

v.5, n.1 Maio 2017 :: ISSN 2357-9668

DEDS | DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO
E DESENVOLVIMENTO SOCIAL

REVISTA SEMANA DA

ÁFRICA

NA

UFRGS

SER MULHER: ATÉ ONDE É
PERMITIDO SER IGUAL AO
HOMEM EM MOÇAMBIQUE
NOSTA MANDLATE

REVISITANDO A LUTA
DE LIBERTAÇÃO NA
GUINÉ-BISSAU: QUE
EMANCIPAÇÃO PARA
AS MULHERES?
PATRÍCIA GOMES

ENTREVISTA COM
PAULINA CHIZIANE

Apresentação

Em suas páginas, a Revista da Semana da África na UFRGS eterniza cada edição do evento homônimo, através da escrita dos próprios palestrantes, conferencistas, apresentadores de trabalhos que participaram da programação. Muito mais do que um mero registro, essa revista traz a força da palavra, da experiência, da pesquisa, de autoras e autores que tiveram suas vozes destacadas na 5ª edição dessa atividade já tradicional realizada pelo Departamento de Educação e Desenvolvimento Social (DEDS) e pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos (NEAB) da Universidade, juntamente com nossos parceiros africanos, imigrantes e estudantes da UFRGS.

O tema “gênero e participação feminina” fez com que a Semana da África na UFRGS, que ocorreu de 23 a 26 de maio de 2017, alcançasse seu maior público até o momento. Com mesas de discussão ocupadas, em sua grande maioria, por mulheres africanas pesquisadoras e professoras, foram abordados temas como: o papel da mulher nas lutas de libertação nacional, condição e atuação da mulher nas sociedades africanas e direitos da mulher e visibilidade política. Antecedendo o evento propriamente dito, foi apresentado, na Sala Redenção, um ciclo de filmes intitulado “Entre as Ruas e as Telas: mulheres africanas em perspectiva”, que mostrou com criatividade as lutas, experiências, e a grande capacidade de resistência feminina cotidiana em África.

A proposta de se falar sobre gênero, a partir da África, veio dos próprios parceiros africanos, nas reuniões de construção da Semana, como é costume a cada preparação do evento. A convicção da necessidade de haver mais mulheres protagonistas nas mesas de discussão já vinha de outras edições. E a notoriedade de tantos movimentos e coletivos de mulheres na luta por seus direitos, muitos também de mulheres negras, deu mais potência a essa proposta, tão bem aceita por todos os envolvidos.

Força, perseverança, enfrentamento de desafios são temas recorrentes nos textos que compõem essa revista. Em alguma proporção, são também atributos necessários para que tanto a Semana da África na UFRGS quanto sua revista cheguem ao público, a cada edição, em meio a barreiras de um sistema em que ainda pouco se valoriza e se investe em educação, cultura, diversidade. Sistema no qual se privilegiam ações que, muitas vezes, mais parecem do que são proveitosas à sociedade.

Neste ano, por tais razões, essa publicação não chega às suas mãos, materializada em papel e tinta, somente às suas telas, onde também pode ganhar seu devido espaço, mesmo que virtualmente. Assim, convidamos você a sentir um pouco do que foi a Semana da África, a conhecer mais da perspectiva feminina nesse e sobre esse continente tão único e tão diverso.

Débora Simões

Técnica em Assuntos Educacionais – DEDS/UFRGS

SUMÁRIO

03 PERSPECTIVAS FEMININAS NAS INDEPENDÊNCIAS DOS PALOP

- 4 Revisitando a luta de libertação na Guiné-Bissau: que emancipação para as mulheres? **Patrícia Godinho Gomes**
- 10 Engajamento de mulheres na luta de libertação nacional em Moçambique: um olhar desde a FRELIMO. **Maiara Cemin Cagliari**

15 GÊNERO E PODER NA ÁFRICA CONTEMPORÂNEA

- 16 A participação das mulheres no processo de justiça de transição em Ruanda e na África do Sul. **Camila Santos Andrade; Rhaïssa Pagot**
- 22 Questão de gênero em conflitos: a violência contra a mulher como arma de guerra na África. **Katiele Rezer Menger; Rafaela Pinto Serpa**
- 28 Ser Mulher: até onde é permitido ser igual ao homem em Moçambique. **Nosta Mandlate**

33 FEMINISTAS MAGREBINAS

- 34 O feminismo no Magreb: a marroquina Fátima Mernissi e suas reflexões sobre o harém. **Naiara Müssnich Rotta Gomes de Assunção**
- 40 Kahina: uma rainha berbere do século VII vista por escritoras magrebinas contemporâneas. **Joselma Elena Serpa Silveira**

45 GÊNERO, EDUCAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

- 46 Uma carta para ensinar o que sabemos. **Elisângela Gomes; Luciene de Oliveira Dias**
- 52 Discussão sobre raça, gênero e desenvolvimento do letramento literário a partir de um conto de Chimamanda Ngozi Adichie. **Jonathan Zotti da Silva**
- 56 As duas faces da mulher macua: empreendedora x submissa. **Marli Maria e Silva**
- 60 Mulheres cabo-verdianas face às lutas e conquistas do cotidiano. **Riga Anilsa Borges da Silva**
- 66 Mulheres guineenses e mulheres negras brasileiras: suas trajetórias. **Elvira Gomes**

72 RESUMOS DOS TRABALHOS APRESENTADOS NA 5ª SEMANA DA ÁFRICA NA UFRGS

82 ENTREVISTA: Paulina Chiziane

92 PROGRAMAÇÃO DA 5ª SEMANA DA ÁFRICA NA UFRGS



PERSPECTIVAS FEMININAS NAS INDEPENDÊNCIAS DOS PALOP

Durante os processos de independência dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa), a ideia da libertação nacional mobilizou homens e mulheres, que lutaram para transformar sua realidade. Ao fazê-lo, criaram as bases políticas de seus respectivos países e Estados. Mas até que ponto, para as mulheres, fazer a revolução foi uma experiência efetivamente libertária?

REVISITANDO A LUTA DE LIBERTAÇÃO NA GUINÉ-BISSAU: QUE EMANCIPAÇÃO¹ PARA AS MULHERES?

Patricia Godinho Gomes | Guineense, Docente no Programa Multidisciplinar de Estudos Étnicos e Africanos-Pós-Afro, Universidade Federal da Bahia.

Existem múltiplas razões para visitar um período histórico. No caso concreto do tema que aqui proponho para discussão, duas são as razões fundamentais que me levaram a realizar esse esforço: em primeiro lugar, a necessidade de repensar as narrativas nacionalistas produzidas sobre a história da luta de libertação da Guiné-Bissau, fundamentalmente romantizadas. Em segundo lugar, e em decorrência da primeira razão, a necessidade de (re)escrever a história da participação das mulheres no processo, narrada quase exclusivamente a partir de uma visão masculina. Desse modo, afigura-se importante, na minha perspectiva, uma reflexão séria e aprofundada sobre as dinâmicas de gênero ocorridas no contexto da luta de independência da Guiné-Bissau, procurando, tanto quanto possível e à luz das formulações teóricas e propostas metodológicas que vêm sendo efetuadas por estudiosos sobre o Continente Africano e com base em estudos empíricos, entender de que forma e em que contexto a questão da emancipação das mulheres guineenses foi pensada, que discursos foram produzidos e por quem e quais foram as percepções das mulheres.

A década de 1960 foi importante para o Continente Africano. Como já discuti em outro texto (GOMES, 2016, p. 72-73), na senda do movimento de liberalização cultural africana surgiu uma importante corrente internacional de estudos que abriria caminho a um novo debate historiográfico sobre o passado africano, procurando alternativas às visões obscurantistas que tinham dominado boa parte da produção literária sobre África. A essa corrente pertenceram eminentes estudiosos, como Lucien Fèvbre, Joseph Ki-Zerbo e Jan Vansina. Esses estudiosos defenderam a possibilidade de uma reconstrução do passado de sociedades prevalentemente sem escrita. Nesse sentido, Ki-Zerbo argumentou sobre a necessidade de construir uma história considerando múltiplas fontes, uma vez que a diversidade das condições de vida e das atividades humanas no tempo e no espaço pressupunha, a priori, um olhar diferenciado em relação ao meio estudado, fato que, inevitavelmente, teria implicações em termos de escolhas teóricas e metodológicas indispensáveis à boa condução de um trabalho de pesquisa.

Por outro lado, 1963 representa dois marcos históricos importantes para o Continente Africano e para a



Localização da República da Guiné-Bissau.

Guiné-Bissau. Surgia oficialmente, no dia 25 de maio de 1963, em Addis Ababa (capital da Etiópia), a Organização da Unidade Africana (OUA), hoje União Africana (UA), considerada um dos pilares da luta pela unidade do continente negro. Entre os principais objetivos da OUA, figuravam a promoção da unidade dos povos do continente e a solidariedade entre os Estados africanos, a coordenação e a intensificação da cooperação com vista a melhorar as condições de vida das populações africanas, a defesa da soberania

¹ De acordo com os depoimentos de antigas combatentes que venho escutando, emancipação assume tanto uma dimensão individual/privada quanto coletiva/pública. Nessa perspectiva, ela é entendida como sendo a liberdade de decidir sobre a própria vida e sobre a própria sexualidade, por um lado, e a possibilidade de ocupar cargos a nível político e de ter maior autoridade social no seio das próprias comunidades/famílias, por outro.

dos estados, a integridade territorial e a independência. Um dos pontos centrais da agenda da OUA era erradicar “todas as formas de colonialismo e de opressão”. A atuação da organização teve eficácia no nível político e diplomático, malgrado algumas das suas posições e ações tenham sido contestadas no âmbito internacional no período das independências africanas. A OUA estabeleceu um organismo específico de apoio às forças africanas anticoloniais, o Comité para a Libertação de África, com sede em Dar es-Salam, na então Tanganica (atual Tanzânia). Este Comité teve por finalidade, dentre outras, assegurar e coordenar a assistência aos vários movimentos de libertação no continente, entre os quais o PAIGC (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde).

Para a Guiné-Bissau, 1963 representa, de acordo com as fontes oficiais, o início do desencadeamento da ação armada liderada pelas forças nacionalistas do PAIGC² contra o exército colonial português, naquele que ficou conhecido como o ataque ao quartel de Tite, na região sul da Guiné-Bissau. Uma guerra que durou 11 longos anos, caracterizada por uma violência extrema, por sacrifícios e por vidas humanas ceifadas, em nome da liberdade e da dignidade humanas. Esse processo assumiu dimensões territoriais provavelmente inesperadas para o contexto da época, tendo em conta a generalidade da realidade histórico-social dos povos da região sob dominação colonial. As vitórias alcançadas foram possíveis graças a uma conjugação de esforços e à capacidade de atuação do movimento de libertação, por um lado (tendo como seu expoente máximo Amílcar Cabral) e, por outro lado, ao suporte e desempenho popular, tendo ido para além da simples expulsão das forças coloniais (DAVIDSON, 1979).

A abordagem desse tema implica enfrentar, a um só tempo, dois importantes desafios. Por um lado, a complexidade da luta de libertação da Guiné-Bissau e a visão das mulheres e, por outro lado, a dificuldade inerente à abordagem do tema tendo em conta a existência de uma escassa literatura específica e a natureza extremamente contemporânea do argumento, denotando uma evidente dificuldade de acesso a dados fidedignos, o que certamente comporta um maior grau de dificuldade analítica. Contudo, parece-me prioritário proceder a uma reavaliação da história da independência da Guiné-Bissau e à sua reescrita, especificamente no que concerne à participação das mulheres, procurando novas pistas e novas abordagens analíticas.

É fato inconfutável que as mulheres guineenses tenham participado na luta anticolonial e armada, entre a segunda metade dos anos 1950 e os anos 1970. Esse processo

² Sobre a criação do PAIGC veja-se Julião Soares Sousa (2011), Amílcar Cabral (1924-1973). Vida e obra de um revolucionário africano, Lisboa, Nova Vega (1 edição), em especial o cap.II, secção 4 - A luta legal e a consciencialização dos guineenses, pp. 164-192; Oscar Oramas, Amílcar Cabral. Para além do seu tempo, Praia, Edições Unív, 2014, em especial o cap. 3 - Primeiras tentativas da gesta libertadora. Fundação do PAIGC, pp.61-79.

favoreceu a emergência de valores e de elementos culturais comuns. A contribuição das mulheres afigurou-se, globalmente, positiva, particularmente no processo de mobilização, da ação política e da mudança de mentalidades a nível sociocultural. No entanto, atendendo às complexidades do processo e da própria atuação das mulheres, de que tipo de emancipação é possível falar no caso guineense? Qual terá sido a perceção das mulheres guineenses da emancipação feminina? Terá correspondido ao significado de libertação propalado pelo movimento de libertação? Que tipo de discursos foram produzidos, quais foram os interlocutores e que práticas? E qual é a perceção das mulheres hoje sobre a emancipação e sobre o processo de libertação mais em termos globais?

A partir da análise da realidade social (submissão ao poder colonial e relações de subalternidade), da realidade cultural (necessidade de uma visão dinâmica da cultura, sendo que determinados costumes e tradições faziam parte de um estado de desenvolvimento social) e da realidade política (relações assimétricas entre colonizadores e colonizados, em cuja realidade a luta armada deveria agir como elemento transformador da sociedade, favorecendo o emergir de um novo quadro de relações sócio-étnicas), Amílcar Cabral teorizou sobre a necessidade de uma desconstrução política e económica do discurso colonial e da construção de uma capacidade endógena capaz de romper com os modelos epistemológicos e relações de produção de conhecimento preexistentes. Cabral foi o primeiro a teorizar sobre a dupla condição de subalternidade das mulheres nas sociedades locais guineenses: oprimidas pelo sistema colonial português e subordinadas aos modelos sociais e familiares de tipo “patriarcal”³. Na base de um discurso inclusivo e numa perspectiva histórica, sociológica e cultural, Amílcar Cabral defendeu a necessidade da criação de uma “nova sociedade” a partir da libertação do sistema colonial, sem cair no risco de reducionismos políticos e ideológicos. Desse modo, o conhecimento da realidade guineense pressupunha, antes de mais, uma análise social profunda e séria capaz proporcionar novos elementos de leitura para a compreensão do processo, não se cingindo às representações historicamente elaboradas e transmitidas.

No concernente à condição feminina e em termos discursivos, a reflexão articulou-se, fundamentalmente, em torno de três importantes temas:

1. A tomada de consciência de que o processo de independência da Guiné-Bissau não poderia ser bem sucedido sem a plena integração das mulheres no processo. Foi nesse sentido que

³ Relativamente ao conceito de “patriarcado” e ao seu uso para explicar as desigualdades de género nas sociedades africanas, Bibi Bakare-Yussuf (2003) chama a atenção para o risco que a sua aplicação acarreta quando utilizado para analisar realidades africanas. Em particular, a autora refere-se à tendência de vários estudiosos africanos em recorrer a esta categoria para explicar as desigualdades de género, conduzindo, de um modo geral, a reflexões pouco relevantes, em que as mulheres são fundamentalmente vistas como “instrumentos” em sistemas de dominação masculina, desconsiderando por completo a sua capacidade de agenciamento e o seu poder noutras esferas e em diferentes contextos históricos.

Amílcar Cabral admitiu que “a nossa revolução nunca será vitoriosa se não conseguirmos a plena participação das mulheres” (CABRAL, 1972);

2. A necessidade de entender as complexidades socioculturais internas da Guiné-Bissau em termos de relações de gênero e agir de acordo com elas no processo de construção nacional. A propósito, referiu que “no começo os homens não queriam reuniões com as mulheres [...] não forçamos, enquanto noutras áreas as mulheres entraram logo nas reuniões, sem problemas” (Ibidem);
3. A imperativa necessidade de conduzir uma luta assente na igualdade de gênero e na ideia de superação de alguns aspectos considerados “negativos” para o avanço das mulheres. Isso foi enfatizado no discurso de Amílcar Cabral, referindo que

depois da guerra as mulheres e as meninas voltarão para as aldeias como enfermeiras e professoras [...], casar-se-ão se o desejarem, não haverá mais casamentos forçados. Aqueles que continuarem a incentivar esta prática estarão agindo pior do que os colonialistas portugueses [...]. O nosso partido é também o partido das mulheres. (Ibidem)

Essas questões, embora limitadas no tempo (décadas de 1960-1970) e no espaço (zonas libertadas), e ainda que fundamentalmente discursivas, dão conta de uma real preocupação em relação ao tema da condição das mulheres e da equidade de gênero no contexto na luta pela independência.

Os fatos históricos oficialmente narrados apontam para uma inegável importância da presença das mulheres na “revolução”, tendo elas conseguido, em alguma medida, romper com determinados esquemas de dominação masculina e conquistado posições de relevo, seja ao mais alto nível das estruturas do PAIGC, seja em termos sociais e econômicos. Contudo, como constatou Stephanie Urdang (1979), era necessário considerar a face mais controversa do processo, que não apenas se traduziu em uma cooptação política e militar mais ou menos coerciva, como também em limitações a vários níveis (da logística à formação de quadros) em um território onde o “não alinhamento” com as forças nacionalistas traduziu-se, em diversos casos, em fugas para os países vizinhos.

A luta de libertação propôs como objetivo não apenas derrubar o sistema colonial português (o Programa Menor), mas atuar uma profunda transformação das relações sociais em uma nação em construção (o Programa Maior). Nesse sentido, a ideia da luta contra o “duplo colonialismo” subentendia, contemporaneamente, a luta em defesa dos direitos das mulheres e uma transformação social com base em uma visão de gênero. Tal visão, implícita na doutrina do

PAIGC, fazia parte dos discursos e das discussões, seja no nível da classe dirigente ou dos confrontos com as populações locais.

No entanto, o discurso sobre a “equidade de gênero”, em que homens e mulheres deveriam ter as mesmas oportunidades e trabalhar num espírito de complementaridade, e não entendido como resultante de uma revolução socialista (em alguns casos, marxista), deveria considerar outros elementos. Do ponto de vista econômico, a perspectiva colonial partia de uma divisão social do trabalho com base no papel de gênero; sociedades geridas por sistemas gerontocráticos masculinos, em que as mulheres viram-se fundamentalmente confinadas às atividades prevalentemente domésticas e à reprodução sexual, para além do trabalho agrícola. Esse modelo econômico foi associado, no caso guineense (e africano de um modo mais geral), à dominação europeia, e à rejeição dos chamados “aspectos culturais negativos”; mais não foi do que a tentativa de promover mudanças socioeconômicas e culturais capazes de conduzir a uma transformação das estruturas e relações sociais, a partir das realidades rurais. Nesse processo, as mulheres deveriam promover a própria libertação (assumindo-se como protagonistas) e uma consciência libertária (individual e coletiva), numa perspectiva de luta comum com e não contra os homens, e era necessário considerar outras dimensões das relações das mulheres (e seus protagonismos) – no âmbito social, religioso e cultural. É nessa mesma perspectiva que Mary Kolawole (2002, p. 92-98) propõe uma releitura do(s) feminismo(s) e das dinâmicas identitárias nos países africanos, com centralidade nas realidades histórico-culturais, defendendo que tal posicionamento, se ampliado à globalidade do continente, poderia favorecer uma viragem epistemológica.

Sobre a emancipação feminina no contexto da luta armada na Guiné-Bissau, Stephanie Urdang (1979, p. 283) apresentou algumas narrativas de mulheres relativas às dificuldades e à violência durante o processo, resultantes de um trabalho de campo efetuado pela autora. Segundo alguns depoimentos, eram recorrentes situações de violência que viam mulheres forçadas a manter relações sexuais com guerrilheiros, tendo havido casos de gravidezes indesejadas e mães de filhos sem paternidade assumida. Por outro lado, algumas vozes femininas relataram sobre relações mantidas com homens voluntariamente, sendo, segundo as próprias mulheres entrevistadas, a única forma de obter privilégios e de ascender socialmente naquele contexto específico (URDANG, 1979, p. 284).

No entanto, e tal como defende a romancista e produtora zimbabueana Tsitsi Dangaremba (2013, p. 192-208), o sentido da marginalidade de muitos africanos sob o sistema colonial (e acrescentaria sob as forças nacionalistas durante os processos de independência) deve ser compreendido também como um espaço físico, intelectual e psicológico com as suas próprias dinâmicas, tensões e contradições.

De acordo com a visão de uma das vozes femininas da história da luta de libertação da Guiné-Bissau, Ana Maria Gomes Soares, a emancipação das mulheres guineenses, do ponto de vista histórico, deve ser vista dentro de um

⁴ A esse propósito, vejam-se os documentos sobre a luta armada na Guiné-Bissau presentes no Arquivo Mário Soares, portal Casa Comum (<http://casacomum.org/cc/arquivos>), em especial o arquivo Amílcar Cabral e o arquivo Mário Pinto de Andrade.

contexto mais amplo da libertação do país do colonialismo. Tal ideia pressupõe a compreensão das relações intersubjetivas e entre grupos e o contexto específico em que se desenvolveram, no sentido de conquistas de espaços e de direitos. Refletindo sobre as realizações do PAIGC e sobre o presente, referiu:

As pessoas da minha geração fizeram a sua parte, agora só poderemos observar e, talvez, aconselhar os que lá estão para que não cometam asneiras. As mulheres precisam de uma união mas com gente esclarecida. Não é aquele tipo de eleições a que eu própria assisti na UDEMU... não se pode apoiar alguém que se sabe perfeitamente sem o perfil adequado para assumir determinados cargos, entende? Se sou velha devo dar espaço a quem é mais jovem do que eu. Esse é o meu pensamento e essa deveria ser a postura dentro do PAIGC e da própria UDEMU. Mas não é [...]⁵.

E a propósito dos obstáculos à presença de mulheres em postos de decisão e da necessidade de uma maior coesão entre elas, continua a entrevistada:

Por exemplo, no Congresso de Cacheu de 2015, a participação das mulheres foi ínfima. Muitas mulheres estiveram presentes mas sem nenhum destaque. As mulheres não apoiam umas às outras para os postos de um certo nível de responsabilidade. Se isso acontecesse, muitas mulheres estariam hoje no Governo, no Parlamento e em outros cargos de chefia [...] (Ibidem)

Refletindo sobre a ideia de emancipação e tendo em conta trajetórias de mulheres mais ou menos conhecidas na história da luta de libertação da Guiné-Bissau, surge a questão: em que circunstâncias essas mulheres militaram e tornaram-se emancipadas? Terá a suposta emancipação dependido das suas trajetórias como enfermeiras e milicianas? Ou dos seus percursos de formação no exterior? Ou ambas as coisas? Os cargos políticos a que algumas delas ascenderam terão dependido das relações íntimas estabelecidas com os homens “do Partido”, fossem eles guerrilheiros ou dirigentes, ou terão dependido exclusivamente das próprias capacidades e das próprias competências e aptidões das mulheres?

As fontes disponíveis, sejam elas escritas ou orais, embora limitadas, apontam para uma realidade complexa e com várias vertentes e possibilidades de (re)leitura sobre a emancipação das mulheres no contexto da luta de libertação da Guiné-Bissau. Em conclusão, e à luz dessa minha breve reflexão, constato que o tema é complexo por não implicar apenas opções e posicionamentos individuais numa evolução histórica, mas também por envolver contextos culturais e relações de poder, de gênero e geracionais em vários níveis, em que é necessário considerar as tensões e os conflitos, do passado e do presente. Parece, no caso guineense, que duas realidades contraditórias coexistiram e conviveram: por um lado, a percepção de que a luta de independência e a construção do Estado independente favoreceram a emergência de novos espaços de atuação e de mobilização política e social para as mulheres, em uma perspectiva emancipatória e, por outro lado, esses espaços traduziram-se em lugares de práticas que denunciam o lado sexista e machista do mesmo processo, resultante de uma herança pré-colonial e da experiência colonial.

⁵ Entrevista de Ana Maria Gomes Soares concedida à autora em Bissau (Guiné-Bissau), em 23/06/2015. Ana Maria foi combatente do PAIGC na região norte da Guiné-Bissau e tem atualmente estatuto de antiga combatente.



Ana Maria Gomes Soares
Fonte: Patrícia Gomes, Bissau, 23/06/2015



Hortênsia Francisco Cá
Fonte: Patrícia Gomes, Bissau, 28/04/2017

Terá a Guiné-Bissau, forjada na luta de libertação, favorecido plenamente o processo de emancipação das mulheres?

Em consonância com as palavras de Ana Maria Gomes Soares e refletindo sobre o presente guineense, sobre a emancipação e sobre as oportunidades políticas para mulheres, a jovem militante do PRS⁶, Hortênsia Francisco Cá, entende que a emancipação é um processo e que a luta de libertação foi fundamental. No entanto, referindo-se ao período pós-independência e ao presente, afirmou:

O que os deputados [do PAIGC] eleitos no meu círculo fizeram até hoje pela própria comunidade de eleitores? Nada! O que vemos em termos de resultados em Biombo⁷? Nada! Pretendo candidatar-me para deputada da República pelo PRS na próxima legislatura para o círculo 9 (Safim-Biombo) [...]. Não serei eu certamente a resolver todos os problemas, mas quero viver os problemas da minha comunidade, estar com a minha gente, preocupar-me com os nossos jovens e com as nossas mulheres.⁸

Para finalizar a presente reflexão, parece-me que, no caso concreto da Guiné-Bissau, a utilização da história oral como fonte para compreender o lugar das mulheres no processo de independência (em termos discursivos e práticos), embora ela não se traduza necessariamente em um instrumento de mudança, tal como afirma Paul Thompson (1992), pode, no entanto, favorecer o emergir de outras áreas de pesquisa e mudar o próprio enfoque da história. No caso específico do meu estudo, os dados do terreno apontam para uma verdadeira disputa pela memória, em que pessoas (especificamente mulheres), a partir da força da palavra e narrando as suas experiências individuais e/ou coletivas, esperam adquirir centralidade na história da construção nacional deste país.

⁶ O Partido da Renovação Social-PRS foi criado em Janeiro de 1992, em Bissau, por Kumba Yalá, no contexto do multipartidarismo, tendo sido o primeiro partido político da oposição constituído na Guiné-Bissau. Atualmente é o maior partido da oposição.

⁷ Biombo é administrativamente um setor do Estado guineense, localizado imediatamente a norte de Bissau, capital do país. Do ponto de vista político, pertence atualmente à esfera do PAIGC.

⁸ Entrevista de Hortênsia Francisco Cá, concedida à autora em Bissau (Guiné-Bissau), em 28/04/2017. Hortênsia Francisco Cá é assessora de imprensa do atual ministro da Energia da Guiné-Bissau e militante do PRS.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário Pinto de. **Obras escolhidas de Amílcar Cabral** (2 vols.). Lisboa: Seara Nova, 1976.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. **Beyond determinism: the phenomenology of African female existence**. *Feminist Africa*, 2. ed., 2003. Disponível em: <http://agi.ac.za/sites/agi.ac.za/files/fa_2_feature_article_1.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2017.
- CABRAL, Amílcar. **Rapport sur le rôle politique-sociale-economique de la femme en Guinée-Bissau et aux îles du Cap Vert**. Conacri: Fundação Amílcar Cabral, PAIGC, 1972.
- DANGAREMGBA, Tsitsi. **Como mujer africana, ¿quién te hará caso hasta que no ganes el premio Nobel?**. *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*, Barcelona, Oozebap, (Colección Pescando Husmeos, n.10), p.192-208, 2013.
- DAVIDSON, Basil. **Unity and struggle: speeches and writings of Amilcar Cabral**. Monthly Review Press, 1979.
- GOMES, Patrícia Godinho. **A mulher guineense como sujeito e objeto do debate histórico contemporâneo. Excertos da história de vida de Teodora Inácia Gomes**. *Africa Development (CODESRIA)*, Vol. XLI, n. 3, p.71-95, 2016.
- KOLAWOLE, Mary Modupe. **Transcending incongruities. Rethinking gender and dynamics of identity in Africa**. *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, n. 54, pp. 92-98, 2002.
- THOMPSON, Paul. **A voz do passado. História oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- URDANG, Stephanie. **Fighting two colonialisms: Women in Guinea-Bissau**. London/New York: Monthly Review Press, 1979.

ENTREVISTAS

- Ana Maria Gomes Soares, entrevista concedida à autora em Bissau (Guiné-Bissau), 23/06/2015.
- Hortênsia Francisco Cá, entrevista concedida à autora em Bissau (Guiné-Bissau), 28/04/2017.

ENGAJAMENTO DE MULHERES NA LUTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL EM MOÇAMBIQUE: UM OLHAR DESDE A FRELIMO

Maiara Cemin Cagliari | Brasileira, Graduanda em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

O avanço nos estudos de gênero tem mostrado que a História por muito tempo negou ou apagou o protagonismo das mulheres em diferentes contextos históricos, especialmente nos movimentos sociais de revolução e conquista do poder. Nesse sentido, estudar a História da África e das mulheres torna-se necessário para romper com as barreiras eurocêntricas e patriarcais impostas ao continente e à própria produção de conhecimento. Deste modo, a presente pesquisa – ainda em andamento – pretende compreender a participação das mulheres no contexto africano de libertação nacional, focando no caso de Moçambique, desde o período de luta armada até a independência (1962-1975).



Localização da República de Moçambique

Moçambique está localizado na zona sudeste da África, banhado pelo Oceano Índico, a leste, e tem fronteiras com a Tanzânia, Malauí, Zâmbia, Zimbábue, Suazilândia e a África do Sul, região conhecida como África Austral. Na região, ocorre um grande diálogo e transações entre os países, que possuem uma história comum de exploração colonial. Na África, os movimentos de contestação dos governos coloniais ganham força ainda na década de 40, com a Segunda Guerra Mundial, quando já existem registros sobre greves, manifestos trabalhistas e estudantes, que lutavam contra a desigualdade salarial entre brancos e negros e também contra a exploração da mão de obra forçada.

Em Moçambique, vale destacar uma série de greves em plantações de Lourenço Marques, em 1947, que foram intensamente reprimidas, voltando a ocorrerem, a partir dos anos 50, em zonas rurais de produção de algodão. Entre os anos de 1960 e 1970, na região da África Austral, ocorre o processo de proliferação de movimentos de libertação nacional em colônias como a África do Sul,

Rodésia, Angola, Moçambique e Namíbia. Segundo David Chanaiwa (2010), os movimentos tinham reivindicações em comum, como a rejeição do colonialismo, capitalismo e racismo e a adoção de teses do socialismo marxista-leninista.

É possível apontar que o momento de ebulição dos movimentos anticoloniais, em Moçambique, foi o Massacre de Mueda – distrito da província de Cabo Delgado –, em 1961, quando os grupos que buscavam uma negociação não violenta com os governantes portugueses foram encurralados, e mais de 600 pessoas foram mortas. Nesse ponto, as diferentes organizações percebem que acordos não funcionariam e então tencionam a possibilidade da luta armada, assim como vinha acontecendo em outros países africanos.

É nesse contexto que surge a Frente de Libertação Nacional de Moçambique (FRELIMO), como uma combinação de três movimentos revolucionários nacionalistas de Moçambique: União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO), União Nacional Africana de Moçambique (MANU) e União Nacional Africana de Moçambique Independente (UNAMI). Então, em junho de 1962, as organizações nutriram o compromisso de união e formação da FRELIMO, que, apenas em setembro de 1962, realizou seu primeiro congresso, em Dar-es-Salaam, na atual Tanzânia, momento em que a organização passa a constituir-se enquanto vanguarda da luta nacional e anticolonial legalizada de Moçambique.

Segundo a moçambicana Isabel Casimiro (2004), a FRELIMO foi um dos poucos movimentos africanos nacionalistas que defendeu a emancipação da mulher como ação simultânea à luta pela libertação colonial. Ainda assim, é importante salientar que a atuação das mulheres no



Quartel-general do FRELIMO, localizado na Ilha do Ibo
Foto: David Stanley / Flickr (CC BY 2.0)

processo revolucionário de libertação não ocorreu de uma hora para a outra, mas foi sim antecedida pela sua participação em movimentos contra o colonialismo, como já foi comentado, e com a defesa de suas comunidades, devido ao intenso deslocamento de homens para as zonas de trabalho. Os estatutos da FRELIMO, desde sua criação, em 1962, sempre apontaram para o incentivo e o desenvolvimento sociocultural da mulher:

6º Promover, por todos os meios, o desenvolvimento social e cultural da mulher moçambicana [...] 9º Encorajar e apoiar a formação e consolidação das organizações sindicais, de estudantes, da juventude e de mulheres. (FRELIMO, 1962)

Como demanda das mulheres, é criado, em 1966, o Destacamento Feminino, que veio a treinar e preparar mulheres para a luta armada. Esse destacamento passou a integrar a Organização da Mulher Moçambicana (OMM), que surgiu em 1973, como um braço de ação da FRELIMO, dando assistência e meios de engajamento às mulheres.

Podemos concluir que a participação das mulheres nas ações e políticas da FRELIMO pode ser dividida em três níveis de atuação: primeiramente engajar-se no fortalecimento cultural e econômico do país, buscando mobilizar e informar as pessoas, bem como auxiliar na alimentação da FRELIMO; o segundo nível refere-se a buscar o engajamento da população, encorajando homens e mulheres a

colaborarem com a FRELIMO; e, por último, a sua instrumentalização militar e política para a luta de libertação, atuando na manutenção de áreas liberadas e ações de guerrilha. No início da luta armada, as mulheres tiveram funções importantes ligadas ao apoio tático da FRELIMO. Como foi dito, elas foram: mobilizar novos militantes; engajar-se na espionagem; transportar armamento em locais perigosos; coletar e transportar alimentos para os guerrilheiros e manter as redes de trabalho nas zonas libertadas (ISAACMAN, 1994).

Um documento essencial para debater a visão de emancipação da mulher da FRELIMO é a compilação de um discurso do presidente Samora Machel no 1º Congresso da OMM, em março de 1973, chamado “A libertação da mulher é uma necessidade da revolução e uma garantia de sua continuidade e condição de seu triunfo”. Para o presidente, a exploração feminina era resultado do colonialismo, de modo que,

A revolução tem por objetivo essencial a destruição do sistema de exploração, a construção duma nova sociedade libertadora das potencialidades do ser humano e que reconcilia com o trabalho com a natureza. É dentro deste contexto que surge a questão da emancipação da mulher. De uma maneira geral, no seio da sociedade, ela aparece como o ser mais oprimido, mais humilhado, mais explorado. Ela é explorada até pelo explorado, batida pelo homem rasgado pela palma-



Combatentes cuidam de crianças feridas em um orfanato montado pela FRELIMO.
Foto: United Nations Photo / Flickr (CC BY-NC-ND 2.0)

tória, humilhada pelo homem esmagado pela bota do patrão e do colono. (MACHEL, 1973, s/p)

Ou seja, para ele, o problema a ser superado não era a opressão entre homem e mulher, mas sim, entre explorados e exploradores. O papel da libertação da mulher mostrava-se essencial à construção de uma sociedade nova, pois, Samora questionava:

Como fazer do lar do explorado, do oprimido, uma célula do combate revolucionário, um centro difusor da nossa linha, um estímulo para o engajamento da família, quando a mulher permanece apática a este processo, indiferente à sociedade que está sendo criada e surda ao apelo do Povo? (MACHEL, 1973, s/p)

Podemos apontar que, na FRELIMO, a visão da mulher ainda permanecia ligada ao estereótipo da maternidade como algo inerente e necessário para a sociedade nova. O caráter formador de opinião relegado às mulheres seria então um modo de reafirmá-las como mães e donas de casa, como também é explícito abaixo:

Há quem conceba a emancipação como uma igualdade mecânica entre o homem e a mulher. Esta concepção vulgar manifesta-se muitas vezes no nosso seio. A

emancipação seria então a mulher e o homem fazerem exatamente as mesmas coisas, dividirem mecanicamente as tarefas no lar. "Se hoje lavei os pratos, amanhã lavarás tu, quer estejas ou não ocupado, quer tenhas ou não tempo". Se na FRELIMO ainda não há mulheres tratoristas ou motoristas é necessário imediatamente que haja, sem ter em conta as condições objetivas e subjetivas. A emancipação concebida mecanicamente leva, como vemos, por exemplo, nos países capitalistas, a reclamações e atitudes que deturpam inteiramente o sentido da emancipação da mulher. A mulher emancipada é a que bebe, é a que fuma, é a que usa calças e minissaías, a que se dedica à promiscuidade sexual, a que recusa ter filhos, etc. (MACHEL, 1973, s/p)

A moral revolucionária da FRELIMO demonizava também a sexualidade das mulheres, vendo-as com devassidão, o que leva, no período pós-independência, à criação de campos de trabalho e reeducação para mulheres prostitutas. O padrão generalizante das relações de gênero é incorporado e compreende-se que a subordinação da mulher é universal. A luta pela emancipação das mulheres, na verdade, é vista pela FRELIMO como uma luta conjunta com os homens para destruir o colonialismo e imperialismo, pois a visão que o homem tem das mulheres



Mulher maconde em escola montada pela FRELIMO
Foto: United Nations Photo / Flickr (CC BY-NC-ND 2.0)

lhe foi “implantada” pelo Ocidente e ele também precisa libertar-se.

Ainda sobre a visão que a FRELIMO tinha das mulheres, no dia nacional da mulher moçambicana, em 1976, Samora Machel aponta novamente para a colonização das mentes dos homens africanos, que resulta na exploração feminina:

Na sociedade tradicional e mais tarde na sociedade capital-colonialista, a mulher constituía um ser desprezado, sem direito a opinião nem a palavra [...]. Esta situação de discriminação e opressão da mulher era conseguida com a ajuda do próprio homem que, embora ele próprio dominado e colonizado, ou por causa disso mesmo, sentia a necessidade de oprimir outras pessoas. O oprimido quando a sua consciência não está clara, procura sempre oprimir alguém. (Revista Tempo, 1976)

É perceptível na fala do presidente que as demandas femininas de igualdade seriam um mero espectro do colonialismo e que, portanto, deveriam ser totalmente contempladas, de fato, apenas após a derrota desse sistema. O discurso frelimista considerava a família como a célula-base da sociedade, onde se constroem os valores da “civilização”. Em contrapartida, a FRELIMO ambicionava uma modernização da sociedade, ultrapassando as “tradições locais”, o que também implicava em desorganizar as estruturas familiares com tradição de poder da mulher, em benefício de um projeto nacional que unificasse as diferentes realidades. A pesquisadora Signe Arnfred (2011) aponta que o projeto socialista e a modernização seriam inconciliáveis com o poder feminino, pois a ambicionada “sociedade de novo tipo” seria uma em que o poder masculino representaria a modernidade, o progresso; e os meios não ocidentais e não patrilineares representariam o atraso.

Ou seja, a retórica discursiva da FRELIMO com relação à libertação das mulheres não era aplicada nos meios de ação da Frente e existia, sim, como um projeto para o futuro. Assim, é possível perceber a contradição entre priorizar a emancipação política e não as relações sociais.

Por fim, Frantz Fanon (1968) teoriza que a guerra dos povos colonizados é uma forma de superar o complexo de inferioridade criado pelos colonizadores. Ele sugere que a revolução violenta, assim como tem potencial de transformação para o homem, tem também para a mulher, por trazer meios de ela participar e colocar-se na mesma hierarquia que a dos homens. A questão que se põe evidente é que: se a chave para a restauração da humanidade dos colonizados é a violência revolucionária, o que sobra para as mulheres, que sofrem duplamente com essa invisibilidade?

A pesquisadora Aaronette M. White (2007) aponta que as instituições e as forças militares não são neutras quanto ao gênero. O militarismo como ideologia constrói violência nos termos de ideais masculinos, como a coragem e a virilidade, assim como o combatente, respondem ao estereótipo de atitudes hipermasculinizadas. E, em contextos de guerra, para que as mulheres sejam respeitadas devem responder às características masculinas e, assim como podem reafirmar-se por novas identidades femininas na

guerra, possivelmente podem ser desacreditadas na sua participação nas guerras anticoloniais, pois as forças patriarcais da instituição permanecem as mesmas. Uma militante do Destacamento Feminino relata que:

Quando nós mulheres começamos a trabalhar, houve uma forte oposição à nossa participação. Porque isso era contra nossa tradição. Então, nós começamos uma grande campanha explicando porque nós também devíamos lutar; a guerra da FRELIMO é uma guerra do povo, em que todas as pessoas devem participar, e que nós mulheres somos mais oprimidas que os homens e que, por isso, temos o direito, a vontade e a força para lutar. Nós insistimos em ter nosso treinamento militar e que nos deem armas. (Liberation Support Movement - LSM, 1972)

Segundo a autora, a demanda de direitos iguais para portar armas – como o relato ressalta – é uma interpretação militarista pela qual os direitos iguais, independentemente de gênero, marginalizaram as mulheres após a guerra. Nesse sentido, uma comandante da FRELIMO declara:

Enquanto muitas guerrilhas masculinas aceitam o fato de as mulheres terem o direito de lutar, como donas de casa nossos maridos continuam nos tratando como se eles ainda fossem “chefes toscos”... Ainda é esperado de nós mulheres que, peguemos água, limpemos a casa, preparar a janta e cuidar das crianças assim como lutar pela nação... Em geral, eles não fazem qualquer coisa em casa e nós não pedimos que eles façam algo. (LSM, 1972)

É possível concluir que as visões de igualdade de gênero na guerra competem com o patriarcado popular do “estado tradicional” do país e das comunidades, de modo que as mulheres são convidadas a voltar para suas antigas posições como donas de casa, enquanto os homens, após as independências, retornam às suas casas como heróis.

REFERÊNCIAS

- ARNFRED, Signe. **Descolonizando o Feminismo em Moçambique**. In: Suffolk: Nordiska Afrikainstitutet; Uppsala: James Currey, 2011.
- CASIMIRO, Isabel Maria. **Paz na Terra, Guerra em Casa: Feminismo e Organizações de Mulheres em Moçambique**. Maputo: Pro-média, 2004.
- CHANAIWA, David. **A África Austral**. In: História Geral da África, VIII: África desde 1935. Editado por Ali. A. Mazrui e Christophe Wondji. Brasília, UNESCO, 2010.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1968.
- FRELIMO. **Documentos do 1º Congresso da FRELIMO**. Moçambique: FRELIMO departamento de informação e propaganda, 1962.
- ISAACMAN, Allen & ISAACMAN, Barbara. **The role of Women in Liberation of Mozambique**. Journal of African Studies, nº13, 1994, p.128-185.
- LSM Information Center. **The Mozambican Woman in the Revolution**. Oakland: LSM Press, 1972.
- MACHEL, Samora. **A libertação da mulher é uma necessidade da revolução e uma garantia de sua continuidade e condição de seu triunfo**. Tanzânia: 4 de março de 1973. Discurso de abertura da Primeira Conferência da Mulher Moçambicana. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/machel/1973/mulher/index.htm>. Acesso em: 06 de dezembro de 2017.
- REVISTA TEMPO. **Revolução Moçambicana: por uma escolha popular e socialista**. Tempográfica, nº 247, junho, 1975.
- **Definir o inimigo da mulher**. Tempográfica, nº 288, junho, 1976.
- WHITE, Aaronette M. **All the Men Are Fighting for Freedom, All the Women Are Mourning Their Men, but Some of Us Carried Guns: A Raced-Gendered Analysis of Fanon's Psychological Perspectives on War**. In: Signs, Vol. 32, No. 4, War and Terror I: Raced-Gendered Logics and Effects in Conflict Zones. Special Issue Editors: Mary Hawkesworth and Karen Alexander (Summer 2007), p. 857-884.



GÊNERO E PODER NA ÁFRICA CONTEMPORÂNEA

Responsáveis pela produção das condições materiais de existência das populações do continente no mundo rural e no mundo urbano, onde atuam como camponesas na agricultura familiar, ou como comerciantes e empreendedoras, as mulheres permanecem excluídas, em geral, da esfera pública, sem ocupar os postos de representação social e de decisão política. Sua atuação na sociedade, entretanto, tem sido decisiva para a criação de modelos alternativos de organização social.

A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NO PROCESSO DE JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO EM RUANDA E NA ÁFRICA DO SUL

Camila Santos Andrade | Brasileira, Doutoranda em Ciência Política, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Rhaíssa Pagot | Brasileira, Doutoranda em Ciência Política, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

O objetivo geral deste artigo é investigar a herança do colonialismo na participação das mulheres no processo de justiça de transição, por meio de um estudo comparativo entre Ruanda e a África do Sul. As teorias bases para alcançar tal objetivo serão o feminismo pós-colonial e o feminismo africano. Ambas as teorias podem contribuir para o estudo oferecendo aporte para identificar a influência da colonização no papel público e privado desempenhado pelas mulheres e, logo, sua participação na vida política. A partir do estudo comparativo dos países citados, é possível perceber aproximações e distanciamentos em torno da participação das mulheres na justiça de transição, especialmente pelos processos pós-conflitos serem desencadeados por situações diferentes: 1) pelo genocídio empreendido em 1994, em Ruanda; 2) pelas atividades segregacionistas no âmbito do Apartheid, na África do Sul.



Considerando um cenário de Guerra Fria, com constantes disputas de influência e ideologias, posteriormente, com a reconfiguração do mundo, deixou-se um vácuo de poder. Nesse contexto, a ideia de justiça de transição evoluiu e ganhou um papel de destaque nos processos de reconstrução pós-conflito. Sendo inicialmente na forma de tribunais (internacionais), os mecanismos utilizados para auxiliar uma sociedade a passar por processos traumáticos foram cada vez mais utilizados e passaram a integrar Comissões da Verdade, reparações, reforma institucional e iniciativas de reconciliação.

A justiça de transição carrega, em sua essência, a ideia de lidar com a situação de uma forma pacífica, que leve ao desfecho do caso ocorrido. Mesmo com o intuito de abrir espaço para a sociedade participar e expor suas experiências sobre a situação ocorrida, é notória a atuação marginalizada das mulheres na maior parte dos mecanismos: seja por desqualificar sua importância em julgamentos de temas como assédio sexual ou constrianger a sua participação nos espaços de discussão.

Por ser uma conjuntura controversa (ora de abrir espaço para a comunidade, na teoria; ora de excluir as mulheres, na prática), torna-se relevante analisar a participação feminina nos processos de justiça de transição. Para isso, as teorias feministas pós-colonial e africana são fundamentais para esclarecer a herança do colonialismo, assim como de seus efeitos no envolvimento das mulheres



com a esfera pública. Metodologicamente, esse artigo é desenvolvido a partir de um estudo comparativo entre os Estados de Ruanda e da África do Sul, os quais passaram por situações de desestruturação da sociedade, seja por um conflito, violação de direitos humanos ou por perseguição em massa.

O artigo é estruturado, além da introdução e conclusão, em três seções: 1) uma seção teórica, com elementos relevantes das teorias supracitadas; 2) elementos conceituais sobre a justiça de transição; e 3) análise sobre os processos de justiça de transição em Ruanda e na África do Sul a partir da participação feminina. É válido ressaltar que, pela extensão do artigo, esse trabalho torna-se uma tentativa introdutória de análise da participação das mulheres em Ruanda e na África do Sul, com a pretensão de estimular trabalhos com maior profundidade.

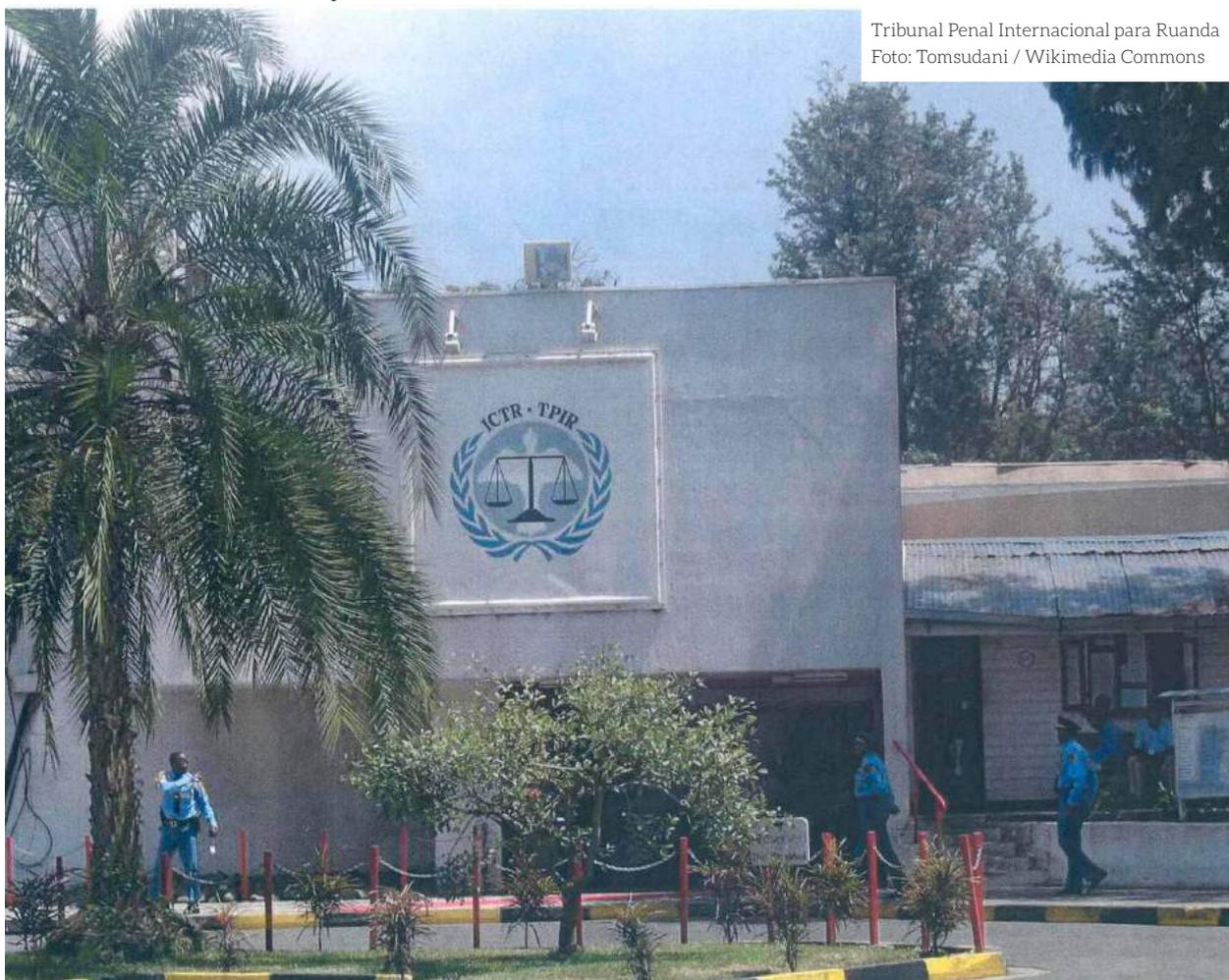
Colonialidade e feminismo: o papel da mulher na sociedade

Durante a colonização do Continente Africano, foi retirada a possibilidade das mulheres de utilizar suas roupas tradicionais, de decidir sobre a maternidade e lhes foi imposta a exploração sexual e o trabalho doméstico nas propriedades dos europeus. A justificativa era de que as funções normalmente atribuídas a elas eram pesadas demais e ainda lhes tiravam tempo de dedicarem-se às suas

famílias. Gradualmente as mulheres também foram proibidas de serem comerciantes. Os missionários estimularam as africanas a tornarem-se exemplares cuidadoras do lar, da prole e amáveis com seus maridos. Inclusive, “alguns oficiais ocidentais chamavam os homens africanos de ‘maridos mansos’, quando suas mulheres exerciam funções públicas” (STEARNS, 2010, p. 155).

Oyèwùmí (2011) recorda que o gênero é definido por uma série de características socialmente e culturalmente construídas e perpetuadas, como poder, autonomia, público e racionalidade. Essas características são relacionadas ao masculino, sendo seus opostos – fraqueza, dependência, privado e emoção – associados ao feminino. Essas definições constituem o sistema simbólico que molda diversos aspectos da cultura. Assim, o gênero é visto como pertencente ao ambiente doméstico, inclusive há estruturas institucionais que confirmam isso, naturalizando e legitimando o status inferior da mulher.

As verdades oficiais e amplamente críveis também foram construídas, especialmente no período colonial. Essa inferioridade feminina é uma delas, que é corroborada com a ideia de que as atividades *racionais* (como política, justiça e economia) devem ser realizadas por homens e atividades *naturais* (como cuidar da casa, dos filhos e do marido) são intrínsecas às mulheres. A partir disso, as relações de



Tribunal Penal Internacional para Ruanda
Foto: Tomsudani / Wikimedia Commons

gênero passaram a ser efetivamente sobre poder, poder do homem sobre a mulher (PETERSON, 1992). Nesse sentido, Dosekun (2007, p. 43) relembra que, "porque a África tem algumas das civilizações mais antigas do mundo, tem os patriarcados mais antigos e, portanto, as mais antigas tradições de resistência ao patriarcado".

No entanto, Mohanty (1991) aponta que a própria vitimização das mulheres e a ausência de agência por parte delas as impediam de lutar contra os homens e, portanto, contra a sociedade em geral. Reforçando esse argumento, Spivak (1988) reconhece que, mesmo depois da descolonização formal e do fim da Guerra Fria, as mulheres dos países pobres permaneceram sendo percebidas como sem agência/capacidade de agir. E isso não foi diferente durante os processos de justiça de transição em Ruanda e na África do Sul.

Seguindo em frente: os processos de justiça de transição

A ideia de justiça de transição tem o objetivo de auxiliar na transição para um período de paz e de convivência. A partir disso, é definida "como o esforço para a construção da paz sustentável após um período de conflito, violência em massa ou violação sistemática dos direitos humanos" (VAN ZYL, 2009, p. 32). Os processos de justiça de transição são temporários, contando com mecanismos judiciais e não judiciais, calcados em dois valores: justiça e reconciliação. Apesar de parecerem valores opostos, o objetivo final de ambos é acabar com os ciclos de guerra, violência e abusos dos direitos humanos. Para cada valor são utilizados formas/mecanismos diferentes para alcançar a transição para a paz (ANDERLINI; CONAWAY; KAYS, 2004). No Quadro 1 é possível visualizar os distintos mecanismos utilizados, além da pluralidade de objetivos.

Objetivos da Justiça de Transição	Características do Processo de Justiça	Características do Processo de Reconciliação
<ul style="list-style-type: none"> • Proporcionar justiça às vítimas e responsabilizar os perpetradores; • Promover coexistência e paz sustentável; • Reformar as instituições para promover direitos humanos e democratização; • Criar um registro histórico para a sociedade; • Garantir que as violações de direitos humanos não sejam repetidas. 	<p>Justiça Retributiva:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Punição em tribunais de justiça ou confissão do crime em público, com pedido de perdão; • Restituição de perdas ou compensação para reparar danos, geralmente na forma de pagamento financeiro. <p>Justiça Restaurativa:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Foco na reparação coletiva de danos cometidos e oferecimento de restituição por meio de comissões da verdade e encontros entre vítimas e perpetradores. 	<ul style="list-style-type: none"> • Pode ser em diversas formas: pela coexistência, pelo perdão, pelo diálogo e pela cura, por exemplo. É um processo individual, que pode acontecer em diferentes etapas da transição pós-conflito; • Foca no processo de melhorar e construir relações, ao invés de focar na punição; • Necessita de alguma forma de justiça para que a reconciliação ocorra; há confiança no nível comunitário de construir medidas; e tem estratégias e mecanismos para lidar com atores que poderiam potencialmente interferir no processo de paz.

Quadro 1 – Elementos da Justiça de Transição
Fonte: Anderlini, Conaway e Kays (2004, p. 1-3, tradução nossa)

Para Nesiah (2006), as instituições da justiça de transição e até mesmo as leis internacionais que tratam sobre o assunto insistem em adotar o modelo de passividade das vítimas, em especial quando são mulheres. Além disso, as questões relacionadas às mulheres não foram prioridades em nenhum dos processos de justiça de transição africanos (NESIAH, 2006). Posto isso, a seção a seguir trará um plano de fundo geral desses procedimentos.

Além disso, o uso de mecanismos de justiça de transição ocorre em diferentes níveis: 1) no âmbito internacional: em tribunais internacionais, na Corte Criminal Internacional e nos julgamentos com jurisdição universal; 2) no âmbito nacional: no Direito Nacional, nas Comissões da Verdade, nas reparações, na lustração (banimento de perpetradores de violações de direitos humanos), na anistia, na reforma institucional e na *capacity building*; 3) no âmbito local: nos sistemas tradicionais (como o tribunal de *Gacaca*, em Ruanda). Anderlini, Conaway e Kays (2004) ainda apresentam que, apesar da pouca documentação da participação das mulheres nesses mecanismos citados, é possível verificar a sua inserção

ocupando diversos papéis: planejadoras e designers, juízas e comissárias, testemunhas, perpetuadoras, advogadas da sociedade civil e pontes para as comunidades locais.

Ruanda e África do Sul: aproximações e distanciamentos nos processos de justiça de transição

O que Ruanda e África do Sul têm em comum? O que ocorreu nesses países? Se observarmos a história desses locais, perceberemos a presença de conflitos e violações de direitos humanos por diferentes motivações: 1) ódio e disputas de poder entre os tutsis e hutus, como ocorreu em Ruanda; 2) uso do mecanismo da segregação racial, como ocorreu na África do Sul. As histórias se cruzam a partir de um passado colonial, o qual desenvolveu significativas raízes nos processos políticos, sociais, culturais e econômicos das sociedades desses países.

Ainda há uma dificuldade na inserção das mulheres nesses espaços, mesmo em um ambiente de justiça, reconciliação e reparação; um exemplo disso é essa inserção nas comissões da verdade: “acesso às comissões é outro desafio para as mulheres” (ANDERLINI; CONAWAY; KAYS, 2004, p. 5, tradução nossa). Ademais, a falta de representatividade de crimes baseados no gênero nos tribunais nacionais e internacionais é significativa, tendo como causa preliminar a ínfima participação feminina em posições de liderança em instituições (ANDERLINI; CONAWAY; KAYS, 2004). A partir disso, o Quadro 2 é uma tentativa de sumarizar algumas ações das mulheres nos processos de justiça de transição em Ruanda e na África do Sul.

A importância do envolvimento feminino dá-se em diferentes âmbitos, desde o reconhecimento dos crimes relacionados à violência sexual, até a minimização da vergonha

País	Participação das mulheres na Justiça de Transição	Características
Ruanda	Formas tradicionais de Justiça	Corte de <i>Gacaca</i> : sistema tradicional de resolução de conflito e justiça baseado na comunidade.
	Tribunais Internacionais	Tribunal Penal Internacional para Ruanda (ICTR): mesmo com artifícios de proteção à testemunha, por exemplo, mulheres tinham medo de testemunhar.
África do Sul	Comissão da Verdade	<i>The South African Truth and Reconciliation Commission (TRC)</i> : na tentativa de fazer com que as mulheres fossem ouvidas, foi criada uma audiência especial para mulheres.
	Anistia	Os crimes de natureza sexual eram legíveis para anistia se fossem comprovados que foram por motivações políticas. Isso desestimulava as mulheres de buscar justiça, uma vez que tornava-se difícil provar as motivações dessas iniciativas.
	Reparação	As políticas de reparação foram formuladas, inicialmente, sem ressaltar as questões de gênero, sendo corrigidas posteriormente.

Quadro 2 – Formas de participação das mulheres nos processos de Justiça de Transição em Ruanda e na África do Sul
Fonte: Anderlini, Conaway e Kays (2004, tradução nossa)

A África do Sul é um dos casos mais descritos sobre justiça de transição ao redor do mundo. Logo após o fim das políticas do *Apartheid*, iniciou-se a utilização de diversos mecanismos para uma transição pacífica, como as comissões da verdade e de inquérito, reparações, anistia, reforma de instituições e *capacity building* (ANDERLINI; CONAWAY; KAYS, 2004). Em Ruanda, o processo de reconstrução pós-genocídio incorporou iniciativas do âmbito nacional e internacional, sendo ações de justiça de transição: o Tribunal Penal Internacional para Ruanda (ICTR); as cortes de *Gacaca*; reparações civis; unidade e reconciliação; reformas institucionais; comissão da verdade e reunião de evidência; desarmamento, desmobilização e reintegração (RUBASHA; BIZUMUREMYI, 2012).

e pressão por terem sido vítimas. Em Ruanda, por exemplo, as mulheres tradicionalmente não faziam parte dos tribunais *Gacaca* como juízas, no entanto, percebeu-se que sua presença fazia com que as testemunhas do mesmo gênero se sentissem mais à vontade para contar suas histórias. Já na África do Sul, a iniciativa das ativistas para inserirem-se nas discussões acerca do modelo e da implementação da justiça de transição surtiu efeito e elas tiveram uma representação significativa durante todo o processo (SCANLON; MUDDLELL, 2009).

Jaggar (2006) acredita que muitas das supostas tradições culturais na África foram moldadas por contatos com o colonialismo. As mulheres participaram ativamente das



Mulher pede a palavra na Corte de Gacaca
Foto: Elisa Finocchiaro / Flickr (CC BY-NC 2.0)

lutas pelas independências no Continente Africano, esperando que a saída dos colonizadores trouxesse melhoria nas suas condições. Todavia, a influência desse período permaneceu arraigada na vida das mulheres. A tendência foi, portanto, que suas experiências continuassem a serem reprimidas e se restringissem ao ambiente doméstico. Contudo, o genocídio ruandês e o Apartheid sul-africano alteraram significativamente esse cenário.

Um dos resultados dos conflitos ocorridos em Ruanda e na África do Sul foi o de muitos homens terem ido à luta e as mulheres terem-se tornado chefes de família. Quando esses homens retornavam para casa, havia aumento de violência doméstica até que eles recuperassem sua autoridade no âmbito privado. Outra consequência possível era quando os homens não voltavam, fazendo com que as mulheres permanecessem sendo as únicas provedoras da família. Com isso, as possíveis mudanças no tratamento conferido a elas pós-colonialismo não se efetivou. A guerra trouxe mais violência, que foi perpetuada com o seu fim. A justiça de transição demonstrou-se como uma tentativa de reorganizar essas sociedades africanas (FRANKE, 2006).

Em um primeiro momento, tanto em Ruanda quanto na África do Sul, as mulheres participaram da justiça de transição por meio de depoimentos, como testemunhas, das violências que sofreram e que viram seus familiares sofrerem. Mais do que isso, também foram testemunhas

do padrão de violações constantes e sistêmicas das estruturas opressivas. No entanto, os depoimentos, por vezes, geravam um novo trauma nessas mulheres, que tinham que recontar suas histórias diversas vezes nos tribunais e sentiam-se hostilizadas naquele ambiente patriarcal, composto majoritariamente por homens (NESIAH, 2006).

Não bastasse tudo o que as mulheres vivenciaram durante a colonização e as lutas pela independência, a ausência física dos europeus não impediu que seus ideais das funções delas fossem aplicados nos processos de justiça de transição. O esforço para garantir que os crimes de estupro e violência sexual fossem considerados crimes de guerra e crimes contra a humanidade foi empreendido por grupos de mulheres. Elas organizaram capacitações e fizeram advocacy para que se criassem regras de procedimento para provar tais crimes, assim como preparar as testemunhas e auxiliá-las psicologicamente depois do julgamento.

Conclusão

Com esse estudo, foi possível perceber a participação feminina, mesmo ainda tímida, nos processos de transição na África. O papel da herança colonial nos países apresentados contribuiu para mudanças sociais, que culminaram em situações de violações de direitos humanos. Tanto em Ruanda como na África do Sul, é vista a dificuldade da participação feminina por conta da dicotomia mulher-privado e

homem-público. Ademais, apesar de serem adotados diferentes mecanismos para os processos de justiça de transição, é possível perceber a marginalização de crimes baseados no gênero, como o abuso sexual. Isso contribuiu para que as mulheres não tivessem espaço para compartilhar suas experiências e, finalmente, ter um desfecho.

É possível ainda perceber em Ruanda uma maior participação das mulheres em diferentes esferas, demonstrando as profundas consequências na estrutura da sociedade com o genocídio. Muitos homens morreram durante o genocídio, deixando viúvas que tinham que buscar formas de sustento da família. A partir disso, houve uma reforma institucional para a incorporação da mulher em diversos setores, além de ser conhecida como matriarca (o que antes era um papel majoritariamente masculino, de líder da casa).

Unidade nacional, coexistência entre as vítimas e os perpetradores e uma ressignificação cultural do nacionalismo existente em Ruanda e na África do Sul são elementos constituintes dos processos de transição, fazendo com que a sociedade seja percebida em um espectro de nacionais, não mais por raças (África do Sul) ou etnias (Ruanda). Espera-se que, ainda com muitas dificuldades, a inserção das mulheres nas sociedades com herança colonial seja contínua, não apenas no espectro da justiça de transição.

REFERÊNCIAS

ANDERLINI, S. N.; CONAWAY, C. P.; KAYS, L. Transitional Justice and Reconciliation. In: **Inclusive Security, Sustainable Peace: A Toolkit for Advocacy and Action**. 2004.

DOSEKUN, S. Defending feminism in Africa. **Postamble**, v. 3, n. 1, p. 41-47, 2007.

FRANKE, K. M. Gendered subject of transitional justice. **Colum. J. Gender & L.**, v. 15, p. 813-828, 2006.

JAGGAR, Alison M. "Salvando Amina": justiça global para mulheres e diálogo intercultural. In: MINELLA, Luzinete Simões; FUNCK, Susana Bornéo. (Orgs.). **Saberes e fazeres de gênero: entre o local e o global**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2006, p. 13-50.

MOHANTY, C. T. Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourse. In: MOHANTY, C. T.; RUSSO, A.; TORRES, L. (Ed.). **Third World women and the politics of feminism**. Bloomington: Indiana University Press, 1991, p. 51-80.

NESIAH, V. Discussion Lines on Gender and Transitional Justice: An Introductory Essay Reflecting on the ICTJ. **Colum. J. Gender & L.**, v. 15, p. 799-812, 2006.

OYĒWŪMÍ, O. (Ed.). **Gender epistemologies in Africa: gendering traditions, spaces, social institutions, and identities**. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

PETERSON, V. S. Transgressing boundaries: Theories of knowledge, gender and international relations. **Millennium: Journal of International Studies**, v. 21, p. 183-183, 1992.

RUBASHA, H.; BIZUMUREMYI, I. **Lessons from Rwanda's National and International Transitional Justice: The Case to Improve Regional and International Perspectives of Justice**. Regional Forum on International and Transitional Justice, 2012.

SCANLON, H.; MUDDLELL, K. Gender and transitional justice in Africa: Progress and prospects. **African Journal on Conflict Resolution**, v. 9, n. 2, p. 9-28, 2009.

SPIVAK, G. C. Can the subaltern speak? **Marxism and the interpretation of culture**, p. 271-313, 1988.

STEARNS, P. N. **História das Relações de Gênero**. São Paulo: Contexto, 2010.

VAN ZYL, P. Promovendo a Justiça Transicional em Sociedades Pós-Conflito. **Revista Anistia Política e Justiça de Transição**, n. 1, 2009.

QUESTÃO DE GÊNERO EM CONFLITOS: A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER COMO ARMA DE GUERRA NA ÁFRICA

Katiele Rezer Menger | Brasileira, Graduada de Relações Internacionais, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Rafaela Pinto Serpa | Brasileira, Graduada de Relações Internacionais, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Este trabalho analisa a situação das mulheres em conflitos armados na África, partindo da hipótese de que a violência sexual e a marginalização da mulher são elementos estruturantes de situações conflituosas no Continente. Um dos objetivos do trabalho é mostrar que a violência perpetrada contra mulheres em conflitos no Continente Africano é usada como uma tática de guerra, sendo empreendida tanto por atores estatais como não estatais, assim como forças de paz das Nações Unidas (ONU) e da União Africana (UA). Outro objetivo é mostrar que a principal forma de conter esses atos é aumentando a presença de mulheres nas forças armadas, assim como nas forças de paz, inclusive em posições superiores e de destaque. Os resultados encontrados demonstram que a ONU e a UA vêm promovendo importantes políticas de gênero no setor de segurança. Entretanto, o avanço dessas políticas, muitas vezes, esbarra em políticas conservadoras de alguns países.

Violência sexual como arma de guerra e seus efeitos sobre as mulheres

Historicamente, o papel exercido pelas mulheres em guerras e conflitos armados foi marginalizado ou ignorado. A violência perpetrada exclusivamente sobre o gênero feminino, e com fins específicos de vitimar mulheres – majoritariamente por meio de violência sexual – é recorrente e estende-se aos conflitos contemporâneos. Leatherman (2011) afirma que a violência sexual em conflitos está intimamente relacionada a condições socioeconômicas e culturais preexistentes baseadas em opressão de gênero, e que essa desigualdade estrutural é uma das grandes condicionantes para que mulheres sejam vitimadas. Assim, cabe ressaltar que as raízes da violência contra as mulheres estão na persistente discriminação contra elas. É a cultura de inferiorização da mulher em relação ao homem que “justifica” a violência sexual como mais um meio de fortalecer a submissão delas.

Quando se trata de violência sexual como arma de guerra, a questão de gênero é uma variável central. A violência sexual em conflitos é uma barbárie que afeta milhões de pessoas, mas principalmente mulheres e meninas. Caracteriza-se a violência sexual como arma de guerra quando ela é empregada como uma estratégia cons-

ciente, utilizada em larga escala por grupos armados para humilhar os adversários, aterrorizar as pessoas e destruir as sociedades.

Em relação ao impacto sobre as vítimas de violência sexual, cabe afirmar que as mulheres que sobrevivem a atos de violência sexual em conflitos acabam sofrendo consequências de curto e longo prazo (ARIEFF, 2010). Além da má saúde física, principalmente ligada às doenças sexualmente transmissíveis, como o HIV/AIDS, e psicológica, a busca pela reintegração social esbarra na estigmatização que estupro e violências baseadas no gênero carregam. A sensação de isolamento e ostracismo que as mulheres sentem no pós-conflito em relação, muitas vezes, a suas comunidades e família agrava lesões físicas e psicológicas. A gravidez fruto da violência, muito comum nesses casos, acaba agravando a difícil reinserção social. Além de enfrentar todos esses problemas, há que se sublinharem os cenários de pobreza mais ou menos generalizados nos contextos pós-conflitos, o que sabidamente afeta mais diretamente mulheres que homens, devido ao grande número de homens que morrem durante os conflitos (HRW, 1996).

Em consequência do estupro, muitas mulheres ficam grávidas de seus agressores, provocando um sentimento de culpa. Muitas mulheres acabam por abandonar

essas crianças ou, até mesmo, cometer infanticídio. Outro problema consequente disso são as complicações resultantes de abortos autoinduzidos ou clandestinos (HRW, 1996). Vale ressaltar que, em muitos países africanos, o aborto é ilegal, dificultando ainda mais a recuperação dessas mulheres. Além disso, as mulheres que decidem criar seus filhos e filhas do estupro frequentemente sofrem rejeição da comunidade.

Outra questão importante é que muitos homens morrem nos conflitos, ensejando nas mulheres responsabilidades que, até então, não possuíam, passando elas a enfrentar as dificuldades econômicas e sustentar a família, em meio ao trauma pessoal, social e econômico da guerra (HRW, 1996). Dessa forma, a violência sexual é um trauma permanente nas mulheres, pois repercute em todos os aspectos da vida cotidiana e pessoal, e, mesmo assim, em um número pequeno de casos busca-se investir na recuperação econômica, social e física delas após o término dos conflitos.

riza como tal é a intenção dos autores de destruir o outro grupo, seja étnico ou social. E essa destruição não é somente através do assassinato da mulher em si, mas também baseada na ideia de imperialismo genético. O objetivo dessa ação é “impregnar” o grupo étnico inimigo, “contaminar” o sangue e os genes e, dessa forma, fazer com que as novas gerações não pertençam mais ao grupo, mas sim ao grupo étnico do inimigo (CARD, 1996; FARWELL, 2004). Assim, a violência sexual como mecanismo de limpeza étnica visa perturbar as estruturas sociais e impedir a reprodução cultural do grupo alvo (ARIEFF, 2010). Dessa maneira, há uma destruição da coesão, do espírito e da identidade do inimigo, de suas conexões sociais e de suas culturas, de certa forma (FARWELL, 2004).

O exemplo mais conhecido e forte desse tipo de ação no Continente Africano foi no conflito em Ruanda. O objetivo das violações generalizadas contra as mulheres era a erradicação dos Tutsis. Segundo o relatório da Human Rights Watch (1996), “as mulheres tutsis sempre foram vistas como inimigas do Estado” pois, além de ser tutsi,



Mulheres camponesas em celebração do Dia Internacional da Mulher, em Camarões
Foto: Thryn / Flickr (CC BY-NC-ND 2.0)

Violência sexual como arma de guerra na África

Na África, a violência sexual como arma de guerra foi empregada predominantemente através de duas formas: genocídio e terrorismo. Em relação à violência sexual como genocídio, pode-se dizer que o fator central que a caracte-

é a partir dela que se perpetua a etnia. Muitas mulheres foram mortas, outros milhares de mulheres foram feridas fisicamente de forma que elas não pudessem mais ter filhos. Milhares de mulheres tutsis ficaram grávidas de seus agressores.

Já em relação à violência sexual como terrorismo, pode-se dizer que esta dá-se através de mutilações, sequestros, escravidão sexual, casamento forçado, gravidez forçada, aborto forçado e perseguição étnica e religiosa relacionada à sexualidade. A violência sexual como terrorismo é utilizada para recrutar novos combatentes, aterrorizar populações, deslocar comunidades de áreas estratégicas, gerar receita por meio do tráfico sexual, tráfico de escravos, torturar para extrair informações, converter e doutrinar através do casamento forçado e estabelecer, alterar ou dissolver laços de parentesco que ligam as comunidades (MUSTA-FAYEVA, 2016).

Como podemos ver, essas ações são usadas para o próprio financiamento de grupos terroristas. Pode-se dizer que a violência sexual como terrorismo possui dois alvos (a vítima e sua comunidade), ou seja, a vítima sobrevive “para enviar uma mensagem para as outras pessoas” (CARD, 1996, p.6). O exemplo mais conhecido e atual é a atuação do Boko Haram na Nigéria. Estima-se que, desde 2014, duas mil mulheres e meninas foram sequestradas pelo Boko Haram. Os principais alvos da violência pelo grupo nigeriano são as mulheres cristãs. Cabe ressaltar, ainda, que mulheres islâmicas ligadas aos combatentes do Boko Haram também foram detidas e violentadas pelo Estado nigeriano, a fim de humilhar e enfraquecer o grupo extremista. Nesse sentido, podemos ver que o Estado pode atuar de forma a propagar o terror com o uso da violência sexual também.

Violência sexual como ação estatal e não estatal

Tanto os grupos insurgentes, como os combatentes estatais, ou apoiados por esses, foram responsáveis pelos altos índices de violência sexual em conflitos no Continente Africano. A República Democrática do Congo, o Burundi, a República Centro-Africana, a Somália, a Angola e a Libéria são exemplos de países em cujos conflitos armados ocorreram práticas de estupro por todos os grupos envolvidos (ARIEFF, 2010).

Ao analisar o uso da violência sexual na forma de genocídio e terror, percebe-se já que a violação de mulheres usada como estratégia de guerra em conflitos armados, na maioria das vezes, foi empregada por todas as organizações combatentes dentro do conflito: milícias rebeldes, forças armadas, milícias pró-governo, tropas de paz, companheiros refugiados, outros civis e até mesmo governantes eram responsáveis por práticas violentas contra mulheres ou pela defesa ou conivência dessa prática pela população e combatentes.

Entretanto, existem conflitos em que um dos lados possui predominância no uso da violência sexual. Grupos não estatais, como o Exército de Resistência do Senhor (LRA), em Uganda, e a Frente Revolucionária Unida (RUF), em Serra Leoa, foram os principais violentadores nesses conflitos. Do outro lado também acontece: a guerra civil de Ruanda é o principal exemplo no qual o Estado estimulou e praticou deliberadamente violência contra mulheres. Nesse caso, como em outros desse padrão, a questão étnica foi referência para o ato; portanto, as mulheres tutsis foram as principais vítimas (FARR, 2009). O exército etíope também

foi acusado de estuprar mulheres que apoiavam os grupos insurgentes antigoverno. No Sudão, desde o início da crise de Darfur, em 2003, violações contra mulheres foram cometidas pelo governo e forças aliadas (ARIEFF, 2010).

Forças de paz também são perpetradoras de violência contra mulheres em situações conflituosas. Recentemente, foram relatados inúmeros casos de violência sexual e violência baseada no gênero contra mulheres e meninas nas Operações de Paz das Nações Unidas e da União Africana. Em países como Moçambique, Libéria, República Democrática do Congo, República Centro-Africana e Somália, entre outras nações africanas, foram documentados abusos e exploração sexual por forças de paz, assolando ambientes vulneráveis, como campos de refugiados.

Ao analisarmos esses casos, percebemos um número elevado de diferentes países de origem dos soldados humanitários acusados. Portanto, a explicação para o alto índice de casos não se relaciona com países, regiões ou continentes. Para explicar o estupro na guerra, Farr enfatiza a questão militar. Para a autora, as forças armadas são uma instituição patriarcal, baseada ideologicamente na violência e misoginia. Para transformar homens em soldados, busca-se a negação e degradação do “feminino”, tanto nos homens, como no exército e nos Estados. O comportamento agressivo nos homens é valorizado e promovido dentro do sistema militar, e, dessa forma, a violação de mulheres é considerada parte da guerra – um despojo de guerra (FARR, 2009).

Portanto, a ONU e a UA precisam pressionar esses países contribuintes de tropas para que levem a julgamento e de fato responsabilizem os soldados agressores; mas que também comprometam-se com uma extensa reformulação de suas forças armadas, visando quebrar os dogmas conservadores existentes nessas instituições até hoje. Desse modo, a presença de mulheres nas tropas de missões de paz, assim como nos exércitos nacionais, é essencial para essa reformulação, e o primeiro passo para o seu sucesso.

Combatendo a violência baseada no gênero em conflitos

Segundo Donna Pankhurst (2000, p.15-25), há pelo menos nove pontos a serem considerados pelos Estados e Organizações em processos de construção da paz que visem à igualdade de gênero e ao combate à violência sexual, os quais seriam: trabalhar com mulheres como pacificadoras; garantir o apoio a iniciativas de empoderamento e de reconhecimento do papel das mulheres em conflitos; ampliar o número de lideranças femininas nos processos de construção da paz; colocar mais mulheres no corpo das forças armadas em posição de instruir os combatentes; garantir que políticas de promoção da igualdade de gênero sejam promovidas em medidas de reabilitação pós-conflito; promover atos de reconciliação e reparação de danos por parte do Estado, favorecendo meios para a reparação de vítimas de outras violências relacionadas a gênero, que não só as sexuais; transformar estruturas políticas para promover a cultura da igualdade de gênero; adotar medidas econômicas para a pacificação e reconstrução pós-guerra em que se considere o bem-estar de mulheres e crianças; incluir também os homens no debate e nas ações para a equalização de gêneros.



Participante de congresso sobre medidas de segurança para as mulheres, em Nairóbi (Quênia)
Foto: Pete Muller, Institute for Inclusive Security / Flickr (CC BY 2.0)

Para combater a violência sexual em conflitos é preciso, primeiramente, identificar as estruturas sociais que favorecem essas práticas. Paralelamente à identificação e ao mapeamento das normas e costumes que perpetuam a violência estrutural, há que se instituírem meios para ampliar a inclusão igualitária de mulheres em todos os segmentos da sociedade e de organizações e instituições. Por fim, faz-se essencial o fomento de políticas que visem minimizar os efeitos da violência sexual contra mulheres e meninas em conflitos, bem como coibir e penalizar devidamente esse tipo de prática.

O Conselho de Segurança das Nações Unidas desempenhou um grande papel referente às questões de violência contra as mulheres em conflitos armados com a aprovação da histórica Resolução 1325 sobre mulheres, paz e segurança, no ano 2000 (ONU, 2016). Essa Resolução enfatiza a adoção de uma perspectiva de gênero nas negociações e nos processos de implementação da paz e propõe a integração de mulheres em todas as missões de paz das Nações Unidas – além de, pela primeira vez, repudiar veementemente a violência baseada no gênero em conflitos armados (ONU, 2000).

Dentro da União Africana, a principal ação foi a assinatura do Protocolo sobre os Direitos das Mulheres na África, em 2003. O Protocolo de Maputo, como ficou conhecido, estabeleceu uma profunda política de igualdade de gênero e proteção das mulheres africanas, sendo considerado uma revolução nas políticas de gênero na África (AU, 2003). No entanto, efetivamente, ainda não se obteve muito progresso, persistindo situações de impunidade diante de casos de violência baseada no gênero nas áreas afetadas por conflitos na África. O fracasso do Protocolo deve-se principalmente à sua implementação nos Estados Membros. A plena ratificação e execução estavam previstas até 2015; entretanto, 14 Estados ainda não ratificaram e, ainda, das quarenta ratificações, algumas foram com reservas (ABDULLAH, 2016). Existem ainda organizações em diversos países africanos, a maioria de cunho religioso, que atuam através de campanhas para pressionar os países a não ratificarem o protocolo, sendo a questão do aborto o principal argumento.

Considerações finais

As políticas de gênero da União Africana trouxeram resultados importantes dentro da organização e em todo o Continente Africano. O fato de a UA colocar as questões de gênero dentro de sua agenda prioritária intensifica o debate,

bem como aumenta a pressão pela assinatura ou ratificação, sobre os Estados que ainda não integram o Protocolo de Maputo. Colocar as questões de gênero como centrais no debate securitário é uma medida avançada não só para os padrões da União Africana, mas para todos os processos de construção de paz ao redor do globo.

Entretanto, há que se levar em conta que a desigualdade de gênero no Continente permite que a violência contra as mulheres perpetue-se de modo estrutural, fazendo com que, em conflitos, o processo de marginalização da mulher seja acentuado, dada a redução do alcance de políticas de promoção da equidade em períodos conflituosos. A questão central sobre a inclusão de questões de gênero no debate securitário, muito bem resumido por Zainab Hawa Bangura, é que a violência sexual em conflito não pode mais ser tratada como um prejuízo colateral da guerra, mas deve ser tratada como o crime de guerra que representa (ONU, 2014).



Diretora Executiva da UN Women, Phumzile Mlambo-Ngcuka
Foto: Ryan Brown, UN Women / Flickr (CC-BY-NC-ND 2.0)

REFERÊNCIAS

- ABDULLAH, H. **The African Union's Gender, Peace, and Security Mechanisms: Policy Options for Protecting Women in Conflict**. African Peacebuilding Network, 2016. Disponível em: <https://s3.amazonaws.com/ssrc-cdn1/crmuploads/new_publication_3/%7B355FCA7B-C7BE-E511-940C-005056AB4B80%7D.pdf>.
- AFRICAN UNION (AU). **Protocol to the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Rights of Women in Africa**. 2003. Disponível em: <http://au.int/en/sites/default/files/treaties/7783-file-protocol_on_the_rights_of_women.pdf>.
- ARIEFF, A. **Sexual Violence in African Conflicts**. Congressional Research Service, 2010. Disponível em: <<https://www.fas.org/sgp/crs/row/R40956.pdf>>.
- CARD, C. Rape as a Weapon of War. **Hypatia**. Special Issue: Women and Violence. v.11, n. 4, 1996, p. 5-18.
- FARWELL, N. War Rape: New Conceptualizations and Responses. **AFILLIA**, v. 19, n. 4, 2004.
- FARR, K. Extreme War Rape in Today's Civil-War-Torn States: A Contextual and Comparative Analysis. **Gender Issues**. v. 26, n.1, mar. 2009, pp 1-41.
- HUMAN RIGHTS WATCH (HRW). **Shattered Lives: Sexual Violence during the Rwandan Genocide and its Aftermath**. 1996. Disponível em: <<https://www.hrw.org/reports/1996/Rwanda.htm>>.
- LEATHERMAN, J. **Sexual violence and armed conflict**. Cambridge: Polity, 2011.
- MUSTAFAYEVA, N. **Sexual Violence as a Tactic of Terror**. Modern Diplomacy, 2016. Disponível em: <http://modern diplomacy.eu/index.php?option=com_k2&view=item&id=1192:sexual-violence-as-a-tactic-of-terror&Itemid=487>.
- PANKHURT, D. **Women, gender and peacebuilding**. University of Bradford, 2000, p.1-37.
- UNITED NATIONS (ONU). **Peace and Security**. United Nations Women, 2016. Disponível em: <<http://www2.unwomen.org/~media/headquarters/attachments/sections/library/publications/2013/12/un%20women%20briefthematiccpsuswebrev3%20pdf.ashx?v=2&d=20141013T121455>>.
- . **Resolution 1325**. United Nation Security Council, 2000. Disponível em: <<http://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7B65BFCF9B-6D27-4E9C-8CD3-CF6E4FF96FF9%7D/WPS%20SRES1325%20.pdf>>.
- . **Background Information on Sexual Violence used as a Tool of War**. Outreach Programme on the Rwanda Genocide and the United Nations, 2014. Disponível em: <<http://www.un.org/en/preventgenocide/rwanda/about/bgsexualviolence.shtml>>

SER MULHER: ATÉ ONDE É PERMITIDO SER IGUAL AO HOMEM EM MOÇAMBIQUE

Nosta da Graça Mandlate | Moçambicana, Docente na Universidade Pedagógica-Delegação da Beira.

Em Moçambique existem poucos trabalhos que descrevem a condição em que a mulher vive. Em todas as sociedades totalitárias vários acontecimentos de opressão contra a mulher foram registrados, diferentemente de Moçambique, onde cientistas sociais pouco dizem acerca das formas de opressão contra a mulher.



Durante o período colonial, a mulher em Moçambique passou pelas mesmas condições que o homem, sobretudo a norte do paralelo 22, do Rio Save para o norte do país, onde o colono mantinha uma administração direta do território, por conta disso detinha total controle sobre os indígenas. Nas regiões centro e norte do país, os homens e as mulheres podiam, ou melhor, deviam participar do trabalho forçado nas plantações de chá, sisal, algodão, tabaco etc. (SANTANA, 2009, p.69).

Em relação à região sul do país, onde a administração colonial não era direta, as mulheres tiveram maior responsabilidade em relação ao sustento das suas famílias e, por conta disso, foram aperfeiçoando mais habilidades tanto no trabalho agrícola como em outras atividades comerciais por formas a suprirem a ausência da mão de obra masculina que era majoritariamente enviada pelo governo colonial para o trabalho nas minas da África do Sul (TVEDTEN; PAULO e TUOMINEN, 2010).

Na guerra de libertação do país do jugo colonial em Moçambique participaram ativamente homens e mulheres, sendo que a mulher, no início, era responsabilizada por garantir a alimentação às crianças e aos velhos, enquanto o homem combatia contra o inimigo. Só mais tarde que a mulher foi permitida a também entrar no campo de batalha, a partir do descontentamento das mulheres estudantes

filadas à Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), insatisfeitas com o papel de distribuição de panfletos para mobilização para o combate contra o inimigo. Em 1967, 40 mulheres foram enviadas para treinamentos militares (SANTANA, 2009, p.75).

A abertura para a participação feminina no campo de guerra, como militar, assim como a emancipação feminina dentro da FRELIMO, não era consensual. Alguns defendiam que era necessário que as mulheres se limitassem ainda em cumprir aqueles papéis os quais a cultura lhes conferia, a educação dos filhos, o cumprimento das atividades domésticas e o cuidado dos maridos. Outros defendiam que não era ainda o momento de emancipação da mulher em virtude de estarem ainda combatendo o colonialismo. Mas Samora Machel sustentava a necessidade de rompimento com todas as formas de opressão, pois via a dominação masculina como sendo oriunda do ocidente e também justificava que só seria possível alcançar a independência se todos os constituintes da sociedade fossem livres, para além de que a mulher representava mais da metade da população moçambicana naquele período (SANTANA, 2009, p.80).

Essa abertura para a participação feminina pode ser justificada pelo fato da insuficiência de homens ou mesmo pela necessidade de manter a população protegida enquanto o homem estava no combate, uma vez que era a mulher a responsável pelo cuidado das crianças e dos idosos enquanto o homem lutava contra o colono.

O movimento para a emancipação da mulher em Moçambique se dá como um projeto criado e regulado pelo homem. Nesse processo, a mulher pouco tinha a decidir senão cumprir as recomendações superiores regidas pela elite socialista masculina. Esse movimento se intensifica com a criação da Organização da Mulher Moçambicana (OMM), em 1973, que, no período da luta de libertação contra o jugo colonial, era chamada de Destacamento Feminino e constituiu o primeiro grupo de mulheres a combaterem contra a guerra colonial. Anteriormente a esse movimento, as mulheres participavam como cozinheiras nos campos de batalhas. A mulher não tinha voz dentro da própria organização, apenas era reprodutora do discurso autorizado oriundo da estrutura superior do Estado, propagando

o que as autoridades do partido FRELIMO pretendiam (FOUCAULT, 1996). Desde cedo, a mulher em Moçambique não era igual ao homem; o acesso às instituições foi sempre pouco permeável aos direitos das mulheres.

Essas desigualdades entre homens e mulheres iniciavam e continuavam se perpetuando na família, onde, desde pequenas, as crianças são conscientizadas acerca dos papéis que a sociedade espera delas, sendo que as meninas, ainda na tenra idade, devem ajudar suas mães nas atividades domésticas, se preparando para os seus futuros lares. Devido a essa ocupação no trabalho doméstico, tinham pouco tempo livre e menos acesso à educação formal em relação aos meninos. A necessidade de acesso à educação para as meninas não constituía agenda do Estado, e as poucas meninas que eram liberadas para as escolas tinham sua permanência nelas reduzida, em decorrência de casamentos “prematureos”, com homens muito mais velhos.

As instituições como a escola, a igreja e o Estado, desde cedo, em Moçambique, à semelhança de tantas sociedades patriarcais, autorizaram, ou melhor, reproduziram a violência contra a mulher. No caso moçambicano, a igreja, assim como o Estado, sempre depositou a responsabilidade

de regular a ordem social e de manutenção da família na mulher. Em relação ao Estado, parece tender à busca de mudança desse cenário, podendo ser observável, a partir dos constantes pronunciamentos do atual presidente do país, Filipe Jacinto Nyusi, quando da sua candidatura à presidência da República, em 2014, que afirmou: “pretendia que os problemas dos moçambicanos deixassem de ter a cara feminina”.

Em relação ao acesso à educação para as meninas, isso passou a ser questão de agenda nacional, e várias campanhas eclodiram contra os casamentos prematuros e a favor do acesso e manutenção da menina nas escolas. A partir disso, passaram a ser criminalizadas todas as pessoas que protagonizassem os casamentos prematuros; porém, o alcance dessas questões ainda não abrangeu parte significativa das zonas rurais. Apesar de existirem alguns avanços significativos na redução de taxas de analfabetismo entre meninas, as mulheres continuam sendo as menos escolarizadas, totalizando 60% das pessoas sem escolarização.



Estudantes em frente à escola
Foto: Rosino / Flickr (CC-BY-SA 2.0)

O lugar da mulher

Esse lugar foi se transformando em conformidade com as exigências socioeconômicas. Antigamente a mulher era relegada às tarefas domésticas, mas com a exigência e a ausência do homem, que se encontrava cumprindo, a partir do período colonial, o trabalho forçado, o *xibalo*¹, o trabalho nas minas, a mulher passou a assumir tarefas que eram tidas como masculinas, como a prática da agricultura, o desenvolvimento do comércio informal e formal, de modo a suprir suas necessidades cotidianas.

Apesar dessas transformações, o papel da mulher continua sendo considerado de coadjuvante do homem, este que pensa que lhe atribui a honra e a dignidade. Aqui podemos pensar naquilo que Bourdieu (2014) teorizou acerca do processo de dominação masculina, o qual não é apenas exigente e agastante para as mulheres, mas para o homem também, na medida em que este luta por formas de superar a mulher, tanto em seus atributos físicos como

em categorias sociais. E a manter sob seu jugo lhe confere o capital simbólico.

Em algumas partes do país, sobretudo na região sul, os homens com mais posses podiam adquirir para si quantas mulheres quisessem, mediante o pagamento do dote, lobolo, à família da mulher. Assim, ter várias mulheres era sinônimo de poder, sendo que possuir uma mulher representa para o homem tanto o capital simbólico como o capital econômico (BOURDIEU, 2014). Às mulheres que alcançam patamares socialmente considerados masculinos são apontados estereótipos como, por exemplo, considerar que uma mulher bastante escolarizada tende a permanecer solteira ou, sendo casada, isso ser um fracasso no âmbito da realização feminina.

Esses mecanismos estruturais de controle da emancipação feminina em Moçambique podem inibir a afirmação, progressão ou a ascensão da mulher, na medida em



Vendedora de tomates
Foto: Rosino / Flickr (CC-BY-SA 2.0)

¹ Trabalho nas plantações

que ela, por si, tende a se adequar aos papéis que a sociedade espera dela, fazendo com que a mulher ocupe uma categoria abaixo da que seu marido ocupa ou, ao menos, permaneça no mesmo nível dele.

A violência simbólica a partir das próprias mulheres

Tanto no meio rural como nas cidades, existem, em Moçambique, os guardiões da moral. No caso das cidades, estes parecem ser mais coercitivos, talvez pelo fato de as mulheres, nesses lugares, terem mais acesso à educação, à informação e, por conta disso, tenderem a se rebelar em grande medida contra a ordem estrutural que autoriza a dominação masculina. As guardiãs dos princípios são as anciãs, que se encontram nas zonas rurais e urbanas, e as mulheres que assumem os altos cargos institucionais. Estas têm discursos legítimos em detrimento dos discursos interditos das mulheres que, desde o nível micro até ao macro (família, escola, igreja e Estado), confrontam diariamente as formas de reprodução da dominação masculina. A partir do discurso das mulheres que assumem os altos cargos institucionais se molda, ou é moldada, a conduta, as ações cotidianas nas mulheres (FOUCAULT, 1996).

As anciãs constituem a autoridade local legítima que, grosso modo, instrui a mulher a ser submissa a seu marido. Tem sido com base nessa figura que constantemente se tem estabelecido espaço de repreensão à mulher que “tenta colocar em crise a masculinidade do seu macho”. Nesse contexto, são colocadas no conjunto de práticas que põem em crise a masculinidade do macho todas as pretensões de igualdade ou equidade da mulher perante o homem.

Como já foi mencionado acima, a família tem sido o primeiro lugar em que a educação dos filhos é desigual, sendo a mulher a principal propagadora dessas desigualdades. Paulina Chiziane destaca que, quando nasce uma menina, gritam de alegria e dizem “atinguene tinpondo”, que significa “que venha o dote”, e quando nasce um menino se diz “hoyo hoyo mate”, que significa “que por meio do pagamento do dote entrará uma nora na família” e é mais um diferencial na mão de obra (CHIZIANE, 2013, p. 8). E a maior protagonista nesta segregação tem sido a mulher, mãe, coadjuvada com a sua sogra, que é responsável pela educação e encaminhamento certo dos filhos.

Ao mesmo tempo que os pais assumem a necessidade de empoderamento das filhas, eles almejam que as noras sejam capazes de assumir papéis esperados na sociedade como casadas. O papel que esperam que suas filhas/noras desempenhem em seus lares influencia grandemente nas decisões sobre o modelo de educação familiar a ser seguido. Em caso de fracasso dos filhos no exercício das suas atribuições, as mulheres são as principais responsabilizadas pelo fracasso, sobretudo quando em questões que apontam para a incompetência das meninas. Por conta disso, ao longo da aprendizagem no cotidiano do lar, a exigência da observância da disciplina entre as meninas tem sido mais severa.

Discurso das mulheres emancipadas como reprodutor de violência

Quando se admite que, por mais escolarizada que a mulher seja, ou se ela assume papéis e lugares de destaque na vida social e política da nação, essas categorias devem ser despidas assim que a mulher adentrar a porta do seu lar, uma vez que quem deve manter a ordem é o homem, conforme a natureza preconiza, estamos diante da violência suave, invisível e sensível (BOURDIEU, 2014). Esses discursos são bastante frequentes em Moçambique, provenientes de mulheres que assumem categorias de alto nível, como juízas, procuradoras e ministras, que aparecem nos órgãos de informação anunciando que, por mais que sejam ou estejam desempenhando tarefas que as colocam em alto nível em comparação aos seus maridos, em casa continua sendo eles que mandam e elas sempre permanecem cuidando deles e dos seus filhos, como mulheres obedientes.

Podemos tomar como um dos exemplos que constantemente autorizam a dominação masculina e funcionam como discursos autorizados dentro da sociedade, uma das falas de Verônica Macamo, a presidente da Assembleia Nacional de Moçambique, durante sua comunicação com os estudantes do ensino superior da Ciência de Saúde. Na ocasião, ela assumiu uma postura de reprodução da violência contra a mulher, na medida em que reiterava que a emancipação da mulher não significava a recusa da mulher em assumir o seu papel dentro da família, mas sim que o homem e a mulher deveriam continuar assumindo os seus reais papéis dentro da sociedade, assim consubstanciando a violência contra a mulher, em deixar transparecer que existem tarefas que são conferidas à mulher, por conta da sua natureza.

Com a análise do processo histórico, é possível perceber que a implantação da dominação masculina é bastante recente (SAFFIOTI, 2004). As ações e discursos das mulheres que assumem altos cargos, ou melhor, as mais notáveis na sociedade moçambicana, são tomadas como exemplos e tidos como modelo a ser seguido por todas as mulheres, e não são raras as vezes que os conteúdos dos discursos oficiais dessas mulheres perpetuam a violência contra elas mesmas e pouco somam na luta pela liberdade plena da mulher do jugo masculino (BOURDIEU, 2014; FOUCAULT, 1996).

Conclusão

Conforme destacado ao longo do texto, o processo de emancipação da mulher em Moçambique visava responder questões que não tinham como foco a libertação da mulher do jugo masculino, mas o alcance dos objetivos do milênio impostos pelas entidades internacionais, assim como os planos do governo local, preocupados com os problemas enfrentados pelos países em vias de desenvolvimento, as taxas de analfabetismo sobretudo entre as mulheres, as altas taxas de abandono de meninas nas escolas.

A participação ativa das mulheres foi essencial para o enfrentamento dos desafios que Moçambique enfrentava, sobretudo no respeito aos direitos humanos delas. Apesar desses avanços notáveis no empoderamento da

mulher e sua participação em setores preponderantes na sociedade moçambicana, até hoje parece que se assume que existem limites ou lugares que não podem ser assumidos pelas mulheres.

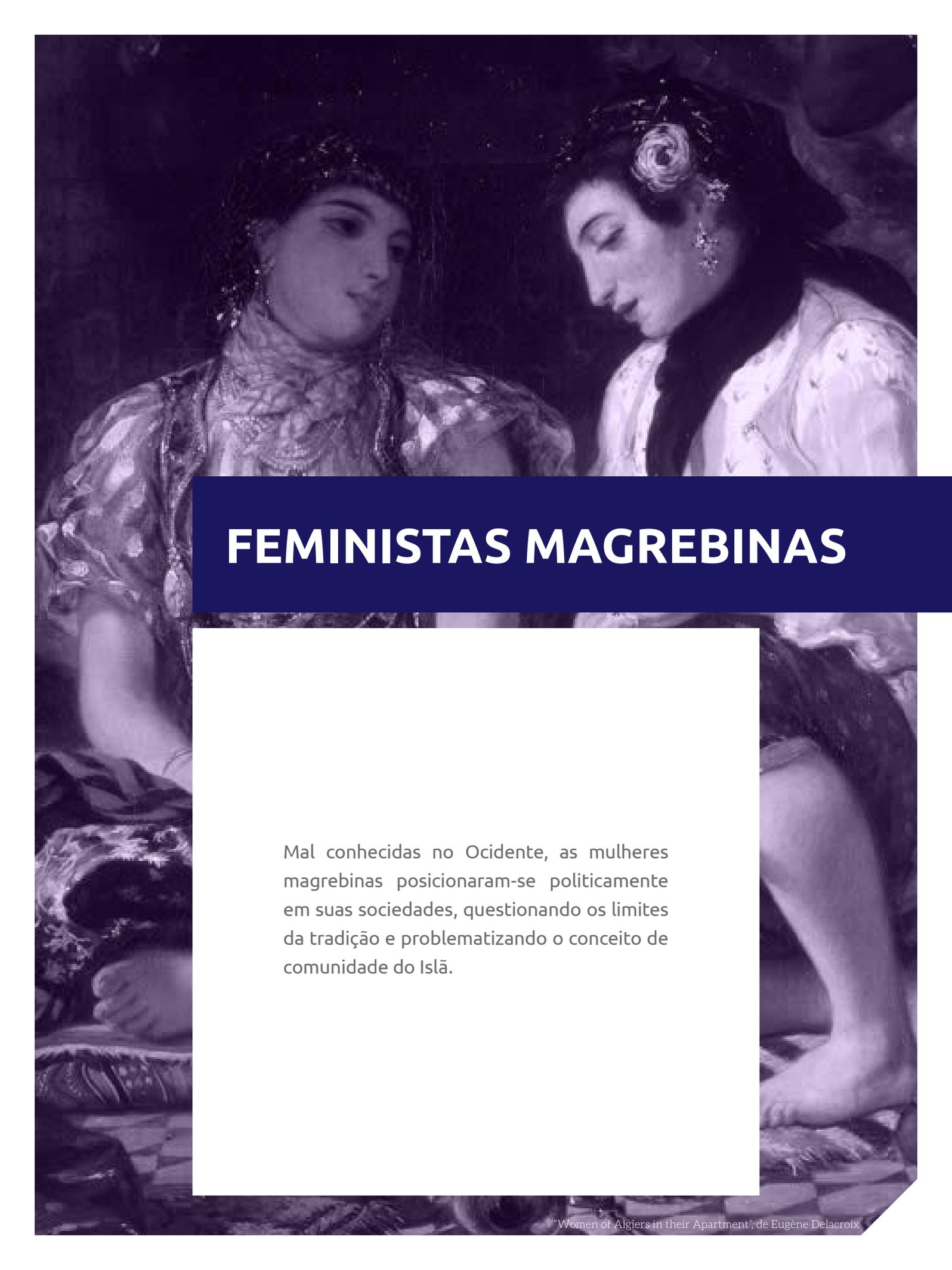
Se pensa em uma emancipação, participação e empoderamento feminino que estabelece um nível de liberdade, poder e criatividade, a partir do significado atribuído ao conceito de emancipação. É possível concluir que, em Moçambique, estamos ainda em direção a um processo de emancipação da mulher, visto que ainda não são visíveis níveis satisfatórios de liberdade plena a ela. Esse processo de inibição de exercício de liberdade, quer protagonizada pelos homens ou pelas próprias mulheres, a partir das suas ações e discursos cotidianos, conscientes ou inconscientes, continuam autorizando a dominação masculina.



Mulher coleta água em fontanário público
Foto: Kate Holt, Africa Practice / Flickr (CC-BY 2.0)

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**: A condição Feminina e a Violência Simbólica. Rio de Janeiro: Edições BestBolso, 2014.
- CHIZIANE, Paulina. **Eu mulher... por uma nova visão do mundo**. Rio de Janeiro: Abril, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no college de França, proferida a 2 de dezembro de 1970, Tradução: Laura Fraga der almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyala, 1996.
- TVEDTEN, Inge; PAULO, Margarida; TUOMINEN, Minna. **Não fica bem que uma mulher seja chefe quando existem homens**: Gênero e Pobreza no Sul de Moçambique: CMI, 2010.
- SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SANTANA, Jacimara Souza. A Participação das Mulheres na Luta de Libertação Nacional de Moçambique em Notícias (REVISTA TEMPO 1975-1985). In: **Sankofa**: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana N° 4 dez./2009. Disponível em: <<http://www.jornalnoticias.co.mz/index.php/politica/46071-considera-veronica-macamo-emancipacao-da-mulher-e-benefica-para-a-sociedade.html>>. Acesso em: 5 de abril de 2017.



FEMINISTAS MAGREBINAS

Mal conhecidas no Ocidente, as mulheres magrebinas posicionaram-se politicamente em suas sociedades, questionando os limites da tradição e problematizando o conceito de comunidade do Islã.

O FEMINISMO NO MAGREB: A MARROQUINA FÁTIMA MERNISSI E SUAS REFLEXÕES SOBRE O HARÉM

Naiara Müssnich Rotta Gomes de Assunção | Brasileira, Mestranda em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Magreb é uma região do norte da África, formada por países de cultura árabo-islâmica, a qual o senso comum costuma relacionar mais com o Oriente Médio do que com o continente africano: Marrocos, Argélia, Tunísia, Líbia e Egito¹. O Saara, o maior deserto de areia do planeta, normalmente é visto como um divisor entre dois mundos: a África negra e a África banhada pelo Mediterrâneo. Mas esse marco geográfico, muitas vezes, também é considerado um conector: um mar de areia perpassado por rotas e entrepostos comerciais no qual diversos povos se encontram, se misturam e se influenciam mutuamente. Começamos a pensar, assim, na diversidade cultural, étnica, linguística e religiosa presente nessa zona. O próprio islamismo, igualmente essencializado e homogeneizado pelo senso comum, apresenta uma pluralidade de práticas e formas de se apresentar, o que permite pensar em um islamismo tipicamente africano.



A palavra Magreb é de origem árabe e significa “onde o Sol se põe”. Localiza-se na região ocidental do norte do continente africano abrangendo os países: Líbia, Tunísia, Argélia, Marrocos, Saara Ocidental e Mauritânia.

Falar sobre feminismos nessas regiões de tradição islâmica também é algo que causa estranheza em nossa parte do globo, afinal, é costume relacionar o mundo muçulmano à opressão e à submissão das mulheres, sendo quase inconcebível a ideia de que seja possível a emergência de movimentos de emancipação feminina nessa realidade. Mas, percebam, estou falando no plural: ao estudarmos mais apuradamente a história e os movimentos intelectuais no mundo islâmico percebemos que mulheres estão engajadas em questionamentos ao *status quo* desde o final do

século XIX, sendo o Egito um país pioneiro nesse sentido. A diversidade de ideias, de influências teóricas e religiosas se traduz nas várias correntes de feminismos existentes nessa região: feminismos laicos, feminismos islâmicos, feminismos islamitas levados a cabo por militantes em várias associações, organizações e uniões de mulheres formam uma heterogeneidade de pautas como em qualquer movimento social do resto do mundo.

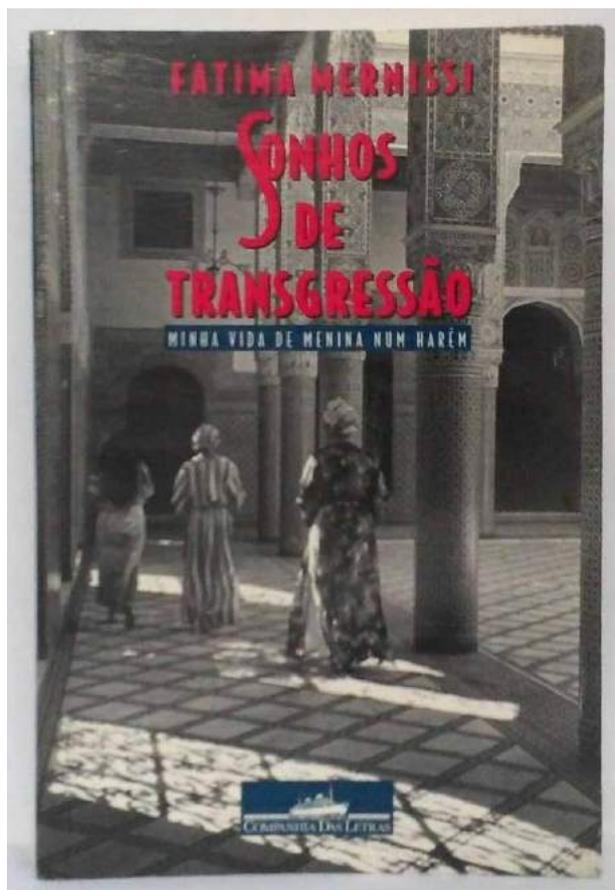
Tendo colocado em evidência que falar em feminismos no mundo muçulmano é estarmos preparados para lidar com discussões variadas, complexas e múltiplas, passemos para o foco desse ensaio: o pensamento da socióloga marroquina Fátima Mernissi. Nascida em Fez, no ano de 1940, e falecida em Rabat, em 2015, aos 75 anos, foi oriunda de uma família de classe média alta, tendo crescido no recluso ambiente do harém. Teve a possibilidade de estudar devido ao posicionamento nacionalista do pai e às convicções feministas da mãe, tendo se tornado professora da Universidade Mohammed V e pesquisadora no Instituto Universitário de Pesquisa Científica de Marrocos, ambos em Rabat (RASSAM e WORTHINGTON, 2016).

Sendo uma pensadora e escritora influente e com grande visibilidade tanto no Oriente quanto no Ocidente, é uma das maiores referências sobre questões de gênero no Islã, sendo largamente citada e também alvo de diversas

¹ “Magreb” deriva da palavra árabe Al-Maghrib (المغرب), que significa “poente” ou “ocidental”, referindo-se, portanto, ao nordeste africano. O Egito, comumente, não se considera parte do Magreb por estar, geograficamente, mais próximo ao Oriente. O coloco aqui para marcar sua localização no continente africano e pelo fato de que, como veremos depois, muitos dos movimentos políticos e sociais egípcios influenciaram dinâmicas em outros países dessa região.

² Para maior aprofundamento sobre a recepção e crítica da obra de Mernissi, ver “Mernissi and Her Critics”, In: RHOONI, 2010.

críticas². A questão do “harém” foi um tema central em suas reflexões e aqui a examinaremos com base em duas de suas obras, escolhidas tanto por serem suas publicações de mais fácil acesso quanto pela pertinência da análise do assunto aqui em debate. A primeira, “Sonhos de Transgressão: minha vida de menina num harém”, traduzido por Carlos Sussekind e editado pela Companhia das Letras, em 1996, é seu único livro publicado no Brasil. É um romance



baseado nas memórias de infância da autora, narrando passagens da época de criança, vividas no harém de sua família paterna, em Fez, e da família de sua avó materna, em uma fazenda no interior do Marrocos.

As personagens principais são ela, Fátima, e seu primo Samir: duas crianças vivendo em um ambiente familiar recluso no qual circulam entre o mundo dos adultos e das crianças. Suas brincadeiras envolvem descortinar alguns mistérios que os rondam através de entrevistas com outros membros da família expandida, entre eles, o que, afinal, é um harém. Em um desses inquéritos levados a cabo pelas crianças, Yasmína, a avó materna de Fátima, responde:

O harém era o lugar onde um homem abrigava a família, sua esposa ou esposas, seus filhos e parentes. Podia ser uma casa ou uma tenda, e referia-se tanto ao espaço como às pessoas que viviam dentro dele. Dizia-se “o harém de Fulano de Tal”, quando se queria

falar seja dos membros de sua família, seja do seu lar físico. [...] Outros homens não podiam entrar ali sem permissão do dono e, quando entravam, tinham que obedecer a suas regras. Um harém tinha a ver com o espaço privado e as regras que o regiam. (MERNISSI, 1996, p. 77)

O livro narra as inquietações e os embates travados entre os familiares defensores ou questionadores desse modo de vida. De um lado, estavam os homens e mulheres defensoras das tradições e, de outro, mulheres cujo maior desejo era transgredir a fronteira invisível (a *hudud*) e transpor os portões do harém guardados pelo porteiro Ahmed. Essas personagens inspiravam-se em outras mulheres fortes: feministas egípcias e libanesas, cantoras e atrizes que levavam suas vidas de forma livre e romântica, as fazendo questionar o poder masculino e seu confinamento. Indagavam por que os homens da família tinham a liberdade de circular pelas ruas, vestir roupas ocidentais (para algumas delas, símbolo da liberdade e da modernidade), podiam frequentar as escolas francesas, enquanto as mulheres permaneciam confinadas no ambiente doméstico, carregando sozinhas o fardo de guardiãs da cultura e da tradição.

A mãe de Mernissi é retratada como uma rebelde – com causa. Odiava a inexistência de privacidade do harém, o convívio forçado com outros parentes, as regras em relação a comportamentos e horários, a falta de oportunidades oferecidas às mulheres e seu confinamento. Dizia que uma de suas principais preocupações é que Fátima acabasse se tornando uma mulher subserviente, portanto estimulava que fosse uma menina independente e curiosa, comprando briga com o marido para que enviasse a filha para a escola. Através desse romance cativante – digno da linhagem de contadoras de histórias de Scherazade – a autora desenvolve um relato sobre as influências que a tornaram uma estudiosa feminista e faz uma reflexão sobre a condição das mulheres na época de sua infância, quando o harém ainda existia, porém estava com seus dias contados.

A segunda obra referência para esse ensaio, “O Harém e o Ocidente” (título original, em inglês: “Scheherazade Goes West”), de 2001, é resultado das reflexões geradas após a turnê de divulgação de “Sonhos de Transgressão”. Ao viajar para cidades europeias e estadunidenses promovendo seu livro, Mernissi notou algo de estranho na reação de jornalistas sempre que mencionava ter nascido e crescido em um harém. Aparentemente, eles associavam essa palavra a algo jovial, jocoso, vergonhoso, obscuro, provavelmente relacionado a sexo.

Para ela, “harém” era sinônimo de “instituição familiar” ou “fronteiras”. *Haram*, palavra da qual deriva “harém”, significa, literalmente, “pecado”, o que a religião proíbe, a fronteira entre o sagrado e o profano, o oposto de *halal* (o que é permitido). Era a delimitação entre o mundo dos homens e o mundo das mulheres, a materialização da *hudud* (fronteira sagrada), como ela define no próprio “Sonhos de Transgressão”, nos levando a crer que os jornalistas, ou não leram o livro, ou não entenderam o significado das palavras da autora.



Fatima Mernissi no discurso de aceitação do Prêmio Erasmus, em 2004
Foto: Praemium Erasmianum Foundation / Creative Commons (CC BY-SA 4.0)

Essas reações, que variavam do divertimento ao choque, para ela muito incomuns e inesperadas, fizeram com que indagasse o que, afinal, os ocidentais entendiam pela palavra “harém”. Assim, os primeiros capítulos de seu livro descrevem um processo de investigação, como se fosse um trabalho de detetive: as conversas que trava com amigos e jornalistas, as leituras que vão lhe indicando alguns pontos importantes, os caminhos tortuosos de uma descoberta cada vez mais desagradável, pois, aos poucos, vai entrando em contato com a fantasia pornográfica e fetichista que os ocidentais teceram em torno do harém.

Seus guias vão lhe fornecendo algumas pistas. Uma das primeiras é sobre a recepção ocidental das “Mil e uma noites”. Mernissi relata que, para ela, e alguns estudiosos orientais, essa obra, em que uma mulher vence a tirania de um governante através do uso das palavras, é um símbolo da luta pelos direitos humanos. A personagem principal, é claro, é a contadora de histórias Scherazade: uma erudita, versada em diversas línguas, que dominava os clássicos literários, a poesia, os estudos científicos. As principais características da heroína são sua astúcia, sua rapidez de pensamento, sua frieza frente a um assassino e a habilidade em contar histórias.

Segundo Mernissi, os contos eram condenados pela elite masculina muçulmana como “lixo popular” – sem qualquer valor cultural e símbolo das massas não instruídas – porque eram transmitidos oralmente e, na maioria das vezes, por mulheres, dentro do domínio privado da família. Outra razão para que os contos só obtivessem sua versão escrita muito depois de terem sido publicados no ocidente

seria pelo fato de que as histórias eram repletas de personagens femininas, sempre muito mais espertas que os homens: os enganavam, traíam e tiravam vantagens com muita facilidade e das formas mais estupendas e criativas (MERNISSI, 2001, p. 65).

A surpresa de Mernissi vem à tona quando ela se depara com a maneira como Scherazade viaja ao ocidente: “eles silenciaram a contadora de histórias” (Ibidem, p. 79). A intelectual Scheherazade é perdida nas traduções para o inglês, francês, alemão “aparentemente porque os ocidentais estavam interessados em apenas duas coisas: aventura e sexo. E o último foi expresso apenas em uma forma bizarramente restrita e confinada à linguagem do corpo feminino” (Ibidem, p. 75). Assim, ao viajarem para o Ocidente, as mulheres das “Mil e uma noites” são destituídas de todas suas características humanas e de sua capacidade de raciocínio para se tornarem meros objetos sexuais para a admiração do olhar masculino. Isso ia ao encontro da concepção ocidental de beleza e feminilidade apresentada a Mernissi através do pensamento de Immanuel Kant – ícone da filosofia iluminista e da racionalidade europeia. Para ele, feminilidade estaria ligada de forma intrínseca à beleza, enquanto a masculinidade seria o “sublime”. “O sublime é, naturalmente, a capacidade de pensar, de se elevar acima do animal e do mundo físico” (Ibidem, p. 99). Desta forma, para Kant, a beleza é tudo que uma mulher deve desejar, afinal, seu propósito de ser no mundo é ser agradável ao homem. Inteligência, conhecimento de matemática, história, geografia, literatura ou qualquer forma de erudição seriam capazes de demolir essa almejada beleza: “Se a inteligência é o monopólio dos homens, as mulheres

que se atrevem a serem espertas, serão despojadas de sua feminilidade” (Ibidem, p. 125).

As peças começavam a se encaixar quando, finalmente, Mernissi se depara com as famosas pinturas orientais de Jean-Auguste Dominique Ingres, Eugène Delacroix e Henri Matisse. Ao retratar haréns, *hammans* (os banhos públicos) e mulheres orientais, de forma geral, a nudez, a aparência ingênua, frágil e disponível eram regra comum: belezas desveladas, porém silenciosas, esperando no escuro os passos de seu mestre, seu dono, seu homem. No harém ocidental, as mulheres não possuem nenhuma agência sobre seu destino, estão constantemente nuas em poses indolentes e eróticas, permanentemente disponíveis para a satisfação das mais enlouquecidas e fantasiosas paixões masculinas.

Enquanto para ela, o harém significava seu confinamento, a coabitação familiar, o trabalho doméstico, regras

de convívio, no ocidente ele é idealizado como um espaço de prazeres e liberdade, em que o chefe de família dispõe de um conjunto de mulheres para satisfazer seus desejos sexuais ao bel prazer e de forma indiscriminada. Enquanto, para ela, o *hamman* significava apenas a limpeza do corpo de maneira narcisista, o que excluía prestar atenção a qualquer outra pessoa, para os ocidentais esse era mais um território de luxo e luxúria.

Mernissi se impressiona com o fato de que, enquanto o medo da mulher é um componente cultural nas sociedades islâmicas, essa “ameaça feminina” não aparece nas fantasias ocidentais. A autora argumenta, com base na tradição artística árabe (sobretudo literatura e pintura), que as mulheres enclausuradas nos haréns eram representadas como mulheres fortes, espertas, participantes ativas, contestadoras de sua situação de clausura: “Em muitos contos orais, o sexo mais esperto raramente é aquele



“O Banho Turco”, de Jean-Auguste Dominique Ingres



“Odalisque with Slave”, de Eugène Delacroix

que as autoridades religiosas esperariam. Se as leis muçulmanas dão aos homens o direito de dominar as mulheres, o oposto aparece como regra na tradição oral” (Ibidem, p. 9). Segundo Mernissi, o harém oriental se justifica pelo medo que o homem tem da mulher: por serem vistas como naturalmente independentes e com forte vontade própria, elas nunca permaneceriam ao seu lado se tivessem a liberdade de circular pelo mundo.

Os ocidentais, por outro lado, objetificam a mulheres em seus haréns, ocupados por corpos inertes e passivos, que não pensam, não agem, não contestam. Neles, “as mulheres não têm asas, não têm cavalos e não atiram com arco-e-flechas” (Ibidem, p. 19). “Enquanto os homens muçulmanos descrevem a si mesmos como inseguros em seus haréns, reais ou imaginados, ocidentais descrevem-se como heróis auto-confiantes [sic], sem medos em relação às mulheres” (Ibidem, p. 16).

Desta forma, Mernissi vislumbra uma solução para o seu mistério do harém, concluindo que, enquanto no mundo muçulmano a submissão feminina é conquistada a partir da manipulação do espaço, no ocidente ela se dá pela manipulação do tempo. Na parte oeste do globo, o valor de uma mulher é mensurado unicamente a partir de seus atributos físicos, sendo o ideal de beleza o de uma garota pré-púbere. A maturidade, física ou intelectual, é punida com o estigma da feiura, e a mulher feia, na terra das mulheres-objeto, é condenada à invisibilidade. “De fato,

o homem ocidental moderno impõe as teorias do século XIX de Immanuel Kant: para serem belas, as mulheres têm de parecer infantis e sem cérebro. [...] Assim, as paredes do harém europeu separam a beleza juvenil da maturidade feia” (Ibidem, p. 225).

A escravidão e o harém da mulher ocidental residem, portanto, em sua condição de objetos simbólicos e passivos, cuja própria existência depende do olhar do espectador masculino. As colocando em um estado de constante insegurança física, poderosas indústrias se movimentam controladas por homens, como as de moda, dietas, cosméticos, cirurgia estética e pornografia, que, através de sua influência na cultura de massas, colaboram para o reforço dessas ansiedades inconscientes (Ibidem, p. 229).

Assim, vemos que as feministas no mundo muçulmano enfrentam batalhas de dois lados: na frente oriental, combatem a ideia de que o feminismo não passa de “uma guerra contra os homens e o Islã, travada por mulheres burguesas, ocidentais e ocidentalizadas, defendendo a promiscuidade sexual” (RHOUNI, 2010, p. XI); e, na frente ocidental, buscam contradizer as ideias estereotipadas em relação à submissão da mulher muçulmana. No caso de Mernissi, e em se tratando do harém, ela busca evidenciar que formas de controle dos corpos das mulheres existem em ambas as sociedades, abordando as maneiras pelas quais estereótipos são manipulados a fim de exercer a dominação de um grupo oprimido por um grupo opressor. Desmas-

cara, assim, tanto a manipulação de imagens tecida pela elite masculina muçulmana para encarcerar as mulheres e restringir seu acesso à esfera pública, quanto a construção de justificativas culturais para o imperialismo europeu.

Através desse ensaio, buscamos desmistificar algumas concepções vulgares em relação ao mundo muçulmano que, em geral, envolvem a ideia de homens extremamente violentos, intransigentes e irracionais e mulheres oprimidas, passivas e submissas. A realidade, afinal, é muito mais complexa, existindo toda uma diversidade de discussões intelectuais e movimentos políticos ignorados pelos ocidentais. Em relação ao feminismo, mesmo entre grupos ocidentais progressistas e ligados aos direitos humanos, é muito comum enxergar as mulheres muçulmanas como os seres mais oprimidos do globo, as idiotizando e lhes negando qualquer possibilidade de agência. É ignorada a existência de movimentos políticos, com origens autóctones, encabeçados por mulheres muçulmanas que, sim, contestam de forma ativa sua própria realidade, com as ferramentas teóricas desenvolvidas por si mesmas.

É certo que o contato com o ocidente e a globalização levou mulheres muçulmanas a vislumbrarem outro modelo de vida e outra forma de sociedade, e isso pode ter estimulado os questionamentos sobre as regras às quais eram submetidas. Porém, o que se menospreza é o fato de que esse pensamento surge a partir de dentro, não baseado em modelos ocidentais e sim com modelos particulares. Como apontado por Mernissi, seus referenciais feministas jamais foram ocidentais e sim eram mulheres libanesas e, sobretudo, egípcias que lutavam por mais espaço na sociedade muçulmana patriarcal.

Isso fica claro quando percebemos a combatividade dos movimentos feministas islâmicos. Pelo fato de viverem em estados teocráticos, onde a religião é um fator tão presente nas construções de identidades e conformações de modos de vida, a reinterpretação de textos sagrados, a partir de uma perspectiva igualitária de gênero, se torna uma ferramenta com um grande potencial para a transformação da realidade a seu favor. Seguindo o modelo da figura de Scherazade – uma mulher erudita que vence a tirania masculina através das palavras –, as mulheres muçulmanas realizam o estudo minucioso do Corão, Hadiths e Suras, da história comparada das religiões e do direito islâmico, para conquistarem seu espaço e contestarem a hegemonia da elite masculina na sociedade.

REFERÊNCIAS

MERNISSI, Fatima. **Scheherazade Goes West**: Different Cultures, Different Harems. New York: Washington Square Press, 2001. Versão epub disponível em: <http://libgen.io/foreignfiction/index.php?s=Scheherazade%20Goes%20West&f_lang=0&f_columns=0&f_ext=0&f_group=1> Acesso em: 15 fev. 2017.

MERNISSI, Fátima. **Sonhos de Transgressão**. Minha vida de menina em um harém. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RASSAM, Amal; WORTHINGTON, Lisa. **Mernissi, Fatima**. In: The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. Disponível em: <<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0527>>. Acesso em: 07 mar. 2016.

RHOONI, Raja. **Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi**. Leiden; Boston: Brill, 2010. [Volume 9 da coleção "Women and Gender: The Middle East and the Islamic World" editada por Margot Badran e Valentine Moghadam]

KAHINA: UMA RAINHA BERBERE DO SÉCULO VII VISTA POR ESCRITORAS MAGREBINAS CONTEMPORÂNEAS

Joselma Elena Serpa Silveira | Brasileira, Graduada em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.



Estátua de Kahina em Khenchela, Argélia
Foto: Numide05 / Wikimedia Commons (CC BY-SA 1.0)

Neste artigo, pretendo apresentar, através da narrativa de escritoras magrebina contemporâneas, a personagem histórica Kahina, que, no século VII, une o povo berbere e resiste aos novos conquistadores, os árabes.

A história de Kahina foi transmitida, a princípio, oralmente e depois, ao longo dos séculos, foi escrita por muitos historiadores orientais e ocidentais. As escritoras selecionadas abordam a rainha Kahina na constituição da história das mulheres como campo de conhecimento histórico.

O termo gênero vem sendo usado desde a década de 70, mas enquanto categoria de análise é recente. Joan Scott (1992) destaca que o gênero, como categoria analítica, tal como as de raça e classe, promove a inclusão dos oprimidos na história, como também tem possibilitado a análise do significado e da natureza da opressão e a compreensão acadêmica de que as desigualdades, face ao poder, estão relacionadas ao menos a três elementos: gênero, raça e classe. O sentido dado ao gênero numa dimensão analítica, só é possível com adoção de novos paradigmas teóricos.

Existem, portanto, muitas histórias das mulheres. E para falarmos sobre as mulheres da África é preciso que conheçamos a complexidade e diversidade do continente. Existem muitas Áfricas, com dinâmicas culturais próprias, com uma riqueza instigante para os historiadores. Portanto, o feminismo tem sido, nas últimas décadas, um movimento internacional, mas possui características particulares regionais e nacionais. Há uma variedade de abordagens à história das mulheres e das diferentes posições interpretativas e teóricas.

Kahina, uma personagem que não cessa de habitar o imaginário coletivo do Magreb

Kahina é uma personagem histórica que tem sido objeto de muitas interpretações. A História e a Literatura, através dos séculos, têm feito dela uma personagem mítica e histórica que não cessa de habitar o imaginário coletivo do Magreb. Todos os autores historiadores descrevem-na como uma mulher de uma beleza fascinante, de uma coragem inigualável e de uma força excepcional. Não há consenso sobre alguns aspectos da rainha berbere. O nome Kahina foi dado pelos historiadores árabes e significa a que adivinha, a profetisa, aquela que conhece e evoca o futuro, podemos dizer, a mágica. Teria um dom profético, sabendo analisar os acontecimentos e predizer o futuro. Outros escritores dizem que o nome verdadeiro é Diya (Bela) ou Damya (aquela que adivinha). Os berberes a chamam de Diya Tadmout ou Diya Tadmuyt, que significam gazela, portanto, a bela gazela. Também encontra-se o nome Daya, que em árabe significa hábil. Outro significado seria uma qualidade hereditária quase sacerdotal, que viria do hebreu, Kohen.

Sobre a religião da rainha também não há consenso. A História não tem provas necessárias que precisem com exatidão a crença da rainha. O historiador Ibn Khaldoun, do século XIV, e historiadores contemporâneos afirmam ser judia. Outros dizem-na cristã, mas, se fosse, ela teria aliado-se aos bizantinos. Há os que também acreditam ser a rainha uma pagã, adoradora de Gurzil, uma divindade amazih, deus da guerra, representado por um touro. Os grandes chefes amazih colocavam na frente das tropas, durante as grandes batalhas, um ídolo de pedra representando Gurzil. Porém não há elementos que comprovem que Kahina foi uma praticante.

A região em que Kahina vivia era chamada Ifrikya (corresponde a atual Tunísia, noroeste da Líbia e nordeste da Argélia), nas montanhas de Aurès. Sua tribo aparece com o nome de Djéraoua ou Jrâwa, dependendo do autor, e teria chegado em 483dc. No primeiro milênio antes de Cristo, no momento em que se completava a desertificação do Saara, as populações que nele habitavam emigraram para o leste, estabelecendo-se junto ao Nilo. Mas outros grupos migraram para o norte e organizaram-se em áreas costeiras do Mediterrâneo, os antepassados dos povos berberes, onde havia abundância de água. São os atuais países que formam o Magreb: Marrocos, Argélia, Tunísia e Líbia.

Os berberes reivindicam uma presença no Magreb velho de mais de 5000 anos. Divididos em numerosas tribos, algumas rivais, espalharam-se em uma vasta região geográfica. Sobre sua origem existem divergências, e alguns historiadores atribuíram serem orientais ou europeus. Hoje há um consenso de que são povos autóctones. Eram grupos nômades e souberam tirar proveito dos recursos oferecidos por um meio natural inóspito. Eram comerciantes e principais transportadores de produtos, como peles, animais selvagens, marfim, cerâmicas, lanças, pedras preciosas, sal. Locomoviam-se em caravanas e utilizavam o camelo. Foram chamados de berberes pelos romanos, mas auto-denominavam-se Amazih (que significa homens livres) e, no feminino, Tamazight. Tinham características sociais

e linguísticas bem parecidas, mas nunca se uniram em torno de um estado, apesar de uma identidade cultural bem comum entre as diversas tribos. A cultura berbere continua viva na Argélia e no Marrocos, menos presente na Líbia e na Tunísia, e, em grande parte do Saara, ainda é presente (Tuaregues).

A invasão árabe

A participação direta das mulheres em lutas é geralmente esquecida. Entretanto, as mulheres sempre estiveram, de alguma maneira, envolvidas em guerras, revoltas e guerrilhas. É o caso da guerreira Kahina. Apesar da divergência em alguns aspectos de sua vida, a sua luta pela liberdade e defesa de seu povo é um consenso entre os historiadores.

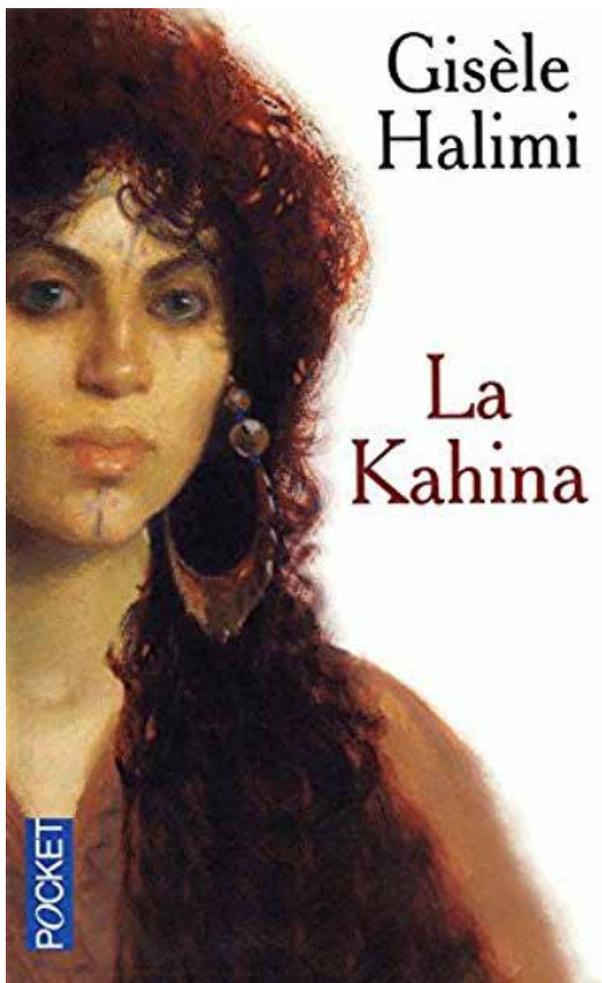
No ano 642, os árabes começam atacando o Egito, que serve de base para as próximas operações. Após essa conquista, dirigem-se para Antaboulos e Ifrikya. São expedições contra os berberes e os Roum (bizantinos do Magreb). As duas primeiras expedições são efêmeras e, por dezessete anos, a região consegue viver em paz.

Com o califa Mouawya, chefe da dinastia omíada, começa a conquista desse território, com uma expedição chefiada por Ocb Ibn Nâfi - El-Fihri, conseguindo melhores resultados, fundando a cidade de Kairuan, em 670. Com esse projeto de estabelecer-se no local, consagra o seu primeiro ano de governo. Não vem somente para fazer butim, quer submeter e converter os habitantes ao Islã. Porém, encontra resistência de um chefe berbere cristão, Kusayla, da tribo Ourebá, que consegue vencer El-Fihri. Por cinco anos, Kairuan e a Ifrikya são governados por Kusayla, e só termina seu reinado quando o califa Abd al-Malik envia uma expedição com Zohair Ibn Qüais e o chefe berbere é morto.

Uma nova expedição é enviada com o general Hassan Ibn Noomane el Ghassani. Esse general vem, com um exército de quarenta mil homens, preparado para aplicar métodos novos. Na primeira batalha essas novas concepções estratégicas são utilizadas, porém, encontra a bravura, a coragem e a grande estrategista que é Kahina. Ela envia mensagens aos diferentes grupos berberes para unirem-se no combate contra os árabes. Na primeira batalha, denominada Meskiana, Hassan é vencido. Passado algum tempo, Hassan contra-ataca e, nessa ofensiva, Kahina ordena a política da terra queimada para dissuadir o adversário. Acredita que os árabes só queriam as riquezas de sua terra. Será um erro fatal, porque perde muitos aliados. Também é traída por Khaled, um árabe que era prisioneiro dos berberes e torna-se um espião, o qual indica o momento propício do ataque. Os berberes são massacrados, a rainha é degolada e sua cabeça é levada ao califa. Sua execução, no ano de 704, marca a conquista do Magreb pelos muçulmanos.

Kahina lutou até o fim, com coragem e senso de honra. Prevendo a sua derrota, chama seus dois filhos, um berbere e outro grego, e os ordena que se aliem ao inimigo. Seus filhos pedem que fuja, mas ela luta até a morte por amor a seu povo.

A visão de quatro escritoras magrebínas contemporâneas sobre Kahina



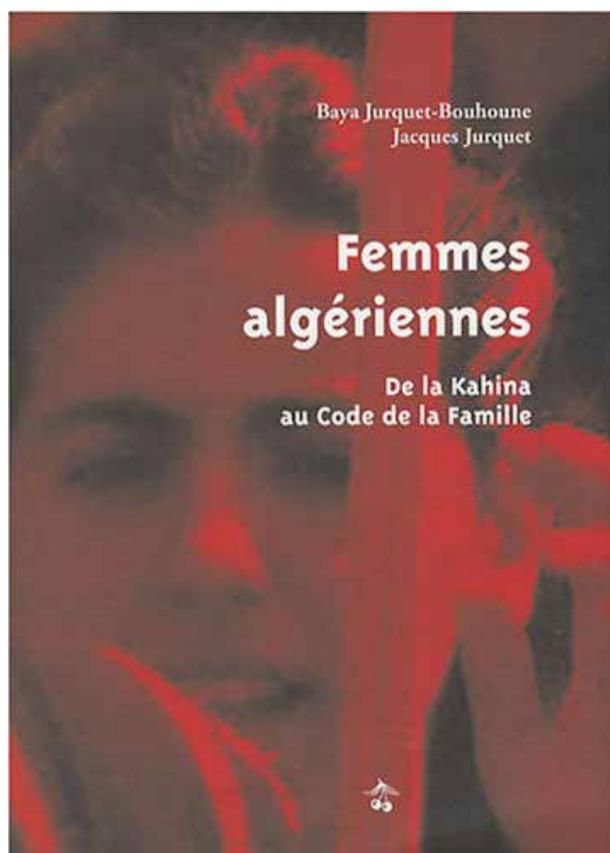
Gisèle Halimi

Nascida Zeiza Gisèle Elise Taieb, em 1927, na Tunísia, em La Goulette. De uma família pobre e conservadora, o pai era berbere e a mãe judia. Muito jovem contesta sua educação e os valores de sua família. Com onze anos faz greve de fome por recusar-se a servir seus irmãos nos afazeres da casa. Interessa-se pela causa feminista, pelos direitos humanos e as liberdades fundamentais. Forma-se em direito e filosofia em Túnis e, em 1949, já politicamente engajada, defende os sindicalistas tunisianos. Em 1959, segue sua carreira de advogada em Paris. Militante em várias causas, luta pela independência da Tunísia e da Argélia e denuncia torturas cometidas pelo exército francês na época do colonialismo. Em 1967, presidiu uma comissão denunciando crimes cometidos pela armada americana no Vietnã.

Sua vida profissional como advogada é marcada por processos em defesa das mulheres, chegando a fundar o movimento feminista Choisir la Cause des Femmes. Continua na luta como deputada, denunciando um espírito de misoginia na política. Apesar da vida longa, continua escrevendo e militando.

Escreve o romance “La Kahina” (HALIMI, 2016), em 2006, e diz que desde a infância sonhava com esse livro. Ouvia seus avós contando sobre essa mulher e identificava-se. Para a escritora, Kahina é uma personagem histórica e real e não um mito. É uma líder política, uma guerreira a quem era atribuído um poder de prever os acontecimentos, mas, na verdade, tinha era a capacidade de tomar decisões nas estratégias militares. Também é uma mulher que, além de líder, tem uma vida livre sexualmente e é uma mãe que ama e protege seus filhos. Ela fazia uma guerra de resistência contra a ocupação, e não de hegemonia.

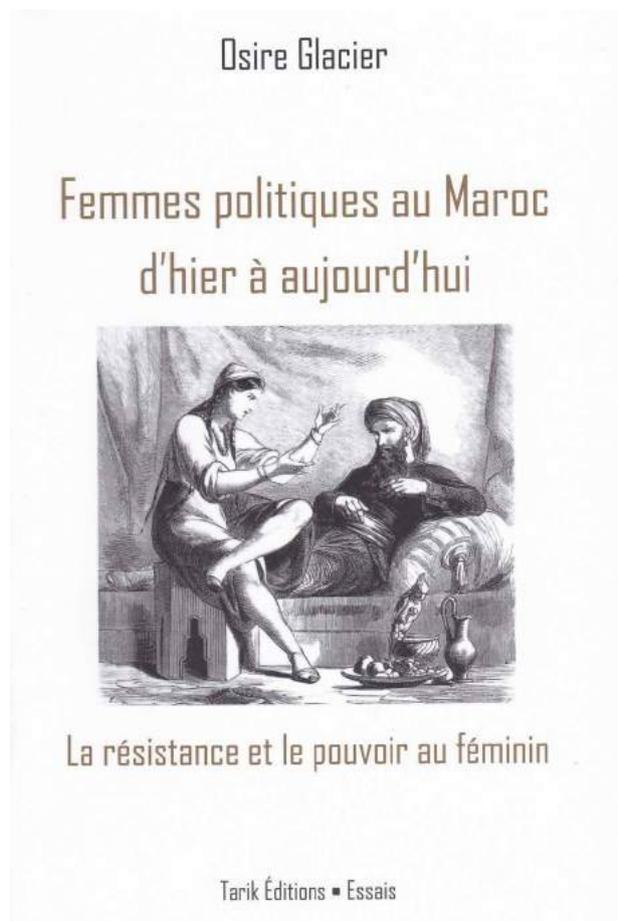
Gisèle Halimi acredita que Kahina é uma heroína judia como uma Deborah ou Judith, enfrentando quem quer tyrannizar seu povo. E também uma heroína berbere que une tribos que, muitas vezes, eram rivais, para defender a terra que nasceu de todo poder estrangeiro. É, dessa forma, emblemática para os povos que lutam por sua emancipação e é um símbolo das mulheres por seus direitos.



Baya Jurquet-Bouhoune

Nasceu na Argélia, em Argel, no ano de 1920. Muito cedo engajou-se e combateu em favor da emancipação humana; foi uma militante exemplar pela defesa e promoção do direito a autodeterminação dos povos. Lutou contra o colonialismo e tornou-se responsável pelo movimento feminista nos anos 50, como presidente da União das Mulheres Argelinas, e era membro do Partido Comunista da Argélia (PCA). Continua sua luta na França, em Marselha, pela independência da Argélia. Nos anos 70, torna-se membro do Mouvement Contre le Racisme et pour l'amitié entre les Peuples (MRAP), no qual atua por 20 anos.

Junto com seu marido, Jacquet Jurquet, também um militante e escritor, escreve o livro “Femmes Algériennes: de la Kahina au code de la famille” (BOUHOUNE e JURQUET, 2007). Trata-se de um texto que presta homenagem às mulheres que, em vários momentos da História da Argélia, lutaram por sua terra e contesta o código da família (moudawana), texto jurídico de 1984, que humilha as mulheres, conduzindo a uma verdadeira regressão na conduta social e de seus direitos. Os dois escrevem para todas as jovens da Argélia e de todas as nações onde se ouse ainda as oprimir e diz que elas não estão sós. As tradições menosprezam as mulheres e estão profundamente enraizadas fazendo parte de um pensamento que coloca a mulher numa posição social inferior. A militante e escritora faleceu em 2007. Foi muito homenageada e teve escrito um livro sobre sua vida por Jean-Luc Einaudi, intitulado “Da Argélia a Marselha” (2011).

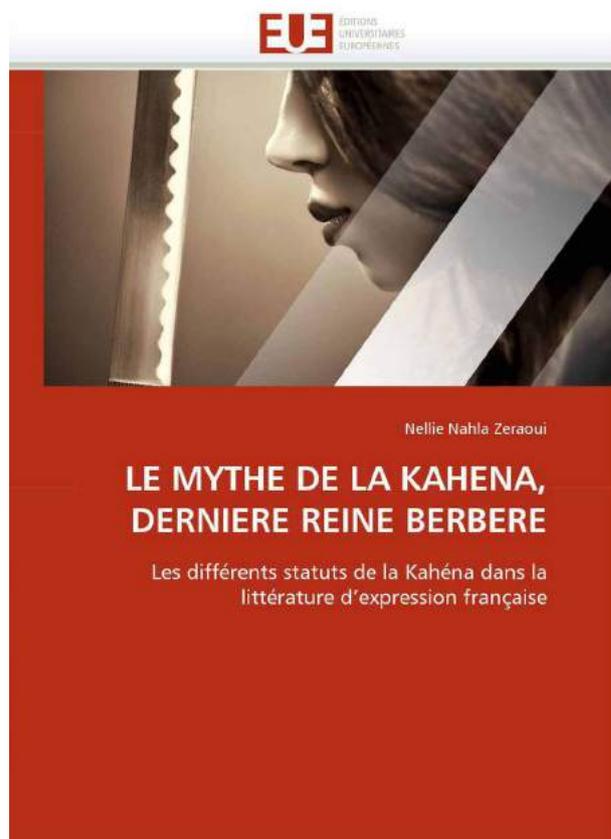


Osire Glacier

Osire Glacier é uma historiadora marroquina de Agadir, especialista em Magreb. Estudou na instituição Université Mc Gill e hoje é professora em Montreal. Feminista e militante pelos direitos humanos, atualmente apoia o movimento de contestação Al Hirak, na região do Rif, norte do Marrocos. Movimento que reclama mais atenção a essa região, uma das mais pobres do país. Tem um site Études Marocaines e também colabora com o site GREGAN, sobre estudos de gênero.

Escreveu o livro “Femmes Politiques au Maroc d’hier à aujourd’hui” (GLACIER, 2016) sobre Kahina e mais trinta mulheres. Sua pesquisa foi motivada visando desconstruir a crença popular de que a presença feminina na política é estranha à sociedade marroquina. Procura mostrar a biografia de trinta e uma mulheres que se destacaram na esfera política na antiguidade até nossos dias. Mostra que, ao contrário, a presença de mulheres dentro de instâncias dirigentes faz parte integrante da herança religiosa cultural do Marrocos. O ensaio aspira contribuir com a mudança de mentalidades concernentes à herança feminina.

As reformas constitucionais no código da família (moudawana), de 2011, para a historiadora, foram insuficientes, e as mulheres no Marrocos continuam sem ascender, na esfera política, a lugares com mais poder de decisão. Quando os movimentos feministas mobilizam-se para desestabilizar as estruturas sociais patriarcais, há uma grande resistência, por grupos islamistas radicais que acusam de ameaçar a charia (lei islâmica). Esses grupos veem a resistência feminina como apanágio às sociedades ocidentais.



Nahla Zérouai

Nahla Zérouai é uma argelina, professora de literatura, formada em tradução, em Oran. Posteriormente, faz um mestrado com o tema: o estado de mudança das mulheres na literatura argelina. O seu doutorado faz na França, na Université de Franche-Comté, na École Doctorale Langages, Espaces, Temps, Sociétés, apresentando, em 2007, a tese “Les différents statuts de la Kahina dans la littérature d’expression française” (ZÉRAOUI, 2007). Uma tese

importante porque analisa, de forma muito completa, diferentes autores orientais e ocidentais que retratam Kahina. Nahla faz essa escolha pela história de Kahina, apesar de citar outras mulheres do Magreb que se destacaram, por ser a que representaria o combate perpétuo das mulheres. Em todas as épocas, as mulheres são confrontadas com um número incalculável de desafios. Para a autora, a capacidade de resistência ao novo conquistador e ser um nome que até hoje continua presente na memória coletiva a instigaram para essa pesquisa.

A primeira parte da tese faz uma análise histórica sobre todos os povos que invadiram a Ifrikya e sobre a invasão árabe. Na segunda parte, analisa os diferentes status de Kahina em múltiplos romances, demonstrando que, para diferentes autores, e sob diferentes ângulos, a personagem é vista como: um mito, uma divindade, um símbolo (de resistência, de poder, alma de um povo, de união, de proteção, de sonho), uma mulher. Graças à atualização da história, que responde às múltiplas necessidades da época, o nome de Kahina continua vivo. Um nome, uma lenda que subsiste desde o século VII até nossos dias. Finalmente, a autora faz um estudo comparativo com duas outras figuras míticas: Joana D'Arc e Cleópatra. Nahla Zéraoui nos dá a dimensão da relevância social e política de Kahina na literatura.

Considerações finais

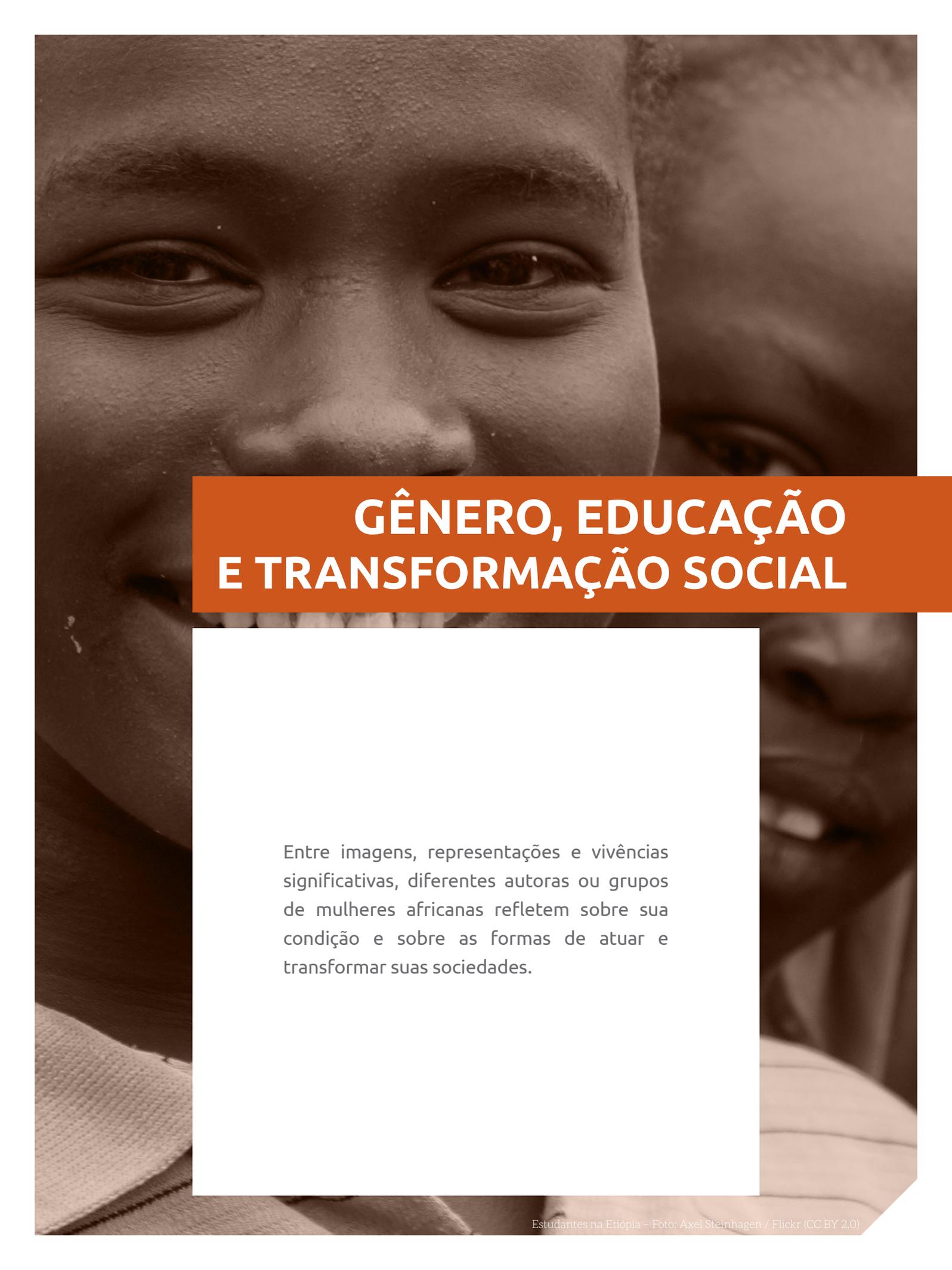
A invisibilidade das mulheres na História significa que foi escolhido não registrar suas falas e suas ações. As mulheres nunca deixaram de fazer história, estiveram ausentes porque a História oficial as tinha esquecido. Hoje há um movimento crescente buscando dar visibilidade aos combates das mulheres para existirem plenamente, em igualdade com os homens, mostrando a dimensão da ação das mulheres no passado, as lutas e as estratégias para conquistar sua independência.

As autoras magrebínas apresentadas foram fundamentais para termos conhecimento de que muitas mulheres, ao longo dos séculos, no Magreb, tiveram muita importância social e política. Foi gratificante encontrar vários romances, ensaios, poesias, vídeos, peças e músicas sobre essa rainha fascinante. Ao mesmo tempo, foi triste constatar que o monumento erigido na Argélia, no Wilaya de Khenchela, foi parcialmente queimado, de forma criminosa, em 2016.

Concluindo, a rainha Kahina, além de um símbolo de resistência para as mulheres, representa um apelo à ação política. Há, atualmente, entre os berberes, um sentimento real de rejeição quanto a uma origem árabe, gerando uma crise identitária em que são procurados modelos no passado para uma nova democracia e um espírito revolucionário.

REFERÊNCIAS

- BOUHOUNE, Jurquet Baya; JURQUET, Jacques. **Femmes Algériennes**: de la Kahina au code de la famille. Les Temps des Cerises: 2007.
- GLACIER, Osire. **Femmes Politiques au Maroc d'hier à aujourd'hui**. Marroc: Tarik Editions, 2016.
- HALIMI, Gisèle. **La Kahina**. Paris: Plon, 2016.
- SCOTT, Joan. História das mulheres. In.: Burke, Peter (org). **A escrita da história**; novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992, p. 87-88.
- ZÉRAOUI, Nahla. **Les différents status de la Kahina dans la littérature d'expression française**. Tese de doutoramento. École Doctorale, Langages, Espaces, Temps Sociétés: Université de Franche - Comte, 2007.



GÊNERO, EDUCAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

Entre imagens, representações e vivências significativas, diferentes autoras ou grupos de mulheres africanas refletem sobre sua condição e sobre as formas de atuar e transformar suas sociedades.

UMA CARTA PARA ENSINAR O QUE SABEMOS

Elisângela Gomes | Brasileira, Mestranda em Comunicação, Universidade Federal de Goiás.

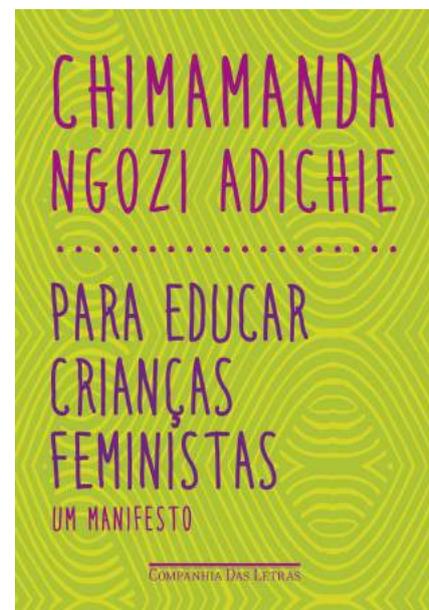
Luciene de Oliveira Dias | Brasileira, Docente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal de Goiás.

Entender o lugar que ocupamos na sociedade parte da necessidade primeira de saber de onde viemos, saber a nossa história. Realizar essa escrita se mostra desafiante, pois, o lugar da mulher negra, hoje, foi definido a partir do processo colonizador, realizado por meio da escravidão de povos africanos nas Américas, e, ao longo dessa experiência diaspórica, as mulheres negras ocuparam diversos lugares sociais determinados pela relação hierárquica racial e de gênero.

Buscamos incansavelmente maneiras de resgatar a identidade dilacerada no período da escravidão. Dessa forma, recorremos aos nossos antepassados, resgatando memórias ancestrais que se apresentam como possibilidade de escrever histórias, tendo como ponto de partida as referências de um povo livre que possui cultura, língua, tradição, religião, valores e costumes próprios; trata-se de inscrever esses símbolos em uma cultura hegemônica que forçosamente tentou silenciar e apagar essas representações africanas.

Outro fator que se apresenta como um desafio é o desejo de não incorrer no erro de pensar nossa trajetória pelo olhar enviesado de uma escrita hegemônica que analisa a experiência das mulheres negras com lentes formadas por valores eurocêntricos e, assim, distorcem os sentidos do que é ser ou que se deseja ser uma mulher negra.

A escolha da obra *Para educar crianças feministas* – um manifesto (2017), de autoria da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, reflete a busca de referências comprometidas em refletir o contexto social de violência e exploração aos quais as mulheres estão submetidas, observando, entretanto, a escolha das estratégias discursivas da autora que, a partir da dialogicidade, compreende as subjetividades das relações sociais e propõe discutir a temática do feminismo por meio de um manifesto, que, na obra, está representado pelo envio de uma carta direcionada a uma amiga.



Escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie

Chimamanda Ngozi Adichie¹ nasceu em Enugu, na Nigéria, em 1977. A Nigéria está localizada na África Ocidental e tem o inglês como língua oficial, entretanto, é habitada por mais de 500 grupos étnicos, dos quais os três maiores são os hauçás, os igbos e os yorubás. O país é dividido entre cristãos, que em sua maioria vivem no sul e nas regiões centrais, e muçulmanos, concentrados principalmente no norte. Uma minoria da população pratica religiões tradicionais e locais, tais como as religiões igbo e yorubá.

Adichie parte de sua experiência pessoal de mulher, negra e nigeriana para construir suas narrativas literárias. Sua fala e escrita discutem as relações sociais que se entrecruzam com o processo de colonização: conflitos político-ideológicos, culturais e religiosos, que interferem nas relações de gênero e identidade.

Adichie é autora dos romances *Meio sol amarelo* (2008) – vencedor do Orange Prize, adaptado ao cinema em 2013 –, *Hibisco roxo* (2011) e *Americanah* (2014), publicados no Brasil pela Companhia das Letras. Assina ainda uma coleção de contos, *The Thing around Your Neck* (2009). Sua obra foi traduzida para mais de trinta línguas e apareceu em inúmeros periódicos, como as revistas *New Yorker* e *Granta*. Depois de ter recebido uma bolsa da MacArthur Foundation, Chimamanda vive entre a Nigéria e os Estados Unidos. Sua célebre conferência no TED² já teve mais de um milhão de visualizações. Eleito um dos dez melhores livros do ano pela *New York Times Book Review* e vencedor do *National Book Critics Circle Award*, *Americanah* teve os direitos para cinema comprados por Lupita Nyong'o, vencedora do Oscar de melhor atriz pelo filme *Doze anos de escravidão*.

Para educar crianças feministas – um manifesto (2017)

Na obra *Para educar crianças feministas – um manifesto* (2017), Adichie relata, no texto introdutório, a problemática de entender-se como uma mulher negra, feminista e o desafio de criar e educar crianças numa perspectiva de respeito às relações de gênero.

Em 15 sugestões, apresenta reflexões feministas de uma mulher negra e também mãe, que envia uma carta a uma amiga que está na mesma situação. A autora reflete sobre a “urgência de conversar honestamente sobre a criação dos filhos na tentativa de preparar um mundo mais justo para mulheres e homens” (ADICHIE, 2017, p. 05).

As sugestões apontadas são: 1) **Compleitude**: a ideia de completude, que não está relacionada à auto-suficiência ou à ideia de que somente a maternidade torna as mulheres completas, e sim à ideia de que se deve buscar ajuda, permitir-se falhar, não carregar o fardo de querer tornar-se uma supermulher e não perder de vista as necessidades pessoais; 2) **Fazer juntos**: sabemos que historicamente a tarefa de cuidar dos filhos foi atribuída às mulheres, dessa forma, os homens, muitas vezes, posicionam-se no sentido de ajudar e não na condição de igual responsável. Essa afirmação apresenta uma reflexão a cerca dos papéis de gênero construídos socialmente, em que o único provedor da família era centralizado no figura masculina, essa realidade alterou-se, entretanto, essa prática mantém-se viva.

Certa vez, meu amigo Nwabu me contou que a esposa o deixou quando os filhos eram pequenos e por isso ele virou “Pãe”, querendo dizer que era ele quem cuidava da criação deles no dia a dia. Mas ele não estava sendo “Pãe”; estava apenas sendo pai (ADICHIE, 2017, p. 10).



Estudantes em escola de Kabkabiya, Sudão
Foto: Albert González Farran, UNAMID / Flickr (CC BY-NC-ND 2.0)

¹ Informações apresentadas nos apêndices da obra *Para educar crianças feministas - Um manifesto* (2017).

² TED (acrônimo de Tecnologia, Entretenimento, Planejamento) é uma série de conferências destinadas à difusão de ideias que merecem ser disseminadas.

Seguindo nas sugestões: 3) **Papéis de gênero**: a autora relata alguns papéis atribuídos às crianças pelo simples fato de serem meninas ou meninos. Mulheres precisam saber cuidar da casa e cozinhar para os maridos, enquanto na verdade todo mundo deveria saber cozinhar e cuidar da casa, para si, para não depender de outra pessoa, para ter autonomia. Assim, questiona as habilidades atribuídas a meninos e meninas. “Se não empregarmos a camisa de força do gênero nas crianças pequenas, daremos a elas espaço para alcançar todo o seu potencial. Por favor, veja Chizalum como indivíduo” (ADICHIE, 2017, p. 11); 4) **Feminismo leve**: seria a ideia de que os homens são naturalmente superiores, mas devem “tratar bem as mulheres”, ou que “A mulher pode fazer o que quiser, desde que o marido deixe” (ADICHIE, 2017, p. 13), enquanto, na verdade, a necessidade de pedir permissão inviabiliza uma relação igualitária, na medida em que o poder de decisão está condicionado à palavra final do marido.

O diferencial da obra não está na abordagem do feminismo, mas na forma como essa temática é abordada, pois apresenta sua vivência cotidiana de situações machistas e sexistas e propõe um diálogo entre teoria feminista e experiência. Teoria e prática aliadas e compartilhadas formam comunidades de aprendizado.

De fato, o entendimento sobre o feminismo apresenta-se na sociedade de diversas formas. Dependendo do contexto no qual está inserido, pode ser interpretado como uma mulher que se coloca em posição contrária aos homens, enquanto, na verdade, Adichie aponta que o feminismo é sempre uma questão de contexto, não existem regras pré-determinadas.

[...] muita gente acredita que, diante da infidelidade do marido, a reação feminista de uma mulher deveria ser deixá-lo. Mas acho que ficar também pode ser uma escolha feminista, dependendo do contexto. Se o Chudi dorme com outra mulher e você o perdoa, será que a mesma coisa aconteceria se você dormisse com outro homem? Se a resposta for “sim”, então sua decisão de perdô-lo pode ser uma escolha feminista, porque não é moldada pela desigualdade de gênero. Infelizmente, a verdade é que, na maioria dos casamentos, a resposta a essa pergunta em geral seria negativa por uma questão de gênero – aquela ideia absurda de que “os homens são assim”, o que significa que os padrões para eles são mais baixos (ADICHIE, 2017, p. 07).

A escrita da autora, construída a partir de suas vivências, entendidas pelo corpo feminino e verbalizadas, aproxima outras mulheres negras. Ao escolher relatar casos cotidianos, a autora conta situações que qualquer mulher poderia ter vivido ou já viveu. Qual mulher nunca se deparou com a obrigação de cuidar da casa, da comida, das roupas, da limpeza doméstica enquanto os homens, sejam marido, pai, irmão ou avô, não foram se quer educados para cumprir tais tarefas? O trabalho de cuidar da casa e dos filhos não deveria ser estabelecido pela condição de gênero (ADICHIE, 2017).

Na quinta sugestão, a autora sinaliza a importância do ato de ler para compreendermos e questionarmos o contexto social ao qual estamos inseridas: 5) **Gosto pela**

leitura: “os livros vão ajudá-la a entender e questionar o mundo, vão ajudá-la a se expressar, vão ajudá-la em tudo o que ela quiser ser” (ADICHIE, 2017, p. 14).

Diretamente relacionada à leitura, a sexta sugestão apresenta construções linguísticas que determinam a própria construção da identidade feminina ou masculina. Referir-se a uma menina como sendo uma princesa, por exemplo, carrega o pressuposto de fragilidade e da necessidade de ser salva. Aponta a necessidade de refletir sobre as coisas que deixamos de fazer pelo simples fato de sermos mulheres e sobre coisas que, em outras situações, somos submetidas a fazer também por sermos mulheres: 6) **Questionar a linguagem**: “A linguagem é o repositório de nossos preconceitos, de nossas crenças, de nossos pressupostos” (ADICHIE, 2017, p. 14); 7) **Casamento como uma realização**: as meninas vão crescer e tornar-se mulheres preocupadas com casamento, enquanto o mesmo não acontecerá com os meninos. A constituição familiar deveria ser um desejo tanto do homem quanto da mulher, entretanto, essas imposições só acometem as mulheres e o resultado está nas trocas desiguais. A autora também comenta o fato da perda do sobrenome de família. Quando uma mulher casa, ela adota o sobrenome do marido, “numa sociedade realmente justa, não se devem cobrar das mulheres mudanças devido ao casamento que não são cobradas dos homens” (ADICHIE, 2017, p. 18).

Adichie fala sobre a exigência de alguns padrões de comportamento, como a necessidade de agradar as pessoas, na oitava sugestão: 8) **Não se preocupar em agradar**: “em vez de ensinar Chizalum a ser agradável, ensine-a a ser honesta. E bondosa. E corajosa. Incentive-a a expor suas opiniões, a dizer o que realmente sente, a falar com sinceridade” (ADICHIE, 2017, p. 19).

A noção de identidade é apresentada na narrativa como uma importante ferramenta para refletir a noção de pertencimento étnico e de valorização da trajetória africana e diaspórica: 9) **Senso de identidade**: “Faça com que ela, ao crescer, se orgulhe de ser, entre outras coisas, uma Mulher Igbo. E você deve ser seletiva – ensine-a a abraçar as partes bonitas da cultura igbo e ensine-a a rejeitar as que não são” (ADICHIE, 2017, p. 19). Nesse tópico, questões como materialismo exacerbado, sistema educacional e a dinâmica do poder instaurados a partir de valores eurocêntricos em países africanos aponta também para uma necessidade de resgate histórico-cultural como mecanismo de resistência e construção de valores orientados pela cultura africana.

O entendimento sobre questões estéticas é tratado na décima sugestão e aponta que a grande contribuição das discussões de feminismo é a não imposição de padrões estéticos de beleza e que ser feminina não é algo contraditório para o feminismo: 10) **Esteja atenta às atividades e à aparência dela**: nunca, jamais associe a aparência de Chizalum à moral – uso de saias curtas. Não associar cabelo e dor, se o cabelo está associado à dor para tantas meninas, em parte é porque os adultos resolveram seguir uma versão de “bem ajeitado” que significa Esticado Demais, Repuxando o Couro Cabeludo e Dando Dor de Cabeça (ADICHIE, 2017, p. 22).

Quando refletimos sobre determinados preconceitos, como racismo e machismo, encontramos nos estudos biológicos diferenças, sejam elas referentes a questões estéticas, como textura do cabelo, maior ou menor concentração de melanina e até padrões de comportamentos que servem como justificativas para legitimar opressões. Nesse sentido, Adichie alerta sobre a importância de questionar esses determinismos: 11) **Questionar o uso seletivo da biologia como “razão” para normas sociais em nossa cultura:** muitas vezes usamos a biologia para explicar os privilégios dos homens, e a razão mais comum é a superioridade física masculina. Também usamos a biologia evolucionista para explicar a promiscuidade masculina. Para muitas mulheres igbos, o condicionamento é tão grande que as mulheres pensam que a progênie é apenas do pai. Conheço mulheres que abandonaram casamentos ruins, mas não foram “autorizadas” a levar ou sequer a ver os filhos porque eles pertencem ao homem (ADICHIE, 2017, p. 23). Essa espécie de guarda paterna não deve ser observada apenas pelo viés cultural, mas sim pela perspectiva do cerceamento ao direito de exercer a maternidade, não é uma questão de desrespeitar a cultura, mas de questioná-la.

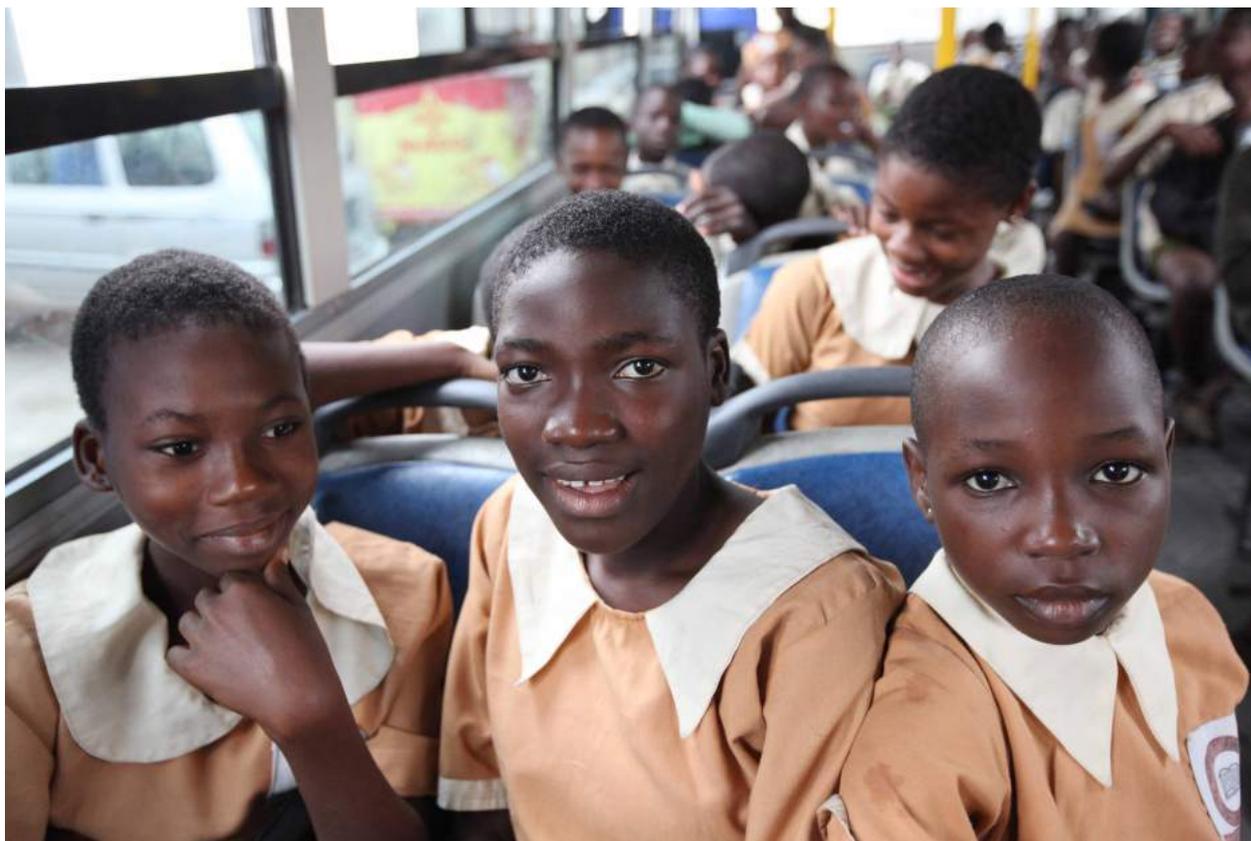
Também culturalmente vivenciamos a discussão de sexualidade desde muito cedo, sendo abertamente discutidas entre os adolescentes do sexo masculino, entretanto, a mesma naturalização não acontece com as mulheres. Na décima segunda sugestão: 12) **Converse com ela sobre sexo:** sexualidade, nudez e menstruação estão, via de regra, relacionadas à vergonha.

Não finja que o sexo é uma mera ação reprodutiva controlada, ou uma ação “apenas no casamento”. Diga-lhe que o sexo pode ser uma coisa linda e que, além das evidentes consequências físicas (por ser mulher!), também pode ter consequências emocionais (ADICHIE, 2017, p. 24).

A vergonha que atribuímos à sexualidade feminina refere-se a uma questão de controle, muitas culturas e religiões controlam o corpo feminino e essa prática também legitima inúmeras práticas de violência, como o ato sexual sem consentimento.

Refletindo sobre o processo de construção da noção de relacionamento, podemos observar que a construção de uma relação saudável está intimamente ligada à forma como fomos educadas para viver tais relações. Na literatura, não são raras as narrativas nas quais as jovens esperam um príncipe encantado, mas, para que ele chegue, é necessária uma série de restrições e adequação de comportamentos que não são aplicados ao homem: 13) **Romances irão acontecer, então dê apoio:** ensine a ela que amar não é só dar, mas também pegar. Isso é importante porque damos às meninas pistas sutis sobre a vida delas – ensinamos que um grande elemento de sua capacidade de amar é sua capacidade de sacrificar-se. Ensine-lhe que, para amar, ela precisa entregar-se emocionalmente, mas que também deve esperar receber (ADICHIE, 2017, p. 26).

Na décima quarta sugestão, a autora propõe: 14) **Ao lhe ensinar sobre opressão, tenha o cuidado de não converter os oprimidos em santos:** é abordada a questão



Estudantes em ônibus escolar na Nigéria
Foto: Sunday Alamba, Commonwealth Secretariat / Flickr (CC BY-NC-ND 2.0)

da não dualidade cristã que divide os cidadãos em bons ou ruins para justificar determinadas situações de injustiça e não acesso a direitos e, principalmente, apresenta a noção de que mulheres não são melhores que os homens, por serem humanas tanto quanto os homens, “a bondade feminina é tão normal quanto a maldade feminina” (ADICHIE, 2017, p. 27).

Por fim, a décima quinta sugestão trata da necessidade de entender, respeitar e tornar normais as diferenças: 15) **Ensine-lhe sobre a diferença:** ensine-lhe a nunca universalizar seus critérios ou experiências pessoais. Ensine-lhe que seus critérios valem apenas para ela e não para as outras pessoas. Esta é a única forma necessária de humildade: a percepção de que a diferença é normal (ADICHIE, 2017, p. 28).

A possibilidade de refletir sobre o feminismo na perspectiva de uma mulher africana inscreve na fala elementos outros que só emergem pela vivência. O encontro entre mulheres de um mesmo grupo para trançar os cabelos é um bom exemplo de partilha. É através dessas trocas de vivências e saberes que os povos diaspóricos constituíram-se e carregaram para além-mar toda a sua cultura e tradições até hoje cultuadas.



Estudantes em escola de Bamako, Mali
Foto: Marco Dormino, UN Photo / Flickr (CC BY-NC-ND 2.0)

Transformar as histórias que acontecem no dia a dia em narrativas literárias é uma herança das culturas africanas essencialmente orais, em que a “oralidade não significa uma ausência de habilidade com a escrita, mas uma atitude diante da realidade” (SANTOS, 2015, p. 162). É pela oralidade que compartilham de situações de alegrias e dores, mas também de fortalecimento e busca de soluções para as questões cotidianas.

Oralidade: formação literária que valoriza a experiência cotidiana

Compreendemos a literatura como a arte de contar histórias. O que difere a literatura das outras manifestações é a função poética da linguagem que “ocorre quando a intenção do emissor está voltada para a própria mensagem, com as palavras carregadas de significado” (NICOLA, 1998, p. 24).

O processo de aprendizagem compreende as trocas por meio da fala, escuta e as experiências adquiridas, tanto no ambiente familiar como no comunitário e escolar, a partir das narrativas feitas por familiares, amigos, vizinhos e professores. O ato narrativo também está presente como prática das populações de tradição oral de matriz africana. Na África Ocidental, região onde está localizada a Nigéria, país de nascimento da escritora Chimamanda Adichie, e também cenário da obra que estamos analisando, o ofício de guardar e ensinar a memória cultural a partir da oralidade é chamado de *djeli*, no Brasil, de *griot* (homem) ou *griotte* (mulher). “A função do *djeli*, na sociedade é ser depositário da palavra, essa é a matéria prima de seu artesanato” (SANTOS, 2015, p. 163).

Sendo assim, entendemos a literatura como uma forma de adquirir conhecimento através do ato narrativo. A literatura está presente em nosso cotidiano. Muitas vezes identificamo-nos com as personagens, e essa identificação, de certa forma, moldou algumas escolhas e ampliou nossas possibilidades de percepção da realidade, como também proporcionou-nos experiências limitadas a partir dos conflitos de identidade causados pela representação de narrativas que normalizam. Por exemplo, as posições sociais nas quais as mulheres estão subordinadas em relação aos homens e também, de forma recorrente, a construção das personagens a partir de representações pejorativas e estereotipadas.

No Brasil, a literatura negra ou afro-brasileira possibilita ampliar o leque de leituras e incluir outras representações possíveis da população negra e, desse modo, tem o potencial de aproximar o(a) leitor(a) negro(a) da sua própria vivência, trazendo o reconhecimento da história e trajetória de seus ancestrais, positivando a experiência diaspórica e incluindo elementos culturais africanos no seu dia a dia. “[...] há um comprometimento entre o fazer literário do escritor e essa experiência pessoal, singular, única, ele se faz enunciar enunciando essa vivência negra, marcando ideologicamente o seu espaço, a sua presença, a sua escolha por uma fala afirmativa” (EVARISTO, 2010, p. 136).

Essa literatura autorrepresentada abre precedentes para repensar as práticas discursivas, galgadas em valores que possibilitam romper com a subordinação racial e de gênero. A literatura negra conta a história de um povo que foi oprimido e apagado dos acontecimentos históricos, mas que resistiu ao processo escravocrata e conseguiu perpetuar sua cultura nos quilombos e lutar por um ideal de liberdade. De acordo com a autora Conceição Evaristo (2010, p. 135), “A literatura negra apresenta um forte teor ideológico, pelo fato de lidar, de tomar como pano de fundo e de eleger como sua temática a história do negro, a sua inserção e as relações étnicas da sociedade brasileira”.

Ao reconhecer sua história de vida através de personagens envolvidos na trama, a leitura promove reflexão e ação. Essa ação torna possível refletir o conceito de dialogicidade desenvolvido por Paulo Freire (2007), que se apresenta como a capacidade de humanizar e educar para a vida, a partir da tomada da palavra vislumbrar a possibilidade de emancipação e liberdade.

Quando grupos subalternizados conseguem acessar lugares de fala e escrita, a produção literária é capaz de transformar determinados pensamentos e posturas racistas e machistas apresentando reflexões que questionam e ressignificam esses lugares impostos às mulheres negras, possibilitando assim compreender a construção da identidade pela experiência social e histórica.

Mulheres negras e o feminismo

A possibilidade de acessar uma obra comprometida em contar uma história que carrega vivências plurais com personagens que se assemelham às pessoas do cotidiano que passam por experiências complexas gera um sentimento de identificação do(a) leitor(a) com o ato narrativo: “o discurso não tem um sentido único, pois transversaliza universos de aprendizagem” (DIAS, 2014, p. 346). É no ato de fala que compartilhamos nossas experiências, buscamos compreender e sermos compreendidos na medida em que podemos encontrar outras pessoas que partilham de vivências semelhantes. Essas vivências podem estar relacionadas desde o compartilhar uma receita de um alimento que aprendemos a preparar observando alguém cozinhar, mas também podem estar relacionadas com a busca de estratégias para lidar com situações de opressão.

Estudos feministas dedicados à intersecção de gênero, classe e raça possibilitam compreender a construção da identidade das mulheres negras a partir da experiência social e histórica. Sendo assim, “a experiência de ser negro (vivida através do gênero) e de ser mulher (vivida através da raça)” (BAIRROS, 1995, p. 459) são dimensões inseparáveis. Olhar a experiência das mulheres negras levando em consideração suas especificidades “transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular” (CARNEIRO, 2013, p. 118).

A construção da escrita proposta por Adichie rompe com a estrutura discursiva hegemônica, pois suas experiências são o foco central para discutir conceitos que, da forma acadêmica, como são propostos, tornam-se inacessíveis para a grande maioria das mulheres que sofrem com a violência de gênero.

Considerações e conclusões

Entre os resultados a que chegamos, podemos afirmar que a escrita nada mais é que outra forma de dizer o que já sabemos, pois ela desenvolve-se a partir das experiências vividas e compartilhadas. Assim, quando Adichie elabora sua narrativa afro-feminina, ela constrói comunidades de aprendizagem, pois consegue traduzir o saber teórico das teorias feministas ao seu cotidiano machista e sexista.

Quando afirmamos que um dos grandes desafios da educação é reorientar nossas ações e ensinar o que jamais aprendemos, estamos dizendo que o processo de ensino e aprendizagem necessariamente precisa compreender a existência do diferente. Nessa discussão, a diferença dá-se na presença de corpos negros femininos em um contexto no qual ser homem e branco é a normativa. Para isso, precisamos criar nossas comunidades de aprendizagem e construir escritas coerentes com nossas vidas, rompendo fronteiras criadas por padrões inatingíveis que hierarquizam conhecimentos e saberes. A escrita afro-feminina apresenta um resgate das tradições orais antigas, atualizando conceitos e apropriando-se do ato de fala a partir da tomada da escrita.

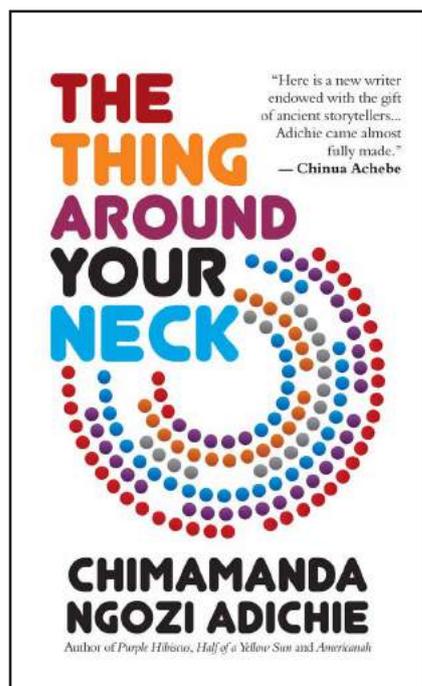
REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Para educar crianças feministas**: um manifesto. São Paulo: Companhia das letras, 2017.
- BAIRROS, Luíza. Nossos Feminismos Revisitados. In: RIBEIRO, Matilde (org). Dossiê Mulheres Negras. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, CFH/CCE/UFSC, v.3 n. 3, p.458-463, 1995.
- CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento**. São Paulo: Estud. av. vol. 17, n.49 Sept./Dec. 2013.
- DIAS, Luciene de Oliveira. Desatando nós e construindo laços: dialogicidade, comunicação e educação. In: SOUZA, Rose Maria Vidal; MELO, José Marques de; MORAIS, Osvando J. de (Orgs.). **Teorias da comunicação**: correntes de pensamento e metodologia de ensino. São Paulo: Intercom, 2014.
- EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida. (Org.). **Um tigre na floresta de signos**: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil. 1ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010, v. 1, p. 132-142.
- FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 30. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.
- NICOLA, José de. **Literatura Brasileira**: das origens aos nossos dias. São Paulo: Scipione, 1998.
- SANTOS, Toni Edson Costa. **Negros pingos nos “is”**: djeli na África ocidental; griô como transcrição; e oralidade como um possível pilar da cena negra. Florianópolis: Urdimento, v.1, n. 24, jun. 2015, p. 157-173.

DISCUSSÃO SOBRE RAÇA E GÊNERO E LETRAMENTO LITERÁRIO A PARTIR DE UM CONTO DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE

Jonathan Zotti da Silva | Brasileiro, Licenciado em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Desde que participei da terceira edição do curso de extensão UNIAFRO – Política de Promoção da Igualdade Racial na Escola na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, decidi que a educação das relações étnico-raciais seria um dos eixos do meu fazer pedagógico. Nesse sentido, quando tive de pensar uma unidade didática que incluísse o gênero textual conto, para os alunos do nono ano da Escola Municipal de Ensino Fundamental Assis Brasil (Canoas/RS), em 2017, optei por escolher um conto que tematizasse a questão racial, de preferência com protagonismo negro. Ao estudar a obra da nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, descobri The Thing Around Your Neck (ADICHIE, 2009), um livro com doze contos que, em geral, apresentam protagonismo feminino. No conto homônimo, Akunna, uma jovem nigeriana, relata os desafios que enfrentou e os preconceitos que sofreu em sua viagem aos Estados Unidos, além da história de amor que viveu. Escolher esse conto possibilitaria tematizar não só raça, mas também gênero. Como o livro, na época, carecia de tradução para o português brasileiro, utilizei a tradução de uma versão anterior desse conto, chamada You in America (ADICHIE, 2001), cuja tradução encontrei num blog¹.



O Parecer CNE/CP nº 3/2004 (BRASIL, 2004) e a Lei 10.639/2003 (BRASIL, 2003) nos orientam a contemplar a história e cultura afro-brasileira e africana a qualquer tempo como forma de valorizar a contribuição dessas culturas e de seus descendentes para nosso país. Nesse sentido, Silva (2007) afirma que o objetivo da educação das relações étnico-raciais é propiciar ensinamentos e aprendizagens com o objetivo de formar homens e mulheres “comprometidos com e na discussão de questões de interesse geral, sendo capazes de reconhecer e valorizar visões de mundo, experiências históricas, contribuições dos diferentes povos que têm formado a nação” (p. 490). Podemos acessar outras visões de mundo e experiências históricas através da literatura. Há certas experiências humanas que seriam inacessíveis se não fosse o texto literário. Sendo assim, Candido (2004) defende que a literatura nos humaniza “porque pelo fato de dar forma aos sentimentos e à visão do mundo ela nos organiza, nos liberta do caos” (p. 186). Assim, o autor sustenta a literatura como um direito humano “pelo fato de focalizar as situações de restrição dos direitos, ou de negação deles, como a miséria, a servidão, a mutilação espiritual” (p. 186). Daí a importância de trabalhar com um texto literário que aborde racismo e machismo, como Adichie faz nesse conto.

¹Tradução de Tomaz Amorim Izabel. Disponível em: <<http://negrobelchior.cartacapital.com.br/traducao-do-conto-voce-na-america-de-chimamanda-ngozi-adichie>>. Acesso em: 19 maio de 2017.



Chimamanda Ngozi Adichie
Foto: Howard County Library / Flickr (CC BY-NC-ND 2.0)

Trabalhar com a literatura em sala de aula torna-se dever ético para a disciplina de Língua Portuguesa, pois “negar a fruição da literatura é mutilar nossa humanidade” (CANDIDO, 2004, p. 186). Ao fruir textos literários, os alunos passam a ocupar um espaço privilegiado no mundo da leitura, pois assim ampliam suas vivências e humanizam-se. Conforme o leitor vai atualizando seu repertório literário, ele vai desenvolvendo o seu letramento literário, que é definido por Paulino & Cosson (2009) como “o processo de apropriação da literatura enquanto construção literária de sentidos” (p. 67). Para desenvolver leituras em sala de aula que visem ao letramento literário, Souza e Cosson (2011) sugerem que o professor ensine a moldar o ato de ler através da leitura do texto em voz alta, interrompendo sempre que perceber uma habilidade de leitura que se pretende que os alunos aprendam. Esse tipo de mediação de leitura foi a que orientou a leitura coletiva em sala de aula do conto selecionado para essa unidade didática. Sendo assim, organizei as atividades de acordo com a proposta de letramento literário de Cosson (2012), que é dividida em quatro partes: motivação, introdução, leitura e interpretação.

Desenvolvimento da unidade didática

Na etapa de motivação, os alunos participaram de uma discussão sobre a Nigéria e sua relação com o Brasil e também de uma discussão sobre os desafios de uma jovem imigrante nigeriana em terras estadunidenses e os desafios que enfrentaria. As atividades desse momento inicial tinham o objetivo de ativar o conhecimento prévio do aluno acerca dos assuntos referentes ao conto a ser lido. Para auxiliar o desenvolvimento dessa etapa da unidade didática, e também das outras, foram utilizados um notebook

com acesso à internet e um projetor multimídia.

Para iniciar essa etapa, os estudantes tiveram de localizar a Nigéria entre os países africanos, em mapas, nos quais também localizaram o Brasil e os Estados Unidos. Através da leitura da página do país na Wikipedia², os alunos puderam saber algumas informações importantes sobre a Nigéria, como o fato de ser o país mais populoso e rico da África e, ainda assim, possuir a maior parte da população em pobreza absoluta, e também o fato de ter a língua inglesa como língua oficial, apesar de abrigar diversas etnias. Essa atividade inicial foi importante para desmistificar a ideia de África como país e mostrar a diversidade de etnias e culturas no continente africano. Também foi uma oportunidade para estudar a relação entre Brasil e Nigéria. Demonstrou-se que a relação entre os dois países começou a partir das políticas colonialistas europeias, em que pessoas africanas de diversas etnias eram levadas da África e escravizadas nas Américas. Dentre essas etnias, estão as que vieram do local onde hoje é território nigeriano, como iorubás, igbos, fulanis e haussás. Esses povos escravizados no Brasil trouxeram importantes contribuições para a cultura brasileira, influenciando a língua, a religião, a culinária e as artes.

Na etapa de introdução, os alunos foram convidados a refletir sobre os desafios que uma jovem imigrante vinda da Nigéria enfrentaria nos Estados Unidos. Racismo, dificuldades financeiras e saudade de casa foram algumas das hipóteses levantadas. Então eles foram apresentados ao conto e à personagem principal, Akunna, uma jovem nigeriana que viajou aos Estados Unidos após ganhar um visto estadunidense. Cosson (2012) orienta a introduzir informações sobre a autora na etapa de introdução. No entanto, essa apresentação intencionalmente não foi feita nessa fase da unidade a fim de fazê-la mais tarde, na etapa de interpretação.

Na etapa de leitura, os alunos, sob minha mediação, leram coletivamente o conto “*Você na América*”, que foi projetado no quadro branco. Essa estratégia de leitura colaborou para que os estudantes compreendessem o conto, cuja leitura pode apresentar algumas dificuldades, como o fato de ser uma tradução do inglês, de conter fatores culturais nigerianos e estadunidenses e, principalmente, por utilizar um narrador em segunda pessoa. Nesse sentido, a leitura em voz alta realizada pelo professor, e por vezes pelos alunos, intercalada com comentários explicativos, facilitou a construção dos significados a partir do texto, além de possibilitar que fosse lido exclusivamente em sala de aula. Essa estratégia de ensino de leitura auxilia o desenvolvimento do letramento literário dos alunos. Durante a leitura, busquei ressaltar o efeito produzido pela utilização da segunda pessoa, que pretende colocar o leitor na posição de Akunna, criando, assim, um sentimento de empatia pela personagem. Numa das interrupções, coloquei no quadro algumas frases retiradas do conto e pedi que os alunos trocassem o narrador das mesmas, de segunda para primeira pessoa. Outra atitude minha com o fim de que os alunos desenvolvessem seu letramento literário era recorrentemente perguntar à turma qual era o sentimento da personagem e o que ela queria dizer. Ao conversarmos

² Disponível em: < <https://pt.wikipedia.org/wiki/Nig%C3%A9ria> >. Acesso em: 19 mai. 2017.

sobre o texto, os alunos conseguiam construir os significados de maneira mais clara.

Na etapa de interpretação, os alunos realizaram um trabalho em grupo, com o objetivo de selecionar trechos da leitura que relatam preconceito racial e de gênero, responderam uma pesquisa sobre a leitura do conto, debateram sobre racismo e gênero a partir dos resultados dessas primeiras atividades e produziram um videoclipe com a finalidade de recontar a história lida.

Inicialmente, estudantes foram divididos em grupos e receberam uma cópia impressa do conto, na qual tinham de selecionar trechos em que Akunna, a personagem principal, relatava sofrer preconceito por ser negra e/ou mulher. Enquanto essa atividade acontecia, convidei os alunos a responderem individualmente um formulário do Google Docs, no qual eram questionados se identificavam-se com Akunna, se achavam que ela voltaria para os Estados Unidos, além de atribuírem uma nota de 1 a 10 ao conto e de tentarem identificar o sexo e a cor de pele do autor do texto através de fotografias. Como resultado da atividade em grupo, os alunos selecionaram os trechos em que Akunna conta sobre as perguntas que faziam sobre seu cabelo, sobre a violência sexual que sofreu de seu tio e sobre os olhares julgadores que recebia por namorar um homem branco. Esses trechos provocaram um debate positivo sobre raça e gênero, possivelmente porque a maioria dos alunos respondeu identificar-se com Akunna.

A discussão foi impulsionada quando os resultados da pesquisa foram apresentados aos alunos: 56% dos estudantes identificaram a foto de Chimamanda Ngozi Adichie como sendo a autora do conto, e o fizeram, segundo eles, por acharem que ela fosse Akunna. daí surgiu uma oportunidade para esclarecer a diferença entre autor, narrador e personagem, desenvolvendo mais especificamente o letramento literário dos alunos. Uma aluna negra respondeu que sabia que seria uma autora negra, pois considera que só uma mulher negra conseguiria descrever cenas de racismo e machismo tão detalhadamente como Adichie fez em seu conto. Esse resultado contrariou as expectativas, pois o senso comum geralmente atribui a autoria como um papel do gênero masculino e branco, fato que também contribuiu para as discussões. Outro resultado da pesquisa, e sustentado no debate, foi o fato de que a maioria dos estudantes considerou que Akunna não voltaria aos Estados Unidos, principalmente em função das violências que sofreu.

Após esse debate, os alunos estudaram alguns aspectos da vida da autora Chimamanda Ngozi Adichie através de informações disponibilizadas na Wikipedia³. Depois disso, os alunos, que, em geral, atribuíram nota 10 ao conto no formulário respondido, foram convidados a produzir um videoclipe no qual narrassem o conto a fim de espalhar a obra de Adichie. Para isso, organizaram-se em grupos para resumir uma das sete partes do conto. Eles foram orientados a resumir o trecho recebido como se estivessem contando para alguma pessoa. Um dos grupos de alunos ficou responsável por ilustrar algumas cenas

narradas em “*Você na América*”. Os textos dos resumos e as ilustrações compuseram a parte gráfica do videoclipe. Após realizarem essa atividade, os alunos foram divididos em duplas e trios, a fim de pesquisar uma canção para a trilha sonora do vídeo. A orientação era que a música falasse sobre uma relação amorosa e fosse cantada por um artista nigeriano, de preferência de etnia igbo e mulher. Após compartilharem o que tinham encontrado, os estudantes decidiram pela canção *Heartbeat*, da cantora igbo Nneka. A procura pela canção foi um processo culturalmente enriquecedor, tanto para mim quanto para os alunos, pois tivemos acesso à produção musical de diversos artistas e grupos musicais nigerianos e oeste-africanos. O produto final tem previsão de ser exposto durante a Semana da Consciência Negra, na escola. Apesar da vontade de disponibilizar o vídeo nas mídias sociais, escolhemos não fazer isso, em função dos direitos autorais de Nneka.

Considerações finais

Nesse artigo, apresentei o desenvolvimento de uma unidade didática sobre o conto “*Você na América*”, de Chimamanda Ngozi Adichie, que teve os objetivos de desenvolver o letramento literário dos alunos e de discutir as questões racial e de gênero. Pode-se afirmar que os objetivos dessa unidade foram atingidos plenamente.

É importante ressaltar que esse conto apresenta um trecho que descreve um caso de abuso sexual e outro trecho que descreve as sensações da personagem principal sobre sexo. Nesse sentido, é importante verificar a idade e analisar a maturidade do público-alvo, a fim de que a replicação dessa unidade didática não ocorra de maneira inadequada. Penso que esses trechos podem ser adaptados pelo professor, se for necessário.

Certamente outros enfoques poderiam ter sido dados nessa unidade didática, dependendo dos objetivos pedagógicos. Um deles seria a apropriação estadunidense do termo “*América*”, fazendo com que as Américas Central e do Sul sejam contempladas pelo termo apenas com adjetivação ou complementação nominal. Outra possibilidade seria analisar literariamente os possíveis significados de “a coisa em volta do seu pescoço”, que Akunna relata e que dá nome à versão mais conhecida do conto. Todas essas possibilidades apenas ressaltam a qualidade dessa obra da autora nigeriana e a qualificam como literatura universal.

³ Disponível em: < https://pt.wikipedia.org/wiki/Chimamanda_Ngozi_Adichie >. Acesso em: 19 mai. 2017.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, C. N. **The thing around your neck**. London: Fourth Estate, 2009.

_____. You in America. **Zoetrope: All-Story Extra**, San Francisco, n. 38, inverno 2001. Disponível em: < <http://www.all-story.com/extra/issue38/adichie.html> >. Acesso em: 19 de maio de 2017.

BATISTA, I. L.; SALVI, R. F. Perspectiva pós-moderna e interdisciplinaridade educativa: pensamento complexo e reconciliação integrativa. **Ensaio**, Belo Horizonte, v. 8, n. 2, p.147-160, 2006. Disponível em: <<http://www.portal.fae.ufmg.br/seer/index.php/ensaio/article/view/114/165> >. Acesso em: 19 de maio de 2017.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, 10 jan. 2003. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm >. Acesso em: 19 de maio de 2017.

_____. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP nº 3/2004, de 10 de março de 2004. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, 19 mai. 2004. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/003.pdf> >. Acesso em: 19 mai. 2017.

CANDIDO, A. O direito à literatura. In: **Vários escritos**. 4. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Duas Cidades/Ouro sobre Azul, 2004. p. 169-191.

COSSON, R. **Letramento Literário**: teoria e prática. São Paulo: Contexto, 2012.

PAULINO, G.; COSSON, R. Letramento literário: para viver a literatura dentro e fora da escola. In: ZILBERMAN, R.; RÖSING, T. (Orgs.). **Escola e leitura**: velha crise; novas alternativas. São Paulo: Global, 2009.

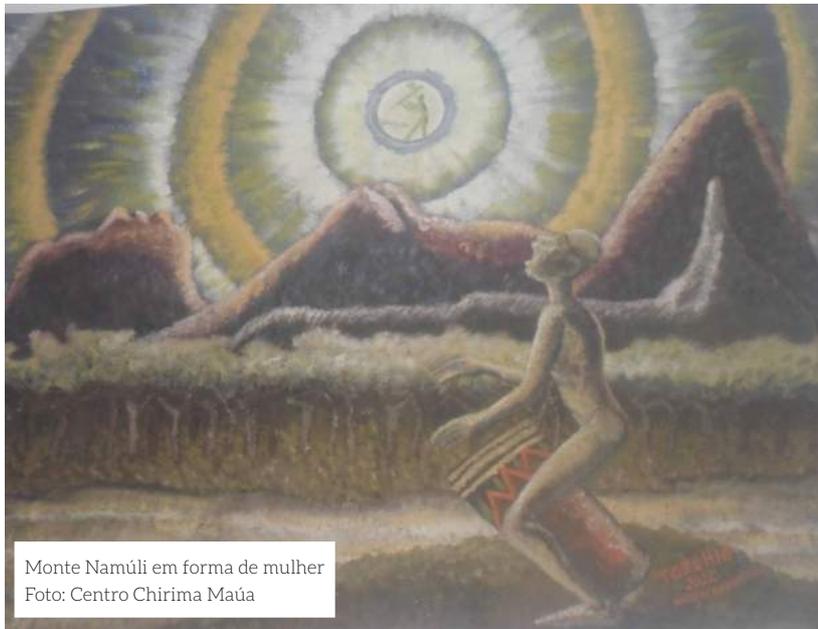
SILVA, P. B. G. Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil. **Educação**, Porto Alegre, v. 30, n. 3, p. 489-506, set./dez. 2007. Disponível em: < <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/2745> >. Acesso em: 19 de maio de 2017.

SOUZA, R. J.; COSSON, R. **Letramento literário**: uma proposta para a sala de aula. São Paulo: UNESP/UNIVESP, 2011. Disponível em: <<http://www.acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/40143/1/01d16t08.pdf>>. Acesso em: 19 de maio de 2017.

AS DUAS FACES DA MULHER MACUA: EMPREENDEDORA x SUBMISSA

Marli Maria e Silva | Brasileira, Mestra em Gestão e Administração Educacional, Universidade Católica de Moçambique.

Este estudo tem como objetivo principal demonstrar a participação da mulher macua na sociedade de Cuamba, cidade da Província do Niassa – Moçambique e apresenta as faces empreendedora e submissa dessas mulheres através de um estudo bibliográfico para fundamentar as experiências vividas. Os objetivos específicos do trabalho são identificar a atuação da mulher macua, comparar seus diversos comportamentos e expor o seu papel para o desenvolvimento de Cuamba. Na metodologia, consoante ao que se pretende alcançar com esse trabalho, prioriza-se a pesquisa explicativa e, quanto aos procedimentos técnicos, a bibliográfica. Como resultado, será apresentado o lado empreendedor da mulher macua, sendo que algumas colaboram ativamente, a ponto de serem inclusive arrimo de família, em alguns casos, e outras são submissas aos seus maridos e à cultura étnica. Seja empreendedora ou submissa, a mulher macua exerce um papel importante no desenvolvimento econômico e social da sua cidade.



Monte Namúli em forma de mulher
Foto: Centro Chirima Maúá

A Etnia Macua

Segundo Baritussio (2015) o povo macua corresponde ao grupo étnico mais numeroso da região norte de Moçambique, (Cabo Delgado, Nampula, Zambézia e Niassa),

num total de aproximadamente cinco milhões de pessoas. No entanto, percebemos variações linguísticas e comportamentais entre eles, fruto das seguintes ramificações do macua: macuas-lomwes, macuas-meto e macuas-chirimas. Os naturais de Cuamba/Niassa fazem parte desse último grupo.

O município de Cuamba localiza-se no sul da província do Niassa, cerca de 300 km da capital, Lichinga. Conforme Orgut (2011), Cuamba está rodeada a norte pelo distrito de Metarica, com o Rio Luleio. A leste, Nampula, com o Rio Lúrio como fronteira. Ao sul, faz fronteira com a Zambézia, também separada pelo Rio Lúrio. A oeste, faz fronteira com Mecanhelas e Mandimba, sendo que Mecanhelas está separada de Cuamba pelos Rios Ruassi e Ricuembe.

Ao perguntar aos anciãos sobre a origem do povo macua, eles respondem que esse povo nasceu no Monte Namúli, segunda montanha mais alta de Moçambique, no Guruê, província da Zambézia. Porém, segundo Baritussio (2015), o povo macua é originário do povo banto, que emigrou dos Grandes Lagos até o sul do Continente Africano, por volta do século X.

De acordo com Nunes (1999), os macuas são herdeiros de uma cultura marcada pela resistência e luta pela sobrevivência. Na colonização, por volta dos anos de 1950 a 1970, cerca de 60% dos macuas mudaram de território, fugindo das péssimas condições impostas pelo governo português.

Episódios de fé dos macuas, na época da guerra civil, também nos mostram a força, coragem e determinação dessa etnia. Como fora proibido, nesse período, haver missas ou outros tipos de celebrações, pois muitos padres e religiosos estrangeiros foram expulsos de Moçambique, eles reuniam-se às escondidas, durante a madrugada, na mata ou áreas montanhosas, para rezar ou fazer os cultos próprios de sua cultura.

A Mulher Macua

A realidade da mulher macua é marcada fortemente por questões culturais, em que a mulher é vista como procriadora, ou seja, a sua função na sociedade é ter filhos, o que, para a sociedade, é sinal de riqueza. Porém, aquelas que não conseguem gerar, muitas vezes são discriminadas e excluídas. E, inerente ao ser mãe, competem a ela todos os cuidados da casa e da machamba (roça). Por isso, as famílias preferem investir na educação escolar dos homens.

No entanto, existem aquelas que, mesmo respeitando a sua cultura étnica, rompem barreiras que as impedem de emanciparem-se. Elas têm visão de futuro, razão pela qual se dedicam aos estudos, muitas vezes até contra a vontade dos pais, que querem que elas deixem de ir à escola para trabalhar na machamba e em casa e, futuramente, casarem-se. O uso da capulana como saia é trocado pela calça jeans ou por bermudas. O casamento para estas já é visto como segunda opção, pois a primeira é a qualificação profissional.

De acordo com Martinez (1989), na sociedade macua a maternidade é vista como um dom especial, por isso a aspiração da mulher macua é dar à luz, passear com o filho às costas.

A estrutura do grupo macua é matrilinear. Conforme Orgut (2011, p. 12) “nesse sistema a linhagem é definida através da linha da mulher. Dessa forma, é a família da mulher quem decide sobre assuntos como casamento, funerais, outras cerimônias e até sobre posições políticas”. O tio materno mais velho é quem assume as decisões mais importantes da família, como conceder a licença de casar-se e de ir à escola. No caso de falecimento de um dos progenitores, compete a ele o cuidado ou a tutela dos sobrinhos órfãos.

Empreendedorismo

Segundo Chiavenato (2007), o empreendedorismo tem a ver com o aproveitamento integral das potenciali-

dades racionais e intuitivas do indivíduo, que são postas em prática para a realização de uma ideia ou projeto pessoal, assumindo riscos e responsabilidades. Vendo o empreendedorismo como um meio de transformação social através das oportunidades que oferecem para o comércio local e ao próprio empreendedor, podemos destacar as mulheres macuas, que, aos poucos, estão lutando e fazendo acontecer o seu empoderamento.

Ao andar pelas ruas de Cuamba ou ir aos mercados municipais, como a Massanica, Muiri ou Linha Férrea, vemos um número elevado de mulheres vendendo seus produtos: badia, pães, amendoim cozido e assado, bolinhos, frutas, bebidas tradicionais, verduras, comidas prontas. Também temos as produtoras de algodão e tabaco, as costureiras e cozinheiras.

De acordo com Orgut (2011), referente aos serviços públicos, destacam-se os mercados, sendo que 93,3% deles são utilizados pela população para compra de produtos e 47,5% para a venda de produtos.

Saindo do comércio informal, podemos destacar aquelas que conseguiram montar o seu próprio negócio: padaria, loja de confecções, restaurantes, pousadas, salões



Margarida Niponta
Foto: Arquivo Pessoal

de beleza e supermercado. Esses são apenas alguns casos de mulheres empreendedoras em Cuamba, mas existem outras tantas *Marias* no anonimato.

Uma característica das macuas, que ajuda nas atividades desenvolvidas por elas, é a autoconfiança. Elas confiam em si mesmas, por isso são mulheres criativas, determinadas e corajosas. A autoconfiança é um dos grandes segredos do empreendedorismo, para Chiavenato (2007, p.39):

Quem possui autoconfiança sente que pode enfrentar os desafios que existem ao seu redor e tem domínio sobre os problemas que enfrenta. As pesquisas mostram que os empreendedores de sucesso são pessoas

independentes que encontram os problemas inerentes a um novo negócio, mas acreditam em suas habilidades pessoais para superar tais problemas.

A participação direta da mulher macua nas atividades econômicas, além de contribuir para o rendimento familiar, faz com que ela sinta-se mais valorizada e estimada, aumentando assim a sua autoestima. Destaca-se também



Grupo Muthiyana
Foto: Maria João

os casos em que as mulheres são arrimo de família, ou seja, delas advém o sustento para seus agregados familiares.

Segundo Chiavenato (2007), o empreendedor assume variados riscos ao iniciar seu próprio negócio: financeiros, familiares, psicológicos. Essa observação de Chiavenato foi sentida em Cuamba, nos anos de 2015 a 2016, quando a crise econômica externa afligiu Moçambique, assim como os próprios conflitos políticos internos, gerando um aumento exorbitante das mercadorias e uma queda na comercialização.

Cuamba - economia

Por localizar-se entre as províncias da Zambézia e Nampula e fazer fronteira com Malawi, Cuamba é considerada a capital econômica da região. A linha férrea entre Cuamba e Nampula, e Cuamba e Lichinga contribui para estimular a economia do distrito, favorecendo assim o escoamento entre os produtos comerciais e os produtos agrícolas (ORGUT, 2011).

As atividades econômicas desenvolvidas em Cuamba são: agricultura, comércio informal e emprego formal, (serviços públicos ou nas companhias privadas). Porém, a primeira é a mais desenvolvida. Na cidade, concentram-se duas multinacionais: Mozambique Leaf Tobacco (MLT) e a Sociedade Algodoeira de Moçambique - João Ferreira dos Santos (SAM -JFS). A cidade também conta com quatro Agências bancárias, cada uma possui dois caixas rápidos. Elas atendem os distritos vizinhos, como Mecanhelas, Metarica, Maúa, Nipepe entre outros, facilitando assim a comercialização.

Submissão

De acordo com Bueno (2014, p. 715), submissão significa “sujeição, dependência, domínio, acatamento,

servilismo, obediência”. Nesse sentido, evidencia-se que a submissão é estar sempre voltada a terceiros. Existem situações em que a mulher macua é submissa, ou seja, ela sujeita-se às normas que a cultura prega, mesmo não concordando com elas, e tal situação faz com que torne-se dependente e serviçal a tais costumes.

Na poesia de Chiziane (2002, p.312) vemos alguns trechos dessa realidade quando uma mulher do norte comenta: “Vocês, as mulheres do sul, têm mais sorte. Nas nossas aldeias as raparigas casam-se aos doze anos, mal terminam os ritos de iniciação. Desistem da escola na terceira classe e têm o primeiro filho antes dos quinze anos”. Apesar da política do Governo em combater os casamentos prematuros, ainda existem muitas crianças que se casam como forma de ajudar a família, especialmente quando são as sobrinhas órfãs.

A Lei Moçambicana na Constituição da República de 2004 estabelece o seguinte:

Artigo 35: Princípio da universalidade e igualdade - Todos os cidadãos são iguais perante a lei, gozam dos mesmos direitos e estão sujeitos aos mesmos deveres, independentemente da cor, raça, sexo, origem étnica, lugar de nascimento, religião, grau de instrução, posição social, estado civil dos pais, profissão ou opção política. Artigo 36: Princípio da igualdade de gênero - O homem e a mulher são iguais perante a lei em todos os domínios da vida política, econômica, social e cultural. (CONSTITUIÇÃO, 2004)

Apesar desse aparato da lei, muitas mulheres não procuram a justiça quando são lesadas perante os seus direitos. Ainda hoje, em Cuamba, é comum, por exemplo, os familiares do esposo falecido irem à casa da viúva para levar os despojos mais importantes ou dividirem toda herança em partes iguais, deixando a viúva e os órfãos quase sem nada.

Tradição macua

As meninas, quando menstruam pela primeira vez, ou tiveram sua relação sexual inicial há poucos dias, são submetidas aos ritos de iniciação, normalmente entre os 12 e 15 anos de idade.



Monitoras
Foto: Maria João

Os ritos de iniciação femininos, conhecidos por emuali, normalmente são realizados em uma semana. Nesse período, às meninas são ensinadas algumas práticas tradicionais do povo macua e como devem comportar-se perante os seus maridos e a sociedade, no geral. Depois desse tempo de iniciação, elas já são consideradas mulheres e regressam à casa desfilando nas ruas com cantos e danças, sendo recebidas com festa pelos familiares.

Segundo Martinez (1989), durante o período de gravidez, a mulher submete-se a uma série de preceitos rituais para cuidar e defender a vida em seu ventre, exemplos: não pode acender fogo na presença do homem; deve abster-se dos alimentos semelhantes ao feto ou o nascituro (ovos, certos tipos de peixes, bananas unidas para evitar gêmeos e patas de galinha, para evitar que, ao nascer, a criança arranhe a pele da mãe).

Metodologia

Quanto à abordagem, este é um estudo qualitativo, tendo em vista que o mesmo visa demonstrar a participação da mulher macua no desenvolvimento de Cuamba. Portanto, o propósito não é contabilizar quantidades numéricas como resultado, mas a compreensão da dualidade comportamental desse grupo.

Quanto ao objetivo pretendido, esse estudo privilegia a pesquisa explicativa, a qual registra fatos, analisa-os, interpreta-os e identifica suas causas (LAKATOS; MARCONI, 2011). Nesse âmbito, apresentaram-se algumas das situações vividas pelas mulheres macuas, de modo a perceber em quais momentos elas assumem uma atitude empreendedora ou de submissão.

Quanto aos procedimentos técnicos, utiliza-se a pesquisa bibliográfica. De acordo com Fonseca apud Gerhardt & Silveira (2009, p.37)

Existem pesquisas científicas que se baseiam unicamente na pesquisa bibliográfica, procurando referências teóricas publicadas com o objetivo de recolher informações ou conhecimentos prévios sobre o problema a respeito do qual se procura a resposta.

Por não ser um estudo quantitativo, com o uso de coleta de dados, houve o cuidado para que as situações fossem fundamentadas em fontes credíveis nas pesquisas.

Considerações finais

A mulher macua, seja ela empreendedora ou submissa, expressa toda sua potencialidade no que faz, pois ela age com dinamismo, coragem e resignação, características notáveis na sua maneira de ser e agir frente às atividades empreendedoras ou domésticas realizadas por elas. Porém, tendo em vista a emancipação da mulher e o seu empoderamento na sociedade, há de refletir que enquanto ela for subordinada, fechada às tradições e à renovação, a sua libertação pessoal tardará a acontecer.

O desenvolvimento não pode ser considerado apenas em aspectos econômicos, mas também em termos sociais, uma vez que ele resulta do crescimento econômico associado à melhoria na qualidade de vida. Nesse sentido, podemos entender que a mulher macua exerce um papel fundamental para o desenvolvimento de Cuamba, pois ela, através da sua participação no comércio informal, nos serviços públicos ou privados, no trabalho autônomo, ou como dona de casa, agricultora, microempresária, torna-se um agente transformador na economia e nas relações sociais e familiares.

REFERÊNCIAS

- BARITUSSIO, A. **Moçambique**: 50 anos de presença dos Missionários Combonianos. Roma: Mcr, 2015.
- BUENO, S. **Novo dicionário da língua portuguesa** – 80 mil verbetes. São Paulo: DCL, 2014.
- MOÇAMBIQUE. (Constituição 2004): **Constituição da República de Moçambique**. Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique, 2004.
- CHIAVENATO, I. **Empreendedorismo** - dando asas ao espírito empreendedor. 2. ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2007.
- CHIZIANE, P. **Niketche**. Uma história de poligamia. Lisboa: Caminho, 2002.
- GERHARDT, T.E.; SILVEIRA, D.T. (Orgs). **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
- LAKATOS, E. M. ; MARCONI, M. de A. **Metodologia Científica** – 6. ed. São Paulo: Atlas, 2011.
- MARTINEZ, F. L. **O povo macua e a sua cultura**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989.
- NUNES, R. **Macuas**: filhos da montanha. Revista Além-mar. Seção Povos e Culturas, 1999.
- ORGUT, C. **Constatação da Realidade em Moçambique** - Construindo uma melhor compreensão das dinâmicas da pobreza e bem-estar. Maputo, 2011.

MULHERES CABO-VERDIANAS FACE ÀS LUTAS E CONQUISTAS DO QUOTIDIANO

Riga Anilsa Borges da Silva | Cabo-verdiana, Doutoranda em Ciência Política, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Cabo Verde é um país insular de origem vulcânica situado na Costa Ocidental da África. É um arquipélago constituído por dez ilhas, sendo que nove são habitadas. A capital do arquipélago – Praia – é localizada na maior ilha, denominada de Santiago. De acordo com o último censo, realizado em 2010, pelo Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde (INE, 2010), o arquipélago conta com aproximadamente 500 mil habitantes. O clima é tropical seco, caracterizado por duas estações: chuvosa, que dura em média três meses, e seca, que predomina nos restantes meses do ano. Esse clima característico contribui para falta de chuva e água potável, bem como deixa infértil a terra produtiva para a prática de agricultura. Em função disso, a agricultura caracterizada como a base de subsistência do país não é próspera, e serve principalmente para o sustento das famílias rurais. A sobra de uma pequena quantidade do que se cultiva é comercializada nos centros urbanos (nos mercados, nas lojas ou simplesmente nas ruas). Essa atividade de venda normalmente é protagonizada pelas mulheres.



Localização da República de Cabo Verde.

Diferentemente dessas vendedeiras ambulantes, que têm a necessidade de andar de porta em porta em busca de fregueses, existem outras vendedeiras que têm um ponto fixo de venda (mercado). Essas comerciantes (ambulantes e fixas) que dominam o comércio informal são conhecidas em Cabo Verde como *rabidantes*:

[...] ser *rabidante* é como algumas senhoras denominam-se a si mesmas e às suas atividades de vender – na rua ou em lugares fixos – e é um termo aceito e compreendido pelos habitantes de Praia para esta atividade, além do que carrega em si a denominação de pessoas que “se resolvem”. No Brasil, talvez disséssemos os que “dão um jeito”. (PÓLVORA, 2013, p. 99)

As *rabidantes* da Praia, na sua maioria, são oriundas e migrantes naturais do meio rural. Devido à escassez de chuva e longo período de seca, elas migraram para o centro da cidade à procura de melhores condições para se viver. Muitas chegaram para trabalhar como empregadas domésticas, porém acabaram por abandonar o emprego e estabeleceram-se como vendedeiras. Sem recursos suficientes para uma instalação digna, foram alojando-se nos bairros periféricos da cidade. Vivendo em bairros informais em razão de múltiplos fatores inerentes à migração campocidade, elas defrontaram-se com a exclusão e estigma.

Nos últimos anos (2008), buscando atrair turistas internacionais, a Cidade da Praia, particularmente o centro da cidade – Plateau¹ –, tem sido remodelado por políticas de reformulação do espaço urbano. Nisto, algumas das

Mulheres no comércio informal (bairro Plateau)

É quase impossível andar pelas ruas da Cidade da Praia e não notar a presença de vendedeiras ambulantes comercializando algum produto. Todos os dias, durante a hora laboral, essas mulheres andam de um lado para o outro em busca de alguém que compre os seus produtos. Geralmente, elas colocam bacias de plástico na cabeça, cheias de roupas e calçados, hortaliças, verduras, ou frutas que atraem o interesse dos cidadãos. Quando cansadas, procuram por sombras em lugares estratégicos com maior circulação de pessoas (como, por exemplo, paragem do ônibus, escolas, entre outros) para descansar e, ao mesmo tempo, vender os seus produtos.

¹ Plateau é um bairro do centro da Cidade da Praia que abriga edifícios públicos e outras construções de importância, tais como: Palácio de Justiça, ministérios, Câmara Municipal, catedral, museu, monumentos, entre outros.



Mercado em uma rua de Cabo Verde
Foto: Carol.78 / Flickr (CC BY-ND 2.0)

medidas tomadas pela Câmara Municipal foram a reforma do mercado do Plateau e a retirada das vendedeiras nas ruas. Para cumprir essas medidas, entre outras funções, a proibição de vendas ambulantes no centro urbanístico, a Câmara Municipal criou as Guardas Municipais. Essas novas regras têm trazido problemas, sobretudo para as vendedeiras ambulantes que atuam no Plateau.

A “temida” medida adotada pela Câmara Municipal deixou as mulheres incomodadas e sem sossego. De um lado, as vendedeiras ambulantes começaram a sentirem-se coagidas por atuarem nas ruas, de outro, as fixas mostravam-se preocupadas quanto à remodelação do Mercado do Plateau. Estas últimas presumiam que a reforma do mercado faria com que algumas perdessem os seus lugares. Desse modo, as incertezas pairavam sobre essas mulheres devido às novas políticas, ao mesmo tempo em que o clima de medo reinava no meio delas.

No entanto, essas mulheres, que são, na maioria das vezes, chefes de família e únicas provedoras dos filhos, não veem amparo em outro ramo de atuação profissional a não ser persistirem nas vendas. Essa postura de insistência tem gerado problemas devido às constantes fiscalizações dos Guardas Municipais nas ruas. Quando abordadas pelos guardas, muitas não cedem às ordens, alegando que não têm outros meios de sustento. Em consequência do desacato, os guardas têm confiscado seus produtos, quando surpreendidas a vender fora do estabelecimento.

Diante dessa realidade, tem-se notado um aumento significativo das lojas chinesas instaladas na cidade da Praia (Plateau) e em todo o arquipélago. O interessante é

que essas lojas chinesas vendem os mesmos produtos que os das vendedeiras, porém com preços iguais ou mais atrativos. Ressalta-se que essas lojas situam-se no mesmo lugar onde as vendedeiras ambulantes são proibidas de vender. Em vista disso, as lojas chinesas têm roubado a cena e os lugares de comércio dos cabo-verdianos (*rabidentes*). Esse cenário, aliado aos fatores como: migração das vendedeiras, políticas de reformulação da cidade, falta de investimento local e falta de infraestruturas de comércio para mulheres têm obrigado a maioria das cabo-verdianas a estabelecer-se no comércio informal.

Conforme INE (2014), as mulheres representam 58,6% das pessoas que trabalham no comércio informal. Isso é comprovado pela frequência com que elas são vistas nas ruas a venderem. Mais do que a estatística, esse é o reflexo de um país onde a pobreza tem o rosto feminino, pois 53% da população pobre são do sexo feminino (INE, 2015). No entanto:

Se, por um lado, o governo municipal da cidade de fato tem tentado melhorar as condições de vida da população mais pobre, investindo em quadras de esportes e em calçamento nas ruas, tem, por outro lado, promovido uma política aberta de exclusão e segregação dos mais pobres dos espaços tidos como não apropriados para estes. A atuação constante da guarda municipal correndo, intimidando, apreendendo mercadorias, “caçando” senhoras é apenas uma apresentação cruel dessas políticas. (PÓLVORA, 2013, p.102)

Para atenuar esses desafios, as vendedeiras têm criado redes de solidariedade entre elas, fazendo emergir as suas próprias “armas de lutas” através de ajuda mútua. As vendedeiras fixas cedem espaços nos seus comparti-

mentos para as ambulantes guardarem suas mercadorias quando os Guardas Municipais estão nas redondezas. As mais velhas cuidam das crianças enquanto a mãe foge das vistas dos guardas ou sai para tratar de algum assunto. Na ausência de uma *rabidante* no seu ponto, as colegas vendem os seus produtos. Ocorrem situações onde elas avisam umas às outras através de mensagens ou sinais (gestos e risos) de que os agentes da Câmara encontram-se na determinada esquina. Tudo isso acontece sem que a *rabidante* deixasse de “rir e ironizar a sua desenvoltura em correr antes da guarda municipal chegar” (PÓLVORA, 2013, p. 102-103).

Feitiçaria como campo de batalha para as mulheres

Como explicadas anteriormente, as *rabidantes* dão a volta por cima e se viram no dia a dia em busca do sustento para a família. Nesse universo de negócio, embora exista uma solidariedade entre as *rabidantes*, também há um alto nível da competição entre elas, reproduzindo a prática observada em vários ramos de comércio. Por isso, as atitudes de “se virar”, “dar volta por cima” ou “desenrascar” são consideradas preciosas ferramentas no seio delas, uma vez que trabalhar com vendas requer habilidades extras para conquistar fregueses.

Entretanto, nessa reviravolta há as que se sobressaem perante as outras. Isso faz com que muitas *rabidantes* recorram a um conjunto de técnicas e saberes para alcançarem sucesso nas vendas. Posto isso, a busca pelo conhecimento sobre habilidades de negócios tem se transformado em um campo inesgotável de possibilidades a serem testadas e usadas. Pois, não é por acaso que, no ambiente da *rabidância*², se murmure que as *rabidantes* são *kordeiras*³.

Buscando entender como a feitiçaria é compreendida entre os cabo-verdianos e os imigrantes da África, a antropóloga Eufémia Rocha (2016) seguiu uma rede complexa de *méstris* e *korderus*⁴ desde Cabo Verde, circulando entre países como Senegal, Guiné-Bissau e Gâmbia. A autora constatou que a casa de *kórda* é usada para resolver problemas variados. A partir da etnografia, a antropóloga notificou relatos de testemunhas emergentes de três situações – a colega, a *kunbosa*⁵ e a mãe.

Com relação à colega, uma das testemunhas explicou que as *rabidantes*, por serem empreendedoras e muito competidoras, tentam afastar-se uma das outras por causa da concorrência. Ainda que haja laços de amizade, é preciso ter cautela, por duas razões: “*mudjer é ka amiga di mudjer*”⁶ e “*segredu e alma de negosi*”⁷. Alimentadas pela inveja e cobiças, as colegas arranjam mecanismos para dificultar as atividades das companheiras, nem que para isso tenham que recorrer à sabedoria de um *méstris* além das fronteiras. Muitas já viajaram a São Tomé e Príncipe e lá resolveram os seus problemas.

Falando da *kunbosa*, que corresponde à segunda situação, a história descrita por outra testemunha diz que o motivo pelo qual procurou *méstris* foi o seu segundo relacionamento. Primeiramente, consultou uma *méstri* cabo-verdiana e, quando o relacionamento começou a descontrolar devido à desconfiança do seu ex-companheiro, sobre a sua fidelidade, buscou um *méstri* imigrante oeste-africano residente em Cabo Verde. Continuando o relato, ela alega que o *mal fetu* da *kunbosa* não fazia efeito nela porque ela é forte, e a saída foi fazer o *mal fetu* para o seu ex-compa-

Ilha de Santo Antão

Foto: imke.sta / Flickr (CC BY-SA 2.0)



² Se desenrascar.

³ Freqüentadoras das casas de feitiço.

⁴ Pessoas que comparecem nas casas de feitiço (freqüentadores das casas de feitiço)

⁵ Nome atribuído às mulheres rivais que têm ou disputam pelo mesmo parceiro homem.

⁶ Mulher não é amiga de mulher.

⁷ Segredo é a alma do negócio.

nheiro, fazendo-o desgostar dela na cama, ao mesmo tempo em que manchava a sua imagem de mulher séria⁸.

A terceira situação refere-se à mãe. Nesse caso, a autora trouxe relato de uma cabo-verdiana residente há décadas em Dakar, que guiava os cabo-verdianos que iam para Senegal à procura de *kaza méstris*. Como narra a autora, a partir da fala da testemunha, esta sentiu a necessidade de consultar um *méstri* quando o filho de trinta e poucos anos envolveu-se em um homicídio e foi preso. A mãe trabalhou o filho na *kaza méstris* e enviou um “remédio” para Cabo Verde, que fez com que ele fosse solto da cadeia. Declarando o seu amor incondicional, afirmava que o afastamento físico não justificava falta de amor e cuidado, nem que seja por meio simbólico e a partir de diáspora.

Com efeito, a casa de *kórda* é utilizada para resolver vários assuntos. Como se constata, a partir dos relatos, as *rabidentes* não são as únicas que procuram esse lugar para resolver os seus problemas (profissionais), o local também é usado para superar os empasses da vida íntima e pessoal. Nesse espaço específico de expressividade entre saberes humanos e não humanos, onde a linguagem de contato é a feitiçaria, encontram-se as mulheres no centro. Ali, elas buscam a solução dos seus problemas, fazendo da feitiçaria um campo de batalha:

A Mãe que ocorre aos *méstris* por causa dos filhos, isto é, para resolver problemas vários dos seus filhos [...]. A utilização da *Kunbosa* aqui só faz sentido quando uma mulher está perante uma relação afetivo-amorosa cujo parceiro mantém o mesmo gênero de relação com outras mulheres criando uma situação de rivalidade entre elas, que pode ser resolvida com a sabedoria de um *méstri*. [...] A Colega ou parceira de trabalho muitas vezes torna-se um perigo ou uma ameaça para a continuação de uma boa jornada de trabalho, na qual circulam a *bóka fédi*⁹, *odju*¹⁰ e *mal fetu*¹¹ e de que podemos ser e somos vítimas, dado que “*mudjer é ka amiga di mudjer*”¹². (ROCHA, 2016, p.24,28 e 30)

Os relatos apresentados evidenciam que é justamente na feitiçaria que essas mulheres veem uma possibilidade de apropriarem-se ou munirem-se de “escudos de guerra” contra determinados males, e conseqüentemente conquistar uma posição satisfatória e estável na família, nas relações afetivo-amorosas e no mercado de trabalho. As ferramentas que usam como armas de luta podem ser bastante questionáveis, no entanto, necessárias para elas.

Espaço político e as redes de luta

Um dos marcos para debater e pensar politicamente a situação das mulheres cabo-verdianas emergiu-se no âmbito das atividades da Década das Mulheres de 1975 a 1985. Um grupo de mulheres cabo-verdianas (militantes do Partido Africano da Independência de Cabo Verde – PAICV) participou no VII Congresso da Federação Democrática Internacional das Mulheres (FDIM), em Berlim. Esse evento contou com a participação de importantes figuras feministas da África, América, Ásia e Europa.

⁸ Mulher que tem um único homem durante seu relacionamento.

⁹ Boca, língua má, ou seja, as palavras saídas dali podem provocar algum dano. Normalmente, uma pessoa cuja língua tenha pintas escuras é associada à *boka fédi*.

¹⁰ Mau olhar.

¹¹ Mal feito, feitiço.

¹² Mulher não é amiga de mulher.

Envolvidas com o que se passava mundo afora sobre a realidade das mulheres, o grupo das mulheres cabo-verdianas ficou convencido de que a emancipação feminina deveria ser fruto do trabalho das próprias mulheres. Instigadas pela conjuntura internacional, começaram um trabalho endógeno de sensibilização e consciencialização em todo o arquipélago sobre a situação da discriminação das mulheres.

Em 1981, tendo um grupo bastante sólido, as mulheres decidiram criar a Organização das Mulheres de Cabo Verde (OMCV). Essa organização rapidamente consolidou-se como um importante canal na luta política pela igualdade de direitos entre homens e mulheres. Nos primeiros momentos, a OMCV embarcou na campanha nacional do governo para resolver os problemas que afligiam a sociedade, tais como: o analfabetismo, o desemprego e outros. A situação política das cabo-verdianas foi negligenciada pela OMCV nesse período.

Com o passar do tempo, a OMCV percebeu a necessidade da incorporação política das mulheres e passou a pressionar o governo para que houvesse debates sobre a situação social e política feminina. A questão central desses debates rondava em torno da educação, saúde reprodutiva (serviço de proteção materno e planejamento familiar), bem como, o reconhecimento dos direitos das mulheres enquanto sujeitos políticos. A OMCV buscava, sobretudo, encorajá-las a apropriarem-se dos seus direitos. Feito isso, aos poucos, a organização foi fortalecendo-se com crescente engajamento político das mulheres.

Com o fim do monopartidaríssimo (1990) e a implantação da democracia, em 1991, observou-se uma presença tímida, porém notável, de mulheres no governo. Nos primeiros governos formados após a democratização, cresceu a presença feminina em altos cargos de chefias e de deliberações políticas em comparação aos governos do partido único. Apesar desse avanço, as mulheres continuam sub-representadas politicamente (MONTEIRO, 2009). Das poucas que atingem altos cargos políticos, as designadas pela nomeação tornam-se alvos de julgamentos moralistas e misóginos. Os julgamentos são baseados em argumentos simplistas que dão origem a rumores, com os quais essas mulheres são brutalmente confrontadas, desclassificadas e diminuídas.

Nas conversas informais sobre a política do país, é comum autoperpetuar as mulheres como incapazes de transmitirem suas capacidades de liderança política. Contudo, pela primeira vez na história política de Cabo Verde, uma mulher, presidente de um dos maiores partidos políticos, apresentou-se como candidata ao cargo de Primeira-Ministra. A apreciação à candidata era expressa em comentários sexistas e “memes” com descrições e imagens preconceituosas e machistas. Verificaram-se também expressões do senso comum, tais como: lugar de mulher é na cozinha, ou política é coisa de homem. A

mesma prática não foi constatada com relação a candidatos do sexo oposto.

Perante todos esses obstáculos, as mulheres seguem lutando pelos seus direitos, criando redes e organizações, fazendo emergir mecanismos de combate, com os principais objetivos de: conquistar o empoderamento político e a visibilidade das mulheres. Na busca de diversificar a representatividade das mulheres, um dos marcos importantes, além da instituição da OMCV, foi a criação, em 2001, da Rede de Mulheres Parlamentares Cabo-verdianas (RMP-CV) e da Constituição da Comissão Nacional dos Direitos Humanos e a Cidadania (CNDHC), como também a inauguração do Instituto Cabo-verdiano para Igualdade e Equidade de Gênero (ICIEG)¹³, em 2006.

Além das instituições governamentais, existem outras organizações que atuam a favor do empoderamento político e promoção das mulheres, mormente, a Associação das Mulheres Empresárias de Cabo Verde (AMEPCV), Associação das Mulheres Juristas (AMJ), Associação de Apoio à auto Promoção da Mulher no Desenvolvimento (MORABI), entre outros.

Conclusão

Este trabalho que se configura como trabalho descritivo, baseou-se na revisão bibliográfica para analisar a luta das mulheres cabo-verdianas em diferentes áreas de atuação. O desenvolvimento do trabalho permitiu observar que as mulheres vendedeiras, que, na maioria das vezes, são mães solteiras e chefes de família, são criminalizadas no exercício das suas atividades pelas autoridades que, em teoria, teriam a função de protegê-las. Também foi possível constatar que as mulheres são vistas como perigosas, ao recorrerem à feitiçaria na busca de estabilidade familiar e melhores condições de vida. No campo político, notou-se que, embora as mulheres sigam resistindo, através da criação de redes e organizações que fomentam mais participação política das mulheres, elas deparam-se ainda com estereótipos de gênero que têm condicionado as suas lutas. Tudo isso remete a um debate sério sobre o papel ativo das mulheres na sociedade cabo-verdiana.

Mulher carregando mantimentos para a venda

Foto: imke.sta / Flickr (CC BY-SA 2.0)



¹³ Antes era Instituto de Condição Feminina (ICF), que tinha sido criado a 10 de janeiro de 1994..

REFERÊNCIAS

GOMES, Crispina. **Mulher e poder**: o caso de Cabo Verde. Praia: IBNL, 2011.

MONTEIRO, Eurídice F. **Mulheres, democracia e desafios pós-coloniais**: uma análise da participação política das mulheres em Cabo Verde. Praia: Edições UNICV, 2009.

Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde (INE) 2010. (RGPH 2010): **Cabo Verde em números** (excel). Tabela 01: População recensada nos alojamentos colectivos, nos agregados familiares e os sem abrigos segundo a situação de residência. Praia: Instituto Nacional de Estatísticas. Disponível em: <http://bdmi.ine.cv/dadostats/dados.aspx?d=1> acessado em: 14/05/17

Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde (INE) 2014. **Brochura e informações sobre mulheres em cabo verde** (PDF). Praia: Instituto Nacional de Estatísticas, 2017. Disponível em: <http://ine.cv/publicacoes/brochura-informacoes-mulheres-cabo-verde>. Acesso em: 14 de maio de 2017.

Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde (INE) 2015. **Brochura e informações sobre mulheres em cabo verde** (PDF). Praia: Instituto Nacional de Estatísticas 2017. Disponível em: <http://ine.cv/publicacoes/brochura-informacoes-mulheres-cabo-verde>. Acesso em: 14 de maio de 2017.

PÓLVORA, Jaqueline. **Cidades informais**: o caso da cidade de Praia. Ciências Sociais Unisinos, São Leopoldo, Vol. 49, N. 1, p. 97-103, jan/abr 2013.

ROCHA, Eufémia. Feitiçaria: uma questão de gênero? In: ANJOS, Jose e PÓLVORA, Jaqueline (orgs). **Dinâmicas identitárias, culturais e de gênero em Cabo Verde**. Praia: Edições UNICV, 2016.

MULHERES GUINEENSES E MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS: SUAS TRAJETÓRIAS

Elvira Gomes | Guineense, Mestranda em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

O estudo sobre as mulheres ou sobre a questão feminina não é estranho a ninguém, pois já vem sendo aprofundado há décadas, suscitando diversas mudanças, porém, ainda vivemos com resquícios dos antigos desafios que persistem e coexistem com os novos. O tema exige um olhar cauteloso, pois, em cada realidade, existe uma peculiaridade, apesar de existirem questões gerais que dizem respeito a todas as mulheres.

O tema “mulheres” é mundialmente debatido pelos mais diversos movimentos sociais, sobretudo, pelo movimento feminista. A discussão acerca delas é de grande complexidade e carregada de muitas questões polêmicas, visto que envolve aspectos culturais, religiosos, jurídicos, políticos; tais aspectos, muitas vezes, servindo como justificativa para ocultar a real opressão. Este debate se altera e toma proporções diversas conforme a realidade social analisada se considerado a partir da perspectiva do contexto mundial.

No entanto, considerar a situação das mulheres assim, de forma generalizada, apenas como uma luta por direitos de cidadania ou por reconhecimento, seria reproduzir a forma como a questão tem sido tratada até então, excluindo um número significativo de mulheres que não se encaixam nos padrões de representação considerados normais, se levarmos em conta o contexto histórico e social atual das mulheres, em especial, as negras.



Localização da República da Guiné-Bissau.

Quando se fala em negritude, fica quase impossível não trazer junto o legado da escravidão, não como o início da história do povo negro, mas como “um percurso político”, principalmente nas sociedades escravocratas, onde tanto o vocabulário como as atitudes ainda são heranças desse legado. E, quando se fala em mulher, logo se remete

a um tipo antropológico com certas características que não fizeram parte da construção da mulher negra como frágil e do lar. Em seu livro “Mulheres, raça e classe”, Angela Davis mostra como as mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa do que suas irmãs brancas e como a escravidão ofuscou todos os outros aspectos da existência das mulheres negras pelo trabalho compulsório; ou seja, como escravas, elas trabalhavam nas mesmas condições que os homens (DAVIS, 2016, p. 17). A única diferença de tratamento entre homens negros e mulheres negras era na forma de punição, ou seja, a dos homens consistia em açoitamentos e mutilações enquanto as mulheres eram açoitadas e estupradas (DAVIS, 2016, p. 20).

Então, talvez essa seja uma das respostas para a pesquisa da FLACSO (Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais) sobre o homicídio de mulheres, no Brasil, a seguir apresentado.

O mapa de violência 2015, elaborado pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso), aponta um aumento de 54% em dez anos no número de homicídios de mulheres negras, passando de 1.864,

em 2003, para 2.875, em 2013. No mesmo período, a quantidade anual de homicídios de mulheres brancas caiu 9,8%, saindo de 1.747, em 2003, para 1.576, em 2013. (WAISELFISZ, 2015)

Os dados acima mostram que a questão não diz respeito apenas ao gênero, mas, também, à raça, e Davis (2016) acrescenta que também diz respeito à classe. E é de fundamental importância, para qualquer análise social consistente nos países com raízes escravocratas, levar em conta a questão racial também quando se fala de gênero, é importante dar uma atenção especial à interseccionalidade ou sobreposição dessas três categorias que Davis apresenta e à forma como se comunicam no que diz respeito à opressão.

A forma como a mulher negra foi sendo tratada historicamente é um fator que ocasionou o seu silêncio. “As

condicionando a perpetuação do silêncio (dos que nunca falam), e a voz do colonizador continua hegemônica. Se, no “contexto da reprodução colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade.” (SPIVAK, 2010, p. 17).

É necessário retornar ao momento em que forma a percepção ou compreensão a respeito da mulher no Brasil, que inicia com a formação do próprio país e vai influir na consciência e na relação entre homem e mulher (PRADO, 2000, p. 102).

O período da formação moral, ou seja, o período da colonização brasileira, vai indicar a maneira como a mulher será vista nessa sociedade e mostrará a estrutura



Mulheres trabalham em aldeia
Foto: LVIA / Flickr (CC BY-ND 2.0)

mulheres negras contemporâneas não se podiam juntar para lutar pelos direitos das mulheres porque nós não víamos a ‘natureza feminina’ como um aspecto importante da nossa identidade”. O foco na opressão racial como o único rótulo fez com que as mulheres negras não valorizassem sua feminilidade (HOOKS, 1982, p. 5).

A ausência de caráter dialógico, a autorrepresentação do sujeito subalterno e os intelectuais pós-coloniais, porta-vozes das(os) subalternas(os) ou seus intermediários, de certa forma, não possibilitaram o espaço da fala,

social sendo construída a partir do colonizador português que, ao chegar ao Brasil sozinho, se depara com a falta de mulheres brancas que compartilhem os mesmos valores. Isso faz com que tanto a mulher índia como a africana escravizada sejam inseridas como objeto ou um elemento esquisito dentro da dinâmica social do colonizador e vai proporcionar uma relação de posse na satisfação de suas necessidades sexuais. A submissão e a passividade por parte das mulheres são um reflexo do olhar de inferioridade que o colonizador tinha sobre elas (PRADO, 2000, p.103).

A sociedade patriarcal agrária e os limites desse suporte social serão de muita discriminação e diminuição da mulher, mesmo sendo um sujeito de igual importância no desenvolvimento da sociedade. Essa característica da forma de organização perdeu muito no Brasil, de modo que a “diferenciação exagerada justifica o chamado padrão duplo de moralidade, dando ao homem todas as liberdades de gozo físico do amor e limitando a mulher a ir para a cama com o marido, toda santa noite que ele estiver disposto a procriar” (FREYRE, 2000, p. 125).

É inegável que tanto o Brasil quanto os países africanos têm, cada um a seu tempo, avançado na discussão sobre os direitos das mulheres, e, mesmo que muitos direitos já tenham sido conquistados, as mulheres ainda enfrentam várias situações adversas no que diz respeito à real efetivação desses direitos e de seu alcance às mulheres negras e pobres.

É importante enfatizar que a luta das mulheres deu-se de forma diferente em cada país, conforme seus contextos. Na Guiné-Bissau, por exemplo, essa luta nunca foi muito expressiva, mas, no que diz respeito à luta pela libertação nacional, as mulheres guineenses lutaram com os homens. No entanto, depois da independência, elas não encontraram espaço no aparelho administrativo do país e nas instâncias de decisão, da mesma forma que as negras dos Estados Unidos, que se preocuparam primeiramente com a questão racial, acreditando que era a maior opressão, e, depois da libertação, os homens negros assumiram os valores patriarcais brancos daquele país e elas ficaram

triplamente oprimidas, e, só assim, tomaram consciência da sobreposição da opressão (HOOKS, 1982).

Contudo, atualmente, frequentemente são noticiadas iniciativas femininas propondo debates e reivindicando participação política, ou seja, elas estão reivindicando seus direitos como sujeitas capazes de participar na construção nacional nas instâncias de decisão. Na tentativa de atender a essas demandas, conforme Sambú (2016), foi criado, em 2016, o Ministério da Mulher, Família e Solidariedade Social. No entanto, está sendo dirigido por um homem, e esse fato, somado ao nome do Ministério, evidencia a real visão que se tem da mulher, do seu papel e de seu lugar, afirmando a desigualdade nas relações sociais.

Rosaldo, partindo da constatação de que a assimetria entre os sexos como um facto universal, remete a causa desta assimetria, para o papel maternal das mulheres, que estaria na base da elaboração de uma oposição entre esferas de atividade específicas às mulheres e aos homens, respectivamente a esfera doméstica e a esfera pública, conceitos intimamente relacionados com a divisão sexual do trabalho e que explicariam a actual situação desfavorável das mulheres nas relações de produção. (ROSALDO, 1993, apud DOMINGUES, 2000, p. 42)

Para o autor, é necessário demonstrar que a dicotomia não se aplica aos papéis que a mulher africana desempenha, isto é, de forma simultânea na esfera da reprodução e da produção. Para ele, tanto a divisão do trabalho nas duas esferas como a desvalorização da esfera doméstica são pressupostos ocidentais, que praticamente resumem a mulher



Criança da Região de Gabu
Foto: André Nassif / Flickr (CC BY-NC 2.0)

nesse sentido (ROSALDO, 1993, apud DOMINGUES, 2000). Domingues (2000, p.45) ainda afirma que a “[...] ênfase na análise de sistemas conceptuais binários frequentemente incluem o homem e a mulher como o paradigma da oposição de categorias e este é usado para pensar um sistema hierárquico em que as mulheres são colocadas na posição inferior”. A questão de gênero não pode ser pensada e resumida em público e doméstico, quase que sinônimo de homem/mulher, assim como a crença na dicotomia entre esfera privada e pública. Essa dualidade não existiria rigorosamente na África, desse modo, é possível dizer que a crítica aos termos “família” e “lar” não correspondem à realidade africana, em que as contradições internas e conflitos entre diferentes e competitivos interesses em relação aos recursos familiares e sociais não se acomodam com a concepção da família ocidental, de família como uma unidade solidária, sem conflitos internos (DOMINGUES, 2000).

Guiné-Bissau, como qualquer outro país, tem sua peculiaridade no que diz respeito à questão feminina, pois, sendo um país multiétnico, essa realidade acaba sendo mais complexa e desafiadora e é extremamente carente de um estudo aprofundado. A trajetória de vida das mulheres guineenses é marcada pela desvalorização e pelo bloqueio ao acesso dos conhecidos direitos de cidadania de Marshall. Os direitos menos acessados por elas são, principalmente, a participação política e a educação, ou seja, o acesso igualitário à instrução formal, fator esse que limita a construção de sua autonomia entendida não no sentido literal da palavra, que se aproxima mais da autossuficiência ou independência em relação aos outros, mas, na compreensão de Honneth (2003), como um processo de relação e de autode-

pendência ou dependência recíproca. Limitada a autonomia pela falta de instrução, as mulheres ficam condicionadas ao mercado informal ou à dependência total dos seus pares de relação. Desse modo, as mulheres não estariam participando da cidadania entendida por Marshall como “um status concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade”, e “todos aqueles que possuem o status são iguais com respeito aos direitos e deveres pertinentes ao status” (MARSHALL, 1967, p. 76).

No contexto das mulheres negras no Brasil, o desrespeito também é um processo que caracteriza sua trajetória de geração em geração e que pode ser comprovado na baixa escolaridade, na violência que sofre e até no papel reservado para elas no mercado de trabalho. Conforme a pesquisa do Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE, 2016), mulheres negras são a maioria no trabalho doméstico e recebem os piores salários. A referida pesquisa mostrou também que as negras predominam no trabalho doméstico, resultado não surpreendente, uma vez que, em determinados lugares, como nas universidades, a presença da mulher negra verifica-se principalmente por esse meio. Outro fator de desvantagem das mulheres negras é a forma como os homens negros lidaram e ainda lidam com o racismo.

A resposta de homens negros ao racismo mormente dos que conquistaram uma posição social e/ou econômica privilegiada, foi o casamento com mulheres loiras. Se eles são socialmente inferiores a elas em razão da cor de sua pele e da textura de seus cabelos, elas são inferiores a eles na ordem patriarcal de gênero. (SAFFIOTI, 2004, p. 32)



Mulheres balantas
Foto: Bruno Kestemont / Flickr (CC BY-NC 2.0)

Ou seja, há um empate entre as duas partes, enquanto que com as negras essa igualdade não se estabelece em nenhum sentido, por isso, muitas vezes, não conseguem casar. Outro fator a ser levado em conta também é o genocídio dos meninos negros (SAFFIOTI, 2004).

Como a Teoria do Reconhecimento de Honneth pode ajudar a compreender o desrespeito vivenciado pelas mulheres negras

Para Honneth, o desrespeito afeta as relações positivas de reconhecimento que impedem a concretização da cidadania. Assim, ao responder a Fraser, ele mostra que qualquer luta, tanto de redistribuição como de reconhecimento cultural ou de outra natureza, cabe em sua teoria, isso quando essas lutas forem despertadas pelo sentimento de injustiça, que é, por sua vez, uma violação de um sentimento de esperança, de expectativa, de reconhecimento, ou seja, um conjunto de elementos morais (HONNETH, 2006).

Tendo em conta a complexidade do tema, é necessária uma teoria que consiga compreender essa realidade. Assim, a Teoria do Reconhecimento, de Axel Honneth, pode trazer contribuições para pensar-se a condição das mulheres negras. Honneth busca compreender e interpretar a sociedade por meio da categoria do reconhecimento. O objetivo maior é mostrar como indivíduos e grupos sociais inserem-se na sociedade através de uma luta por reconhecimento.

A luta caracteriza-se pela construção da identidade pessoal e coletiva e tem origem a partir de situações de conflitos sociais decorrentes de experiências de desrespeito (a exemplo das mulheres negras, as situações de desrespeito impedem o reconhecimento de direitos já garantidos institucionalmente) (HONNETH, 2003). Ou seja, todo o processo de reconhecimento passa inevitavelmente por uma luta para conquistá-lo. Não há reconhecimento sem luta! Nesse sentido, três formas são, por Honneth (2003), distinguidas: o amor, o direito e a solidariedade.

Para o autor, as estruturas das relações sociais de reconhecimento se dividem em três esferas, isto é, a das relações primárias, a das relações jurídicas e a da comunidade de valores. Para ele, o primeiro princípio normativo interno que estabelece diferentes formas de reconhecimento mútuo é o princípio do amor, da igualdade e da “realização” (OTA et al., 2011). Para esclarecimento desse princípio, o autor recorre ao estudo empírico da relação afetiva primária de mútua dependência entre o bebê e a mãe num sentimento de unidade (uma mútua identificação). Desse modo, mostra como essa relação aos poucos vai se transformando “a partir de um processo de ampliação da independência de ambos”, na medida em que a mãe se encontra impossibilitada de atender imediatamente às necessidades da criança.

Para ele, o desenvolvimento do segundo mecanismo, o da autoconfiança, autorrespeito e autoestima, depende do desenvolvimento do primeiro, o atendimento das primeiras necessidades, confiança e dedicação para com a criança. Se essa relação for bem sucedida, ela terá condições de desenvolver uma relação positiva, “uma capacidade de autoconfiança”, que será como que alicerce de suas futuras relações sócio-morais. Ainda na primeira esfera, ele acredita encon-

trar um potencial normativo que vai se desenvolvendo com os conflitos sociais (ROSENFELD e SAAVEDRA, 2013).

A partir dessas esferas, é formada uma infraestrutura normativa que o autor chama de ordem social moral, constituída pelos três princípios que o sujeito recorre para criar seus argumentos e questionamentos em relação à situação existente.

A luta por reconhecimento se dá, então, pela relação dialética entre o universal e o particular, em que o universal corresponde a essa infraestrutura normativa de reconhecimento mútuo, e o particular às demandas moralmente justificadas que seguem por conta da experiência do reconhecimento denegado ou do desrespeito, e que representam conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material como do alcance social do status de uma pessoa de direito (OTA, BASSANI e SOBOTTKA, 2008).

As situações de desrespeito, portanto, se constituem como impeditivos à concretização das formas de reconhecimento e, por conseguinte, à formação da identidade dos indivíduos e grupos sociais. A existência de relações de desrespeito ou a não concretização das relações positivas de reconhecimento conduzem a um impedimento da cidadania.

Possibilitar o desenvolvimento individual e a autorrealização dos sujeitos constitui o verdadeiro objeto de um tratamento igualitário entre os sujeitos nas nossas sociedades, e só é possível pela experiência do reconhecimento intersubjetivo da autonomia individual, das necessidades específicas e das capacidades particulares. Ao explorar a noção de inclusão social através da intersubjetividade, a teoria de reconhecimento permite alçar os processos indenitários a uma dimensão social, convertendo as questões da autonomia individual em questões de natureza social. (ROSENFELD, SAAVEDRA, 2013, p. 32-33)

Assim, o desrespeito se apresenta, ou melhor, é uma precarização da cidadania, e, entre tantos males que causa, ele leva ou faz com que os direitos garantidos não se efetivem e impossibilita os indivíduos, nesse caso, mais especificamente as mulheres, de desenvolverem a autoconfiança, o autorrespeito, a autoestima, por viverem constantemente situações de injustiça que não lhes possibilitam desenvolver sua autonomia.

No decorrer desse ensaio, foi possível perceber que situações de desrespeito vivenciadas pelas mulheres negras dão a elas algumas características específicas e algumas portas lhes são fechadas, seja pelo fator gênero, seja pela raça ou classe. Assim, não acontece a integração e o pertencimento à comunidade descrita por Marshall, ou, se acontece, é frágil, pela falta de políticas públicas que deem conta dessa realidade crônica. Todas as situações de vulnerabilidade e humilhação foram e são prejudiciais para o desenvolvimento de um senso de valor próprio, deixando as pessoas menos aptas para se autodeterminarem com seus projetos (HONNETH e ANDERSON, 2011).

REFERÊNCIAS

- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- DOMINGUES, Maria Manuela Abreu Borges. **Estratégias femininas entre as bideiras de Bissau**. Texto Policopiado, Tese de Doutorado, Universidade Nova de Lisboa, FCSH, 2000. Disponível em: <http://purl.pt/5467/1/sc-91515-v_PDF/sc-91515-v_PDF_X-C/sc-91515-v_0000_1_tX-C.pdf>. Acesso em: 05 de maio de 2017.
- FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mocambos**. 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- HONNETH, A.; ANDERSON, J. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. Crítica e Modernidade, v. 17, jan-jun de 2011, p. 82.
- _____. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- _____. Redistribución como reconhecimento: Respuesta a Nancy Fraser. IN: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o reconocimiento?** Un debate político-filosófico: Madrid: Ediciones Morata, S. L, 2006.
- HOOKS, Bell. **Não sou eu uma mulher**. Mulheres negras e feminismo. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro 2014. Título original: Ain't I a Woman. Black Women and Feminism. Boston (MA): South End, v. 665, 1982. Disponível em: <https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher_traduzido.pdf> Acesso em: 5 de junho de 2017.
- MARSHALL, Thomas Humphrey. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- DIEESE. **O Trabalho Doméstico na Região Metropolitana de São Paulo**. Abr. 2016. Disponível em: <<https://www.dieese.org.br/anali-seped/2015/2015empreDomSAO.pdf>>. Acesso em: 10 de maio de 2017.
- DOMINGUES, Maria Manuela Abreu Borges. **Estratégias femininas entre as bideiras de Bissau**. Tese de Doutorado, Universidade Nova de Lisboa, FCSH, 2000. Disponível em: <https://scholar.google.com.br/scholar?q=DOMINGUES%2C+Maria+Manuela+Abreu+Borges.+Estrat%C3%A9gias+femininas+entre+as+bideiras+de+Bissau.+Texto+Policopiado%5D%2C+Tese+de+Doutoramento%2C+Universidade+Nova+de+Lisboa%2C+FCSH%2C+2000.acesso+em+06%5C09%5C2015&btnG=&hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5acesso>. Acesso em: 06 de setembro de 2016.
- ROSENFELD, Cinara L.; SAAVEDRA, Giovani Agostini. **Reconhecimento, teoria crítica e sociedade**: sobre desenvolvimento da obra de Axel Honneth e os desafios da sua aplicação no Brasil. Sociologias, Porto Alegre, v. 15, n. 33, p. 14-54, 2013.
- SAMBÚ, Filomeno. Organizações femininas da Guiné-Bissau pedem demissão do Ministro da Mulher, Família e Solidariedade Social. IN: **O Democrata**, 16 dez. 2016. Disponível em: <<http://www.odemocratagb.com/?p=11010>>. Acesso em: 15 de maio de 2017.
- OTA, M. E.; BASSANI, J. C. B.; ALT, G. J. R.; SOBOTTKA, E. A. **Reconhecimento e cidadania no projeto "Mulheres da Paz"**. IN: XII Salão de Iniciação Científica PUCRS, 2011. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/SIC/XII/XII/6/8/1/7.pdf>>. Acesso em: 10 de maio de 2017.
- PRADO JR., C. **Formação do Brasil Contemporâneo**: Colônia. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da violência 2015**: homicídios de mulheres no Brasil. Brasília: FLACSO, 2015. Disponível em: <https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf>. Acesso em 15 de maio de 2017.

Temática Gênero e Participação Feminina

Júlia Tainá Monticeli Rocha | Mestranda em História/PUCRS

“A LIBERTAÇÃO DA MULHER É UMA NECESSIDADE DA REVOLUÇÃO, GARANTIA DE SUA CONTINUIDADE, CONDIÇÃO DE SEU TRIUNFO”: A PARTICIPAÇÃO DA MULHER NA LUTA ANTICOLONIAL ATRAVÉS DO DISCURSO DE SAMORA MOISÉS MACHEL (1973)

A situação da mulher foi um dos temas centrais dos discursos de Samora Moisés Machel, líder revolucionário da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e primeiro presidente da República Popular de Moçambique. O trabalho tem como objetivo a análise do discurso intitulado “A libertação da mulher é uma necessidade da Revolução, garantia de sua continuidade, condição de seu triunfo”, realizado em 1973, percebendo as ferramentas para a participação ativa da mulher na luta anticolonial: o Destacamento Feminino e a criação da Organização das Mulheres Moçambicanas (OMM). Compreendendo seus esforços para promover a emancipação feminina, o programa do Comitê Central da FRELIMO afirmava a necessidade de romper com os valores burgueses colonialistas. Apenas rompendo os laços com as velhas tradições coloniais seria possível constituir uma “nova” nação com valores revolucionários. Para isso, era necessário uma “mulher nova”, que carregasse em si os valores revolucionários da FRELIMO.

Palavras-chave: Moçambique; Samora Machel; Mulher.

Alicy de Oliveira Simas | Graduanda em História/UDESC-FAED

AGÊNCIAS DE MULHERES E AS LUTAS POR LIBERTAÇÃO EM ÁFRICA: O CASO MOÇAMBIQUE E ANGOLA

Esta comunicação pretende apresentar e discutir a experiência de produção de uma sequência didática, atividade final conjunta das disciplinas de História da África II e Didática da História do curso de licenciatura em História da Universidade do Estado de Santa Catarina, no segundo semestre de 2016. O tema se refere às participações femininas nos processos das lutas por libertação nacional em Moçambique e Angola, no século XX, objetivando a reflexão acerca das ações de mulheres na luta contra a dominação colonial a partir de três eixos de atuação: a guerra, a educação e o trabalho. As fontes de pesquisa utilizadas na confecção da proposta se referem a músicas, hinos, fotos e discursos disponíveis nos sites de organizações, como FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) e OMA (Organização da Mulher Angolana), e um curta-metragem “Phatyma, ÁfricaMakya” (2010), produzido por Luiz Chaves e Paulina Chiziane. O objetivo é contribuir com as reflexões em torno da implementação da Lei 10.639/2003 e com o ensino e a pesquisa acerca das Histórias das Áfricas.

Fábio Amorim Vieira | Mestrando em História/UFRGS

AS MULHERES DE TOMBOS: CULTURA E DOMINAÇÃO NA NÚBIA SOB A XVIII DINASTIA EGÍPCIA

Compreendida entre os anos 1550 e 1307 a. C, a XVIII dinastia egípcia caracterizou-se como período significativo de ampliação das fronteiras e domínio econômico e cultural do Egito faraônico sobre regiões estrangeiras. Uma dessas regiões era a Núbia, a sul, com quem egípcios/as dividiam o rio Nilo. Em Tombos, localidade adjacente à 3ª catarata no Nilo núbio, escavações revelaram tratar-se do espaço de ocupação egípcia mais a sul desse período, expresso por 150 enterramentos e cultura material funerária tipicamente egípcia. Nesse espaço funerário, porém, quatro sepultamentos de mulheres destacam-se entre os demais por apresentarem traços culturais vinculados a matrizes núbias locais. Partindo dessas peculiaridades, questionamos o papel dessas personagens femininas existentes nesse contexto núbio e faraônico, a cruzar os dados materiais presentes com outras fontes, escritas e imagéticas, que auxiliem na compreensão de suas vidas e realidades na Núbia sob dominação egípcia.

Yanisa Yusuf | Mestranda do PPG Psicanálise/UFRGS

CRUZANDO O OCEANO: ENTRE TRAVESSIAS E CORRESPONDÊNCIAS COMPONDO RITMOS PARA A PSICANÁLISE EM MOÇAMBIQUE

Moçambique é um país em construção, com apenas 41 anos de independência. Embora a língua oficial seja o português, esta só é falada por 40% dos habitantes. O acesso aos serviços de saúde é restrito e, antes das pessoas procurarem um hospital, elas buscam o médico tradicional, que tem uma importante influência cultural no país. A maioria dos profissionais de saúde mental, ao retornarem ao nosso país, se questiona sobre como adaptar os conhecimentos adquiridos e dialogar com a cultura local, vinda de uma lógica não ocidental. Com isso, venho me perguntando sobre possibilidades de auxiliar na inserção da psicanálise na saúde mental em Moçambique, sem “recolonizar”, pensando em outros dispositivos e settings para poder se acessar o que está subjetivado nessa cultura e de como ela pensa e experiência o seu sofrimento.

Renata Dariva Costa | Pós-graduanda em História da África/UCAM

GÊNERO E PARTICIPAÇÃO FEMININA NA CINEMATOGRAFIA ANGOLANA

O presente trabalho propõe observar as relações de gênero e a participação feminina na cinematografia angolana. O Instituto Angolano de Cinema (IAC) e o Laboratório Nacional de Cinema (LNC) surgem com o objetivo de construir uma nova nação para uma Angola recém descolonizada. Desde os primórdios dessa construção cinematográfica, a mulher teve um papel substancial tanto na produção cinematográfica angolana, assim como na sua representação dentro do cinema. Analisaremos brevemente as produções cinematográficas angolanas já consagradas do IAC e LNC, bem como algumas produções mais recentes, oriundas do “Cinema de retomada angolano”. Após o término do conflito pós-eleitoral, em 2002, o cinema em Angola retoma suas atividades, em 2003, com a criação do Instituto Angolano de Cinema, Audiovisual e Multimídia (IACAM).

Emílio J. Zeca | Doutorando em Estudos Estratégicos Internacionais/UFRGS

GÊNERO E PARTICIPAÇÃO FEMININA NOS PROCESSOS DE PAZ, SEGURANÇA E DESENVOLVIMENTO EM ÁFRICA: DESAFIOS E PERSPECTIVAS

O presente artigo tem como objetivo central analisar os principais desafios e perspectiva da participação feminina nos processos de paz, segurança e desenvolvimento em África, tendo em conta que na região subsaariana, dominada pelos bantus, apesar da figura da mulher ser presente em processos sociais, culturais e religiosos, sobretudo como geradora de vida, o seu papel ainda é subalterno, fruto do patrilinearismo secular presente nas principais etnias africanas. Todavia, em África, os conflitos armados e os desastres naturais têm consequências devastadoras, agravando as disparidades entre mulheres e homens. Normalmente, as mulheres têm menos recursos para se proteger e, com as crianças, compõem a maioria dos deslocados e refugiados. A violência sexual é uma tática de guerras que têm, nas mulheres, as principais vítimas. Com base numa metodologia qualitativa, assente nos métodos histórico e analítico auxiliados pela técnica documental e dados estatísticos, procura-se demonstrar que, embora em muitos casos as mulheres tenham liderado os movimentos de paz e conduzido à recuperação de suas comunidades no período pós-conflito, elas são quase que ausentes efetivamente em processos de negociações da paz, garantia da segurança e promoção do desenvolvimento em Estados africanos pós-conflitos. A exclusão das mulheres nos processos de reconstrução nacional pós-conflito abarca aspetos como o acesso a oportunidades de recuperação e reconstrução nacional, a obtenção de justiça restaurativa perante os abusos dos direitos humanos, bem como a participação efetiva na formação das reformas das leis e das instituições públicas e processos de gestão e governação nos seus vários domínios nacionais.

MIA COUTO E A SIMBOLOGIA DA (NA) MULHER MOÇAMBICANA

Este trabalho visa relacionar a experiência pessoal de seus autores em Moçambique, nos anos de 2012-2013, à obra e ao pensamento de Mía Couto, cujos escritos tratam a mulher enquanto sujeito do renascer da nação moçambicana. Trata-se de um estudo dos romances *A confissão da leoa* e *Terra Sonâmbula*. No primeiro romance, Mía Couto dá voz às mulheres para contar a história de suas vidas, a partir delas mesmas. Por sua vez, no segundo, ao relatar o período da Guerra Civil em Moçambique, traz a mulher como simbologia da luta pela vida, igualdade e esperança. Período esse que desencadeou a divisão de poderes: sejam eles, de gênero, de questões sociais, culturais ou políticas, que incorporam uma concepção de tempo linear, diferindo do tempo circular de que Mía Couto fala. A mulher é um símbolo de resistência e rebeldia na reconquista de espaços, refletindo a esperança de todo um povo através do resgate de suas raízes.

Palavras-chave: Mía Couto, Simbologia, Mulher, Esperança.

Bruna Borges de Almeida | Mestranda em Letras/UFRGS

O PAPEL DAS MULHERES NO RAP DE DENÚNCIA EM ANGOLA: "RIMAS NA CARA DO BROTHER"

O ativismo de jovens rappers em Angola tem gerado conflitos e censura no país. O caso mais notório foi a prisão de quinze rappers ativistas pelos direitos humanos, em junho de 2015, que ficou conhecido como caso "15+2", o qual teve repercussão em muitos países. A detenção dos rappers se deu devido aos ativistas estarem fazendo reuniões e discutindo formas de enfrentamento a medidas impostas pelo governo de José Eduardo dos Santos, do partido MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola). A acusação que pesou sobre eles foi de "atos preparatórios de rebelião" e "associação de malfeitores" e resultou em penas de prisões que variam entre dois anos e três meses a oito anos e seis meses. A utilização do termo "15+2" como nome para representar o caso deve-se ao fato de que foram detidos quinze homens, e duas mulheres receberam acusação formal, porém sem detenção: Laurinda Gouveia e Rosa Conde. Não só nesta situação, mas também no cenário geral do rap angolano – e talvez assim seja no rap mundo afora – há uma prevalência da presença de homens como produtores da canção. Frente à dominação masculina, algumas rappers têm tomado o cenário do hip hop e produzido canções que denunciam, entre outras coisas, o machismo presente nas composições e no cotidiano social a partir, por exemplo, da composição de versões femininas/feministas de raps cantados por homens. Dessa forma, este trabalho objetiva refletir sobre as composições de rappers mulheres e sobre seu papel de denúncia dentro da sociedade angolana como um todo e do próprio movimento hip hop. Para tanto, o rap é entendido dentro da cultura global e de diáspora negra do movimento hip hop (GILROY, 2012) e como manifestação literária cancional e oral. São analisadas com maior destaque as canções com participações das rappers Eva Rap Diva e Girinha, as quais apresentam respostas para a enunciação musical predominantemente masculina e dirigem-se também às mulheres, tratando de situações vivenciadas especialmente pelo público feminino.

Sérgio Simão Raimundo | Graduando em Filosofia/Universidade Eduardo Mondlane

O TRIPLO CONTRATO DE EMANCIPAÇÃO FEMININA: COMO É POSSÍVEL EMANCIPAR A MULHER ATRAVÉS DA CULTURA, EDUCAÇÃO E POLÍTICA EM MOÇAMBIQUE?

A emancipação da mulher constitui um denominador comum nos planos quinquenais do governo de Moçambique. Ora, o que se tem verificado nesse país é que o paradigma de emancipação é limitado só na esfera política. Esquece-se que a mulher que se pretende emancipar pertence a uma determinada cultura (muitas das vezes rígidas) e não possui o conhecimento necessário para ascender à essas políticas de emancipação. Esta comunicação retrata o fracasso da emancipação através de exemplos claros de Moçambique e de outros países africanos. Dentro dessa problemática, descrevem-se os entraves educacionais e culturais que têm fracassado a emancipação da mulher. Urge pensar-se, deste modo, num triplo contrato de emancipação entre a cultura-educação-política. Em muitas zonas de Moçambique o acesso à educação ainda constitui algo não real. As mulheres são limitadas a tarefas domésticas e últimas: cuidar dos filhos, ir à machamba, cuidar da família e servir ao seu marido como propriedade física. As mulheres não escolarizadas não têm acesso às políticas emancipatórias elaboradas pela política. Outrossim, a educação nesse contrato teria o papel de garantir que todas as mulheres completassem o ensino primário e secundário, ampliando programas de bolsas de estudo para as zonas situadas fora da cidade. O contrato na cultura seria o meio de eliminação de vários problemas tidos como dogmas, práticas culturais e tradicionais que submetem a mulher ao esquecimento.

Maria Carolina Eli | Graduada em História/UDESC-FAED

OS HOMENS E AS MULHERES IGBO: UMA ANÁLISE DA AGÊNCIA DOS SUJEITOS SUBALTERNIZADOS PELA COLONIZAÇÃO NA LITERATURA DE CHINUA ACHEBE (NIGÉRIA SÉCULO XX)

Esta comunicação objetiva pensar e discutir a agência de homens e mulheres africanos, em especial os igbos, no contexto do processo de colonização do continente, apontando suas ações cotidianas, com a finalidade de compreender a relação entre eles e a nova religião, o cristianismo. Parte-se da perspectiva da agência dos igbos, mesmo num contexto marcado pelo processo de violência do colonialismo e da colonialidade. Para isso, analisa-se a obra literária *O Mundo se Despedaça*, do escritor nigeriano Chinua Achebe, produzida em 1958, contexto marcado pelas lutas de libertação em África. Percebemos a literatura como testemunho histórico que, devidamente problematizada e analisada, possibilita pensar a história da Nigéria a partir da perspectiva de um sujeito africano que vivenciou todo esse contexto, tornando possível compreender formas narrativas, dinâmicas de expressão, histórias e lutas de populações que se colocam historicamente contra a colonialidade e produzem conhecimento.

Palavras-chave: Literatura Africana, Decolonialidade e Pós-colonialidade, Literatura e História.

Íris Palo Borges | Graduada em História/UDESC-FAED

RESILIÊNCIAS, EXPERIÊNCIAS E LUTAS DE MULHERES AFRICANAS NA ESCRITA DE CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE (NIGÉRIA, SÉCULO XX)

Com este trabalho, pretende-se apresentar algumas discussões desenvolvidas a partir de um trabalho de conclusão de curso tendo como base a leitura de *"Hibisco Roxo"*, romance da nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie. A partir dele, trabalhar-se-á com uma personagem específica no livro, Ifeoma Achike, e seus modos de ser e viver dentro do âmbito da categoria de família extensa, o que engloba suas relações com sua família nuclear, a família de seu irmão, e seus laços dentro da *umunna*, que é como é chamada a lógica familiar dentro de parte das aldeias da etnia igbo. Parte-se do entendimento da literatura como testemunho histórico, no qual é possível perceber as visões e sentidos da história. A partir do ponto de vista de Adichie e da análise da personagem é possível reconhecer aspectos das realidades sociais, culturais, e das relações de poder presentes nesse universo. Aliado a isso, busca-se fazer um diálogo com autores e autoras das linhas teóricas pós-coloniais e decoloniais, assim como intelectuais africanos para pensar o continente de maneira endógena. Dessa forma, objetiva-se poder contribuir para o reconhecimento de histórias, lutas e memórias de grupos subalternizados e, assim, questionar a História Única do continente africano que vem sendo contada pelos colonizadores.

Palavras-chave: Literatura e História, Estudos africanos, Decolonialidade e Pós-colonialidade.

Tháisa Antunes Gonçalves | Mestranda em Processos e Manifestações Culturais/FEEVALE

ROSA CASTIGO E A DESOBEDIÊNCIA FEMININA EM MOÇAMBIQUE: REFLEXÕES SOBRE GÊNERO A PARTIR DE UM DOCUDRAMA

Em *Desobediência* (2002), filme moçambicano de Licínio Azevedo, a camponesa Rosa Castigo é acusada de ter levado o marido ao suicídio. Por se recusar a assumir a culpa e por questionar as tradições, enfrenta tensões com a família do falecido. O enredo parte da reconstituição de uma história real vivenciada pelos próprios atores que, em contato novamente para a realização do filme, retomam os conflitos passados e se envolvem em novos. No desenrolar desse docudrama, algumas questões sobre a condição social da mulher moçambicana camponesa são apresentadas, tais como o *lobolo* e o papel da esposa no casamento e nos ritos fúnebres do companheiro. Esses temas são explorados ancorando-se em estudos de gênero pós-coloniais, o que auxilia a compreender as tensões existentes tanto entre as famílias, quanto no diálogo intercultural entre um cineasta brasileiro e uma comunidade rural moçambicana.

TRAJETÓRIAS DE MULHERES DE ORIGENS AFRICANAS EM DESTERRO: CATIVEIRO, LIBERDADE E LUTA POR DIREITOS NO SÉCULO XIX

Este trabalho tem por objetivo apresentar, através de documentos como processos judiciais e correspondências policiais, fragmentos das histórias de algumas mulheres de origem africana em diáspora no Brasil, em especial na cidade de Desterro (atual Florianópolis), ao longo do séc. XIX. Entre outras mulheres, conheceremos Luiza, que recorre ao Juiz de Órfãos para que sua senhora não a separe de sua filha; Ritta Pires, liberta proprietária de terras e um engenho de farinha; Anna Borges, também liberta, que entra na justiça para assegurar sua liberdade e os bens que lhe foram doados no testamento de seu falecido proprietário. Luiza, Ritta e Anna tem em comum a experiência do cativo, a busca por sua liberdade e a luta por seus direitos. O trabalho tem origem na pesquisa de mestrado em desenvolvimento no PPG História da UFRGS e pretende destacar o papel dessas mulheres enquanto personagens ativas, escrevendo suas histórias num contexto escravista e hostil à sua presença.

Palavras-chave: Mulheres, diáspora africana, Desterro.

Temáticas diversas

A LIBERTAÇÃO NACIONAL DE GUINÉ: REVOLUÇÕES EM PERSPECTIVA

Esta apresentação tem por objetivo ser o primeiro encontro entre nossa intenção de realizar maiores mergulhos na pesquisa do processo revolucionário de Guiné-Bissau e Cabo Verde e a avaliação dos pares. Apresentaremos, portanto, as iniciais indagações que viemos levantando no último ano, tentando elaborar, conjuntamente, os possíveis futuros da pesquisa. Já existem suficientes trabalhos a respeito do pensamento revolucionário de Amílcar Cabral, desde a sua formação, até as postulações anticoloniais e as posteriores elaborações táticas e estratégicas de construção do estado nação da Guiné e Cabo Verde. Entretanto, pensamos até que ponto seria possível analisar conjuntamente as articulações internacionais de desenvolvimento e subdesenvolvimento que caracterizaram o capitalismo dependente do continente africano e influenciaram fortemente não apenas os próprios processos revolucionários, como a leitura da realidade dos principais quadros dos partidos de libertação nacional. Relacionar as origens africanas e internacionais do pensamento revolucionário, na formação dessa geração, além das conexões interafricanas no acúmulo da teoria revolucionária – como a Revolução Argelina e as outras lutas de libertação em territórios subjugados por Portugal fascista –, também faria parte do levantamento histórico que pretendemos. Os Congressos que conjugavam os líderes dos diferentes processos de libertação nacional (os sediados em Cuba, os mais emblemáticos) devem ser colocados nessa perspectiva. Nossa intenção é, portanto, tentar cercar o processo revolucionário em questão enquanto um processo histórico que merece ser lido em sua totalidade. Nossa abordagem, portanto, pode se resumir em procurar as causas dos movimentos de libertação nacional, ou seja, as formas de dominação europeia; a posterior elaboração do pensamento revolucionário (em sua vertente marxista, porém original); e a sua aplicação, ou, em outras palavras, em sua práxis. Nesse processo, procuraremos sempre correlacionar os efeitos que tais acontecimentos poderiam ter a partir do continente africano para a Europa e, principalmente, das relações que as revoluções africanas tiveram entre si.

Weuler Pereira de Azara | Graduando em História/UDESC-FAED

A MÚSICA COMO FERRAMENTA DE RESISTÊNCIA NOS MOVIMENTOS DE INDEPENDÊNCIA DA GUINÉ-BISSAU

Esta comunicação tem por objetivo apresentar e discutir a produção de um material didático, produto final da disciplina de África II e Didática, do curso de História da Universidade do Estado de Santa Catarina. O tema se refere à produção musical da Guiné-Bissau, no contexto das lutas pela libertação do colonialismo. A população guineense, mobilizada politicamente, encontrou na música uma importante ferramenta para a divulgação de seus ideais. Análise a produção do grupo musical Super Mama Djombo, criado em 1960, em meio ao processo de libertação, abordando também a produção individual do membro/fundador do grupo, Ze Manel, que, após a libertação, já vivendo na diáspora, continuou produzindo trabalhos com engajamento político denunciando as reminiscências do colonialismo em seu país de origem.

Gildo Aliante | Mestrando em Psicologia Social e Institucional/UFRGS
Jaqueline Tittoni | Pós-Doutora em Psicologia Social/Universidade Autônoma de Barcelona

BURNOUT EM PROFESSORES MOÇAMBICANOS DO ENSINO FUNDAMENTAL DA REDE PÚBLICA EM NAMPULA

O professor desempenha um papel crucial na implementação das políticas educativas (currículos, objetivos, metas educacionais). Em alguns países, como Moçambique, o professor do ensino fundamental é frequentemente sujeito a trabalhar em situações precarizadas e nocivas à sua saúde mental, física e psicológica, fazendo-lhe mais vulnerável e propenso a doenças relacionadas com o trabalho, como o Burnout (síndrome que provoca sentimento de fracasso e exaustão, perda de energia, decepção, desmotivação, perda de interesse pelo trabalho, indiferença, frieza e distanciamento). Normalmente, abrange indivíduos que trabalham diretamente com outras pessoas, como: professores, médicos, enfermeiros, psicólogos, entre outros). A literatura aponta a docência como uma das profissões altamente estressantes e acometidas ao Burnout em nível internacional, na atualidade. Embora não haja dados sobre a ocorrência ou incidência do Burnout em professores em Moçambique, devido à inexistência de estudos com esse propósito, é provável que um número significativo desses profissionais esteja sofrendo dessa síndrome, sem que os próprios visados ou órgãos de gestão percebam suas manifestações, causas e efeitos na vida dos professores, devido à organização, às condições do trabalho e existência de diversos estressores. Portanto, o estudo pretende investigar a ocorrência do Burnout em professores moçambicanos do ensino fundamental em escolas da rede pública, na província de Nampula, e os elementos de trabalho a ele associados, sendo coletados dados de 150 docentes. De forma específica, pretende-se verificar a ocorrência do Burnout a partir do registro de sintomas físicos, psicológicos e comportamentais mais regulares nos professores; avaliar a prevalência da síndrome; identificar seus potenciais preditores psicossociais no trabalho docente e avaliar a percepção dos professores sobre o Burnout. Para a coleta de dados, serão utilizados os seguintes instrumentos: questionário de dados sociodemográficos, questionário de sintomas de Burnout através de organização de grupo focal, baseado no trabalho de Gil-Montes (2005), versão Brasileira para Professores (CESQT-P), validado por Gil-Monte, Carlotto e Câmara (2010), e conversa em grupo. A análise de dados será feita em recurso pelo pacote de análise estatística descritiva (IBM SPSS, versão 22.0), bem como análise de conteúdo a partir da categorização da conversa com grupos focais.

COMPREENSÃO DO RISCO E A SUA INTERPRETAÇÃO: O CASO DOS PROFISSIONAIS DE SAÚDE DA MATERNIDADE DO HOSPITAL GERAL DE MAVALANE (MOÇAMBIQUE-MAPUTO)

O artigo versa sobre a compreensão e interpretação de risco entre os profissionais de saúde da maternidade do Hospital Geral de Mavalane em Maputo-Moçambique. O trabalho foi produzido com base num estudo de caráter analítico, privilegiando a metodologia qualitativa. Foi feito no referido hospital, entre outubro e novembro de 2009. A pesquisa configurou-se em três fases complementares e recorrentes: teórica, etnográfica e descritiva e analítica. Entrevistaram-se profissionais de saúde com a idade entre 23 e 45 anos: médicos gineco-obstetras, enfermeiras, parteira elementar e serventes. A seleção foi com base na escolha intencional e não-probabilística. Usou-se rádio cassete, bloco de notas, memorização e a leitura de base de dados da Unidade Sanitária de Mavalane como técnica e instrumentos de recolha de dados, o que possibilitou uma maior complementaridade, consistência e retenção dos dados obtidos através de observação e de entrevistas. Ao longo da pesquisa etnográfica, foram encontrados alguns constrangimentos pelo fato do pesquisador ser do sexo masculino. Os profissionais de saúde da maternidade, na sua maioria, são do sexo feminino e apresentavam receios em falar sobre, por exemplo, o processo de realização de parto. Esse fato também dificultou a permissão para assistir aos trabalhos de parto, fazendo com que alguns aspectos fossem perdidos. O objetivo central da pesquisa foi a análise das percepções que os profissionais têm do risco biológico e químico presente na maternidade. Os resultados permitiram referir que a percepção que os profissionais têm dos riscos é diferente, socialmente construído e historicamente vivido. Varia, tendo em conta o universo institucional, simbólico e cultural em que os profissionais estão integrados. Para eles, o cansaço, as condições socioeconômicas (vulnerabilidade social e renda insuficiente) e o consumo de bebidas alcoólicas são considerados como fatores de risco, subvertendo assim a lógica normativa dos riscos institucionalmente concebidos e valorizados, como risco pela falta do uso de equipamento de proteção individual e coletiva, inexistência de materiais e condições para execução das atividades entre outras. Finalmente, constatou-se que os profissionais, apesar de terem noção das normas e regras institucionais para contenção dos riscos, reconfiguram e adotam outras estratégias, de acordo com as condições e situações reais a que estão submetidos. Conclui-se, assim, que o risco possui um caráter subjetivo, dinâmico e contextual. Por ter este caráter, o risco é visto como passível de interpretações, práticas e atitudes heterogêneas e diferentes entre os diversos profissionais de saúde da maternidade.

Palavras-chave: Risco; Profissionais de Saúde; Práticas e atitudes

CONTRIBUIÇÕES PARA O PROCESSO DE APRENDIZAGEM SOBRE AS QUESTÕES ÉTNICO-RACIAIS NA PERSPECTIVA DA POPULAÇÃO NEGRA, ATRAVÉS DA CONSTRUÇÃO DE OBJETOS DE APRENDIZAGEM

A pesquisa denominada “Contribuições para o processo de aprendizagem sobre as questões étnico-raciais, na perspectiva da população negra, através da construção de Objetos de Aprendizagem”, faz um resgate histórico dos Territórios Negros de Porto Alegre, alicerçada pela inserção da tecnologia, tendo como meio o recurso/ferramenta digital (Hot Potatoes) e como produto final a construção de Objetos de Aprendizagem (OAs) sobre a referida temática. O trabalho tem como problema de pesquisa verificar como ocorre o processo de aprendizagem das questões étnico-raciais através da construção de Objetos de Aprendizagem pelos professores/estagiários do Programa Compartilhar, da Prefeitura Municipal de Porto Alegre (PMPA), um programa de escolarização de nível fundamental e médio para servidores dessa prefeitura. Os objetivos subsequentes são observar o processo de aprendizagem pelos professores/estagiários do Programa Compartilhar da PMPA sobre as questões étnico-raciais, na perspectiva dos Territórios Negros, na construção dos OAs; observar e acompanhar o processo de apropriação das tecnologias (Hot Potatoes) para a produção dos OAs; acompanhar e analisar como se dá o processo de aprendizagem e de construção cooperativa pelos professores/estagiários na construção de OAs sobre os Territórios Negros e verificar se os sujeitos demonstraram essa aprendizagem e interação no desenvolvimento de OAs, possibilitando a interdisciplinaridade e a construção cooperativa, favorecendo processos de ensino e de aprendizagem sobre a população negra e a inclusão digital.

Cristiano Aurélio de Oliveira | Licenciado em História/PUCRS

EDUARDO MONDLANE: NAÇÃO E NACIONALISMO EM “LUTAR POR MOÇAMBIQUE”

Para que seja viável um entendimento mais abrangente a respeito da gênese do pensamento nacionalista de Eduardo Mondlane, no que tange ao ideário e fundação do movimento revolucionário independentista, chamado de Frente para Libertação de Moçambique, ou FRELIMO, é fundamental investigar não apenas as características sociais, políticas e econômicas entre a colônia (Moçambique) e a metrópole (Portugal), mas também considerar as formas como os intelectuais africanos demonstraram estas influências em suas obras, por meios não só artísticos e culturais como também historiográficos. Pois, ao se analisar a obra historiográfica a respeito de Eduardo Mondlane e sua concepção a respeito da história, identificam-se os casos nos quais a história política atua como embrião do pensamento que originou as raízes do movimento revolucionário e independentista colonial, e como estes possibilitaram a constituição da ideia e noção de nação e nacionalismo propostas em “Lutar por Moçambique”, para o povo moçambicano.

Ana Júlia Pacheco | Mestranda em História/UFRGS

NOTÍCIAS DE BIAFRA NAS PÁGINAS DA REVISTA VEJA (1968-1970): ENTRE IMAGENS, DISCURSOS E REPRESENTAÇÕES

Considerada como um dos conflitos mais violentos da África contemporânea, a Guerra Civil da Nigéria, ou a Guerra de Biafra, constitui-se, de modo geral, em um movimento separatista da região do sudoeste do território da Nigéria, que englobava os principais poços de petróleo do país, no Delta do Níger. As tensões regionais recorrentes desde a independência da Nigéria, alcançada em 1960, levaram os esforços de oito milhões de ibos, sob a liderança do General Chukwuemeka Odumegwu Ojukwu, a proclamar a República Independente de Biafra, seguindo-se à guerra civil, em que o sonho biafrense foi refreado pela força federal nigeriana contra a desintegração territorial e política. A Guerra de Biafra irá destacar-se em meio à imprensa mundial, que será recheada de fotografias emblemáticas que registram a tragédia da guerra. No Brasil, o conflito também terá espaço na mídia impressa, em especial nas revistas semanais e jornais diários, oriundos do amplo processo de modernização da imprensa. Nesse sentido, o presente artigo propõe-se a apanhar e discutir o conjunto de notícias sobre a Guerra de Biafra presentes em um periódico, a revista *Veja*, na qual interessa investigar os sentidos retóricos, ideológicos, políticos, estratégicos presentes na forma que a revista interpretou e publicizou os acontecimentos relacionados a esse conflito. Foram consultadas integralmente as edições da Revista *Veja* de nº1 do ano de 1968 à edição nº121 do ano de 1970, cuja análise concluiu que o periódico evidencia o aspecto trágico e violento, endossado por imagens de morte e mazelas da população biafrense causadas pelo conflito. A derrota eminente é corroborada em todos os artigos, que informam os dados de perdas, principalmente de Biafra, assim, o auxílio ou intervenção estrangeira aparecem como solução de um conflito de uma população, denominada pelo periódico, “negra” e “incapaz”. *Veja* também destaca a ausência de apoio a Biafra, tanto por parte dos africanos quanto por parte da comunidade internacional, e, por conseguinte, o completo silenciamento da posição brasileira sobre a guerra. A ação de resistência dos ibos ao longo do período de guerra mostra-se como exceção de “uma nação negra” ao olhar de *Veja*. Em meio a isso, contudo, a narrativa é permeada por uma leitura racial e pejorativa em vários momentos, tanto sobre as populações nigerianas, quanto as populações africanas. As diferenças culturais não são confrontadas pelo periódico e sim naturalizadas, alojados dentro de uma enunciação de matriz racial e biologicamente construído, utilizando adjetivos como “questão de tribos”, “rivalidade entre irmãos” e “continente negro” para justificar os acontecimentos entre as populações nigerianas.

Palavras-chave: Biafra; Nigéria; Representações; Revista *Veja*; Imagens.

Emílio Ranieri Migliorini | Graduando em História/UDESC

O COLONIALISMO EM ÁFRICA EM NARRATIVA LITERÁRIA: A PERSPECTIVA IGBO NA ESCRITA DE CHINUA ACHEBE

Esta comunicação tem como objetivo pensar, a partir da visão de um africano, o colonialismo em África, em particular na Nigéria, através da obra literária do escritor Chinua Achebe, *O Mundo se despedaça*, publicado em 1958. Nossas reflexões se pautam na perspectiva teórica dos estudos pós-coloniais que afirmam que toda narrativa precisa ser considerada a partir do “lugar de fala”, lugar marcado pela trajetória e experiências de cada sujeito histórico. Dessa forma, entendemos que a literatura, enquanto testemunho histórico e detentora de conhecimento, com a devida problematização e análise crítica, nos permite acessar evidências que apontam o olhar do autor sobre a história de seu país e, principalmente, a sua perspectiva sobre o impacto do contato da sociedade igbo com o missionário cristão e o administrador colonial britânico, pela imposição desse violento regime.

Palavras-chave: Literatura; História da África; Pós-Colonial; Colonialismo.

Moisés Nunes Sayão | Graduando em História/UFRGS

TA'RIKH AL-SUDAN: UMA CRÔNICA AFRO-MUÇULMANA

O trabalho visa apresentar uma análise acerca de um texto escrito por Abd al-Sadi em meados do século XVII, na cidade de Tombuctu, na atual República do Mali. Intitulada *Ta'rikh al-Sudan* (“Crônica do Sudão”), esta obra caracteriza-se como uma síntese histórica daquela região, remetendo desde a fundação da cidade de Tombuctu até o tempo de al-Sadi. Para tal, é necessária uma compreensão do contexto de elaboração desse escrito, levando em consideração que esta já era uma região cosmopolita e multicultural, onde o islamismo entrava em contato com conhecimentos locais variados, originando novos elementos culturais. Tendo em vista que, após a Invasão Marroquina (1591), a cidade de Tombuctu comportava ao menos três elites dominantes, o *Ta'rikh al-Sudan* é exemplar de um gênio intelectual e político extraordinário e original, através do qual buscava-se a conciliação entre estes três grupos.

Rafael Antunes do Canto | Doutorando em História/UFRGS

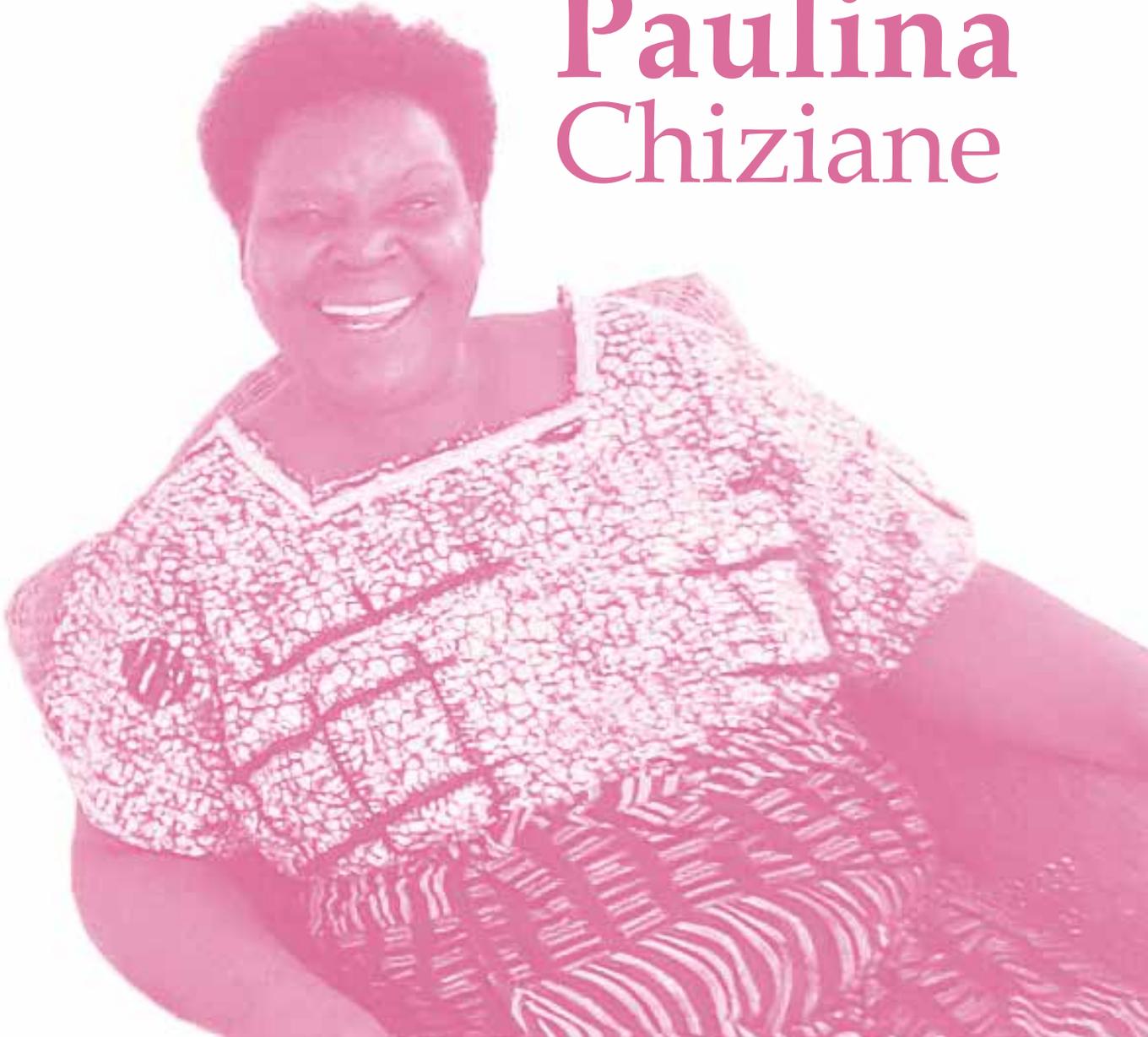
UM PASSO ADIANTE: A INTERSUBJETIVAÇÃO DE JOSÉ P. CASTIANO

Ao pesquisador que trabalha temas como os conhecimentos endógenos ou saberes ancestrais no continente africano, as obras dos filósofos Valentim Mudimbe do Congo e Paulin Houtoundji, da Costa do Marfim, são referenciais incontornáveis. Em especial, dois livros, um de cada pesquisador, dão o “tom” do que se deve refletir em relação a novas propostas e entendimentos acerca do saber dito tradicional, das sociedades africanas. De Valentim Mudimbe, *A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento* (1988) e *O antigo e o moderno: a produção do saber na África contemporânea*, organizado por Houtoundji, mas que engloba pesquisas suas e de outros pesquisadores de mais de uma década. Acreditamos que a obra de Castiano José P. Castiano, *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjetivação* (2010) dá um passo à frente em relação aos trabalhos citados anteriormente. É como se, a partir das leituras de Mudimbe e Houtoundji, Castiano buscasse respostas às questões que ficaram apresentadas. Não apenas respostas, mas formas de pensar e resolver alguns dos dilemas modernos que a dialética entre tradicional de moderno deixa em aberto. Valentim Mudimbe deixa uma proposta em aberto, de que é necessário, para o desenvolvimento dos saberes na África, que se criem pontes entre os diversos tipos de saberes que são produzidos no continente, que essas pontes permitam que as diversas instâncias de produção do conhecimento possam dialogar. Acredito que uma das respostas a essas pontes propostas por Mudimbe pode ser a *Intersubjetivação* apresentada por Castiano em sua obra. Seria, assim, um processo de diálogo, entre os sujeitos do conhecimento, que permita que ambas as partes discordem, concordem e cheguem a um processo de desmistificação. Na prática, seria permitir que tanto os saberes endógenos quanto os ditos modernos adentem as comunidades africanas e possam melhorar a condição de vida de seus sujeitos, sem a imposição de um ou outro sistema de conhecimento. Em relação aos trabalhos de Paulin Houtoundji e a produção do saber na África contemporânea acredito que a obra de Castiano nos permite refletir sobre como libertar a filosofia africana a ponto de que essa possa constituir novos saberes voltados para o futuro, sem estagnar-se no passado, sem engessar ou apenas glorificar os saberes ancestrais. A obra de Castiano é o próximo passo dado na busca de se constituir um entendimento entre o mundo moderno e as formas internas das comunidades africanas de produzirem conhecimento.

Wagner Luís das Neves Teixeira | Bacharel em História/UFRGS

UMA CULTURA NACIONAL PARA A LIBERTAÇÃO: RAÇA E ETNIA NO PENSAMENTO DE AMÍLCAR CABRAL

Este trabalho, originalmente apresentado como Trabalho de Conclusão de Curso para obtenção do grau de bacharel em História, averiguou como o intelectual e político Amílcar Cabral tratou dos conceitos de *raça* e *etnia* nos textos em que discutia os caminhos para a *luta de libertação nacional*, ou seja, o enfrentamento ao colonialismo português no âmbito das colônias de Guiné-Bissau e Cabo Verde, locais com os quais teve vínculos afetivos e políticos. Ao entender que suas proposições resultaram não só de experiências políticas, mas também de intensas trocas teóricas nos espaços percorridos por ele, apresentaram-se aspectos da vida de Cabral articulados a uma visão em perspectiva do mundo desde seus tempos de estudos em Portugal até a volta ao continente africano, culminando com seu definitivo envolvimento na luta anticolonial. Nesse trabalho, conclui-se que os conceitos de *raça* e *etnia* desempenhavam papel importante na conformação das proposições teóricas de Cabral, mas a *etnia*, segundo Cabral, era o elemento fundamental a ser observado no processo de independência e libertação nacional, especialmente porque era um elemento mais imediato nas relações sociais entre as populações africanas.

A portrait of Paulina Chiziane, a woman with short, dark, curly hair, smiling warmly. She is wearing a patterned, light-colored top with a dark, intricate design. The background is a soft, out-of-focus light color. The top of the page features a decorative border with a repeating pattern of concentric circles in a reddish-pink hue.

Paulina Chiziane

Paulina Chiziane nasceu em Manjacaze, Moçambique, no ano de 1955. Inicialmente, publicou alguns contos na imprensa de seu país até que, em 1990, tornou-se a primeira mulher moçambicana a publicar um romance: “Balada de amor ao vento”. Desde então, tem publicado quase uma dezena de livros que seguem as narrativas de tradição oral, principalmente, ao tratar de temáticas que envolvem as mulheres, como em “Niketche: uma história de poligamia”, editado no Brasil, em 2004, com o qual ela venceu o Prêmio José Craveirinha – o mais importante de seu país. Paulina recusa o título de romancista.

ENTREVISTA

Lurdes Cossa: Paulina Chiziane, poderia nos falar um pouco de sua história pessoal, sua formação intelectual e de sua atividade como escritora?

Paulina Chiziane: A minha história não é diferente da história de todos os moçambicanos. Tenho a salientar que a minha primeira escola foi embaixo da árvore, aprendi a escrever no chão, porque era assim na primeira rudimentar. Depois passei para a primeira elementar, em um “*tempo colonial*”, onde já tinha acesso à dósia, uma placa de pedra. Primeiro, é a primeira rudimentar e primeira elementar, depois passa para a segunda rudimentar, quando aprendi a escrever já com papel, lápis e borracha.

Uma coisa muito bonita naquele tempo é que a gente escrevia a lápis. Quando chegava ao fim do caderno, voltava e apagava tudo para usar o mesmo caderno outra vez. Era tempo colonial, tempo de segregação, os negros eram pobres. Eu aprendi na escola missionária. Em uma família de oito filhos, tudo que fosse economia de papel, de gastos, era a nossa prática, e pronto: aprendi a ler. A minha carreira e a minha maneira de estar tem a ver com a minha própria natureza, eu sou aquela que gosta de estar na multidão. Estou a observar coisas e, no fim do dia, acordo para fazer o registro daquilo que eu vi. E levei muita sova do meu pai, a batalha ele não venceu, eu nunca consegui acordar cedo, porque, na hora em que os outros dormem, estou acordada para fazer notas. Quando chega a hora de acordar para ir para a escola, estou com sono, e sempre foi assim a minha infância.

Também fiz outras coisas. Às vezes, registrava imagens, gostava muito de desenhar, mas desenhar implicava gastar papel, que não podia gastar porque não havia dinheiro para comprar, e o sonho de pintar um dia foi-se. Mas, por outro lado, também uma mulher tem que aprender a cozinhar bem, não podia ficar muito tempo a aprender com os livros, e quando eu comecei a rabiscar coisas, meu pai

ficava feliz a pensar que eu estava a estudar, mas eu estava a deixar a minha mente passear por aí.

Quando a independência vem, eu tinha já 18 ou 19 anos, e minha formação foi nesse meio de repressão, de racismo e de todas aquelas coisas feias que a colonização fazia. É claro que eu não vi a pior parte da colonização, os meus pais sim conheceram. Então eu conheço a independência já, e toda aquela explosão da liberdade. Sonhava com um mundo novo quando era jovem.

LC: Você prefere não classificar ou enquadrar suas obras em gêneros ou tipos bem determinados, e se considera uma contadora de histórias longas. O que a motiva a escolher determinados temas ou enredos de suas criações literárias?

PC: Por que eu tenho que tentar classificar o meu pensamento? Eu quero liberdade e poder escrever como eu acho que tenho que escrever. Agora, se eu começo a dizer que é romance, estou a limitar o meu horizonte. Por que eu tenho que andar atrás daquilo que os outros dizem que é? Se eu disser que é poesia, estou a me limitar. Então eu faço aquilo que eu acho que devo fazer em um determinado momento. Esses dois livros são o modelo disso, então, por exemplo, o Niketche [Uma história de poligamia], que é um romance, deu para escrever a história daquela maneira, colocar os personagens, os conflitos, etc. Mas, este livro [“Ngoma Yethu: O Curandeiro e o Novo Testamento”] já tem uma característica diferente, eu trabalhei com alguém que é curandeira, então como é que eu vou escrever a vida de uma curandeira? Eu estou ao mesmo tempo a fazer uma análise comparativa entre aquilo que é a tradição cultural, que veio dos europeus, e a tradição cultural africana. Há gente que fez romance que fala de curandeiro, mas não era isso que eu queria. Eu queria compreender o mundo africano, o pensamento africano e as tradições africanas que são, de certa

maneira, personificadas por um curandeiro. O curandeiro é conhecedor das tradições, então eu fui fazer uma entrevista onde eu colocava as questões e ela respondia. Havia um momento em que eu parava para fazer a conclusão, então o livro saiu sob a forma de um ensaio, se eu quisesse fazer um romance, não teria passado desse livro.

O livro mais recente vem na forma de verso. E por que de verso? Porque, às vezes, as frases longas levam muito tempo para absorver, tem que ter tempo para ler, enquanto que, um texto em frase curta, em verso, chega muito rapidamente ao leitor que eu quero. Deixa-me só dar um exemplo da importância do verso curto para alcançar a mensagem. Este texto chamado “Tenta”, diz o seguinte:

Não é possível percorrer o perímetro do mundo,
mas tenta.

Não é possível comer todos os frutos do planeta,
mas tenta.

Não é possível beijar todas as mulheres do mundo,
mas tenta.

Tenta segurar moedas na mão fechada por uma
hora,
Consegues?

Tenta abraçar a pessoa amada por uma simples
hora,
Consegues?

Tenta guardar o terreno do teu quintal em uma
gaveta,
Consegues?

Ou tenta colocar a Lua em um poço para que
ninguém mais veja.

Coloca o rio dentro de casa para que ninguém
mais beba.

Segura o vento com as mãos, ou tapa o Sol com
a peneira.

Ah é, não consegues!

Então o mundo nunca pode ser teu.

Esta é uma conversa que eu estou a ter com alguém, eu tive com ele que é meu filho, mas agora eu estou tendo com qualquer outra pessoa, tenta. Com isso eu quero dizer que eu escolho uma determinada forma de apresentar o meu pensamento de acordo com a situação. Dizer que eu quero ser isto ou aquilo é limitar a minha vontade de construir.

LC: A grande popularidade alcançada por seus livros projetou o seu nome para o mundo. Em qualquer lugar você se coloca como mulher moçambicana, mulher africana, mulher negra, ou simplesmente como mulher. Enfim, qual sua posição acerca da questão da identidade?

PC: A questão da identidade para mim é muito séria. Uma vez eu fui convidada para a feira internacional de Frankfurt, que é a maior feira do livro internacional, e todo escritor sonha em ir. Eu fui e, então, havia moçambicanos, cabo-verdianos, sul-africanos e gente fina que foi para lá apoiada pelos seus governos e com toda aquela pompa. Então fomos à feira e todos olharam para mim como se eu não fosse ninguém, porque eu fui como fui. Enquanto que os outros representavam ministérios, ministro, essas coisas boas que os outros tem e eu não tenho.

Havia conferências e falaram alguns moçambicanos, angolanos, falaram coisas deles, coisas boas deles. Mas estava lá uma criança dos seus oito ou nove anos que, na sua inocência, levantou-se e disse: “Ah, eu não ouvi nada do que tu me disse. Disseram que eram africanos, me contem uma história africana”. Aquela granfinada toda... (risadas) Então eu levantei-me e contei uma daquelas histórias que eu ouvi na minha infância e foi a história que encantou a criança e toda a assembleia. A partir dessa altura, eu começo a perceber que, afinal, quando eu vou para a Europa, o europeu não quer ver um copiadador do europeu. O europeu quer ver as questões da identidade.

Então foi quando eu comecei a perceber a importância dessa questão da minha própria identidade.

LC: Sim, no caso das identidades das nações africanas, houve contribuições significativas dos colonizadores.

PC: Então, aquilo que eu dizia é: a identidade não é estática, é dinâmica e vai se construindo ao longo dos tempos, ao longo das gerações. Portanto, há uma origem nossa que foi aquilo que ontem fomos, mas que, com o tempo, o sistema colonial veio e disse: “Negro é inferior, não é ser humano”. E eles tentaram implantar a sua maneira de ser. Nós moçambicanos recebemos alguma coisa que não era nossa, mas também resistimos para continuar a ser como somos. Hoje somos uma mistura daquilo que éramos, daquilo que recebemos, e estamos a construir uma nova identidade. E uma coisa muito interes-



Foto: Hamilton Marques

sante também são valores identitários. Quando os europeus chegam, dizem: “Isso não é bom! Isso não presta! O melhor é isso!”, alguns (moçambicanos) assimilaram por vontade e outros obrigados, aquilo que vem do outro. Para depois, ao passar de algum tempo, descobrir que aquilo que é meu

é melhor do que aquilo que foi trazido.

Até posso usar um exemplo muito simples, a partir da comida mesmo. Sempre nos disseram que o queijo é bom, que tem vitaminas, que é um bom alimento, que uma boa refeição é aquela que tem queijo! Isso porque nós comemos a mangaba, a mandioca e a batata doce, que são alimentos que nem entram no

restaurante público, mas era isso o que alimentava a nossa identidade. Vieram nos dizer que o queijo é melhor, que a pessoa devia comer carnes, que devíamos comer gordura. Hoje veio a medicina dizer: Queijo faz mal porque dá colesterol alto, que a gordura faz mal por causa de não sei o quê, que carne excessiva faz mal... Com isso, eu quero dizer o seguinte: quando o europeu chegou nós tínhamos uma alimentação saudável... Alguns de nós, claro! E deixamos essa maneira de comer para comer o do outro, para hoje os mesmos virem nos dizer: Para com isso! Esse é um exemplo pequeno daquilo que nós temos que é bom, daquilo

que também foi trazido e que não é muito bom, mas que com o passar do tempo à verdade se revela. Por isso a identidade é mesmo isso, um processo de construção, eu olho pra identidade dessa forma dinâmica. Por exemplo, existem aquelas marcas naturais daquilo que nós somos, como se percebe neste texto chamado “Mudam-se os tempos”:

Os tempos quebram vontades, esmorecem vaidades, ditam novas leis e novas verdades, Minha África! Verdades antigas, ontem profanadas por serem tuas, hoje ressurgem sacralizadas com novas roupagens. Chamavam-te primitivo, pagão, animista, ignorante, supersticioso por pedir chuva nos altos dos montes em nome dos teus antepassados, hoje padres e crentes sobem aos montanhas e pedem a mesma chuva. Descobriram que é bom rezar aos ventos, com a música dos pássaros, isso não é novidade!

Chiziane: Então, antigamente diziam que tínhamos que ir à igreja pra rezar e pedir chuva, mas hoje a Igreja Universal já vai ali aos montes pedir chuva, a Igreja Anglicana também foi às montanhas da Namaacha pedir chuva e depois a Igreja Católica também foi pedir chuva. Porque ontem quando éramos nós, segundo a nossa cultura, pedir chuva era crime? Hoje eles fazem a mesma coisa, mas não nos dizem que aquilo que falamos ontem e disseram estar errado, está certo! “Vocês africanos afinal tem algum saber!”, por que não dizem isso? Quando eles chegaram estávamos de tangas e chamaram-nos nus. Mas como é bom andar de tanga no calor do verão. Mudaram os tempos, as tangas ganharam estatuto de grandeza: topless, fio-dental, strip-tease e banho de sol. Por que não gostaram conosco? E hoje quando ligam a televisão as mulheres andam nuas. Eles tinham muita roupa quando chegaram aqui! Gozaram conosco que não tínhamos roupa, mas não perceberam que nós tínhamos que satisfazer as necessidades dos nossos corpos de acordo com o nosso clima. Mas nós queremos ser bons, assimilamos a cultura deles, ficamos nós cheios de roupas e eles agora andam no fresco. Portanto, pra mim, a conversa da identidade é muito profunda, não se responde com duas palavras. Há aquilo que é meu, aquilo que é minha tradição, que herdei dos meus antepassados. Se eu tenho ela [tradição] até hoje, é porque alguém guardou pra mim! Então eu tenho

que ver o que é bom, aquilo que serve e me afirmar no mundo segundo aquilo que eu sou.

LC: Também existem aí as questões da corporalidade negra.

PC: Mas existe também a questão das marcas do corpo, aquelas marcas naturais. O que os europeus fizeram quando chegaram aqui? Disseram que o corpo da mulher negra é um corpo pecaminoso. Por quê? Porque nós temos pra frente e pra trás. Onde que está uma branca que tem tudo isso? Não tem. E há um caso da Sarah Baartman, uma sul-africana toda recheada que foi levada para ser mostrada num circo, pra mostrar que as negras tem o corpo do pecado. Agora não estão a fazer silicones pra ter? Podemos falar da pele, podemos falar das curvas, do cabelo, dos dentes, da língua, portanto, é uma infinidade de questões que nós poderemos falar para abordar as identidades, não é simples.

LC: Os temas tratados em seus livros despertam, muitas vezes, a inconformidade em setores da sociedade moçambicana. Como você avalia essa reação? Como você avalia a relação entre criação literária e realidade social?

PC: A minha ideia vem exatamente da observação, eu observo, eu vejo! Por exemplo, vais a uma igreja nova que tem essas confusões todas que tem aí. Eles dizem: “Ah, você tem o espírito do diabo, nós vamos fazer uma libertação, e depois põe fumo e depois...” Isso curandeiro diz, eu vi isso na cabana do curandeiro. Então não me venhas contar, você aprendeu isso na cabana do curandeiro! Eles dizem: “Depois é preciso pôr fita de segunda-feira, e depois a fita de terça-feira, oração de água, oração de cinza”. Isso que eu estou a ver na igreja, eu já vi o curandeiro fazer, e isso que está aqui você foi copiar no curandeiro. Oração em cima da montanha eu já vi, e lá estão cheios. Lá na Costa do Sol está cheio. Aquilo é tradição afri-

cana, rezar no altar natural. Disseram que estava errado e hoje estão a copiar. Mas algumas questões são muito profundas, por exemplo, quando vem alguém dizer: “Ah, eu sou Católico, da igreja de Roma; eu sou metodista, minha igreja vem da América, eu sou não sei o que e minha igreja vem da Austrália”. A verdadeira religião tem origem em África. Vamos ver o que diz a bíblia, Genesis. Moisés nasceu aqui, no Egito. Foi encontrado no rio Nilo, foi educado pela filha de um faraó, foi inspirado no Monte Sinai. Tudo isso no continente africano. Os cinco primeiros capítulos da bíblia começam a ser escritos aqui em África. Como eles vêm aqui querendo nos dominar com conhecimento que pertence ao continente africano? Isso foi um balde de água fria. Os padres viram-se questionados, mas quem é que nos questiona: onde

que você estudou religião? Qual a sua formação? Estão a usurpar aquilo que é nosso. Há aqui um problema grave, em Moçambique, e acho que até no contexto africano. O africano ou o Moçambicano estão mais preocupados em ouvir aquilo que vem do outro, nunca param pra pensar. Isto que estou a escrever aqui é uma coisa que está escrita na bíblia. Todos os dias eles [os africanos] leem, mas não veem. Então, quando aparece alguém que levanta esse pé divino, os padres ficam todos mal a postos. Quando eu digo que eles não vão me ameaçar, porque se eles continuarem a me ameaçar eu vou apresentar até imagens daquilo que eu sei sobre a vossa vida, e o mundo vai ruir, eles sentem, de certa maneira, uma ameaça. Mas isso foi no começo, porque o livro, “O Curandeiro e o Novo Testamento” é uma comparação entre a



Foto: Hamilton Marques

prática tradicional da oração e a prática que vem do ocidente. Depois [o livro] diz em conclusão que a tradição africana está muito mais perto de Jesus Cristo do que a tradição europeia. Mas, por quê? Alguns moçambicanos não gostam de ler, não gostam de estudar, não gostam de assumir a sua própria essência. Eu fui buscar, produzi o livro e está aqui! Reclamaram, mas hoje o livro mais lido em Moçambique é este, “Ngoma Yethu: O Curandeiro e o Novo Testamento”. O livro tem uma circulação incrível. Há um trabalho de busca da verdade para que o moçambicano ou o africano se conheçam a si próprios. Os meus livros, de certa maneira, respondem a aquelas perguntas que inquietam o ser humano.

LC: Certa vez, em uma conferência, o historiador nigeriano Toyin Falola argumentou em defesa do papel das humanidades como fator de libertação nacional e reivindicou a devolução aos africanos do seu poder de definição de modo que as humanidades colocassem o que era ser africano no centro, em composição aos excessos da ocidentalização do mundo. Qual a sua opinião a respeito da africanidade? Ela teria a desempenhar algum papel no mundo contemporâneo?

PC: Esse livro fornece algumas respostas, “O Canto dos Escravos”. Tem várias questões que eu coloco aqui nesse livro: o que nós éramos, como nós éramos, o que nós somos e aquilo que nós gostaríamos de ser um dia. Eu escrevi: *“Diz-se muitas mentiras em nome da filosofia, com palavras rebuscadas erram nossas mentes, mente-se sobre raça continente e pessoas, e sacralizam-se os crimes contra a humanidade. As lutas pela liberdade não são apenas guerras e nem terminam com o hastear das bandeiras. Lutar pela liberdade é desconstruir mentiras consagradas como verdades nas bibliotecas do mundo. Na nova etapa das nossas lutas, quebreiros as supostas verdades, uma-a-uma. Quebraremos os*

mitos entre o animal e a raça, mesmo que o trabalho dure uma eternidade. Somos a esperança e o futuro que se avizinha, somos a nossa semente no ventre do amanhã, seremos árvores sagradas de raízes seculares cujos ramos tangerão o umbigo do infinito”. Então qual é o papel dessa geração na construção da identidade? Uma delas é essa, procurar cada livro e tentar apagar ou tentar mostrar que nós somos seres humanos, que a África é nossa e que Deus nos fez assim, por amor e não por engano. Esse é o nosso trabalho. E não é o mundo só que deve devolver a África, mas é a própria África também que deve lutar por esse lugar.

Então, esse historiador, Toyin Falola, ele diz à sua maneira, como historiador, aquilo que eu digo como autora. Todos nós temos que lutar por dignificar-nos, mas essa luta não são apenas armas. É preciso ler, é preciso estudar, e é preciso pesquisar. Eu, quando comecei a questionar a religião, muita gente zangou-se comigo, mas hoje as pessoas já falam que eu tenho razão. Então, um africano que luta por si, pela sua identidade, pela sua liberdade tem que passar por isso. Agora, existe outro texto que fala exatamente sobre africanidade, o que é ser africano: *“O que é ser africano, não digo nada, não divago, mas toco. Tem coisas que eu gosto muito, quando eu digo que africanidade é apontar um espaço geográfico como ponto de origem, é a certeza que há um lugar onde reside o teu cordão umbilical. É sentir o orgulho dos antepassados que lutaram pela tua vida, e venceram o troar dos canhões com a força da esperança. É saber que mesmo com as independências a luta continua e a escravatura pode voltar se não segurar a tua liberdade. É lutar contra a inferioridade com que te pintam o mapa do mundo, é seguir o teu próprio caminho, sem medo do julgamento do outro”*. Portanto, esse escândalo que estão a me julgar, mas não estou nem aí.

LC: Cada vez mais percebo que sua obra reflete a sua própria vida.

PC: Sim, mais uma vez vou ler: *“É conhecer a tua própria essência, que ainda não conhece, é procurar a tua sabedoria, trabalho que não fizeste, com medo de ser ridicularizado pelas pessoas do mundo. É resgatar no teu passado e registrar preservado, é reabilitar o teu mundo que as invasões converteram. É ter capacidade de viver com várias culturas simultâneas: a que te impuseram; a que te pertence; aquela que te agrada e aquela da qual escolhe que é a que vai viver, isso pra mim é africanidade. Africanidade não está na superfície das capulanas não, africanidade é a tua existência desde o princípio do mundo, é libertar a mente, pra não te colonizar a ti mesmo, é colocar o saber das academias a serviço da liberdade. Africanidade não é raça, mas essência, há negros que agem como colonialistas que são piores que os antigos escravagistas. Ser africano é amares-te a ti mesmo. A África é mais do que um território físico, mas um lugar nobre dentro da tua consciência”*. Então, para mim, a questão da africanidade, se a colonização e a destruição da identidade africana, ou das identidades africanas, durou séculos, a libertação também durará séculos. Portanto, todos nós temos que trabalhar. É na medicina, é no exército, é na polícia, é na matemática, é na física, é na vida, é na religião, onde quer que haja vida, o africano deve procurar sua essência lá! O trabalho que os africanos ainda não fizeram, e zangam-se comigo os religiosos, porque eles deviam fazer uma teologia da libertação com base em conhecimento profundo da sua própria vida, não fazem! Quando eu digo que o africano deve começar a estudar a raiz da sua identidade desde o princípio do mundo, é nesse aspecto.

LC: Há algum livro que você tenha imaginado, mas não escreveu? O que a inspira a escrever?

PC: Sabe, eu já respondi muitas vezes essa pergunta. E cada vez que eu respondi, menti. Porque eu não sei dizer a verdade. Aquilo que eu dizia no princípio: há quem, quando está emocionado, chora.

Há quem, quando está emocionado, dança, ou corre, ou joga futebol, ou canta. No meu caso, quando eu tenho uma emoção interior, boa ou má, a tendência é registrar em forma de palavra, fazer uma memória. Para dizer com isso que o que me inspira é vida. Aqueles momentos da vida que me emocionam, seja para o bem, seja para o mal. E desde a infância eu fui assim. Eu gosto muito de falar, mas não digo nada. Não parece, eu sou muito atrevida, mas sou uma pessoa muito fechada. As coisas mais profundas eu não falo, eu dialogo com um pedaço de papel. Portanto, só eu consigo, a partir da folha de papel. Vou escrevendo, vou escrevendo, e então as coisas vão saindo.

Existem vários livros que não escrevi, e que não vou escrever também. O nosso país ainda é virgem. A história do nosso país, Moçambique, ainda não foi escrita. Existem alguns rascunhos sobre a verdadeira história. A verdadeira história nossa ainda não foi escrita. E esse é o trabalho que vai ser feito ao longo de gerações. Há muitos livros que eu gostaria de escrever, mas eu não tenho essa capacidade. Todos nós temos as nossas limitações. Gostaria de escrever, só que não posso.

LC: A vida de uma escritora não é só fama, como parece, e escrever sobre a história de um país é um grande desafio.

PC: A escrita é este mundo quando a pessoa, o autor tenta chamar atenção ao público sobre uma realidade nova. Há sempre essas reações “O que ela pensa que é? O que ela julga que sabe? Eu é que sou professor universitário. Eu é que sei de tudo” (risos). E, às vezes, as pessoas não percebem que cada um tem o seu dom. E eu, para fazer meu trabalho, não preciso depender daquilo que os outros acham que deve ser. Então: eu sou essa pessoa. Há coisas que eu gostaria de escrever mesmo. Porque a nossa realidade moçambicana precisa muito, muito, muito desse trabalho. É por

isso que eu apelo à nova geração. Cada nome do nosso país tem significado. Cada lugar, cada bairro tem significado. Cada montanha, cada pessoa é uma história para escrever. Então, há tanto trabalho para se fazer. Por isso, eu gostaria de escrever mais mil livros. Mas eu digo: “ei, chega”. Geração nova, pega o trabalho e faça. Cada pessoa é uma história. O que as mulheres passam aqui, aquela hora das duas da manhã, chapas nos dias de frio, com chuva, a comer pelas costas pra buscar alface para eu, burguesa, acordar e ir comprar alface às oito. É uma história! É um livro para escrever. E existem os livros proibidos, os livros secretos, porque o mundo tem vários mundos também. Então, estou cansada de escrever, isso é um fato, e o barulho que isso traz é outro fato. Mas eu gosto de escrever.

LC: O que você espera para as mulheres africanas do século XXI?

PC: Essa pergunta, só da maneira como é feita (risos), dá direito a uma resposta infinita. Existe o preconceito de que a mulher africana é “a pobre mulher africana”. Sou pobre, eu? Vão se lixar! A América foi construída pelos braços dos africanos. Quem é que gerou aquela gente? Não foram mulheres africanas? “A África é pobre”. Sim, é, porque aqueles que deveriam trabalhar para construir a África foram levados para serem mortos lá. Então, estão a olhar para a mulher africana como querem. Imagina, como mãe que eu também sou, quando meu filho está doente, a dor que eu tenho. Agora imagina uma mulher que teve cinco filhos, vem um cabrão qualquer, carrega todos, mete no barco para nunca mais voltarem. Essa mulher é forte ou é fraca? É pobre ou é rica? Então, é preciso também fazer um trabalho para destruir este preconceito sobre a mulher africana. Nós somos muitos fortes. E eu acho que na humanidade inteira não houve uma mulher que sofreu como a mulher

negra não, não há. O que nós sofremos não tem medida. No meio de tanto sofrimento, resistimos. Estamos aqui e continuamos a falar. Então, de que mulher africana estão a falar? De que futuro estão a falar?

O primeiro futuro para a mulher africana que eu gostaria de ver é a desconstrução desses preconceitos que vieram colocados sempre em cima de nós. O segundo é a liberdade. Deixem os nossos países em paz, o nosso continente em paz, deixem



Foto: Hamilton Marques

os nossos filhos em paz! Porque estão sempre por cima. Esses filhos que morrem em guerras sem fim são um produto dessa mulher africana. Então, que respostas querem que eu dê? Mulher africana é tudo. Mulher africana é um universo inteiro. Mulher africana é aquela que merece ser *reconhecida*. Eu não estou a falar de futuro! O futuro eu não conheço, estou a falar de passado. Quem construiu aquela porcaria chamada América? Fomos nós! Foram os filhos da mulher africana que fizeram

aquilo. Quem fez a fortuna da Europa foram os filhos da mulher negra. Então, eu não quero falar de futuro. Eu quero a reconstituição da história do passado e a dignidade que foi tirada dessa mulher.



PROGRAMAÇÃO DA SEMANA

Terça-feira (23.05)

APRESENTAÇÃO MUSICAL

- Ìdòwú Akínrúlí (Nigéria)
- Kanhanga (Angola)
- Kadi (Benin)
- Lumi (Nigéria)

Quarta-feira (24.05)

ABERTURA OFICIAL

Vídeo

Apresentação de tambores – Ìdòwú Akínrúlí (Nigéria)

Mesa institucional

CONFERÊNCIA

“Mulheres, gênero e autoridade compartilhada nas antigas sociedades mandingas da África Ocidental” – José Rivair Macedo (Brasil)

RODA DE CONVERSA

“O VESTUÁRIO QUE FALA POR MIM”

- Evânia dos Prazeres (Angola)
- Ìdòwú Akínrúlí (Nigéria)
- Joel Hodonou (Benin)
- Lusala Bernardete (Angola)
- Mamadu Mutaro (Guiné Bissau)
- Sadine Correia (Cabo Verde)

E outros.

APRESENTAÇÃO DE TRABALHOS

- Agências de mulheres e as lutas por libertação na África: o caso Moçambique e Angola – Alicy de Oliveira Simas
- “A libertação da Mulher é uma necessidade da Revolução, garantia de sua continuidade, condição de seu triunfo”: A participação da mulher na luta anticolonial através do discurso de Samora Moisés Machel (1973) – Júlia Tainá Monticeli Rocha
- Cruzando o oceano: entre travessias e correspondências comondo ritmos para a psicanálise em Moçambique – Yanisa Yusuf
- Compreensão do risco e a sua interpretação: o caso dos profissionais de saúde da Maternidade do Hospital Geral de Mavalane (Moçambique-Maputo) – Titos Domingos Quembo
- Um passo adiante: a intersubjetivação de José P. Castiano – Rafael Antunes do Canto
- Burnout em professores moçambicanos do Ensino Fundamental da Rede Pública em Nampula – Gil do Aliante e Jaqueline Tittoni
- Notícias de Biafra nas páginas da Revista Veja (1968-1970): entre imagens, discursos e representações – Ana Júlia Pacheco
- Mía Couto e a simbologia da (na) mulher moçambicana – Lúcia Regina Lucas da Rosa, Ronaldo Silva Lopes
- O colonialismo em África em narrativa literária: a perspectiva igbo na escrita de Chinua Achebe – Emílio Ranieri Migliorini
- Resiliências, experiências e lutas de mulheres africanas na escrita de Chimamanda Ngozi Adichie – Íris Palo Borges
- O triplo contrato de emancipação feminina: como é possível emancipar a mulher através da cultura, educação e política em Moçambique? – Sérgio Simão Raimundo

Quinta-feira (25.05)

Oficina: “Jogos africanos de tabuleiro” – Evânia dos Prazeres (Angola), Nguindo Cabral Neves (Angola), LOBOGAMES

Oficina: “Àgbè silāi ti main dilāi – Dançar é viver” – Loua Pacom Oulai (Costa do Marfim)

MESA

“AS MULHERES ERGUEM A VOZ”

“Mulher guineense e mulher negra brasileira: trajetórias de vida” – Elvira Gomes (Guiné-Bissau)

“Ser mulher: até onde é permitido ser igual ao homem em Moçambique” – Nosta da Graça Mandlate (Moçambique)

“As mulheres cabo-verdianas face às lutas e conquistas do quotidiano” – Riga Anilsa Borges da Silva (Cabo Verde)

APRESENTAÇÃO DE TRABALHOS

- Os homens e as mulheres Igbo: uma análise da agência dos sujeitos subalternizados pela colonização na literatura de Chinua Achebe (Nigéria século XX) – Maria Carolina Eli
- Ta'rikh al-Sudan: uma crônica afro-muçulmana – Moisés Nunes Sayão
- Gênero e participação feminina nos processos de paz, segurança e desenvolvimento em África: desafios e perspectivas – Emílio J. Zeca
- Trajetórias de mulheres de origens africanas em Desterro: cativo, liberdade e luta por direitos no século XIX – Gabrielli Debortoli
- Uma cultura nacional para a libertação: raça e etnia no pensamento de Amílcar Cabral – Wagner Luís das Neves Teixeira
- As mulheres de Tombos: cultura e dominação na Núbia sob a XVIII dinastia egípcia – Fábio Amorim Vieira
- A libertação nacional de Guiné: revoluções em perspectiva – Gustavo Koszeniewski Rolim
- Contribuições para o processo de aprendizagem sobre as questões étnico-raciais, na perspectiva da população negra, através da construção de objetos de aprendizagem – Luciane de Oliveira Machado

- A música como ferramenta de resistência nos movimentos de independência da Guiné Bissau – Weuler Pereira de Azara
- O papel das mulheres no rap de denúncia em Angola: “rimas na cara do brother” – Bruna Borges de Almeida
- Gênero e participação feminina na cinematografia angolana – Renata Dariva Costa
- Rosa Castigo e a desobediência feminina em Moçambique: reflexões sobre gênero a partir de um docudrama – Thaísa Antunes Gonçalves

Sexta-feira (26.05)

Oficina: “Jogos africanos de tabuleiro” – Evânia dos Prazeres (Angola), Nguindo Cabral Neves (Angola), LOBOGAMES

Oficina: “Ere èwe – Vivências de Percussão” – Ìdòwú Akínrúli (Nigéria)

MESA

“DINÂMICAS DE GÊNERO E FEMINISMOS EM CONTEXTOS AFRICANOS”

- “Ativismos de mulheres em Cabo Verde” – Miriam Steffen Vieira (Brasil)
- “Revisitando a luta de libertação na Guiné-Bissau: que emancipação para as mulheres?” – Patrícia Godinho Gomes (Guiné-Bissau)

Atividade cultural de encerramento

Lançamento da 4a edição da Revista da Semana da África na UFRGS

REVISTA SEMANA DA
ÁFRICA
NA
UFRGS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor

Rui Vicente Oppermann

Vice-Reitora

Jane Tutikian

Pró-Reitora de Extensão

Sandra de Deus

Vice-Pró-Reitora de Extensão

Cláudia Porcellis Aristimunha

Diretora do Departamento de Educação e Desenvolvimento Social

Rita de Cássia Camisolão

Jornalista Responsável

Sandra de Deus

Capa

Ramon Dorneles Moser

Projeto Gráfico e Diagramação

Ramon Dorneles Moser

Editoração

Mauricio Michels Martins

Revisão

Débora Simões da S. Ribeiro

Patrícia Xavier dos Santos

Conselho Consultivo

Daiane dos Santos Moraes (DEDS)

Débora Simões da S. Ribeiro (DEDS)

José Antônio dos Santos (DEDS)

José Rivair Macedo (IFCH)

Luciane Bello (DEDS)

Patrícia Xavier dos Santos (DEDS)

Ramon Dorneles Moser (DEDS)

Rita de Cássia Camisolão (DEDS)

Realização:



e-mail: neab@ufrgs.br
página: www.ufrgs.br/neab
facebook: [neab.ufrgs](https://www.facebook.com/neab.ufrgs)

Produção:



Avenida Ipiranga, 2000 | Bairro Azenha
CEP: 90160-091 - Porto Alegre, RS, Brasil
Telefones (51) 3308-2919 - (51) 3308-2920
e-mail: deds@proext.ufrgs.br
página: www.ufrgs.br/deds
facebook: [dedsufrgs](https://www.facebook.com/dedsufrgs)

Revista Semana da África na UFRGS

Porto Alegre, v. 5, n. 1, maio/2018

Publicação da Pró-Reitoria de Extensão da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Todas as edições da Revista Semana da África
na UFRGS podem ser consultadas através da
página do NEAB:

<http://ufrgs.br/neab>

REVISTA SEMANA DA
ÁFRICA
NA
UFRGS

Realização:



Av. Ipiranga, 2000
Porto Alegre/RS - CEP 90160-091
Fone: +55 51 3308 2921 / 3308 2920
Email: deds@proext.ufrgs.br
www.ufrgs.br/deds