepção antropológica usada para nomear os nascidos no país.

⁴ Traduzido do mandjak, *Irã Gëtchai* são os espíritos, e *Balugum* é alma dos ancestrais, ambos serão melhor dissertados na segunda seção.

⁵ Traduzido do mandjak, *Irã Gëtchai* são os espíritos, e *Balugum* é alma dos ancestrais, ambos serão melhor dissertados na segunda seção.

respostas, que estão no escopo deste artigo, organizadas em duas seções. Na primeira seção, problematizamos o duplo movimento do internacional na construção da identidade nacional na Guiné-Bissau, ressaltando as influências negativas contra o povo Mandjaku. Na segunda seção, evidenciamos o ritual do Irã Gëtchaj e Balugum como forma de confrontar o internacional, contrapondo as ideologias coloniais, a partir das práticas ritualísticas relacionadas à natureza, sobrevivência alimentar, cuidado coletivo e os ensinamentos ancestrais. Este artigo contribui para as disciplinas de História e das Relações Internacionais por contribuir com a literatura sobre história da África (Guiné-Bissau) e o povo Mandjaku, e também dialoga sobre o internacional, o Estado-nação e as relações de poder. Para além disso, este artigo é uma ferramenta contra as formas de epistemicídio⁶ e as violências ontológicas⁷ contra o povo da Guiné-Bissau e seus saberes ancestrais.

2 O DUPLO MOVIMENTO DO INTERNACIONAL NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL GUINEENSE: O PROJETO ‘HOMEM NOVO’

Entender como foi operacionalizado o papel do internacional para a construção da identidade nacional através da implementação do projeto ‘Homem Novo⁸’ é a ideia central desta seção. Antes de abordarmos estes pontos iremos situá-los geograficamente. A Guiné-Bissau, corresponde pelo nome oficial de República da Guiné-Bissau, é um país da costa ocidental da África e faz fronteira com o norte do Senegal e o sul do oceano Atlântico (UNILAB, 2025). Somado a este território tem as oitentas ilhas que compõem o Arquipélago dos Bijagós, que são separados pelos canais do rio Geba, de Pedro Álvares, Baloma e de Canhabaque, sua capital é a cidade de Bissau, sua moeda é o Franco CFA, que é uma referência a antiga colônia francesa (UNILAB, 2025). Por isso, o nome do país é Guiné-Bissau,

⁶ Termo cunhado por Boaventura de Sousa Santos para se referir a destruição provocada pela cultura ocidental nas formas de conhecimento, saberes e suas tradições culturais. Para além disso, refere-se também a continuação dessa destruição por meio da ocultação e exclusão destas outras formas de saberes, para um maior panorama vê a obra “*Pela Mão de Alice* (2013)” do autor em questão.

⁷ Utilizamos esta expressão fazendo analogia à ideia de que a violência representa a negação do humano contra outro no desejo de se livrar desse outro, tornando a violência uma condição ontológica para gerar outras formas de violência do ser, saber e do conhecer. Neste caso, entendemos que este artigo vai na contramão dessa forma de violência por falar dos povos Mandjaku a partir deles e não só dos que escreveram observando eles. Para mais, vê a obra “*Violence between ontology and history in Jean-Paul Sartre’s philosophy of* (2013)” de Judikael Branco.

⁸ É importante ressaltar, mesmo não sendo a centralidade deste artigo, que o projeto ideológico do Homem Novo teve como mentor Amílcar Lopes Cabral, que elaborou e engendrou as metas a curto e longo prazo, durante o período da luta pela independência (1963-1973), para reivindicar sua participação e dos seus seguidores (conhecido como cabralistas) pertencentes ao Partido Africano da Independência de Guiné e Cabo Verde (PAIGC), no processo de construção da identidade nacional (MENDES, 2021). Estes se apresentavam como sendo o partido da classe crioula, na tentativa de se enquadrar no projeto branco e lutar pelo espaço dos guineenses. Ações realizadas para unir os povos, apoiadores da causa, na tentativa de expulsar os colonizadores, excluir os conflitos, entre o povo, e acabar com a exploração do homem pelo homem, visando à construção de uma dada liberdade, solidariedade e igualdade, eram ensinados para seus seguidores. Apesar de parecer um projeto de libertação foi construído a partir das diretrizes da estrutura colonial e assim produziram violências coloniais, isso justifica porque utilizamos este projeto sob este aspecto.

sendo a soma do nome da capital com o do país, o português é tida como a língua oficial, porém o país possui mais de vinte línguas étnicas (Balantas, Fulas, Mandjak, Papel, entre outras), o crioulo e o francês (MENDES, 2021).

É importante entendermos que a Guiné-Bissau, historicamente, possui uma relação muito próxima com a região da Senegâmbia e foi conhecida por outros nomes, como, por exemplo, de Guiné do Cabo Verde, Grande Senegâmbia, ou simplesmente a região da Guiné. É importante mostrar essa relação, principalmente pela historiografia referente à chegada da colonização pelo Atlântico nessa região, que influenciaram na formação comercial e identitária do povo guineense. Como aponta Barry (1990), com o recorte cronológico do século XII mostra a dimensão espacial da Senegâmbia, que se situa entre Gâmbia e os rios da Guiné e de Serra Leoa, baseando-se no conhecimento social das mulheres, conhecedoras do passado da Senegâmbia, coincidem com os primórdios da expansão dos manden em direção ao oceano Atlântico (BARRY, 1990).

Este período é conhecido na historiografia como marcador da colonização agrícola, que se inicia no fim do século XII, indo até o início do século XIII (BARRY, 1990; MENDES, 2021). Sendo a porta para a chegada do internacional, através das rotas marítimas do Atlântico na encosta guineense, que possibilitou a expansão da colonização, sob a contradição da modernidade, para formação do Estado-nação. O modelo do homem civilizado é incorporado, tanto no país como em outras colônias, e isso se torna em *modus operandi* dos colonos, que expande enquanto ideologia e é incorporado no contrato social e compõem a estrutura do internacional e nas relações entre os países. Segundo Walker (2016, p. 172, tradução nossa) “há uma contradição entre o representante soberano e o soberano representado nos limites críticos daqueles que envolvem o “grande” e aqueles que envolvem o “pequeno”; ou, alternativamente, aqueles que envolvem o “local” o “diferente” e o “humano”. Sendo que essa contradição é construída no consenso do nacional que está no cerne de qualquer política moderna do internacional.

Isso torna o internacional um espaço em que a hegemonia e a igualdade é abstrata e ao mesmo manipulada pela lei soberana, enquanto as diferenças entram em tensão com essas abstrações, isso ocorre em vários lugares, surgindo assim a necessidade de homogeneidade e de uma autoridade soberana para constituir os julgamentos (WALKER, 2016). Isso acontece principalmente pela ‘diferença’, ou seja, os povos que não se enquadram nesse modelo político de Estado-nação no internacional, foram definidos como diferentes através de uma, que segundo Walker (2016, p.172, tradução nossa) “explicação horizontal dos sujeitos no espaço homogêneo da máquina-mundo, enquadrado como o mercado perfeito, reintroduzindo na dimensão vertical sob distinções entre o soberano e o povo, o legal e o ilegal, a liberdade”.

Por isso, apesar da existência de uma organização política social bem articulada nessa parte da África, que, inclusive, era composta por grandes Reinos e Impérios, tendo grande influência política, ideológica, econômica, cultural e religiosa árabe. Que já ocupavam o território antes da chegada dos europeus nesta parte do continente africano, como os grandes impérios de Gana, Mali, Songhai, e os Reinos de Gabu e Fuuta Djalo, dentre outros (MENDES, 2021). A chegada dos portugueses no século XV impôs mudanças, principalmente nas relações comerciais, com o chamado modelo de civilização, com tributos, impostos, a própria escravidão e a dominação somada a atos de violência extremas usados pelos colonos na região. Quando analisamos este cenário fica evidente a existência de uma estrutura esquizofrênica, já que essa ‘civilização’ defendia um estereótipo de ser humano civilizado. Porém, os que se caracterizavam como humanos civilizados realizavam atos desumanos (bárbaros) de extrema crueldade contra aqueles classificados como não humanos, sem civilização e sem alma (ZVOBGO & LOKEN, 2023; MENDES & VASCONCELOS, 2024; VASCONCELOS, 2024).

Não só a chegada dos portugueses, como também, os franceses, holandeses e ingleses, intensificaram as migrações pelos alógenos que chegaram à região com a finalidade de fazer trocas de produtos agrícolas e mais tarde tiveram interesse no comércio negreiro para expandir suas hegemonias além das fronteiras (VASCONCELOS, 2024). Por isso, a conquista desses novos territórios não só subjugou as populações nativas, como violaram suas estruturas para que se tornassem território da coroa portuguesa (MENDES, 2021). É importante ressaltar esses pontos, pois são ações que dependeram exclusivamente do Atlântico, a conquista de Ceuta⁹ em 1415, e a tomada dos territórios e subordinação dos árabes na África ocidental (LY-TALL, 2010). Isso explica porque os portugueses foram os que mais se expandiram e iniciaram as explorações no litoral onde habitava o antigo reino de guerreiros de Kaabu¹⁰ (SILVA & SANTOS, 2014).

Essa forma de dominação, de territórios para comercialização, a nível internacional pelo Atlântico, possibilitou uma ascensão dos europeus muito semelhante à forma de globalização, formando-se uma triangulação do comércio mundial (WONDJI, 2010; MENDES, 2021; VASCONCELOS, 2024). Com práticas como: “cobrança de taxas, semelhantes a taxas alfandegárias,

⁹ Essa conquista, datada de 1415, foi a fundadora da expansão global portuguesa, que, durante o século XV realizaram várias missões de reconhecimento no Atlântico Central e Sul, conduzindo a descoberta das ilhas de Porto Santo e Madeira, dos Açores, do arquipélago de Cabo Verde e de São Tomé e Príncipe (BETHENCOURT & CURTO, 2010). Assim se iniciou a exploração da costa ocidental de África, sendo a colonização destas ilhas atlânticas ocorridas aproximadamente em 1420, percebendo a ligação marítima entre a Europa e a Ásia, porém nas primeiras décadas do século, os navios portugueses exploraram toda a costa oriental de África, o mar Vermelho e o golfo Pérsico (BETHENCOURT & CURTO, 2010).

¹⁰ Também escrita como Gabu, Ngabou ou N'Gabu, é uma federação de reinos localizada no interior do oeste africano, possui territórios no rio Gâmbia, que tem crescido política e economicamente, sendo uma das mudanças locais face ao desenvolvimento do comércio Atlântico (MALACCO, 2016).

aos comerciantes e o escambo entre produtos agrícolas como o arroz, copal, civeta e bolsas em fibra de palma, assim como objetos esculpidos de marfim, colheres, vasos e de olifante, notadamente” (WONDJI, 2010, p. 455) que se tornaram cada vez mais frequente. Consequentemente, os portugueses conseguiram o monopólio do comércio marítimo, no século XVI, da costa oeste-africana, desde Arguim até Angola. Para a Guiné-Bissau, essas eram as vias fluviais utilizadas pelos portugueses para extrair o ouro do Sudão e assim praticaram comércio na costa e nas desembocaduras dos rios (WONDJI, 2010).

Este sistema financeiro marítimo influenciou fortemente a construção da identidade nacional na Guiné-Bissau, pois o país estava sendo ocupado e dominado, tendo seus recursos usurpados por colonos europeus. Precisava-se enquadrar no modelo político para ser enquadrado no modelo de Estado-nação. Nesse caso, teria líderes, monarcas, economistas e comerciantes, uma língua oficial e principalmente um povo civilizado que obedecesse ao líder monarca. Sendo que, a composição deste Estado-nação, não poderia se distanciar da organização sistemática das trocas, o crescente tráfico negreiro no século XVIII e a posse das bases na África do Oeste, além da Companhia das Índias para barganhar os produtos de Ásia, África, em altas quantidades de ouro na Costa do Marfim distribuindo em toda a Europa (WONDJI, 2010).

Dessa forma, podemos observar que as dinâmicas econômicas não se separam da necessidade da construção da identidade nacional, como também o internacional permanece ativo na continuação da internacionalização econômica, servindo como subsídio para a Europa. Apesar de não ser favorável a este contexto, destacamos as contribuições hobbesianas no que tange o papel do internacional. É importante mencionar que ele oferece uma forma para pensarmos a relação das conquistas e os problemas como um tipo de ordem política internacionalizada. Hobbes direciona essa análise para os estados de guerra, onde estabelece a possibilidade da existência de uma ordem política, que funcionasse internamente e externamente, tendo a humanidade como elemento a serem governados (WALKER, 2016). Porém, como destaca Walker (2016. p. 203, tradução nossa), as alegações de Hobbes “são lidas em um clima filosófico, já que têm um clima mais histórico, como um conselho normativo para alguém em particular, pego nas mudanças de fortuna da Inglaterra revolucionária”.

Como não estamos falando sobre a revolução da Inglaterra, não desconsiderando tal histórico, precisamos entender que o internacional operou através de um duplo movimento na construção da identidade nacional na Guiné-Bissau. O primeiro foi o movimento de desumanização. Isso acontece em um contexto de mobilização de transportes (tecnologias coloniais), que seguiram pelas vias marítimas do Atlântico, estas tecnologias facilitaram a expansão colonial com a movimentação comércio entre continentes (VASCONCELOS, 2024), que inclusive já acontecia entre os povos

africanos nativos. Por exemplo, o escambo era trocas de alimentos, objetos de caça e também de cultura, com alguns conflitos, porém nada tão perturbador como as artilharias e inúmeros mortos, como acontecia no ocidente. Esse primeiro movimento marca a implementação do projeto ideológico, pois, com a chegada da colonização e seus imaginários perpetrados em forma de práticas sobre humano e não humano, somada as alegações feitas por ideologias colonialistas foram centrais para classificar, homens e mulheres guineenses, como não humanos, sem alma e sem civilização (MENDES & VASCONCELOS, 2024).

Para reforço destas ideologias, era pregada a teologia da demonização contra a raça desses povos, inferiorizando-os e, ao mesmo tempo, demonizando as suas práticas culturais, as teorias colonialistas que colocavam o continente como um espaço vazio e sem história, leis, reis, fé e sem alma (MENDES & VASCONCELOS, 2024). Por um lado, a desvalorização destes, do outro, continuavam com suas colônias de exploração usurpando suas riquezas e enriquecendo seus países ocidentais. Isso não só a Guiné-Bissau mais com toda a África tida como lugar de ‘terra desertificada’, que precisava abdicar de seus deuses pagãos, se render ao deus cristão, aprender a língua da civilização europeia e assim estariam se tornando um Estado-nação europeu (MENDES & VASCONCELOS, 2024).

Nesse caso, o projeto ideológico, que tinha em seu escopo essa justificativa da necessidade de civilização, fomentou a ideologia central da identidade nacional guineense. Passando por cima das variedades que já existem no país, utilizando-se da instigação de conflitos étnicos, violência colonial e a guerra ideológica que foi o Eu, Europa, contra todos os Outros, não europeus.

Por isso, o segundo movimento desse internacional, representa o próprio projeto ideológico do Homem Novo, que assim como o primeiro movimento, necessitou ainda mais da intensificação da violência contra os povos e suas variações linguísticas e culturais. Somado a esta violência formou-se um tipo de pacote maldito que incluía outras formas de violências e não somente a física, como: subalternização, fossilização, marginalização, silenciamento. Tudo isso para impor as pessoas na figura de uma identidade nacional que seria a nova forma de identificação, pautada no afastamento completo do povo, neste caso centralizando os Mandjaku, das velhas vestimentas (costumes tradicionais) e distanciamento da natureza e rituais ancestrais. Isso representava o renascimento do Homem Novo que era civilizado e humano, além de ser identificado como pertencente à Guiné-Bissau.

Somando a este duplo movimento que evidencia o papel do internacional na construção e implementação da identidade nacional na Guiné-Bissau, está representando o sentido de evolução para a conjuntura do desenvolvimento do Estado-nação. Enumeramos três elementos, que marcam fatidicamente, tanto esse duplo movimento quanto a implementação da identidade nacional, este

último é fatídico pois contribuíram para o apagamento dos costumes com punição corporal e também mental dos povos guineense e dos Mandjaku. O primeiro chamamos de substituição imagética, que representa a retirada da própria imagem para por outra no lugar, como explica Pollak (1992, p. 5), a incorporação identitária foi a criação de uma imagem de si, para si e para os outros, “isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como que ser percebida pelos outros”.

Ou seja, as raízes, ancestralidades, sabedorias do povo foram apagadas para assim se enquadrarem como cidadãos de um país, este liderado pelo branco, que impôs Leis e normas que devem ser obedecidas, além de uma bandeira, de um hino e da língua oficial. O segundo chamamos de animalização folclorizada da natureza na relação com os humanos, que nas palavras de Ivaldo Lima (2018), a lógica da identidade é de afastar o povo da relação com a natureza, sendo imposto através da violência, a todos os Mandjaku, que apesar de serem uma dádiva da natureza, mas, sobretudo, uma construção operada no tempo e no espaço, sob os contextos e circunstâncias do campo da cultura (LIMA, 2018). Nesse contexto, a negação deveria ser cumprida, logo, não se é Mandjaku apenas por questões de nascença, mas por adquirir costumes através da interação, vivências e convivência com os outros povos, visto que além dessa categoria de nascença, existe a verdadeira identidade, a da nação.

O terceiro e último ponto consideramos como uma forma de genocídios dos diferentes, que na justificativa de Hall, Woodward & Silva (2000, p. 36), “uma das principais contribuições da política de identidade (construção da identidade nacional) tem sido a de construir uma política da diferença que subverte a estabilidade das categorias biológicas e a construção de oposições binárias”. Essa ação de ter uma identidade nacional mostra como foi justificado como necessário o ‘genocídio, que neste caso foi contra a diferença e a diferença materializada no povo guineense, nos Mandjaku, nos mais de vinte povos distintos, entre os quais papel, fula, balanta, mandinga, biafada, nalu, bijagó, felupe, djankanka, etc.

Suas particularidades, mundividência e cosmologias na relação com a natureza. Dessa forma, essa identidade nacional foi composta pelos pensamentos e emoções, sejam elas conscientes ou inocentes, de que os colonos colocaram em práxis o “quem” e “quem nós somos”, como também, nos colocaram na subjetividade, entre nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais. Portanto, é na diferença que marcamos as nossas representações simbólicas que atribuímos significados nos nossos relacionamentos sociais e pessoais (HALL, WOODWARD & SILVA, 2000).

Partindo destes pressupostos, e dando seguimento na seção seguinte, se torna evidente que a identidade nacional do povo guineense foi imposta pela violência tendo o internacional o papel duplo,

em confluência de outros elementos como substituição imagética, animalização folclorizada da natureza e o genocídio da diferença, além disso, a estigmatização, marginalização e subalternização que funcionou para o desenvolvimento do processo de apagamento dos costumes existentes. Estes processos atingiram a Guiné-Bissau e seu povo Mandjaku, ao ponto de que, até nos dias atuais, enfrentam a estrutura social única e exclusiva guineense que define aqueles que fazem parte do país dos que não fazem parte (VAMBE & ZEGEYE, 2012). Deste modo, esta estrutura do país tem atingido o modo de vida do povo Mandjaku que tenta se movimentar para reivindicar a participação no país mesmo sendo colocados como diferentes. Neste caso, na seção seguinte, trazemos os saberes da ancestralidade no ritual de Irã e Balugum, que possuem forte relação entre ancestralidade, natureza e sobrevivência alimentar, como destacando esse formato de vida como marcador de existência/diferença na Guiné-Bissau no pós-identidade.

3 CONFRONTANDO O INTERNACIONAL ATRAVÉS DO RITUAL DE IRÃ GËTCHAI (ESPÍRITOS) E BALUGUM (ALMA ANCESTRAL)

Confrontar o internacional através dos saberes ancestrais do ritual do Irã Gëtchai e Balugum, no que tange à relação com a natureza, sobrevivência alimentar e as práticas de cuidado coletivo, é o principal foco desta seção. Gostaríamos de ressaltar, principalmente nesta seção, que estaremos entrando em um território de requer um olhar cirurgicamente sensível tendo em mente que estes assuntos não compõem literatura incorporada e disseminadas no meio científico. Para melhor entendimento do contexto em práxis, algumas palavras transcritas na língua mandjak serão traduzidas em nota de rodapé. Um outro ponto é que a linguagem e a literatura utilizada é a soma de experiências das vivências do autor, que é guineense e pertence à etnia Manjaku, além das visões dos entrevistados que são do mesmo grupo étnico dialogando com autores diáspóricos que pesquisam sobre raça, racismo, África e a Guiné-Bissau. Entre estes, utilizamos os poucos autores que escrevem sobre os Mandjaku, alguns infelizmente, irão encaixotá-los em generalizações ocidentais para analisar esse povo e seus saberes.

Como Carreira (1947) que afirmar que os Mandjaku possuem afinidades linguísticas, hábitos e costumes semelhantes tanto nas cerimônias funerárias, como na entronização dos régulos (reis) com os povos Papel e Mancanha, afirmando que são descendentes do mesmo tronco (CARREIRA, 1947), ou seja, são da mesma árvore genealógica, isso vai ser desmistificado mais adiante no texto. É bem verdade, sobre estes aspectos, que a primeira generalização foi feita pelos portugueses, na qual afirmavam que população que habitavam, nessa parte da África, eram rebeldes, incluindo os da etnia Pepel, Mandjaku e Brame. Para Carvalho (1998, p. 59) “os Mandjaku formam-se enquanto uma

organização social e política e que sofreu com o regime colonial e está sendo hostilizada pelo Estado independente e degradados pelas estruturas de poder tradicionais da administração colonial”. Apesar de trazer um sentido político a mobilização feita entre os Mandjaku, evitaremos encaixá-los através da utilização das nomenclaturas como: ‘organização social’ ou ‘política’ porque representam temporalidades diferentes e surgem em contextos históricos pautados pela modernidade.

Partindo destes pressupostos, começaremos pelo ‘quem’, quem são os Mandjakus? No ‘Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (BCGP)’, órgão oficial da administração colonial portuguesa na atual Guiné-Bissau, os *Manjacos*¹¹, são nomeados e caracterizados a partir de um conjunto de análises feitas por uma série de autores, entre estes os administradores coloniais e etnólogos. Para, a partir dessas observações constantes com um método científico do discurso etnológico (VIANA, 1947; GOMES, 2018). Definem os Manjacos como povos da Guiné e atualmente como grupo étnico que compõem o território guineense. Porém, entre os Mandjaku eles são chamados de “*fidjos di tchon*”, que significa ‘filhos daquele chão’ ou também poderia ser ‘originários do chão/terra’, partindo da crença que seus antepassados já habitavam o espaço muito antes da chegada das primeiras embarcações europeias na costa africana (GOMES, 2018).

Sobre a definição do nome, Quintino (1967, p. 85) explica que o nome Mandjaku traduzido para a língua portuguesa significa “eu te digo” ou “como acredita”, “Man=eu + Dja=disse + Co = partícula que reforça a afirmação”. Essa expressão conecta-se à devoção que os Mandjaku praticam na crença das almas dos seus ancestrais, representadas por forquilhas (petchap ou itchap). Isso é um tipo de símbolos que fazem parte do princípio de adoração das almas, através destes, remete a íntima relação com a constituição e perpetuação da família a acompanhando até o fim da vida por esta alma ancestral (CARREIRA, 1947). Dessa forma, a ancestralidade para os Mandjaku parte da crença na alma. O interessante é que o conceito muda a depender do lugar e do povo, no Brasil, por exemplo, a ancestralidade representa a relação inseparável marcada pela relação África e o Brasil que conecta uma linha de espíritos ancestrais.

Como o Ubuntu, o Brasil existe por a África existiu desde antes, mesmo que essa relação é construída pela migração forçada de negros escravizados que no pós-escravidão o reconhecimento de pertencimento tange-se na diáspora de resistência das populações negras, principalmente através do Candomblé e do Vodu. Isso é um pouco semelhante com o pensamento dos Mandjaku que consideram a ancestralidade sendo a herança dos saberes dos antepassados, ou seja, dos mortos, nas práticas do ritual do Balugum, Irã, Bapene. A ancestralidade se faz presente no modo de plantar e cultivar, os ritos

¹¹ Como mencionado anteriormente, no boletim da BCGP, essa palavra é escrita dessa forma para fazer referência à pronúncia do português de Portugal.

funerários, o contato com os mortos, a contação de história para ensinar as crianças, entre outros ensinamentos. Como afirmou, em entrevista, Ernesto Pereira quando responde a pergunta sobre o que é ser um Mandjaku, em um país colonizado? Ele respondeu que “os seus ancestrais são da Guiné-Bissau, e os pais dele vieram de lá, somos originários da terra, os jovens daqui se importam de saber das suas origens” (MENDES, 2021, p. 115). Ernesto Pereira indica na sua resposta questões sobre o sentido de pertencimento como uma questão biológica e de descendência, enfatizando a importância de ensinar este pertencimento ancestral para os jovens, como uma forma de continuação de pertencimento nas gerações futuras. Ele, também, não se reconhece como integrante da sociedade francesa, e se impõe contra a ideia de identidade guineense posta a todos os Mandjaku, já que eles já existiam naquela terra (MENDES, 2021).

Ou seja, essa relação entre terra, nascimento e pertencimento indica esse entendimento do que é ancestralidade, a própria palavra remetente a algo que é central, ou seja, o como ponto de partida para o contato com a essência da alma dos mortos, sendo esse os ancestrais. Assim, eles acreditam que estas almas ancestrais possuem poder de garantir a saúde, bem-estar, prosperidade, riqueza, e tem poder de revolta. As festas, por exemplo, são para os Madjaku mostrar a fé na presença viva da própria ancestralidade, as festas de lavoura, sementeiras e colheitas, para pedir, agradecer e renovar os laços de afetividade com os seus ancestrais. Como reitera Carvalho (1998, p. 79), “a presença dos antepassados é quotidiana e honrá-los torna-se algo normalizado. O primeiro arroz é-lhes oferecido. As crianças são-lhes apresentadas. São eles os primeiros donos do chão onde os animais vivem”. Reitera Mendes (2014, p. 120) afirmando que “*Petchap/Itchap* representa o elo entre os que estão de vida e os que já morreram, sobretudo os ancestrais. Através de *Petchap/Itchap* é que os vivos se comunicam com os mortos nas comunidades mandjaku” (MENDES, 2014, p. 120).

Consequentemente, essa crença na alma ancestral vai ser o mediador do modo de vida, na relação entre os Mandjaku e deles com a natureza, isso se torna uma cadeia de consequência para a sobrevivência alimentar. Ou seja, essa alma ancestral que prover, corrigi e acolhe faz parte do ritual do Irã e Balugum, essa estrutura social de convivência entre humanos (Mandjaku) e não humanos (natureza) e a própria ideia de crença na alma contrapõem as narrativas ideológicas que lideraram as práticas coloniais, como a necessidade da civilização justificada na ausência de alma dos africanos e a expropriação e o extrativismo violento contra a natureza na Guiné-Bissau. O que nos leva a demarcar pontos sobre como o ritual ancestral do povo Mandjaku confronta esse internacional, sendo este composto por um duplo movimento, em que um deles é a execução do projeto colonial. Para isso, enumeramos três práticas presentes no ritual do Irã e Balugum que são formas de confrontar essa continuação do colonial que foi introduzida pelo internacional no país.

A primeira (I) chamamos de ‘natureza do cuidado’, para mostrar que a relação harmoniosa com a natureza é o eixo central na vida dos Mandjaku, envolve aspectos de ancestralidade com a alma, o cuidado coletivo, sabedorias dos antepassados, sobrevivência alimentar e principalmente as formas de cura e afeto entre entes. Ou seja, isso demonstra que não pode haver separação entre os humanos com a natureza, pois o primeiro depende extremamente do segundo, este último, que é a natureza, ainda se compõe das vidas da terra, mar e ar. Este cenário faz referência às figuras centrais, na realização do ritual, marcado pelo elo entre os vivos e os mortos, sobretudo os ancestrais (Balugum). A figura da entidade chamada de *Petchap* (entidade da comunicação), que faz a comunicação dos vivos com os mortos, entre os Mandjaku, o *Kansaré*, são os anjos da proteção e da justiça, que atuam no momento de nascimento e da morte (MENDES, 2014).

Essas entidades criam na comunidade mecanismos de ensino e aprendizagem referente a histórias dos antepassados, conduta de vida e principalmente como cuidar da terra, que conecta as formas de viver bem, saudável e de como ensinar as crianças a cuidar dessa terra. Por isso, no altar deste anjo são enterrados cordões umbilicais dos recém-nascidos, demarcando a pertença à comunidade dos pais. Caso alguma pessoa faleça em qualquer parte do mundo, os restos mortais devem ser transladados para a sua comunidade de nascença (terras dos Mandjaku). Este ato sinaliza que a pessoa irá continuar pertencendo à tal comunidade (MENDES, 2021). A partir deste cenário a agricultura representar a relação com a natureza nesses rituais que os Mandjaku fazem anualmente, no que tange a este aspecto, Carreira (1947) salienta que os Mandjaku pratica a agricultura por dois motivos: O primeiro seria para auto-sustento e o segundo para comercialização.

Porém, até mesmo para as práticas comerciais, os Mandjaku não exercem sobre a natureza o extrativismo em grande massa ao ponto de devastar grandes florestas como foi feito durante a colonização e depois dela, como ainda é realizado entre as empresas do agronegócio. Ambas as práticas irão depender exclusivamente da boa relação com a natureza, como é exigido pelo Balugum e Kansaré. Uma vez desobedecendo a esta exigência, é ensinado que a punição vem tanto destas entidades como da própria natureza, que seria como catástrofes ambientais.

Os Mandjaku cultivam algodão, arroz, banana, batata-doce, caju, feijão, fundo, inhame, laranja, limão, malagueta, mancara, mandioca, milho, papaia, purgueira e sorgo, dentre outros (CARREIRA, 1947). Essa agricultura é realizada com equilíbrio na forma utilizada para plantar, cultivar e colher. Outros produtos da agricultura Mandjaku são: anileiras, bissilão, buco, calabaceira, canafistula, cola amarga, cola, azeite amargo, farroba, ladolphias, macête, mampataz, mandiple, mangal, palmeira-do-azeite, pau bicho, pau carvão, pau sangue e poilão (CARREIRA, 1947). Que são extraídos de troncos das árvores, raízes, leite de madeira de árvores e outros tipos de folhas. Somado

a prática da agricultura à fauna marítima e animais terrestres também serve como subsídio de sobrevivência alimentar para os Mandjakus, como hipopótamo, peixe busse, bicuda, esquilão, jafal, tainha, linguado, tubarão, camarão, lingueirão, combé, ostra, bentana, caranguejo, leopardo, saninha, rato da palmeira, pombo-verde, porco-espinho entre outros (CARREIRA, 1947).

No ritual, toda essa composição de fauna e flora da natureza, é ensinado que pertencem aos Irã e os Balugum, porque, por eles a vida é feita por um círculo que tudo gera, envolvendo também os assuntos da vida política, social devem ser analisados por intermédio dos Bapene, que são os adivinhos e curandeiro caracterizado ainda como o sábio. Essa relação entre entidades e figuras políticas é justificada pela prática em que as entidades são solicitadas em situações de desgraça, tanto pelos camponeses (Mandjaku que vivem da agricultura) como pelos políticos (JONG, 1988). Para consultas e orientações referente a resolução de problemas diversos, para intermediar os humanos com os deuses, para consultar as almas dos antepassados e também curandeiros tradicionais, que trabalham com todo tipo de plantas medicinais (JONG, 1988).

Ou seja, a natureza do cuidado, a partir do ritual, possui um entendimento comum entre o povo Mandjaku, e até aqueles que pertencem a outra etnia, que ela mantém os humanos vivos, pelos recursos naturais, alimentos, água e o ar, para existirem. Que também decanta nas estruturas políticas e sociais que pertencem ao projeto colonial do Estado-nação, que, pela lógica deste, deveria estar separada dos saberes tradicionais e religiosos, mas, juntam-se inclusive nas ações na comunidade. Esse cenário se repete com outra entidade chamada de *Pësson Bëpene*¹² (curandeiro e adivinho), invocada para resolver questões de saúde física, mental e da alma. Esses adivinhos são responsáveis por conjecturar os acontecimentos futuros da vida dos que lhe procuram assistência e cuidado. Uns para saber dos seus destinos, figuras políticas buscam orientação para descobrir coisas de suas camadas sociais, culturais, matrimoniais e assim por diante.

Sobre a função do *Pësson Bëpene* Jong (1988, p. 16), afirma que “em transe ele pode fazer o seu diagnóstico através da inspiração divina ou teomania. O espírito transmite aos seres humanos normais a sua mensagem mediante uma linguagem ininteligível, a qual o *djambakus* (traduzido do crioulo guineense é adivinho) pode proferir por ventriloquismo”. Ainda acrescenta, “Bapene também representa a própria cerimônia que, após a sua realização, a pessoa torna-se um curandeiro e adivinho, tornando-se apta a dar consulta e\ou curar doenças.” (MENDES, 2014, p.126). Para assumir a função de Bapene precisa antes de tudo ser oriundo da linhagem específica dos deste grupo, para assim serem

¹² Traduzido do majaku, *Pësson* significa ‘descansar’ e o *Bëpene* é a característica dada a pessoa que pratica atos de adivinhação e curandeirismo, ou seja, ele é o Adivinho e o Curandeiro na comunidade Mandjaku. Essas duas palavras juntas representam o caminho que a pessoa irá trilhar em um descanso de isolamento para incorporação da entidade e assim assumir o papel dado e ensinar a comunidade. A grosso modo, é o adivinho e curandeiro.

designados e convocados pela manifestação de um ente querido (morto). Este se dará após a ocorrência de sinais, como: uma doença (febre-amarela, paludismo); um comportamento diferente do costumeiro (praticar roubos); conflito nos relacionamentos, em casa, no trabalho; entre outros diversos.

De acordo com Mendes (2014, p. 126) “a presença constante destes sinais leva a pessoa a consultar um Bapene para se certificar da necessidade de realizar a cerimônia e identificar a respectiva *kakanda* (tipo de um chamado) caso se confirme que a pessoa deve realizar a cerimônia, não podendo recusar-se”. Sobre isso, reitera Carvalho (2004), que essa pessoa deve realizar os sacrifícios no altar do espírito da iniciação, o mais poderoso dos altares autóctones, salienta (CARVALHO, 2004). Trazemos estes detalhes para apontar as etapas do papel de Bapene, no ritual de iniciação, e como estas etapas se enquadram na segunda (II) forma de confrontar o internacional.

Nesta segunda (II) podemos chamar de 'natureza do coletivo', performada nas duas fases. A primeira culmina com a retirada da pessoa para um bosque, fora da aldeia, acompanhado pelos Bapene, onde são realizados rituais secretos, sendo mantidas por um determinado tempo fora do alcance das outras pessoas que não pertencem à linhagem dos Bapene. Depois que este tempo passa, este retorna ao povo, como um novo membro, acompanhado de outro Bapene diretamente para sua casa, simbolicamente morto, ou adormecido, pois ele não consegue andar sozinho, nem mexer os braços, muito menos abrir os olhos, por isso, é carregado por outros Bapene. Essa primeira fase demonstra a relação com o coletivo, pois, essa pessoa é cuidada por outras pessoas, durante esse período de afastamento da comunidade que é justamente para um bem coletivo já que ele estará em contato com os Balugum para aprender sobre ancestralidade e cuidados com a natureza e com as gerações futuras.

A segunda fase, conhecida como margem, em que a transmissão do conhecimento através da oralidade de caráter expositivo, de ensinos que são aplicados ao iniciado para o bom desempenho da função do padrinho do Bapene e os ajudantes dele durante uma semana. Assim sendo, o novo Bapene recebe o consentimento dos Balugum para fazer interpretações das falas desses ancestrais para os humanos, além de exercer a cura das mais diversas enfermidades, dentre estas, doenças que a medicina moderna não conseguiu curar. Enfim, os Bapene são considerados pessoas que têm capacidade para além do humano, principalmente no que tange o conhecimento do mundo invisível e seu futuro. Por isso são especiais dotados de aptidões incomensuráveis que vão além do explicável pelo universo científico contemporâneo.

Essa segunda fase do ritual do Bapene, apresenta elementos da natureza do cuidado emocional do coletivo, também do cuidado da saúde dos corpos voltada na prática do curandeirismo que necessita das plantas e de outros elementos da natureza. Mostrando como a ideia de ‘civilização’ e

‘modernidade’ trazidas pelo internacional utilizou métodos para romper e afastar os humanos desse tipo de prática, por um lado, a demonizando como bruxaria, por outro, roubando esses saberes e transformando-os em ciência de laboratório controlada por grupos em posições sociais de poder.

Por fim, trazemos a terceira (III) que podemos chamar de "natureza da proteção do corpo", presente no ritual dos Mandjaku e que confronta a necessidade de artilharias enquanto defendem o discurso de paz, ambas presentes no internacional. Ou seja, essa terceira prática confronta essa necessidade de armamento bélico como forma de proteção o que acaba causando ainda mais violência dentro dos países, que inclusive junto ao sentimento de patriotismo essa ‘possibilidade’ de poder de arma é defendido como parte da missão divina para estes. Não distante deste contexto tivemos o sentimento erradicado do bolsonarismo no Brasil e se fez alastrar uma política do sentimento de ódio, com perseguição e inclusive morte, contra todo aquele diferente da figura do homem, branco, cristão, de família hetero normativa e que no seu guarda-roupa tinha coleção de camisetas baby look da bandeira do Brasil.

Sobre este aspecto, é também importante mencionar a cultura do trumpismo estadunidense e sua guerra contra os imigrantes, mesmo estes sendo aqueles que limpam as ruas, dirigem seus carros e fortalecem o tráfico de órgãos e a exploração sexual, serviços indispensáveis para os conservadores que defendem esse pensamento. Essa (III) prática é regida pela entidade chamada de Irãs ou Gëtchais (espíritos), os Mandjaku acreditam que esse possuem a força superior. Segundo Jong (1988), estes possuem a característica de criador onipotente que provê à humanidade proteção e clemência através de forças intermediárias espirituais. Além disso, nas palavras de Jong (1988, p. 19), o nome ‘Irã’ indica uma força ou ser espiritual, como também significa a serpente”.

Os Irã representam a guarda, proteção e prosperidade que os Mandjaku solicitam em momentos cruciais das suas vidas. Reitera também que “todos os adultos têm um Irã os guardando para se protegerem a si e à sua descendência contra acontecimentos ruins”. Ele leva este Irã na cintura ou na mochila por onde quer que ele vá, de vez enquanto faz cerimônia para agradecê-lo pela guarda e proteção em sinal de gratidão por tudo que o irã está lhe proporcionando até o momento. Mendes (2014) concorda, destacando também que esse é o espírito fundamental na interação social entre os Mandjaku, principalmente por serem criaturas que habitam os céus, são mensageiros de ancestrais e passam profecias que guiarão os que estão na terra. Além de serem protetores dos humanos e de suas gerações, mediando condutas negativas no coletivo, como atos de roubar, matar, violentar e injustiças, as penas são aplicadas pelos ancestrais e envolvem doenças incuráveis com sofrimento até a morte.

4 CONCLUSÃO

Em síntese, o internacional, que chega através do Atlântico na encosta guineense, possibilitou tanto a expansão da colonização, em sua contradição da modernidade, para conjectura do Estado-nação a partir do projeto Homem Novo, conjecturando a identidade nacional na Guiné-Bissau. Impondo mudanças e um modelo de civilização, além de tributos, impostos, escravidão e a dominação somada a atos de violências extremas, foram usados pelos colonos na região. Decerto, o internacional funcionou através de um duplo movimento para a construção da identidade nacional. O primeiro movimento foi a desumanização, colocando em prática o projeto ideológico somado a imaginários perpetrados em forma de práticas sobre o humano e não humano, o civilizado do animalizado. Sendo essas ideologias centrais para a separação do povo com a natureza e sendo subjugados à exploração na conjuntura colonial. O segundo movimento foi o modelo do Homem Novo, que assim como o primeiro movimento, acontece através da intensificação da violência contra os povos, suas variedades linguísticas e culturais, já existentes. Para criar uma identidade nacional que seria a nova forma de identificação do Estado-nação da Guiné-Bissau.

Dessa forma, entendemos que o ritual do Irã e Balugum tanto contrapõem o projeto ideológico do Homem Novo, pois os Mandjaku acreditam na alma ancestral, como aquela que provê, corrige e acolhe, que fortalece e intermediar a relação entre humanos (Mandjaku) e não humanos (natureza). Essa crença na alma também contrapõe as narrativas das práticas coloniais, como a necessidade da civilização justificada na ausência de alma dos africanos e a expropriação e o extrativismo violento contra a natureza justificada pela teoria da dominação. Por isso, mencionamos três pontos, que confrontam o internacional, que estão presentes nesse ritual, compostos por ações que ensinam práticas de cuidado com a natureza, representando a relação harmoniosa para sobrevivência. Outro ponto é a natureza do coletivo, performativa nas fases do cuidado entre as pessoas, cuidado da saúde, dos corpos através de práticas do curandeirismo que necessita das plantas, e o cuidado mental com a transmissão da tradição pela oralidade. O último é a natureza da proteção do corpo, que ensina a proteção e prosperidade vinda do Irã, sendo o espírito fundamental na interação social entre os Mandjaku e são protetores destes e de suas gerações.

Diante disso, recomendamos este artigo como literatura para inspirar aqueles que pensam em contribuir com as pesquisas sobre países africanos ou de países que compartilham as experiências coloniais, como no caso da América Latina. Para estes, recomendamos que tentem fazer o movimento contrário, aos das literaturas existentes. Isso é se (des)centrar do ocidente, para analisar suas organizações políticas, modelos sociais e as ordenações religiosas e culturais, que foram impostas pela colonização, para centrar nas obras, referências e as visões destes que estão no centro da

marginalização. Este movimento, muitas das vezes, é incompreensível, criticado e ridicularizado por programas acadêmicos, cursos de graduação, professores, instituições, etc. Mas, a partir desse movimento de ação que (des)construímos, (des)marginalizamos, (des)encaixotamos e (des)arquivamos a história não contada, a representação positiva não existente isso alinhando-se ao sentimento de pertencimento entre o marginalizado com nossas angústias para saber, pesquisar e de entender para se achar, isso forma a construção do ‘nós’ a partir ‘deles’, os ancestrais.

REFERÊNCIAS

- BARRY, Boubacar. **A Senegâmbia do século XV ao século XX:** em defesa de uma história sub-regional da Senegâmbia. Soronda: revista de estudos guineenses, v. 9, p. 3-21, 1990.
- BETHENCOURT, Francisco, RAMADA, Diogo. **A expansão marítima portuguesa.** Edições 70: Portugal, 2010.
- CARVALHO, Clara. **Ritos de poder e a recuperação da tradição.** Os régulos Manjaco da Guiné-Bissau . SORONDA REVISTA DE ESTUDOS GUINEENSE DE GUINÉ-BISSAU. Guiné-Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, vol. IV, n. 1, p.1-349, 1998.
- CARVALHO, Clara. **O saber e o olhar colonial:** política e iconografia no Centro de Estudos da Guiné-Bissau. Soronda - Revista de Estudos Guineense . INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, série II, v. 8, p. 55-83, 2004.
- CARREIRA, Antônio. **Vida social dos Manjacos .** Lisboa: Centro de Estudo da Guiné Portuguesa, 1947.
- GOMES, Bernardo de. **Manjacos da Guiné-Bissau:** sobre discurso, cultura, saberes e tradições (período colonial e pós-colonial). Orientador: José Macedo. 2018. p. 53. (TCC)- Licenciatura História - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.
- HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn; SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais . Petrópolis, RJ: Vozes , 2000.
- JONG, Joop T.V.M. **O Irã, o Fulano e a Doença.** Soronda: Revista de Estudos Guineenses. Guiné-Bissau, v., n. 5, p. 5-24, n. 5, jan. 1988.
- LY-TALL, Madina. "O declínio do Império do Mali". In: NIANE, Djibril Tamsir (Ed.). **África do século XII ao XVI .** História Geral da África , vol. IV. Brasília: UNESCO, 2010, p. 193-210.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Representações da África no Brasil.** Novas interpretações. Recife: Ed. Bagaço, 2018.
- MALACCO, Felipe Silveira de Oliveira. **O Gâmbia no mundo atlântico:** fulas, jalofos e mandingas no comércio global moderno (1580-1630). Orientador: Vanicléia Santos. 2016. p. 156 (Dissertação) - História - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.
- MENDES, Virgílio Vicente. **Rituais de iniciação do povo manjaco da Guiné Bissau:** advinho/napene e régulo/namantch . Orientador: Gerhard Seibert. 2017. p. 49. (Monografia) - Graduação em Humanidades- Universidade da Integração Internacional Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2017.
- MENDES, Virgílio Vicente. **Historiografia Guineense:** Análise Processos da Colaboração e Resistência dos Líderes Nativos Colonização (décadas de 1885 a 1943). Orientador: Fábio Figueiredo. 2019. p. 55. (TCC) - Licenciatura em História - Universidade da Integração Internacional Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2019.

MENDES, Virgílio Vicente. **Identidade(s) Mandjaku:** o projeto “Homem Novo” no contexto pós-colonial (1963-2012) e a invenção da Guiné-Bissau. Orientador: Marciano Lima. 2021. p.149. (Dissertação) - História - Universidade do Estado da Bahia, Salvador/BA, 2021

MENDES, Virgílio Vicente, VASCONCELOS, Erica Paula. **“Desertified land of barbarian men and without civilization”:** eurocentric claims about africa and the construction of identity in Guinea-Bissau. International Journal of Human Sciences Research, v. 4, n. 26, 2024

POLAK, Michael. **Memória e identidade social.** Estudos Históricos , vol 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PEREIRA, Ernesto. Análise das entrevistas. [Entrevista concedida a] Virgílio Vicente Mendes. **Identidade(s) Mandjaku:** o projeto “Homem Novo” no contexto pós-colonial (1963-2012) e a invenção da Guiné-Bissau. (Dissertação) - História - Universidade do Estado da Bahia, Salvador/BA, 2021

QUINTINO, Fernando Rogado. **Os povos da Guiné.** BCGP . Bissau, v. 22, no 85-86, 1967.

SILVA, Francisco Henriques da; SANTOS, Mário Beja. **Da Guiné Portuguesa à Guiné-Bissau:** um roteiro . Porto: Fronteira do Caos, 2014.

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). **Guiné-Bissau.** Ceará/Bahia, 2025. Disponível em: <https://unilab.edu.br/guine-bissau-2/#:~:text=A%20Guin%C3%A9%2DBissau%2C%20oficialmente%20Rep%C3%BAblica,oeste%20com%20o%20oceano%20Atl%C3%A2ntico>. Acesso em 27/03/25

VASCONCELOS, Erica Paula. **From slave ships to the disembarkation in Salvador-BA:** the role of the city in the formation of the modern international system. 2024. (140f). Master's Thesis presented to the Postgraduate Program in International Relations as a partial requirement for obtaining the title of Master in International Relations.

VAMBE, Maurice Taonezvi; ZEGEYE, Abebe. *“Amílcar Cabral e as Vicissitudes da literatura africana”*. In: LOPES, Carlos. **Desafios contemporâneos da África:** o legado de Amílcar Cabral . São Paulo: UNESP, 2012, p. 35-67.

VIANA, João Bernardo. **Manjacos de Cacheu.** Boletim Cultural da Guiné Portuguesa. Bissau: Centro de estudos da Guiné Portuguesa, nº 5, p. 280-281 1947.

VILELA, Avelino. Análise das entrevistas. [Entrevista concedida a] Virgílio Vicente Mendes. **Identidade(s) Mandjaku:** o projeto “Homem Novo” no contexto pós-colonial (1963-2012) e a invenção da Guiné-Bissau. (Dissertação) - História - Universidade do Estado da Bahia, Salvador/BA, 2021

WALKER, R. B. J. *“International, Imperial, Exceptional”*. In R. B. J. Walker (ed.). **Out of Line:** Essays on the Politics of Boundaries and the Limits of Modern Politics. Global Horizons. London ; New York: Routledge, 2016, pp.236-265.

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

ZVOBGO, Kelebogile, LOKEN, Meredith. **Why Race Matters in International Relations:** Western dominance and white privileges permeate the field. It 's time to change that. Disponível em: <https://foreignpolicy.com/2020/06/19/why-race-matters-international-relations-ir/>. Acesso em 30/mar/2025.