

Revista Dados de África(s)

Volume 02, n. 03, jan – jun 2021.

Revista Dados de África(s)

Núcleo de Estudos Africanos – NEA

Periódico mantido pelos discentes do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África - Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Campus II, Alagoinhas. Grupo de Pesquisa África do Século XX – História do Tempo Presente (UNEB/UNILAB)

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora. Todos os direitos reservados ao Núcleo de Estudos Africanos e ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África da UNEB. Sem permissão, nenhuma parte desta revista poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados.

Editores gerais:

Profa. Mestra Cinthia Nolácio de Almeida Maia
Prof. Dr. Rodrigo Castro Rezende
Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Editoração eletrônica:

Dr. Rogério Sávio Link (UNIR)

Revisão linguística:

Profa. Dra. Jacimara Vieira dos Santos
Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima
Profa. Ma. Cinthia Nolácio de Almeida Maia

Design da capa:

Dr. Rogério Sávio Link (UNIR)

Sítio de internet:

<https://revistas.uneb.br/index.php/dadosdeafricas>

Ficha Catalográfica – Biblioteca do Campus II/UNEB – Bibliotecária: Maria Ednalva Lima Meyer (CRB: 5/504)

Núcleo de Estudos Africanos — NEA

Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África
Departamento de Educação, Campus II Universidade do Estado da Bahia (UNEB)
Rodovia Alagoinhas-Salvador BR 110, Km 3 – CEP 48.040-210 Alagoinhas – BA
Caixa Postal: 59 – Telefax.: (75) 3422-1139

Endereço eletrônico: estudosaffricanosuneb@gmail.com

Dados de África (s): Revista do corpo discente do Programa de Pós-Graduação em
Estudos Africanos e Representações da África, Universidade do Estado da Bahia – v2, n. 03; il.
Semestral ISSN 2675-7699 online

© 2021 do Núcleo de Estudos Africanos da UNEB

Revista Dados de África (s), periódico pertencente aos discentes do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas, ISSN 2675-7699 online, v. 2, n. 3, jan./jun 2021. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/dadosdeafricas>

Editores:

Profa. Mestra Cinthia Nolácio de Almeida Maia

Prof. Dr. Rodrigo Castro Rezende

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Conselho científico:

1. Afonso Manhice – Moçambique
(manhiceafonso@gmail.com)
2. Alberto Oliveira Pinto – Universidade de Lisboa – Portugal
(alberto.o.pinto@gmail.com)
3. Álvaro Campelo – Universidade do Porto – Portugal
(campelo@ufp.edu.pt)
4. Alyxandra Gomes Nunes – UNEB/DCH-V
(alyxandragomes@gmail.com)
5. Denise Barros – USP
(yadene@gmail.com)
6. Ineildes Calheiro dos Santos– UNEB/UFBA
(ildafrica@yahoo.com.br)
7. Isabel Cristina Martins Guillen – PPGH/UFPE
(icmg59@gmail.com)
8. Ivaldo Marciano de França Lima - UNEB/DEDC II
(ivaldomarciano@gmail.com)
9. Jean Michel Tali – Universidade/Howard EUA
(talilda@yahoo.com)
10. Jose Ricardo Moreno Pinho – UNEB/DEDC II
(ricardomoreno@hotmail.com)
11. Júlio Claudio da Silva – PPGH/UFAM
(julio30clps@gmail.com)
12. Leonice de Lima Mançur Lins - UNEB/DEDC II
(leonicelins@yahoo.com.br)
13. Mahfouz Ag Adnane – Casa das Áfricas (SP)
(tidjefene@gmail.com)
14. Marcos Carvalho Lopes - UNILAB – Campus dos Malês
(marcosclopes@gmail.com)
15. Mônica Lima – (PPGH da UFRJ)
(monicalimaesouza@gmail.com)
16. Patrício Batsikama –ISPT- Angola
(cipriano23327@ufp.edu.pt)
17. Pedro Acosta Leyva - UNILAB– Campus dos Malês
(leyva@unilab.edu.br)
18. Rodrigo Castro Rezende - UFF – Campos dos Goytacazes
(rodcastrorez@gmail.com)
19. Silvio Correia – PPGH/UFSC
(silviomscorrea@gmail.com)
20. Tomé Morais – Moçambique
(ttpedromor7@yahoo.com.br)
21. Yuri Manuel Francisco Agostinho- ISAART- Angola
(yanessanguifada@gmail.com)

Comitê editorial executivo:

1. Euclides V. Silva Afonso – UNILAB – Campus dos Malês/UNEB
(euclidesvictorinosilvaafonso@gmail.com)
2. Ineildes Calheiro dos Santos– UNEB/UFBA
(ildafrica@yahoo.com.br)
3. Ivaldo Marciano de França Lima – (UNEB DEDC II)
(ivaldomarciano@gmail.com)
4. José Fernando de Matos – UNEB
(matossizanga@gmail.com)

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima
(UNEB/DEDC II)

Docentes:

Alexandre Antônio Timbane (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês;

Alyxandra Gomes Nunes (Doutora) DCH V UNEB;

Antônio Vilas Boas (Mestre) DEDC XIV UNEB;

Detoubab Ndiaye (Doutor) DEDC II UNEB;

Iêda Fátima da Silva (Doutor) DEDC II UNEB;

Ivaldo Marciano de França Lima (Doutor) DEDC II UNEB;

José Ricardo Moreno Pinho (Doutor) DEDC II UNEB;

Natália Cabanillas (Doutora) UNILAB – Campus Redenção

Pedro Acosta Leyva (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês.

Apoio:

Universidade do Estado da Bahia — UNEB

Reitor: Prof. Ms. José Bites de Carvalho

Vice-Reitor: Marcelo Duarte Dantas de Ávila

Pró-Reitora de Pós-Graduação: Profa. Dra. Márcea Andrade Sales

Diretora do Departamento de Educação, DEDC II - Maria Neuma Mascarenhas Paes.



DADOS DE ÁFRICA (S)

EDITORIAL - DADOS DE ÁFRICA(S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 02 | N°. 03 | Ano 2021

COMITÊ EDITORIAL EXECUTIVO

**Euclides V. Silva Afonso
Ineildes Calheiro dos Santos
Ivaldo Marciano de F. Lima
José Fernando de Matos**

Site/Contato

Editores

Cynthia Nolácio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

DADOS DE ÁFRICA (S): UM NOVO NÚMERO, CAMINHANDO NA INSISTÊNCIA PARA EXISTIR!

Eis um momento difícil para quem reconhece a ciência como meio para entender, compreender e conhecer. Sim, repetindo a frase já conhecida de um ilustre e querido personagem do cenário político brasileiro, **nunca antes na história** foi tão hercúleo manter um programa de pós-graduação, periódico, pesquisas, aulas, eventos acadêmicos, atividades de extensão, dentre outras possíveis e existentes nos aspectos alusivos à uma instituição de ensino superior. Estas dificuldades não dizem respeito apenas à nossa universidade, mantenedora de nosso humilde programa de pós graduação lato sensu e periódico. Elas se encontram presentes em uma sociedade que de fato regrediu, e se nós, estudiosos africanistas e africanos sentimos na pele o peso de um tempo difícil, ainda podemos nos regozijar por termos nossos salários e uma certa condição de vida, se comparado aos contextos vividos por parte significativa dos nossos discentes e seus familiares.

Fazer ciência neste cenário é tarefa digna de lembrar os embates de Sundiata Keita. Contudo, também devemos celebrar cada milímetro avançado. E aqui celebramos! Mais um número de Dado(s) de África(s), a mais nova revista de Estudos Africanos, levada a cabo por seus discentes, com apoio de seu corpo docente. Neste número trazemos um belo dossiê com discussões alusivas aos debates sobre gênero, seja sob pontos de vista de mulheres nascidas em Moçambique, Angola, ou demais países de África, seja sob olhares e perspectivas de brasileiras. Também há homens, preocupados com tais questões e apresentando pesquisas condizentes com tão importante temática. Eis o teor deste dossiê que será melhor minudenciado na apresentação feita por suas organizadoras.

Completa este número o artigo de Aires Paulo Pedro Panda, intitulado “**Angola: colônia portuguesa, independência, guerra civil: reflexão teórica a partir do contexto histórico**”, no qual discute o processo histórico da construção de Angola, a partir dos contextos de sua independência e guerra civil. O autor apresenta a tese, defendida neste artigo, de que o tempo da guerra civil retardou o desenvolvimento do país em todos os aspectos, questão suficiente para compreender parte dos motivos das dificuldades enfrentadas por tão belo país. Pode-se aventar, inclusive, que grande parte destes problemas existentes em alguns dos países africanos reside nos contextos herdados de um passado que teima em se fazer presente. Contudo, se quase tudo na vida é passageiro, façamos votos de que Angola em breve seja maior, feliz e forte, mais do que já o é.

Enfim, aqui estamos nós, todos e todas que de alguma forma estamos visceralmente ligados e ligadas ao processo de construção e difusão do conhecimento sobre o continente africano. Seja por motivações afetivas, ideológicas ou tão somente racionais, o que importa é o fato de estarmos a todo custo construindo mecanismos que permitam o conhecimento e domínio dos Estudos Africanos não apenas para os brasileiros e brasileiras, mas toda a gente que de alguma forma domine a língua portuguesa. Seja sob as mídias e plataformas digitais, ou nos bancos escolares, ou ainda nos ambientes dos cursos de graduação e pós-graduação que estamos envolvidos, os docentes pertencentes ao Grupo de Pesquisa África do Século XX cumprem com o papel de a cada dia empilhar mais um tijolo na feitura da grande casa, que certamente irá ser equiparada aos monumentos de Monomotapa ou a Timbuctu. Quem sabe?

Existimos, agimos, fazemos, pensamos, eis a regra que nos guia. Entre nós é obrigatório pensar, sob o signo da dúvida e a reflexão como método. Desejamos a todos e todas uma excelente leitura de mais este número, e que venham outros tantos, pois assim é a vida, e ela segue, tal qual as rotas caravaneiras do Saara, que por muito tempo constituiu as bases do comércio a longa distância do continente africano. Nossas saudações e excelente leitura!

Cinthia Nolácio de Almeida Maia

Ivaldo Marciano de França Lima

Rodrigo Castro Rezende



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 02 | N°. 03 | Ano 2021

DOSSIÊ - MULHERES, HISTÓRIA E ÁFRICA

COMITÊ EDITORIAL EXECUTIVO

Euclides V. Silva Afonso
Ineildes Calheiro dos Santos
Ivaldo Marciano de F. Lima
José Fernando de Matos

Site/Contato

Editores

Cinthia Nolácio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

DOSSIÊ - MULHERES, HISTÓRIA E ÁFRICA

Júlia Tainá Monticeli Rocha ¹
Camille Johann Scholl ²

O gênero como categoria útil à análise histórica, segundo a contribuição de Joan Scott (1995), fará emergir uma nova perspectiva na História sobre velhas questões. As mulheres não podem mais ser silenciadas ou apagadas das linhas que escrevem a História. Incluí-las em eventos históricos determinantes, como a luta anticolonial e os primeiros anos da consolidação de um Estado independente, é alterar a própria linguagem aparentemente fixa do passado e contribuir para uma nova visão sobre as mulheres africanas. O gênero na história proporciona a incorporação da crítica de sujeitos históricos marginalizados nas dinâmicas sociais, culturais e políticas dentro da produção historiográfica. Esta é justamente a razão de ser do Dossiê **Mulheres, História e África**, que reúne e apresenta ao público diversos artigos sobre a temática, com o intuito de ampliar o campo da história utilizando o gênero como uma categoria de análise nas pesquisas históricas contemporâneas que se aprofundam, com um recorte específico: o continente africano e seus diversos aspectos.

Considerando o supracitado, é impossível esperar que a profunda desigualdade entre os gêneros que manteve as mulheres fora dos anais da história por séculos não tenha afetado a historiografia do continente africano como conhecemos hoje. Neste sentido, este é um Dossiê comprometido com o debate e o fomento de informação sobre as diversas mulheres, assim como a reflexão crítica sobre suas histórias e do gênero como conceito de análise. Desse modo, tendo como subsídio o pensamento da feminista Gloria Anzaldúa (2012), deslocam-se as discussões de gênero para além das diferenças de homem e mulher, e adentra-se no campo de debate das diferenças entre as mulheres. Em concomitância, é possível referenciar os diversos trabalhos de feministas africanas, como Chimamanda Ngozi Adichie, Oyèrónké Oyěwùmí e Ifi Amadiume, as quais iluminam os estudos de gênero e cada vez mais esclarecem as diversas formas de organização social existentes no continente africano, demonstrando que a noção ocidental da separação de papéis sociais de gênero nem sempre corresponde às realidades dos diferentes povos africanos. Finalmente, a compreensão da existência de diferentes modos e formas de ser mulher em África reflete a diversidade existente do continente.

Neste ensejo, este Dossiê colabora com a constatada necessidade de ampliar os debates em torno de gênero, da história das mulheres e de África, retrazando objetos de pesquisa ainda

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós Graduação em História da PUC.

não iluminados ou pouco conhecidos dentro do ambiente acadêmico da lusofonia, e reúne trabalhos de pesquisadoras e pesquisadores que abarcam olhares sobre a história das mulheres no continente africano. Em suma, congrega e evidencia as nuances interpretativas sobre ser mulher, assim como observa a diversidade do continente africano. Cabe dizer que o Dossiê é organizado a partir do Brasil, tendo vínculos contextuais em relação à apreensão sobre os rumos da política brasileira, marcada pelo afastamento da primeira mulher eleita democraticamente presidenta do país, e pelos inúmeros retrocessos de conquistas obtidas a partir dos movimentos sociais femininos nos últimos anos. Dentre estas ressalte-se a recente retirada dos termos “gênero” e “orientação sexual”, bem como o estudo das relações étnico-raciais, do documento da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e da BNC-Formação pelo Ministério da Educação (MEC).

Por outro lado, este dossiê expressa a constante e cada vez maior preocupação em estudar os casos históricos do continente africano, e procura demonstrar um cuidado com a questão do racismo, que é um debate atual e evidente na sociedade brasileira, ao colocar em evidência a história e a lógica complexa que estruturou os Estados Independentes da África, considerando e evidenciando a diversidade dos povos que o compõem. O Dossiê Mulheres, História e África é composto de sete artigos, que serão apresentados na sequência:

Em “**Mulher Moçambicana e movimentos feministas: contribuição para uma análise histórica nas zonas libertadas, 1964-1992**”, Denisse Kátia Soares Omar foca sua pesquisa no papel desempenhado pelas mulheres em Moçambique no desenvolvimento do projeto nacional, com especial atenção em sua socialização nas áreas libertadas. Neste artigo, evidencia-se o protagonismo dessas mulheres na história do país.

Por sua vez, Roger Machado Marques, em “**Mulheres na Angola colonial: breve análise sobre a figura das ‘donas’ e seu valor simbólico**” explora a figura das “Donas” na história de Angola colonial. Em particular, as atividades econômicas dessas importantes figuras são analisadas pelo autor através do cenário político-social das cidades de Benguela e de Luanda entre os séculos XVIII e XIX.

No artigo “**Kimpa Vita e o movimento antonista: entre o religioso e o político**”, Abel Calombo Quijila e Larissa Oliveira e Gabarra situam a figura de Kimpa Vita, e a formação de seu movimento messiânico determinado Antonista, em meio aos conflitos políticos e religiosos do reino do Kongo entre os séculos XVII e XVIII.

Já Kátia Sara Henriques Xavier Zeca, no artigo “**Mulher crespa em Moçambique: constrangimentos e aceitação da carapinha no local de trabalho**”, analisa a aceitação social do cabelo natural em Moçambique e as implicações que a transição capilar causa no ambiente de trabalho.

² Doutoranda pelo Programa de Pós Graduação em História da UFRGS.

Em “**Experiências vividas**” - o gênero como categoria de organização social e a desnaturalização da ‘mulher africana’ na História”, Flávia Chagas, Jacqueline Maia dos Santos e Letícia Reis discorrem sua pesquisa sobre a categoria de gênero para a compreensão histórica das organizações sociais africanas.

Eugénio da Silva Evandeco, em “**O papel da mulher na luta pela independência de Angola a partir dos filmes da cineasta Sarah Maldoror: uma análise sobre a recepção das obras ‘Monangambé (1969)’ e ‘Sambizanga (1972)’**” utiliza importantes obras cinematográficas com enfoque na denúncia da opressão colonial para analisar o papel da mulher angolana na luta por independência de seu país.

Em “**Cultura e representação: o lugar da mulher na cultura moçambicana**”, Isabel Vilanculo e Odélio Nhiumane analisam o lugar da mulher moçambicana na cultura e sua interpretação pelos diversos povos que formam o país que desde sua constituição, em 1975, e que garantiu a não discriminação entre homens e mulheres em leis, mas não efetivou uma mudança profunda nas tradições que relegaram as mulheres à espaços de subalternidade.

Para finalizar a composição, o artigo “**Makhosi, exemplo de liderança feminina numa sociedade patrilinear: caso do Distrito de Angónia, 2013-2019**”, de Maria da Conceição, analisa aspectos importantes da liderança política feminina em uma região considerada patrilinear, no distrito de Angónia, em Moçambique.

Em sua totalidade, os artigos entregues ao público, por meio da composição do Dossiê, reúnem esforços em prol da ampliação dos olhares sobre os movimentos de mulheres africanas, em diferentes contextos geográficos do continente, assim como os retira de parâmetros fechados, olhando para a sua articulação com os processos históricos. As Organizadoras desejam que o Dossiê “*Mulheres, História e África*” permita alargar o horizonte de produções em torno da temática de gênero e África dentro do campo da história, área com vasto campo para contribuições e ampliação de olhares.

Bibliografia

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul. / dez., p. 71-99, 1995.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La frontera: the new mestiza**. San Francisco: Aunte Lute Books, 2012.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru: Edusc, 2005.



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 02 | N°. 3 | Ano 2021

Denisse Kátia Soares Omar

MULHER MOÇAMBICANA E MOVIMENTOS FEMINISTAS: CONTRIBUIÇÃO PARA UMA ANÁLISE HISTÓRICA NAS ZONAS LIBERTADAS, 1964-1992

Mozambican women and feminist movements: contribution to a historical analysis in liberated areas, 1964-1992

RESUMO: Com base nos arquivos e bibliografia disponíveis, este artigo tem como objetivo compreender o papel das mulheres em Moçambique enquanto força motriz para o desenvolvimento do projeto nacional, com foco em sua socialização nas áreas libertadas. Numa sociedade ainda muito marcada pela exclusão e opressão, a qual Moçambique é um exemplo, falar sobre a luta das mulheres pela libertação requer um exercício histórico de pesquisa sobre momentos e protagonistas ainda menos conhecidos, mas centrais ao conhecimento deste momento de luta. Assim, neste artigo o foco temporal centra-se na participação política das mulheres moçambicanas na luta de libertação nacional (1960-1975), para compreender projetos e horizontes de esperança com base nas experiências vividas nas "zonas libertadas". É essa experiência que, na segunda parte do artigo, é analisada em termos de experiências após a independência em Moçambique. Como se refere na terceira parte do texto, é importante relatar essa história que é parcialmente reduzida ao silêncio e entender como, desde cedo, as mulheres se tornaram protagonistas-chave na história de Moçambique, criando movimentos e organizações que contribuíram para sua emancipação na sociedade moçambicana.

PALAVRAS-CHAVE: Mulher Moçambicana; Emancipação; FRELIMO; zonas libertadas; Luta Armada.

ABSTRACT: Based on the archives and available bibliography, this article aims to understand the role of women in Mozambique as a driving force for the development of the national project, with a focus on their socialization in the liberated areas. In a society still very marked by exclusion and oppression, which Mozambique is an example of, talking about women's struggle for liberation requires a historical research exercise on even less known moments and protagonists, more central to the knowledge of this moment of struggle. Thus, in this article the temporal focus is centered on the political participation of Mozambican women in the national liberation struggle (1960-1975), to understand projects and horizons of hope based on the experiences lived in the "liberated zones". It is this experience that, in the second part of the article, is analyzed in terms of experiences after independence in Mozambique. As mentioned in the third part of the text, it is important to report this story that is partially reduced to silence and understand how, from an early age, women became key protagonists in the history of Mozambique, creating movements and organizations that contributed to their emancipation in society. Mozambican.

Site/Contato

Editores

Cinthia Nólacio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

KEY WORDS: Mozambican women; Emancipation; FRELIMO; liberated zones; Armed Struggle.

MULHER MOÇAMBICANA E MOVIMENTOS FEMINISTAS: CONTRIBUIÇÃO PARA UMA ANÁLISE HISTÓRICA NAS ZONAS LIBERTADAS, 1964-1992

Denisse Kátia Soares Omar ¹

INTRODUÇÃO

Moçambique é um país localizado na região da África Austral, estendendo-se por uma superfície de 799.380 Km². Com uma história colonial marcante, vários povos e comunidades que hoje integram Moçambique sustentaram o seu direito de autoafirmação, lutando de várias formas contra a exploração e opressão. Face à intransigência portuguesa em garantir a possibilidade de uma transição pacífica para a independência, a exemplo do que aconteceu em várias então colônias africanas vizinhas, os vários movimentos foram equacionando a possibilidade da luta armada. Como destacou Mondlane, “O nacionalismo moçambicano, como praticamente todo o nacionalismo africano, foi fruto directo do colonialismo europeu. A base mais característica da unidade nacional moçambicana é a experiência comum (em sofrer) do povo durante os últimos cem anos do controlo colonial português” (MONDLANE, 1978, p. 33). De entre os movimentos, um capítulo menos conhecido da história nacionalista destacam-se – Associações Culturais e laborais no contexto de Moçambique colonial, sendo exemplo quer associações laborais dos Barbeiros, a Associação dos Lavradores², a Associação Nacional Africana³, o Instituto Negrófilo, que está na origem do Centro Associativo dos Negros da Colónia de Moçambique, ou organizações de pendor educativo, como núcleo de Estudantes Secundários Africanos de Moçambique – NESAM (ROCHA, 2000; NEVES, 2009). O NESAM⁴ destaca-se no conjunto destas associações, pelo contributo que deu ao desenvolver das ideias nacionalistas:

“Comunicou ideias nacionalistas à mocidade negra instruída. Conseguiu certa revalorização da cultura nacional, que contra-atacou as tentativas dos portugueses para levarem os estudantes africanos a desprezarem e a abandonarem o seu próprio povo. Deu a única oportunidade de estudar e discutir Moçambique sem ser como um apêndice de Portugal. E, talvez o mais importante de tudo cimentou contactos pessoais, estabeleceu uma rede de comunicação a nível nacional, que se formou entre gente de todas as idades, e que podia ser utilizada para um futuro movimento secreto” (MONDLANE, 1975, p. 136-137).

¹ Docente na Universidade Rovuma de Moçambique; Doutorada em História de África Contemporânea na Universidade Pedagógica de Maputo. denissekatiaomar@gmail.com

² Consultado em Arquivo Histórico de Moçambique (AHM), fundo da Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas (DSNI), Caixa 4.

³ Sobre esta associação que emergiu no centro de Moçambique, em Tete, consultar a documentação disponível no Arquivo Nacional da Torre do Tombo em Portugal – NA/TT, PIDE/DGs, SC – SR, FRELIMO, NP 2826/62.

⁴ Foi fundado em 1949 por inspiração de Eduardo Mondlane.

A atividade associativa estendeu-se também aos territórios vizinhos, onde foram surgindo várias organizações integrando trabalhadores moçambicanos emigrados. Destas é de destacar tais como UDENAMO (União Democrática Nacional de Moçambique), MANU (Mozambique African National Union) e UNAMI (União Nacional Africana de Moçambique Independente).⁵ Em 25 de Junho de 1962, depois de um aturado processo de negociações política, onde o dissenso também teve lugar, os representantes destas três organizações reuniram-se em Tanzânia e optaram pela sua fusão do que resultou a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique)⁶ (LIPPMAN, 1974). A FRELIMO irá, ao longo da luta nacionalista, procurar gerar um sentimento de unidade através da figura do povo moçambicano. Este processo pedagógico e político revelou-se uma etapa fundamental para a vitória na luta contra o colonialismo português. Três anos volvidos após a sua constituição, a FRELIMO, na sequência de um profundo trabalho político e de sensibilização entre as populações africanas colonizadas e exploradas, desencadeou a Luta Armada em 25 de setembro de 1964. Com o decorrer da luta nascem as chamadas “Zonas Libertadas”, territórios que estavam fora da administração colonial portuguesa. As primeiras zonas semilibertadas localizavam-se ao norte do país - Niassa e Cabo Delegado, e mais tarde alargaram-se para as regiões centrais do país. Nestas regiões lançou-se o Projeto de Construção do que seria o Moçambique independente, algo que foi sendo construído por homens e mulheres (MENESES, 2011).

Um elemento importante a salientar é a força dos movimentos feministas na década de 1960 nos EUA e na Europa. Este projeto feminista, com vários matizes, provocou o despertar das consciências de muitas mulheres em várias colónias africanas, sobretudo as inglesas, embora a sua influência se tenha estendido às colónias portuguesas, no caso Moçambique, a partir dos contatos com as regiões vizinhas, sobretudo a Tanzânia (SCOTT, 1992). Este país desempenhou um papel importante no processo de libertação do povo moçambicano, porque era onde ficava o centro operacional dos movimentos de libertação nacional dos países africanos.

Depois de uma década de luta, Moçambique conquistou a sua independência a 25 de junho de 1975. Na sua curta história o país independente conheceu vários projetos políticos, que importa conhecer: entre 1975 a 1989, a aposta foi pela vertente socialista como ideologia política e prática redistributiva de justiça social; em 1990, com a introdução da nova constituição, o socialismo é definitivamente abandonado como opção política sendo substituído gradualmente por um sistema político liberal democrático (MOSCA, 1993). As diferentes posições quanto ao

⁵ Sobre este tema consulte-se Mondlane, 1975 e Tembe, 2014. Veja-se igualmente os materiais disponíveis em Portugal sobre a MANU –PT – TT AOS DN 1-5-26; UNAMI – PIDE/DGs, proc. SR|2826/62, 1.º Vol.; UDENAMO – PT –TT, AOS/CO/UL/ac.

⁶ Sobre este tema consulte-se FRELIMO, 2012 e Tembe, 2014.

futuro político de Moçambique estiveram na origem da Guerra Civil que marcou o país pouco depois da independência, e terminou, grosso modo, com um acordo de paz firmado em 1992.

As mudanças pelas quais Moçambique passou, afetaram diretamente o status das mulheres moçambicanas. Presente nas várias frentes de luta (economia, política, cultural), o envolvimento da mulher é permanente, embora silenciado. De fato, em cada contexto que o país atravessa a mulher tem participado, tentando superar os obstáculos e adversidades de forma gradual e com determinação.

Neste artigo procura-se, sobretudo, analisar como é que a mulher moçambicana consegue, a partir destas áreas fora do controle do governo colonial, libertar-se das amarras de um sistema secular de opressão patriarcal, quebrando com as tradições, hábitos e superstições presentes para submeter e, ao mesmo tempo desafiar a opressão colonial. Neste sentido, este artigo tem por objetivo ilustrar algumas etapas de luta da mulher moçambicana pela sua emancipação, através do seu envolvimento em associações, movimentos e organizações feministas que lhe deram as ferramentas adequadas para a sua luta. Parte significativa desta análise assenta no estudo.

Pretende-se também compreender as ações das mulheres moçambicanas em relação a sua emancipação no contexto da luta armada pela libertação nacional, levando em consideração uma análise bibliográfica e documental em Portugal no Arquivo da PIDE – DGs em relação a FRELIMO, integrado nos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo e no Arquivo 25 de Abril de Coimbra-CES. Além desta coleção portuguesa, buscou-se analisar o tópico a partir dos documentos do Arquivo Histórico de Moçambique, centrando-se principalmente na documentação que deu mais ímpeto e clareza à pesquisa. Esta documentação escrita inclui principalmente documentos originais indicando os relatórios e atas do Comité Central da FRELIMO.

1.A mulher moçambicana na sociedade tradicional e colonial

A mulher moçambicana foi vítima de duas formas de opressão – uma derivada do sistema tradicional e a outra imposta pelo sistema colonial. Para Barbara Isaacman e June Stephan (1984), no contexto da sociedade moçambicana tradicional, as mulheres eram desprivilegiadas e sujeitas à dominação dos homens, que passavam sucessivamente do pai ao marido, e mais tarde, por vezes, ao próprio filho. Esta análise é corroborada por vários trabalhos anteriores levados a cabo por antropólogos e padres, entre outros investigadores que nos seus estudos demonstram que a mulher ocupava uma posição subalterna devido em parte às práticas socioculturais tradicionais.

À mulher cabia um papel submisso e passivo, e as suas funções sociais são rigorosamente delimitadas: fornecimento da mão-de-obra, em geral no setor agrícola e procriação de filhos. Na sociedade tradicional a mulher, como fornecedora de mão-de-obra, estava intimamente ligada ao modelo de produção existente virada para a economia doméstica. Nesta senda, Loforte (2003), no seu estudo sobre gênero e poder entre os tsonga de Moçambique, salienta que as unidades domésticas no sul deste país eram todas patrilineares, pois os homens exerciam de forma continuada as mais distintas profissões como as de artesão, comerciantes, entre outras, e as mulheres desenvolviam essencialmente a atividade agrícola e doméstica sob gestão e controle do homem. No quadro desta economia doméstica a mulher era considerada e valorizada, sobretudo, como elemento produtor ou reprodutor de força de trabalho, dentro de um sistema econômico em que a propriedade era privada e pertencia ao homem. Isto quer dizer que se vivia, de uma forma geral, uma fase de patriarcado em que a propriedade de todos os bens e capacidades da família cabiam ao homem, neste caso, chefe de família. Os elementos da sociedade que contribuíam para a inferiorização da mulher são, entre outros: os ritos de iniciação, casamentos prematuros ou forçados, superstição, tradição de lobolo, poligamia, entre outras práticas. De acordo com o Relatório da CEEC⁷ (1975), estas práticas eram um mal social, que de alguma forma contribuíam para a destruição da integridade da mulher. E muitas destas práticas ainda hoje são vistas e praticadas em certas regiões de Moçambique.

Nesta sociedade tradicional, que caracterizava grande parte do tecido social que habitava quer as zonas rurais, quer as zonas urbanas, a mulher era condicionada e educada para ser passiva, procriar, produzir para o homem e servi-lo. Deste modo, se criou a representação dominante da mulher como um ser inferior em relação ao homem, uma criança grande que dependia deste. Se no período pré-colonial em Moçambique, a figura do homem já era tida como emblemática e dominadora, a presença colonial moderna da administração portuguesa só veio a intensificar esse domínio sobre as mulheres. São vários os trabalhos que estudam em detalhe a violência e exploração a que os homens e mulheres estiveram submetidos, processo que alterou completamente as estruturas sociais existentes. Do ponto de vista legal, uma das principais intervenções teve a ver com a transformação dos “filhos da terra” em indígenas, em personagens potencialmente humanas, mas sob tutela de Portugal (MENESES, 2010). Através de um instrumento legal, o Estatuto de Indigenato, desde a sua primeira formulação, grande parte dos homens e mulheres destas sociedades foi transformada em “indígenas”.⁸ Este diploma legislativo que veio consagrar o estatuto de “não cidadão” foi antecedido por vários documentos

⁷ CEEC - Centro de Estudos de Educação e Cultura da FRELIMO.

⁸ De acordo com Estatuto – era considerado indígena o indivíduo da raça negra ou seus descendentes, que não possuíam instrução e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a aplicação integral do direito público e privado dos cidadãos portugueses (GOLIAS, 1993, p:33). Este estatuto foi abolido em 1961.

legais que tinham por objetivo transformar o indígena numa criança grande, a ser educada no trabalho pela missão civilizadora colonial.

Enquanto membro subalterno, apêndice adulto do indígena masculino, a mulher vê consagrados o seu papel de mãe e produtora para o círculo “intimo”, familiar, sendo tanto mais considerada pelo marido e vizinhos, quanto maior for o número de filhos que tiver, num contexto em que a esterilidade constituía um motivo de repúdio. Deste modo, a mulher era considerada um ser fraco, pelo que era lhe imposta a escravidão doméstica, trabalhando nos campos e em todos os arranjos domésticos (MARTINS, 1940).

Na perspectiva de Lippman (1974), no período colonial, a mulher moçambicana estava submetida à um sistema de dominação que se manifestava através da privação de direitos mais elementares, tais como a impossibilidade de ter bens, a limitação no acesso à educação, no acesso ao trabalho remunerado, entre outros elementos de extrema importância para o desenvolvimento do seu empoderamento. Assim, como os homens, as mulheres foram submetidas ao trabalho forçado ou correcional e aos impostos pesados. E muitas vezes tomaram o lugar de chefe de família devido a exportação de trabalhadores do sexo masculino para as minas da África do Sul e Rodésia, bem como outras formas de deportação às quais os homens estavam submetidos. Este tipo de situação verificava-se com frequência na região sul de Moçambique, contudo, na região norte, apesar de apresentar uma linhagem matrilinear, a mulher dificilmente assumia este papel, pois nesta região as migrações eram muito pouco frequentes e o poder estava nas mãos do tio mais velho da família.

Nesta senda, pode-se dizer que o sistema colonial acentuou a marginalização da mulher moçambicana com o surgimento de outros elementos mais sérios, como a prostituição, o alcoolismo, a ociosidade e a ambição que atingiu a sua dignidade e negaram seu valor humano. Ao arrastar os maridos, pais e filhos maiores para as prisões ou trabalho forçado, o colonialismo forçou as mulheres desamparadas a assumir encargos familiares, recorrendo frequentemente à prostituição. O resultado desta situação foi a degradação da unidade familiar, bem como a incapacidade da mulher em assumir o seu papel de mãe e de educadora dos filhos (LIPPMAN, 1974).

Diante dessa dupla e dolorosa realidade de opressão e exploração das mulheres, o peso dos valores tradicionais e obscurantistas inculcados ao longo dos séculos para garantir sua passividade e submissão à uma sociedade governada pelo patriarcado, e o capitalismo exacerbado pelo colonialismo, que exercia uma influência negativa nela. Nesse contexto, durante a luta armada de libertação nacional ficou evidente a necessidade imperativa de um trabalho profundo, voltado para despertar a consciência das mulheres, diante de todas as formas de comportamento que limitavam sua integração e participação nas tarefas definidas pela vanguarda

do povo, que era neste caso a FRELIMO. Portanto, era necessário que a mulher estivesse claramente ciente de que, por meio de seu compromisso total com as tarefas do Partido – desencadeasse sua iniciativa criativa dando uma contribuição valiosa ao estabelecimento do poder popular, disponibilizando sua capacidade e tempo para a causa do povo.

2.A revolução e os caminhos percorridos rumo a Emancipação das mulheres

A emancipação, que na linguagem comum significa o ato de tornar livre ou independente, ganha expressão quando envolve a mulher, porque se refere ao aumento de seus ganhos de poder em todas as áreas da sua vida. Mas, para alcançar esse poder, a mulher passou por vários caminhos. Nesse contexto, considera-se a emancipação da mulher como algo que vai conquistando ao longo da Luta Armada de Libertação Nacional, ou seja, nas zonas libertadas. É a partir desse compromisso que os líderes da FRELIMO foram forçados a integrá-las na estrutura da Frente de Combate. Diante deste cenário traçou-se uma linha política de ação para a mulher ainda durante a luta, pois no entender dos dirigentes ela precisava de ter consciência política. E essa linha política devia ser seguida por uma organização política revolucionária que assumiria todos os interesses das massas populares exploradas e os conduziria na batalha contra a velha sociedade. Somente com essa organização ela poderia ganhar espaço e formular estratégias em seu combate libertador (MACHEL, 1973).

Na perspectiva de Casimiro (2001), um aspecto importante da “desordem social” da FRELIMO foi a posição assumida, durante a Luta Armada de Libertação, sobre a emancipação da mulher e as concepções de luta para sua libertação da opressão. Na década de 60-70, a FRELIMO foi, talvez, um dos poucos movimentos nacionalistas no continente africano que argumentou em defesa da emancipação da mulher como algo que deveria ocorrer em simultâneo com a luta pela libertação do jugo colonial, como também pela construção duma nova sociedade. Somente a participação da mulher na luta e em todas as frentes de combate poderia fazer avançar o processo revolucionário, rumo a uma sociedade livre de todas as formas de opressão. A FRELIMO provou ser a herdeira dos ideais revolucionários do iluminismo, do socialismo utópico, do ideário marxista e dos movimentos nacionalistas do Terceiro Mundo, que nos séculos XVIII, XIX e XX lutaram pela emancipação da mulher e pela construção duma sociedade de tipo socialista. A emancipação da Mulher significava, deste modo, uma tomada de responsabilidade perante a sociedade, na sua qualidade de cidadã, filha, esposa e mãe. Ela vive ou viveu todas as formas de opressão, humilhação e desumanização, portanto, constitui-se em força motriz que energizou todo o processo da sua emancipação.

Vale ressaltar que o processo de emancipação das mulheres moçambicanas teve suas raízes muito antes do início da luta armada de libertação nacional de 1964. Segundo Santana (2009), antes do início da luta os camponeses desempenhavam um papel estratégico na propaganda anticolonialista, queimando as sementes do cultivo. Essa experiência também foi analisada no engajamento de grupos femininos de áreas urbanas, estudantes das cidades de Maputo e Xai-Xai, que atuaram em movimentos associativos estudantis. É o caso de Noémia de Sousa, que nos anos 1940 colaborou com o jornal *Brado Africano*, e mais tarde, sob a influência de Eduardo Mondlane, em 1949, o NESAM - Núcleo de Estudantes Secundários Africanos de Moçambique, ligado ao Centro Associativo de Negros de Moçambique. Quando é fundado, aumenta a participação feminina, aliada à causa da independência. Neste contexto, encontramos nos anos 1950 nomes de mulheres como Lina Magaia, Josina e Esperança Muthemba, Adelina Mucumbi e Lucrécia Mabote, que junto com seus colegas, a exemplo de Joaquim Chissano, Mariano Matsinhe, Armando Guebuza, Luís Bernardo Honwana e Pascoal Mucumbi, dentre outros, desenvolvem projetos tendentes a incluir as mulheres na sua emancipação. Nesse núcleo surgiram as primeiras ideias de contestação ao governo colonial, e aos poucos, tomar consciência da luta pela independência do país (CASIMIRO, 2001; CHISSANO, 2010).

A este respeito, diz-se que a vinculação das mulheres aos movimentos associativos estudantis abriu espaço para quebrar as velhas tradições engajadas na submissão e passividade da mulher. Nesta caminhada estudantil, muitas cansadas de somente distribuírem panfletos fugiram para Tanzânia com objetivo de se juntarem à nova Frente de Libertação de Moçambique. E neste processo, devido a perseguição da Polícia Colonial, muitas acabam sendo perseguidas, sendo algumas presas e outras, ainda sem conseguirem chegar à Tanzânia, permaneceram na sua terra natal para ajudar com informações sobre a situação.

Em um período mais recente, a partir da década de 1960, surgiram novas correntes envolvidas na onda de movimentos feministas, desencadeados em várias colônias africanas inglesas, como o caso da Tanzânia, que apoiou Moçambique. Após várias idas e vindas, a FRELIMO é formada em 25 de junho de 1962, na Tanzânia. Portanto, de acordo com Mondlane (1975), a formação da FRELIMO simbolizava, na época, o culminar de um processo de resistência secular pelo povo moçambicano, conduzido isolada e localmente contra quinhentos anos de colonialismo. Com a união alcançada e o desejo comum de independência, a ofensiva contra o governo colonial português foi lançada em 1964. E, com o progresso da Guerra de Libertação Nacional, territórios emergiram além do controle da administração portuguesa e foram ocupados pela FRELIMO. Esses territórios foram renomeados como “Zonas Libertadas”. Samora Machel, em seus discursos e escritos, refere-se a essas áreas como aquelas onde a administração colonial se retirou, as pessoas deixaram suas aldeias para escapar da repressão e

viver sob a proteção da FRELIMO. Esse processo evoluiu progressivamente para as zonas liberadas e semi-liberadas, ou seja, zonas onde toda a vida das massas dependia da orientação da FRELIMO, na qual "nossas palavras de ordem" eram aplicadas diariamente (MACHEL, 1975). Com a transformação da luta armada em revolução, e com o avanço do processo de libertação nacional, tornou-se um processo de criação de uma nova realidade, consolidando-se. Na opinião de Mondlane (1975, p. 141):

Um dos grandes valores da Revolução, é que essas zonas iam-se constituindo em *lugar, momento e espaço* de perspectivação de um projecto de uma sociedade nova e de exercício do poder, que, por sua vez, exigiam mudanças de mentalidades e de vida; de aprendizagem de novos valores para formação de uma sociedade, não baseada em racismo, tribalismo, regionalismo e outro tipo de preconceitos negativos.

Por assim dizer, as “zonas liberadas” eram mais um espaço para uma mudança de mentalidade, através da transformação das relações sociais de trabalho, do que um projeto de transformação material imediata das populações. Nessas áreas, foram criadas ideias sobre o que seria um Moçambique pós-colonial. As “Zonas Francas”, neste artigo, são vistas como o espaço onde as mulheres moçambicanas forjaram sua emancipação. Juntas e de braços dados, as mulheres trabalhavam e lutavam ao lado de homens enfrentando os designios da tradição e, assim, idealizando uma nova realidade para Moçambique independente. Desta vez, com base na ideia de Casimiro (2005), foi a partir da formação da FRELIMO que uma verdadeira revolução começa na história da vida das mulheres moçambicanas. Rompendo todos os tabus e preconceitos da tradição moçambicana, surge em Mbeya-Tanzânia a primeira organização feminina, em Junho de 1966, denominada LIFEMO (Liga Feminina de Moçambique, também conhecida como Liga das Mulheres), tributária das ligas femininas das colónias inglesas. A partir das leituras feitas nos arquivos de Portugal e Moçambique, deve-se notar que as informações sobre esta organização são quase inexistentes. Alguns relatórios elaborados encontrados na Torre de Tombo apenas descrevem a LIFEMO como uma organização informal da FRELIMO, composta principalmente por esposas de líderes do movimento de libertação, que deveriam compartilhar algumas ideias e promover a caridade para os refugiados moçambicanos que estavam na Tanzânia.⁹

Segundo Casimiro (2005), o objetivo da LIFEMO no início era apoiar as famílias daqueles que se uniram à causa, e explicar os propósitos da FRELIMO. Este trabalho implicou o conhecimento dos lugares e bairros onde os moçambicanos moravam, beneficiando-se da colaboração das mulheres da Tanzânia por meio do Clube das Mulheres, onde, entre outras

⁹ Relatório de SCCIM , 1966, caixa n ° 14.

coisas, aprenderam métodos de gestão de trabalho. Esta organização participou da Conferência Pan-Africana das Mulheres, em Dar-Es-Salam, em julho de 1962, e com o progresso da luta armada, novas demandas foram impostas ao movimento, que por várias razões a organização feminina não conseguiu acompanhar a dinâmica exigida, não respondendo às necessidades colocadas, e acabou sendo extinta durante a luta armada.

Para Machel (1973), na época da conferência constitucional do LIFEMO, foi eleita uma ignorante Diretoria de Combate às Armas, e o país e algumas tarefas foram definidas, fora das perspectivas reais da luta. E a FRELIMO ainda não tinha estruturas sólidas, sua linha não era suficientemente compreendida e assumida pelo povo. Sua equipe e gerências ainda não tinham a experiência necessária. O processo de popularização da luta ainda era muito embrionário, longe de ser uma revolução. Consequentemente, para a LIFEMO, falar sobre a emancipação das mulheres era apenas um exercício vazio e verbal, uma imitação do que foi feito no mundo com base em movimentos feministas que surgiram em outros países com realidades além de moçambicanas, e as mulheres precisavam tomar consciência da luta. Foi nessas circunstâncias que a LIFEMO, através das resoluções do Congresso realizadas em 1966, sob a direção do Comité Central da FRELIMO, acabou sendo abolida, apoiando sua militarização em um movimento mais coeso e eficaz. Assim, a ideia de um Destacamento Feminino (DF) foi projetada meses antes de sua fundação.

De acordo com o Relatório do Comité Central (1980), uma das decisões mais importante que se tomou no decurso da guerra foi a criação do Destacamento Feminino, integrado no seio das Forças Populares de Libertação de Moçambique. Este fato representou um marco histórico na condição da mulher moçambicana. Uma ruptura brusca, mas tornada imperativa por séculos de opressão a que se contrapunha o desencadeamento da Luta Armada de Libertação Nacional. A partir deste fato, a mulher afirma-se como elemento transformador da Sociedade, ao mesmo tempo em que se apresenta como um agente difusor de ideias novas, tanto através do trabalho de mobilização que ela vai realizando junto as populações, como através do exemplo da sua própria presença ativa que contribuiu para quebrar os vários mitos sobre a inferioridade da mulher.

2.1. O Percorso Histórico do Destacamento feminino e as suas Funções na Luta Armada

Com vista a integrar toda a população sob o seu controle no combate libertador, a FRELIMO criou estruturas que permitissem o envolvimento popular no debate da concepção e adoção dos programas traçados. Com objetivo de enquadrar a mulher nas diferentes tarefas e fases da luta pela libertação, a FRELIMO idealizou em 1966 o DF (Destacamento Feminino), que viria a se consolidar em 1967. Contudo, foi na reunião do Comité Central, em 1968, quando

da realização do II Congresso da FRELIMO nas zonas libertadas de Niassa, que decidiu-se que a Liga Feminina de Moçambique (LIFEMO) deveria fundir-se completamente com o Destacamento Feminino (MONDLANE; MACHEL, 1977).

O DF foi constituído por 25 mulheres guerrilheiras que, conforme Santana (2009), na sua maioria eram moradoras de Cabo Delgado e Niassa, tendo sido treinadas no campo de Nachingwea (Tanzânia). Ao contrário do que diz a informação oficial, elas ofereceram-se e solicitaram treinos militares à direção do movimento para poderem garantir a defesa da população que estava na sua responsabilidade, e também pela necessidade de defesa e mobilização das populações nas zonas libertadas ou então nas zonas semi-controladas pelo colonialismo (CASIMIRO, 1986). Depois deste treino ficou provado que as mulheres tinham capacidades para exercerem várias missões no âmbito da luta armada, e juntamente com os homens participarem ativamente nas atividades. Esta decisão jogou um papel muito importante na Revolução que se deseja alcançar. Desta feita, as mulheres foram colocadas em vários setores das “Zonas Libertadas”.

Porém, tal decisão encontrou muitos obstáculos no seio do movimento por parte de alguns homens, pois as mulheres que se haviam juntado à luta funcionavam muitas vezes como produtoras e reprodutoras, fonte de prazer sexual para os guerrilheiros. Outros homens alegavam que as mulheres eram um ser fraco e que não suportariam os treinos militares. De um modo geral os homens acreditavam que as mulheres não iriam ser e nem podiam ser guerrilheiras porque elas eram responsáveis por corrupção e pela gravidez. E o fato de serem guerrilheiras iria lhes impedir de casar (CASIMIRO, 1986).

No entanto, o sucesso da Revolução dependia dos esforços combinados de todos, ninguém podia ser dispensado, assim o papel tradicionalmente “passivo” da mulher devia mudar, de modo que as suas capacidades possam ser utilizadas ao serviço da Revolução. Desta forma, não houve outra opção para os homens, senão aceitarem o trabalho das mulheres na luta. E só elas poderiam mobilizar as outras mulheres, a população local e outros homens que não tinham aderido à luta a participarem na tão esperada revolução (MONDLANE; MACHEL, 1977). O Destacamento Feminino, porque engajava a mulher na tarefa da Revolução, e o combate direto contra o inimigo colonialista, era a estrutura principal de participação da mulher na luta, estrutura que desempenhava o papel mais ativo na transformação da sociedade. Por isso, constituía o núcleo motor da Organização da Mulher Moçambicana, sendo também a sua principal fonte de fornecimento de quadros. Esta ideia é partilhada por Lippman (1974), quando afirma que o Destacamento feminino representava um setor político armado da FRELIMO.

É importante destacar que muitas mulheres que não se inseriram no Destacamento Feminino continuaram a contribuir com a Revolução através de outras formas, como por

exemplo no transporte de material de guerra, na produção de alimentos para as/os combatentes, como informantes, professoras, enfermeiras e outras atividades ligadas à organização da população e ao progresso das zonas libertadas (SANTANA, 2009; ZIMBA, 2012). Desta forma, a mulher tornou-se uma peça chave para a política de organização da FRELIMO. No livro lançado pela OMM, sob a coordenação de Benigna Zimba, é possível ver vários depoimentos de mulheres que mostram que a conquista de seus espaços dentro da Revolução não foi uma tarefa fácil, contudo, mesmo assim a mulher conseguiu superar as expectativas durante o decurso da luta, alcançando grandes conquistas. Ora, vejamos o exemplo de um depoimento de uma combatente, integrante do DF durante a luta, de nome Paulina Mateus N'kunda, integrante da Base Central, e que falou na primeira pessoa:

Comecei a estagiar como secretária no Destacamento Nampula, fazendo registo das armas e saídas dos guerrilheiros para o combate. Eu elaborava relatórios de várias actividades que se realizavam na base. Em 1965 fomos transferidos para a Base Central Moçambique. Aqui, junto à margem do rio Dyalakete, mulheres e homens aprendemos a marchar, manejar uma arma, disparar e realizar várias tarefas relacionadas com o movimento. Soldados de ambos os sexos escalavam-se para ronda e patrulha, ao mesmo tempo que assistiam às aulas de Educação Política, instruídas pelo Comissario Político Paulo Samuel Kankhomba (ZIMBA, 2012, p. 55).

A partir do momento em emerge a condição da mulher como questão de debate, há uma mutação em todas as esferas, ou seja, o aparecimento de mulheres guerrilheiras foi uma grande conquista para a Revolução que se previa naquele período. E desta forma o Destacamento Feminino foi formalmente oficializado pela FRELIMO, no seu II Congresso. No entanto, o Destacamento Feminino não era a Organização da Mulher Moçambicana, e esta não era o Destacamento Feminino. Este último constituía em parte integrante do exército, das Forças Populares de Libertação de Moçambique, era o corpo político-armado, enquanto a OMM era o motor de mobilização de toda a massa moçambicana. O destacamento e a OMM eram organismos que se completavam, pois enquanto o Destacamento fornecia alguns dos seus quadros, a OMM proporcionava as bases, que por seu turno levavam mais mulheres para o Destacamento (LIPPMAN, 1974).¹⁰

2.1.1. As Principais funções do Destacamento Feminino

Foi no II Congresso da FRELIMO, realizado em Niassa em julho de 1968, que se decidiu fazer uma integração mais expressiva da mulher na luta. No entanto, segundo Comité Central

¹⁰ RELATÓRIO DE CEEC, 1975.

(1980), para realizar mais completa e eficientemente a participação da mulher moçambicana na luta, foi criado o DF, cujas funções principais eram:

- a) Mobilização e organização das massas populares;
- b) Recrutamento de jovens de ambos os sexos, para engajá-los na luta armada;
- c) Produção;
- d) Transporte de material;
- e) Proteção militar das populações.

3. Do Destacamento Feminino à organização da Mulher Moçambicana – OMM

Com o desenrolar da Luta Armada de Libertação Nacional, a direção da FRELIMO, avançou com a ideia e a necessidade de se criar uma organização da mulher mais abrangente e esta organização tinha como núcleo central o Destacamento Feminino (DF), que deveria incluir todas as mulheres ligadas ao movimento através de diversas atividades no interior ou no exterior do país, nas zonas liberdades ou semi-libertadas (CASIMIRO, 2001). Neste contexto, inicia-se o processo de formação da Organização da Mulher Moçambicana (OMM). Nesta organização se colocava toda a responsabilidade de mobilização popular dentro e fora de Moçambique. Para Machel (1973) e o Relatório de CEEC, elaborado no ano de 1975, a Organização da Mulher Moçambicana surge dentro do princípio da mobilização, organização e união de todas as forças para o combate, e o Comité Central, satisfazendo as aspirações da consciência crescente da mulher moçambicana, decidiu constituir a Organização da Mulher Moçambicana.

A Organização da Mulher Moçambicana, na altura da sua formação, era uma estrutura de enquadramento e orientação da Mulher Moçambicana em geral, com o claro objetivo de batalhar também pela emancipação da mulher e a Revolução. Assim, ela devia realizar a frente mais larga possível, mobilizar, organizar e unir todas as mulheres que até aquele momento se encontravam a margem do processo de transformação da sociedade, ou seja, jovens e velhas, solteiras e casadas, instruídas e não instruídas, militantes e não militantes. A organização da Mulher Moçambicana devia organizar as mulheres onde elas se encontravam, nos seus lugares de trabalho, nas escolas, nos hospitais, nos destacamentos, nas cooperativas, nos infantários, em cada círculo, em cada povoação (MACHEL, 1973; LIPPMAN, 1974). Para além de fazer uma mobilização interna, esta organização tinha como uma das suas tarefas centrais mobilizar a opinião internacional a favor da luta, e exprimir a solidariedade da mulher e do povo moçambicano. Um combate, particularmente, impõe-se a esta organização: manter sempre agudo o sentido real da emancipação, reforçar a luta ideológica contra as tentativas de desvirtuar a luta da mulher e de isolá-la da Revolução (Ibidem). Portanto, foi em 4 de março de 1973 que se realizou a Primeira

conferência das Mulheres Moçambicanas, sob a presidência de Samora Machel, em Tunduru, na Tanzânia. Em seu discurso, ele afirmou que, “A emancipação da mulher não é um ato de caridade, não resulta de uma posição humanitária ou de compaixão. A libertação da mulher é uma necessidade fundamental da Revolução, uma garantia da sua continuidade, uma condição do seu triunfo”.

O objetivo desta conferência foi discutir a condição social das mulheres moçambicanas e pensar estratégias para a sua emancipação. Nesta conferência estiveram reunidas mulheres de diferentes províncias, profissões, condições sociais, idades e “etnias” – tanto do norte quanto do sul de Moçambique, incluindo camponesas, professoras, enfermeiras, militares, estudantes, solteiras e casadas (MACHEL, 1973). Desta forma, em 1973, durante a mesma conferência, a Organização da Mulher Moçambicana (OMM) foi criada. Neste contexto, a FRELIMO integrou a estratégia da emancipação da mulher na Libertação Nacional do Povo moçambicano (LIPPMAN, 1974). Nesta senda, pode-se dizer que esta Revolução feminina se enquadra na estratégia da FRELIMO da criação de um novo Moçambique livre e independente, impossível sem a participação de uma mulher ativa. Ou seja, no *slogan* da formação de um “homem novo”. Era necessário libertar a mulher da exploração, da opressão, arranca-la da ignorância, transformando-as em elementos de iguais direitos, e estes converteram-se nos objetivos da OMM.

Segundo Casimiro (2005), a criação da OMM foi uma estratégia da FRELIMO para controlar as mulheres no período pós independência. Como exemplo observou-se que a FRELIMO, em 1975, através da política socialista, delineou tarefas que a OMM devia executar que era de mobilizar as mulheres para execução da política económico-social, isto é, a OMM teve o papel importante na integração da mulher na produção coletiva das cooperativas e associações camponesas - na mobilização das mulheres e da sociedade no geral. Partilhando desta ideia, Karberg (2015), citando Sheldon (1990), defende que a OMM foi criada como uma instituição para defender os direitos fundamentais da Mulher, mas como uma divisão política para atrai-las para a Luta de Libertação Nacional e para o partido: “Para se libertar, a mulher assume e vive criativamente a linha política da FRELIMO”. Esta mesma autora salienta que esta organização é apenas um ramo estendido da FRELIMO, pois se as mulheres desejassem exercer uma função pública, deviam primeiro ser membro da Frente. Segundo o CEEC (1975), pode-se dizer que a Linha Política da FRELIMO foi a plataforma da unidade da Mulher Moçambicana, mais, contra ela se erguia o tribalismo, o regionalismo e o racismo, uma vez que estes elementos impediam a grandeza do país e da luta contra o inimigo.

Segundo o discurso do então presidente Samora Machel (1974), a luta das mulheres pela Emancipação e o seu enquadramento no DF e na OMM, foram passos fundamentais para a transformação da Luta de Libertação em Revolução, e para a criação das bases do poder popular. Mas, apesar desses avanços, a divisão sexual do trabalho não sofreu alterações nas zonas libertadas, continuando as mulheres a preparar a alimentação e a realizar o trabalho doméstico. Aliás, o seu trabalho foi acrescido das tarefas ligadas à participação na luta, como a de alimentar os guerrilheiros, ocupar-se da segurança das zonas libertadas, escolas, infantários, centros de saúde, bem como treinar e participar dos combates. Eram as mulheres, crianças e velhos, sobretudo, que viviam nas zonas libertadas, enquanto os homens se ocupavam da atividade militar. Com a criação do Destacamento Feminino (DF) em 1967, as mulheres passaram a realizar treino militar, bem como exercer tarefas de segurança, e por vezes, participavam nos combates. A mulher deu um contributo fundamental para o avanço da luta, visível no seu envolvimento em novas tarefas, dentro do princípio socialista então prevalecente de que a libertação da mulher seria possível pela sua integração no trabalho social.

Em suma, nota-se que não houve um repensar das tarefas reprodutivas da mulher, ou seja, das tarefas invisíveis que já a ocupavam bastante, e que contribuíram para aumentar o seu tempo de trabalho no âmbito da divisão sexual do trabalho. Assim, se confirmaram os seus papéis sociais como esposa, mãe, e como trabalhadora sem remuneração (CASIMIRO, 2001).

3.1. As Estruturas da OMM dentro das Estruturas da FRELIMO nas Zonas Libertadas

Esta organização funcionava levando a cabo a sua tarefa de enquadrar e conduzir a mulher na luta pela emancipação, e engajá-la cada vez mais nas tarefas da Revolução. A OMM necessitava de estruturas adequadas, baseadas sobretudo, nas experiências acumuladas pelas mulheres nos diferentes setores durante todo o processo da luta (MACHEL, 1973). Depois da Conferência de 1973, a Organização da Mulher Moçambicana aparece como um novo braço da FRELIMO para atingir e engajar setores femininos que até então não tinham sido atingidos e engajados devidamente. Contudo, para conduzir este processo requereu-se a uma Direção experiente, como aborda-se mais para frente, que tinha compreendido e assumido a linha política do movimento. Desta forma, era necessário que os membros da Direção tivessem preparação e experiência político-militares, base indispensável para compreender a situação e poderem continuamente ver com clareza a via a ser seguida (MACHEL, 1973).

Em relação a estrutura da OMM deve-se analisar em dois contextos: o primeiro diz respeito as “Zonas Libertadas” e as zonas pós colonialismo. Por ora analisemos durante a Guerra de Libertação Nacional. Segundo o Relatório da CEEC (1975), a Organização da Mulher

Moçambicana (OMM) integrava-se no Comissariado Político, e como organização de massas estava representada nas estruturas do Movimento. A OMM funcionava sob estrutura de Círculos, Localidade, Distrito e Província, com camaradas responsáveis e suas adjuntas na Secção da Organização das Massas. Nas províncias libertadas, durante a Guerra de Libertação, as estruturas existentes não eram muito sólidas, devido a conjuntura do próprio momento e porque nem todas as zonas estavam libertadas, o que dificultava a organização. Entretanto, para que a organização fosse coesa era necessário proceder-se à dinamização, uniformização e consolidação das estruturas da Organização da Mulher Moçambicana, de modo que pudessem permitir o intercâmbio e troca de experiência. Era necessário encorajar a consolidação das estruturas da OMM nas províncias, onde as estruturas não eram sólidas. Promovendo-se reuniões de esclarecimento e selecionando camaradas que pudessem ser preparadas para dinamização nos Distritos, nas Localidades e nos Círculos junto às populações.

3.2. A Direção da OMM nas Zonas Libertadas

A direção da Organização da Mulher Moçambicana foi assumida por um Comité Nacional e um Secretariado-Geral (CEEC, 1975). O Comité Nacional era constituído pelos membros do Secretariado-Geral e pelos responsáveis da OMM em cada província ou região, além dos principais centros da FRELIMO no exterior. E devia assumir uma Linha Política da FRELIMO, de modo que a Mulher Moçambicana se possa emancipar, engajando-se totalmente nas tarefas da Revolução. Era responsabilidade da direção orientar uma educação correta para os outros combatentes e continuadores, promovendo a educação sanitária, para que as famílias vivessem em condições de higiene aceitáveis. Na alfabetização, a mulher devia dar exemplo duro no combate contra ignorância e obscurantismo. A Organização da Mulher Moçambicana devia sensibilizar e aguçar o sentimento de vigilância, mobilizando as mulheres contra as espécies de corrupção, prostituição, a bebedeira e a especulação, bem como a infiltração de reacionários no seio do movimento. Devia alertar a população contra todas as formas de desvio da Linha Política do Movimento. Com efeito, pode-se considerar que a OMM, durante o processo da Luta de Libertação Nacional, funcionou como uma força mobilizadora de massas, e para que estivesse em condições de atender toda e qualquer situação da luta, o Comité Central da FRELIMO decidiu organizar cursos de preparação de quadros femininos, a ser realizado sob à direção do Comité Executivo (CEEC, 1975).

4.A Mulher nos anos 1975 e 1980

Após uma década de luta contra o Governo Colonial Português, Moçambique alcançou a sua independência em 1975, pondo fim a violenta colonização. Estabelece-se um sistema político monopartidário, liderado pela FRELIMO e sobretudo influenciado pela ideologia socialista. E com base nas experiências das “Zonas Libertadas”, sob a direção da FRELIMO, a OMM continuou a fazer o seu papel emancipatório, dando o seu apoio social às comunidades, mobilizando as massas populares. Deste modo, ocorre a primeira mudança no estatuto da Mulher com a introdução da Constituição Moçambicana de 1975. O cerne desta legislação era o conceito de igualdade entre homens e mulheres, ou seja, os princípios da igualdade do gênero foram consagrados mesmo.

Com o desencadear da Guerra Civil em Moçambique, por volta de 1976, as lutas travadas pelas mulheres adormeceram. Entretanto, estas sob orientação da OMM, continuaram a desempenhar um papel de relevo durante a luta, e foi criada uma divisão especial para elas, fornecendo formação militar a mulheres e raparigas (KARBERG, 2015). Mas, as diferenças entre ambos sexos continuavam acentuadas, pois os abusos sexuais contra as mulheres eram algo comum no exército, e o envolvimento destas na Guerra Civil foi limitado e muitas acabaram por se tornar domésticas.

Infelizmente, do ponto de vista particular da vida das mulheres, as políticas de desenvolvimento, inicialmente socialistas, e mais tarde, neoliberais, não fizeram muita diferença, e "a regularidade constante de uma perda de *status* por parte das mulheres" permanecia (ARNFRED, 1990). Isso não era de maneira alguma o esperado, uma vez que as políticas socialistas pareciam de alguma forma contribuir para a emancipação da mulher, considerando a introdução desta na produção social organizada (cooperativas, fazendas estatais, fábricas) como a principal rota, conduzindo ao rompimento com o confinamento tradicional da mulher na família (e sob o poder patriarcal), abrindo, portanto, o caminho para a igualdade de gênero e a emancipação das mulheres. A partir dos anos 80 o paradigma “Mulher no desenvolvimento”, associado ao sistema socialista, muda completamente, isto é, as suas estratégias de desenvolvimento estavam a contribuir para a marginalização e opressão das mulheres - no acesso e controle da terra, no acesso ao crédito, a emprego remunerado, à educação, a saúde e justiça, o que de certo modo acabava tornando as mulheres invisíveis (ARNFRED, 1990).

Portanto, como salienta Olofsson (2010), durante o período de sistema monopartidário, o conceito de “emancipação da Mulher” definia-se, obrigatoriamente, pela filiação da Mulher na OMM, uma organização de massas sob tutela da FRELIMO. Neste caso, toda mulher que não estivesse filiada, ou não participasse nas atividades ou trabalhos idealizados pela FRELIMO através da OMM não era emancipada. Esta mesma autora salienta que embora todas as mulheres fossem “obrigadas a emancipar-se”, segundo os ditames da FRELIMO, a maioria delas não

embarcou no “projeto da emancipação” sob orientação da FRELIMO/OMM. E com o desenvolvimento da educação nas cidades, vilas e alguns distritos a escola passou a ser o lugar ideal onde a mulher forja a sua luta a favor da emancipação. De igual modo, para O’Laughlin (1992), a Linha Política concebida pela FRELIMO sobre a emancipação da Mulher só seria alcançada pondo em causa as estruturas do mundo semi-tradicional, que qualquer estratégia política socialista teria de alterar. Nos finais dos anos 80, após a morte do presidente Samora Machel, e com a introdução das políticas neoliberais, a situação das mulheres não mudou, ela continuou a perder o seu *status*, o que levou as fez lutarem sempre pelos seus Direitos (ARNFRED, 1990).

5. A Segunda República e o papel da Mulher Moçambicana

O fim da Guerra Civil e a introdução da Constituição de 1990 (que colocou fim ao socialismo dando início a democratização), foi para grande maioria do povo, e em especial a mulher em Moçambique, uma oportunidade de pela primeira vez na história do país participar ativamente e livremente na vida política. Basima (1992), analisando o mesmo período, aponta que surge um Estado de justiça social que abriu espaço para uma nova fase da luta pela igualdade de Direitos entre os cidadãos. Contudo, embora seja visível a participação da mulher em várias esferas sociopolíticas da vida do país, ainda se notava que havia muito a se fazer para sua emancipação. O que demonstra que as reformas políticas não bastam para reduzir as diferenças entre homens e mulheres. Com o início da democratização, e depois das primeiras eleições realizadas em 1994, ocorre a segunda mudança de paradigma em relação ao estatuto da mulher, e desta forma abre-se espaço para um debate político sobre a situação da mesma. E a questão da igualdade de gênero volta a estar no cerne das discussões, tanto na agenda política internacional, como na do país.

Foi neste sentido que Moçambique demonstrou o seu compromisso em relação à importância da igualdade do gênero, ao participar da 4ª Conferência Mundial sobre a Mulher em Pequim, em 1995. Nesta conferência acordou-se num padrão de referência internacional para a participação das mulheres em posições de tomada de decisão política de 30 % de todos os países, e incitou Moçambique a estabelecer instrumentos importantes dos gêneros, como a criação do Ministério da Mulher e da Ação Social, em 2000, os pontos focais do gênero e as unidades deste em cada Ministério, e ainda a criação de diversas organizações não-governamentais que trabalham na área da proteção dos direitos da Mulher, a exemplo do Fórum Mulher. Segundo WLSA (1998), com o fim deste conflito temos um novo modelo de famílias em Moçambique, aquelas em que as mulheres passam a assumir papéis de chefe de famílias, sejam elas viúvas,

separadas, mães solteiras e divorciadas. As viúvas constituíam o maior grupo destas famílias, devido ao número de homens mortos pela Guerra. A partir desta década a luta das mulheres pelos seus direitos intensificaram-se.

Considerações Finais

Neste breve artigo percebe-se que as mulheres (em Moçambique) conquistaram o seu estatuto de autoras sociais com a sua participação no movimento nacionalista unificado a partir do início da Luta Armada de Libertação, em 1964. Pois a partir das “Zonas Libertadas” há um engajamento da própria mulher na luta através de movimentos e organizações que foram surgindo. Conclui-se também que o apoio político da FRELIMO aos movimentos (DF e OMM), estava associado à concretização de transformar a luta numa Revolução. Visto que, quando foram criados, pretendia-se envolver as mulheres no conflito, de forma a facilitar a sua posterior integração na vida política nacional após a conquista da independência. A participação da mulher moçambicana não só contribuiu para a sua emancipação como acrescentou elementos transformadores da sociedade, deixando para trás as velhas ideias da tradição que a inferiorizava. Esta revolução mostrou a grande capacidade e espírito de sacrifício que a mulher moçambicana dispõe, superando grandes obstáculos.

Considera-se que o DF e OMM, durante a luta, tinham uma relação de complementaridade e ajuda mútua. O DF aparecia como uma força motriz, fonte de quadros, e a OMM como força mobilizadora das massas, que fornecia apoio ao DF. Entretanto, é possível ver que com a Constituição de 1975, e o sistema de Partido Único, o estatuto da Mulher mudou na sociedade, passando esta a trabalhar fora de casa, mas com direitos sociais e políticos limitados. Nos anos 90 o cenário mudou com a introdução do multipartidarismo, e a mulher ganhou espaço na arena política ao lado dos homens.

Portanto, neste artigo considera-se a emancipação como um fenómeno fundamental para o processo de desenvolvimento dos direitos das mulheres e sua inserção no meio social que a cerca. Esta luta pelos direitos femininos tornou-se histórica, e até hoje, mesmo com sociedades bem desenvolvidas, ainda há muitos direitos a serem mantidos, outros tantos a serem conquistados, e vários em vias de serem perdidos. Todavia, ainda que as mulheres gozem oficialmente de algum reconhecimento social decorrente da sua participação na luta de libertação nacional, embora constituam a maior força de trabalho (se incluirmos o setor informal) e conquanto estejam representadas de modo significativo no parlamento moçambicano, a igualdade de gênero apresenta ainda muitas lacunas, e está longe de se perceber igualitária, com

particular destaque para a educação, e a sua representação nas forças armadas, ao contrário do que poderia esperar, não é numericamente significativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNFRED, Signe. “Notes on Gender and modernization-examples from Mozambique”. In: Signe Arnfred, Signe & Bentzon, Agnete W. (eds), **The language of development studies**. Copenhagen: New social science Monographs, 1990.

BASIMA, Amélia. **Mulher e desenvolvimento: A mulher na realização do direito ao desenvolvimento**. Maputo: CNUM, 1994.

CASIMIRO, Isabel Maria. **Transformação nas Relações Homens/Mulher em Moçambique, 1960-1974**. Tese de licenciatura em História. Maputo, UEM, Departamento de História, 1986.

CASIMIRO, Isabel Maria. **Paz na terra, guerra em casa: Feminismo e Organizações de Mulheres em Moçambique**. Dissertação elaborada para obtenção do grau de Mestre em Sociologia. Coimbra, Faculdade de Economia, 1999.

CASIMIRO, Isabel Maria. “Repensando as relações entre mulher e Homem no tempo de Samora”. In: Sopa, António. **Samora: Homem do Povo**. Maputo: Maguezo editores, 2001, p.127-135.

CASIMIRO, Isabel Maria. “Samora Machel e as suas relações de género”. In: **Estudos Moçambicanos**, 21. Maputo: CEA, 2005, p. 55-84.

CASIMIRO, Isabel Maria. “Movimento Associativo como foco de nacionalismo: o movimento estudantil NESAM e AMM”. in: Castelo, Cláudia et al (org.). **Os outros da colonização. Ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique**. Lisboa: ICS, 2012.

CEEC. **Relatório sobre a situação da Mulher Moçambicana**. Maputo: CEEC, 1975.

CHISSANO, Joaquim Alberto. **Vidas, Lugares e Tempos**. Maputo: Texto Editores, 2010.

FRELIMO. **A mulher é o elemento transformador da sociedade**. Maputo: Coleção estudos e orientação nº 10, 1980.

GOLIAS, Manuel. **Sistemas de ensino em Moçambique: Passado e Presente**. Moçambique: Editora Escolar, 1993.

ISAACMAN, Barbara e STEFHAN, June. **A mulher moçambicana no processo de libertação**. Maputo: INLD, 1984.

KARBERG, Sindy. **Participação política das Mulheres e a sua influencia para uma maior capacitação da Mulher em Moçambique**. Alemanha: CIEDIMA, 2015.

LIPPMAN, Ingeborg. **FRELIMO: a emancipação da mulher num programa revolucionário**. Lisboa: FLAMA DOSSIER. 1974. Disponível em http://www1.ci.uc.pt/cd25a/wikka.php?wakka=flama_7967, acedido em Junho de 2019.

- LOFORTE, Ana Maria. **Género e Poder entre os Tsonga de Moçambique**. Lisboa: Ela por Ela, 2003.
- MACHEL, Samora. **A libertação da mulher é uma necessidade da revolução, garantia de sua continuidade, condição de seu triunfo**. Maputo: Coleção Estudos e orientações, nº4, (1975 [1973]).
- MARTINS, Eduardo Augusto de Azambuja. “Povoamento indígena de Moçambique: Considerando a família e os agrupamentos”. In: **Congresso do Mundo Português**, Lisboa, 1940, Vol.15.
- MENESES, Maria Paula. “O `indígena` africano e o colono `europeu`: a construção da diferença por processos legais”, **E-cadernos**, CES, 7, 68, 2010.
- MENESES, Maria Paula. “Images outsider the Mirror? Mozambique and Portugal”. In: **world History, Human Architecture**, IX, Special ISSUE, 2011, p.121-137”.
- MONDLANE, Eduardo e MACHEL, Samora. **A Frelimo e a Revolução em Moçambique**. Lisboa: Edições Maria da Fonte, 1977.
- MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique**. Lisboa: Terceiro Mundo, 1975.
- MONDLANE, Eduardo, “O desenvolvimento do Nacionalismo em Moçambique”. In: BRAGANÇA, Aquino; WALLERSTEIN, I. (eds.), **Quem é o inimigo (II)? Os movimentos de Libertação Nacional**. Porto: Afrontamento, (1978 [1964]), p.33-40.
- MOSCA, João. **A experiência Socialista em Moçambique (1975-1986)**. Lisboa: Instituto PIAGET, 1993.
- O’LAUGHLIN, Bridget. “A base social da guerra em Moçambique. Análise de Christian Geffray: a causa das armas em Moçambique- Antropologia de uma guerra civil”, **Estudos Moçambicanos n. 10**, 1990, p.107-142.
- OLOFSSON, Linette. **Dilemas teóricos do feminismo e do Marxismo em Moçambique: Discussões teórico-bibliográfica, mapeamento das organizações, o lugar da Mulher na luta Armada. A mulher moçambicana e suas fases de transformação, 1975-2005**. Maputo:Mozila, 2010.
- RELATÓRIO DE SCCIM. **Informações Referentes as actividades da FRELIMO**. Moçambique/Portugal, caixa n.º14, cota actual SCCIM-PIDE, A/2/2, 1966.
- ROCHA, Aurélio. **Associativismo e Nativismo em Moçambique: contribuição para o Estudo das origens do Nacionalismo Moçambicano (1900-1940)**. Maputo: Promédia, 2002.
- SANTANA, Jacimara. “A participação das mulheres na luta de libertação nacional de Moçambique em notícias (Revista Tempo, 1975-1985)”, **Revista de História e de Estudos da Diáspora Africana**, 4, 2009.
- SCOTT, Joan. Género: Uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, n. 20, Vol. 02, 1995, p. 71-99.
- SCOTT, Joan. “História das mulheres”. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Edira UNESP, 1992, p. 63-95.

TEMBE, Joel das Neves (org.). **História da Luta de Libertação Nacional**. Maputo: Ministério dos Combatentes, 2014.

ZIMBA, Benigna (org.). **A mulher moçambicana na luta de libertação nacional: Memórias do destacamento feminino**. Vol. 1. Maputo: CPHLLN, 2012.

WLSA. **Famílias em contexto de mudanças em Moçambique**. Maputo: CEA, 1998.

Recebido em: 23/03/2021

Aprovado em: 10/06/2021



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 02 | N°. 3 | Ano 2021

Roger Machado Marques

MULHERES NA ANGOLA COLONIAL: BREVE ANÁLISE SOBRE A FIGURA DAS “DONAS” E SEU VALOR SIMBÓLICO

**Women in the colonial Angola: brief analysis about the figure of
“Donas” and its symbolic value**

RESUMO: Este artigo discute sobre a maneira como o elemento africano é comumente apresentado numa historiografia homogeneizante, que salienta aspectos constituintes de um suposto Atlântico Sul como espaço cultural comum. Também será discutido uma personagem feminina comumente citada na história da Angola colonial, intitulada por “Dona”. Este termo poderia significar tanto uma mulher com grande influência política e econômica, como também aquelas que apenas utilizassem o nome como instrumento de diferenciação social ou até mesmo para se “embranquecer”. Nesta análise é discutido os espaços de Luanda e Benguela a partir de finais do século XVIII e ao longo do XIX, período no qual apresenta-se o papel das Donas no cenário político-social onde viviam. O artigo apresenta as “Donas” como sagazes e engenhosas, que se utilizavam dos símbolos a seu favor para dinamizar suas atividades econômicas. Para este artigo, resultante de pesquisa qualitativa, foi utilizada análise bibliográfica de referências específicas sobre a temática abordada.

PALAVRAS-CHAVE: Angola; Atlântico Sul; Dona; Mulheres.

ABSTRACT: This paper discusses the way the African element is commonly presented in a homogenizing historiography, which highlights constituent aspects of a supposed South Atlantic as a common cultural space. Also discussed will be a female character commonly cited in the history of colonial Angola, entitled "Dona". This term could mean a woman with great political and economic influence, as well as those who only used the name as a tool for social differentiation or even to "whiten" themselves. This analysis discusses the spaces of Luanda and Benguela from the late eighteenth century and throughout the nineteenth century, a period in which the role of the "Donas" in the political and social scene where they lived is presented. The article presents the "Donas" as shrewd and ingenious, who used the symbols in their favor to boost their economic activities. For this article, resulting from qualitative research, a bibliographical analysis of specific references on the theme was used.

KEY WORDS: Angola; South Atlantic; Dona; Women.

Site/Contato

Editores

Cynthia Nolácio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

MULHERES NA ANGOLA COLONIAL: BREVE ANÁLISE SOBRE A FIGURA DAS “DONAS” E SEU VALOR SIMBÓLICO

ROGER MACHADO MARQUES ¹

INTRODUÇÃO

Pensar o Atlântico Sul como um espaço cultural comum é um tanto quanto problemático. Há vasta literatura que aponta características pelas quais se pode salientar similaridades entre as regiões de Luanda, Benguela, Bahia e Rio de Janeiro, como exemplo pode se citar a obra de Alberto da Costa e Silva (2003)², “*Um rio chamado Atlântico*”, e “*O Trato dos Viventes*”, de Luiz Felipe de Alencastro (2000). No entanto, deve-se tomar cuidado com generalizações que porventura possam desvalorizar as particularidades regionais. Documentações como cartões postais, legendas em fotografias, assim como as próprias fotografias com relatos de viajantes explicitam a visão europeia direcionada aos povos africanos, em especial as mulheres comerciantes – salientando-se que o comércio urbano era de fato de predominância feminina. Estes testemunhos influenciaram na construção de um imaginário sobre a África, dado que os documentos históricos registram um momento no tempo no qual se corre o risco, caso não haja devida problematização, de posicionar aspectos específicos das culturas como elementos que cristalizam a imagem de um grupo de forma simplista e generalizadora. As documentações nunca são livres da influência de quem as produz, os agentes históricos selecionam o que registrar de acordo com filtros, no caso do período estudado, seriam o exótico, o pitoresco, o primitivo, tudo o que contribuiu para a construção de um imaginário entre os europeus. Os relatos dos viajantes – ambíguos entre a admiração e a rejeição –, de várias localidades da Europa, por vezes salientavam aspectos negativos de acordo com suas perspectivas perante as mulheres africanas. Por vezes chamavam a atenção para as habilidades das africanas no que se refere a confecção de produtos, vendas e empreendedorismo, outras vezes os relatos salientam

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; bolsista CAPES; e-mail para contato: roger.m@edu.pucrs.br. A elaboração deste artigo teve como base as aulas, debates e leituras apresentadas durante a disciplina de Tópicos especiais IV, ministrada pelo professor José Carlos Curto no segundo semestre de 2020 dentro do programa de pós-graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PPGH da PUCRS

² Estas duas obras de grande relevância e valor acadêmico, apresentam denso estudo relativo ao Atlântico Sul como espaço de práticas e costumes culturais comuns, como se houvesse uma homogeneidade que “amarrasse” as costas africana e brasileira numa espécie de cultura híbrida compartilhada. No entanto, estudos recentes apontam que tais generalizações não possuem fundamento perante as fontes de pesquisa disponíveis, bem como novas abordagens teórico metodológicas direcionadas ao continente africano e Brasil mostram que as particularidades históricas das duas regiões são muito mais complexas. Ver: ALENCASTRO, 2000; SILVA, 2003.

uma visão de superioridade que os europeus tinham perante os “exóticos” e “primitivos” africanos.³

Neste artigo direciono o olhar para Angola, particularmente Luanda e Benguela ao longo do século XIX, onde discutirei o papel das ditas “Donas”, mulheres com grande influência política e econômica até o início do século XX. Estas Donas podiam possuir expressivas heranças tanto pelo lado do pai quanto pelo lado do falecido marido, ou mesmo pelos dois. As Donas eram sagazes e engenhosas, utilizavam dos símbolos a seu favor para dinamizar suas atividades econômicas; eram agentes de suas próprias ações e personagens importantíssimas no universo cultural da Angola colonial – neste ponto vale frisar que pode se relativizar a designação “colonial” para o período em questão, visto que a intervenção política portuguesa somente começara de forma incisiva a partir do último quartel do XIX.⁴

Os textos selecionados apresentam uma documentação relacionada ao contingente populacional de Luanda e Benguela através de dados quantitativos, base documental de fundamental importância para analisar as estruturas pelas quais se deu a gênese daquelas sociedades. Saber da existência desse tipo de documentação abre um leque de possibilidades no que se refere a movimentação de pessoas no espaço do atlântico-sul e como se articulavam de acordo com os fatos históricos de maior relevância no período. Ao direcionar nossos olhares para as políticas administrativas de um dos mais importantes portos da costa oeste africana no período do tráfico de seres humanos escravizados, os textos contribuem para a escrita de uma história da África problematizadora e desconstrói algumas noções errôneas provenientes de historiografia tradicional acerca do tráfico atlântico.

Dados estatísticos: como o tecido social de Luanda e Benguela são representados nas fontes quantitativas

A produção de dados estatísticos sobre as populações das regiões de Benguela e Luanda começou na segunda metade do século XVI, na época um trabalho realizado majoritariamente por eclesiásticos. Os censos tinham como objetivo estudar o crescimento da nova cidade portuária conforme o comércio se desenvolvia, bem como, e semelhante as regiões sob influência inglesa e francesa, Portugal sob o governo de Marquês de Pombal tinha interesses fiscais e militares naquelas regiões. Todavia, num primeiro momento da produção estatística os dados se referiam somente à população cristã e europeia. A contagem referente as demais

³ No caso das mulheres se torna obrigatório salientar a maneira como eram sexualizadas segundo o ponto de vista dos europeus, um estigma muito discutido em bibliografia pertinente ao assunto. Vide AMADIUME, 1997; DIOP, 2015; OYEWUMÍ, 1997.

⁴ Sobre o imperialismo português vide PÉCLARD, 2012; OLIVEIRA, 2015; CAMBANDA, 2015; CAPOCO, 2013.

populações somente começara em meados do século XVIII, lembrando que nesse momento – último quarto do mesmo século –, França e Inglaterra faziam investidas comerciais e militares na região de Luanda, onde a exportação de escravaria decaía em virtude da onda protestante inglesa que se iniciava como movimento antiescravista e que mais tarde viria a proibir o tráfico no Atlântico.

Em vista destas intempéries, Pombal institucionalizou a prática dos censos em Angola a fim de obter controle sobre os impostos e população nos territórios sob influência lusa. Contudo, a partir do governo de Rodrigo de Sousa Coutinho – 1796 – é que a prática passara a ser realizada com frequência anual. Segundo os autores José Curto e Reymond Gervais, “Na mente dos administradores do governo central, os habitantes de Luanda haviam-se tornado bens quantitáveis de forma a serem melhor controlados para propósitos militares e fiscais” (CURTO; GERVAIS, 2002, p. 84).

Muito mais do que informar dados numéricos precisos, os documentos abordados nos textos explicitam diversas lacunas e auxiliam a compreender como a sociedade residente nos portos da Angola colonial funcionava, como os responsáveis administrativos viam a população e compreendiam o espaço social, e como aquele contingente populacional respondia aos desdobramentos históricos do período. A partir das contagens é possível ter um vislumbre de como era aquele tecido social, uma personagem que aparece com frequência na documentação é a figura denominada como “Dona”. “Luanda era uma sociedade fluida onde o dinheiro, e não a biologia, determinava o grupo de cor em que se era colocado. Conseqüentemente, em vez de conseguir dados sobre grupos raciais biologicamente distintos, o que o governo central de Lisboa realmente obteve foi informação quantitativa sobre classes socio-econômicas” (CURTO; GERVAIS, 2002, p. 94).

O trecho supracitado nos mostra como as sociedades se organizavam de acordo com os parâmetros sociais vigentes. Diferente da noção equivocada de que os escravizados negros seriam totalmente aculturados pelos brancos de forma passiva ou, que a população negra sempre fora apenas uma grande massa de manobra, os textos explicitam exemplos dos quais se pode desconstruir a imagem de um escravizado submisso e indefeso que necessitava de tutela ou instrumentos rígidos de controle e dominação. É possível observar com base nas fontes que os indivíduos, dos quais as Donas servem como exemplo, utilizavam mecanismos sociais a seu favor como também dominavam os caminhos por onde se poderia ascender socialmente e economicamente. Na linha do que outrora autores como Jean-Loup Amselle e Elikia M’Bokolo (2017) apontaram por meio de seus estudos sobre identidade étnica, as sociedades africanas são muito mais fluídas do que os antigos paradigmas historiográficos costumavam nos dizer, pois não existem fronteiras fechadas nos espaços sociais, as divisões são decorrentes de

movimentações e mudanças estruturais que ao longo do tempo vão se alterando. Tentar homogeneizar dinâmicas sociais é negar a historicidade da condição humana.

Virada entre gêneros: o papel central das mulheres no período de transição

A despeito das novas adversidades emergentes em meados do XIX, houve pelo menos nove censos em Luanda no decorrer da segunda metade do século. Entre os anos de 1844 e 1850, a população de Luanda vivia um momento de transformação radical na economia quanto a proibição do tráfico de escravizados e a remodelação do porto para os parâmetros de um comércio livre e urbano. Fora neste momento que as bases da Luanda moderna começaram a ser edificadas marcando o início da formação do grande aglomerado urbano. O período fora um ponto de virada, de uma economia escravagista para a exportação de matéria prima. A nova configuração social era composta majoritariamente por negros e mulatos assalariados, embora esta preferência não tenha acabado de fato com a instituição da escravidão. O período também marca uma virada entre os gêneros⁵, dado que as mulheres passaram a ser maioria a partir da metade do XIX, muito em decorrência do período anterior quando grandes contingentes de homens eram direcionados para as américas como escravizados. Ainda hoje existem resquícios de uma tradição que fora baseada em práticas oriundas da realidade escravista, quando o número reduzido de homens obrigara as mulheres a ocupar outras funções nas dinâmicas sociais.⁶

Doravante o novo contexto pós proibição do tráfico de escravizados, Luanda viu sua população feminina crescer significativamente. Nesta nova ordem social, a figura da mulher luso-africana estava no centro de todas as relações, pois elas eram a chave para o poder político. Os censos nos mostram um dado curioso e de grande relevância para entender o funcionamento do poder em Luanda, onde as mulheres eram na sua grande maioria registradas como brancas, o que seria no mínimo estranho numa sociedade predominantemente negra e mestiça. A prática salienta um “embranquecimento” institucional, a fim de posicionar aquelas mulheres em altos patamares sociais e de significância política. Estas “Donas” de Luanda, muitas vezes viúvas de homens brancos que vinham para Angola investir seu capital na nova economia emergente, mostraram-se grandes empresárias e figuras de grande influência na capital. Obviamente também

⁵ Referente às relações de gênero no contexto comercial do Atlântico no período em questão, um ator de grande referência no assunto é Philip J. Havik, acadêmico que trabalha com a região da Senegâmbia e golfo da Guiné. Apesar de seu trabalho observar outra região africana de importância no tráfico atlântico, não se pode deixar de citá-lo num texto que aborde questões de gênero e tráfico de escravizados. Mais sobre o autor e sua obra vide: HAVIK, 2016.

⁶ Uma continuidade cultural na atualidade pode ser notada pelo fato de as mulheres ainda serem o grupo responsável pela agricultura em comunidades do interior, bem como o imaginário popular posicionar as mulheres neste tipo de ocupação, o que gera um certo engessamento social em virtude de uma herança histórica da época escravagista.

possuíam escravizados, mas o que vale salientar era sua habilidade em fazer dinheiro com base na diversificação das atividades econômicas.

Há considerável historiografia relativa as “Donas” na Angola colonial, no entanto, novos estudos têm mostrado que esse fenômeno é mais antigo do que se pressupunha. A partir da bibliografia analisada tomamos conhecimento da existência de uma elite feminina não só em Luanda, mas também em Benguela, o segundo aglomerado urbano e portuário de importância da Angola colonial e centro de grande movimentação no mercado de escravizados. A informação está disponível em documentação referente aos censos realizados desde 1797 os quais mostram um grupo socioeconômico com expressiva influência nos espaços urbanos. Curiosa era a faixa etária dessas mulheres categorizadas como Donas, visto que podiam variar desde crianças muito pequenas até mulheres idosas; eram solteiras, casadas, viúvas, dependentes, órfãs ou até celibatárias. Por vezes viviam em casas luxuosas, outras em casas simples; podiam ser grandes fazendeiras ou empresárias no comércio de escravizados, até mesmo existiam aquelas que não possuíam nada.

Fato recorrente na documentação é que as Donas sempre eram descritas pelos recenseadores como "mais claras" do que o resto da população feminina, o que aponta para uma prática bem conhecida entre as elites ligadas às atividades econômicas do espaço atlântico quando usavam uma suposta “branquitude” como símbolo de status e mecanismo de ascensão social. O papel de destaque desempenhado por estas mulheres, pode ser explicado pela defasagem da população masculina em função do tráfico de escravos. Encontrar um parceiro adequado era difícil, por outro lado, havia quem optasse pelo casamento para ganhar status se unindo a brancos, mas como o contingente de brancos era escasso muitas Donas se casavam com homens do mesmo fenótipo; casavam-se com homens de ocupações diferentes, já que para eles o casamento era um caminho de ascensão econômica e social. Os homens com poder material e influência política que vieram para Angola morriam cedo devido a doenças locais, muitos destes indivíduos eram casados com mulheres muito jovens, o que explica como tantas Donas eram “jovens viúvas”.

Ao longo do século XVIII o porto de Luanda fora um dos principais centros do tráfico, o mercado de escravizados foi a maior atividade econômica da época, o que resultou na baixa produtividade dos gêneros alimentícios. Diante disso, os centros urbanos dependiam da importação de alimentos vindos de Portugal e do Brasil; a produção de alimentos ficava a cargo de quem não participava da atividade escravista. A escassez era um problema até mesmo para a escravidão, pois era necessário abastecer os navios do tráfico para alimentar a escravaria. No entanto, o cenário mudou ao longo da segunda metade do século XIX, quando após a proibição do tráfico, a atividade antes centrada no escravismo teve que ser remodelada. Entre os novos

avanços econômicos estava a produção agrícola para exportação. No processo de urbanização ocorrido no período as populações se articularam de acordo com as mudanças socioeconômicas emergentes, neste momento as mulheres tornaram-se personagem fundamental na atividade agrícola e na distribuição de alimentos.

Os chamados “arimos”, áreas próximas aos rios Kuanza, Bengo, Dande e arredores tornaram-se verdadeiros “celeiros” das cidades, onde formas tradicionais de agricultura eram utilizadas na produção com a ajuda de grandes capitais. Esses terrenos foram doados a militares e investidores europeus que, por sua vez, se casavam com mulheres da região. Essa dinâmica explica o surgimento das Donas de arimos como produtoras e proprietárias de grandes propriedades; essas mulheres eram herdeiras de grandes fortunas, edificadas a partir do tráfico de escravizados vinculado às atividades em torno dos centros urbanos. As “quitandeiras” eram responsáveis pela comercialização dos alimentos produzidos nos arimos. As Donas dominavam a distribuição de recursos para a vida nas cidades; alimentos, água, materiais de construção, praticamente tudo o que a população urbana exigia: “[...], o negócio de alimentos, juntando mulheres pobres e ricas, negras e brancas, viabilizava o espaço urbano luandense” (PANTOJA, 2001).

Os textos apresentam formas com que a comunidade de mulheres se articulava à volta dos grandes centros urbanos entre o período do último quartel do século XVIII e primeira metade do XIX. De acordo com a bibliografia analisada até então, há limitações na historiografia tradicional quanto aos estudos sobre gênero, bem como focam o olhar apenas na sociedade colonial angolana no período correspondente ao final do XIX e início do XX. Candido (2012) utiliza o conceito de capital simbólico de Pierre Bourdieu para observar as relações de gênero ligadas ao poder ao longo do período do tráfico escravista, através do olhar de uma mulher contemporânea ao momento de grande efervescência econômica na região portuária. O estudo da autora nos apresenta Aguida Gonçalves da Silva, que viveu em Benguela do final do XVIII à meados do XIX; sua vida explicita alguns fragmentos de como teria sido algumas dinâmicas sociais relacionadas às mulheres atuantes naquele universo. Seu caso também ilustra como os mecanismos de ascensão social podiam se configurar de acordo com as mudanças vividas no período.

Aguida Gonçalves da Silva fora outro exemplo de “Dona”, categoria com grande poder simbólico que referenciava mulheres influentes na sociedade colonial. Para mais, seu caso nos mostra a habilidade com a qual atores sociais – neste caso específico as mulheres – mobilizam valores materiais e culturais dentro de um espaço físico e social, no caso particular de Aguida Gonçalves a habilidade de se conectar com personalidades importantes e atuar como intermediária cultural. O estudo de caso sobre esta mulher enriquece a historiografia africanista,

de modo a contribuir para um imaginário complexificado e dinâmico sobre a sociedade colonial. Ao contrário do que outrora se pressupunha, as mulheres envolvidas nas dinâmicas ligadas ao uso da sexualidade através de casamentos, dotes, compra de virgindade e outras relações não eram ao todo submissas e/ou indefesas.

Em seu estudo sobre o fenômeno do concubinato e escravidão em Benguela, Maria P. Candido (2012) nos mostra como as mulheres utilizavam do sexo e da sensualidade feminina para alcançar determinados fins; elas se aproveitavam da ingenuidade dos homens estrangeiros, vistos como “indefesos” e fracos em razão da atração que sentiam por aquelas mulheres. Em outras palavras, as mulheres manipulavam os homens a favor de seus próprios interesses. O concubinato envolvia mulheres livres e escravizadas, ambas sabendo utilizar com destreza a sexualidade. Dentro desta dinâmica muitos homens estrangeiros podiam se relacionar com várias mulheres, inclusive as mantendo embaixo de um mesmo teto. Isto nos mostra como a poligamia funcionava e o porquê das mulheres não se importarem com tal funcionamento, visto que era de amplo conhecimento entre elas a prática de se associar conjugalmente com homens influentes para conquistar posições sociais elevadas.

Concubinato, instituição matrimonial e “prática abominável”: a sexualidade instrumentalizada nas relações de poder

Com base na leitura dos textos de Candido reflito perante o tema “sexo” discutido até então na historiografia, pois a partir da análise sobre as mulheres de Benguela vejo como a literatura sempre colocara a figura da mulher como explorada ou vítima nas relações sexuais, ou seja, passiva e objetificada pela dominação masculina. Irrefutavelmente, é impossível negar casos de estupro e abuso sexual na história das relações de gênero, portanto não estou afirmando que este tipo de violência não ocorria. Entretanto, estes não são os únicos parâmetros de análise para observar as maneiras pelas quais as relações ocorriam em torno das dinâmicas sexuais, dado que as mulheres encontravam formas para expressar sua sexualidade, assim como sabiam utilizar o sexo como instrumento a favor de seus interesses; as mulheres eram personagens ativas em suas próprias vidas, não figuras inertes como a visão misógina da história nos influencia a compreender.

Acerca dos textos de José Curto, podemos ter um vislumbre das mulheres em Angola e como elas se adaptavam segundo as variabilidades da época. A privatização dos espaços de cultivo agrícola dos chamados “arimos” – pequenos lotes de terra nas beiras dos rios – fora um dos fatores determinantes no processo de ascensão feminina, mesmo havendo dominação masculina e de estrangeiros naqueles espaços. O autor salienta o papel das mulheres naquele

momento de transformações e as razões pelas quais muitas acabaram como proprietárias. No entanto, e não menos importante, o estudo de Curto nos mostra como a categoria “Dona” era articulada socialmente na região, dado que havia mulheres sem grandes posses ou até mesmo escravizadas sob a mesma alcunha de Dona. Isto reforça a ideia da qual as relações sociais eram muito mais maleáveis e dinâmicas do que a velha historiografia africanista nos conta. À linha disto, os textos de Curto também enfatizam a engenhosidade feminina para ascender socialmente sem necessitar da sexualidade para tal, ainda que o casamento tenha sido um instrumento disponível não era o único caminho possível – inclusive a documentação mostra que a instituição matrimonial católica não era regra, pelo menos entre fins do XVIII e início do XIX. Outro fator que vale tomar nota fora o uso de mão de obra feminina nas lavouras, salientando que apesar do protagonismo feminino nas dinâmicas de poder, a figura da mulher tradicional trabalhadora do campo não se alterou.

Sobre o que fora chamado de “a prática abominável”, por muito tempo pouco se estudou a respeito da prática do casamento infantil, tanto agora quanto na historiografia anterior ao período colonial. O período analisado neste artigo – fins do XVIII e transcorrer do XIX – fora um momento de grande movimentação nas regiões de Luanda e Benguela em virtude do tráfico escravista, fator intimamente ligado a prática supracitada. O estudo nos apresenta a relação entre as consequências sociais do tráfico de escravizados com a prática do casamento infantil, tendo em vista que o contingente masculino estava defasado e o principal constituinte do tecido social era feminino, ou seja, arranjar um bom casamento para jovens mulheres e até mesmo meninas era um meio de garantir um futuro seguro ou meios para subir de status quo dentro dos preâmbulos daquela sociedade. Muitas mulheres conseguiram o título de “Dona” através da “prática abominável”, o que explica o número elevado de Donas na idade de crianças – vale lembrar que a ideia de infância estava muito longe de ser compreendida naquele momento histórico – registradas nas fontes censitárias. O “casamento comercial” fora uma prática largamente difundida tanto nas regiões urbanas quanto interioranas, o que consistia em unir jovens mulheres – maioria luso-africanas – oriundas de famílias escravizadas ou órfãs a homens brancos e influentes nas relações políticas e comerciais.

Donas viúvas e/ou órfãs eram uma peça fundamental na ascensão social. Penso que as meninas eram utilizadas por suas famílias no “negócio casamenteiro” no intuito de conquistar status, recursos econômicos e políticos que favoreceriam toda a rede familiar, a qual por sua vez poderia ligar o interior com as regiões portuárias. Apesar de que naquele momento fosse legalmente proibido o casamento com meninas abaixo de 13 anos, as fontes mostram que muitas vezes as uniões eram arranjadas com meninas de até 7 anos, no intuito de garantir os benefícios da instituição matrimonial com bastante antecedência. A questão que levanto para o debate é que

havia caminhos dentro do aparato jurídico onde os atores sociais podiam encontrar maneiras de ascender suas condições econômico-sociais. Um desses caminhos era a legislação matrimonial através da qual se poderia ter acesso a heranças e titulações. A obra de José Eduardo Agualusa, “Nação Crioula” (2001), trabalha com muito esmero o contexto histórico da cidade de Luanda no último quartel do século XIX. O imaginário das Donas é representado na personagem Ana Olímpia, mulher jovem, viúva e herdeira de todo um capital que pertencera ao seu falecido marido. Na obra de Agualusa, Dona Ana Olímpia, além de ser figura influente dentro da elite de Luanda, também possuía relevante erudição, uma vez que era proprietária de uma grande biblioteca. Este é outro fato muito bem trabalhado na obra, pois se sabe que não era incomum algumas Donas conhecerem vasta literatura europeia. Outro fato histórico presente em *Nação Crioula* é a representação das Donas como verdadeiras empresárias ligadas ao comércio atlântico de escravizados.

O texto de Carlos Alberto Lopes Cardoso, escrito em 1973, nos mostra a maneira como a figura da Dona era representada no contexto pós-colonial a fim de contribuir para um novo imaginário nacional, a partir da trajetória da Dona Ana Joaquina dos Santos Silva, empresária influente que viveu em Luanda no século XIX; proprietária de imenso capital, dominava diversas atividades econômicas ligadas ao atlântico, incluindo o tráfico de escravizados. Também possuía arimos no interior, subentendendo que Dona Ana Joaquina possuía uma rede comercial na qual o interior com a capital se ligavam. O autor enfatiza o papel dessa mulher na formação da cidade de Luanda, posicionando-a como um personagem aos moldes de heroína nacional. Entretanto, apesar do levantamento de fatos deveras significativos para se entender o papel de Dona Ana Joaquina na formação de Luanda, a leitura de Cardoso não deixa de ser pobre no que toca a complexidade das relações histórico-sociais. Estudos recentes dos quais a maioria fora utilizada como fonte para elaboração deste trabalho, mostram que o espaço de atuação das Donas era muito mais complexo do que o senso comum transportou para memória popular angolana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, ao analisar os textos chego à conclusão de que a categoria "Dona" era interpretada como um tipo de distinção social aos moldes de uma nobiliarquia. Contudo, o que era preciso para ser uma Dona? Ao contrário do que a historiografia tradicional generalizou, o que se percebe é que a alcunha de “Dona” fazia parte de um imaginário social muito mais complexo do que a simples designação de mulheres ricas e influentes nas sociedades coloniais. Na minha opinião, o termo servia para ascender a imagem individual, independentemente do contexto social em que trabalhava, no entanto, a partir dos textos percebo que este “universo das

Donas” da Angola colonial é algo que deve passar por cuidadoso escrutínio; o caso das Donas pode servir de valioso estudo na compreensão das maneiras pelas quais elementos de uma cultura se manifestam dentro de uma sociedade, uma vez que aquelas mulheres expressavam a engenhosidade que a condição humana possui em se adaptar às variabilidades históricas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUALUSA, José Eduardo. **Nação Crioula**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2001.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AMADIUME, Ifi. **Reinventing Africa: matriachy, religion and culture**. London: Zed Book, 1997.

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (org.). **No Centro da Etnia: Etnias, tribalismo e Estado na África**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

CANDIDO, Mariana P. Aguida Gonçalves da Silva, une dona à Benguela à la fin du XVIII^e siècle, Brésil(s). **Sciences humaines et sociales**. V. 1, p. 33-54, 2012.

CANDIDO, Mariana P. Marriage, Concubinage, and Slavery in Benguela, C. 1750-1850. In HUNT, Nadine; OJO, Olatunji. eds. **Slavery and Africa and the Caribbean: A History of Enslavement and Identity since the 18th Century**. London/New York: I.B. Tauris, 2012, p. 66-84.

CAMBANDA, Francisco Domingos. **A Questão Étnica como Fator de Estabilidade do Processo Político e do Desenvolvimento Socioeconômico em Angola**. Tese (Doutorado em Sociologia Econômica e das Organizações) - Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2015.

CAPOCO, Zeferino Dulo. **O Nacionalismo e o Estado: Um Estudo Sobre a História Política de Angola (1961-1991)**. Tese (Doutorado em Ciência Política e Relações Internacionais) - Instituto de Estudos Políticos, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2013.

CURTO, José C.; GERVAIS, Raymond R. A História da População de Luanda no Período Final do Tráfico Atlântico de Escravos, 1781-1844. **Topoi**. V. 3, p. 85-138, 2002.

CURTO, José C. Marriage in Benguela, 1797-1830: A Serialized Analysis. In: CURTO, José C. and BURI, Maryann (ed.). **New Perspectives on Angola: From Slaving Colony to Nation State**. Peterborough: Éditions Baywolf Press, 2020.

CURTO, José C. “That Abominable Practice”: Child Marriage in Two Slaving Ports (Luanda and Benguela), c. 1797-1846. **International Journal of African Historical Studies**. V. 54, p. 129-147, 2021.

CURTO, José C. The Anatomy of a Demographic Explosion: Luanda, 1844-1850. **International Journal of African Historical Studies**. V. 32, p. 381-405, 1999.

CURTO, José C. The Donas of Benguela, 1797: A Preliminary Analysis of a Colonial Female Elite. In: BERGAMO, Edvaldo; PANTOJA, Selma; SILVA, Ana Claudia Silva. **Angola e as Angolanas: Memória, Sociedade e Cultura**. São Paulo: Intermeios, 2016, p. 99-120.

CURTO, José C. The Story of Nbena, 1817-1820: Unlawful Enslavement and the Concept of 'Original Freedom' in Angola. In LOVEJOY, Paul E; TROTMAN, David V. (ed.). **Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora**. London: Continuum, 2003, p. 43-64.

CURTO, José C. Whitening the “White” Population: an Analysis of the 1850 Censuses of Luanda. In: PANTOJA, Selma; THOMPSON, Estevam C. (org). **Em torno de Angola: narrativas, identidades e as conexões atlânticas**. 1a. ed. São Paulo: Intermeios, 2014, p. 225-247.

CURTO, José C. Women Along the Catumbela River, 1797: Land Ownership, Agricultural Production, Labour, and Trade. **Canadian Journal of African Studies**. V. 54, p. 373-393, 2020.

DIOP, Cheikh Anta. **Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Lisboa: Editora Pedagogo, 2015.

HAVIK, Philip J. A dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial: parcerias afro-atlânticas na zona da Guiné Bissau (séculos XVII-XIX). In: REIS, João José; SILVA, Carlos da. (Orgs). **Atlântico de dor: faces do tráfico de escravos**. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016, p. 403-444.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A Invenção da África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento**. Luanda: Edições Mulemba & Edições Pedagogo, 2013.

OLIVEIRA, Vanessa dos Santos. Donas, pretas livres e escravas em Luanda (Séc. XIX). **Estudos Ibero-Americanos**. V. 44, p. 447-456, 2018.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of Women: making an African Sense of Western Gender Discourses**. London/ Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PANTOJA, Selma. Donas de “Arimos”: um negócio feminino no abastecimento de gêneros alimentícios em Luanda (séculos XVIII e XIX). In: PANTOJA, Selma; PAULA, Carlos Alberto Reis de. **Entre Áfricas e Brasís**. Brasília: Paralelo 15 Editores, 2001, p. 35-49.

SILVA, Alberto da Costa e. **Um Rio Chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

THORNTON, John. Sexual Demography: The Impact of the Slave Trade on Family Structure. In: KLEIN, Martin; ROBERTSON, Claire (ed.). **Women and Slavery in Africa**. Madison: University of Wisconsin Press, 1983, p. 39-48.

Recebido em: 23/11/2020

Aprovado em: 10/04/2021

KIMPA VITA E O MOVIMENTO ANTONISTA: ENTRE O RELIGIOSO E O POLÍTICO



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 02 | N°. 3 | Ano 2021

Abel Calombo Quijila

Larissa Oliveira e Gabarra

KIMPA VITA AND THE ANTONIST MOVEMENT: BETWEEN
RELIGIOUS AND POLITICAL

RESUMO: Este presente artigo foi pensado a partir da trajetória de vida da Kimpa Vita, uma mulher oriunda de família de classe nobre que conseguiu formar um movimento messiânico, denominado Antonista. Dentre outros, um dos objetivos deste movimento era restaurar a paz, pois as guerras, assim como os conflitos políticos e religiosos, influenciados pelos padres e comerciantes estrangeiros, eram constantes no reino do Kongo. Portanto, por causa da sua influência social no reino, ela conseguiu enfrentar o catolicismo romano e conseqüentemente desestabilizar o tráfico negreiro vigente no reino na virada do século XVIII. E com a crescente popularidade de seu movimento dentro do reino, Kimpa Vita acabou por sofrer duras perseguições políticas e religiosas, que segundo o historiador angolano Simão Soundoula, foi capturada e condenada a morrer na fogueira ardente em 1706, junto de seu “filho” em uma praça pública.

PALAVRAS-CHAVE: Kimpa Vita; Movimento Antonista; Oralidade; Catolicismo Romano; Política.

ABSTRACT: This article was thought from the life trajectory of Kimpa Vita, a woman from a noble class family who managed to form a messianic movement, called Antonist. Among others, one of the goals of this movement was to restore peace, as wars, as well as political and religious conflicts, influenced by foreign priests and traders, were constant in the Kongo kingdom. Therefore, because of her social influence in the kingdom, she was able to confront Roman Catholicism and consequently destabilize the slave trade that prevailed in the kingdom at the turn of the 18th century. And with the growing popularity of her movement within the kingdom, Kimpa Vita ended up suffering harsh political and religious persecution, who, according to the Angolan historian Simão Soundoula, was captured and condemned to die at the burning stake in 1706, along with her “son” in a public square.

Site/Contato

Editores

Cinthia Nolácio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

KEY WORDS: Kimpa Vita; Antonist Movement; Orality; Roman Catholicism; Politic.

KIMPA VITA E O MOVIMENTO ANTONISTA: ENTRE O RELIGIOSO E O POLÍTICO

ABEL CALOMBO QUIJILA ¹
LARISSA OLIVEIRA E GABARRA ²

INTRODUÇÃO

Quando pretendemos estudar sobre as sociedades africanas, a expressão “tradição oral” é utilizada com frequência e de diferentes formas por vários estudiosos que a ela dedicaram as suas investigações. Segundo o historiador e escritor maliano Amadou Hampaté Bâ (1982), na tradição oral existe a vertente didático-pedagógica, por causa da sua importância na transmissão dos conhecimentos de um povo, considerando que ela é a grande escola da vida. Portanto, quando olhamos para a tradição oral angolana, percebemos como ela também se construiu a partir de provérbios, contos, canções, adivinhas, fábulas, poesias, danças e diversas narrativas, que ao longo de séculos foram passando de boca em boca, tendo começado a ser fixada pela escrita ainda no século XX por autores como Óscar Ribas (1952).

Essa tradição garante a continuação dos hábitos e costumes da ancestralidade por vários povos que compõem o mosaico cultural de Angola. Por exemplo, para os bakongo, povo em análise, a tradição oral é de capital importância para a transmissão da filosofia de vida nas suas comunidades, em destaque às crenças aos espíritos dos seus ancestrais que ainda são venerados e isso é indiscutível para eles, pois é uma premissa essencial para a perpetuação do seu legado cultural enquanto povo. Kimpa Vita além de estar registrada em documentação europeia, também está presente na oralidade em Angola. Sendo assim, é mais uma ferramenta que fortifica essa presença, a própria tradição oral e a importância de recontar a história gloriosa do reino do Kongo para os bakongo e outros povos da atual Angola, os dois Congo e Gabão, como também a importância desta mulher, uma personagem histórica para a construção da identidade nacional.

Segundo o historiador norte-americano John Thornton, a tradição oral foi o pilar para a produção das narrativas sobre Kimpa Vita, nos seguintes relatos:

Os escritores bakongo desde o início do século XX registraram por escrito, geralmente em Kikongo, informações históricas que outrora eram transmitidas oralmente. [...] Os bakongo mantiveram uma tradição oral com implicações históricas, particularmente as histórias de famílias e clãs [...] Além disso, a mais intensa coleta e publicação de tradições relacionadas mais às províncias do

¹ Bacharel em Interdisciplinar em Humanidades, Licenciando em História, mestrando em Interdisciplinar em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). abelcalombe@gmail.com

² Orientadora, Graduada e mestre em História pela Universidade Federal de Uberlândia, é doutora pela Puc-Rio, em 2009, em História Social da Cultura. Iniciou seus estudos sobre as tradições de matrizes africanas no Brasil, especificamente Minas Gerais, por meio de História Oral e Antropologia Visual. larissa.gabarra@unilab.edu.br

norte do Congo no Zaire moderno (renomeada Congo em 1997) e menos da região onde Dona Beatriz viveu e trabalhou, bem como das terras das grandes famílias reais do Kongo que ficavam em Angola [...]. (THORNTON,1997, p.4 e 5)

Razão pela qual esse trabalho e de outros intelectuais não deixa de ser uma consequência dessa tradição oral, pois esse conhecimento serviu como um dos suportes aos pesquisadores para enriquecer a produção escrita sobre ela. Ao discorrermos sobre a história do reino do Kongo é impossível não destacar a trajetória do movimento Antonista fundado por Kimpa Vita, conforme destaca o historiador norte-americano Thornton, na sua obra “The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684–1706”:

“Os anos do movimento de Dona Beatriz são alguns dos melhores documentados na história do Kongo, que por si só é provavelmente o estado mais bem descrito da África Atlântica no período...” (THORNTON,1998, p.2).

Discorrer sobre Kimpa Vita e o seu movimento é referir-se à resistência, e corroboro plenamente com a citação acima, pois de fato a sua história agudizou e transformou o reino do Kongo entre os séculos XVII e XVIII, tornando-a muito mais interessante. Não é à toa que a sua narrativa histórica deixou muitos legados imprescindíveis para o povo bakongo, assim como na diáspora. Infelizmente o acesso a essa documentação em português, escrita por pensadores lusófonos, não é tão fácil de se encontrar, pois a maioria das produções escritas sobre ela se encontram na língua inglesa, francesa ou em outras línguas ocidentais, seja no campo acadêmico, seja na literatura e artes.

1.1- Apresentação do reino do Kongo

Segundo o livro História Geral de África volume IV, o historiador Jan Vansina (2010) nos apresenta de forma objetiva o surgimento do reino do Kongo, no seguinte relato:

Nimi Lukeni fundou-o quando cruzou o rio, depois de deixar Bungu, no Mayombe, e foi conquistar a chefiaria ambundu de Mbanza Kongo. Ali ele “dividiu” o poder, e, em seguida, conquistadores e nativos se misturaram, “os nobres com os nobres, a gente comum com a gente comum (VANSINA, 2010, p. 648; 689).

Norteando-se ao pensamento do historiador africano Jan Vansina (2010), o reino do Kongo emerge como de modo centralizado, sob a visão imperialista do soberano Nimi Lukeni sobre os outros territórios. Ainda segundo Jan Vansina (2010) as principais rotas comerciais

levavam à capital: de Luanda lhe vinham os nzimbu³; do baixo Zaire chegavam o sal marinho e outros produtos locais (peixes, cerâmicas, cestos); do lago Malebo provinham a rafia e outros artigos da região, especialmente cerâmicas; uma quarta rota servia ao transporte de cobre do Mbamba, e talvez de cobre e chumbo obtidos ao norte das cataratas do rio; finalmente, outra estrada trazia artigos de Matamba (VANSINA, 2010, p.652).

Para Larissa Gabarra (2009), o recorte temporal da grande influência do Reino do Kongo na região da África central, para que seja mais fortalecido ou mais fragmentado, é desde o século XIII até o século XVIII. Na visão do historiador brasileiro Chantal Luís da Silva (1997), no século XV, o Reino do Kongo não se localizava onde hoje é o Congo que conhecemos, referenciado na cidade de Mbanza Kongo, no norte de Angola, pois a sua superfície se estendia dessa região até o que hoje conhece-se como sul do Gabão. Um pouco mais ao sul do Kongo estava o reino de Ndongo, que intitulava seu soberano como Ngola, por isso a região foi denominada pelos europeus de Angola. Luanda, capital de Angola atual, estava localizada nessa área e foi nesse ponto onde os portugueses fizeram sua primeira grande fortaleza e mantiveram sua influência durante os cinco séculos de tráfico. Pode-se afirmar que o Ndongo, de certa forma, constituía-se como estado vassalo para o Kongo, apesar de manter sua independência.

O reino do Kongo era constituído por aproximadamente nove províncias, das quais gostaria de destacar Soyo, Nsudi, Mpemba, Mbamba e Mbata, que eram as principais províncias. Mpemba era a província política, na qual eram tomadas todas as decisões políticas do reino. No entanto, sua capital era no interior, o que deu a província de Soyo, por sua localização no litoral, com inúmeros centros de embarques para o Atlântico, a condição de província mais importante economicamente, e conseqüentemente a sede do reino, após o contato com os portugueses no ano 1482, quando desembarcaram na foz do rio Zaire (Soyo). Segundo John Thornton (1998), a província de Kibangu era considerada o local de reverência religiosa, posto que nesta província existia a nascente de cinco rios que fluíam da montanha e percorriam o caminho em todas as direções. Portanto, para os bakongo, o rio representava uma obra prima sagrada criada por Nzambi Ampungu e as suas correntes simbolizavam o ciclo da vida das pessoas.

Quando os portugueses chegaram na foz do rio Zaire, em 1482, três sobas⁴ estavam em guerra, expressando uma situação de disputas políticas, que para o autor eram frequentes no reino do Kongo e chegavam a causar instabilidade no cenário político centralizado (CHANTAL,1997). Quando os invasores portugueses perceberam estas instabilidades,

³ Era uma concha que circulava como uma moeda valiosa naquela região.

⁴ O autor Chantal se utiliza da palavra “soba” para designar os chefes locais. Naquele período a melhor palavra para designar esses chefes seria Mwata ou Mfumu, que são originárias da própria língua Kikongo. Soba é uma denominação para esses chefes utilizada nos séculos XIX e XX. Sobas são líderes tradicionais em Angola que velam pela ordem social nas aldeias, normalmente são eleitos segundo as linhagens e são sempre vistos como o ancião, conselheiro e solucionador das íntimas nas aldeias.

introduziram nas trocas comerciais as alianças políticas e religiosas, começando pelo catolicismo, tal como John Thornton descreve:

“[...] Muito antes de os marinheiros portugueses terem entregue os primeiros sacerdotes cristãos no Kongo em 1491, os bakongo acreditavam que, quando as pessoas morriam, não iam para um submundo distante ou para o céu.” (THORNTON, 1998, p. 29).

Os invasores portugueses encontraram grandes dificuldades com o seu projeto expansionista cristão nas terras bakongo, porque para além dos povos encontrados professarem as suas espiritualidades, segundo Patrício Batsíkama (2021), na cosmogonia Kôngo “o culto aos ancestrais e a poligamia”, constituíam o suporte da organização social (BATSÍKAMA, 2021, p. 35). Dessa forma, esse suporte de organização social estava interligado com o poder das terras, que através dos casamentos entre os diferentes clãs ou famílias mantinham a administração dos territórios, e os bakongo sabiam que aceitando o catolicismo perderiam todos esses pactos entre os clãs, uma vez que os padres combatiam arduamente a favor da destruição da prática cultural da poligamia no Kongo.

1.2 A influência portuguesa e cristã no reino do Kongo

Na esfera política do reino, os conflitos internos entre os outros soberanos concorrentes ao trono eram constantes, doravante o manikongo⁵ Nzinga-a-Nkuvu, que estava no poder, carecia de mais apoios políticos externos e via nas relações comerciais com os portugueses uma oportunidade para se aliar e intensificar os seus interesses políticos. O manikongo pretendia ter armas mais sofisticadas para se proteger caso fosse atacado pelos seus principais concorrentes e inimigos. Tal como o historiador brasileiro Chantal Luís da Silva (1997) enfatiza, “o reino do Congo se mostrou muito rapidamente favorável ao Cristianismo. Os chefes congolezes (bakongo) aceitaram adotar a religião cristã, porque viam nela vantagens políticas para se manter no poder (DA SILVA, 1997, p.2).

Por causa desses interesses, o manikongo Nzinga-a-Kuvu aceitou os acordos com os portugueses, começando com a sua conversão e de toda a classe nobre ao catolicismo em 1491, mudando assim o seu nome para rei João I, pois naquela época o novo nome aportuguesado simbolizava as novas alianças, apoio militar e proteção contra os inimigos que ameaçavam o seu trono. Após o manikongo instaurar o catolicismo no reino do Kongo, os problemas de rivalidades com outros reis intensificaram e provocaram uma constante crise política entre os

⁵ Título designado ao soberano do reino Kongo.

soberanos e nobres, por causa das ingerências dos missionários e comerciantes portugueses no mercado, comércio, captura e venda dos escravizados na sociedade bakongo. O catolicismo tornou-se um elemento legitimador do poder político junto ao tráfico negreiro, influenciado por outro manikongo, D. Afonso I (neto do rei João I), que teve um papel importante na propagação da religião cristã no reino, e assim criava um discurso de escravizar os povos chamados infieis, e que não aceitavam a religião (ROBISON, 2013, p.32).

1.3 Nascimento de Dona Beatriz Kimpa Vita

Segundo o cineasta José Mena Abrantes (2009), Kimpa Vita nasceu em 1684 em uma família nobre bakongo, às margens do rio Mbidizi no extremo leste do reino de Kongo. Foi batizada com nome de Dona Beatriz, uma sacerdotisa do culto de Marinda⁶ embora tenha sido educada no catolicismo.

Para John Thornton (1998), Kimpa Vita nasceu num período de guerras em Kibangu, quando o reino fora marcado por muitas turbulências armadas. Dentre estes conflitos, destaca-se a batalha de Ambuila, que veio a enfraquecer o reino. Como destaca o historiador angolano Mbala Lussunzi, a batalha de Ambuila foi uma disputa das forças militares lideradas pelo capitão português Luís Lopes de Sequeira, e as do rei do Kongo D. António Vita-a-Nkanga, pelo controle das minas de cobre na região do Bembe, em 1665. E teve como implicações o fim da independência política do Reino do Kongo.⁷ Após a derrota dos soldados de D. António na batalha do Ambuila, o reino do Kongo passou a ser controlado politicamente pelos portugueses e essa derrota trouxe enfraquecimento no reino.

Kimpa Vita foi o nome escolhido por seus pais, sendo Vita o sobrenome de seu pai, que foi também dado para ela (THORNTON, 1998, p.18) como um símbolo para a continuidade da tradição paterna. Por ser educada no âmbito da nobreza do reino, ouvia e aprendia sobre a vida política do reino. Foi, portanto, uma menina que cresceu num período marcado por muitas tensões políticas. Sabia sobre os meandros da política complexa do Kongo, quando as notícias eram discutidas e os boatos divulgados (THORNTON, 1998, p.21).

A nobreza lhe ensinou sobre muitos aspectos, o que lhe fez ser instruída e preocupada com o desenrolar da vida política e social do reino, que enfrentava momentos difíceis naquela época. No percorrer de sua trajetória de vida, sabe-se que ela conseguiu ser uma mulher muito respeitada entre os nobres e a população do reino. E durante a sua juventude se tornou uma líder carismática de um movimento revolucionário religioso e político denominado Antonista, que

⁶ Culto aos ancestrais do reino do Kongo.

⁷ FAUSTINO e DOMINGOS, 2019, Terça, 09 de julho.

causou instabilidade político social no reino do Kongo durante o século XVII à XVIII, mas, a história conta, que antes de se tornar a líder do mesmo movimento, primeiro ela passou por um processo de encarnação com o espírito do Santo António.

1. 4 A possessão do Espírito do Santo António.

Henriques Abranches (1996) apresenta-nos uma narrativa em seu romance sobre Kimpa Vita, ficcionando uma discussão dela com um padre a respeito da encarnação do espírito do Santo António sobre a mesma. Segundo o autor da obra, nesse diálogo, o padre dizia que ela estava possuída por um espírito demoníaco. Contudo, Kimpa Vita respondia-lhe dizendo que as cruzes e crucifixos também eram símbolos de feitiços criados para encadear o povo e leva-lo a obediência. O diálogo entre os dois prossegue da seguinte maneira:

“O padre, pergunta para ela, se tu és mesmo uma mulher, criatura, como ser igualmente Santo António? A Kimpa Vita, respondeu-lhe dizendo que o Santo António foi enviado para às terras de Kongo, primeira desceu a uma mulher que vive no Nzetu e que se chama Úrsula mas a sua aldeia não o quis hospedar e o Santo António partiu e foi para o Soyo e entrou por momentos no corpo de um jovem chefe e guerreiro filho de reis mas o missionário capuchinho local quis dar a bastonada e o Santo fugiu e por fim, o Santo viajou até em Bula concretamente no monte (Kibangu ou Nzetu) e encontrou a Kimpa Vita, e o Santo se instalou nela com objetivos para ela pregar a verdadeira fé e a salvação do reino do Kongo das presas afiadas do seus Mwatas. E segundo o relato, a Kimpa Vita adoeceu após a presença do Santo sobre ela” (ABRANCHES, 1996, p.136).

John Thornton (1998) nos traz uma narrativa semelhante aos outros autores, acerca dessa encarnação do Espírito do Santo António sobre ela. Para o autor, Kimpa Vita foi possuída pelo Espírito do Santo António, em agosto do 1704, quando ela estava com apenas vinte anos de idade e recebeu uma mensagem por meio de uma visão:

Eu sou Santo António, filho primogénito da fé e de São Francisco, a quem fui enviado de Deus à vossa cabeça para pregar ao povo. Você deve mover a restauração do Reino do Kongo para frente, e você deve dizer a todos que o ameaçam que terríveis punições de Deus os esperam (THORNTON, 1998, p. 10).

Thornton (1998)) ainda prossegue que, quando aconteceu essa visão, Kimpa Vita encontrava-se gravemente doente em cima de sua cama. “Durante sete dias ela esteve doente. (...) ela sabia que agora estava morrendo” (THORNTON,1998, p. 10 - 11). Após a possessão, a vida da Dona Beatriz tornou-se diferente e os seus interesses com relação à política se fortaleceram. Kimpa Vita quis travar embate com o tráfico negreiro, trazer um catolicismo

mais africano e restaurar a paz, daí surgiu a necessidade de fundar um movimento revolucionário que serviu como resistência às crenças religiosas advindas da igreja Católica Romana vigente no reino do Kongo. Dona Beatriz, durante um comício com os seus seguidores no monte Kimbangu, exigiria, então, a restauração do Reino com o seu famoso grito de Yari, Yari ou kiadi (em português: misericórdia) e dotou-se dos meios para o seu projeto, liderando o movimento dos Antoninos, do nome de Santo António (Santo da Fertilidade e da Abundância), reencarnado nela⁸.

1.5 Movimento revolucionário: entre o político e o religioso.

Para entender melhor a relação da encarnação de Santo António em Kimpa Vita é preciso pensar no conceito de hibridismo. Leila Lima de Sousa, que trabalha com o processo de hibridação cultural, apresenta o processo de hibridação a partir da cultura dos povos nativos, classificada como popular, e a cultura de uma elite, classificada como erudita (SOUSA, 2012). A autora explica que a hibridação foi a garantia da sobrevivência da cultura nativa por meio de um processo de uma espécie de modernização entre as culturas. O hibridismo cultural, baseado na autora, traz consigo a ruptura da ideia de pureza. É uma prática multicultural, possibilitada pelo encontro de diferentes culturas.

Portanto, no reino do Kongo apesar de existir o choque entre as culturas, notou-se que o povo não quis perder as suas raízes culturais/espiritualidades por causa do catolicismo. Por isso, por meio das suas espiritualidades romperam com o Catolicismo europeu, fundando alguns movimentos religiosos para combaterem-no, criando os seus próprios dogmas. O movimento religioso proposto por Kimpa Vita pode ser pensado como híbrido, pois fez uma releitura do catolicismo ao mesmo tempo em que inseriu elementos das espiritualidades locais nos rituais católicos. Esse movimento conseguiu influenciar uma grande massa, que na concepção de José Mena Abrantes (2009), provocou uma instabilidade nesse período na própria dinâmica do tráfico negreiro atlântico.

Assim, numa visão mais ampla sobre a imposição do catolicismo, Marina Melo e Souza (SOUZA, 2002), defende que a religião desenvolvida durante os primeiros duzentos anos no Kongo foi um catolicismo africano. Pois, se os portugueses viam na fé da população no crucifixo o reflexo da sua religião, na verdade, para os bakongo era uma nova forma de lidar com os velhos conceitos tradicionais. Para John Thornton (1998), o movimento não era somente

⁸ SOUNDUOLA, p.3, 9 a 22 de Julho, 2012

religioso, mas também político, porque foi, de certa forma, contra o comércio do tráfico negreiro, já que denunciava também diretamente a ação dos capuchinhos nessa dinâmica.⁹

Kimpa Vita não apelava somente para a reunificação do reino, como também defendia um cristianismo mais africano, afirmando que Cristo nascera em São Salvador, a verdadeira Belém, e recebera o batismo em Nsundi, a verdadeira Nazaré. Continuava ainda, afirmando que Maria era negra, filha de uma escrava ou criada do Marquês¹⁰ de Nzimba Npanghi, e que São Francisco pertencia ao clã do Marquês de Vunda (ABRANTES, 2009). Portanto, Kimpa Vita foi tão estratégica que, para Patrício Batsíkama (2021), o seu movimento travou várias batalhas e recebeu apoio do general dos exércitos, Pedro Constantino, com milhares de novos membros. Batsíkama afirma ainda que:

De fato, face ao caos que reinava no Kôngo, Dona Ñsîmba Vita restabeleceu a pré-ordem política pelo fato de ter reinstalado o Poder autônomo ao Tribunal Supremo e Conselho eleitoral em Mbânza Kôngo. Reabriu a cidade capital à economia e à normalidade social e militar (BATSÍKAMA, 2021, p. 58).

Portanto, é preciso aqui deixar claro ao leitor que um dos principais objetivos do movimento era denunciar e depois travar conflito com o tráfico de escravizados no reino, pois este provocava enfraquecimento na produção econômica no reino e ao mesmo tempo uma instabilidade política naquela época. A sua popularidade aumentou ainda mais, quando as pessoas ouviam que ela curava as enfermidades e previa o futuro (BATSÍKAMA, 2021). Portanto, Kimpa Vita começou a desafiar às autoridades locais com as suas intenções, no que concerne a emancipação das espiritualidades do Kongo, tal como relata Patrício Batsíkama:

A doutrina que Dona Beatriz instalou, apresenta ruptura quer na leitura teológica, quer na prática social, de modo que irá influenciar o comportamento social. A maior ruptura é a sua visão sobre destribalização e desracismo da salvação. Diz a profetisa: «no Dia do juízo Final, Deus não me perguntará se sou do Kôngo. Ele olhará, isso sim, para transparência da minha alma» (BATSÍKAMA, 2021, p.55).

Portanto, podemos perceber que a partir das diversas pregações da Kimpa Vita, de forma corajosa e sábia, denunciava o catolicismo como segregador e ao mesmo tempo causador dos conflitos étnicos no Kongo. E com todos esses acontecimentos em volta da religião, os padres viam Kimpa Vita como uma desviante e causadora da instabilidade social. Portanto, os Capuchinhos a serviço do Papa, em destaque o Frade Bernardo De Gallo, vão se declarar como

⁹ Padres religiosos católicos de um ramo da Ordem de São Francisco.

¹⁰ Marquês foi uma denominação trazida pelos portugueses e que foi distribuída pelos portugueses entre os chefes locais conforme interpretação da função social do chefe nessa sociedade. Mfumu poderia ser uma das palavras utilizadas por eles mesmos em alguns desses casos.

os inimigos da profetisa Kimpa Vita, e toda comitiva que morava na região foram os responsáveis por sua perseguição. Desta forma, ela passou a ser uma ameaça para a elite bakongo, comerciantes e padres, pois estavam implicados no tráfico, além do fato de naquela época o reino do Kongo era um ponto muito estratégico para os portugueses no que concerne ao tráfico de escravizados. Assim, o movimento vai ser duramente reprimido pelas autoridades religiosas e políticas do reino dirigido e influenciado pelos capuchinhos, representantes da coroa portuguesa e do vaticano.

Para os nobres que estavam envolvidos com o tráfico, ela fomentava instabilidade no reino; para os comerciantes, ela atrapalhava o negócio de tráfico de escravo, à medida que criticava a corrupção; para os militares, as pessoas que a seguiam “só serviam mesmo para receber ordens e fazer trabalhos de bestas para a classe dominante”, enquanto para os capuchinhos, Kimpa Vita era uma herege, pois afirmava estar possuída pelo espírito do Santo Antônio (ABRANTES, 2009, p. 40). Segundo John Thornton (1998), por ser violentamente reprimida pelas autoridades religiosas e políticas no Soyo, Kimpa Vita persuadiu os fiéis a recorrer as montanhas de Kibangu para se esconder das perseguições. Para Vita, o monte Kibangu representava um lugar de paz, visto que a montanha se encontrava na sua cidade natal. Por essa razão, ela gostava muito de se refugiar neste local com os seus seguidores, e desta forma, ao abrigar o movimento neste local, acabava atrapalhando o tráfico negreiro.

Portanto, segundo José Mena Abrantes (2009), Kimpa Vita passou a ser uma ameaça para o regime do tráfico negreiro e para a Igreja Católica. Com todas essas repercussões, Vita se tornou o alvo principal a ser capturada e eliminada, segundo o sistema daquela época. Após várias tentativas de capturas pelos capuchinhos, Kimpa Vita foi encontrada no monte Kimbangu, e para o espanto dos padres capuchinhos, conforme Batsikama (2021), Vita estava com uma criança no colo. Após vários interrogatórios, respondeu que “não posso negar que seja meu filho. Mas como eu o concebi, eu não sei. Mas, sei apenas que ele veio do céu e que será o salvador do meu povo (BATSIKAMA, 20021, p. 66 - 67). Além de a depreciarem pelo fato dela se considerar grande líder espiritual Kongo, se esforçaram em debater ponto a ponto a validade das suas doutrinas e conceitos da espiritualidade Kongo.

Portanto, na tentativa de silenciá-la, os capuchinhos aplicaram os discursos e práticas da santa inquisição com a ajuda de algumas dinastias reais aliadas do Kongo, e de algumas linhagens governamentais das províncias do Soyo. Com isso, construíram uma imagem dela de herege, por ser católica desde a sua infância até a fase adulta (SANTOS, 2011). Para Simão Soundoula (2012), após vários interrogatórios, a sentença foi tomada e Kimpa Vita condenada a morrer na fogueira como herege do catolicismo aos seus 20 ou 24 anos de vida.

Essa sentença foi executada em 1706, numa fogueira ardente, onde foram queimados ela e seu “anjo da guarda”. Contudo, há uma contradição com relação ao fim do seu filho, pois conforme Batsíkama (2021) a criança sobreviveu, mas a tradição religiosa aponta que foi queimado com a mãe (BATSÍKAMA, 2021, p. 69). Enfim, o fato triste é que Kimpa Vita, por denunciar o tráfico negreiro, fazer releitura do catolicismo e querer restaurar a paz no reino Kongo, fora morta carbonizada numa praça pública. Com a morte de Kimpa Vita, a captura dos bakongo para o comércio de tráfico de escravos se intensificou nas aldeias, e o que os missionários e comerciantes estrangeiros julgavam que seria o fim do movimento Antonista, se tornou um pesadelo, conforme Patrício Batsíkama, que ao parafrasear o padre Lorenzo da Luca, afirma que:

Após a sua morte, os antonianos, longe de voltarem para resipiscência, tornaram-se mais obstinados do que nunca. Eles publicaram que a mulher venerada por eles como santa (Ñsímba Vita) apareceu no topo das árvores mais altas de San Salvador (CUVELIER, 1953, p.237-238 apud BATSÍKAMA, 2021, p. 63).

Portanto, após essas narrativas da aparição de Dona Beatriz Kimpa Vita, o movimento antonista vai dar continuidade a outros movimentos messiânicos negros, citados por M’bokolo (2011) como resistentes à invasão colonial nos mesmos territórios. Podemos inquirir que esses tipos de movimentos messiânicos contra hegemônicos continuam até os dias de hoje, tanto em Angola como na República Democrática do Congo, a exemplo do Tocoísmo, liderado por Simão Toco, e o Kimbanguismo na República do Congo, liderado por Simon Kimbangu. Para Elikia M’bokolo (2011), esses movimentos desempenharam papel importante na sociedade, na tomada de consciências e das injustiças perpetradas pelo poder colonial no antigo Congo Belga.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar das atrocidades que Kimpa Vita sofreu por seus posicionamentos políticos e estratégias de disputa de poder através do controle da narrativa religiosa, bem como sofrimentos diversos impostos ao povo bakongo e os demais reinos circunvizinhos, sobretudo devido a intensificação do tráfico negreiro transatlântico, é ainda hoje lembrada e reverenciada, não apenas em Angola, mas também na diáspora brasileira, tendo influenciado concretamente algumas comunidades de Santo Amaro/Bahia, que conheci pessoalmente. É referenciada como uma líder ancestral que não se calou diante das imposições religiosas, e venerada na diáspora

como santa mama Kimpa Vita, por defender e morrer pelos seus semelhantes. Em suma, a coragem e a resistência da Dona Beatriz Kimpa Vita transformaram-na em um símbolo histórico nacional de Angola, referência como símbolo de resistência para as gerações vindouras. Por isso, deve continuar a ter sua história contada, como forma de lhe atribuir a devida importância, seja na tradição oral, seja dentro do ensino de história do país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANCHES, Henrique. **Misericórdia para o reino do Kongo!** Publicações Dom Quixote. Luanda. 1996.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org). **Metodologia e pré-história da África. História Geral da África, Vol. I.** São Paulo: Ática, 1982, p. 181-218.

BATSÍKAMA, Patrício. **Dona Beatriz Nsímbe Vita.** Aracaju: Ancestre. 2021.

FAUSTINO, Silvino; NICODEMOS, Paulo. “Ambuila” marca o fim do Reino do Kongo. **Jornal de Angola/Sapo.** Terça, 09 de julho/2019.

KILALA, Damião Adriano. A religião Kingunza na Angola Contemporânea. Dissertação (Mestrado em História Social) – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL, Universidade Federal do Maranhão, UFM, São Luís. 2016.

M’BOKOLO, Elikia. **África Negra–história e civilizações: tomo II (do século XIX aos nossos dias).** Salvador: EDUFBA; São Paulo: casa das Áfricas, 2011.

MENA, José Abrantes. **Kimpa Vita: A profetisa ardente.** Belo Horizonte: Nandyala. 2009.

OLIVEIRA, Gonçalves Robison. (Des) naturalizando “os nossos naturaes”: poder político e escravização no Kongo, a época de Afonso I Mwemba Nzinga (1509-1543). Porto Alegre. 2013

OLIVEIRA, Larissa Gabarra e. **O reino do Congo no império do Brasil: memórias do Congado em Minas Gerais, século XIX.** Tese (Doutorado em História Social da Cultura) - Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio. 2009.

RIBAS, Óscar. **Ecos da minha terra.** Luanda: Editora Maianga. 1952.

SANTOS, Tahinan da Cruz. Denúncias Inquisitoriais Na África: Rituais Negros Em Congo e Angola no Século XVII. **Anais do Anais Eletrônicos – Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais: história e historiografia.** Bahia. 2011.

SILVA, Chantal Luís da. Jogos e interesses de poder nos reinos do Congo e de Angola nos séculos XVI a XVIII. Paris. 1997

SOUNDOULA, Simão. Novo romance histórico publicado em Paris 306º aniversário da morte de Kimpa Vita Cultura. **Jornal de angolano de artes e letras.** Luanda: 9 a 22/julho/2012

SOUSA, Leila Lima de. O processo de hibridação cultural: prós e contras. **Revista Temática**. V. 9 N. 3, p.1-8, 2012.

SOUZA, Marina de Melo. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

THORNTON, John K. **The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684–1706**. Cambridge: University Press, 1998.

VANSINA, Jan. **A Africa equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados**. In: NIANE, Djibril Tamsir (Org). História geral da África, África do século XII ao XVI. – 2.ed. rev. – Brasília, 2010, v.4, p.623-653.

Recebido em: 23/03/2021

Aprovado em: 10/05/2021



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 02 | Nº. 3 | Ano 2021

Kátia Xavier Zeca

MULHER CRESPA EM MOÇAMBIQUE: CONSTRANGIMENTOS E ACEITAÇÃO DA CARAPINHA NO LOCAL DE TRABALHO

**CRESPA WOMAN IN MOZAMBIQUE: CONSTRAINTS AND
ACCEPTANCE IN THE WORKPLACE**

RESUMO: A aceitação do cabelo natural, é hoje uma realidade em Moçambique. Contudo, no decorrer do processo de transição capilar, muitos desafios têm sido encontrados pelas mulheres que passam pelo processo. Estes desafios e questionamentos surgem em diversos níveis: familiar, amigos ou mesmo no local de trabalho. O objetivo desta pesquisa é analisar as situações vivenciadas por mulheres negras moçambicanas que tenham assumido os cachos naturais, além de refletir sobre as implicações que essa aceitação causou no ambiente de trabalho. Para este artigo foram feitas análises documentais e revisão bibliográfica, a partir dos pressupostos teóricos de Bell Hooks e Kilomba. Em termos metodológicos os dados foram analisados recorrendo ao SPSS, em perspectiva descritiva, e a revisão de conteúdo para compreensão das questões abertas. Uma das conclusões da pesquisa é que persiste um preconceito para quem opta por adotar o cabelo crespo, muitas das vezes ocasionando implicações nas posições que determinadas mulheres ocupam na empresa, sobretudo se for cargo de chefia ou Direção.

PALAVRAS-CHAVE: Carapinha; Crespa; Identidade; Aceitação.

ABSTRACT: The acceptance of natural hair is today a reality in Mozambique. However, during the hair transition process, many challenges have been encountered by women who go through the process. These challenges and questions arise at different levels: family, friends, or even at the workplace. The objective of this research is to analyze the situations experienced by black Mozambican women who have assumed their natural curls, besides reflecting on the implications that this acceptance has caused in the workplace. For this article, documentary analysis and literature review were carried out, based on the theoretical assumptions of Bell Hooks and Kilomba. In methodological terms the data were analyzed using SPSS, in a descriptive perspective, and content review for understanding the open questions. One of the conclusions of the research is that prejudice persists for those who choose to adopt coarse hair, often causing implications in the positions that certain women occupy in the company, especially if it is a management position.

KEY WORDS: Carapinha; Crespa; Identity; Acceptance.

Site/Contato

Editores

Cinthia Nolácio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

MULHER CRESPA EM MOÇAMBIQUE: CONSTRANGIMENTOS E ACEITAÇÃO DA CARAPINHA NO LOCAL DE TRABALHO

KÁTIA XAVIER-ZECA¹

INTRODUÇÃO

A aceitação do cabelo natural é hoje uma realidade em Moçambique. Contudo, no decorrer do processo de transição capilar, muitos desafios têm sido encontrados pelas mulheres que enfrentam esta situação. Estes desafios e questionamentos surgem em diversos níveis: familiar, amigáveis ou mesmo no local de trabalho. É neste último que será centrada a nossa análise. Este artigo surge com o objetivo de refletir em torno das situações vivenciadas por mulheres negras, e que tenham assumido os cachos naturais e as implicações que essa aceitação causou no ambiente de trabalho. Importa ainda questionar e refletir em torno da relação entre cabelo e transição capilar, e neste sentido foram importantes as leituras de alguns trabalhos que relacionam a questão do cabelo ao Racismo (HOOKS, 1989; KILOMBA, 2019) ou de obras que analisem os processos de transição capilar (SILVA, 2016; OLIVEIRA, 2019).

Desde 2014 tem se verificado uma proliferação de grupos nas redes sociais e salões de cabelereiro em Moçambique que tem se dedicado à comercialização e troca de experiências sobre produtos para cabelos naturais (XAVIER ZECA, 2020). O que nos faz concluir que este é um caminho sem volta e um movimento que veio para ficar. Na pesquisa de Xavier-Zeca (2020), as inquiridas dizem que é no local de trabalho o local em que mais sofreram constrangimentos no processo de transição capilar. Por esta razão, nesta pesquisa as questões foram desenhadas para melhor perceber e analisar como tem sido essa relação no espaço profissional de algumas mulheres.

Em termos metodológicos, o trabalho utilizou a revisão documental em torno das temáticas “cabelo” e “transição capilar”, complementando com a aplicação de um questionário para um grupo de mulheres que trabalha por conta própria, e para aquelas que trabalham no setor público ou privado, entres os dias 01 e 30 de março de 2021. A técnica para seleção dos casos foi através de amostragem por conveniência, no qual resultou em 18 respondentes que deram os seus relatos sobre como é assumir o cabelo natural e ser carapinha em Moçambique no local de trabalho. Os resultados foram tratados de forma qualitativa, com recurso à análise de conteúdo de Bardin (2002), e quantitativa, com recurso ao *SPSS*, que nos permitiu fazer a estatística descritiva dos dados colhidos. O universo da população pesquisada é composto por mulheres

¹ Kátia Sara Henriques Xavier Zeca. Doutora em Ciência Política pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Rio Grande do SUL – UFRGS. Professora na Universidade Joaquim Chissano – Moçambique ; kxavierzeca@gmail.com

moçambicanas que trabalham no setor público ou no setor privado em diversas áreas, e que tem o curso superior completo (graduação), e em algumas delas, o mestrado ou Doutorado.

Cabelo Natural e a sua aceitação

De acordo com Hall (2005), discutir sobre identidade diz respeito ao estabelecimento de relações entre o "Eu e a sociedade", e são os eventos que o rodeiam que acabam por moldar as suas ações. Apesar de o indivíduo ter grandes influências do seu Eu real, algumas externalidades vão influenciar o seu comportamento. Assim, a identidade encontra-se em constante construção. Vive-se na atualidade um movimento e questionamento em torno da estética, notadamente sobre o cabelo como uma forma de reivindicação, além dos novos meios de ressignificação e representação do Eu. Como refere Hall (2005):

O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, esta se transformando fragmentado, composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas [...] O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático (HALL, 2005, p. 12).

Neste contexto pode-se ainda reforçar que a questão da identidade é um processo histórico e não biológico (Hall, 2005). Tendo em conta esta perspectiva, pode-se perceber como a construção da nova identidade tem passado pela aceitação e questionamentos em torno do cabelo. Hooks (1989) afirma que a relação que as mulheres negras nos Estados Unidos tinham com o cabelo, e explica os processos de alisamento com pente aquecido como sendo um ritual que muitas destas enfrentaram. Nesse ato estava implícito a tentativa destas buscarem maior semelhança com as mulheres brancas que apresentavam os cabelos lisos e considerados bonitos na sociedade em que viviam. Ter cabelos lisos poderia também ser vantajoso no momento de procura de emprego e acesso a outros benefícios laborais. Discutir sobre cabelo vai além de pensar em um adorno estético, pode ter vários significados e impactar sobre a vida dos sujeitos. Segundo (VIEIRA, 2019):

Cabelo, cabeleira, cabeludo, descabelado... considerado por muitos apenas um instrumento estético, o cabelo vai muito além disso. Uma simples opção por um corte ou penteado diz bastante sobre a personalidade de uma pessoa. Para os negros especialmente, que desde a década de 1950 desfilam com seus black power imponentes, ele transcende o campo da beleza e significa um encontro com

a identidade e, porque não, uma ferramenta de afirmação (VIEIRA, 2019, p. 1).²

Esta afirmação reforça que o movimento e a luta pela afirmação negra, utilizando inclusive o cabelo, não é atual. Já nos anos 1950/1960 a beleza pelo natural foi elevada através do movimento *black power* nos Estados Unidos da América, e o que hoje assistimos é uma continuidade e ressignificação desses ideais. Os anos 60 representam um momento importante para uso do cabelo como instrumento de luta política:

Durante a década de 1960, os negros que trabalharam ativamente para criticar, desafiar e mudar o racismo apontaram para a maneira pela qual a obsessão dos negros por cabelos lisos refletia uma mentalidade colonizada. Foi nessa época que o penteado natural, o "afro", tornou-se moda como sinal de resistência cultural à opressão racista e como celebração da negritude. Os naturais foram equiparados à militância política" (HOOKS, 1989, p. 2).³

A luta pelo uso do cabelo natural/crespo tem sido uma constante por longos anos, uma vez que este esteve, por muito tempo, associado a algo ruim, criando desde cedo uma aversão ao mesmo (SILVA, 2017). Esta negação e preconceito têm acompanhado a infância ou mesmo juventude de muitas mulheres. Oliveira (2016) chama a atenção para vários apelidos pejorativos que normalmente são associados aos cabelos crespos:

Há anos o cabelo crespo é mal visto na nossa sociedade. Muitas vezes é chamado de "cabelo ruim", outras de "cabelo mal cuidado", até mesmo "cabelo sem jeito". Aquele famoso cabelo que precisa ser controlado. Qual a menina de cabelos crespos após se arrumar, e estar pronta para sair de casa, nunca ouviu a seguinte pergunta: "Não vai pentear o cabelo, não? Vai sair com ele bagunçado? Passa uma mão molhada para abaixar". Frases como essas são ditas todos os dias, além dos muitos apelidos que os cabelos crespos possuem (OLIVEIRA, 2016, p. 220).

O valor da mulher é muitas vezes associado à sua aparência. A evolução histórica mostra que várias lutas foram travadas por mulheres pelo direito de poderem vestir aquilo que mais conforto lhes proporcionava (HOOKS, 2000), ou ainda andar com os seus cabelos naturais sem que seguissem o padrão eurocêntrico (VIEIRA, 2019). Esta reivindicação não se resume apenas às questões físicas, mas em como o cabelo é apresentado. Homens e mulheres passam pelo

² VIEIRA, K. **Black Power: Instrumento de resistência e cultura**. 2019. Disponível em: <<http://www.afreaka.com.br/notas/black-power-instrumento-de-resistencia-e-cultura/>>. Acesso em: 16 dez. 2020.

³ Tradução da autora para: During the 1960s black people who actively worked to critique, challenge, and change white racism pointed to the way in which black people's obsession with straight hair reflected a colonized mentality. It was at this time that the natural hairdo, the "afro," became fashionable as a sign of cultural resistance to racist oppression and as a celebration of blackness. Naturals were equated with political militancy.

preconceito do cabelo crespo/natural, mas são as mulheres que mais tem se evidenciado nesta luta, no qual tem se assistido uma tentativa de mostrarem o quão são belas, mesmo assumindo seus cabelos naturais. Sobre estes, segundo Vieira (2019), há desde o tempo da escravidão, um contexto de imposição para que as mulheres sejam condicionadas a alisarem seus cabelos. As questões do cabelo e do racismo têm sido discutidas simultaneamente. Muitos são os momentos que as pessoas sofrem discriminação por terem o cabelo crespo, e não seguir a linha de cabelo com características enquadradas no padrão e aceitáveis na sociedade (EUGÉNIO JR⁴, 2018; PAULA, 2014⁵).

Em 2015, o Jornal Domingo⁶ publicou um artigo onde abordava o retorno à valorização e visibilidade do cabelo crespo. Uma das suas fundamentações é que se vivia no país uma maior valorização da cultura e da mulher africana, associada à sua estética e os cabelos. Neste sentido, tem se assistido no Mundo, e Moçambique não ficou alheio, a um movimento de mulheres que incentivam o retorno à identidade africana. Em decorrência dos contextos da escravatura e colonização, os africanos foram alvos de mutilação cultural, adotando padrões impostos pelos cânones da civilização ocidental. Os hábitos locais eram catalogados como indígenas e marginais.⁷ O cabelo crespo das mulheres negras alimentou, em grande medida, o preconceito racial, e era visto como desprovido de beleza. Algumas mulheres passaram mesmo pela obrigação de corta-lo. Na tentativa de assimilar a cultura ocidental, iniciaram processos penosos de aquecimento e química para tornar o seu cabelo igual aos fios lisos das mulheres brancas, de modo a equiparar os padrões e se aproximar o máximo possível do que era imposto pelos colonizadores (JORGE, 2015). No seu artigo, Jorge (2015) ressalta como as questões culturais em torno do cabelo crespo estão enraizadas na história da humanidade:

⁴ EUGÉNIO JR., A. **Por que a sua “opinião” sobre cabelos crespos é racismo?** 2018. Disponível em: <https://www.vice.com/pt_br/article/mb5yq8/cabelos-crespos-racismo>. Acesso em: 16 fev. 2021.

⁵ PAULA, B. De. **O que cabelo tem a ver com racismo?** 2014. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-que-cabelo-tem-ver-com-racismo/>>. Acesso em: 17 dez. 2020.

⁶ Jornal publicado aos Domingos em Moçambique. Este tem como data 3 de outubro de 2015.

⁷ A colonização Portuguesa, implementou nas suas colônias em África o Estatuto do Indigenato, que foi instituído em 1926. De acordo com Araujo et al (2010, p. 117), A definição colonial de indígena encontrava-se nos termos do Estatuto do Indigenato, eram indígenas “os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente [na Guiné, em Angola ou Moçambique], não [possuísem ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses” (artigo 2.º do Estatuto). Assim, os indígenas deveriam, com efeito, reger-se “pelos usos e costumes próprios das respectivas sociedades”, sendo “a contemporização com os usos e costumes [...] limitada pela moral, pelos ditames da humanidade e pelos interesses superiores do livre exercício da soberania portuguesa” (artigo 3.º e respetivo §1.º). Ainda nos termos do Estatuto, assimilados eram os ex-indígenas que haviam adquirido a cidadania portuguesa, após provarem satisfazer cumulativamente os seguintes requisitos: a) ter mais de 18 anos; b) falar corretamente a língua portuguesa; c) exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suícientes para o mesmo fim; d) ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; e) não ter sido notado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor (artigo 56.º).”

As imposições culturais esboçaram espécie de revolução mundo fora. É impossível falar da história do cabelo crespo sem fazer referência à obra intitulada *400 Years Without a Comb* (400 anos sem um pente, em português), obra de Willie L. Morrow. O livro ressalta a humilhação de escravos africanos na América devido ao cabelo crespo. A obra mostra como o negro viveu na sociedade americana, abordando, por exemplo, a invenção do pente, mencionando a descoberta de processos químicos de preparação de cremes desfrisantes para tornar o cabelo da mulher negra mais liso. Estes produtos tiveram muita repercussão de tal forma que até hoje a América se tem destacado na sua produção (JORGE, 2015, p.1).

Em Moçambique a sociedade ainda não encara o cabelo natural como sendo algo bonito. Ainda existe preconceito, e ter o cabelo crespo e as *dread locks* são ainda conotados com marginalidade. Outras vezes são vistas como rebeldes ou fora do sistema (JORGE, 2015). Apesar das várias resistências e preconceitos em torno do cabelo crespo ou natural, esta tendência tem vindo a ganhar cada vez mais seguidores que tem redescoberto formas de autoafirmação e de identidade. Se no local de trabalho são vistas como rebeldes ou despenteadas, as mulheres não se retraem e continuam a sua luta na conquista dos seus espaços. É importante realçar que uma das formas encontradas pela mulher negra moçambicana, como forma de ocultar o cabelo natural/crespo, foi optar por outros adornos estéticos para além do alisamento, como aplicação das mechas.⁸ As mulheres em Moçambique, em grande número, usam algum tipo de adorno na cabeça (CRUZ, 2012). O que o movimento das crespas ou carapinhas traz, neste sentido, é um número cada vez maior de mulheres que vão se libertando dos adornos e alisamentos capilares.

O Processo de Transição Capilar

De acordo com Ferrari e Assis (2017, p. 74) "a Transição Capilar é abordada enquanto um fenómeno social caracterizado pelo abandono dos tratamentos químicos que modificam as características naturais dos cabelos por grupos de indivíduos". Importa referir que este fenómeno social não é novo, e com a evolução do capitalismo, outras formas de fazer face ao "politicamente correto" em termos de aparência capilar têm sido colocados no mercado. A transição capilar é uma fase de mudanças. Embora tudo comece com o desejo de assumir os cabelos naturais, a transição é capaz de mudar mais do que isso.⁹ A transição é um momento de conquista e aceitação do seu Eu, na condição de mulheres crespas que assumem os seus cabelos com as suas perfeições e imperfeições, além de criar formas e mecanismos de cuidar dos mesmos sem que seja algo ruim e depreciável.

⁸ Cabelo sintético que permite que sejam feitos vários tipos de penteados.

⁹ Disponível em: https://www.todecacho.com.br/blog_section/transicao-capilar/. Acesso em 10 dez de 2019.

A maior parte das mulheres que trilhou o processo de transição capilar em algum momento da sua vida passou por alguns questionamentos que eram feitos ao seu cabelo, apelidando de duro, ruim, feio e outros nomes depreciativos e que contribuíram para uma menor aceitação do cabelo natural. Criando desde cedo uma necessidade de querer mudar o seu cabelo para algo que fosse socialmente belo e aceitável, no caso o cabelo liso com características condizentes com um padrão autorizado como belo (FERRARI; ASSIS, 2017). Moçambique é um país que esteve sob domínio colonial português até 1975, o que em certa medida explica a existência de resquícios desta dominação em relação à aceitação do cabelo natural ou crespo. Apesar de o país ser composto na sua maioria por pessoas com equipamentos biológicos em que o cabelo crespo é algo natural, muitas são as mulheres que desde a sua infância não têm tido um relacionamento saudável com sua estética capilar. Desta forma, estas mulheres optam por diversas formas de alisamento ou outras que lhe permitam alguma semelhança com as mulheres de ascendência portuguesa.

Assis e Ferrari (2017) referem que mesmo o Brasil, tido como um mosaico cultural, e com parte da população de descendência negra, persiste forte preconceito, fazendo com que muitas mulheres se submetam à alisamentos e diversas outras técnicas de estética, a fim de se afastar cada vez mais de suas raízes etnicorraciais. No Brasil a transição capilar começou a ser bastante difundida na rede social Facebook, em 2010, além dos produtos para cabelo natural que começaram a ser muito divulgados. Além disso, o uso do turbante passou a ser um grande aliado no processo de transição capilar. Este acessório, o turbante, passou a ser visto como um adorno que restituiu a autoconfiança de mulheres negras durante esse processo (LIMA, 2017). Vários termos têm sido utilizados para descrever o cabelo sem química, sendo os mais comuns “cabelo natural”, “cabelo crespo”, “cabelo cacheado”, “cabelo afro” (MATOS, 2016 a) ou cabelo carapinha.¹⁰ Neste contexto, cada tipo de cabelo tem a sua especificação, e que vai desde a não utilização de produtos químicos (cabelo natural) ou ainda o fato de serem termos relacionados à aparência do cabelo (cabelo crespo e cabelo cacheado) (quadro 1). No fim, o que importa é que crespo, ondulado ou afro, todos estes tipos englobam aquilo que designamos de cabelo natural, livre de produtos químicos e qualquer transformação, independente do aspecto que o cabelo ganhe após o processo de transição capilar.

Quadro 1- Tipos de cabelo

Tipos de cabelos	Descrição
Cabelo Natural	Este tipo de cabelo refere-se a um suposto estado de natureza, por ser o cabelo que nas-

¹⁰ termo muito usado no contexto moçambicano para designar o cabelo de difícil trato e normalmente natural (sem químicos).

	ce sem utilização de química para a transformação da estrutura do fio. Porém, esse cabelo é cuidado com vários tipos de cremes e produtos, industrializados ou não, como forma de texturiza-lo, o que de alguma forma modifica a sua aparência, mesmo que os efeitos obtidos não durem tanto tempo como no caso do uso das químicas de transformação.
Cabelo Crespo e Cabelo cacheado	Estes termos estão relacionados à aparência do cabelo, ondulado, espiralado ou encrespado. Esses termos também denotam uma disputa, onde os cabelos crespos seriam os mais próximos dos africanos. Então, quem o possui teria maior legitimidade ao se assumir como negro, já que as possuidoras do cabelo cacheado não seriam alvo de tanto preconceito por conta desse formato se encontrar mais próximo do cabelo considerado como “bom”.
Cabelo Afro	Este termo, “cabelo afro”, engloba maior quantidade de tipos de cabelos que as pessoas dotadas de herança negra em sua carga genética podem possuir.

Fonte: adaptado pela autora com base em (MATOS, 2016 a, p. 846)

Para efeitos desta pesquisa, irei fazer menção ao cabelo natural ou crespo como aquele livre de química e qualquer outra transformação que recorra ao alisamento ou transformação por meio de outros produtos. Em algum momento farei também uso do termo carapinha que é uma forma usual de designar o cabelo natural de mulheres negras em Moçambique. No Brasil o cabelo natural das negras é também o crespo associado aos cachos que estes produzem quando crescem de forma natural, típico de uma sociedade marcada pela miscigenação.

Implicações da aceitação do cabelo natural no ambiente de trabalho em Moçambique

Foi entregue um questionário *online* para dezenove mulheres crespas, das quais apenas um foi considerado inválido. As questões foram respondidas no período compreendido entre os dias um a trinta de março de 2021, sob recurso da plataforma google form. A idade das mulheres está compreendida entre os vinte e um aos quarenta e quatro anos de idade, sendo que 94% das entrevistadas possui formação superior entre mestrado e graduação, e 6% concluíram o ensino médio. Em termos de vínculo institucional, 33% trabalham em instituições públicas, 56% em empresas privadas e 11% são autônomas. Quando questionadas sobre a idade que possuíam, quando tinham iniciado o processo de transição capilar, as respostas foram diversas. Apesar de a maior parte ter passado por um processo de transição, cerca de 17% não vivenciou nenhum

processo de mudança, fazendo opção pelo uso de cabelos crespos livre de produtos químicos. Por outro lado, 33% iniciou o processo há mais de 5 anos, e 11% tem processo recente, no caso de um ou dois anos (tabela 1).

Tabela 1- Período em que iniciou o processo de transição capilar

	Respostas das entrevistas	Porcentagem válida
1 a 2 anos	2	11
3 a 4 anos	6	33
mais de 5 anos	6	33
Não passei por processo de transição capilar. Sempre usei o meu cabelo natural	3	17
Outra	1	6
Total	18	100

Fonte: elaborado pela autora

Ao questionar se teriam passado por algum constrangimento no local de trabalho, em decorrência do uso de cabelo crespo, a maior parte das inquiridas, 69%, respondeu não ter enfrentado nenhum episódio constrangedor, e 39% confirmou ter vivido alguma situação difícil (tabela 2).

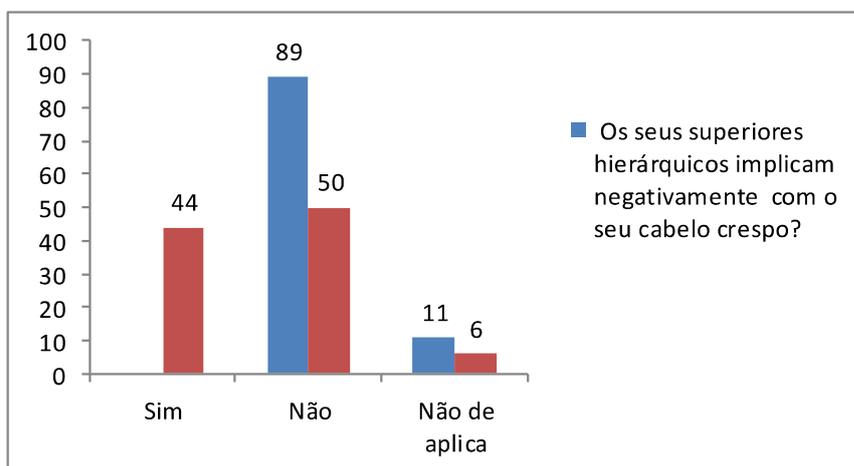
Tabela 2- Constrangimentos passados no local de trabalho por ter o cabelo crespo

	Respostas das entrevistas	Porcentagem válida
Sim	7	39
Não	11	61
Total	18	100

Fonte: elaborado pela autora

Neste Bloco foram colocadas diversas questões em torno da aceitação que as inquiridas possuem em seu local de trabalho. Desta forma, procuramos saber como tem sido a aceitação do seu cabelo natural no local de trabalho, e verifica-se que 89% respondeu que seus superiores hierárquicos não tem criado problemas com o cabelo crespo das entrevistadas. Apesar destas respostas, sugerindo não haver oposição dos seus chefes, estas mulheres sentem-se sempre observadas quando entram em alguma repartição, 44% (gráfico 1).

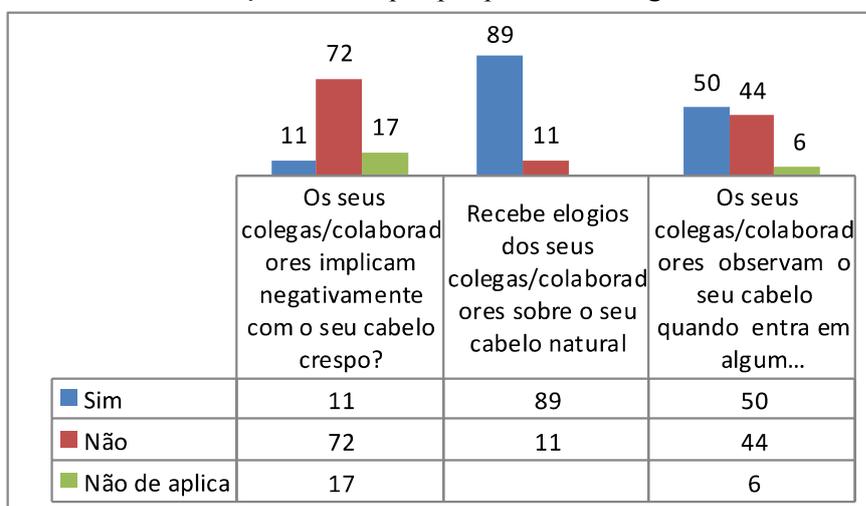
Gráfico 1- Aceitação do cabelo Natural no local de trabalho



Fonte: elaborado pela autora

Para 89% das entrevistadas, tanto colegas como colaboradores tendem a tecer elogios aos seus cabelos crespos, ou mesmo observar quando estas entram em alguma repartição. Apesar desta grande maioria, 44% declarou não se importar com a sua aparência. Importa ainda realçar que apesar de um grande número de colegas ou colaboradores, 72%, ter sido apontado como pessoas que não criam problemas com os cabelos crespos das colegas, 11% foram apontados como pessoas que veem de forma negativa os cabelos crespos (gráfico 2).

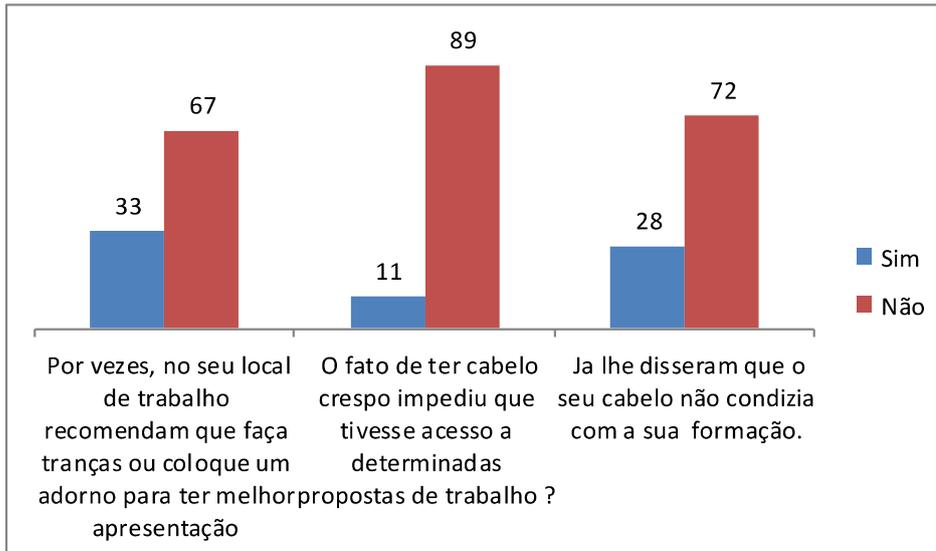
Gráfico 2- Aceitação dos crespos por parte dos colegas/colaboradores



Fonte: elaborado pela autora

Por fim, é importante realçar que apesar de os dados nos mostrarem razoável aceitação dos cabelos crespos, em alguns momentos, cerca de 33% das entrevistadas referiu já ter recebido recomendação para que colocasse algum adorno (tranças ou outro). Outras, mesmo que em menor percentagem, 11%, foram impedidas de ter acesso a determinadas propostas de trabalho devido a aparência do seu cabelo. Cerca de 28% declarou que já lhes foi dito que o cabelo não condizia com a formação (gráfico 3).

Gráfico 3- Cabelos crespos e aceitação no espaço laboral



Fonte: elaborado pela autora

Quando questionadas sobre os tipos de constrangimentos que teriam passado no local de trabalho, em decorrência do uso de cabelo crespo, estas mulheres referiram diversas situações que passaram:

- No anterior emprego (Instituição Pública) não podia usar o cabelo do jeito que é, crespo.
- Ter de andar de lenço.
- Pedirem para fazer alguma coisa melhor na cabeça porque teríamos reunião com colaboradores.
- Chamaram-me despenteada. Já questionaram se não queria alisar o cabelo
- Uma colega comparou o meu cabelo a um capim seco ...
- Perdeu o pente?
- Questionaram-me sobre qual tipo de penteado era o meu, quando simplesmente estava com o meu cabelo solto.
- Penteado afro não adequado para uma reunião com parceiros
- Perguntaram porque não penteio o cabelo. Disseram que na minha posição não deveria apresentar me com cabelo crespo, não ficava bem.¹¹

Desta forma, as observações apresentadas pelas entrevistadas permitiram-nos concluir que essas inquietações podem ser agrupadas em quatro posicionamentos essenciais, a saber, mulheres que não passaram por nenhum constrangimento; mulheres que se viram obrigadas a colocar adornos para serem aceitas; mulheres que tiveram de ouvir nomes pejorativos associados ao seu cabelo crespo, ou ainda associar este com a posição ocupada na empresa (quadro 2).

¹¹ Estes trechos refere-se as falas de algumas inqueridas em torno de diversas situações que passaram no local de trabalho pelo facto de terem cabelos crespos.

Quadro 2- categorias para os constrangimentos passados pelas crespas no local do trabalho

1. Nunca passei por nenhum constrangimento
2. Colocação de adorno (lenço, tranças ou alisamento)
3. Nomes Pejorativos para descrever o cabelo natural ou questionamentos em torno do cabelo crespo
4. Posição ou cargo inadequado para o uso de cabelo crespo

Fonte: elaborado pela autora

Em relação aos desafios existentes em Moçambique, quando da análise em torno da aceitação do cabelo natural em espaços públicos (local de trabalho), as respostas foram unânimes em sugerir à necessidade de uma maior aceitabilidade e tolerância para as opções pessoais que cada uma faz ao uso que quer dar ao cabelo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão do cabelo crespo tem sido, ao longo dos últimos anos, motivo para um debate que voltou à tona tanto no Brasil como em Moçambique. Neste último país o movimento começou a ganhar força a partir de 2015. Tendo em conta ao próprio conceito de identidade que nos remete a uma relação entre o Eu e a Sociedade, os eventos decorrentes desta relação estão interligados entre si. A forma como a sociedade enxerga o indivíduo acaba também por moldar o ser humano na sua relação com o seu cabelo natural, no sentido de se encaixar e ser aceito nesse espaço.

O objetivo desta pesquisa foi analisar as situações vivenciadas por mulheres negras que tenham assumido os cachos naturais, assim como as implicações que essa aceitação causou no ambiente de trabalho. Apesar de ter se verificado que um grande número de mulheres não sofreu constrangimentos no local de trabalho no processo de transição, é importante referir que ainda existe um número considerável destas que sofrem por assumir os cabelos naturais/crespos. Apesar de estas não sofrerem implicações por parte dos seus superiores hierárquicos, existe a tendência de serem constantemente observadas sempre que entram em algum espaço (refeitório, sala de reuniões entre outros). Nem tudo é negatividade neste processo de aceitação do cabelo crespo, posto que existem os colegas ou colaboradores que tecem comentários positivos e não se incomodam pela aparência assumida pelas colegas, apesar de haver um pequeno número que se opõe à carapinha das colegas.

Persiste um certo preconceito para quem opta por adotar o cabelo crespo, e para muitas lhes é dito não ficar bem, tendo em conta a posição que ocupam na empresa, sobretudo se for cargo de chefia ou direção. Nestes casos são até aconselhadas a optar por alisamento ou algum

adorno que esconda o seu cabelo crespo. Em alguns momentos o cabelo crespo acaba por ser um impedimento para aceder lugares de topo da sua instituição. Pode-se ainda concluir que existe uma necessidade de se refletir em torno da aceitação e a liberdade de as mulheres poderem assumir a sua carapinha sem serem discriminadas ou sofrerem em relação aos desafios existentes em Moçambique quando se fala de aceitação do cabelo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2002.

CRUZ, Denise Ferreira da Costa. **Seguindo as tramas da beleza em Maputo**. 2012. 178 f. - Universidade de Brasília, Dissertação de Mestrado (Mestrado em Antropologia Social) Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

FERRARI, Érica.; ASSIS, Juliana. A Dimensão informacional da transição capilar: identidade e empodarameno nas mídias sociais. **Revista Brasileira de Educação em Ciências da Informação**, v. 4, n. 1, p. 74–95, 2017.

HOOKS, Bell. Straightening our hair. In: HOOKS, Bell. **Talking Back: Thinking Feminist, Thiking Black**. New York: South end Press, 1989.208p.

HOOKS, BELL. **Feminism is for everybody: passionate politics**. Canada: South end Press, 2000.

LIMA, Dulcei da Conceição. Tá na cabeça, tá na web. Significados simbólicos e historicidade do uso do turbante no Brasil. **dobras**, v. 10, n. 22, p. 22–41, 2017.

MATOS, Lidia. transição capilar como movimento estético e político. In: ANAIS DO I SEMINÁRIO NACIONAL DE SOCIOLOGIA DA UFS 2016a, Sergipe. **Anais...** Sergipe Disponível em: <<https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/12871/2/TransicaoCapilarMovimento.pdf>>. Acesso em: 17 dez. 2020.

MATOS, Lidia. de O. Não é só cabelo, é também identidade: transição capilar, luta política e construções de sentido em torno do cabelo afro. In: 30 REUNIAO BRASILEIRA DE ATROPOLOGIA 2016b, João Pessoa. **Anais...** João Pessoa Disponível em: <<http://docplayer.com.br/48425309-Nao-e-so-cabelo-e-tambem-identidade-transicao-capilar-luta-politica-e-construcoes-de-sentido-em-torno-do-cabelo-afro-1.html>>. Acesso em: 1 dez. 2019.

OLIVEIRA, Daniela Cristina do Nascimento. Meu cabelo não é só estética, é também política: os movimentos sociais e as narrativas visuais. **Revista da ABPN**, v. 8, n. 20, p. 217–230, 2016.

SILVA, Amanda Raquel da. Estética como ação política: fazendo cabeças e soltando cabelos. **Equatorial**, v. 4, n. 6, p. 83–110, 2017.

XAVIER ZECA, Kátia Sara Henriques Relatos de transição capilar sob o olhar de uma crespa. **Dobras**, v. 30, p. 141–156, 2020.

JORNAIS

JORGE, L. O Retorno a beleza do Crespo. **Jornal Domingo**, Maputo, 2015. Disponível em: <<https://www.jornaldomingo.co.mz/index.php/sociedade/7521-o-retorno-a-beleza-do-crespo>>. Acesso em: 2 de mai. 2021.

Recebido em: 23/04/2021

Aprovado em: 30/06/2021



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 02 | Nº. 3 | Ano 2021

Flávia Chagas

Letícia Reis

Jacqueline Maia Santos

Site/Contato

Editora

Cinthia Nolácio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

“EXPERIÊNCIAS VIVIDAS” - O GÊNERO COMO CATEGORIA DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL E A DESNATURALIZAÇÃO DA “MULHER AFRICANA” NA HISTÓRIA

“Lived Experiences” – Gender as a social organizational category and the denaturalization of “african women” in History

RESUMO: Neste artigo pretendemos tensionar as possibilidades de compreensão das relações humanas ao interrogar o gênero através de experiências africanas e, conseqüentemente, propor este conceito como uma categoria essencial para a compreensão histórica das organizações sociais. Para isso, articulamos um apanhado teórico de diferenciação entre a História das Mulheres e os Estudos de Gênero como métodos possíveis para a escrita da história. Também analisamos e recorremos às contribuições de pensadoras africanas que se debruçaram sobre os estudos de gênero de forma comparada, e que contrastam com perspectivas ocidentais em conflito com as dinâmicas sociais específicas de suas sociedades em análise. E, por fim, sugerimos as investigações de “experiências vividas”, conceito mobilizado por Bibi Bakare-Yusuf, como forma de agregar os desafios apresentados pelas recentes investigações de pesquisadoras que implementaram tais perspectivas que desnaturalizam o gênero com as pesquisas no e do território africano.

PALAVRAS-CHAVE: Mulher Africana; Estudos de Gênero; História das Mulheres; História da África.

ABSTRACT: The purpose of this paper is to put the possibilities of understanding human relations under tension by questioning gender through african experiences and, consequently, suggest gender as an essential category for historical understanding of social organization. We articulate a theoretical framework for differentiating Women’s History and gender Studies as possible methods for historical narratives. Thus, we explore and resort to the work and research of african thinkers that investigate gender contrasting the occidental perspectives in conflict with social dynamics in the specific societies of their analyses. Finally, we suggest the investigation of "lived experiences", a concept devised by Bibi Bakare-Yusuf, as a way to congregate the challenges brought upon by the recent african perspectives that denaturalize gender and historical africanist research.

KEY WORDS: African Women; Gender Studies; Women History; African History.

“EXPERIÊNCIAS VIVIDAS” - O GÊNERO COMO CATEGORIA DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL E A DESNATURALIZAÇÃO DA “MULHER AFRICANA” NA HISTÓRIA

FLÁVIA CHAGAS

LETÍCIA REIS

JACQUELINE MAIA SANTOS¹

INTRODUÇÃO

O presente artigo surge de inquietações. Nosso propósito é investigar os caminhos teóricos percorridos durante a construção do que se entende por “mulher africana” a partir do período moderno. Para isso, pretendemos explorar e destrinchar três assuntos que se conectam, mas que não podem ser sobrepostos: o estudo das mulheres africanas; a análise do gênero em sociedades do continente africano, partindo de interpretações e proposições de teóricas/intelectuais africanas; e por fim, o gênero como categoria de análise para a História da África. Almejamos, também, desnaturalizar o gênero enquanto conceito exclusivo para investigações sobre mulheres, e também a construção de “mulher” como categoria estática em moldes ocidentais e contemporâneos. Nesse sentido, nos perguntamos a respeito das trajetórias de mulheres africanas, a partir de suas experiências vividas (BAKARE-YUSUF, 2003), mas também como a categoria “mulher africana” foi constituída e transformada historicamente.

1 - História das mulheres: entre o combate aos silêncios e a reificação da categoria mulher em cânones ocidentais e/ou contemporâneos

A história das mulheres e o questionamento a respeito do gênero, enquanto fenômeno, se entrelaçam em sua gênese. Ambos os movimentos partiram dos questionamentos, nos anos de 1970 e 1980, de acadêmicas feministas que perceberam o local subalterno que as mulheres ocupavam nas produções teóricas das ciências humanas (SCOTT, 1995; SMITH, 1998). Tal questionamento se estendeu para diversas áreas de investigação histórica e entre elas, a História da África. Tal campo de estudos se consolidou no Brasil, enquanto disciplina, a partir dos anos

¹ Flávia Chagas. Mestre em História Social da Cultura pelo Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais – PPGHIS/UFMG. flaviagchagas@gmail.com Letícia Reis. Licenciada em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. reiseovento@gmail.com. Jacqueline Maia. Mestre em História Social da Cultura pelo Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais – PPGHIS/UFMG. jacqueline.historia@gmail.com. Todas as autoras são filiadas ao grupo de pesquisa Áfricas: História, Política e Cultura, da Universidade Federal de Minas Gerais.

de 1960 e 1970, com uma abordagem multidisciplinar.² Para o campo da História, trabalhos a respeito do continente africano tiveram um avanço quantitativo. Nos anos subsequentes, uma perspectiva atlântica foi consolidada para os Estudos Africanos, o que influenciou a historiografia a respeito do Escravismo moderno no Brasil (SANTOS, 2012, p. 247). E nesta perspectiva, as mulheres eram visivelmente parte do mundo Atlântico e se tornaram assunto de interesse de pesquisadoras.

Tratar de mulheres em investigações históricas é discutir sobre uma considerável parte do contingente humano na história. Não fazê-lo é ignorar as diversas contribuições dessas mulheres para o desenvolvimento humano e negar a agência das mesmas no passado — o que contribui para a permanência, no presente, de restrições de mulheres à direitos inalienáveis. Neste sentido, a história sobre mulheres em África é necessária. Entretanto, a investigação do papel das mulheres na História do continente africano não pode ser entendida como complementar e paralela à história de homens. Tampouco como um apêndice a um passado masculino, como se incluir mulheres em narrativas históricas completasse peças faltantes de um quebra-cabeça.

A investigação dessas mulheres na história deve levar ao questionamento do passado, compreendendo e considerando como “ser mulher” influenciou nas experiências vividas por elas e, da mesma forma, como elas influenciaram e transformaram seu contexto. O clássico artigo de Joan Scott, "Gênero como uma categoria útil de análise histórica", ressalta que a ampliação dos olhares sobre gênero nos trabalhos teóricos exige, cada vez mais, transformações imbricadas na reescrita da História. Além disso, o que é talvez mais importante, "gênero" era um termo proposto por aquelas que sustentavam que a pesquisa sobre as mulheres transformaria fundamentalmente os paradigmas disciplinares. As pesquisadoras feministas assinalaram desde o início que o estudo das mulheres não acrescentaria somente novos temas, mas que iria igualmente impor um reexame crítico das premissas e dos critérios do trabalho científico existente (SCOTT, 1995, p. 73). Scott sugere que pensar mulheres historicamente têm o potencial de fazer com que a própria disciplina seja reexaminada para além dos cânones do sujeito universal moderno: masculino e branco. De fato, o exame histórico do papel das mulheres em suas comunidades, e para além de seus contextos, quebra a naturalização do papel subalterno da mulher e parece tensionar não só os papéis de gênero e as diferenças sexualizadas, mas os ideais de branquitude dos sujeitos históricos e, ao mesmo tempo, o papel que as elites ocupam no pensamento histórico e historiográfico.

Neste sentido, trabalhos que abordaram trajetórias femininas e seus respectivos percalços históricos ocuparam um papel relevante na produção africanista, quebrando, dessa forma, os

² Vanicléia Silva Santos lança luz ao argumento que o conhecimento a respeito do continente africano já era produzido no Brasil anteriormente à fundação de centros e programas africanistas ligados à universidades, um

silêncios históricos e historiográficos em relação a corpos identificados, por si e por outrem, como femininos.³ No Brasil, pesquisadoras como Jacimara Souza Santana, Lucilene Reginaldo, Mariana Cândido, Mônica Lima, Patrícia Godinho Gomes, Selma Pantoja e Vanicléia Silva Santos têm feito um trabalho importante para demonstrar que as mulheres tiveram protagonismo e espaço de agência no continente africano, além de orientar trabalhos que avançam na reescrita da História com perspectivas de gênero. Tais obras nos ajudam a ter dimensão não somente da importância das mulheres como agentes históricos, como também uma compreensão aprofundada a respeito das dinâmicas sócio-políticas dos contextos analisados. As perguntas subjacentes a esses trabalhos parecem ser a respeito de como essas mulheres influenciaram o contexto onde atuaram com sua agência histórica e como ser mulher marcou a experiência de vida dessas sujeitas a fim de demonstrar a incontestabilidade das experiências de mulheres em África como diversas e complexas.

Ao se tratar de mulheres na África, um grande problema a ser evitado é a essencialização da mulher africana a partir dessas experiências específicas e, por conseguinte, a reificação da categoria “mulher africana”. Isso acontece quando experiências específicas de um grupo são apresentadas como representativas de todas as possibilidades de existência para as mulheres de um vasto continente. Tal situação cria um ideal heroico para mulheres, que, na tentativa de uma suposta exaltação, ainda retiram dessas personagens a condição da complexidade humana. O desafio é grande, pois muitas vezes, as mulheres visíveis em fontes disponíveis eram pertencentes à elite e suas experiências, embora relevantes, não dizem da realidade da maioria das mulheres de um dito contexto. Assim, quando mulheres de elite são transformadas em metáforas metonímicas de mulheres africanas, naturaliza-se uma experiência específica de um grupo diminuto de mulheres, incorrendo na perpetuação da invisibilização de mulheres africanas subalternizadas.

Como mulheres de elite, entendemos todas as mulheres que ocupavam um local social privilegiado e que com isso podiam usufruir de um maior espaço para exercício de suas agências. Dessa forma, inclui-se mulheres da elite colonial, mas também mulheres da elite pré-colonial; mulheres que eram líderes em âmbito político, religioso e comercial, com grande relevância sociocultural e largos círculos de sociabilidade, mas não necessariamente representativas da sociedade em geral. Historicamente, é essencial retomar como a criação e o uso da categoria “mulher” e, conseqüentemente, da performance de “mulher africana” foram naturalizadas de forma acrítica. É claro que tal questionamento perpassa pelas discussões do campo teórico de “Estudos de gênero”, principalmente por se tratar de uma performance de gênero

espaço branco. Veja mais em: (SANTOS, 2012).

³ Para saber mais sobre a produção internacional sobre a História das Mulheres Africanas, ver: BERGER, 2003.

especificamente delegada à Europa, e normatizada pelo cristianismo através de suas expectativas morais. Nesse sentido, é comum e compreensível que os Estudos das Mulheres e aqueles que questionam a lógica hegemônica de se pensar gênero tenham grande diálogo. Entretanto, não é teoricamente interessante que eles se sobreponham.

Ao equalizar os Estudo de Gênero como Estudo de Mulheres, dois equívocos acabam sendo cometidos: limitar o gênero às experiências de performances femininas; e, conseqüentemente não questionar o masculino como categoria construída historicamente, e formativa de estruturas de poder (KILOMBA, 2019, p. 51). Outro problema é a mumificação (FANON, 1980) das variadas performances e instituições possíveis do feminino no continente africano. As expectativas de performances de diferença sexual, ancoradas em dinâmicas ocidentais e contemporâneas criam uma concepção cristalizada de “mulher”, nos moldes contemporâneos e ocidentais. Para os Estudos de gênero e das mulheres em África isso é especialmente problemático, uma vez que ao naturalizar categorias e performances de gênero criada pelo e no colonialismo, ignora-se as estruturas políticas e dinâmicas sociais específicas aos respectivos contextos (AMADIUME, 1987; OYÈWUMÍ, 1997). A fusão das performances femininas e a generalização das experiências de mulheres é parte da crítica de estudiosas africanas à dinâmicas que se pretendem feministas, mas que se mantêm ancoradas em suas escolas ocidentais.⁴ Conclui-se que o estudo, o questionamento e a desnaturalização do gênero são perguntas necessárias em todos os estudos que pretendem romper com os cânones do colonialismo. Acreditamos que os estudos históricos a respeito do continente africano têm muito a ganhar com o uso do gênero como categoria de investigação histórica ao perceber as dinâmicas de gênero como fatores constituintes das relações sociais — e da organização do poder em determinadas sociedades, como veremos a seguir.

2- O gênero como categoria de análise e organização social: a desnaturalização do gênero

Pensar o gênero historicamente implica em investigar de que maneiras ele atua como um princípio organizador da ordem social nas sociedades modernas europeias e de suas instituições — ao instituir um padrão de relações de gênero, com o reforço e a rearticulação das ideias de diferença sexual e de heterossexualidade. Deste modo, concordamos com a definição de Bruna Pereira (202, p. 13), e entendemos o gênero como um fator constituinte das relações socioculturais; como categoria histórica: contextualmente variável e dotada de uma trajetória temporal, e também cultural: socialmente articulada e dotada de sentido simbólico, construído

nas relações sociais historicamente estabelecidas. Na concepção contemporânea ocidental o gênero opera-se, imperativamente, através do discurso binário entre feminino e masculino ao enquadrar a anatomia e o sexo com base na “divisão biológica entre macho e fêmea”. Dessa forma, atribui-se diferenças sociais, psicológicas e culturais aos sujeitos para fundamentar, então, as hierarquias de gênero e a hegemonia masculina. Além de influenciar na personalidade e na identidade dos sujeitos. Em consonância, Bruna Pereira dialoga com Judith Butler, Raewyn Connell, Adrienne Rich e Anne McClintock para refletir sobre como gênero articula o ideal heteronormativo, identidade de gênero, prática sexual e desejo. Dessa forma, refletir historicamente sobre as nuances de gênero nas narrativas sobre o passado é construir novos significados para a maternidade, o casamento, as relações familiares e as articulações comerciais, além de transformar a maneira como se concebe a divisão sexual do trabalho e suas relações de poder, sejam elas materiais, emocionais, sexuais e/ou simbólicas (PEREIRA, 2020, p. 13).

De fato, questionar o gênero é interrogar as maneiras pelas quais os indivíduos constroem suas relações de sociabilidade e exercem poder. Diante disso, as expressões do feminino, revestidas pela instituição moral — compreendidas por exemplo como os processos da Inquisição de Lisboa e dos Tribunais Eclesiásticos, que embora não tenham perseguido exclusivamente mulheres, serviram de instrumentos de construção de expectativas de gênero, criando imposições comportamentais e de uma imagem subalterna ao controlar as ações das “pecadoras” explicitam os conflitos entre submissão x dominação; atividade x passividades; infantilização x maturação (NASCIMENTO, 1990, p. 128).

Nesse sentido, mobilizamos a pesquisa de Flávia Chagas, “Catharina nas garras da Inquisição” (2021), que investiga o caso da angolana Catharina Juliana e de seu marido, o militar e agente colonial português, João Pereira da Cunha, que deixaram o Reino de Angola em 1749, processados pelo Tribunal do Santo Ofício por meio da Inquisição de Lisboa a partir de 1750. Ambos são acusados de heresia, enquanto Catharina também é acusada de feitiçaria. Eles saem de Ambaca para Luanda, tentando escapar para o Rio de Janeiro. Entretanto, os planos de evasão do Santo Ofício falham e eles são levados até Salvador para só então aportar em Lisboa. Em 1750, como atesta o Auto de Entrega, Catharina foi oficialmente considerada ré. Ela é enclausurada nos cárceres do Limoeiro e da Inquisição até ser chamada para a Mesa Inquisitorial em 1756 e, durante esse tempo, não temos notícia do que foi feito dela. Uma hipótese para a demora em dar prosseguimento ao processo de Catharina é que seu processo estava atrelado ao de João Pereira da Cunha, contudo, ele morreu logo em 1751. Então, a inquisição diminuiu seu interesse no caso de Catharina.

⁴ O feminismo em África é uma contenda intelectual e política. Muitas alternativas foram propostas por mulheres africanas, propondo vocabulários alternativos e explicitando necessidades e questões específicas para mulheres

Entretanto, não podemos compreender a demora no processo de Catharina sem entender o sentido que os inquisidores davam a um procedimento como esse. Isto posto, entendemos que essa situação se dá por diversos motivos. Para nós, o principal fator que justifica a lentidão do processo de Catharina é que ele se referia a uma mulher preta e escravizada do Reino de Angola. A acusação de feitiçaria atingia uma demografia específica no Atlântico português: os subalternizados. Sendo que a hierarquização dos sujeitos nas comunidades influenciadas por Portugal dava-se em termos de condição e qualidade, os africanos, em diáspora ou não, estavam especialmente vulneráveis para acusações de cunho mágico (WALKER, 2004, p. 84). Nos atos processuais de Catharina, percebemos logo a posição hierárquica subalterna que ela ocupa para a máquina inquisitorial, e não é coincidência que sua acusação é de heresia e feitiçaria. Catharina, além de estranha ao universo inquisitorial de Lisboa, era, também, a única responsável legal ou interessada em seu destino. Ela era forra, livre, mas, no início de seu processo, foi descrita e classificada de forma equivocada como escravizada. Uma vez que Catharina revela ter carta de alforria em seu inventário, confirmando sua condição de liberta, percebemos que ela é colocada exatamente nesse local de vulnerabilidade, justamente por não ter ninguém que fale por ela e seja ouvido pelo Tribunal do Santo Ofício.

Temos uma descrição física feita a partir daqueles que conheceram Catharina pessoalmente no contexto de Luanda e Ambaca, o qual aparecia perante a mesa Inquisitorial de Lisboa: “Catharina era uma preta de boa estatura já de idade com umas sarjas no rosto”⁵, de maneira geral, essa descrição repete-se. Dessa forma, sabemos que a pessoa perante os inquisidores Joachim Jansen Moller e André Corino Figueiredo era uma mulher africana, com marcações em seu rosto que identificavam sua posição de “Outra” para esses padres. Em uma análise mais cuidadosa, verificamos que todas as categorias com que as testemunhas descreveram Catharina a colocavam no lugar da “outra”, na concepção inquisitorial. Todas essas categorias podem e devem ser historicizadas. Uma vez que a posição hierárquica de Catharina Juliana e João Pereira da Cunha na sociedade moderna é diametralmente oposta, podemos utilizar os processos de ambos para pensar as categorias de hierarquização.

O discurso moderno que correlaciona a racionalidade como o que é intrínseco à cultura e pensamento europeu e a irracionalidade com o “Outro”, nesse caso o africano (MUDIMBE, 2019), ou a mulher africana. Esse discurso que coloca a irracionalidade como própria das mulheres, e um problema dos naturais de Angola, é presente durante todo o processo de forma subtextual, mas é explícito quando o comissário José de Matos Moreira diz:

africanas em seus próprios contextos e demandas. Para saber mais, ver: DAVIES, 2014; BAMISILE, 2013.

⁵ Correspondência de Catarina Julianna: PT-TT-TSO-IL-28-13836. fl.105.

[...] Todos os negros são dados a diabruras, advinhações, e idolatrias; e consequentemente os brancos naturais desta terra, por mamar nas pretas, e a primeira linguagem, e criação ser a mesma, em tudo, e por tudo, indole, e comer, e todos os demais seus mãos costumes: não digo, que haja alguns brancos naturais; mas raros, e muito contados, que não uzem das ditas gentilidades; mas o recearem-lhe delas só Deus nosso Senhor poderá tirar-lhes da cabeça; por onde tenho assentado, que a credulidade é inseparável destes naturais principalmente mulheres.⁶

Percebemos que o Comissário do Santo Ofício também diz que não só a qualidade e a naturalidade depõem contra um indivíduo, mas também seu gênero. Entendemos que a dimensão do gênero aparece no momento da exploração, punição e repressão. É o caso de Catharina na inquisição, na qual seu gênero fica em evidência desde o primeiro momento. As primeiras informações que temos a respeito de Catharina são as seguintes, na primeira folha de seu processo: Processo de Catharina Juliana; Escrava que foi do Capitão João Pereira da Cunha, solteira, filha de Paulo Eugênio, natural da fazenda de S. Paulo Reyno de Angola, e moradora no Presídio de Ambaca, presa aos 14 dos Novembro de 1750.⁷ Essas informações presentes nas capas dos processos são descritivas e consideradas de maior importância, para catálogo e identificação da pessoa a que se refere. Estas eram as características que formam a imagem de Catharina para a Inquisição: ela era, ou tinha sido, uma pessoa cuja condição de escravização era reforçada por um Capitão, solteira, seu pai era Paulo Eugênio, que ela era de Angola e que foi acusada de crimes contra a fé católica. Temos informações que dizem de sua condição, de escravizada ou liberta, visto que nesse momento isso não fica claro. Seu status civil e o nome de seu pai são informações a respeito dos homens presentes em sua vida. E diz, também, de sua naturalidade, o que nos termos da época seria determinante para definir sua qualidade, que dizia tanto da cor da sua pele quanto da posição que ocupava na hierarquia social.

Ao utilizar das categorias de condição, sexo e qualidade para descrever Catharina, partes do rito legal do Tribunal da inquisição, este utilizava esses critérios de gênero, condição e qualidade como formas de hierarquizar sujeitos. Como contraste ao processo de Catharina Juliana, o texto da primeira folha do processo de seu companheiro, João Pereira da Cunha, tem outros tipos de referências: Processo de João Pereira da Cunha Capitão Mor do Presídio de Ambaca Reino de Angola aonde era morador. Contado no Auto de 1765. João Pereira da Cunha Preso aos 14 de Novembro de 1750 falecido Março de 1751.⁸

Além de seu sobrenome, os funcionários da inquisição assinalaram sua profissão e moradia. Entretanto, não existem referências à sua ascendência ou estado civil. João Pereira da Cunha não precisava ser categorizado nesses termos, pois era branco, homem, português. Era

⁶ Correspondência de Catarina Julianna: PT-TT-TSO-IL-28-13836. fl.148v, grifo nosso.

⁷ Correspondência de Catarina Julianna: PT-TT-TSO-IL-28-13836. fl.150v, grifos nosso

Capitão-mor, correspondia, sem maiores problemas, ao que a Inquisição considerava como a definição de sujeito. Ainda assim era um réu, o qual deveria afirmar que estava livre de culpas, que não tinha sido contaminado com a convivência naquele reino de gentios. O parecer do Comissário José Matos Moreira diz o seguinte a respeito do caso:

: digo mais, **tenho por infalível usar dita preta Ré Catharina Julianna das ditas diabruras, que se lhe imputam: [...] mas duvido muito, e muito que o dito João Pereira da Cunha a mandasse procurar, e a elas assistisse**, sendo-o cautelozíssimo, e oposto aos filhos da terra; [...] porém só Deos é, que conhece os interiores, e os homens de ordinário se enganam.

Percebemos que o Comissário não tem dúvidas a respeito dos supostos pecados da mulher africana, enquanto duvida que o homem português tivesse culpa. O processo de João Pereira da Cunha não é levado a cabo e diversos dos seus pares depõem em seu favor. Diversos requerimentos legais e apelações são feitos em seu nome. Finalmente, seu processo é arquivado rapidamente após sua morte em 1752. Por outro lado, Catharina e seu processo continuaram nas mãos dos inquisidores por 13 anos até a sua morte em cárcere no ano de 1763. Catharina tornou-se visível em uma sociedade que invisibilizou mulheres pretas que sofreram a experiência da escravização. Ao se tornar visível, Catharina tornou-se vulnerável. Ao se tornar visível, Catharina passou a ser vista como corruptora da moral lusitana. Em muitos dos testemunhos presentes no processo inquisitorial de João Pereira da Cunha, eles reiteradamente reforçaram que suposto mau procedimento de João Pereira da Cunha era influência de Catharina.

Sob tal ótica, os termos da expressão de gênero que a Inquisição espera de Catharina são exclusivamente lusitanos, em contraste com as performances específicas desta identidade no Reino de Angola. Afirmamos que não é possível assumir, a priori, que os papéis de gênero nas comunidades africanas fossem semelhantes às europeias. Assumir tal paradigma é perder de vista tanto as especificidades locais quanto não reconhecer os processos violentos de assimilação gentrífica perpetuados pelo discurso colonial. Isso significa dizer que o processo de conquista e colonização do Reino de Angola foi, ainda, um processo de transformação e destruição de performances de gênero específicas do contexto centro-ocidental africano.

Segundo Ifi Amadiume: “não é suficiente ser crítico da África inventada pela Europa se nós mesmos continuamos a não criticar a estrutura de gênero europeia” (AMADIUME, 1997, p. 24). Na Europa moderna, a organização social dá-se a partir de uma hierarquização dos corpos e é definida a partir da imagem e semelhança do corpo original, definido pelo dogma católico, o corpo divino de um Deus único e masculino. Nessa lógica, aqueles que estão no poder são os que mais se assemelham a esse corpo e o afastamento desse ideal justifica a posição social. Dessa

⁸ Processo de João Pereira da Cunha: PT-TT-TSO-IL-28-9691. fl.1.

forma, sendo Catharina uma mulher, preta e escravizada, podemos dizer que ela estava o mais distante possível do corpo ideal europeu. Se o corpo ideal é o masculino, divinizado e fonte de poder e gerador da razão humana, enquanto o corpo feminino é pecaminoso, sexualizado em uma dicotomia que transita entre a mulher que deseja, Eva, e a mãe virgem, Maria.

Por fim, temos que as sociedades africanas, com o processo de colonização, são levadas a adotar um sistema de dominação masculina aos moldes do patriarcado europeu, que pode ter sido desvantajoso para as mulheres. Nesse contexto, a hierarquia de gênero, ao modo lusitano, não ocorreu sem adaptações e sem resistência ou períodos de conflito. Acreditamos ser o caso do Reino de Angola e o de Catharina, visto que sabemos que em Angola, as mulheres habitavam o espaço público e tinham sociabilidades específicas de seu contexto. Nesse âmbito, pelo protagonismo que mulheres exerciam no Reino de Angola, no Ndongo e em Matamba, temos indícios que as performances de gênero na África centro-ocidental não necessariamente correspondiam àquelas da Europa ibérica, tipificadas pelo binário de gênero. Para o Santo Ofício, Catharina era hierarquicamente inferior ao seu companheiro branco e português, e teve tratamento diferenciado. Temos que o tribunal inquisitorial de Lisboa, sendo um tribunal centralizado e preocupado justamente com a manutenção da ortodoxia católica e, conseqüentemente, da cultura portuguesa, não tinha os mesmos referenciais culturais que as populações de Angola.

Logo, concluímos que o Tribunal de Inquisição de Lisboa foi um instrumento de construção e vigilância das hierarquias sociais no Reino de Angola, e que essas hierarquizações de sujeitos não podem ser entendidas se não levarmos em conta o gênero, ou a performance de gênero, dos sujeitos e sujeitas analisados. Ao considerar o papel de instituições coloniais em demarcar a discursividade estruturante da alteridade em termos de evolução e natureza — características do pensamento europeu pós-ilustrado, temos que pensar, conseqüentemente, nas significativas transformações nas concepções e relações de gênero que emergem na cultura europeia do século XIX. O colonialismo e suas instituições constroem a “mulher africana” num papel desviante do processo social, onde a violência é a negação de sua autodefinição.

Assim, por meio das noções de feminilidade associadas a essas mulheres enquanto Imagens de Controle (BUENO, 2020), surgem por exemplo as figuras da concubina e da serviçal — portadoras de vaginas que eram úteis para relações sexuais consensuais ou estupros, e para os trabalhos em regime exploratório pelo exercício do poder patriarcal colonial. Percebe-se, assim, como a articulação do colonialismo com o sexismo produziu efeitos violentos sobre a mulher africana que posteriormente se reverberaram enquanto permanência na vida das mulheres diaspóricas (GONZALEZ, 1984, p. 224).

Oyèrónké Oyěwùmí, cientista social feminista e teórica do gênero, é negra, nigeriana e professora da Stony Brook University, e apresenta uma outra possibilidade de organização social e familiar pré-colonial. A partir de sua tese de doutorado, defendida em 1993, “A Invenção das Mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero” em que desenvolve pesquisa sobre a sociedade Iorubá do sudoeste da Nigéria, ela argumenta que a família Iorubá pode ser descrita como não-generificada. Isso porque as categorias sociais e de parentesco têm como princípio organizador fundamental a senioridade, ou seja, se organizam por suas idades sociais dentro do sistema de família nuclear. Tal princípio de antiguidade é dinâmico, permitindo uma fluidez que contrapõe ao princípio tradicional de gênero — o qual a autora deixa entender como limitado exclusivamente às relações dicotômicas entre homens e mulheres.

Em “A invenção das mulheres” (1997), a autora postula que os povos iorubás de Oyó, na Nigéria, não possuíam, antes da colonização, o corpo generificado como um organizador das relações e posições sociais. E, nesse sentido, a noção biologicamente determinada de “diferença e hierarquia” em determinadas sociedades parecem ser especialmente privilegiadas em relação a outras formas de explicar a sociedade humana — em outros termos que não os genéticos, como as diferenças de gênero, raça ou classe (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 1 apud ROCHA, 2019, p. 32). Entretanto, ao descrever pormenorizadamente sobre as categorias, Oyěwùmí acaba utilizando — consciente ou inconscientemente — categorias de gênero. Isso ocorre ao perceber que a concepção de gênero utilizada nesse momento pressupõe que o campo de estudos está entendendo e buscando a hierarquia entre sexos como única possibilidade de organização das sociedades.

Mesmo apresentando percepções diferentes de disposição familiar, como ao referenciar a antropóloga Niara Sudarkasa, há espaços em seu pensamento para premissas ancoradas em estereótipos binários, colocados como funções definidoras da identidade sexual de gênero. Percebidos, por exemplo, na passagem: “Se havia um papel-identidade que definia fêmeas era a posição de mãe” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 7). Ainda que reafirmada enquanto uma tradição, essa identidade não pode ser essencializada e congelada no tempo. No entanto, o sistema familiar é apresentado como oposição completa à existência de relações de gênero — e assim reafirmam-na: **“Por causa da matrifocalidade de muitos sistemas familiares africanos, a mãe é o eixo em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas.”** (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 7 *grifos nossos*). Assim, a autora exemplifica *Omoya*, enquanto uma categoria plural para filhos de uma mesma mãe-ventre, ressaltando “a importância da maternidade como instituição e como experiência na cultura”. Não é gênero?

Observando esse cenário, as perguntas que emergem dizem sobre uma preocupação a respeito do que acontecia com as mulheres que se recusaram a seguir pelos caminhos da maternidade, tão fundamental para a sustentação desta sociedade iorubá. E por quais razões se afirmam que não há relações de gênero, mas ao mesmo tempo ressaltam que “é o ventre da mãe” que une os indivíduos em lealdade e amor incondicional. A maternidade compulsória era uma realidade para essas mulheres? E se sim, quais eram as estratégias para resolverem esses conflitos sociais? Importante lembrar que em sociedades parentais em que a riqueza está no volume de pessoas dependentes das linhagens, o potencial gerador da mulher é um recurso crucial para a ampliação da influência política e econômica, gerando concentração de riquezas.

Bibi Bakare-Yusuf questiona que não há nenhuma explicação sobre como os marcadores de diferença dicotômicos entre homens e mulheres se desenvolveram “mesmo que ainda implorem por questões analíticas sobre as origens culturais, simbólicas e sociais” (BAKARE-YUSUF, 2019, p. 7). Ao abordar o conceito de bio-lógica de Oyewumi, Aline Rocha elucida que o corpo masculino não era, em determinadas sociedades africanas, visto como um signo normativo, enunciativo e tampouco um canal para o exercício de poder. Nitidamente os órgãos sexuais existem, mas na sociedade iorubá pré-colonial essas diferenças sexuais eram vistas apenas como distinções e não como instrumentos de diferenciação que marcam posições de poder, conforme definiu Aline Rocha. Isto porque sua importância e seu discurso estão diretamente relacionados à senioridade, logo, não estão condicionados a um órgão — seja vagina, pênis, saco escrotal ou útero.

É possível compreender, diante desse cenário, que Oyèrónké Oyèwùmí refuta uma linha de teóricas brancas que acreditam no gênero como, necessariamente, uma forma de opressão e simultaneamente como a única e/ou a maior opressão existente nas sociedades. Contudo, é importante reafirmar que ainda não há investigações historiográficas suficientes sobre as múltiplas possibilidades de expressão das relações de gênero nas sociedades africanas. Da mesma forma, tampouco são suficientes as investigações que dariam subsídio para afirmar que todas as sociedades se organizam com marcadores generificados de caráter negativo no período pré-colonial na África, mas também na Europa. Por que não seria possível, por exemplo, reconhecer que essas relações são perpassadas pelo gênero, mesmo que a hierarquia que estrutura tal sociedade seja definida pela senioridade?

A negação completa da perspectiva comumente associada ao ocidente cria também alguns empecilhos para reflexões teóricas aprofundadas, como Carole Boyce-Davies alertou que reduzir “a questão da mulher a uma questão ocidental”. Muitas vezes, uma perspectiva nativista idealiza as sujeitas africanas. Explicitando que diversas categorias ocidentais acabam sendo aplicadas para realidades africanas de forma equivocada (BOYCE-DAVIES, 2014, p. 86) e que

algumas dinâmicas entendidas como ocidentais são rejeitadas precipitadamente. Embora pouco intuitivo para as sensibilidades ocidentais e contemporâneas, a desnaturalização do gênero permite que entendamos como categorias, a exemplo da diferença sexual, podem não fixar a posição social. Embora as relações sejam ambíguas e até contraditórias dentro da instituição familiar analisada por Oyèrónkẹ Oyěwùmí, é possível entender que há um tipo específico de subjetividade em torno dos saberes, discursos e práticas naquela sociedade, esse tipo — generificado — não é, necessariamente, algo negativo.

No caso específico Oyó-Iorubá, não se encontravam “mulheres” e “homens”, mas obìnrin e okùnrin, que não são categorias de gênero, mas uma distinção anatômica que Oyěwùmí utiliza para representar anafêmea e anamacho, conceitos criados pela epistemóloga para ressaltar que “ana” apesar de se referir à anatômico (uma conformação sexual do corpo) não evoca uma oposição binária, tampouco expressa papéis sociais e hierárquicos privilegiados (ROCHA, 2019, p. 33).

Segundo Aline Rocha, as relações são generificadas: estão organizadas dentro de um sistema que relaciona seres humanos atrelando as corporeidades às funções religiosas, sociais e de trabalho; só não são a base da hierarquia social que define as relações de poder daquela sociedade. Em síntese, hierarquia é sobre poder e gênero como poder é, enfim, herança colonial. Ao final de “Conceituando o gênero” Oyěwùmí elucidada, enfim, a necessidade de submeter a categoria “mulher” a uma análise mais aprofundada considerando, assim, as múltiplas categorias e interpretações para as sociedades africanas em tal análise. Escancara, dessa forma, que os Estudos Africanos sobre Gênero são desafios intelectuais complexos e que requerem engajamento de pesquisa, refinamento teórico e muitas mãos para construir: “Significados e interpretações devem derivar da organização social e das relações sociais, prestando muita atenção aos contextos culturais e locais específicos” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 9).

Em contrapartida, Bibi Bakare-Yusuf, PhD em Estudos de Gênero pela University of Warwick, alerta que, pela divisão sexual do trabalho, as mulheres eram majoritariamente responsáveis pelo cultivo e processamento de alimentos — relação fundamental para a sobrevivência, mas socialmente subordinada em algumas sociedades africanas. Esse papel central acabou sendo reforçado, também, através da hipervalorização da maternidade porque essas mulheres estavam desempenhando papéis reprodutivos e produtivos fundamentais, mas seguiram subvalorizadas. Ao realizar um resgate histórico sobre autoridade masculina e patriarcal na organização da vida social, a autora revela que é comum que algumas teóricas não especifiquem quais sociedades africanas seriam essas e de que forma o poder patriarcal atuava naquele espaço. E, conseqüentemente, criem uma lacuna aberta para equívocos ao projetar generalizações anacrônicas para o período pré-colonial, por exemplo.

Cabe, então, investigar como essas dinâmicas específicas em suas violências foram construídas temporalmente pelas instituições coloniais. Tal diferenciação sobre o que será narrado nos registros, e o que estava efetivamente acontecendo na materialidade das “experiências vividas” também devem ser investigadas. Assim, apurarmos os imaginários concebidos previamente sobre as mulheres de seus territórios de origem e suas respectivas funções sociais naquele período. Além disso, uma vez que o colonialismo altera as estruturas e instituições sociais nos países colonizados, as dinâmicas sociais generificadas também são profundamente deturpadas e devem ser investigadas em suas permanências e descontinuidades.

Em sua pesquisa “As batalhas da mulher moçambicana na luta de libertação nacional: entre os discursos oficiais e os silêncios da memória (1962 -1975)” a historiadora Jacqueline Maia dos Santos (2021) utilizou como fontes documentos oficiais acessados no Arquivo Histórico de Moçambique (AHM): atas de reuniões, relatórios, cartas; entrevistas com três antigas integrantes do movimento de resistência realizada pela pesquisadora; coletâneas de entrevistas com ex-combatentes produzidas por outras pesquisadoras e livros de memórias oficiais produzidos pelo governo moçambicano ou em parceria com o mesmo. Ao longo da pesquisa as fontes permitiram identificar o gênero como um elemento organizador da sociedade, na medida em que grupos de mulheres se organizaram para viabilizar a conquista da independência de Moçambique.

A atuação da LIFEMO (Liga Feminina Moçambicana) foi norteadada num trabalho de cuidado, que no geral é delegado a mulheres no contexto de luta. Era um grupo formado em sua maioria por senhoras casadas com militantes, e foi também ligada à FRELIMO (Frente de Libertação Nacional de Moçambique). Elas eram responsáveis por angariar fundos para crianças órfãs e para auxílio a famílias moçambicanas que fugiam para o exterior sem possuir recursos financeiros. Essas mulheres eram também encarregadas de explicar às famílias que se juntavam ao movimento qual era o objetivo da luta. As integrantes da LIFEMO também participavam de congressos e conferências internacionais, fazendo interlocução com outros grupos de mulheres ao redor do mundo. As cartas e relatórios acessados no AHM ratificam o fato de que esse grupo foi mais que uma aglomeração de esposas de militantes fazendo caridade. Elas tinham uma agência importante dentro do movimento de libertação, e se comunicavam com outras militantes via carta pedindo doações e divulgando a causa. Tais cartas traziam resultados efetivos, tendo em vista que consta no acervo do AHM as respostas de algumas organizações internacionais de mulheres valorizando o movimento e enviando donativos. Existiu até 1969, quando seu mandato foi incorporado ao Destacamento Feminino.

O Destacamento Feminino (DF) foi um grupo de mulheres institucionalizado em Moçambique em 1966 para formalizar os treinamentos militares e atuação feminina nas frentes

de batalha na região norte do país. Nas fontes salienta-se a existência, a partir de 1966 e a data oficial com esse nome, em março de 1967, quando as primeiras 25 jovens foram fazer um treinamento de preparação político-militar na Tanzânia. Era um grupo composto por adolescentes e jovens, que aprenderam a atirar para proteger a si e as pessoas ao seu redor, mas também trabalhavam dentro da logística de transporte de material, alimentos e armamentos. Dentro da estrutura do DF também foram abarcadas as mulheres que faziam outros tipos de trabalhos não diretamente relacionados às batalhas armadas, tais como as professoras e enfermeiras.

O DF foi um grupo de mulheres pioneiro no continente africano e uma das sementes do discurso de emancipação feminina proferido pela FRELIMO durante a luta de libertação e também no pós-independência. Em 1973 foi criada a Organização da Mulher Moçambicana (OMM), cuja missão era mais ampla que a do Destacamento Feminino, tendo como objetivo levar adiante o projeto de emancipação feminina da FRELIMO de integrar todas as mulheres no processo de desenvolvimento nacional, com educação, saúde e participação na vida política. A OMM existe ainda hoje em Moçambique, como uma instituição vinculada à FRELIMO. Na Guiné e em Cabo Verde, o movimento foi comandado pelo Partido Africano pela Independência de Guiné e Cabo Verde (PAIGC), quando o partido já estava consolidado. Tal processo durou de 1962 até 1973, quando a Guiné declarou a independência unilateralmente.⁹ Houve também a criação da União Democrática das Mulheres de Guiné e Cabo Verde (UDEMU), uma organização de mulheres com o objetivo de promover a emancipação feminina. De acordo com Gomes (2016), a UDEMU foi criada em 1961 e atuou na mobilização das mulheres e no seu enquadramento político no processo. Também atuaram na captação de recursos financeiros internacionais para o avanço da luta de libertação.

Todavia, a organização chegou ao fim em 1966, sobretudo porque as mulheres com melhor formação política não estavam engajadas na construção do movimento, por estarem lotadas nas frentes de batalha e integradas a outras atividades paralelas. As mulheres guineenses e as cabo-verdianas continuaram atuando na luta de libertação, porém, sem o respaldo de uma organização formal que abarcasse as demandas femininas. A UDEMU foi refundada em 1982, desta vez atendendo apenas às demandas das mulheres guineenses.¹⁰

Em Angola, a luta de libertação ocorreu entre 1961 a 1974, e foi conduzida por dois dos grupos que lutaram pela independência, o Movimento Popular de Libertação de Angola

⁹ Não é objetivo deste artigo se aprofundar nas nuances da independência da Guiné, mas é importante mencionar que o fim do Estado Novo em Portugal, em setembro de 1974, consolidou essa conquista e o rompimento definitivo com a antiga metrópole.

¹⁰ Para reflexões sobre emancipação feminina e participação política em Cabo Verde, após o rompimento com a Guiné Bissau e com a PAIGC, indicamos: o trabalho *Entre os senhores das ilhas e as descontentes: identidade, classe e gênero na estruturação do campo político em Cabo Verde* (MONTEIRO, 2015).

(MPLA), na liderança de Agostinho Neto, e a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), liderada por Jonas Savimbi. No que tange às mulheres que se organizaram no combate ao colonialismo, existiu a Organização da Mulher Angolana (OMA), vinculadas ao MPLA, e a Liga Independente de Mulheres Angolana (LIMA), vinculada a UNITA. A OMA foi fundada em 1962 como uma ala feminina do MPLA e teve uma influência crucial no apoio às forças guerrilheiras dentro e fora de Angola. Apesar de as mulheres atuarem em diversas frentes da luta, a OMA não funcionava como um Destacamento Feminino.

Segundo Paredes (2014), durante a guerrilha e na transição para a independência, essas mulheres eram chamadas de "camaradas da OMA", o que indicava uma relação mais horizontal e de camaradagem. Apesar disso, a libertação das mulheres não era uma prioridade. Esse reconhecimento ocorria porque as mulheres ocupavam o papel na luta de classes, mas, até então, não havia o reconhecimento de uma luta específica de gênero. Apenas em 1975 as mulheres angolanas foram incorporadas formalmente às Forças Armadas Angolanas. A LIMA foi fundada em 1973 e também desempenhou um papel importante na luta pela libertação. Nesse sentido o caráter de cuidado geralmente delegado às mulheres nesses movimentos, e que envolvia a logística e o transporte de materiais, alimentos e armamentos para os homens na linha de combate. Segundo Paredes (2014), as mulheres que perceberam o trabalho dos setores femininos de outros movimentos africanos de independência, se viram motivadas a fundar uma estrutura formal para as mulheres na UNITA, partindo do entendimento de que, se a mulher já atuava na luta, também precisavam compor uma organização. Tanto a OMA quanto a LIMA ainda existem em Angola.

O que podemos afirmar, a partir de uma breve análise destas organizações, é que uma parte relevante das funções exercidas pelas mulheres inicialmente corresponderam aos trabalhos socialmente considerados tipicamente femininos no quadro da divisão sexual do trabalho. Ao longo das lutas por independência essas mulheres também se depararam com as questões de desigualdade de gênero e precisaram lutar contra o sexismo e a mentalidade patriarcal, com o objetivo de demonstrar que eram capazes de batalhar ao lado dos homens. Elas precisaram provar que aprenderam a utilizar armas de fogo, transportar materiais de guerra, resistência para andar longas distâncias, dentre outras habilidades necessárias em uma guerra.

Ainda que o protagonismo delas tenha sido reconhecido, e a memória destes grupos seja usada como um elemento de valorização de um passado heroico, no pós-independência as questões de direitos foram conduzidas de forma aquém do necessário para a redução da desigualdade e do machismo. Podemos afirmar que as preocupações específicas das mulheres não refletiram nos seus interesses nem durante o movimento independentista, e nem depois da independência. Ainda que existam muitos movimentos pelos direitos das mulheres no continente

africano na atualidade, Ferreira (2021) compartilha conosco o fato de que houve certa cooptação do movimento de mulheres, fundado durante as lutas de libertação no pós-independência. Quando se encerrou o colonialismo, governos monopartidários e autoritários pipocaram por todo o continente e essas instituições de mulheres, se continuassem a funcionar de forma autônoma, poderiam ser uma ameaça ao poder estatal. Isso é nítido quando observamos como hoje a OMM e a OMA são instituições totalmente alinhadas aos interesses dos partidos que ainda detêm o poder, a FRELIMO e o MPLA.

Assim, observa-se que as instituições pré-coloniais foram deturpadas pelo colonialismo e as diferenciações e desigualdade foram construídas pelo mesmo. Os exemplos de agência apresentados ao longo do artigo demonstram que o ser mulher no continente africano foi afetado pela situação colonial e generalizações não podem ser feitas durante o trabalho historiográfico sobre a perspectiva de gênero e mulheres. A investigação histórica das dinâmicas e instituições, performances e comportamentos de gênero devem ser analisadas em suas especificidades. Bibi Bakare-Yusuf traz à tona a necessidade de analisar a identidade da mulher africana a partir da sua rica multiplicidade e complexidade. A autora sugere a análise de experiências vividas como forma de se trabalhar as complexas questões de gênero no continente africano. Segundo Bakare-Yusuf, as “experiências vividas” como método de escrita traz importantes desenvolvimentos:

A implicação desse processo descritivo da experiência incorporada é que a identidade, agência, e a experiência não são fixos ou dados com antecedência. Em vez disso, elas fazem parte da minha situação vivida, continuamente sendo re-constituído e aberto a mudanças de contextos. Esta agência incorporada descritiva significa que minha identidade como uma mulher Africana não é pré-determinada pela biologia, normas sociais ou práticas reguladoras (BAKARE-YUSUF, 2003, p. 12).

É pela análise das experiências específicas de cada contexto que conseguimos explorar as dinâmicas de gênero em África, sem incorrer em determinismos e generalizações. Analisando o gênero historicamente enquanto categoria de sociabilidade, também conseguimos evitar a propagação e continuidade de violências coloniais. Desta forma, procuramos apresentar experiências plurais vividas por mulheres africanas, com recortes históricos diferentes e configurações de gênero específicas. Buscamos nos desvincular de uma perspectiva generificada ocidental e colonial ao mesmo tempo que trouxemos exemplos de como focar na experiência vivida e todas suas ramificações sociais é uma chave importante para analisar o que significa uma mulher africana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos que o gênero é uma categoria útil para a compreensão histórica das organizações sociais, contudo, para a entender a experiência das mulheres africanas, ele deve ser desnaturalizado. Desnaturalizar o gênero é encara-lo como uma categoria de organização social que é afetada e afeta as transformações de uma dada sociedade no tempo. É necessário compreender as experiências africanas em suas complexidades. Para isso foi importante a contribuição de pensadoras africanas que se debruçaram sobre os estudos de gênero, tais como Ifi Amadiume e Oyèrónké Oyèwùmí, que além de se contraporem às epistemologias ocidentais trouxeram perspectivas de gênero a partir das sociedades em que estavam inseridas.

Contudo, ainda que as diversas sociedades africanas tenham suas sociabilidades organizadas para além do gênero, ele ainda atua e não pode ser invisibilizado. Neste contexto, as investigações de “experiências vividas”, conceito mobilizado por Bibi Bakare-Yusuf, fala de uma experiência contemporânea de gêneros africanos que abrange a intersecção da sociedade africana ao mundo moderno, através do colonialismo com a projeção de um passado pré-colonial. Os exemplos de experiências vividas por mulheres apresentadas ao longo do artigo são resultados de pesquisas que procuraram refletir a incorporação deste conceito em pesquisas que tiveram como perspectivas desnaturalizar o gênero ao discuti-lo no âmbito do território africano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Manuscritas:

Disponíveis em: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Portugal:

Correspondência de Catarina Julianna: PT-TT-TSO-IL-28-13836.

Processo de Catarina Julianna: PT-TT-TSO-IL-28-6948.

Processo de João Pereira da Cunha: PT-TT-TSO-IL-28-9691.

AMADIUME, Ifi. **Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture**. Londres: Interlink Publishing Group, 1997.

BAKARE-YUSUF, Bibi. ‘Yorubas don’t do gender’: a critical review of Oyeronke Oyewumi’s **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. In: VVAA. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Dakar: CODESRIA, 2004, p. 61-81.

BAKARE-YUSUF, Bibi. **Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana**. Tradução para uso didático de Aline Matos da Rocha e Emival Ramos, s/data. Originalmente BAKARE-YUSUF, Bibi. *Beyond Determinism: ‘The Phenomenology of African Female Existence’*, *Feminist Africa*, N. 2, 2003. Disponível em <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>; Acesso em: 30 de janeiro 2021.

BAMISILE, Sunday Adetunji. A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo. *Via Atlântica*, N. 24, p. 257-279, 2013.

BERGER, Iris. "African Women's History: Themes and Perspectives." **Project MUSE, Journal of Colonialism and Colonial History**, Vol. 4, N. 1, 2003.

BUENO, Winnie. **Imagens de Controle: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins**. Porto Alegre: Zouk, 2020.

CASIMIRO, Isabel Maria Cortesão. **Paz na terra, guerra em casa. Feminismo e organizações de mulheres em Moçambique**. Recife: UFPE, 2014.

_____. **Transformação nas relações sociais homem/mulher em Moçambique 1960/74**. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 1986.

CHAGAS, Flávia. **Catharina Juliana nas garras da Inquisição Portuguesa: uma micro-história da comunidade afro-atlântica do "Reino de Angola" (1710-1763)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIES, Carole Boyce. Pan-Africanism, transnational black feminism and the limits of culturalist analyses in African gender discourses. **Feminist Africa**, Vol. 19. p. 78-93, 2014.

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

FERREIRA, Thuila Farias. Sujeitas da Própria História: influência, organizações e movimentos de mulheres africanas (1940-1990). Dossiê: O protagonismo da mulher negra na escrita da história das Áfricas e das Américas Ladinhas. **Revista Transversos**. Rio de Janeiro, N. 21, abr. 2021.

GOMES, Patrícia Godinho. A Mulher guineense como sujeito e objecto do debate histórico contemporâneo: Excertos da história de vida de Teodora Inácia Gomes 1. **Africa Development**, Vol. 41, N. 3, p. 71-95, 2016.

_____. **O estado da arte dos estudos de gênero na Guiné Bissau: uma abordagem preliminar**. Outros Tempos, Vol. 12, N.19, 2015, p. 168-189.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Ciências Sociais hoje**, N°2, p. 223-244, 1983.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial: Raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. A mulher negra e o amor. **Jornal Maioria Falante**, N. 17, p. 3, 1990.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. Tradução para uso didático de Juliana

Araújo Lopes, s/data. Disponível em <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>; Acesso em: 03 de fevereiro de 2021.

_____. **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PAREDES, Margarida Isabel Botelho Falcão. **Mulheres na luta armada em Angola: memória, cultura e emancipação** [Em linha]. Tese (Doutoramento em Antropologia) — ISCTE-IUL, Lisboa, 2014.

PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. **Dengos e zangas das mulheres-moringa: Vivências afetivo-sexuais de mulheres negras**. Pittsburgh/(Estados Unidos): Latin America Research Commons, 2020.

ROCHA, Aline Matos da. A bio-lógica do biopoder: a (dis)posição do corpo em Oyēwùmí e Foucault. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**. Vol. 10. N. 2, p. 29-42, 2019.

SANTOS, Jacqueline Maia dos. **As batalhas da mulher moçambicana na luta de libertação nacional: entre os discursos oficiais e os silêncios da memória (1962-1975)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

SANTOS, Vanicléia S. A redescoberta da África no Brasil: As pesquisas em História da África no Brasil (1992-2012). In: BOTELHEIRO, Teresas; COSTA, Carlos C.; PAIVA, Ariane P.; PINHEIRO, Mafalda. (Orgs.). **Ensino Superior e Investigação Científica no Espaço da CPLP**. Lisboa: AULP, 2012, p. 243-254.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Vol. 20 N.2, p. 71-99, 1995.

_____. Os usos e abusos do gênero. **Projeto História**. N. 45, p.27-351, 2012.

SMITH, Bonnie G. **Gênero e História: homens, mulheres e a prática histórica**. Bauru: EDUSC, 2003.

WALKER, Timothy. Sorcerers and folk healers: Africans and the Inquisition in Portugal (1680-1800). **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Vol. 3, N.5/6, p.83-89, 2004.

Recebido em: 23/02/2021

Aprovado em: 10/06/2021



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 02 | Nº. 3 | Ano 2021

Eugénio da Silva Evandeco

Site/Contato

Editora

Cinthia Nolácio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

O PAPEL DA MULHER NA LUTA PELA INDEPENDÊNCIA DE ANGOLA A PARTIR DOS FILMES DA CINEASTA SARAH MALDOROR: UMA ANÁLISE SOBRE A RECEPÇÃO DAS OBRAS “MONANGAMBÉ (1969)” E “SAMBIZANGA (1972)”

THE ROLE OF WOMEN IN THE FIGHT FOR ANGOLA'S INDEPENDENCE FROM THE
FILMS BY THE FILM MAKER SARAH MALDOROR: AN ANALYSIS ON THE
RECEPTION OF THE WORKS “MONANGAMBÉ (1969)” AND “SAMBIZANGA
(1972)”

RESUMO: o presente artigo visa analisar o papel da mulher na luta pela independência de Angola a partir das obras da cineasta Sarah Maldoror, e a recepção do material evidenciado em torno da relação de gênero. Para o efeito, selecionou-se os filmes “Monangambé”, lançado em 1969 e “Sambizanga”, de 1972, obras cinematográficas com enfoque para a denúncia da opressão colonial, no caso de Angola. No que diz respeito a produção internacional de um cinema político, Maldoror trouxe, nas duas obras, uma prática não vista comumente em cinemas tradicionais, dando um enfoque a participação da mulher, gerando com isso inúmeros reações. Assim, para o desenvolvimento do artigo, utilizou-se a metodologia de abordagem qualitativa, simultâneo à pesquisa bibliográfica e documental, tendo a análise de conteúdo como método escolhido para o tratamento dos dados.

PALAVRAS-CHAVE: Angola; Independência; Cinema; Sambizanga; Monangambé

ABSTRACT: The present article aims to analyze the role of women in the Angolan independence struggle through the works of filmmaker Sarah Maldoror, and the reception of the material evidenced around gender relations. For this purpose, the films "Monangambé", released in 1969, and "Sambizanga", from 1972, were selected, both cinematographic works focused on the denunciation of colonial oppression, in the case of Angola. Regarding the international production of a political cinema, Maldoror brought, in both works, a practice not commonly seen in traditional cinemas, focusing on the participation of women, thus generating numerous reactions. Thus, for the development of the article, a qualitative approach methodology was used, simultaneous to the bibliographic and documental research, having the content analysis as the chosen method for the treatment of the data.

KEY WORDS: Angola; Independence, Cinema; Sambizanga; Monangambé.

O PAPEL DA MULHER NA LUTA PELA INDEPENDÊNCIA DE ANGOLA A PARTIR DOS FILMES DA CINEASTA SARAH MALDOROR: UMA ANÁLISE SOBRE A RECEPÇÃO DAS OBRAS “MONANGAMBÉ (1969)” E “SAMBIZANGA (1972)”

EUGÉNIO DA SILVA EVANDECO ¹

INTRODUÇÃO

Angola faz parte da lista dos países que foram colonizados por Portugal. No contexto das lutas pela independência, Steffen e Mariana (2013) mostram que é possível, no entanto, destacar duas fases deste processo: “a primeira mais estável, de 1945 a 1960, e a segunda com um crescimento acentuado dos movimentos nacionalistas, de 1961 a 1975” (STEFFEN et al, 2013, p. 95). Uma data importante a destacar aqui diz respeito à independência da Argélia. Segundo Visentini (2012), a guerra para independência do país, que foi iniciada no ano de 1954, tendo atingido sua independência em 1962, teve grande influência na descolonização da África subsaariana.

Neste sentido, os anos compreendidos entre 1950 a 1960 são considerados, portanto, como cruciais para a emergência das lutas pelas independências das colônias europeias em África (STEFFEN et al, 2013). Este movimento foi dado através de inúmeros fatores de ordem regional e internacional que, somados, participaram ativamente para este feito, dados pelos eventos, a exemplo da II Guerra Mundial, no qual seu desfecho provocou uma reconfiguração significativa na arena internacional. ² O início da Guerra Fria também deve ser relacionado a este aspecto, pensando nos dois blocos de poder que emergiram deste contexto (socialista e capitalista), e seus desdobramentos nos esforços para a difusão das influências destes ao redor do mundo, no caso, os aspectos da defesa do “anticolonialismo e o direito dos povos de decidirem sobre seus próprios destinos” (STEFFEN et al, 2013, p. 81). Obviamente, através de visões teóricas diferentes, afetando com grande relevância estes mesmos territórios colonizados (com uma forte presença de visões sociais, econômicas e políticas distintas). ³

¹ Graduado em Humanidades pela UNILAB; Especialista em Estudos Africanos e Representações da África, pela UNEB DEDC II; Mestrando em Comunicação pela UFF. eugeniodasilvaevandeco@outlook.com

² Outra consequência é a debilidade em que se encontravam as antigas potências europeias; com uma infraestrutura destruída e uma vitória conquistada através de um alto custo humano, os países da Europa do oeste, outrora colonialistas, não seriam mais capazes de manter seus vastos impérios, ao menos não da mesma forma nem por muito tempo (STEFFEN, 2013).

³ A primeira, consciente da fragilidade europeia e temendo que os soviéticos assumissem e influenciassem os rumos do continente, defendeu sua política de abertura comercial que permitiria acesso aos recursos naturais africanos, e liberdade para realizar os investimentos que em certa medida eram antes feitos pelas potências colonialistas. A URSS via na divisão colonial um reflexo dos interesses econômicos dos países capitalistas; quanto à África, especificamente, a posição soviética seria materializada nos partidos comunistas e sindicatos de orientação marxista, presentes nos países colonizadores; após a guerra, certos partidos de esquerda chegariam ao poder na Europa e, junto

Inicia-se, neste contexto, um engajamento político/social e conexões transnacionais de estudiosos panafricanistas que pensavam na unificação da África e liberdade destes povos. Destes elos, percebe-se o início de uma onda de mobilização diaspórica de jovens que olhavam o processo criativo, a despeito das artes, como uma forma ou arena de representação política criativa, capaz de moldar a realidade, nascendo assim uma expressão literária, cinematográfica, entre outras, crítica à imposição colonial. A própria criação do Festival Mundial das Artes Negras, em sua primeira edição, no ano de 1966, é fruto deste empreendimento político de descolonização, para se pensar a África ou a negritude (RAMOS, 2008). Segundo Piçarra (2017), Sarah Maldoror destaca-se, internacionalmente, entre cineastas que possuíam este olhar crítico em torno da arte, levando ao seu trabalho uma prática singular jamais vista em atividades cinematográficas tradicionais:

“Um cinema político, servido por um olhar esteticamente cuidado, e em que, através de elementos ficcionais – e não através das opções documentais e do recurso ao cinema direto então característicos do cinema militante –, a ação não é tão central quanto a composição psicológica das personagens” (PIÇARRA, 2017, p. 14).

Maldoror, através de Mário Pinto Andrade (um dos fundadores do MPLA), decide filmar, ao lado do Movimento Popular para a Libertação de Angola, primeiramente, sua primeira curta metragem intitulada Monangambé (1969), e posteriormente, Sambizanga (1972). Tomando como base para ambas as obras, os contos do escritor angolano José Luandino Vieira⁴ (MONTEIRO, 2016), nomeadamente “O Fato completo de Lucas Matesso” e “Vida Verdadeira de Domingos Xavier”, retratando, assim, a luta anticolonial travada em Angola e a violência do sistema prisional colonial do Estado Novo, nome pelo qual era nomeado o regime colonial então vigente em Portugal.

O ponto focal relevante, e que procuramos destacar no presente artigo, e que se encontra presente nas duas obras fílmicas, é que ao invés da luta tradicional perpetrada através de governos patriarcais, e até mesmo de instituições acadêmicas sob uma história oficial, em que a narrativa central leva como foco o protagonismo dos homens nas lutas de independência. Maldoror tomou como base uma narrativa baseada na mulher e do seu papel com a luta travada no território, sendo importante também na tomada de consciência política, como poderemos ver na discussão abaixo. Neste âmbito, optamos pela metodologia de abordagem qualitativa, que combina a pesquisa bibliográfica e a documental. A primeira modalidade de pesquisa levou-nos a selecionar

com as mudanças que propunham ao seu próprio país, também viriam políticas mais brandas para com as colônias (STEFFEN, 2013).

⁴ À época detido no campo de concentração de Tarrafal, em Cabo Verde, para narrar a violência sofrida pelos presos políticos que se opunham ao poder colonial” (MONTEIRO, 2016).

as literaturas mais gerais que existem sobre o tema em questão, desde a teorização do cinema engagé, como também o cinema em meio aos processos de independência e em torno do trabalho da autora em questão. A isto acrescenta-se a análise bibliográfica que versa sobre os dois filmes. A pesquisa documental, no entanto, constituiu-se na seleção de um material mais específico, através de uma pesquisa a partir do Youtube, assistindo os pequenos trechos sobre a primeira obra, *Monangambé*, uma vez que há poucos registros visuais sobre esta produção fílmica nas plataformas digitais, e o material completo da segunda obra, *Sambizanga*. Também foram analisados os discursos presentes no conteúdo disposto no Youtube, da palestra da terceira sessão do Cine África, no qual Renata Dariva discutiu questões sobre o início do cinema angolano, em específico o filme “*Sambizanga*”, em 30 de maio de 2020.⁵

Neste sentido, tomou-se como base literária os textos de Monteiro (2016), Piçarra (2017) e Arenas (2017), que trazem um panorama mais exato sobre *Monangambé* e *Sambizanga*, como também o enfoque dado à mulher e as discussões relativas a este enquadramento, bem como sua recepção, introduzindo, para a referida análise, o conceito de “cinema engagé”, que em palavras mais simples diz respeito a um cinema comprometido com uma causa social, independentemente do gênero.

Vale lembrar que o presente artigo surge da necessidade de historicizar o processo de luta pela independência no território angolano, fora dos vieses tradicionais, tanto da academia quanto da elite política angolana narrados à sociedade ao longo dos tempos, no qual se prioriza mais a luta armada de maneira prática, baseadas na “superioridade” masculina, e nos processos de representação, e de gênero. Importante para este aspecto, levar em conta as produções criativas artísticas de angolanos e estrangeiros, como é o caso de José Luandino Vieira, que, através de seus contos, a exemplo da obra “*O fato completo de Lucas Matesso (1967)*”, procurava denunciar as violências sofridas pelos presos políticos à época.⁶ Além disso, a música também apresenta um papel relevante naquilo que diz respeito com o compromisso da arte nas lutas em torno da resistência e construção de uma identidade nacional, com destaque para David Zé (um dos grandes músicos angolanos destacados no período colonial e pós-colonial).⁷ Suas canções retrataram ou listaram, como mostra Pereira (2015, p. 9), “as dificuldades diárias enfrentadas por aqueles que vivem nos campos de batalha: O tédio, a fome, o isolamento, o mal-estar”, como é o caso da

⁵ O Cine África | Em Casa tem como principal objetivo difundir a produção audiovisual realizada no continente africano. Renata Dariva Costa é mestranda em História pela PUC RS. Possui licenciatura e bacharelado em História pela mesma instituição.

⁶ José Vieira Mateus da Graça, nome literário **José Luandino Vieira**, nasceu em 4 de maio de 1935, na lagoa do Puradouro, em Ourém, Portugal. Passou a infância e a juventude em Luanda, Angola, onde fez os estudos primários e secundários. É cidadão angolano por sua militância pela independência de Angola (WEG, 2019).

⁷ David Zé é lembrado pelos angolanos pelas suas letras de conteúdo politizado e libertador, de caráter nacionalista (PEREIRA, 2015).

música “Mwangolé” (O Guerrilheiro).⁸ A Sétima Arte, no entanto, aparece como a área de representação política destacada neste artigo.

Importante frisar que as obras dos autores José Luandino Vieira e Sarah Maldoror possuem a mesma finalidade: ambas retratavam uma causa colonial e a tomada de consciência política. A diferença, no entanto, centra-se no fato de que o enfoque dado, no que diz respeito a representação, muda nos dois trabalhos, com Sarah dando mais ênfase à luta travada no país através de uma mulher.

SARAH MALDOROR E O CINEMA ENGAGÉ

Sarah Maldoror é o nome artístico de Sarah Ducados. Nasceu na ilha caribenha de Barbados. Adotou o nome artístico “Maldoror” em homenagem a Isidore Ducasse (1846-1870), Conde de Lautréamont, autor d’Os cantos de Maldoror (1869) (PIÇARRA, 2017). Seu nascimento ocorre no Caribe, arquipélago de Guadalupe, filha de mãe francesa e de pai imigrante. Mas, vale lembrar que este nascimento é ainda muito debatido, não existindo um consenso entre os pesquisadores. Assim, este debate acerca do nascimento da autora, oscila entre Caribe e Condom, em Gers, na França, sendo esta a pátria de seu pai (SILVA, 2019). Maldoror veio desde muito cedo dando passos na área das artes e, segundo Piçarra,

Em 1956, Maldoror foi uma das fundadoras do grupo *Les Griots*² (Os Contadores de Histórias), a primeira companhia teatral “negra” da capital francesa, que promoveu a Negritude através de adaptações de Jean-Paul Sartre (1905-1980), Jean Genet (1910-1986) e Aimé Césaire (1913-2008), que lhe era próximo e sobre o qual fez alguns filmes (PIÇARRA, 2017, p. 15).

Assim como Piçarra (2017), Silva (2019) reitera o fato de ser a autora, “a primeira mulher negra a fazer cinema na África nos anos 1960, ainda que outras diretoras, como a documentarista Thérèse Sita-Bella, dos Camarões, fossem contemporâneas” (SILVA, 2019, p. 71). Pelo menos, no que diz respeito a África Lusófona, a autora foi a primeira a representar, segundo Monteiro (2016), a luta de libertação nestes territórios através do cinema, ganhando destaque internacional pelo foco e temática que a mesma destacava: por ter renunciado a criação de uma produção de cinema especificamente africana; por ser uma obra ficcional inspirada pelos movimentos de libertação africanos; e pela opção em assumir um ponto de vista feminino.

⁸ A música “o guerrilheiro” é composta em um tom que evoca o sobrenatural. Poucas e repetidas notas, lembra o som hipnótico, talvez fazendo alusão à sensação de cansaço e mal-estar impostos aos guerrilheiros nos campos de batalha. David Zé canta quase suplicando e no refrão outras vozes o acompanham em um coro sombrio (PEREIRA, 2015).

Assim sendo, vale salientar que a característica marcante em suas obras é o diálogo com a literatura, com destaque para os contos, romances e poesias. Ou seja, as artes em geral. Daí o fato de dialogar fortemente com os contos de José Luandino Vieira para a construção das suas obras em análise no presente artigo, tendo até ganhado o nome de realizadora romancista (PIÇARRA, 2017). Sarah Maldoror teve sua formação no cinema na então URSS, através de uma bolsa de estudos entre os anos de 1961 a 1962, no Instituto Nacional de Cinematografia da União Soviética, em Moscou. No movimento transnacional, a autora teve como companheiro Mário Pinto de Andrade⁹, que a fez se aproximar do MPLA, filmando os primórdios do partido na florescência das lutas pela independência (LANÇA, 2014; PIÇARRA, 2017).

Sambizanga (1972) foi uma de suas obras mais destacadas, filmado ao lado do MPLA (embora não tenha recebido financiamento por parte do mesmo) e marcante na história do cinema Angolano. Adaptada a um dos contos de José Luandino, a autora narra um episódio da luta clandestina pela independência de Angola sob o jugo colonial português à época (SILVA, 2019), sendo assim parte de sua trajetória vinculada fortemente à luta das independências das colônias africanas. As suas obras, *Monangambê* (1969) e *Sambizanga* (1972), apresentam-se como um cinema de intervenção política, tendo em conta o momento de luta pela independência travada no país, além da temática dada. *Monangambê*, sua primeira obra, foi filmado em três semanas perto de Argel (capital da Argélia), com personagens normais (não-atores), e o ator argelino Mohamed Zinnet (SILVA, 2019). Já *Sambizanga* foi filmado no Congo, em Brazzaville. Abordando a guerra colonial portuguesa, no período 1961-1974, foi destacado como um dos mais importantes que tratam sobre o período de resistência em África. O ponto central dado a este filme é a de uma mulher que se põe, em um contexto hostil, à procura de seu marido que foi preso pelo sistema colonial, como se poderá ver nas abordagens seguintes.

O êxito das obras da autora é dado em um contexto acadêmico e cinematográfico revolucionário, onde a estética, psicologia e fotografia filmica são prioridades e caminhos. Seus filmes se enquadravam no então denominado cinema “engagé” (PIÇARRA, 2017), palavra de origem francesa que literalmente traduz-se por “comprometido”. Este termo, como mostra Amanda Robles (2016), “proveniente de “penhor” (sua propriedade, mas também sua fé ou sua palavra), remete à uma abordagem cinematográfica mais arriscada e pessoal, em particular do ponto de vista formal”.¹⁰ Ainda segundo a autora,

⁹ Um dos fundadores do MPLA, em 1952 e do qual foi o presidente entre os anos de 1960-62 – no início da luta armada em Angola (PIÇARRA, 2017).

¹⁰ Le terme « engagé », venant de « mettre en gage » (ses biens, mais aussi sa foi ou sa parole), renvoie quant à lui à une démarche cinématographique plus risquée et plus personnelle, notamment d'un point de vue formel (ROBBLES, 2016, np).

Com base na livre iniciativa, o cinema comprometido ofereceria, portanto, a possibilidade de um reverso social através da construção de novas representações: trata-se de mudar o cinema para mudar o mundo, mas também e sobretudo o olhar do espectador. Não informar, mas contra-informar, não entreter, mas mobilizar por meio de uma discussão em imagens e sons; contar com a força delas para defender sua visão de mundo e induzir uma passagem à ação. Assim, o cinema comprometido é inegavelmente "poderoso" nos níveis cognitivo, criativo e performativo, como evidenciado pelos atos de censura ou mesmo destruição dos filmes que se enquadram nele e pelo fato de muitos cineastas comprometidos terem visto sua liberdade de expressão (ROBLES, 2016, np) (Tradução minha).

A formação em cinema na URSS, durante o contexto da Guerra Fria, lhe fez dispor de uma maior identificação com as lutas, ao mesmo tempo que desenvolveu um maior senso para as questões alusivas ao debate de gênero, além de se identificar alguém pertencente àquele continente.¹¹ Esta questão lhe permitiu um olhar crítico, militando por meio da Sétima Arte, e desenvolvendo assim um estilo que combina um olhar educado na escola russa de cinema, a qual a autora fez sua formação, com implicações na qualidade estética dos seus filmes, além da densidade psicológica das personagens que a autora organizou com bastante cuidado. Foi neste sentido, com base na ficção, inspirando-se em contos próprios da época e do contexto angolano, que Sarah Maldoror fez jus a sua criatividade, transpondo ao cinema uma perspectiva voltada à mulher, ao passo que os contos davam um enfoque mais voltado ao homem. Importante lembrar que uma das características do cinema engagé é a possibilidade criativa autoral. E foi isso, inclusive, motivos de inúmeras críticas.

MONANGAMBÊ (1969)

Sarah Maldoror foi a primeira cineasta a representar a luta de libertação da África lusófona no cinema africano, conforme a bibliografia compulsada como destacado acima. Isso, no entanto, é evidenciado a partir do seu primeiro curta-metragem *Monangambé* (1968), obra inspirada no conto de Luandino Vieira "O fato completo de Lucas Matesso (1967)", que conta "o desconhecimento da cultura angolana pelos portugueses e o tratamento brutal a que os prisioneiros políticos eram sujeitos" (PIÇARRA, 2017, p. 16). Segundo Fernando Arena (2016, p. 23), "tanto o romance como o filme documentam os primeiros momentos do conflito pela Independência em Angola através da estória de Domingos e sua família, destacando, entre outros aspectos, a tenacidade do compromisso de Domingos para com a nascente luta libertária". Porém, o diferencial

¹¹ Sarah Maldoror não reivindica nenhuma nacionalidade, porém afirma-se africana em diversas entrevistas: "Sinto-me em casa em toda parte. Sou de toda parte e de lugar algum. Meus ancestrais eram escravos. No meu caso, isso torna as coisas mais difíceis. Os antilhenses me acusam de não viver nas Antilhas, os africanos dizem que não nasci

entre as obras (que é o que interesse deste presente artigo) centra-se na questão de o filme levar como ponto central, “a representação da experiência da mulher na luta de libertação nacional” (ARENAS, 2016, p. 23), a partir da perspectiva de uma diretora.

O filme chegou a receber alguns prêmios de melhor curta metragem, destacando o Dinar film Festival, em França, o International Critics’ Prize, no Carthage Film Festival, na Tunísia, entre outros, de modo a divulgar em âmbito internacional a luta que era travada no território angolano. No que diz respeito à recepção, pelo menos no âmbito do território, a aceitação do filme como dotado de um engajamento político não foi unânime, sobretudo em decorrência da ênfase atribuída ao feminino que a obra foi guiada, o que lhe valeu inúmeras críticas, tendo sido considerada frágil, enfraquecendo o lado didático e de defesa da militância do MPLA.

SAMBIZANGA (1972)

Inspirado no conto “A vida verdadeira de Domingos Xavier (1961)”, de José Luandino Vieira, Sarah Maldoror decide gravar, em 1971, o filme “Sambizanga”, lançado em 1972. Segundo Piçarra:

Sambizanga – nome de um bairro de operários em Luanda, em que situava uma prisão cujo assalto, em 1961, constituiu o primeiro acto de sublevação armada contra o regime português – foi rodado durante sete semanas em Brazzaville e foi montado, ao longo de dez semanas, em Paris (PIÇARRA, 2017, p. 23).

O filme Sambizanga, ao contrário da primeira obra, vem dar aprofundamento quanto a violência da prisão colonial feita em Monangambé, e “recria acontecimentos que provocaram, em 1961, o despertar da consciência anticolonial” (ARENAS, 2016, p. 23). O papel e participação da mulher na obra é evidenciado a partir da personagem de Maria. Estão em foco, na obra, a brutalidade e as dificuldades de grupos organizados (de maneira clandestina) para o combate frente ao regime colonial. Porém, Sarah Maldoror soube mobilizar com bastante efetividade seu conhecimento e colocando, em primeiro plano, o movimento de busca e a conscientização política de Maria.

Com um filho nos braços, quando Maria viaja do interior em busca de Domingos – trabalhador exemplar preso por alegadas razões políticas – e chega a Luanda, já depois deste ter sucumbido à tortura, faz um movimento do interior

no continente africano e os franceses me criticam por não ser como eles” (MALDOROR apud ANDRADE, 2016, p. 84).

da casa, onde é mãe e mulher, para o espaço público, como cidadã plena, mulher na luta (ARENAS, 2016, p. 24).

Importante destacar que, sendo Maria companheira e digna, sua coragem de sair da sua zona de conforto e procurar o marido, preso pelo sistema político colonial, numa busca que a leva à prisão, dá a ela o caráter de guerreira e uma mulher forte, transcendendo a visão padronizada sobre o gênero. Sobre isso, Arenas (2016) entende que primeiramente “inconformada com o silêncio e depois consagrada ao/pelo desafio” (ARENAS, 2016, p. 24), por ter se colocado às ruas em um contexto de bastante violência que era a época colonial.

Uma análise sobre o filme e a relação de gênero no contexto da luta pela independência, de Marissa Moorman, a autora destaca que em Sambizanga, “negros e brancos, homens e mulheres reconfiguram as suas relações e papéis, no contexto da luta contra o colonizador” (2001, p. 111). Com isso, uma questão muito importante de destacar aqui é que, por exemplo, a identidade de Maria, no centro do filme de Maldoror, não era o foco no conto de José Luandino Vieira (ARENAS, 2016). A autora faz com bastante cuidado essa transferência, dando destaque a mulher através de Maria que, na busca pelo marido, conta com a solidariedade de outras mulheres e até de homens.

A ÊNFASE NO PAPEL DA MULHER NAS LUTAS DE INDEPENDÊNCIA DE ANGOLA

As obras de Maldoror não foram isentas de críticas. As perspectivas decoloniais sugerem que visões não tradicionais sejam tidas como pontos de análises alternativas, em detrimento das abordagens hegemônicas. Neste ponto de vista, isso é bastante evidenciado no trabalho da autora, que dá voz às representações invisibilizadas. Mas, essa particularidade nem sempre foi vista com bons olhares. O foco na Mulher, levado nos dois filmes, fez com que as obras ganhassem - através de líderes políticos ao qual ela estava vinculada (MPLA) - inúmeras críticas e tidas como “deficientes” ou “romantizadas” demais, alimentando a ideia, como mostra Piçarra (2017), de que “as mulheres não podem ser figuras centrais nas nações e nas lutas de libertação” (PIÇARRA, 2017, p. 25). Uma das críticas que soa com bastante eco é o fato de, na segunda obra (Sambizanga), a autora ter dado mais ênfase a Maria e não a Domingos, vítima de tortura. Com relação a essa questão, a bibliografia analisada dão conta de como Sarah Maldoror se apresentava como uma realizadora bastante decidida, e neste sentido, sabia bem o que pretendia ou o que fazia, não se deixando levar por influências políticas que sobrepujam sua atividade de imaginação artística e crítica:

Militando através do cinema, e afirmando, até hoje, que o cinema deve ser político (...) Sarah Maldoror não admite, porém, que a sua autoridade artística seja posta em causa. Escolhe, contra a prática corrente, a ficção, como terreno para fazer cinema militante; enaltece o papel da mulher, e do seu processo de consciencialização política, nas lutas pelas independências; recusa que os financiadores do seu cinema determinem como aborda ela este movimento de libertação da África. Esse seu espírito livre, a sua firme recusa em perder o controle criativo de uma obra, determinará a perda do segundo filme, *Des fusils pour Banta* (PIÇARRA, 2017, p. 19).

A percepção que fica, no entanto, é que assim como Moorman (2001), o foco equivocado dado a visão sobre ter que ser Domingos o mote principal, elevou as atividades relativamente a mulher à uma categoria inferior e que não deve ser tida como centro, ou seja, de que tais abordagens se tratam de assuntos não sérios, descredibilizando o papel da mulher, como é evidenciado nas palavras de Ukadike:

O filme está estruturado com um ponto de vista deliberadamente feminino com o propósito de credibilizar a participação activa e o envolvimento da mulher nesta perigosa luta pela libertação. Esta ênfase, num ritmo lento, dilui o impacto da preocupação do filme com a luta armada da guerrilha. Por isso, e no que se refere ao seu efeito, alguns críticos consideraram que esta deficiência resultou numa romantização do que poderia ser uma delineação forte da emergência do movimento de libertação (UKADIKE 1994, p. 234).

A abordagem citada acima, assim como outras construções contemporâneas quanto às relações de gênero e a constante invisibilização da mulher nas esferas sociais de representações perpetuam a ideia construída da mulher como um ser não capaz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Monangambé (1969) e Sambizanga (1972), como se viu, foram obras muito interessantes para se pensar a luta de libertação travada no território angolano. Mais do que pensar, elas foram importantes por dois motivos: a) primeiramente pelo papel da arte, relativamente ao cinema neste ato político e engajamento que o mesmo proporcionou no quesito promoção internacional das causas libertárias, tendo sido nomeada (no caso da primeira obra) para alguns festivais internacionais, a destaque de melhor curta-metragem no Dinar Film Festival, em França; o International Critics' Prize no Carthage Film Festival, na Tunísia; e tendo sido selecionado para o terceiro Festival Panafricain de Ougadougou (FESPACO). em 1972 (PIÇARRA, 2017) e; b) por terem sido dirigidos por uma mulher, quebrando assim os preconceitos relativamente à relação de gênero, além de as obras terem uma narrativa voltada para o lado feminino das lutas, tendo ambas colocado a mulher no centro, destacando o quão relevante foi para o processo de libertação, tanto na linha da frente quanto nas posições organizacionais ou logística.

Assim sendo, o desenvolvimento do presente trabalho surge da necessidade de se elevar o tema em questão nos espaços de comunicação (academia, conversas cotidianas e festivais de cinema, regional e internacional) sob uma perspectiva transversal, considerando o fato de que é ainda pouco conhecido o cinema que surge em meio aos processos de independência, o seu papel na promoção internacional das causas libertárias e tendo a mulher como enfoque narrativo. Sobre o questionamento do papel da mulher na independência de Angola e da obra “Sambizanga (1972), especificamente, Piçarra (2017, p. 25) mostra que, “ao caracterizar como romantização a intriga à volta de Maria questiona a centralidade da participação da mulher nas lutas pelas independências, obscurecendo o papel efetivo que estas tiveram e conotando os movimentos de libertação com um gênero masculino”. Neste âmbito, este debate torna-se essencial para se desconstruir os estereótipos existentes em diversas histórias oficiais, dando um aspecto masculino ao sentido de nação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rogério de. Cinema e educação: fundamentos e perspectivas. Vol.33, Belo Horizonte, **Educação em Revista**, 2017, p. 1-28.

ANTÓNIO, Lauro. Sambizanga, finalmente. **Diário de Lisboa**. 24 de outubro 1974.

ARNAUT, Luis, LOPES, Ana Mônica. **História da África** – Uma Introdução. Belo Horizonte, Crisálida, 2005.

ARENAS, Fernando. África lusófona nas telas: depois da utopia e antes do fim da esperança. In: MONTEIRO, Lúcia Ramos (Org). **África(s): cinema e revolução**. Buena Onda Produções Artísticas e Culturais, São Paulo, 2016, p. 19-33.

BADIOU, Alain. El cine como experimentación filosófica. In: YOEL, Geraldo (Org.). **Pensar el cine 1: imagen, ética y filosofía**. Buenos Aires. Buenos Aires: Manantial, 2004. p. 23-81.

BAMBA, Mahomed. O(S) cinema(s) africano(s): no singular e no plural. In: BAPTISTA, Mauro; MASCARELLO, Fernando (Orgs.). **Cinema Mundial Contemporâneo**. 1 e. Campinas, SP, 2008, p. 215-231.

BIELBY, Denise D. Opening America? The Telenovela-ization of U.S. Soap Operas. N. 04, Vol. 06, **TELEVISION & NEW MEDIA**, 2005, p. 383–399.

CUNHA, Paulo; PIÇARRA, Maria do Carmo. Censura, nunca mais? Estudos de caso durante o PREC. IV Seminário Internacional Media, Jornalismo e Democracia, FCSH/UNL, Lisboa, 2012, p. 51-62.

FIORIN, José Luiz. Língua, discurso e política. **Alea**, N. 1, volume 11, Rio de Janeiro, 2009, p. 148-165.

FOLHA DE SÃO PAULO (26 de abr. de 2021). Por que Marc Ferro foi crucial para a lupa que investiga o cinema. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2021/04/por-que-marc-ferro-foi-crucial-para-a-lupa-que-investiga-o-cinema.shtml>>. Acesso em: 12 de jan de 2022.

Fonseca, Mariana Bracks; Mannarino, Giovanni Garcia (Orgs). *Áfricas: representações e relações de poder*. Rio de Janeiro: **Edições Áfricas/Ancestre**, 2019. 280 p. E-Book..

FONSECA, Mariana Bracks. A rainha Ginga e a construção da nação angolana através da literatura. In: Fonseca, Mariana Bracks; Mannarino, Giovanni Garcia (Orgs). *Áfricas: representações e relações de poder*. Rio de Janeiro: **Edições Áfricas/Ancestre**, 2019. 280 p. E-Book. 44.

FREIXO, Adriano de. Repercussões da Revolução dos Cravos. **World Tensions**, 2010, p. 247-263.

GUIDE, Antônio Marcos. **TPA – O modelo de TV pública de Angola**. Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

LUCAS, Tânia Regina De. **Práticas de Pesquisa em História**. Contexto, São Paulo, 2020.

MASCARELLO, Fernando (org.). **História do cinema mundial**. Campinas, São Paulo, PAPIRUS, 2006. – (Coleção Campo Imagético).

MEREDITH, Martin. **O destino da África: cinco mil anos de riquezas, ganância e desafios**. Trad. Marlene Suano, Rio de Janeiro, ed. Zahar, 2017.

MONTEIRO, Lúcia Ramos (Org). **África(s): cinema e revolução**. Ed. Buena Onda Produções Artísticas e Culturais, São Paulo, ed. Buena Onda Produções Artísticas e Culturais, 2016.

PEREIRA, Isaiás Menezes. A voz de David Zé na luta pela independência de Angola. 1966-1977. X encontro Regional Nordeste de História Horal: História Horal, Educação e Mídia. Salvador, 2015, p. 1-13.

PIÇARRA, Maria do Carmo. Os cantos de maldoror”: cinema de libertação da “realizadora-romancista”. In: **Mulemba - Revista do Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa da UFRJ**. Org: SECCO, Carmen Lucia Tindó Ribeiro et al. Vol. 9, n 17, UFRJ: Rio de Janeiro, 2017, p. 14-27.

RIBEIRO, Carmen Lucia Tindó et al (Org). **MULEMBA**. Vol. 9, n 17, UFRJ: Rio de Janeiro, Revista do Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa da UFRJ, 2017.

ROBLES, Amanda. Histoire du Cinema Engagé. UPOPI, Disponível em: <<https://upopi.ciclic.fr/apprendre/l-histoire-des-images/histoire-du-cinema-engage>>. Acesso em: 21 de ago. de 2021.

SCHEFER, Raquel. Sarah Maldoror: o cinema da noite grávida de punhais. In: PIÇARRA, Maria do Carmo; ANTÓNIO, Jorge. (coord.). **Angola, o nascimento de uma nação**. Vol. III O cinema da independência. Lisboa, 2015. p. 139-152.

SILVA, Aleksandro de Sousa e. Sarah Maldoror: uma cineasta na diáspora. n. 123, São Paulo, **Revista USP**, 2019, p. 69-84.

SILVA, Priscila Aquino. Cinema e História: o imaginário norte americano através de Hollywood. Vol. 1, 5 ed. Ano 2. **Revista Cantareira**, 2004, p. 1-18.

STEFFEN et al. Sob o jugo colonial Europeu: do imperialismo branco as guerras de independência africanas. In: SPOHR, A. STADNIK, M. MEDEIROS, K. (Orgs). **África em Foco**. Relações Internacionais para educadores, 2013, p. 65-100.

UKADIKE, Nwachukwu Frank. **Black African cinema**. Berkeley: University of California Press, 1994.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **História mundial contemporânea (1776-1991): da independência dos Estados Unidos ao colapso da União Soviética**. 3. ed. rev. atual. – Brasília: FUNAG, 2012.

WEG, Rosana. Morais. José Luandino Vieira. **KAPULANA**, 05 de abr. De 2019. Disponível em: < <https://www.kapulana.com.br/jose-luandino-vieira/>>. Acesso em: 07 de out. de 2021

ZIZEK, Slavoj. **Lacrimae Rerum**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

FILMOGRAFIA

SAMBIZANGA. Dir. Sarah Maldoror. Prod. Sarah Maldoror, República Democrática do Congo, 1972. Disponível em:< <https://www.youtube.com/watch?v=dbsM8tHryPs&t=2614s>>. Acesso em: 12 de mai. de 2021.

Recebido em: 12/02/2021

Aprovado em: 28/05/2021



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 02 | N°. 3 | Ano 2021

INKHOSI YA MAKHOSI, EXEMPLO DE LIDERANÇA FEMININA NUMA SOCIEDADE PATRILINEAR: CASO DO DISTRITO DE ANGÓNIA, 2013-2019

Inkhosi Ya Makhosi example of female leadership in a patriarchal society: case of Angonia district, 2013-2019

RESUMO: Este artigo discute aspectos de liderança e poder político exercidos por uma mulher numa região definida como patrilinear, ou seja, onde o poder político é patrimônio do gênero masculino. Esta região, está localizada no distrito de Angónia, em Moçambique. Partindo da literatura, assim como da pesquisa empírica, o trabalho procura demonstrar que embora se afirme que em Moçambique existam sociedades patrilineares e matrilineares, a realidade demonstra que estas diferenciações são fictícias, pois nas comunidades rurais tanto os homens como as mulheres são atores políticos e responsáveis pelo crescimento e desenvolvimento de suas comunidades. O exemplo real é a Inkhosi Ya Makhosi de Angónia, Macanga e Tsangano.

Maria da Conceição

PALAVRAS-CHAVE: Inkhosi Ya Makhosi; Liderança; Mulher; Sociedade Matrilinear; Sociedade Patrilinear.

ABSTRACT: This paper discusses aspects of leadership and political power exercised by a woman in a region defined as patrilinear, that is, where political power is the property of the male gender. This region is located in the district of Angónia, Mozambique. Based on literature as well as empirical research, the paper seeks to demonstrate that although it is claimed that in Mozambique there are patrilinear and matrilinear societies, reality shows that these differentiations are fictitious, because in rural communities both men and women are political actors and responsible for the growth and development of their communities. The real example is the Inkhosi Ya Makhosi of Angónia, Macanga, and Tsangano.

Site/Contato

Editora

Cinthia Nolácio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

KEY WORDS: Inkhosi Ya Makhosi; Leadership; Woman; Matrilinear Society; Patrilinear Society.

INKHOSI YA MAKHOSI, EXEMPLO DE LIDERANÇA FEMININA NUMA SOCIEDADE PATRILINEAR: CASO DO DISTRITO DE ANGÓNIA, 2013-2019.

MARIA DA CONCEIÇÃO¹

Introdução:

A liderança feminina é historicamente um tema que recebe muita atenção por parte dos pesquisadores na área do exercício do poder. Um fato que não deixa dúvida sobre a sua importância é a evidência de mulheres a exercer cargos de liderança na sociedade moçambicana, tanto no período anterior a colonização como na atualidade. Esta temática é amplamente discutida, estudada, pesquisada e exposta à luz das mais diversas teorias, sem contudo ser dada ênfase a liderança feminina dentro da autoridade tradicional. As comunidades rurais são lideradas normalmente por autoridades tradicionais que representam a organização política-comunitária tradicional, de acordo com valores e normas consuetudinárias (MAE, 2000).

Este estudo vem confirmar as pesquisas anteriores de Anta Diop e outros trabalhos que defendem o princípio organizativo das sociedades tradicionais africanas de que não são as características biológicas ou sexuais que servem de base para a definição de posicionamentos hierárquicos. Neste texto, procuro fazer a liderança feminina de Inkhosi Ya Makhosi² (Rainha das Rainhas) de Angónia, Macanga e Tsangano, que pode ser definido como um poder tradicional, e que segundo Cardoso (2009), é um domínio que não é o da lei e sim o da norma, sendo algo que não representa uma individualidade, mas, uma “instituição”, porque está instituído e dá forma. Quando se diz que não é da lei mas sim da norma, pode se explicar pelo fato de que o poder tradicional é algo anterior ao poder do Estado, com suporte numa organização social e no parentesco. A obediência que se presta à esta autoridade, não se orienta aos indivíduos, mas, à regra que se conhece competente para designar a quem e em que extensão se há-de obedecer.

Alguns trabalhos sobre a liderança feminina em Moçambique mostram os diferentes papéis das mulheres nas instituições políticas no período pré colonial, destacando-se pesquisas de Zimba (2003; 2005; 2015), Rodrigues (2003; 2015; 2017) Zeballos (2008) e Vene (2018). Estes trabalhos são unânimes no reconhecimento de que as sociedades em África são organizadas em grupo de parentesco e em linhagens, e que numa maneira geral os protagonistas

¹ Maria da Conceição da Costa Xavier Justino, Docente e Pesquisadora em História de África Contemporânea na Universidade Pedagógica, em Maputo, Moçambique, Doutoranda em História de África Contemporânea, email: mcxavier63@yahoo.com

² Inkhosi Ya Makhosi é um título atribuído à estrutura do topo no poder político nas comunidades locais, que significa rei ou rainha das (os) reis ou rainhas. É um termo derivado das línguas zulu e changane, da África do Sul e Moçambique respectivamente.

da liderança política são homens, mas as mulheres, principalmente de família real, quase sempre ocuparam cargos de autoridade pública na sociedade.

O trabalho sobre a liderança feminina, no norte da Província do Niassa, com os estudos de Zimba (2015), Vene (2018) e Rodrigues (2017), retratando as formas de poder e autoridade pública que as mulheres exerceram nas sociedades africanas na região do rio Zambeze, mostra o poder que elas construíram no contexto da colonização portuguesa através da posse dos prazos; sobretudo na região do sul do rio Zambeze, onde os protagonistas do poder político são fundamentalmente os do gênero masculino. Nesta região existiam mulheres a exercerem autoridade e liderança.

O interesse por esta temática, qual seja, mulher e liderança, ‘é procurar evidenciar que na sociedade Angune, de orientação patrilinear, pela primeira vez em Angónia, uma mulher foi indicada para assumir a liderança da sociedade, a partir de 2013, dos distritos de Angónia, Macanga e Tsangano, a norte da Província de Tete. Nesta abordagem procuro legitimar a sua nomeação como Inkhosi Ya Makhosi, precisando por isso trazer no nosso estudo as regras que regem a sucessão, nomeação e empossamento nos povos Angune, na Província de Tete, e posteriormente apresento a concretização do seu empossamento. Entretanto para melhor conhecimento da figura feminina do nosso estudo, iniciamos por apresentar quem é a Inkhosi Ya Makhosi.

Biografia de Jacinta Marcos Dama (Inkhosi Ya Makhosi, 2013-2021)

A Inkhosi Ya Machos de Angónia Macanga e Tsangano, tem como nome Jacinta Marcos Dama. Ela nasceu no distrito de Angónia, na localidade de Folutia, no dia 05/11/1945. Filha de Marcos Zintambira Chicusse (povo Zulu³) e de Adélia Nandhey Gelekeza (povo Antumba⁴), sendo primogénita dos seus quatro irmãos, a saber, Sebastião Marcos Dama (nascido em 1947), Jerónimo Baltazar Marcos Dama (nascido em 1954) e Zerera Marcos Dama (nascida em 1946, sendo esta já falecida).⁵ Jacinta Marcos Dama é neta de Rinze Zintambira ou Dafuleni, e Maria Cadzionlembor, bisneta de Chicusse e trineta do Mputa, o homem que deu origem ao povo Angune⁶ na Angónia, Província de Tete. Portanto, ela pertence à Dinastia dos Zintambira, que foi instituída por um chefe militar zulu, fugido da África do Sul devido à contradições com seu

³ Os Zulus podem ser definidos como um dos muitos povos existentes na África do Sul, correspondendo o mais numeroso deste país.

⁴ Povo originário do norte da província de Tete, os Antumba foram classificados pelos colonialistas portugueses como aqueles que eram os mais evoluídos dos povos que residiam em Angónia e Macanga.

⁵ Entrevista a Jacinta Marcos Dama, na sua residência, Folutia, Angónia, Tete, Julho 2018.

⁶ Angune (plural de Ngune) é o povo que atualmente habita Angónia. Este povo é resultado do enlace entre os povos Zulu e Antumba.

superior hierárquico, o cognominado Tchaca Zulu, chamado Chicusse, e em honra ao seu sucessor passou a designar-se de Zintambira, que provêm do Rinze Chicusse Zintambira (RITA-FERREIRA, 1974).

Jacinta Marcos Dama frequentou o ensino primário numa Missão de Lifidzi⁷ até cerca de 1954 (uma missão da Igreja Católica Romana, fundada pela Congregação dos Jesuítas). Os pais da Rainha, mesmo sendo de condição humilde, desde cedo perceberam que a melhor herança que podiam conceder aos filhos era a instrução, tal como reporta a entrevista, *o meu pai incentivava aos filhos estudar*. Importante recordar que nos relatos portugueses sobre a instrução dos africanos, descrevem os povos Angune como aqueles que em grande número sabiam ler e escrever na língua portuguesa. Questionada se as raparigas também eram abrangidas nesse apelo, ela explica, *não [havia] diferenciação de meninos ou meninas para escola, todos nós eramos obrigados*.⁸

Entretanto, Jacinta Marcos Dama passou a ser a filha preferida pelo pai porque nos estudos ela acabou se destacando dos irmãos, o que não é por acaso, uma vez que no período colonial ela foi funcionária em diversos setores. Jacinta, diferentemente doutras crianças da sua zona, poderia considerar-se como privilegiada, primeiro por pertencer a uma elite política local; ela, a Rainha Jacinta Marcos Dama, pertence ao grupo étnico Angune, do clã Masseko, que é a linhagem dominante donde descende Chicusse, o homem que fundou a Dinastia Angune em Angónia. Além disso, as autoridades coloniais portuguesas ofereciam um tratamento especial aos parentes das designadas *autoridades gentílicas*. Prova disso é o Decreto nº36:885, de Maio de 1948, no qual o Estado Colonial Português determinava: “Criação de duas escolas em cada uma das colónias de Angola e Moçambique, para preparação das futuras autoridades gentílicas, sendo uma para o sexo masculino e outra para o sexo feminino”.⁹

O pai da Jac. inta, Marcos Damas, era um régulo de grande prestígio em Angónia, devido a boa influência que o avô da Rainha, Rinze Zintambira ou Dafuleni, conquistara das autoridades coloniais portuguesas e da comunidade na Angónia. Isso contribuiu para a formação duma personalidade de nobreza que Jacinta Marcos Dama ostentava. Com seis anos de idade frequentou o ensino primário na Missão de Lifidzi (dos missionários jesuítas, em Angónia) até a 3ª classe. Na tenra idade ela teve a oportunidade de aprender a ler e escrever tanto na língua portuguesa como inglesa (esta devido às relações históricas e sociais que mantêm até a atualidade com o território malawiano). Esta oportunidade foi interrompida pelo infortúnio de

⁷ Faz parte duma das primeiras missões missionárias da congregação da Companhia de Jesus, fundada no norte da Província de Tete, antes da ocupação efetiva de Portugal. Estas missões, para além do serviço missionário, encarregavam-se também pelo ensino dos “indígenas africanos”

⁸ Entrevista a Jerónimo Marcos Dama, em Angónia, Julho 2018

⁹ Regulamento das Escolas de Preparação das Autoridades Gentílicas, 1951.

seu pai ter sido preso pela PIDE em 1954, o que provocou uma grande mudança na família da Rainha Jacinta Marcos Dama, assim como criou uma instabilidade político-social para a dinastia Zintambira e para a comunidade em Angónia.

Os primeiros efeitos da prisão do pai da Rainha Jacinta foram interrupção dos estudos desta, com nove anos de idade (após ter frequentado a 3ª classe), e na companhia do pai, mãe e dois irmãos (por serem menores), foram desterrados. Isto significa que Jacinta foi forçada a desvincular-se da sua família, cultura e identidade em tenra idade, seguindo para Lourenço Marques na companhia de seus pais. Nesta cidade continuou a estudar, ficando internada na Missão da Munhuana, localizada na atual Cidade de Maputo. Nesta, teve que confrontar com uma realidade cultural completamente diferente da sua, na qual permaneceu neste espaço durante o período dos anos 1960 a 1962, frequentando o 1º e 2º anos do ciclo preparatório.¹⁰ Tal como atesta o trecho de um documento escrito pelo administrador de Angónia:

Independente de toda a assistência que sempre lhe foi prestada e dos salários que auferiu, a Província despendeu com o Marcos Rinze e a família as seguintes verbas: “com o internamento e a educação de uma filha entre os períodos de 1/2/60 à 31/10/62 e de uma sobrinha entre 1/2/ 60 à 1/3/62 na casa de Educação em Munhuana um total de 26.100 escudos”¹¹.

Atendendo ao estatuto que pai da Jacinta Marcos Dama envergava, como forma de prover a sua família longe da sua região, o governo colonial português empregou-o como cabo auxiliar, e depois como condutor de viaturas, recebendo um salário mensal de 1.275 escudos. Ali se conservou até ser dispensado do serviço em 29 de Fevereiro de 1960. Depois trabalhou como intérprete dos Negócios Indígenas, em 1 de Abril de 1960, com o salário mensal de 1.800 escudos, cargo que ocupou até 22 de Agosto de 1960.¹² Mas, a 22 de Agosto de 1960 foi anunciado por despacho a condenação do pai da Rainha Jacinta Marcos Dama, e mais tarde deportado para o distrito de Moçambique, acompanhado com a sua família. O documento em nosso poder explica a razão da adoção de medidas excepcionais ou radicais perante o caso do Marcos Dama:

Possivelmente o afastamento e detenção de Marcos Dama Rinze¹³, não teria grande importância em outras circunstâncias. Mas devido a situação

¹⁰ Documento existente na Biblioteca da Torre do Tombo, em Lisboa, que confirma as despesas paga pelo Estado Colonial com os estudos da Jacinta Marcos Dama, enviado por Mario Freiria, Vila Coutinho, no dia 31/12/1953, em nossa posse.

¹¹ Ofício enviado do Governo de Lourenço Marques ao Estado Colonial Português, 1963.

¹² Documento escrito que enuncia o contrato com a empresa e o salário que auferia, e dos motivos que adotou medidas excepcionais ou radicais perante o caso do Marcos Dama.

¹³ Era regedor de 1ª classe, investido a 10 de Abril de 1951, termo de nomeação n. 7, a fls.7 do livro Mod. 16/1, na povoação de Folotia, da qual era natural. Falava a língua Chinyanja, com habilitações da 4ª classe do ensino rudimentar. Fala e escreve português corretamente, e em situação anterior, cursou a escola de enfermagem em L.M.

especialíssima deste ter sido regedor numa região de fronteira com uma colónia britânica (Niassalândia, onde já havia movimentos nacionalistas), pertencente à poderosa etnia Angune e ter ligações de parentesco com os mais prestigiados chefes Angune desta região, o governo colonial português sentindo a ameaça da sua soberania na Província de Moçambique.¹⁴

A Rainha Jacinta e os irmãos mais uma vez passam pelo cada vez maior isolamento da sua comunidade, são privados de crescer no seu meio cultural e dos restantes familiares. Pode-se inferir que a sua infância foi sofrida, sobretudo porque grande parte da sua vida foi praticamente em cativeiro distanciada da sua identidade cultural. O isolamento era dirigido ao pai da Jacinta, Marcos Dama, mas que acabou afetando os seus dependentes. O texto abaixo atesta a intenção na deportação do pai da Rainha Jacinta Marcos:

*“Há portanto, que colocar Marcos Dama Rinze em situação que não lhe permita refugiar-se na Niassalândia. Não há porém na Província, nem ilha, nem local de onde seja difícil sair a não ser que se esteja preso, pelo que parece que a única solução não implica quebra de segurança é a fixação de residência noutra Província ultramarina, excluídas as Províncias do Oriente, parece que só Cabo Verde poderá receber o Marcos sem qualquer inconveniente, visto nem a sua inteligência, nem a sua instrução serem de molde a impressionar os cabo-verdianos”.*¹⁵

Em 1962 é deportado para o Concelho de Moçambique porque as autoridades metropolitanas indeferiram a proposta acima citada. É interessante notar que as autoridades coloniais queriam a todo custo que este régulo ficasse muito distante das suas zonas de influência, e que fixasse residência, por quatro anos, no distrito de Moçambique, por ser uma região que não possuía fronteira inglesa.¹⁶ Mais uma vez Jacinta Marcos Dama vê interrompido o sonho de progredir com a sua formação académica. Por esse motivo ela, o seu irmão, Sebastião Marcos Dama, uma prima e sua mãe acompanham o pai para a Ilha de Moçambique. Como forma de prover o sustento para sua família, Marcos Dama, pai de Jacinta Marcos Dama, foi-lhe proporcionada uma nova oportunidade de emprego na firma de João Ferreira dos Santos, na mesma cidade, onde ficou a auferir um salário mensal de 1.750 escudos.¹⁷ Jacinta Marcos Dama, como filha primogénita, decide colocar em segundo plano o seu sonho de estudar, e, passa a considerar como prioridade auxiliar o pai nas despesas de provisão à família. Mais uma vez é demonstrado carácter de liderança por parte da Jacinta Marcos Dama. Sendo uma mulher, que possuía sonhos de se afirmar na vida, foi capaz de adiar os seus planos para pensar nos seus

¹⁴ Ofício lavrado pelo administrador de Angonia, Mario Freiria, para o Governador Geral da Província, 1960.

¹⁵ Documento escrito pela PIDE sobre a proposta de deportação de Marcos Dama.

¹⁶ Consta no processo dirigido ao Governador-geral de Moçambique, recebido na Repartição dos Negócios Indígenas em 2/06/1956.

¹⁷ Documento de contracto de serviço na Firma João Ferreira dos Santos.

familiares. Assim, entra pela primeira vez para o mercado de emprego, e para isso contou com as influências que o pai possuía. Nossa entrevistada explica com todo orgulho,

(...) meu pai era muito respeitado, graças as suas relações, conseguiu um espaço para eu começar a trabalhar, ele conseguia granjear simpatia, tanto com as altas autoridades coloniais, como com um simples guarda prisional, lembro-me enquanto estive na cadeia, de proibirem que levássemos comida para ele temendo que puséssemos instrumentos que usaria para fugir da prisão, mas havia alguns guardas portugueses que permitiam que nós lhe dessemos o alimento de casa¹⁸.

Jacinta Marcos Dama foi funcionária no Tribunal Distrital de Moçambique, atual província de Nampula, como datilógrafa. Enquanto isso, continuou os estudos no curso noturno até concluir a 9ª classe em 1963. Trabalhou depois na Repartição de Educação no distrito de Moçambique, e foi a partir deste setor que se afirmou profissionalmente. Criou um novo ambiente de relacionamento que lhe marcou na vida adulta, pois firmou-se como quadro da educação e constituiu família. No entanto, mesmo distante das suas raízes culturais, era possível perceber-se do status de nobreza que nela estava encarnado. Quem assim afirma é uma das nossas entrevistadas, na altura, exercia a função de diretora da Escola Secundária na Ilha de Moçambique, além de ser amiga de Jacinta Marcos Damas,

*Ela era uma mulher íntegra, primeiramente trabalhava na secretaria da escola, mas devido as suas características ótimas na comunicação, passou a ser professora, era uma pessoa social, mas ao mesmo tempo pouco faladora, respeitosa e disciplinada, com um grande senso de responsabilidade.*¹⁹

Foi no meio profissional que conheceu o homem com o qual mais tarde viria a casar-se, constituindo uma família. O pai de Jacinta Marcos Dama, escrevendo uma carta à Angónia, datada de 21/10/1963, anuncia o noivado da filha ao seu tio Onesmo Rinze (regedor que lhe substituiu), demonstrando sua grande emoção por este fato. Ele anunciou da seguinte forma: “Ouve tio (father) quero dar conhecimento de que sua rapariga Jacinta, tem um rapaz chama-se José da Costa, é de Quelimane, é secretário da Repartição das escolas...é muito delicado e respeitoso, brevemente vai casar-se”.²⁰ Em 1964 Jacinta Marcos Dama casou-se, e deste casamento resultaram oito filhos.²¹ A lembrança desta cerimônia, que normalmente tem sido o ato mais nobre e marcante na vida de um indivíduo, se justifica pelo fato de que na verdade um casamento é momento de grande festa e acompanhado de muita alegria. Este não foi o caso da

¹⁸Entrevista a Rainha Jacinta Marcos Dama na sua residência em Folotia, Angonia, Julho, 2018.

¹⁹ Entrevista a Lília Momplé e seu marido, na Cidade de Maputo, Julho, 2019

²⁰ Carta escrita por Marcos Dama em Nyanja para seu tio.

Jacinta Marcos Dama, segundo ela: *sinceramente eu não estava em condições de estar muito feliz, primeiro porque estava casando enquanto meu pai era prisioneiro, somente lhe libertaram por umas horas para assistir o casamento da primeira filha, escoltado, segundo não tínhamos condições de fazer uma grande festa, os meus pais não possuíam condições financeiras favoráveis, lembro-me que uma semana antes do casamento o doutor Grilo²² ter trazido alguns mantimentos para festa a mando do Governo Colonial Português.*

Momplé (nossa entrevistada e amiga da Rainha Jacinta), contrariando os adjetivos que o pai da Jacinta Marcos Dama atribuía ao seu genro, marido desta, descreve-o como não compatível com as qualidades de Jacinta. Considerava-o: *“machista, ciumento, não aceitava ver a esposa como funcionária, ou auto-suficiente, criou diversas intrigas para que esta fosse afastada do seu emprego, mas que não surtiram efeito”*. Podemos perceber aqui que estavam em causa as relações de gênero, em que à mulher compete ficar em casa e o marido é que deve ser o provedor. A Rainha, recordando-se de atuações inconcebíveis, explica que o marido, usando de suas influências (como chefe), enviava relatórios não abonatórios sobre a avaliação do desempenho, e até mobilizava equipes de auditoria para deslocar-se ao local como forma de verificar a real situação (isto quando já era professora na Ilha de Moçambique).

No período pós independência, em 1975 foi transferida da Escola Secundária da Ilha de Moçambique, onde exerceu a função de professora até 1977, devido a crise de carência de professores decorrente do abandono de vários portugueses. Havendo necessidade de se recrutar quadros para que assumissem a função de docência, ela foi uma das selecionadas. Tal como os outros funcionários ou alunos que tiveram que passar por este recrutamento, Jacinta Marcos Dama teve que passar por uma formação continuada de duas semanas, para aquisição de suportes teórico-didáticos. Concluída a formação, ficou afetada como professora de História e Geografia, e mais tarde assumiu também os componentes curriculares de Educação Cívica e Moral, na Escola Secundária em Nampula. Ficamos sabendo que Jacinta Marcos Dama, nessa altura (1975), era a única professora negra naquela escola. Ela exerceu esta profissão até 2007, quando se aposentou. Neste mesmo ano seu marido faleceu.²³

Podemos compreender que o percurso de vida da Rainha Jacinta está ligado à trajetória de vida do seu pai, a quem ela sempre admirou e respeitou, do mesmo modo que este lhe tinha

²¹ Casou-se em Abril de 1964 com José da Costa. Natural de Quelimane, era Chefe da Repartição das Escolas na Ilha de Moçambique.

²² Entrevista de Jacinta Marcos Dama, na sua residência. O doutor Grilo a que ela se refere é o mesmo Manuel Zeles Grilo, a quem devemos muitos escritos sobre Angónia. Citando muitas vezes o Padre José Bernardo Gonçalves e Farahane, viveu muitos anos em Angónia. Segundo a nossa entrevistada, conheceu ele e sua esposa desempenhando a função de médicos, e afirma seguramente que Grilo mantinha boas relações com sua família, mas que isto não podia transparecer. Como exemplo disso, cita que este português assistiu ao seu casamento, mas não se misturou aos convidados.

²³ Entrevista a Rainha de Angónia ao Jornal Domingo, do dia 24 de Abril 2016

um afeto especial, e lhe depositava muita confiança. Atendendo ao que a Rainha afirmou em entrevista: “...sou filha do meu pai, sempre depositou muita confiança em mim... ele queria muito que eu estudasse, eu possuía o estatuto de assimilada; mesmo a minha mãe durante a prisão do meu pai, encorajava-me a ser corajosa e forte, que eu não temesse as ameaças das autoridades coloniais portuguesas... e eu tinha medo da tropa colonial que cercava a nossa casa na Ilha de Moçambique.” Numa carta em que Marcos Dama escreve ao seu tio, demonstra claramente o orgulho que um pai nutria pela filha, Rainha Jacinta Marcos Dama, por possuir o estatuto de assimilada.²⁴ Freud explica que os pormenores da relação entre o “*eu*” e o “*supereu*” se tornam inteiramente compreensíveis pela referência à relação da criança com seus pais. Naturalmente, na influência parental, não agem apenas a índole pessoal dos pais, mas também a influência da tradição familiar por eles produzida.

Durante o período de infância o qual o ser humano em desenvolvimento vive na dependência de seus pais, Freud explica que forma-se na pessoa “o seu *eu*” uma instância especial em que essa influência parental tem continuidade. Esta recebeu o nome do *supereu*. Na medida em que esse *supereu* se separa do *eu*, a ele se contrapõe, constituindo-se em um terceiro poder que o *eu* tem de levar em conta. A Rainha Jacinta passou por esta fase a partir do momento em que, sendo a mais velha dos irmãos, acompanhou a evolução do pai como seu herói, até ao momento da sua prisão, deportação e morte. A figura da mãe influenciou bastante na orientação da Rainha Jacinta, encorajando-a nos momentos mais turbulentos, a se comportar como o pai.

Inkhosi Ya Makhosi de Angónia, Macanga e Tsangano: Contexto do Empossamento Regras de sucessão e herança nos Angune

De harmonia com a terminologia comumente adotada na Antropologia Social, designamos pela palavra “sucessão” a transmissão de posição social, privilégios ou de autoridade, e pela palavra “herança” a transmissão de bens e de propriedade. A organização social dos Angune se expressa em termos genealógicos e se acha intimamente ligada à sua organização de família social, tendo por base o conceito de um ascendente comum segundo o direito consuetudinário (GRILO, 1972). Por sua vez, Nadel (2000, p.452) considera a família como a unidade mais pequena de parentesco baseada nos laços suscetíveis de serem traçados. Neste contexto, o sistema de parentesco, e consequentemente a sucessão e a herança, são definidos pelos angune segundo o sistema patrilinear, tal como acontece com quase todos os povos ao sul do rio Zambeze em Moçambique. Atendendo que o sistema de parentesco é

²⁴ Carta do pai da Rainha Jacinta Marcos Dama, dirigida ao regedor de Angónia (seu tio Onesmo Rinze), escrita em 1955, Arquivo dos Negócios Políticos, Lisboa.

fundamental para a organização social em grande parte das sociedades africanas, devemos antes de mais nada procurar obter uma ideia clara do que seja um sistema de parentes. Assim, duas pessoas são parentes quando uma descende da outra, e quando elas são ambas descendentes de um mesmo ancestral comum. Desta forma são designadas *cognático*.²⁵ Eis aqui, de forma patente, a categoria consanguínea. O termo “consanguinidade” é algumas vezes utilizado como equivalente a “parentesco”, entretanto a consanguinidade refere-se propriamente a uma relação física, mas no parentesco estamos perante uma relação especificamente social (RADCLIFFE 1950, p.14).

O primeiro fator determinante de um sistema de parentesco é fornecido pela extensão em que estas relações são efetivamente reconhecidas para fins sociais em todas as atividades. Por exemplo a palavra “tio” (irmão da mãe) que desempenha a função de pai nas linhagens matrilineares (entre o povo cheua e antumba em Macanga); e a “tia” (irmã do pai) nas regiões patrilineares no sul do rio Zambeze, com a função simbólica de “pai feminino”. As categorias usadas na terminologia têm muitas vezes ou mesmo geralmente, um significado social (RADCLIFFE-BROWN, 1950). Estas funções e categorias indicadas são importantes para perceber as regras de sucessão nos distritos de Angónia, Macanga e Tsangano.

A sucessão angune obedece as regras de “primogenitura de preferência masculina”, na qual define o sucessor como sendo do género masculino, mas que na ausência deste pode ser indicada uma mulher. Podemos desde já perceber que o fator fundamental na sucessão ou herança é o de parentesco, que realmente legitima a figura empossada. Existem justificações para que assim tenham adotado o sistema patrilinear no controle dos herdeiros legítimos e na privação de alguns direitos das mulheres. Em Macanga, distrito sob controle da Rainha, por exemplo, onde prevalece um “sistema matrilinear”, a sucessão por falecimento do *mwini dziko*, do *mwini mzinda*,²⁶ ou ainda do *nkhoswue*²⁷, do *mwini mudzi*²⁸, ou de qualquer outro indivíduo investido em cargos importantes, tem lugar a partir da ordem das idades, no caso, os irmãos uterinos mais novos. Só após o desaparecimento do último destes é que a sucessão recai para os filhos das irmãs, iniciando-se pelo primogénito da mais idosa entre elas (RITA-FERREIRA, 1974, p. 58). O mesmo autor, mais adiante, explica que por vezes deixavam de ser respeitadas as regras de senioridade, quando se constatava que o indivíduo que devia suceder carecia de suficientes qualidades pessoais.

²⁵ O parentesco cognático é um modo de descendência calculado a partir de um ancestral sanguíneo, ou ancestral contado através de qualquer combinação de vínculos masculino e feminino, ou ainda de um sistema de parentesco bilateral em que as relações são traçadas por pai e mãe. Tais parentes podem ser conhecidos como cognatos.

²⁶ “Mwini dziko” ou “mwini mzinda”, em língua nyanja significa dono do território, patriarca ou matriarca da região, chefe da linhagem (RITA-FERREIRA, 1974).

²⁷ Nkhoswue é uma instituição numa sociedade matrilinear, geralmente tem sido o representante da mulher nas regras de sucessão, podendo ser o tio (irmão da mãe) ou o irmão da mulher (GRILO, 1972).

Alguns estudos sobre as regras de sucessão são unânimes em afirmar que os elementos a considerar, para a nomeação ou coroação de um indivíduo para o lugar de autoridade tradicional ou de régulo entre os Angune, indicam que devem ser observados o perfil ou seguintes características: (i) indicação em vida durante a sua menoridade ou durante o interregno que mediava entre o falecimento e a investidura do sucessor; (ii) indicação pela «casa grande» de onde saía o herdeiro ao cargo, o qual podia não ser necessariamente filho da mulher ou mulheres a ele associado, já que as regras do parentesco permitiam a “adoção” ou integração de crianças em qualquer das «casas» em que se dividiam as povoações dos aristocratas; (iii) indicação pela “Gogo²⁹”, a líder espiritual (RITA-FERREIRA, 1958; GRILO, 1972; RAMOS, 1999). No entanto, segundo rezava o Regulamento de Autoridades Indígenas, durante o período colonial não havia espaço para a indicação de uma mulher para os cargos de liderança e de decisão. Desta forma, entendemos que isto pode ter sido decorrente do fato de a instituição colonial portuguesa possuir fortes fundamentos patriarcais, alguns dos quais descritos abaixo:

Depois da morte do chefe as regras de sucessão e herança são as seguintes:

- a) A sucessão recai aos varões;
- b) O filho primogénito da *Nkosikazi*³⁰ com exclusão de todos os outros, é investido na categoria de chefe de povoação e na propriedade desta e das casas do falecido chefe. Na menoridade do primogénito pode o administrador nomear a mãe como chefe de povoação até o filho atingir a maioridade;
- c) Se à data do falecimento do chefe da povoação o filho primogénito da *Nkosikazi* tiver morrido, deixando o filho ou filhos, o mais velho destes é o sucessor e herdeiro do seu avó.
- d) Na falta do primogénito da *Nkosikazi* e de todos os descendentes deste, sucede-lhe o irmão imediato, e na sua falta, os descendentes deste, sempre do sexo masculino;
- e) Na falta de terceiro ou mais filhos da *Nkosikazi* e de todos os descendentes destes em linha masculina, é investido na sucessão e herança do filho primogénito da segunda mulher, e na falta de filho primogénito, os descendentes deste em linha masculina, o segundo filho ou descendente deste; na falta deste, o terceiro filho da mesma segunda mulher ou seus descendentes em linha masculina;
- f) Na falta de todos da segunda mulher e de descendentes masculinos deles, será investido na sucessão da herança o filho de qualquer das outras mulheres, guardando-se, com respeito a esta, a devida ordem de prioridade, e observando-se com respeito àqueles a mesma regra estabelecida para os filhos da *Nkosikazi* ou seus descendentes (RITA-FERREIRA, 1974, p.111).

Contudo, com a instalação do colonialismo nas diversas regiões do país, este teve de confrontar-se com realidades culturais completamente diferentes das que impunham, sentindo-se

²⁸ Mwini mudzi, o representante da família, o irmão da irmã, o chamado *nkhoswue*.

²⁹ Gogo é considerada a guardiã do Onnipotente antepassado, “Deus”, de características imortais em que se transformava num defunto Inkosi, que era invocado em casos de crises como: seca, inundações, epidemias. E ainda quando havia um impasse na eleição do sucessor, esta guarda era geralmente confiada a uma mulher, dentre as viúvas que continuavam a residir na antiga povoação real (GRILO, 1972).

³⁰ *Nkosikazi* é uma categoria atribuída à primeira mulher do Inkhosi, ou rei, portanto *nkosikazi* é uma rainha.

forçados em fazer algumas reformas administrativas para algumas regiões do nosso país. É daí que a Reforma Administrativa Ultramarina acautelava, no seu Artigo n°87 do Regulamento das Autoridades Gentílicas, que o Administrador do Concelho ou Circunscrição devia ter em vista tanto quanto possível os costumes e tradições indígenas, sem se esquecer, porém, dos interesses da Administração. Neste contexto, foi formulado um “apêndice” para aconchegar os usos e costumes da região dotada das características como o norte de Tete, o Regulamento para Autoridades Indígenas do Distrito de Tete.

Observemos as orientações dos Direitos e Deveres dos Chefes de Povoação³¹ neste Regulamento, nos Artigos abaixo:

Artigo 1: O chefe da povoação é o indígena proprietário dela e senhor das palhotas, que estão dentro da mesma, ou tutor herdeiro do chefe durante a menoridade;

Artigo 2: O herdeiro menor da chefia da povoação só pode ser emancipado pelo régulo e assumir a sua posição de chefe quando chegar ao estado de poder casar e constituir família;

Artigo 3: O chefe da povoação é dono absoluto de toda a propriedade pertencente a povoação;

Artigo 4: O chefe da povoação resolve todas as questões que digam respeito a esta e tem obrigação de conservar separada a propriedade de casa da mesma povoação;

Artigo 6: O chefe da povoação pode ter uma ou mais povoações;

Artigo 7: Os indígenas de qualquer sexo ou idade que residam numa povoação estão sob vigilância do chefe a quem devem obediência;

Artigo 10: Os chefes de povoações têm atribuições policiais dentro do recinto da mesma e são autorizados a prender ali qualquer indígena que tenha cometido, ou haja fundado suspeitas de tentar cometer crimes entre outros;

Artigo 14: O administrador pode investir uma mulher no cargo de chefe de povoação, sempre que assim o entenda.

Único: as atribuições e deveres de mulheres chefes de povoação são as mesmas que neste regulamento ficam consignadas para os chefes de povoação em geral.

A regra geral, por conseguinte, mostra um perfeito equilíbrio entre os privilégios dos sistemas patrilineares e matrilineares; mais uma vez ficou patente que a mulher ocupa espaços na liderança nas comunidades a norte do rio Zambeze. No entanto, no mesmo espaço onde a Rainha comanda existem regras de herança e sucessão que são completamente diferentes daquelas do povo Angune. Falamos do povo Cheua de Macanga, por este possuir um sistema de parentesco em que se reconhece a linha feminina na sucessão, no status e nos cargos públicos. Nesta região a figura do *nkhoswue* é tomado como o guardião da matrilinearidade (SERRA, 2000, p. 112). Quer dizer que, o mais velho varão vivo da matrilinearidade é, teoricamente, o guardião da família, o que significa que na prática os deveres são frequentemente delegados ao primogénito da mais velha das suas irmãs. Assim, o irmão mais velho da mãe torna-se na realidade o guardião de

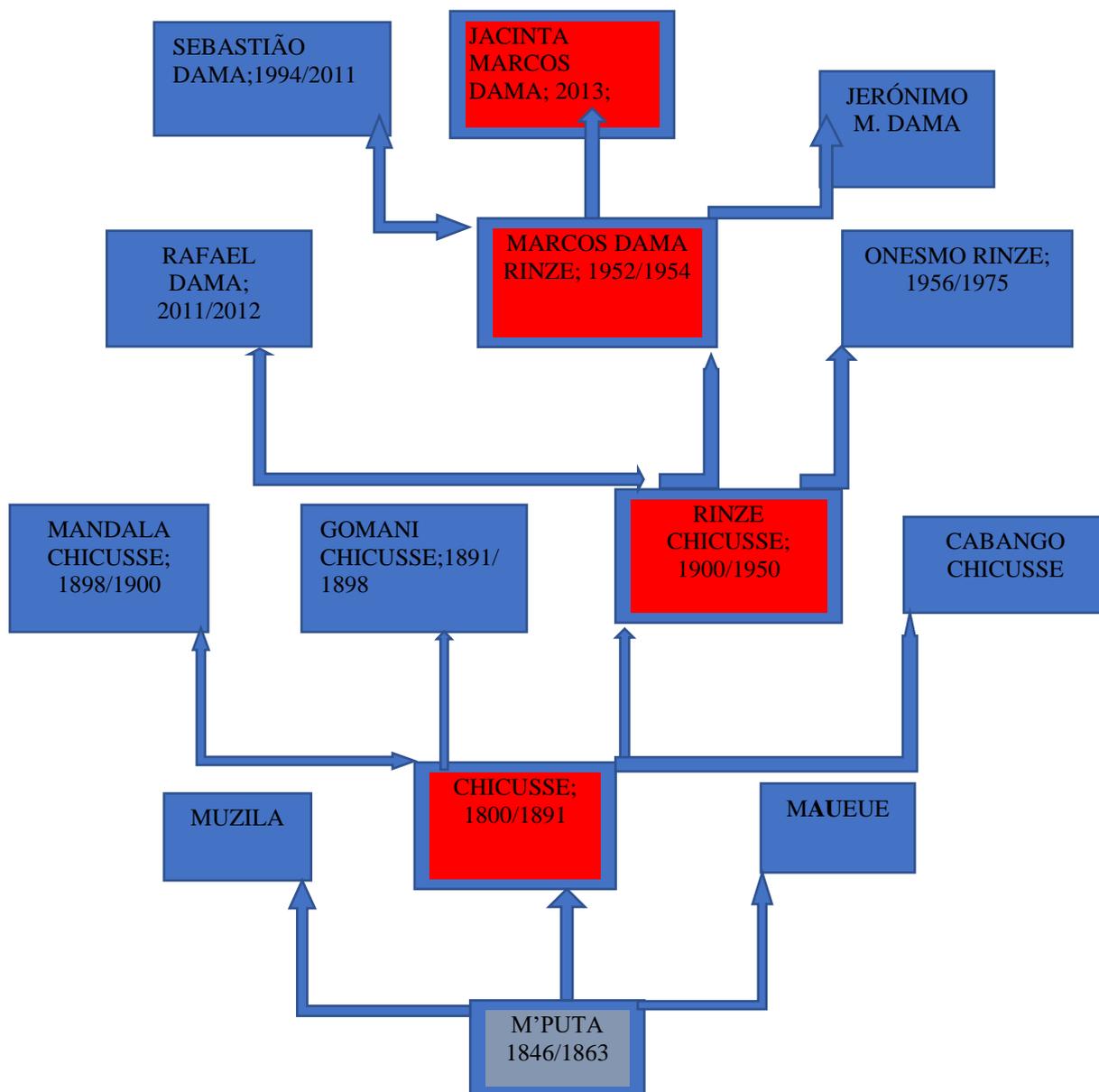
³¹ Regulamento sobre Direitos e deveres das autoridades indígenas no distrito de Tete, por Aurélio Antunes da Sila Monteiro, 1924. Lourenço Marques. 25p.

todas as suas irmãs e respectivos filhos. Mas, o legítimo *nkhoswue* é o irmão da avó materna (RITA-FERREIRA, 1966, p.128); na realidade, pelos princípios da descendência matrilinear, as dominantes posições sociais dos homens são definidas pela liderança feminina. A sua senioridade depende do lugar ocupado pelas suas progenitoras dentro dessa unidade genealógica que designamos por matrilinearidade. Conclui-se assim, que sem dúvida os homens predominam em todos os assuntos de natureza prática: são os dirigentes e os conselheiros, são os juizes dos tribunais consuetudinários e os responsáveis pela resolução dos litígios surgidos no seio da matrilinearidade. Não é de surpreender, portanto, que os observadores superficiais suponham encontrar-se perante uma sociedade patrilinear.

Segundo Grilo (1972), analisando as regras das sociedades existentes nesta parte de África na indicação do Rei ou Rainha, explica que um dos pilares da sociedade zulu, assim como de outras sociedades bantu, a sucessão também observava o sistema de “casas”. Por virtude deste sistema se organizava toda uma hierarquia de posições sociais. Os bens eram transmitidos segundo regras fixas, e por ele se assegurava a escolha de herdeiro, e era este sistema até que determinava a disposição de palhotas e o aspecto exterior das povoações. Read citado por Grilo (1972), assegura de que é nos Angone em que as aldeias aristocráticas eram únicas em que o sistema de “casas” era vital para a escolha do herdeiro. Por exemplo, a palhota principal da povoação, *indlunkulu*, pertencia à mãe do chefe, e as palhotas das mulheres destes eram construídas em determinado local e em certa posição fixa e imutável, relativamente a essa palhota principal. Assim, constituía-se uma hierarquia de posições sociais extremamente rígidas. O sistema de “casas” era também importante pelo fato do herdeiro do chefe, como líder político, pertencer obrigatoriamente à “casa grande” (GRILO, 1972, p. 68). A casa da primeira mulher é na Angónia chamada “*casa grande*” (*nyumba yaikulu*), e as restantes casas são conhecidas por casa da segunda mulher (*nyumba ya mkasi wacwiri*), “casa da terceira mulher” (*nyumba ya mkasi wacitatu*), etc, parece poder afirmar-se que o sistema de “casas” pouco significado tem actualmente.

Processo do empossamento de Jacinta Marcos Dama como Inkhosi Ya Makhosi em Angónia, Macanga e Tsangano

Organograma da estrutura política de Inkhosi Ya Makhosi (os pintados a vermelho são os que ostentaram o título)



Pelo organograma podemos fazer a leitura seguinte, M'Putá foi o indivíduo que dirigiu as hordas zulu para a atual Província de Tete, portanto a Norte. Chicusse, entretanto, foi o que levou o seu povo e instalou-se em Angónia, conquistando as regiões vizinhas como Macanga e Tsangano, instituindo a Dinastia Angune. Rinze Zintambira, o sucessor de Chicusse, foi o Inkhosi que teve que enfrentar a ocupação colonial em Moçambique. Este fortaleceu a Dinastia Angune, daí congoinado de Dinastia Zintambira, sendo ele o II Inkhosi. Marcos Dama, o pai da Rainha, governou pouco tempo, por ser conotado como incentivador dos primeiros movimentos nacionalistas no Norte da Província de Tete, foi o Inkhosi III. Finalmente, Jacinta Marcos Dama sucedeu seu pai como Inkhosi IV, tornando-se a primeira em Angónia, embora existam os irmãos Sebastião e Jerónimo (GRILO, 1972; RITA-FERREIRA, 1974).

De acordo com Santos (2012), os líderes eficazes são aqueles dotados com inspiração divina e características certas. Em muitos casos a pessoa certa, segundo teóricos de liderança,

assumem o controle de uma situação e levam o grupo de pessoas para a segurança ou sucesso. Deve ter sido esta a situação desta Rainha, para salvar o que seus antepassados haviam construído. Retorna, largando a família para assumir o cargo de grande veneração pela comunidade Angune: Inkhosi Ya Makhosi. Julgamos que o que pode ter influenciado a sua aceitação foram os laços de sangue, para continuidade da dinastia de sua família, tendo em conta que não existia mas ninguém para honrar o nome da mesma, embora existissem ainda dois irmãos. Sustentando-nos em Wiesner-Hanks, podemos compreender que a exigência que foi feita à Rainha Jacinta Marcos Dama para assumir o cargo, pode ser entendido que em muitas áreas, os grupos de parentesco continuaram sendo estruturas de poder por milênios de anos, e em algumas áreas eles ainda têm controle sobre os principais aspectos da vida numa comunidade (2011, p. 86). Por esse motivo, o líder de um determinado grupo era sempre um descendente do clã mais antigo ou com maior dominância, e tinha o papel de garantir a proteção espiritual e militar da sua zona, sendo o reduto da reserva moral e juiz em caso de conflitos (HUNGUANA, 2010, p. 59).

Quaisquer que sejam as formas ou gênero assumidas pela autoridade tradicional, elas conservam-se fundamentalmente pelo mesmo sistema de legitimação que integra a santidade e a tradição. Entre os Angune a organização social e o sistema de parentesco, e conseqüentemente de sucessão e herança, são definidos segundo o sistema patrilinear. Estudos são unânimes em afirmar que os elementos a considerar para a indicação, nomeação ou coroação de um indivíduo para a autoridade tradicional máxima são regidas por regras já estabelecidas anteriormente. O Concelho de Angónia, depois de ter decidido pela destituição do então Nfumo de Angónia, Sebastião Marcos Dama, entre os anos 2011/2012, devido à várias razões associadas ao comportamento indevido para uma figura pública de grande relevo, optou por indicar, para que assumisse provisoriamente o comando da comunidade, um tio da Rainha Jacinta Marcos Dama, de nome Rafael Damas (meio irmão do pai desta). Por sua vez, Rafael Damas teve que ser afastado, segundo nosso entrevistado:

*este Nfumo não se preocupava em cumprir com a agenda do bem-estar dos Angune, e muito menos tratar com as devidas honras os legítimos herdeiros do trono, acho que porque talvez porque não era nosso parente do primeiro grau, não demorou muito no seu governo.*³²

Entre os anos 2012/2013, em Angónia, estava-se vivendo uma crise política, de sucessão e de liderança; havendo contestação em torno da legitimação da autoridade política máxima, o poder local estava fragilizado. Isto porque após o afastamento de Sebastião Marcos Dama, e

³² Entrevista a Jerónimo Marcos Dama, irmão da atual Rainha, no Distrito de Angónia, a 20 de Julho de 2018.

indicação em sua substituição de Rafael Damas (tio da atual Rainha), e este não sendo o sucessor legítimo³³, decidiu-se solicitar o retorno à terra da primeira filha do Marcos Dama, Jacinta Marcos Dama, para ocupar o cargo de Nfumo de Angónia, que na altura residia na província de Nampula, onde tinha constituído sua família. O Concelho em unanimidade, indicou uma mulher pela primeira vez na história angune em Angónia, para o estatuto de Inkhosi Ya Makhosi, conforme atesta seu irmão Jerónimo Marcos Dama:

...a única saída para a salvação da dinastia Zintambira em Angónia, somente podia ser a Jacinta, o Concelho discutiu muito sobre o assunto, que não chegando ao consenso na escolha da Jacinta por ser mulher, decidiu-se consultar aos antepassados através dos nossos ritos, daí surgiu a falar a nossa tia, irmã do nosso pai, determinando que para o lugar somente podia ser a Jacinta e que nenhum outro podia dar resposta e alegrar os espíritos Zintambira.

Desta forma, nada mais restava a Jacinta Marcos Dama que largar a sua família e regressar à Angónia para assumir a liderança que lhe era “legítima”, atendendo às questões do parentesco. Podemos perceber a vida da Jacinta Marcos Dama sempre carregada de momentos de decisões difíceis, em que muitas das vezes teve que relegar para o segundo plano as suas pretensões para dar prioridade aos assuntos de um todo, como família e comunidade. Esta atitude só pode ser de alguém que podia ser designada de líder. O empossamento de Jacinta Marcos Dama não foi pacífico, como ela própria afirma: *o meu próprio irmão, Sebastião Marcos Dama, a quem eu sucedi, não lhe agradou que tivesse sido substituído por ua mulher, fazia coisas para inviabilizar o meu trabalho ou para eu ser desacreditada como alguém sem capacidade para assumir o cargo, tanto ele como os outros que defendiam os seus ideais machistas.*³⁴

Pelo que pudemos perceber em suas entrevistas, Rainha Jacinta assume o cargo por indicação da “gogo”, visto ter havido um impasse daquele que deveria ser nomeado para o lugar de Inkhosi. Optou-se por recorrer à Assembleia local, e principalmente por via dos poderes espirituais.³⁵ É importante recordar aqui que muitas das comunidades do continente africano os vivos e os mortos, assim como o espírito dos antepassados têm estado sempre presente a guardar os vivos. Acredita-se que em caso de qualquer dificuldade ou impasse, é ao fundador clânico que se deve dirigir, e somente este diria, através dos médiuns espíritas, qual dos candidatos seria elegível. Jacinta Marcos Dama, como uma mulher “corajosa” (a determinados momentos ela reconhece que teve dúvidas das suas capacidades para responder as expectativas dos que a ela confiavam o estatuto tão elevado na organização política da autoridade local em Angónia

³³ Rafael Damas era meio irmão de Marcos Dama (pai da actual Rainha de Angónia), não podia ser considerado o legítimo herdeiro, atendendo que existiam em vida o filhos de Marcos Dama

³⁴ Entrevista a Rainha no Distrito de Angónia, Julho 2019

momentos antes de ser coroada, segredou-nos numa entrevista), e persistente não desistiu da missão que agora estava encarregada, segura que ao cargo em causa ela não se candidatou mas foi indicada entre tantos presumíveis sucessores. Ela explica, *repara que não é que não existissem homens para suceder o meu pai, pois os meus dois irmãos (Sebastião e Jerónimo) ainda estão vivos, e que não obstante o Concelho preferiu mandar-me sair de Nampula para aqui vir assumir este posto mais alto da dinastia Angune, razão pela qual não temia as intimidações*. Este comportamento da Rainha Jacinta Marcos Dama pode-se assemelhar ao que Shamase (2014, p. 99) escreveu sobre as características da mulher negra, olhando para o comportamento da Rainha Nandi, na África do Sul: *Uma mulher negra não é tão impotente no mundo negro quanto a uma mulher branca no mundo branco, a negra sabe em sua mente subconsciente que deve sobreviver porque ela tem outras pessoas sem recursos dependentes dela...*

Apesar de alguns não demonstrarem muita simpatia ao possuir uma mulher na liderança, a crença na santidade da tradição, e na pessoa a quem os ancestrais confiaram o poder constitui ainda fonte principal da legitimação, e é exatamente esta crença que fundamenta as autoridades tradicionais, e que leva as comunidades a reconhecerem o poder por elas exercido como resultado de uma divina e sagrada inspiração e da relação espiritual com os antepassados. Esta combinação fortalece e legitima o poder destas autoridades (WEBER, 1964, citado por LOURENÇO, 2006). Sabemos, entretanto, que todo o sistema político tem a necessidade de legitimação. Independentemente da forma como foi construído, sem legitimação própria nenhum sistema ou poder político consegue sobreviver no tempo, na medida em que será sempre tido como um poder ou sistema político ilegítimo. Por isso, para a tomada de posse Jacinta Marcos Dama passou por alguns rituais que designam de *kuimika*. A investidura foi reforçada com os símbolos mágicos nacionais, *tanga*, guardados como tesouro real, graças aos quais a *inkosi* em instituição, se transformava em criatura de poderes sobrenaturais, capazes de influenciar o curso de vida da sua comunidade (RITA-FERREIRA, 1974, p. 112).

No passado, logo após a investidura de *inkosi*, mas antes da sua medicação mágica pelo *tonga*, era escolhido um membro do clã *Ngozo*, devidamente compensado com gado real, para servir como seu camarada oficial e vitalício. Era veladamente designado por *mtunzi*, a «sombra», e devia participar em todos os atos da vida pública e mesmo da vida privada do chefe supremo. O *inkosi*, uma vez investido, seguia a prática, geral entre a aristocracia Angune, de fundar uma nova povoação, *lusungulo*; foi o que aconteceu com Chicusse. Para entronização ao cargo de *Inhkosi Ya Makhosi*, a Rainha Jacinta Marcos Dama viajou para a República do Malawi, onde

³⁵ Entrevista telefónica à Rainha, em Março 2020.

reside um Inkhosi Ya Makhosi, com legitimidade de coroar um outro do mesmo escalão.³⁶ Assim, a Rainha a 12 de Outubro de 2013, foi empossada como Inkhosi Ya Makhosi IV dos distritos de Angónia, Macanga e Tsangano, com o título de Zintambira IV. Fato curioso pode perceber-se que alguns que foram Nfumos de Angónia, não chegaram a ostentar o título de Inkhosi Ya Makhosi, a exemplo de Onesmo Rinze, Sebastião Marcos Dama e Rafael Damas, e questionada sobre as razões, a Rainha Jacinta respondeu:

Em toda história de hierarquia angune nem todos mereceram o título de Inkosi Ya Makhosi, porque existem condições e regras específicas que deve obedecer, não depende somente da decisão local, como sabe a aprovação e coroação passa por uma espécie de Conselho colegial dos Angune da região (Moçambique, Malawi e Zâmbia).³⁷

Ainda precisa-se divulgar estudos exploratórios sobre esta instituição Inkhosi Ya Makhosi na região da África Austral, para perceber-se as regras que ditam o seu funcionamento, atendendo que o poder local é instituição muito forte na gestão das comunidades.

Fenômenos de desvio às regras de sucessão entre os Angune

O sistema de parentesco é o elemento aglutinador de uma estrutura social que consiste nas relações sociais. Todos os membros de uma comunidade estão interessados na observância dos costumes sociais e das regras de conduta, e aprovam ou desaprovam a conduta de um indivíduo. Na verdade, estas regras fornecem, na medida aproximada, as condições de equilíbrio ou desequilíbrio do sistema (RADCLIFFE, 1950, p. 102). Um sistema de parentesco apresenta-se assim como um complexo de normas, de usos e modos de comportamento entre os parentes. É neste sentido que observamos até a atualidade, nos distritos sob comando da Rainha, que os membros do clã Maseko, como pertencentes à realeza, mantinham relações especiais com outros clãs dirigentes, como Mulodja e M'langéni. Deve acrescentar-se, no entanto, que o Inkhosi, temendo sucessões, não compartilhava a sua autoridade política com os restantes membros do seu próprio clã. Os governadores distritais pertenciam, na totalidade, a outros clãs. A partir daí é possível refletir que as relações de poder não significam essencialmente relações de sentido, e isso se expressa nos fatos, ocorrências e fenômenos sociais, analisando os detalhes contidos no processo, como por exemplo, na inteligibilidade das lutas, estratégias, nas táticas, etc (FERREIRA, 1966, p. 77).

³⁶Entrevista a Revista Tempo, 13/06/1999 e Entrevista 2018 ao irmão da Rainha, Jerónimo Marcos Dama

³⁷Entrevista a Jeronimo Marcos Dama, irmão da Rainha Jacinta Marcos Dama, em Angonia, Julho de 2018.

Depreende-se que, como regra, as terras conquistadas em princípio deveriam ser distribuídas apenas à classe aristocrática de Angune do além Zambeze, ou tivessem elas sido concedidas também a “angune” de incorporação, mas acontece que os Angune puros constituíam uma pequena minoria em relação ao grande número de elementos locais constantemente incorporados. A estratégia adotada pelos angune, com base em méritos fundamentalmente militares desses homens, e não por motivos do seu parentesco com o chefe máximo, deve ter sido a melhor solução encontrada para aumentar o número de Angune assimilados na região. Segundo Grilo (1972, p. 58), esta medida constituiu uma das grandes contribuições para o desvio das regras de sucessão e herança. Consta que a opção de Chicusse na atribuição de responsabilidades de relevo, sem obedecer às regras rígidas entre os emigrados zulus, correspondia no seu entender uma política deliberada do seu antecessor, Mputa, que tinha um plano, em que no reino central deveria afastar do poder todos os parentes, os quais estavam em posição especialmente favorável de fazer sombra à sua autoridade (GONÇALVES citado por GRILO).³⁸

Evidências de desvio às regras de sucessão entre os Angune são várias, por exemplo: Mputa, filho de Ngauna, ascendeu ao poder como Inkhosi em 1846. Após a morte de Mputa, em cerca de 1863 (deveria suceder-lhe seu filho Chicusse), entretanto é indicado Chidiacondga, seu irmão como regente, e, em 1865 fixou-se definitivamente nas cercanias do monte Dómuè, após conduzir sua população através da atual Província do Niassa, batendo os Ajauas em Cavinga e Livonde, vadeando de novo o Chire. Esse regente sempre respeitou o direito de Chicusse à chefia suprema, visto haver sido indicado como sucessor por Mputa, seu pai, depois de o fazer adotar pela “ casa grande”. Mesmo na situação da indicação de Chicusse para Inkhosi, voltou a acontecer o desvio das regras de sucessão, por este ser filho de uma esposa subalterna e não da Inkhosikazi, a mãe de Chicusse era uma das mulheres juniores, mas como tinha sido indicado em vida pelo pai como seu sucessor, assim efetivou-se (FERREIRA, 1974, p.123).

Para além deste fato, segundo regras de sucessão, Chifussi, filho do regente, deveria ser o sucessor de Mputa. Chicusse, após assumir a liderança Angune, deslocou-se para Mlangueni, a sudeste, alargando os seus domínios pelas terras Ntumbas, Ambus e Maganja (GRILO, 1972, p. 85). Vale apenas nesta altura abrir um parênteses para notar que os acontecimentos que rodeiam a escolha de Chicusse ilustram pelo menos três fatos da vida política Angune: (i) O sucessor podia ser indicado pelo chefe no seu leito de morte; (ii) O processo de adoção pela “*casa grande*”, que permitia a legalização de nomeação em si próprio, contrário às regras de sucessão, Margaret

³⁸ Gonçalves, um padre da congregação jesuíta que viveu muitos anos em Angónia, a quem deve-se a muitos escritos sobre a História dos Angune, e que Grilo encarregou-se de compilar e publicar em 1972, como Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique.

Read, citado por Grilo (1972, p. 27), refere a forma como a legalização, que se operou quando pegaram em Chicusse e puseram-no na *casa grande*, porque não havia filhos.

Entretanto, o padrão residencial sofreu modificações, não sendo aparente entre os angune atuais qualquer organização na arrumação das casas. Porque a estrutura social angune se desintegrou, ou, em outras palavras, se “des-hierarquizou”, uma vez que os seus padrões residenciais entrelaçaram-se com os antagônicos padrões locais (os antumbas que casam-se uxirilocalmente; vivendo as mulheres em povoações diferentes, não há obviamente lugar para a colocação das suas palhotas de acordo com o seu status), o resultado foi uma total perda de rigidez e até de organização. Com a morte de Chicusse em 1891, em Ncheu (Malawi), novamente houve o desvio às leis da sucessão, visto que este possuía quatro filhos cujos nomes em ordem de nascimento eram: Mandala, Gomani, Rinze e Cabango. Entretanto, Gomani, que era o seu segundo filho, passou para o lugar de *inkhosi*, em vez do irmão mais velho, Mandala. Gomani governou por pouco tempo.

As suas incursões a territórios vizinhos, quer para fazer guerra a velhos inimigos, quer para punir antigos partidários que o tinham abandonado, acabam por ser mal sucedidas. Cerca de 1896 os ingleses enviam uma expedição contra ele e tem então lugar o que os velhos angune conhecem pela “primeira guerra inglesa”. Gomani é morto e os angune vencidos. Com a morte de Gomani, chegara a vez de Mandala reinar, após breve luta com um outro seu irmão, Mcuauila, este reina a partir de 1898, quando apenas começara o seu governo e sentiu-se forçado a enfrentar um guerra que não esperava e para a qual não estava preparado. Veio este conflito a ser conhecido, segundo a tradição oral, por “segunda guerra inglesa” (GRILO, 1972; RITA-FERREIRA, 1974). A colocação de Onesmo Rinze (tio de Marcos Dama) como regente em Angónia, também foi um desvio às regras de sucessão, pois Sebastião Marcos Dama (filho do ex regente) seria o de direito legítimo. Do mesmo modo, com o afastamento do cargo do Sebastião Marcos Dama e a nomeação de Rafael Rinze (meio irmão de Marcos Dama), que também era ilegítimo, pois existiam filhos da linhagem do Marcos Dama.

Outro fator fundamental que contribuiu grandemente para o desvio às regras de sucessão nos Angune foi o processo de “angonização”. O processo de angonização, também designado por “assimilação”, e que consistia na aculturação dos povos conquistados aos modos vivendus dos angune, dando-lhes a oportunidade de ascensão social. Esta “assimilação” poderia ser por via política (destaque nas lutas pela expansão territorial), ou por via social (alianças matrimoniais, casamento com os angune) ou mesmo por livre vontade. A evidência deste processo foi, segundo Serra (2000), referindo-se por exemplo ao Estado de Gaza (também Nguni), que descreve ter este conseguido realizar conquistas porque adotou uma política de assimilação das populações locais, fundamentalmente os melhores jovens guerreiros. Estes passavam a pertencer a uma média

aristocracia. Estes jovens assimilados, para além de estarem integrados em regimentos, serviam mais tarde de funcionários administrativos e militares na administração territorial. No caso de Angónia, também o guerreiro que se tornava notável, concedia-se como prémio do seu valor uma esposa de “raça” angune, passando a ser considerado um “assimilado Angune”. Grilo (1972) explica que até ao escravo, fiel guarda-costas de Rinze, de ascendência anguru, de naturalidade Lomué, João Jale, foi dado na altura, como prémio da sua valência e fidelidade, um regulado com mais população em Angune, no qual até a atualidade os seus descendentes continuam a reinar no regulado chamado de Jale. Além disso, casou-se com Joana Rinze (irmã do pai da Rainha, Marcos Dama Rinze Zintambira).

Outro exemplo de Angónia foi o da área do Posto Lioma, da Circunscrição do Gurué. Um “muene”, de nome “Chincuze”, vendo-se derrotado, juntou a sua gente e decidiu fugir para Angónia. Aqui se entendeu com o então regedor Chicusse, que o aconselhou juntamente com a sua população a se fixar naquela área, indo acampar na região da Poquera. Desta forma, temos elementos dos povos conquistados que foram escalonados segundo uma hierarquia em termos genealógicos. A diferença é que no Estado de Gaza este estatuto não era hereditário, enquanto nos angune da Angónia os estágios hierárquicos eram hereditários.

Conclusão

Neste texto, procurei destacar como, à semelhança do que ocorreu noutras regiões de Moçambique, Zimba (2015), Rodrigues (2017), Vene (2018) entabularam questões sobre como as mulheres em Moçambique são agentes ativos nos processos políticos e de liderança na sociedade. Isto pode ser comprovado com as análises dos estudos de Osório, Casimiro e Isaacman nos cargos de poder formal, assim como no poder local. Desde o período pré colonial, bem como no colonial, ou mesmo no contexto pós independência, as mulheres estão presentes, muito embora os estudos sobre o seu papel político sejam ainda irrisórios, o que não significa a sua ausência nestes espaços. Podemos afirmar que na prática estas mulheres continuam a influenciar a sua liderança por intermédio de um representante, e que doravante muitas das decisões traçadas para o futuro da sociedade serão feitas a partir de uma consulta a elas.

No texto procurei discutir, fundamentalmente, sobre uma mulher que está na liderança política, e que independentemente de ser uma sociedade patrilinear, a sua nomeação teve o parentesco como fator fundamental para a sua eleição ao cargo do topo na hierarquia Angune. Provavelmente, o fator carisma de Jacinta Marcos Dama em muito contribuiu para a sua indicação para a liderança e ascensão à condição de Inkhosi Ya Makhosi. O aprofundamento da investigação, considerando as fontes escritas e orais, permitiu apreender que as especificidades

da participação política das mulheres na sociedade moçambicana não se alterou ao longo do tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Livros

ACHEBE Nwando. **The Female King of Colonial Nigeria Ahebi Ugbabe**. Cambridge: Indiana University Press, 2011.

AMADIUME, Ifi. **Male Daughters. Female Husbands**. London: Zed Books Ltd, 1987.

AMADIUME, Ifi. **African Matriarchal Foundations: The Case of Igbo Societies Karnak**. London: Zed Books Ltd, 1987.

AMADIUME, Ifi. **Reinventing Africa. Matriarchy, Religion, Culture**. London; New York: Zed Books Ltd, 1997.

BAY, Edna G. **Wives of the leopard: Gender, Politics, and Culture in the kingdom of Dahomey**. Charlottes Ville: University of Virgínia Press, 1998.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1997.

BRITO, Miguel de; NAMBURETE, Eduardo. **A Mulher e as Posições de Liderança em Moçambique**. Instituto Eleitoral para a Democracia Sustentável em África. Maputo: EISA. 2013.

CASIMIRO, Isabel Maria. **Paz na Terra, Guerra em Casa**. Série Brasil & África-Colecção Pesquisas 1. Recife: Editora da UFPE, 1999.

DAVA, Fernando. **Reconhecimento e Legitimação das Autoridades Comunitárias à Luz do Decreto 15/2000**. Maputo: ARPAC - Instituto de Investigação Sócio – Cultural, 2003.

DIOP, Cheikh Anta. **Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Lisboa: Editora Pedago, 2015.

GAMITO Pedroso Antonio Candido. **O Muata Cazembe e os povos Maraves, Chevas, Muizas, Muembas, Lundas e outros da África Austral: Diário da expedição portuguesa**. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1937.

GEFFRAY, Christian. **Nem pai nem mãe: Crítica do parentesco, o caso macua**. Lisboa: Ndjira, 2000.

JUNOD, Henri Alexandre. **Usos e Costumes dos Bantu**. Arquivo Histórico de Moçambique. Tomo II, Maputo, 1996.

OMAR, Lúcia; ANTÓNIO, Alexandre. **As dinastias Mataakas (séc. XIV-XX)**. Maputo: ARPAC, 2004.

- OYEWÙMÍ, Oyeronke. **The Invention of Women. Making African Sense of Western Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginaldo; FORDE, Daniel. **Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento**. Londres: Oxford University Press, 1950.
- SCOTT, Joan Wallace. **Gender and the politics of History**. New York: Columbia University Press, 1988.
- VERNE, Manuel. **Liderança Feminina no Estado Mataaka: Mitos e Poderes da Rainha Acivaanjila de Majuni (Séc. XIX-XX)**. Lichinga: Instituto de Investigação Sócio-Cultural – ARPAC, 2018.
- WEBER, Max. **Do Poder Legitimado: Tipos Ideais de Autoridade na Sociologia Política**. Universidade Lusíada.1998. www.lusofia.net
- ZEBALLOS, I. M. A. **Importância actual da Apwiyamwene no âmbito tradicional e político no Distrito de Muecate**. Província de Nampula: Suenia Lagares Batista, 2008.
- Capítulos de Livros**
- AIDOO, Agnes. Asante Queen Mothers in Government and Politics in Nineteenth Century. In: STEADY, Filomina Chioma (ed). **The Black Woman Cross-culturally**. Cambridge, Shenkamm, 1981, p.65-77.
- Artigo em periódico:**
- ALBERTO, Manuel Simões. Os angunes, elementos duma monografia. **Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique**, nº 9, série C, p.47-93, 1968.
- ALBERTO, Manuel Simões. Os angones os últimos invasores da Angónia portuguesa. Moçambique. Lourenço Marques: **Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique**, nº 27, p.79-103, 1941.
- BOCK, Gisela. Women's History and Gender History: aspects of an International Debate. **Gender and History**, vol. I, nº 1, Spring, p.7-30, 1989.
- FLORENCIO, Fernando. Autoridades tradicionais vaNdau de Moçambique: o regresso do indirect rule ou uma espécie de neo-indirect rule? **Coimbra**, vol. XLIII, p. 369-391, 2008.
- GRILO, Victor Hugo Velez. Aspectos sócio políticos do Distrito de Tete. Lourenço Marques: **Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique**, vol.7, série C, p.83-119,1972.
- LIESEGANG, Gerhard J. Ngoni Migrations between Delagoa Bay and the Zambezi, 1821-1839. **African Historical Studies**, vol. 3, nº 2, p.317-337. Published by Boston University African.1970.
- MONTEZ, Caetano. As invasões dos Mangunes e dos Manganganas-Zauaguendaba e Nba: 1820-1823. **Gaza e Manicusse**, nº 10, p. 25-55, 1937.

RITA-FERREIRA, Antonio. Etno – história e cultura tradicional do grupo Angune (Nguni). Lourenço Marques, **Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique**, vol. 11. Série C. (Ciências Humanas), p. 247, 1974.

RODRIGUES, Eugénia. Rainhas, princesas e donas: formas de poder político das mulheres na África Oriental nos séculos XVI a XVIII. **Cadernos Pagu**, vol. 49, p. 1-45, Dezembro, 2017.

ZIMBA, Benigna. As rotas da Rainha Achivaanjila: género e resistência à escravatura no norte de Moçambique, finais do século XIX e princípios do século XX. **Revista Internacional em Língua Portuguesa**, Lisboa, II Serie, Nº 28/29, p. 217-234, 2015.

Dissertações

BENEVIDES, Victor Luciano de Almeida. **Estilos de Liderança e principais táticas utilizadas pelos líderes brasileiros**. Dissertação de Mestrado. Dissertação (Mestrado Executivo em Gestão Empresarial) Escola Brasileira de Administração Pública e de Empresas, Rio de Janeiro. 2010.

MARQUES, Cátia Vanessa Antunes. **Liderança no Feminino: Desafios de Conciliação Trabalho com Família**. Dissertação (Mestrado em Economia e Gestão), Lisboa. 2013.

MENDES, Lorena Samara. **Concepções de Liderança diferentes contextos**. Dissertação (Mestrado em Psicologia de Ciências da Vida), PUC-Campinas, 2012.

SANTOS. Ana Margarida Costa. **Liderança no Feminino: um estudo de caso**. Dissertação (Mestrado em Gestão da Formação e Administração Educacional). Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Coimbra. Coimbra. 2012.

Legislação

Lei n.º 89/2009, de 9 de Abril, Diário da República, 1ª série, n.º 70, regulamenta a protecção na parentalidade, no âmbito da eventualidade maternidade, paternidade e adopção, dos trabalhadores que exerçam funções públicas integradas no regime de protecção social convergente

Arquivo Histórico de Moçambique

Fundo do Governo do Distrito de Tete:

Relatório para a Administração. *Os Angunes: Elementos para uma monografia*. Manuel Simões Alberto, 1967/68, Lourenço Marques.

Relatório para a Administração. *Os Angunes: Elementos para uma monografia para administradores de 3 classe, elaborada por Armando José Lucas, secretário da circunscrição*.

Angónis. Monografia elaborada para fins de concurso para administradores de 3ª classe, elaborada por Armando José Lucas, secretário da circunscrição.

Colónia de Moçambique, província de Manica e Sofala, Circunscrição administrativa da Angónia 1947- Relatório pelo Administrador da Circunscrição.

Relatório do Governo do Distrito de Tete 1959. Circunscrição da Angónia.

Relatório Colónia de Moçambique, província de Manica e Sofala, Circunscrição administrativa da Angónia 1947.

Regulamento dos auxiliares da administração civil Capítulo III, Autoridades Gentílicas. 1944.

Secção Especial: Cadernetas das Autoridades Gentílicas das Circunscrições de Angónia, Macanga e Tsangano.

Arquivo Histórico Ultramarino

Fundo do Governo do Distrito de Tete: Relatório do Governo do Distrito de Tete: Circunscrição da Angónia. 1959.Cx.12

Fundo da Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas: Relatório da Inspeção Ordinária ao Concelho de Tete, Manuel Metelo. 1957. Cx12

Fundo da Inspeção Geral da Colónia de Moçambique. Relatório do Inspector superior Dr. António de Almeida, sobre a Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas, 1947.

Fundo da Inspeção Geral. Junta Local de Tete Inspeccionada em 1939, 1946, 1960 e 1961, Circunscrições do Bárue, Angónia, Macanga, Marávia, Mutarara, Zumbo, Intendência e Concelho de Tete.

Arquivo Nacional Torre Do Tombo

Fundo da PIDE. Questionário Estudo de Situação – Distrito de Tete nº 18.1967/68.Documento dirigido aos Serviços de Centralização e Coordenação de Informações, ofício nº187; confidencial. PT/TT/SCCIM/A/1/18.

Fundo da PIDE. Serviços de Centralização e Coordenação de Infomações de Moçambique Missões católicas no distrito de Tete e Zambezia. 1967/68. PT/TT/SCCIM/A/9/33/2 nº 137.

Actividades das missões nas Circunscrições de Angónia, Macanga e Tsangano nº157 PT/TT/SCCIM/A/9/48.

Dados demográficos e outros elementos. Concelho de Macanga.1967/68. PT/TT/SCCIM/A/1/24. Correspondencia Jardim, Jorge Pereira nº 64 anexo 5, nº 66 anexo 7, Casa Forte Amc, Cx 31

Apontamento nº 1.054 anexo 5 Incidentes na Angónia Tete. 25 de agosto 1969, Casa Forte Amc, Cx 31

Registo de acções subversivas da circunscrição de Angónia, Distrito de Tete PT/TT/SCCIM/A/19/9. SCCIM nº1089.

Distrito de Tete: Circunscrição de Angónia; SCCIM, nº 1090. PT/TT/SCCIM/A/19/10.

Questionário Estudo de Situação – distrito de Tete, PT/TT/SCCIM/A/1/18

Sociedade de Geografia de Lisboa

Brotéria Revista Luso-brasileira Volume XXI 1923 Braga, TAVARES, J.S. “Missão de Angónia” cota: BSGL 133-B/C. “Onde vivem os Jesuítas”.

ALBERTO, Manuel Simões (Tenente) 1890-1976 “Os Angones: Os últimos invasores da Angónia portuguesa. In Documentários Trimestral nº 27, 1941 cota BSG-140-F-1.

Memórias do IICM, vol.8, série C, 1966 “ Os Cheuas da Macanga por A. Rita-Ferreira. Testemunhos e documentos sobre a sua origem. Estudos Ultramarinos. Revista Trimestral do ISEU nº 1 Lisboa. 1961. Província de Moçambique. Direitos e Deveres das Autoridades Indígenas do Distrito de Tete. Pelo Governador do Distrito; Aurélio Antunes da Silva Monteiro (Coronel de Infantaria); 1924; Lourenço Marques.

Anuário da Província de Moçambique. Distrito de Tete Relatório do Governador J. Bettencourt, 1906/1907, Lourenço Marques. 1907.

Anuário da Província de Moçambique. Distrito de Tete Relatório do governador João Luiz Carrilho, 1911/1912, Lourenço Marques. 1913.

Anuário da Província de Moçambique, Circunscrição de Angónia 1954/55; 39 Edição A.W. Bayly &Ca.Lda.

GIL, Irene, A mulher em Moçambique. In **Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique**, n 100, 1956.

Matos, Maria Leonor Correia, Notas sobre o direito de propriedade da terra dos povos Angone, Acheua e Ajaua da Província de Moçambique, in Memórias d IICM, 1965, V.7

MONTEIRO, Aurélio Antunes da Silva. **Província de Moçambique. Direitos e deveres das Autoridades Indígenas do distrito de Tete.** Lourenço Marques, 1924.

Livro de **registo das autoridades gentílicas**, anos 1947 à 1969.

Relatório. **História dos angones no norte de Moçambique.** Serviços de Inspeção Indígena/ Autoridades Indígenas de Tete.

Relatório da Inspeção Ordinária ao Concelho de Tete, Manuel Metelo, 1957. Junta local de Tete Inspeccionada em 1946. Circunscrições do Bárue, Angónia, Macanga, Marávia, Mutarara, Zumbo, Intendência e Concelho de Tete.

Arquivo Gabinete dos Negócios Políticos

J. Figueiredo Modesto. 25 Junho 1965 “Assunto: Situação Decorrente nas divisões administrativas de fronteira com a Zâmbia e o Malawi. Cota: PT/AHD/UM/GM/GNP/RNP/0230/04694.

Aspectos sócio políticos do Distrito de Tete Agosto 1972 por Vellez Grilo. Governo Geral de Moçambique. SCCI PT/AHD/3/UM-GM/GNP01-RNP/S0427/UIO1093.

Nota da PIDE, Assunto: Infiltração das actividades subversivas da Frelimo em Angónia, 1963. Detenção de Marcos Zintambira. UM-GM/GNP01-RNPS0224/UI04563:

1. Remetidos à Direcção Geral de Administração Política e Civil do Ministério do Ultramar, Gabinete dos Negócios Políticos Ofício do Governo- Geral de Moçambique n 697/C/B/2/257, de 25 de Outubro de 1960; para a deposição de Marcos Zintambira.

2. Do Governo- Geral de Moçambique: Ofício confidencial n 156/C/62/C/B/2, de 28 de Fevereiro de 1961; Telegrama 210 cif, de 12 de Abril de 1961; Telegrama 80 cif, de 7 de Março de 1962.

3. Do Ministério do Ultramar – Gabinete dos Negócios Políticos: Ofício confidencial n 1867/15.004.0(4), de 6 de Abril de 1961, e Telegrama 58 CIF, de 7 de Março de 1962. Para a condenação de Marcos Zintambira.

Em 19 de Março de 1956, Marcos Dama Rinze, pai da Rainha, endereçou uma carta à Repartição Central dos Negócios Indígenas.

Documento do Governador-Geral de Moçambique apreciando já a matéria do processo, dignou-se exarar em 14/6/1956: *não publicar por enquanto a destituição deste régulo*.

Em 28 de Abril de 1962 seguiu para o concelho de Moçambique a fim de ali cumprir a pena imposta

Legislação

Lei n.º 89/2009, de 9 de Abril, Diário da República, 1ª série, n.º 70, regulamenta a protecção na parentalidade, no âmbito da eventualidade maternidade, paternidade e adopção, dos trabalhadores que exerçam funções públicas integradas no regime de protecção social convergente

Arquivo Histórico de Moçambique

Fundo do Governo do Distrito de Tete:

Relatório para a Administração. *Os Angunes: Elementos para uma monografia*. Manuel Simões Alberto, 1967/68, Lourenço Marques.

Relatório para a Administração. *Os Angunes: Elementos para uma monografia para administradores de 3 classe, elaborada por Armando José Lucas, secretário da circunscrição*.

Angónis. Monografia elaborada para fins de concurso para administradores de 3ª classe, elaborada por Armando José Lucas, secretário da circunscrição.

Colónia de Moçambique, província de Manica e Sofala, Circunscrição administrativa da Angónia 1947- Relatório pelo Administrador da Circunscrição.

Relatório do Governo do Distrito de Tete 1959. Circunscrição da Angónia.

Relatório *Colónia de Moçambique, província de Manica e Sofala, Circunscrição administrativa da Angónia 1947*.

Regulamento dos auxiliares da administração civil Capítulo III, Autoridades Gentílicas. 1944.

Secção Especial: Cadernetas das Autoridades Gentílicas das Circunscrições de Angónia, Macanga e Tsangano.

Arquivo Histórico Ultramarino

Fundo do Governo do Distrito de Tete: Relatório do Governo do Distrito de Tete: Circunscrição da Angónia. 1959.Cx.12

Fundo da Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas: Relatório da Inspeção Ordinária ao Concelho de Tete, Manuel Metelo. 1957. Cx12

Fundo da Inspeção Geral da Colónia de Moçambique. Relatório do Inspector superior Dr. António de Almeida, sobre a Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas 1947.

Fundo da Inspeção Geral. Junta Local de Tete Inspeccionada em 1939, 1946, 1960 e 1961, Circunscrições do Bárue, Angónia, Macanga, Marávia, Mutarara, Zumbo, Intendência e Concelho de Tete.

Arquivo Nacional Torre Do Tombo

Fundo da PIDE. Questionário Estudo de Situação – Distrito de Tete nº 18.1967/68. Documento dirigido aos Serviços de Centralização e Coordenação de Informações, ofício nº187; confidencial. PT/TT/SCCIM/A/1/18.

Fundo da PIDE. Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique Missões católicas no distrito de Tete e Zambezia. 1967/68. PT/TT/SCCIM/A/9/33/2 nº 137.

Actividades das missões nas Circunscrições de Angónia, Macanga e Tsangano nº157 PT/TT/SCCIM/A/9/48.

Dados demográficos e outros elementos. Concelho de Macanga. 1967/68. PT/TT/SCCIM/A/1/24. Correspondencia Jardim, Jorge Pereira nº 64 anexo 5, nº 66 anexo 7, Casa Forte Amc, Cx 31

Apontamento nº 1.054 anexo 5 Incidentes na Angónia Tete. 25 de Agosto 1969, Casa Forte Amc, Cx 31

Registo de acções subversivas da circunscrição de Angónia, Distrito de Tete PT/TT/SCCIM/A/19/9. SCCIM nº1089.

Distrito de Tete: Circunscrição de Angónia; SCCIM, nº 1090. PT/TT/SCCIM/A/19/10.

Questionário Estudo de Situação – distrito de Tete, PT/TT/SCCIM/A/1/18

Sociedade de Geografia de Lisboa

Brotéria Revista Luso-brasileira Volume XXI 1923 Braga, TAVARES, J.S. “Missão de Angónia” cota: BSGL 133-B/C. “Onde vivem os Jesuítas”.

ALBERTO, Manuel Simões (Tenente) 1890-1976 “Os Angones: Os últimos invasores da Angónia portuguesa. In Documentários Trimestral nº 27, 1941 cota BSGL-140-F-1.

Memórias do IICM, vol.8, série C, 1966 “Os Cheuas da Macanga por A. Rita-Ferreira. Testemunhos e documentos sobre a sua origem. Estudos Ultramarinos. Revista Trimestral do ISEU nº 1 Lisboa. 1961. Província de Moçambique. Direitos e Deveres das Autoridades Indígenas do Distrito de Tete. Pelo Governador do Distrito; Aurélio Antunes da Silva Monteiro (Coronel de Infantaria); 1924; Lourenço Marques.

Anuário da Província de Moçambique. Distrito de Tete Relatório do Governador J. Bettencourt, 1906/1907, Lourenço Marques. 1907.

Anuário da Província de Moçambique. Distrito de Tete Relatório do governador João Luiz Carrilho, 1911/1912, Lourenço Marques. 1913.

Anuário da Província de Moçambique, Circunscrição de Angónia 1954/55; 39 Edição A.W. Bayly &Ca.Lda.

GIL, Irene, A mulher em Moçambique. In **Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique**, n 100, 1956.

Matos, Maria Leonor Correia, Notas sobre o direito de propriedade da terra dos povos Angune, Acheua e Ajaua da Província de Moçambique, in Memórias d IICM, 1965, V.7

MONTEIRO, Aurélio Antunes da Silva. **Província de Moçambique. Direitos e deveres das Autoridades Indígenas do distrito de Tete.** Lourenço Marques, 1924.

Livro de **registo das autoridades gentílicas**, anos 1947 à 1969.

Relatório. **História dos angunes no norte de Moçambique.** Serviços de Inspeção Indígena/ Autoridades Indígenas de Tete.

Relatório da Inspeção Ordinária ao Concelho de Tete, Manuel Metelo, 1957. Junta local de Tete Inspeccionada em 1946. Circunscrições do Bárue, Angónia, Macanga, Marávia, Mutarara, Zumbo, Intendência e Concelho de Tete.

Arquivo Gabinete dos Negócios Políticos

J. Figueiredo Modesto. 25 Junho 1965 “Assunto: Situação Decorrente nas divisões administrativas de fronteira coma Zâmbia e o Malawi. Cota: PT/AHD/UM/GM/GNP/RNP/0230/04694.

Aspectos sócio políticos do Distrito de Tete Agosto 1972 por Vellez Grilo. Governo Geral de Moçambique. SCCI PT/AHD/3/UM-GM/GNP01-RNP/S0427/UIO1093.

Nota da PIDE, Assunto: Infiltração das actividades subversivas da Frelimo em Angónia, 1963. Detenção de Marcos Zintambira. UM-GM/GNP01-RNPS0224/UI04563:

4. Remetidos à Direcção Geral de Administração Política e Civil do Ministério do Ultramar, Gabinete dos Negócios Políticos Ofício do Governo- Geral de Moçambique n 697/C/B/2/257, de 25 de Outubro de 1960; para a deposição de Marcos Zintambira.

5. Do Governo- Geral de Moçambique: Ofício confidencial n 156/C/62/C/B/2, de 28 de Fevereiro de 1961; Telegrama 210 cif, de 12 de Abril de 1961; Telegrama 80 cif, de 7 de Março de 1962.

6. Do Ministério do Ultramar – Gabinete dos Negócios Políticos: Ofício confidencial n 1867/15.004.0(4), de 6 de Abril de 1961, e Telegrama 58 CIF, de 7 de Março de 1962. Para a condenação de Marcos Zintambira.

Em 19 de Marco de 1956, Marcos Dama Rinze, pai da Rainha, endereçou uma carta à Repartição Central dos Negócios Indígenas.

Documento do Governador-Geral de Moçambique apreciando já a matéria do processo, dignou-se exarar em 14/6/1956: *não publicar por enquanto a destituição deste régulo.*

Em 28 de Abril de 1962 seguiu para o concelho de Moçambique a fim de ali cumprir a pena imposta

Recebido em: 23/01/2021

Aprovado em: 10/05/2021



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 02 | Nº. 3 | Ano 2021

Isabel Vilanculo
Odélio Nhiumane

CULTURA E REPRESENTAÇÃO: O LUGAR DA MULHER NA CULTURA MOÇAMBICANA

**Culture and Representation: The Seat of Women in Mozambican
Culture**

RESUMO: Este artigo insere-se na temática sobre a “cultura e representação”, com enfoque no debate sobre o “lugar da mulher na cultura moçambicana”. O Estado Moçambicano garante a não discriminação entre homens e mulheres, desde a sua autonomia em 1975, fato que veio a ser devidamente explícito na constituição de 1990, que defendia de viva voz uma igualdade entre os homens. É verdade que desde o período que antecedeu a luta de libertação nacional, as mulheres criaram e participaram nos movimentos contra o colonialismo, mostrando interesse de ser agentes na construção da sua própria historicidade e fazedoras da sua própria cultura. O estudo materializou-se mediante o método indutivo, que partiu da leitura de diferentes artigos e obras secundárias versando sobre a matéria em voga. Concluiu-se que o lugar da mulher não deve ser dado como tentativa de subserviência desta, mas sim, deve nascer da consciência de cada um.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura; Representação; Mulher; Lugar.

ABSTRACT: This article is inserted in the theme about "culture and representation", focusing on the debate about the "place of women in Mozambican culture". The Mozambican state has guaranteed non-discrimination between men and women since its autonomy in 1975, a fact that became duly explicit in the constitution of 1990, which vividly defended equality between men and women. It is true that since the period before the national liberation struggle, women created and participated in movements against colonialism, showing interest in being agents in the construction of their own historicity and makers of their own culture. The study was carried out using the inductive method, which started by reading different articles and secondary works on the subject in question. It was concluded that the place of women should not be given as an attempt at subservience, but rather should be born from the conscience of each one.

KEY WORDS: Culture; Representation; Woman; Place.

Site/Contato

Editores

Cinthia Nolácio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

CULTURA E REPRESENTAÇÃO: O LUGAR DA MULHER NA CULTURA MOÇAMBICANA

Isabel Vilanculo¹
Odélio Nhiuane²

INTRODUÇÃO

Não queremos no presente artigo discutir os conceitos que levantamos, pelo fato de muitos pesquisadores já terem se ocupado nessa matéria. A nossa preocupação, neste sentido, é indagar sobre o lugar que a mulher ocupa na cultura moçambicana, assim como os desafios na aceitação da diversidade cultural no contexto moçambicano. Para compreendermos e analisarmos o lugar do gênero no ambiente sociopolítico e cultural em Moçambique, nas suas várias facetas, devemos ter em conta o contexto histórico e cultural de Moçambique e das suas regiões norte (incluído centro) e sul. É preciso lembrar que Moçambique atravessou na sua história vários momentos, desde a colonização até a independência, onde afigura-nos ser necessário mostrar o lugar que a mulher ocupou em todo esse processo (pré-colonial, colonial e Moçambique pós-independência). É verdade que Moçambique é um país multicultural (língua, cultura, ideologia etc.), em que cada região exibe sua cultura e representação. Tanto é verdade também que em cada região de Moçambique a mulher tem seu espaço e significado para o tecido social e cultural.

Na região centro e norte do país, por causa das influências islâmicas e a agricultura como uma das principais bases econômicas, a mulher tem mais significância, ou seja, tem mais poder de decidir sobre a sua linhagem. E no sul, comparativamente por causa da existência de mais gado bovino, e ser uma região na sua maioria cristã, os homens é que tem mais poder de decidir sobre a sua linhagem. Eis então, o contexto em que se assiste questões como: Lobolo, Livirato, Sororato, Kutchinga, etc., em que alguns serão palco de análise deste estudo. É sobre a diversidade e globalização de identidades (culturas) que se tece o mundo contemporâneo em que vivemos, o que permeia um campo fértil de hibridação de pessoas e de culturas que modificam os hábitos socialmente instituídos, tornando cada vez mais complexo perceber até que ponto as leis difundidas e defendidas têm tido efeito em todos os lugares. Baseado na revisão bibliográfica que fizemos, o artigo compreende cinco partes: resumo; introdução; desenvolvimento; conclusão, e por fim a indicação das referências consultadas.

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Pontifícia Salesiana – Roma, Docente no curso de Filosofia na Universidade Save – Extensão da Maxixe; bellavilas@gmail.com

² Graduado em Ensino de História, com Habilitações em Geografia pela Universidade Save - Extensão da Maxixe – Moçambique. Coordenador de Pesquisa na Consultoria de Investigação e Treinamento, CITRE, E.I da Beira. e-mail: emidionhiuane@gmail.com

A mulher no processo da construção da Nação

Todos os segmentos sociais foram chamados para a marcha da construção da nação. Influenciado por uma ideologia socialista, a primeira mudança de paradigma para o estatuto da mulher ocorreu nesta altura, no qual o conceito de igualdade era central. Os princípios da igualdade do gênero foram consagrados na Constituição Moçambicana de 1975, mas antes urge em nós, a necessidade de encontrar as primeiras iniciativas da inclusão das mulheres no espectro social. Segundo Lilia, *et al* (2011, p.9), «durante o período que antecedeu a luta de libertação, as mulheres criaram e participaram em movimentos contra o colonialismo. A greve de Búzi, realizada em 1947, consistiu num movimento grevista que incluiu a participação de 7.000 mulheres que se recusaram ao cultivo do algodão, queimaram as sementes e participaram em outras acções contra as concessionárias algodoeiras, obtendo a isenção deste trabalho para as grávidas e mães com crianças de até 4 anos de idade».

Num período de decorrência da Segunda Grande Guerra Mundial, Portugal (pela ausência na guerra) intensificou o trabalho forçado nas suas colônias, como forma de alavancar a sua economia e responder com as necessidades da guerra. Foi neste regime salazarista que se assistiu a maior violência dos direitos humanos nas colônias portuguesas, e isso fez com que as mulheres no Búzi, imbuídas de espírito social e maternal, partissem à luta com fim de reivindicar os seus direitos. Na mesma senda, com os autores acima citados, nota-se que a luta de libertação de Moçambique teve início em 1964, e desde 1965 um grupo de mulheres camponesas solicitou treino militar à FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) com o intuito de defender as populações que se encontravam sob sua responsabilidade.

Esta responsabilidade resultava da ausência masculina uma vez que, particularmente no Sul, a migração masculina para as minas da África do Sul era comum e como consequência levava a existência de povoados constituídos, em sua maioria, por velhos, crianças e mulheres que assumiam o papel de chefes de família. Esta iniciativa demonstra que, o motivo da reivindicação feminina para combater não se fundamentou em uma formação política, mas na necessidade que sentiram estas camponesas de se unirem em torno de uma causa colectiva para o seu bem e o de suas famílias (LILISIA, 2011, p.10).

Num período caracterizado pela migração em massa de homens do sul de Moçambique a procura de emprego nas minas sul-africanas, nota-se que as mulheres solicitam treinos a FRELIMO pela necessidade de querer defender as suas famílias e a todos que estavam aos seus arredores, pelo fato de muitos homens não se encontrarem nos leitos familiares pelas adversidades do tempo. Não obstante, as mulheres só foram aceitas para os exercícios militares

no ano de 1966, por parte do comité central da FRELIMO. Mas, partir daqui podemos dizer que foram lançadas as bases para o enquadramento da mulher no espectro moçambicano. Pelo fato de existirem divergências entre os membros da FRELIMO, uns duvidavam da capacidade das mulheres para a guerra e achavam que a contribuição delas ao processo revolucionário deveria restringir-se ao trabalho nas machambas, e nas demais tarefas de apoio, assim como acreditavam que a participação das mesmas era contrária a tradição.

«Aceitar a participação das mulheres na luta armada, foi um passo significativo para o reconhecimento das mulheres como agentes de mudança. Que foi acompanhado de muita resistência, porque nem todos os homens concordavam com a incorporação das mulheres na luta armada (LILISIA, *et al*, 2011, p. 9)». O mito de que os homens eram a humanidade, o mundo era masculino e apenas para estes existiam os direitos e poder fez com que cada vez mais houvesse o desafio de tal status quo por parte das mulheres. Estas começavam a ocupar os espaços políticos e sociais por mérito, e por tal questão é preciso congratular a bravura que as mulheres tiveram neste período. De agentes de casa lutaram para ocupar os espaços políticos, o espírito maternal extravasou os ângulos da família para uma dimensão da nação.

A mulher nos diversos espaços antropológicos em Moçambique

Afirmamos na introdução deste artigo, que a mulher nos diversos espaços moçambicanos (norte, centro e sul), ocupa *status* ou posições diferentes. «Moçambique tem uma cultura patriarcal muito forte nas estruturas familiares e nas relações sociais em todos os territórios do país, com diferenças regionais; o sul possui uma cultura familiar patrilinear, ao passo que o Norte dispõe de valores matrilineares, mas ambos são grandemente dominados pelos homens (WDR, 2012; BAUER, 2007 apud KARBERG, 2015, p.5)», é preciso vincar que não é na sua generalidade.

Com o autor, concordamos com a ideia de que a família baseia-se num sistema grandemente hierárquico, que gera a desigualdade entre o Homem e a Mulher. E Moçambique está dividido em uma sociedade patrilinear e matrilinear. A sociedade patrilinear define as raízes familiares, seguindo a linhagem masculina, e a sociedade matrilinear define as raízes familiares seguindo a linhagem feminina. Essas normas sociais e culturais desempenham um papel essencial na posição da Mulher na sociedade Moçambicana:

Na realidade, isto significa que nos sistemas patrilineares os homens assumem propriedade dos recursos de todos os agregados dentro da família, e é o homem que autoriza a mulher a utilizar certos recursos (KARBERG, 2015, p.14).

É necessário, ao menos com economia de palavras (sendo que não é o íntimo do nosso artigo), mostrar o contexto do surgimento dos sistemas matrilineares e patrilineares como forma de entendermos a diversidade regional e o papel que a mulher acaba ocupando nessas regiões moçambicanas. No contexto moçambicano, Pires (2000, p. 30) afirma que os sistemas matrilinear e patrilinear surgem ligados às atividades econômicas fundamentais desenvolvidas pelas sociedades. Desta forma, o autor afirma que o sistema matrilinear abunda no norte do Zambeze, que teve a prática da pecuária impossibilitada devido a mosca “Tse-tsé”. Tal questão, no entanto, fez com que houvesse a ocorrência da prática da agricultura, atividade que maioritariamente era praticada pelas mulheres. Desta forma, isto conferiu a mulher poderes sobre o homem. E o sistema patrilinear é dominante no sul do Zambeze, onde a pastorícia conferiu maiores poderes ao homem sobre a mulher.

É verdade que o sistema matrilinear, como descreve Pires (2000), é impulsionado pela prática da agricultura. Contudo, não devemos ignorar o fato de Moçambique ter adquirido fortes influências islâmicas, especialmente na costa norte (norte do Zambeze, na terminologia de Pires), marcando fortemente a cultura nesta região. Em sociedades matrilineares os bens geralmente passam de geração para geração através da família da mulher. Com isso, as culturas matrilineares fortalecem a posição da Mulher na sociedade, dado que a casa e as crianças continuam a fazer parte da família da mulher após um divórcio ou falecimento. Entretanto, a descendência matrilinear não significa que as mulheres mantêm o poder formal; na realidade, o poder de decisão pertence ao irmão da mãe (tio materno), que detém o direito de distribuir os bens e recursos. Portanto, ambos os mecanismos culturais refletem o domínio masculino (SARMENTO, 2011).

Para a matéria publicada no jornal O País,³ a natureza talhou as mulheres de particularidades orgânicas, morais e físicas diferentes daquelas existentes nos homens. Concedeu-lhes, por exemplo, o dom da maternidade que implica obrigações específicas e dinâmicas, em função dos desafios de cada espaço geográfico, momento histórico, fenômenos demográficos e formas de organização social. Assim, as tarefas mais sedentárias e de cariz doméstico eram reservadas às mulheres, enquanto as tarefas que exigiam hábitos migratórios, como a caça e a pesca, ficavam reservadas aos homens. Isso pode, em certa medida, ter contribuído para um certo desequilíbrio e estigmatização na hierarquia familiar.

O lugar da mulher na cultura moçambicana

³Jornal o País. *O papel da mulher no desenvolvimento rural*. 2014. Consultado em: http://www.ipcinfo.org/fileadmin/user_upload/faoweb/lisbon/docs/O_Pa%C3%ADs_6_8_214.pdf

Os aspectos socioculturais e da tradição moçambicana que definem o lugar da mulher na sociedade são os sistemas de organização familiar, nomeadamente patrilinear (Sul do país) e matrilinear (Norte e Centro do país). Estes dois sistemas ditam as formas como as mulheres e homens são socializados e, conseqüentemente, as posições de cada um na sociedade. Segundo Maúngue (2020, p.4) são também aspectos culturais relevantes e parte da tradição, entre outros, o *lobolo*⁴, a poligamia, os casamentos prematuros, os ritos de iniciação e os rituais de purificação das viúvas pelo país. Nas sociedades matrilineares a descendência é através da linhagem materna, de modo que os bens passam de geração em geração através dos familiares da mãe, permanecendo, deste modo, na linha sanguínea.

«Aqui a posição da mulher é relativamente fortalecida porque, após um divórcio, a casa e os filhos continuam fazendo parte da família da mulher, conferindo-lhe alguma vantagem. Contudo, mesmo elas serem um elemento-chave, não significa que detenham o poder formal, porque o poder está investido no irmão da mãe (tio materno), que detém o direito de distribuir os bens e recursos. O *lobolo* ou casamento tradicional não é prática característica deste sistema de organização familiar (Maúngue, 2020, p.4)», mas actualmente acontece.

O sistema matrilinear confere um certo poder às mulheres, no que diz respeito a manutenção da guarda dos filhos e herança após o divórcio ou morte do marido. Entretanto, esse poder é simplesmente formal, porque quem distribuí e toma conta dos filhos do finado é o tio materno. O que indica que a mulher ainda não é vista socialmente (mesmo em sociedades matrilineares) como uma pessoa que pode responder por uma família e resolver problemas econômicos. Tanto no sistema matrilinear, como no patrilinear, a mulher é colocada como submissa, tendo a cozinha como lugar. Nas sociedades patrilineares a descendência é através da linhagem paterna. «Aqui o casamento é mais vinculativo e o divórcio mais ‘difícil’ e complicado para as mulheres, sendo que os filhos e os bens tendem a ficar com o marido, e em caso de morte do marido, com a família deste (COLLIER, 2007)».

No que diz respeito ao divórcio, a mulher simplesmente pode ser mandada embora, principalmente quando do casamento não resultam filhos. Neste sistema de organização familiar, o *lobolo* é um aspecto característico e marcante que vincula a mulher ao seu marido e à família deste. Ao contrário das sociedades matrilineares, a mulher é quem deixa a sua família para viver com a família alargada do marido por uns tempos, alegadamente para poder ser avaliada nas lidas domésticas e, depois, pode passar a viver somente com o marido, caso este tenha casa

própria (ARNFRED, 2011; TVEDTEN, 2011 citados em MAÚNGUE, 2020). É necessário entender aqui, que a mulher deve passar por um teste para viver com o seu marido, e no caso dela não conseguir responder com as exigências deste, será reprovada, mesmo que o marido goste dela. A sua família tem assento nessa decisão. No sul do país, a mulher é mais propriedade coletiva que individual, posto que tenha a função de trabalhar para os cunhados, sogros, tios etc.

De modo geral, as relações de gênero em Moçambique são caracterizadas pela posição subordinada das mulheres, quer nas comunidades patrilineares, quer nas matrilineares, na medida em que os costumes se assentam em formas de controle social que priorizam o coletivo, em detrimento do individual. Nestas organizações sociais, os papéis estão definidos com base nas relações de gênero que colocam as mulheres em posições subordinadas e as definem como detentoras da tradição e conservadoras da cultura, isto é, elas são elementos-chave nos dois tipos de comunidade, mas sem poder algum. Neste sentido, a autonomia e emancipação das mulheres podem ser vistos como aspectos que ameaçam o âmago da estrutura tradicional, na medida em que deixam espaço de manobra para que as mulheres sejam senhoras do seu destino, contrariando o relegado às posições subalternas (COLLIER, 2007, p. 12).

O lobolo no Sul de Moçambique

O *lovolo*⁵ é muito complexo, como instituição cultural, de tal forma que é bastante difícil esgotar o seu conteúdo através de uma definição feita em algumas linhas (como tentamos fazer anteriormente). Mas, pode se considerar como uma cobrança feita ao homem pelos pais da mulher com quem ele deseja casar, como condição para a legitimação da união conjugal, além da obtenção de direitos sobre ela. Há também a questão da fixação do parentesco sobre a descendência gerada pela sua união com essa mulher. Esta cobrança assume um caráter compensatório ou simbólico, encenado cerimonialmente.

As tradições, hábitos e costumes de cada região sofrem mutações com o decorrer do tempo, como forma de se adequar a esse contexto, perdendo elas ou não o seu significado. Por isso, Litsure e Cumbe (2021) deixam claro que:

«Com o decorrer do tempo, o *lovolo* sofreu as vicissitudes próprias da dinâmica cultural. O impacto do colonialismo e das missões cristãs introduziram mais duas formas de casamento: pela conservatória (Estado), e pela Igreja. No Sul de Moçambique, as duas foram aceites por um sector maioritário da população, e

⁴ O lobolo é um ato que define a situação das mulheres e dos homens, bem como estrutura as posições e como as relações sociais entre os dois passam a ser estabelecidas, vislumbrando-se manifestações do poder masculino em nome da cultura e da tradição.

⁵ É usado o termo *Lovolo* no sul de Moçambique (em Funhalouro concretamente) para se referir ao Lobolo.

actualmente a primazia legal está no casamento pela conservatória. Contudo o *lovolo*, mesmo perdendo o monopólio de regulamentar as uniões matrimoniais, continua existindo. Talvez porque o casamento na conservatória ainda não é muito acessível» (LITSURE; CUMBE, 2021, p. 21).

Neste ponto, temos aqui uma reflexão sobre duas questões: qual é o significado que o lobolo imprime para a mulher; e como ele tem sido interpretado na contemporaneidade no sul de Moçambique.

O Lobolo na contemporaneidade no Sul de Moçambique

Antigamente, o gado *vacum* era o principal patrimônio de uma linhagem, isto é, era o principal marcador de riqueza. Assim sendo, fazia sentido que aquela compensação tão importante, que era o cerne da instituição do *lovolo*, fosse paga através do elemento mais valorizado e prestigioso, no caso, o gado bovino, acompanhado sempre por outras coisas (bebida, rapé, vestuário, farinha de milho), de acordo com a demanda de cada período (LITSURE; CUMBE, 2021, p. 22). É preciso vincar que as formas de pagamento do *lobolo* não só dependiam da demanda dos períodos, mas também das condições econômicas das partes envolvidas. Com a vinda da insegurança pela perda maciça de gado durante a conquista *nguni* do século XIX, e também a pandemia de *rinderpest* de finais de XIX, o pagamento de *lovolo* passou a ser feito de outras maneiras: no caso do Sul de Moçambique foram usadas enxadas de ferro, regra geral fabricadas pelos ferreiros vindos das montanhas do nordeste da África do Sul. Estas enxadas não eram usadas para cultivar, eram compradas e guardadas como tesouro para o dia que fossem necessárias (HARRIES, 1994).

Inicialmente o *lovolo*, entre os *Tsongas*,⁶ assumia aspecto de uma compensação. Isto decorria do fato de inicialmente, antes das instituições *tsongas* sofrerem muito o impacto da modernidade, o casamento não constituir um ato individual, tal como tende a ocorrer atualmente, mas uma espécie de contrato entre duas linhagens: a do noivo e a da noiva. Uma perde um dos seus membros e a outra ganha mais uma unidade. Para se compensar de uma diminuição prejudicial, a linhagem que perde uma unidade reclama uma compensação que lhe é concedida pela linhagem que ganha, sob forma de *lovolo*. «A entrega de dinheiro, de bois, cabras, enxadas permite a linhagem que perde adquirir, pelo casamento de um filho com uma mulher *de fora*, um novo membro para substituir o que perdeu, desta maneira, o equilíbrio é restabelecido (JUNOD, 1912 citado em LITSURE & CUMBE, 2021, p.22)». Na sua constituição, os bens que entregam

nas negociações do lobolo não significam compra (como tal), mas sim uma forma de manter o equilíbrio entre as famílias.

Deste modo, a mulher adquirida, ainda que conserve o nome da sua linhagem, insere-se no grupo do noivo numa situação de subalternidade. Pertence a nova família tanto ela como os filhos que tiver. Assim como é difícil traduzir *lovolo*, também o são os termos da nova condição jurídica da esposa. Em português costuma-se dizer que ela é *propriedade* da nova linhagem. Não é a posse individual de um homem, mas a propriedade coletiva de um grupo. Isto baseia-se nos princípios do próprio direito tradicional tsonga, em que ao indivíduo cabe o direito de uso da propriedade comunitária, mas não tem o direito de posse da propriedade individual. Isto era também aplicável relativamente ao direito do homem sobre a mulher *lovolada*.

Para Litsure e Cumbe (2021), o gado ora levado para o *lovolo* da mulher é um bem comunitário da linhagem, esta é a razão pela qual a mulher lobolada tem para além do marido, outros compromissos com os restantes membros da linhagem deste, tal como é o caso dos cunhados e sogros. É exatamente aqui onde o levirato e o sororato encontram fundamento como formas secundárias do matrimônio neste tipo de sociedades. Nesta perspectiva, o *lovolo* constitui um fator que contribui para a redução da dignidade da mulher, uma vez que esta é transformada em um bem ao serviço das vontades dos homens, limitando o seu direito de escolher de livre vontade o parceiro conjugal. Esta é a razão pela qual certas raparigas são entregues pelos seus progenitores como esposas de velhos, da idade dos seus pais ou avôs, em substituição das suas parentes falecidas no lar.

Atendendo que entre os *Tsongas*, o sistema de terminologia de parentesco é classificatório, em que as irmãs, primas e tias da mesma linhagem são colocadas todas na mesma categoria de *va hahane* (irmãs), a sobrinha pode ser indicada como substituta, pelos membros da sua linhagem, no lar da sua tia em caso de falecimento. Isto acontecia, ou possivelmente acontece ainda porque, por um lado, os bens pagos no ato de *lovolo* não podem se perder, devendo ser rentabilizados pela reprodução das mulheres lovoladas para a continuidade da linhagem. Por outro lado, a linhagem que recebeu os bens do *lovolo* não pode os devolver enquanto existirem dentro da linhagem mulheres ainda não lovoladas.

A dinâmica verificada na instituição do *lovolo*, resulta das crises sucessivas, já apresentadas nas secções anteriores, e os correspondentes ajustes e adaptações que a cada momento se tornaram necessários para garantir a continuidade desta instituição do casamento tradicional tsonga. De fato, o *lovolo* é um bom indicador das mudanças nas relações de força entre os gêneros, não só entre as linhagens, mas também no interior de cada uma destas

⁶ O etnônimo tsonga tem a sua origem na palavra thonga do idioma zulu. Trata-se de uma designação locativa zulu que em português significa Oriente ou Levante. Como etnônimo, foi empregue inicialmente pelos zulus para

(GRANJO 2005; FARRÉ 2015). Parte-se da proposição de que há linhagens com mais gado e outras com menos ou nenhum. Segundo as linhagens envolvidas e o seu nível de riqueza, podia aceitar-se que o pagamento não fosse feito de uma só vez, mas sim adaptado ao ciclo de reprodução do gado.

Dado que o gado tem a capacidade de reproduzir, o *lovolo*, na sua definição ideal, tem uma base material de dupla reprodução interna. Por um lado, está a reprodução de uma linhagem e por outro a reprodução da manada de outra linhagem. Portanto, o uso de gado para pagar o *lovolo* está centrado nas novilhas. A mulher casada produz uma entrada de vacas na sua linhagem, que vai contribuir para reproduzir a manada que, por sua vez, vai servir para pagar o *lovolo* dos irmãos dela. Idealmente, caso se partisse do pressuposto de que todas as linhagens têm uma manada, e todas mais ou menos o mesmo número de filhos e filhas, poderia haver uma contabilidade paralela onde o *lovolo* se «autofinanciasse».

Ora, isto não acontece assim. Possivelmente nunca aconteceu, mas no presente é claro que não acontece por várias razões: há linhagens sem gado, por causa dos efeitos das guerras e da desigualdade. Nem sempre as filhas são as mais velhas, o que possibilita entrar na roda com algumas vacas já recebidas; a estratégia de linhagem pela gestão conjunta da manada da linhagem se perdeu com a maior capacidade de decisão individual. O individualismo é reforçado pelos efeitos da vida moderna, mas também porque as crises sucessivas e a erosão ou desaparecimento das manadas linhageiras obrigaram os indivíduos a procurar uma estratégia de casamento que, embora sempre dependente da aceitação da própria linhagem, é mais individual.

Uma maneira de conseguir uma primeira novilha era de o rapaz trabalhar apascentando o gado de outra linhagem. Tradicionalmente, depois de um ano ou dois o rapaz tinha direito a receber uma novilha em pagamento. A partir daí, o rapaz podia ir criando a sua manada. Ora, hoje também não há tantas linhagens com necessidade de contratar rapazes, e muitos homens não têm hipótese de começar a criar a sua manada. Com a evolução do tempo associada à crises sociais sucessivas, transformações econômicas, bem como o impacto da modernidade, o *lovolo* foi se transformando. O que fica claro desta evolução é que o *lovolo* não é uma simples cerimônia de um dia, ou um pagamento pontual. O *lovolo* é, antes de mais, um acordo entre duas linhagens diferentes, e este acordo se ajusta às dinâmicas de cada período e possibilidades das partes envolvidas. O acordo pode ser uma aceitação da dívida, numa reunião entre as duas linhagens onde fica escrito o que deve ser entregue, quando possível. Por isso, no fim das contas ninguém fica sem casar por falta de artigos exigidos no *lovolo*.

designar os seus vizinhos ao Leste, que habitavam as planícies costeiras sul-moçambicanas.

Significado que o lobolo imprime para a mulher

O *lovolo* é um fator importante na constituição de parentesco, pois somente o homem que lobolou a sua mulher é que tem o direito de transmitir o parentesco sobre a descendência do casal. O *lovolo* é que legitima os direitos do homem sobre a descendência. Por mais que um homem estabeleça uma união de fato com uma mulher, e viva com ela maritalmente em sua casa, a família da mulher não reconhece totalmente a paternidade dos seus filhos antes de liquidar a dívida do *lovolo*. É por estes motivos que as sociedades introduziram o *lobolo* de cadáver.⁷

Judite Xavier Mapanzene, entrevistada por Litsure e Cumbe (2021), em atividades econômicas em Funhalouro, disse ter sido lobolada por dinheiro apenas. Porém, ela considera que «o *lovolo* tem valor porque eu como mulher sinto-me valorizada porque o meu marido pagou o que os meus pais exigiram pelo meu *lovolo*». A Juaneta Jossai Chilaule, também entrevistada por esses autores, considera que o *lovolo* sela o compromisso entre as partes envolvidas pois, «uma mulher não lobolada pode se envolver em namoros extraconjugais, pois, não se sente comprometida com um homem que não a lobolou». Foi nesta mesma perspectiva que Vessarina Nhamane Chilawule também comentou, afirmando que:

O *lovolo* tem valor porque garante a estabilidade da mulher no lar. Porque caso não se efectue, parece que a mulher *I nuya tsamela wa nuna* (foi se oferecer ao homem), e ela também não se sentirá comprometida e a qualquer momento pode abandonar o lar. O *lovolo* dá compromisso às partes e garante a estabilidade do lar. Mas, seu valor não é material, é simbólico (LITSURE e CUMBE, 2021, p. 28).

Nestes depoimentos encontram-se algumas das razões pelas quais as mulheres pedem para ser *lovoladas*, mesmo se muitas vezes a instituição foi usada contra elas. Pelo ato, elas sentem-se valorizadas pelos seus pais e maridos, na medida em que cumprem com o desejo dos seus pais e celebra-se compromisso entre as duas partes. Além de se sentirem reconhecidas como pessoas capazes de chefiar um lar, também é uma garantia de que os seus filhos têm um pai conhecido e elas são, portanto, pessoas com um comportamento regido pelo decoro. O *lovolo* não constitui o fim da relação entre as partes, mas sim o início de uma relação de comprometimento mútuo, celebrado no contrato que vai se aprofundar cada vez mais, na medida em que nascerão do casal filhos que irão constituir um elo de ligação consanguíneo entre as duas

⁷ Lobolar cadáver é uma prática comum em Moçambique, com particular enfoque na região Sul do país. A defesa da realização do lobolo de cadáver, como algo tradicional, é definida pela situação biográfica dos indivíduos. Isto significa que ele tem a sua história, ou é a combinação de todas experiências anteriores desses indivíduos que orienta a sua interpretação e ação, pois na tradição o passado orienta o presente através de crenças e sentimentos coletivos. Esta prática tem sido caracterizada por conflitos que surgem devido ao valor cobrado e pelo fato de uma

partes que nunca mais poderá se desfazer. No que tange aos direitos, a mulher também ganha autoridade e confiança quando sabe que a sua linhagem está em sua retaguarda, pronta para a defender quando houver problemas com a linhagem do marido. Afinal, o *lovolo* é um ato explícito de um homem que aceita publicamente que ele quer casar com uma mulher, e aceita compensar a família desta pela perda que vai sofrer sua linhagem. Dependendo do nível de riqueza das partes envolvidas, a compensação será mais ou menos elevada, mas o casamento não vai depender nunca do que se pagou, senão do acordo público entre as duas partes.

Apesar das modificações atribuídas ao *lobolo* durante a sua prática, há algumas fases básicas tradicionais para sua realização: a primeira etapa está associada à intenção do noivo estabelecer um vínculo com a mulher desejada; para tal, parentes e amigos próximos aparecem na casa da mulher num encontro denominado hikombela-mati (pedir água). Nesse caso, seus representantes levam alguns presentes específicos e abrem o diálogo para futura cerimônia de *lobolo*, identificando a mulher designada pelo noivo. Esse encontro estabelece o primeiro laço com a mulher e seus familiares por parte do noivo e de sua família, e os presentes servem como mão de entrada. Nessa ocasião, os familiares da noiva aproveitam para entregar a lista de exigências (carta de lobolo) para realização da cerimônia. Após alguns meses ou anos, dependendo da capacidade do noivo para adquirir os presentes, o *lobolo* é realizado (FERNANDES, 2018).

O *lobolo* assumidamente transcende ao amor, tratando-se de uma relação intrínseca com o mundo dos antepassados da noiva e do noivo, em que se estabelece um contato direto e contínuo entre os vivos e os mortos e, por intermédio da conexão com os espíritos antepassados e a realização de suas exigências, fundamenta-se na harmonia social entre os noivos; e, sobretudo, sela o laço social entre ambas as famílias, abençoando e garantindo prosperidade à família que está por vir. Em Moçambique, para além do *lobolo*, quer nas comunidades patrilineares, quer nas matrilineares, existem outras práticas que, em nome da cultura e tradição, reforçam a condição subalterna e submissa das mulheres. Essas práticas permitem vislumbrar também “o lugar da mulher na cultura moçambicana “Podemos apontar, por exemplo, a *poligamia*, o *livirato*, *ritos de iniciação*, *Kutchinga* etc. Essas práticas desempenham um papel de inferiorizar a mulher.

Considerações finais

No presente artigo procuramos mostrar o lugar da mulher na cultura moçambicana, mas fomos notar que este papel é condicionado por questões socioeconômicas e tradicionais. Os

das famílias não partilhar a tradição de lobolo, ou mesmo estar filiada à uma religião em que os seus crentes não devem se envolver em assuntos como lobolo de cadáver.

sistemas de parentesco estabelecidos em Moçambique explicam a triste posição da mulher como fazedora da cultura. Além da mulher ser agente ativa na produção da cultura, esta a oprime. A mulher em Moçambique lutou por muitos anos para se afirmar como protagonista da sua própria historicidade, mas tal fato ainda não foi consumado. Este crime humanitário contra a mulher tem como principal advogado a tradição machista que defende a misoginia. É preciso uma resignificação no papel da mulher na cultura, mas como escreve Zito Macário (2020, p. 45) «a redignificação da mulher não deve ser feita como tentativa de subserviência desta, mas sim, deve nascer da consciência de valorização da equidade para o bem do progresso da humanidade». Concordando com o autor, de fato, hoje, vemos a mulher moçambicana ocupando lugares importantes no que concerne aos cargos estratégicos, a exemplo de liderança e empreendedorismo, mas essa ainda sofre com questões de rebaixamento existencial e cultural. Ela, a mulher, ainda não conseguiu libertar-se das correntes machistas que a tornam refém na tomada de decisão. O homem parece dar à mulher o poder decisivo, mas ao fim de contas, o homem “ruge” por baixo.

É necessário conscientizar as pessoas (homens e mulheres) sobre o quão revolucionário é o feminismo nos espaços e lugares onde a igualdade de gênero ainda precisa ser reafirmada. O quanto a mulher, pela sua força interior e intelectual, pode fazer e contribuir melhor para a construção positiva do substrato humano e social. Deve-se pautar, como afirmou Darcy de Oliveira, pela diferença na igualdade e igualdade na diferença. O feminismo não deve ser um movimento ferido que quer, como “na luta de classes” marxiana, acabar com a classe dominante, acabando por criar um círculo vicioso de revoltas sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COLLIER, Edda. **Um perfil das relações de gênero. Edição actualizada de 2006: Para a igualdade de gênero em Moçambique.** Estocolmo: Agência Sueca de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento (ASDI), 2007.

FARRÉ, ALbert., «**Women as mediators in postwar Mozambique. Pushing lobolo from price to propriety**». Keith Hart (ed.) *Economy for and against Democracy*. NY: Berghahn Books. 2015, pp. 83-102.

FERNANDES, Rhuann. **Lobolo: celebração litúrgica e tradicional no Sul do Moçambique.** Ensaio etnográfico. 2018.

GRANJO, Paulo. **Lobolo em Maputo.** Um velho idioma para novas vivências culturais. Lisboa: Campo das Letras, 2005.

Jornal o País. **O papel da mulher no desenvolvimento rural**. 2014. Consultado em: http://www.ipcinfo.org/fileadmin/user_upload/faoweb/lisbon/docs/O_Pa%C3%ADs_6_8_2_14.pdf

JÚLIO, Zito. **Misoginia e cultura em balada de amor ao vento, de Paulina Chiziane**. In: MAPERA e SANTOS. Educação, Cultura e Linguagem em Moçambique. Fundza, Beira, 2020, p 31-47.

KARBERG, Sindy. **Participação Política das Mulheres e a sua influência para uma maior capacitação da Mulher em Moçambique**. Ciedima. Design e Layout: Karma Digital, 2015.

LILISIA, Amélia, et al. **Movimento Feminista em Moçambique**. Grupo de trabalho de Moçambique. Nawey.net. 2011, 31p.

LITSURE, Henrique. & CUMBE, Ilídio. **Actividades Económicas e a Reprodução Social no Espaço Rural de Funhalouro (Pecuária e ‘Lovolo’ em Mudança)**. Coordenação da pesquisa: (Ceai-UB), Inhambane, 2021.

PIRES, Antunes. **Família, Parentesco e Casamento: Assimetrias Especiais e Temporárias (2011)**. In: SARAMENTO. *O Papel da Mulher no Desenvolvimento: O Caso de Moçambique*, 2011.

Recebido em: 27/01/2021

Aprovado em: 30/04/2021



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 02 | N°. 3 | Ano 2021

Aires Paulo Pedro Panda

ANGOLA: COLÔNIA PORTUGUESA, INDEPENDÊNCIA, GUERRA CIVIL: REFLEXÃO TEÓRICA A PARTIR DO CONTEXTO HISTÓRICO

ANGOLA: PORTUGUESE COLONY, INDEPENDENCE, CIVIL WAR:
THEORETICAL REFLECTION FROM THE HISTORICAL CONTEXT

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo fazer uma análise do processo histórico de construção nacional de Angola antes e pós-colônia portuguesa, bem como da independência e da guerra civil. Trata-se de um artigo orientado metodologicamente pela revisão teórica bibliográfica e documental. Destaca-se que Angola está situada no continente Africano e foi colônia portuguesa até 11 de novembro de 1975, quando conseguiu a independência. O país passou por um período de 26 anos em guerra civil (1975-2002). Isso retardou o seu desenvolvimento em todos os aspectos. Esse estudo vem para contribuir na reflexão do processo histórico que marcou a vida dos angolanos, assim como é importante para que os leitores e futuras gerações possam entender o que se passou nesses períodos.

PALAVRAS-CHAVE: Angola; Colônia Portuguesa; Independência; Guerra Civil

ABSTRACT: This article aims to analyze the historical process of Angola's national construction before and after the Portuguese colony, as well as independence and civil war. It is an article oriented methodologically by the theoretical revision bibliographical and documentary. It is noteworthy that Angola is located in the African continent and was Portuguese colony until November 11, 1975, when it achieved independence. The country went through a 26-year civil war period (1975-2002). This has retarded its development in all respects. This study comes to contribute to the reflection of a historical process that marked the lives of Angolans, just as it is important for readers and future generations to understand what happened in those periods.

KEY WORDS: Angola; Portuguese Colony; Independence; Civil War.

Site/Contato

Editores

Cinthia Nolácio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

ANGOLA: COLÔNIA PORTUGUESA, INDEPENDÊNCIA, GUERRA CIVIL: REFLEXÃO TEÓRICA A PARTIR DO CONTEXTO HISTÓRICO

Aires Paulo Pedro Panda ¹

INTRODUÇÃO

Angola situa-se no continente africano e foi colônia portuguesa até 11 de novembro de 1975, quando conseguiu a independência após uma guerra pela libertação. O país passou por um longo período de conflito, que teve início com a luta armada contra o colonialismo português. Após a sua independência, os movimentos nacionalistas passaram a lutar entre si pelo poder e controle político, o que durou até 2002.

Depois de Angola ter deixado de ser colônia de Portugal e assumir a sua independência, houve conflitos internos que tiveram como principais intervenientes o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), que culminaram com a morte do líder do partido da UNITA, Jonas Savimbi, na província do Moxico, em 22 de abril de 2002 (CUNHA, 2014, p. 23).

O presente artigo busca responder à seguinte questão: quais os motivos da guerra civil em Angola? Segundo alguns autores, os angolanos queriam conquistar a própria independência, mas após a conquista, a vontade de construção do país não foi colocada como prioridade. O que estava em pauta entre os movimentos de libertação ou partidos políticos era: quem vai governar? Em outras palavras, disputas de poder. Desta forma, a temática abordada neste estudo é de suma relevância, visto que existe uma escassez de artigos e pesquisas sobre o tema. O presente artigo contribui para o conhecimento do assunto e amplia o interesse dos leitores e pesquisadores por novos estudos sobre o contexto histórico da independência.

Este estudo tem como objetivo fazer uma análise do contexto histórico sobre o processo de construção nacional de Angola. Ele está dividido em cinco partes: a primeira é a introdução, momento em que a problemática e o objetivo são apresentados; a segunda é o referencial teórico, onde os termos Angola pós-colônia portuguesa, independência e guerra civil são mencionados; a terceira contém a metodologia, descrevendo claramente as ferramentas usadas para o levantamento dos dados apresentados; a quarta é a análise dos resultados. Por último há as considerações finais do autor sobre a temática aqui abordada.

BREVE HISTÓRICO DE ANGOLA ANTES E PÓS-COLÔNIA PORTUGUESA

O atual território de Angola, ao longo da história foi habitado pelos povos bantus. Na região sul existiam os autóctones de origem não bantu, os khoi-san. Esses povos permaneceram

¹ Mestre em Desenvolvimento Regional pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). pandaaires@hotmail.com

mais ou menos até o final do século XIX, havendo ainda alguns grupos em partes do sul do país. Em 1482 chegaram os primeiros portugueses na costa do território, sob o comando de Diego Cão. Antes da chegada dos portugueses em Angola, existiam alguns reinos bem organizados, a exemplo, do reino do Congo, Loango, Kakongo, Bata, Ngoyo, Ndongo, Reino da Lunda, como também os vizinhos Luba e Kazembe. Esses reinos tinham agricultura, pesca e caça como as principais atividades para sua manutenção. Com a chegada dos portugueses, a região recebeu o nome de reino ou província de Angola, com sede em Luanda e uma administração separada da província de Benguela. O território angolano também era chamado de “a joia da coroa”.

Os portugueses começaram a chegar a Angola já no fim do século XV, eles queriam que Angola e também os outros países africanos fossem bases comerciais em função do caminho para a Índia. Em 1482 Diogo Cão e a sua frota chegaram à foz do rio Congo e estabeleceram ligações com o reino do Congo. Esta primeira relação será determinante para o futuro deste território que será abrangido por Angola. Desde o século XV, Portugal seguiu duas estratégias: estabeleceu uma base comercial em Luanda e promoveu uma lenta cristianização introduzindo elementos da cultura europeia, por intermédio de padres cultos. Gradualmente, com uma série de guerras e acordos, Portugal tomou o controlo do território que se estendia até ao reino do Ndongo. Entretanto, Luanda criou um tráfico de escravos com destino a Portugal e para as plantações de cana-de-açúcar no Brasil (RUBINI, 2017, p. 4).

Segundo o Angola consulate (2015), em 1700 os portugueses dominavam uma área de 65 mil quilômetros quadrados, a partir do litoral de Luanda e Benguela até 200 quilômetros para o respectivo interior, com o objetivo único de manter abertas as rotas dos escravos a partir do planalto. Os escravos eram a principal mercadoria, sendo "exportados" para Portugal, Brasil, Antilhas e América Central. Durante os séculos XVIII e XIX, a situação não se altera de maneira significativa, aumentando apenas a área de captura dos escravos, que se estendeu para o planalto central, assim como o número dos que eram enviados para fora do que nomeamos por Angola.

No século XVII, durante a dominação filipina de Portugal, os holandeses ocuparam Luanda. Contudo, em 1648 os portugueses lutaram contra os holandeses, retomando Luanda e em 1671 também os estados do Congo e Ndongo. Embora houvesse, desde a chegada dos portugueses, algumas incursões nos territórios do interior, intenções sérias de penetração no interior começaram somente nas primeiras décadas do século XIX. Quando foi realizada a conferência de Berlim para que se acertasse a subdivisão de África entre as potências coloniais, Portugal tinha uma presença secular no país, ainda que estivesse longe de uma “ocupação efetiva”. Finalmente, depois da conferência de Berlim, Portugal passou a um esforço para ocupar todo o território da Angola atual. Este processo foi muito demorado, só depois da proclamação da República em Portugal, a expansão avançou mais rapidamente, e em 1920 havia um domínio integral do território. Depois da ocupação efetiva, com o governo Salazar foi consolidado o Estado colonial (RUBINI, 2017, p. 4).

Segundo José (2008), entre os pontos importantes da conferência, definia-se que só podia ter territórios coloniais quem os ocupasse com tropas, a obrigação de respeitar os tratados de protetorados com os soberanos africanos, o fim da escravatura e a adoção de medidas de civilizar os nativos. No entanto, foi só cerca de 1900 é que os portugueses conseguiram controlar toda a extensão do vasto território, que constitui hoje a República de Angola. Mas, mesmo depois de 1900, os angolanos continuaram a resistir ao domínio português.

Nessa época, o sistema de ensino oficial em Angola subdividia-se em dois setores distintos: um para nativos e outro para brancos e assimilados (filhos de famílias de cor negra, mas civilizadas), mas essa distinção era apenas em função de grau de desenvolvimento mental e social. Fundamentalmente, havia dois graus de ensino em Angola, isto é, o Primário e o Secundário. O ensino primário era rudimentar, geral e complementar, enquanto que o ensino secundário era liceal, técnico, profissional e magistério primário. O ensino primário era destinado a crianças nativas em grau atrasado de civilização, sendo exercido oficialmente pelas missões católicas portuguesas. Incluía uma classe preparatória e três classes ascendentes, cada uma correspondendo a um ano escolar (JOSÉ, 2008, p. 12).

DESCOLONIZAÇÃO

Segundo Rubini (2017), em 1950 começou a ser organizada uma resistência contra a colonização portuguesa, um processo que já tinha sido iniciada em vários países depois do fim da Segunda Guerra Mundial. Este processo em Angola transformou-se num combate armado contra Portugal, com três atores principais: a Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA).

As lutas de libertação efetivaram-se em 15 de Março de 1961, quando um grupo armado da UPA atacou a população branca no Norte de Angola. Porém, esses acontecimentos foram precedidos por duas revoltas, a Baixa de Cassange e o assalto às cadeias de Luanda. A revolta laboral na Baixa de Cassange, a Leste de Malange, iniciada em 11 de Janeiro de 1961, mostrava o descontentamento da população nativa sobre os maus tratos do regime que lhes haviam sido impostos. E o assalto a cadeia de S. Paulo, em 4 de Fevereiro, para além de confirmar esse facto, também efetivaram o desejo da população em serem governados por pessoas que compreendessem e respeitassem as suas personalidades, facto que nunca foi claro para o governo português, que respondeu violentamente a essas revoltas. Esses acontecimentos marcavam o início de um período turbulento em Angola, onde a UPA, o MPLA e a UNITA reivindicariam a colonização portuguesa por meio da luta armada (AGUSTINHO, 2011, p. 19).

Segundo Barreto (2012), entre 1961 e 1974 deu-se a guerra de independência de Angola. Com a Revolução dos Cravos, iniciada com o 25 de Abril de 1974, que põe fim ao regime

ditatorial do Estado Novo (1933-1974), inicia-se um processo de negociações que encerra o conflito. Uma das medidas estabelecidas é a formação de um governo de transição, integrado pelos três movimentos independentistas, FNLA, MPLA e UNITA e por autoridades lusitanas. Tal medida prepararia a mais rica das colônias portuguesas no século XX para a sua emancipação política. A relação entre os movimentos de libertação, entretanto, era marcada por hostilidades.

A FNLA, cuja base social eram os Bakongo, tinha vínculos com o regime no Zaire e o governo dos EUA; o MPLA, com raízes sociais entre os Ambundu e a população mestiça, tinha ligações com partidos comunistas em Portugal e o apoio da União Soviética e de Cuba; a UNITA, enraizada entre os Ovimbundu, tinha o apoio da África do Sul. Portugal começou a conceder direitos de cidadão aos habitantes de Angola, que passou de colônia à província, antes de ser o Estado de Angola. Ao mesmo tempo, Portugal estendeu o ensino em Angola, de modo que os angolanos estivessem mais ligados à Metrópole. Entretanto, os movimentos de libertação continuavam a luta, apesar de a possibilidade de conseguir a independência pelas armas se ter tornado muito limitada. Milhares de soldados portugueses foram para África. No curso do conflito armado, Portugal tentou consolidar a presença em Angola, também realizando importantes obras públicas (RUBINI, 2017, p. 5).

Segundo Silva (2017), durante os treze anos de luta colonial travada por Portugal (1961 – 1974), apenas três movimentos foram destacados, a FNLA – Frente Nacional de Libertação de Angola; o MPLA – Movimento Popular de Libertação de Angola; e, mais tarde, a UNITA – União Nacional para independência Total de Angola. Foram esses movimentos que lutaram contra o colonialismo português; porém, ainda que todos os agrupamentos tivessem por objetivo a libertação de Angola, existiam divergências entre eles, as quais, depois da proclamação da independência, levariam à guerra civil que durou vinte e seis anos.

Um dos fatores determinantes para o futuro de Angola foi a revolução Cravos, que resultou do enfraquecimento do exército português nas colônias, e da incapacidade deste em mover a guerra contra os movimentos de libertação nacional das colônias. Esta situação, que em certa medida levou ao movimento citado, forçou os portugueses a negociarem a independência de Angola. Foi elaborado um documento para as Nações Unidas, pela junta de Salvação Nacional, presidida por Antônio Spínola, que estava na condição de presidente de Portugal. A proposta era dar uma independência branca, incluindo os grupos étnicos e os movimentos de libertação nacional. Nesta época existiam vários partidos políticos, compostos principalmente pelos portugueses no sul. Os movimentos de libertação nacional não aceitaram a proposta, alegando que os portugueses em Angola não eram grupos étnicos, e como tal não podiam participar ou proclamar a independência. Em agosto de 1974 foi assinado o acordo em que a proclamação da independência seria apenas para os angolanos. Neste sentido, Portugal reconheceu o poder, sob a guarda dos três movimentos angolanos.

A partir deste momento começaram as negociações entre o FNLA, MPLA e UNITA, no qual chegaram a um acordo para criar um governo de transição formado pelos representantes dos três movimentos. Este governo de transição tinha como tarefa criar uma constituição, e elaborar uma lei eleitoral até 11 de novembro. Após a independência poderia se dar início ao processo das primeiras eleições. As relações entre os movimentos de libertação nacional não eram boas. Isso fez com que a FNLA se alinhasse às forças armadas do Zaire. A UNITA teve apoio da África do Sul e o MPLA de Cuba. Os três movimentos proclamaram a independência no dia 11 de novembro de 1975, sob as seguintes circunstâncias: enquanto o MPLA proclamou a independência em Luanda, a UNITA e a FNLA o fizeram no Huambo. Isto, no entanto, não pôs fim aos conflitos. A partir deste momento, Luanda passou a ser denominada por República Popular de Angola, enquanto que em Huambo, no sul de Angola, o país passou a ser República Democrática de Angola. Eram dois governos, dois Estados. A luta entre os movimentos de libertação nacional, nesse sentido, passava pela busca do reconhecimento internacional.

ANGOLA INDEPENDENTE

Devido à rivalidade política, não se verificou um entendimento entre as três forças angolanas. Depois da independência, Angola ficou dividida por um conflito interno que durou quase três décadas, acabando por definir os contornos do poder político angolano. A guerra civil e a intervenção estrangeira marcaram profundamente a sociedade. A Guerra em Angola foi internacionalmente percebida como um show de horrores. Esta pode ser dividida em três blocos menores, a saber, “1975-1991”, “1992-1994” e “1998-2002”, que foram interrompidos por frágeis tentativas de paz. A disputa ficou marcada por sua extensão absurda e pelas atrocidades ocorridas em meio aos esforços de guerra. O MPLA passou a controlar Luanda com apoio de Cuba e União Soviética, a FNLA contou com ajuda da China e do Zaire, e a UNITA teve apoio da África do Sul e do Estados Unidos da América.

Segundo Rubini (2017), durante a primeira parte dos anos 1990, as forças armadas de Cuba que apoiavam o MPLA saíram de Angola, e em 1991, com a mediação de Portugal, da União Soviética, dos EUA e da ONU, realizaram-se os acordos de Bicesse, assinados por Jonas Savimbi e José Eduardo dos Santos, que teve como resultado a realização das primeiras eleições democráticas angolanas. As eleições políticas realizaram-se no ano seguinte, e voltaram a ser vencidas por José Eduardo dos Santos. Embora Savimbi tivesse assinado um acordo de paz antes das eleições, ele não aceitou a derrota e recorreu novamente às armas.

De 1998 a 2002 temos a última fase da guerra, marcada pela disputa do governo entre UNITA e MPLA, ressaltando-se que o último cada vez mais acumulava o poder de vitória e a

dominação da população em geral. Em 2002, como última resolução de guerra, soldados do exército, dirigido pelo MPLA, conseguem matar Jonas Savimbi, líder e principal estrategista militar do bloco oponente. Já enfraquecida pelos anos de guerra, a UNITA se rende e, em 4 de abril de 2002, é declarada encerrada a Guerra Civil e se assina um Acordo de Paz imediato. Como podemos observar nas eleições em 1992, o líder da UNITA não aceitou a derrota e a partir deste momento começou novamente uma guerra civil. Por causa desta luta houve várias vítimas. A guerra civil acabou após dez anos de combate com a morte do líder da UNITA.

APÓS A GUERRA CIVIL

Após o fim da guerra, o Governo no poder, MPLA, tenta estabelecer a paz, a estabilidade, bem como faz esforços para a reconstrução do país devastado pelos longos anos de guerra civil. Até hoje o MPLA governa Angola, de 1975 a 2021.

Até hoje, é impossível contabilizar o número de baixas deixadas por essa guerra. Não há quase dados entre os partidos que se envolveram diretamente na disputa, além de certa negligência das nações estrangeiras que se envolveram no conflito e o fato de que a guerra durou quase 30 anos. Sabemos que o conflito deixou marcas incontornáveis entre os angolanos: as batalhas destruíram boa parte da infraestrutura do país, desestabilizaram as bases materiais da administração pública, os empreendimentos econômicos, o capital humano e até os centros de encontro religiosos do país. Até hoje o país tenta se reconstruir dos destroços de uma disputa que traumatizou toda a região do continente, influenciando no mundo político até da Namíbia, dos Congos, da Zâmbia e da África do Sul (NOGUEIRA, 2019, p.1).

Angola pode ser vista como um país que ainda está longe da condição de desenvolvimento. Sendo assim, torna-se necessário ao Estado criar políticas públicas que possam garantir as condições básicas para a sociedade angolana como um todo, tendo sempre em conta que se trata de uma sociedade traumatizada, martirizada, sofrida, carente, desiludida, sem rumo por falta de um olhar atento do Estado angolano que não soube gerir o bem comum em benefício do povo (PANDA, 2020, p. 205). Após tantos anos de guerra civil, os angolanos encontram-se em momento difícil em relação aos modelos políticos e econômicos. Há crise financeira na saúde, educação, segurança e saneamento básico. Ainda é prematuro dizer que Angola é um país em desenvolvimento.

Apesar do crescimento econômico, o país ainda tem muito que avançar em vários aspectos sociais. A paz em Angola fez renascer a esperança para o povo angolano, mas não o libertou, porque ainda se faz presente a ditadura, sem liberdade de expressão e direitos humanos, onde a opressão ainda é uma realidade. O país se libertou do regime português, mas continua tendo as mesmas práticas, só que agora é de angolanos para angolanos (PANDA 2020, p. 201).

METODOLOGIA

O objetivo deste estudo é fazer uma análise a partir do contexto histórico sobre processo de construção nacional de Angola, antes e pós-colônia portuguesa, bem como a independência e a guerra civil. Trata-se de um artigo orientado metodologicamente pela revisão teórica bibliográfica e documental. Para tanto, realizou-se um estudo sobre diferentes obras e documentos, aqui citados. Segundo Fonseca (2002), a pesquisa bibliográfica utiliza fontes constituídas por material já elaborado, constituído basicamente por livros e artigos científicos localizados em bibliotecas. A pesquisa documental recorre a fontes mais diversificadas e dispersas, sem tratamento analítico, tais como: tabelas estatísticas, jornais, revistas, relatórios, documentos oficiais, cartas, filmes, fotografias, pinturas, tapeçarias, relatórios de empresas e vídeos de programas de televisão.

A escolha deste tema resultou da necessidade em aprofundar questões entabuladas ao longo do artigo, visto que existe uma escassez de trabalhos análogos e pesquisas sobre o tema. Foi utilizada para este trabalho a pesquisa bibliográfica, consultas em livros, artigos, sites na internet, periódicos e apostilas. Neste artigo foram também utilizados resultados de pesquisas voltadas ao assunto. De acordo com Gil (1999), esta metodologia se caracteriza pelo estudo profundo e exaustivo de um ou poucos objetos, de maneira a permitir conhecimento amplo e detalhado do mesmo. As coletas das informações foram realizadas através da revisão dos textos, pesquisas e análise de alguns trabalhos que discutem sobre o tema. Durante a pesquisa foram encontrados alguns trabalhos sobre a guerra civil e a independência em Angola, a exemplo das obras de autores como Rubini, (2017), que buscou discutir o período desde o surgimento dos portugueses no território angolano até a independência deste. Outros autores, sob os quais nos debruçamos, foram Augusto (2011) e Barreto (2012), Silva (2017) e José (2008), que abordam sobre o assunto numa dimensão ampla a partir das origens dos movimentos de libertação nacional, acordos de Alvor, abolição da escravatura e Angola, sob domínio colonial português. Sendo assim, pode-se afirmar que este estudo foi planejado desde o começo como bastante flexível e envolvendo critérios e características que possam nos mostrar diversos aspectos do fato estudado.

RESULTADOS

Essa sessão mostra os resultados e análises, bem como as informações centrais do estudo em relação a Angola, colônia portuguesa e independência. Pode-se afirmar que a temática sobre

o processo de libertação do território angolano de Portugal e a conquista da independência precisam ser estudadas, bem como é necessário ampliar as reflexões em relação às análises teóricas sobre o assunto. Os acordos para a independência tinham três aspectos fundamentais. Primeiro era manter a estabilidade nacional; segundo, a criação de uma nova constituição, e terceiro, a construção do país. Cada grupo ou movimento de libertação nacional defendia uma ideologia. Isso fez com que após a independência não conseguissem chegar a um acordo, e partiram para a guerra civil. Entre os movimentos faltou um plano de governo, unidade entre os povos, paciência, irmandade e confiança, porque ninguém acreditava na capacidade de um ou de outro para governar. Naquele momento, cada movimento tinha à disposição um exército de militares, e o aspecto da construção do país como todo ficou de lado. O processo de independência foi complexo e intenso, envolvendo um povo e uma nação.

Ainda após a independência, os movimentos de libertação decidiram proclamar a independência da seguinte forma: MPLA em Luanda, FNLA e UNITA no Sul, enquanto o exército português se retirava do território angolano sem reconhecer a independência proclamada pelos movimentos. Faltou patriotismo entre os movimentos, pois era o momento de unirem forças para a reconstrução, e não de criar conflitos. O MPLA espalhou boatos que os militantes da FNLA comiam pessoas para retirá-los de Luanda e voltarem para o norte do país. O MPLA estava disposto a proclamar a independência sem o consentimento dos outros movimentos e isso foi gerando uma desconfiança.

Entre os movimentos, a FNLA tinha um exército de militares maior e mais organizado, em seguida a UNITA e o mais fraco era o MPLA. Todos tinham apoio internacional como China, Estados Unidos da América, Rússia, União Soviética, Cuba, África do Sul e Zaire. Todos estes países forneciam armamentos e equipamentos para os seus aliados com interesses econômicos, porque sabiam que Angola é um território rico em recursos naturais. Segundo o Portal Observador (2015), o acordo de independência de Angola tinha três componentes: político, social e psicológico. Havia a libertação política, social e psicológica. Foi feita a libertação política, e mesmo assim pela metade. As outras foram abandonadas. A libertação psicológica seria recuperada a favor do novo poder, criando novas sujeições e recuperando instrumentos que a própria potência colonial utilizava, com claro impacto na participação cívica. A independência de Angola foi unilateral e estamos a viver os efeitos colaterais, porque criamos uma sociedade que não é inclusiva, em que não se admite o ponto de vista ao contrário de quem é detentor do poder [...] é uma sociedade totalmente instrumentalizada do ponto de vista institucional na perspectiva partidária. É só olharmos os heróis do país, todos eles são

pertencentes ao MPLA, e não homens do povo (²GANGSTA, 2019). De 2002 a 2020, o setor público em Angola tem sido confrontado com uma maior exigência por parte dos cidadãos, exigindo melhoria na prestação de serviços públicos, assim como transparência e maior efetividade das políticas públicas (ROCHA, 2014, p. 21).

Esse período de 2020 é marcado pelo retrocesso da política do estado. A falta de uma gestão sólida e transparente tem gerado uma onda de manifestações da população. Há três fatores importantes que podemos levar em consideração. Angola é um país novo e tem uma população jovem, é um país rico em recursos naturais com potencialidades e tem oportunidades de investimentos estrangeiros, vantagens essas que os gestores e líderes da conjuntura atual não levaram em consideração. Continuamos a ser um só povo multicultural e multiétnico, mas ainda existe uma resistência por parte dos governantes em criar estratégias para que os interesses políticos, nacionais não separem a população nem criem desigualdades econômicas e sociais (PANDA, 2020, p. 201).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho se propôs a refletir e analisar, a partir do contexto histórico sobre processo de construção nacional de Angola, os períodos que antecedem a colonização portuguesa, como também o período de vigência desta, bem como a independência e a guerra civil no território angolano. Na fundamentação teórica, foram utilizados estudos sobre abolição da escravatura em Angola, libertação nacional, acordo de Alvor, independência e guerra civil. A coleta de dados foi através da revisão teórica e bibliográfica, e se classifica como pesquisa bibliográfica descritiva e documental.

Para isto desatacamos alguns aspectos importantes. Os portugueses quando chegaram em Angola, primeiro estabeleceram um acordo com o Reino do Congo, que dominava toda a região. No início do século XIX, Portugal já explorava suas colônias como fonte de mão de obra barata. O racismo e os trabalhos forçados foram marcas deixadas pelo colonialismo. O racismo foi imposto no país como lei administrativa e política. O fim do período colonial se deu com a revolução dos Cravos de 25 de abril, que derrubou a ditadura de Salazar. Isso influenciou a retirada das tropas portuguesas em Angola, aceitando que a antiga colônia se tornasse independente. Em relação à independência, os portugueses tentaram firmar um acordo com os movimentos de libertação nacional. A criação de um governo de transição em que os portugueses também fariam parte do processo, chamado de “independência branca”, não teve sucesso.

Segundo Silva (2017), tendo em vista os motivos já expostos, podemos entender que as relações entre Portugal e Angola se iniciaram em 1482, com a chegada de Diego Cão na Foz do

² WEBNIVEL. Miguel Neto. Conversa com o Gangsta. 7 de jun. de 2019. 1 vídeo (1h 24min 5seg). Publicado pelo canal WEBNIVEL MIGUEL NETO.

Rio Zaire. As relações entre os colonos portugueses e os nativos floresceram com criação de representações diplomáticas e acordos de trocas comerciais. Notamos que, com o fim do governo ditatorial de Salazar em Portugal, o governo de MFA assumiu o poder e teve início a institucionalização da democracia. O governo do MFA executou a política dos três “D”, que tinha como objetivo democratizar, descolonizar e desenvolver. A revolução dos cravos abriu, assim, caminho para a independência das então províncias ultramarinas.

Os movimentos de libertação nacional, depois da retirada dos portugueses em Angola, começaram a mostrar seu interesse em governar o país. Apesar de cada um defender uma ideologia diferente, a questão era o poder e não a construção do país. Sendo assim, todos foram em busca de apoio de outros países. A guerra civil, após a independência, é a prova de que os movimentos não estavam preparados para governar. Constata-se a escassez de estudos sobre a abolição da escravatura em Angola, a libertação nacional, independência e guerra civil. As discussões da temática no país são importantes para ampliar a reflexão sobre o assunto, e esse estudo não esgota as possibilidades da delimitação do campo. O tema é atual, visto que a história de Angola não é contada pelos angolanos, logo, é preciso criar mecanismos para a fiscalização dos livros que adulteram a história de Angola com interesses políticos. O que se pode afirmar é que os movimentos de libertação nacional, após a independência, dividiram o povo angolano. Existe ainda a discriminação de alguns grupos étnicos, como os do norte, que são chamados de zairenses (comem pessoas ou canibais).

O MPLA, partido no poder desde a independência, adotou o regime colonialista implantado no país, o eurocentrismo, colocando de lado a cultura nativa dos angolanos. Nas instituições angolanas pode-se constatar a presença de pessoas de pele mais clara, os chamados “mulatos”. Em conclusão, podemos entender que temos um país que tem um governo militarizado. Não obstante, as discussões sobre a política e paz, ao invés de serem civis, são sistematicamente militarizadas (MATOS, 2020). Para futuras pesquisas recomenda-se que novos estudos sejam realizados, com o intuito de dar continuidade à abordagem apresentada aqui neste estudo a partir do contexto histórico de Angola. Sugere-se a ampliação dos debates em escolas públicas, faculdades e publicação de artigos sobre o assunto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Asp Cav Feliciano Paulo. **Guerra em Angola as Heranças da Luta de Libertação e a Guerra Civil**. Dissertação (Mestre em Ciências Militares Especialidade de Cavalaria) - Academia Militar Lisboa, 2011.

NOGUEIRA, André. **Hoje na História 17 Anos do Fim da Guerra Civil em Angola**. Portal AH. Aventuras na História. Disponível em:

<https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/17-anos-do-fim-da-guerra-civil-angolana.phtml>

BARRETO, Isabel de Souza Lima Junqueira. A descolonização de Angola: Migração e Adaptação de Portugueses e Brancos Angolanos no Rio de Janeiro. **Cadernos CERU**, vol. 31, n. 1, p. 02- 13, 2020.

CUNHA, Wesa Tatiana Simão Da. **Mercado Monetário e a Supervisão do Sistema Financeiro do Banco Central de Angola**. Dissertação (Mestrado em Auditoria Contabilística Econômica e Financeira) - UAL. Lisboa, 2014.

FONSECA, João José. Saraiva. **Metodologia da Pesquisa Científica**. Fortaleza: Editora UEC, 2002.

GIL, Antonio. Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 5.ed. São Paulo: Atlas, 1999.

JOSE, Joveta. «Angola: independência, conflito e normalização». In: MACEDO, JR. (Org.). **Desvendando a história da África [online]**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. Diversidades series, p. 159-17, 2008.

MATOS, José Fernando de. O Processo de Paz em Angola Como Ponto DE Viragem Para A Reconciliação Nacional: Caminhos e Perspectivas. **Áfricas(s)**, V 1, N1, p. 31-50, 2020.

PANDA, Aires Paulo Pedro. Uma Reflexão Teórica Em Torno Dos 19 Anos de Paz EM Angola. **Áfricas (s)**, 2020, vol. 7, nº. 13, p. 199- 209, 2020.

ROCHA, Alves Da. **As Perspectivas de Crescimento Económico de Angola até 2020. V. 2. ed. Luanda:** Luanda- Angola Editora: CEIC-UCAN Centro de Estudos e Investigação Científica da Universidade Católica de Angola. 2014.

RUBINI, Andrea. Angola e Portugal: **Os Restos da Colonização**. Monografia (Licenciatura em Línguas, Civilização e Ciências da Linguagem Currículo Político – Internacional). Universidade de Ca' Foscari, Venezia 2017

SILVA, Antônio Carlos Matias da. Angola: História, Luta de Libertação, Independência, Guerra Civil e Suas Consequências. **Cadernos de Relações Internacionais Damas**, vol. 8, n 15, p. 12-32, 2017.

DOCUMENTOS:

ANGOLACONSULATE-CA. ORG. Consulado Geral de Angola Em Los Angeles. HISTÓRIA de Angola. 2015.

Observador, Portal Educativo. Angola Tem Crescimento Econômico sem Desenvolvimento Social. Disponível em: <https://observador.pt/2015/05/09/angola-tem-crescimento-economico-sem-desenvolvimento-social/>

WEBNIVEL. Miguel Neto. Conversa com o Gangsta. 7 de jun. de 2019. 1 vídeo (1h 24min 5seg). Publicado pelo canal WEBNIVEL MIGUEL NETO.

Recebido em: 23/01/2021

Aprovado em: 08/05/2021