



**UNIVERSIDADE INTERNACIONAL DA INTEGRAÇÃO
DA LUSOFONIA AFRO BRASILEIRA
INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS DOS MALÊS
LICENCIATURA EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

MARGARIDA DUETE LOURENÇO BENDO

**TCHIKUMBI - RITUAL DE INICIAÇÃO FEMININA:
RELAÇÕES DE PODER ENTRE HOMEM E MULHER EM CABINDA, ANGOLA**

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2019

MARGARIDA DUETE LOURENÇO BENDO

**TCHIKUMBI - RITUAL DE INICIAÇÃO FEMININA:
RELAÇÕES DE PODER ENTRE HOMEM E MULHER EM CABINDA, ANGOLA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Unilab como requisito básico obrigatório para conclusão da Graduação no Curso de Licenciatura em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Andrea Dos Santos Soares.

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2019

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da Unilab
Catalogação de Publicação na Fonte

B397t

Bendo, Margarida Duete Lourenço.

Tchikumbi : ritual de iniciação feminina : relações de poder entre homem e mulher em Cabinda, Angola / Margarida Duete Lourenço Bendo. - 2019.

31 f.

Monografia (graduação) - Instituto de Humanidades e Letras dos Malês, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2019.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Andrea Dos Santos Soares.

1. Mulheres - Condições sociais. 2. Relação homem-mulher - Cabinda, Angola. 3. Ritos de iniciação - Cabinda, Angola. 4. Tchikumbi (Ritual angolano). I. Título.

BA/UF/BSCM

CDD 392.609673

MARGARIDA DUETE LOURENÇO BENDO

**TCHIKUMBI - RITUAL DE INICIAÇÃO FEMININA:
RELAÇÕES DE PODER ENTRE HOMEM E MULHER EM CABINDA, ANGOLA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Unilab como requisito básico obrigatório para conclusão da Graduação no Curso de Licenciatura em Ciências Sociais.

Data de aprovação: 04/09/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Maria Andréa dos Santos Soares (Orientadora)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB

Prof.^a Dr.^a Cristiane Santos Souza

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB

Prof.^a Dr.^a Patrícia Godinho Gomes (Pós-Afro)

Universidade Federal da Bahia - UFBA

Dedico este trabalho primeiramente a Deus, pela sabedoria e conhecimento. A minha mãe Maria das Dores Muendo Lourenço, as minhas irmãs Rita da Graça Mankafi e Virginia Maria Bonito Capita.

Mas o que mais nos prende aos Cabindas - às gentes de todo o País - é a beleza de suas instituições, de seus usos e costumes, a beleza e até delicadeza dos princípios e leis morais, familiares e sociais, a riqueza “espiritual” de suas almas [...]. Não. São precisos anos. É preciso conviver com eles, aceitar comer com eles uma muambada ou convidá-los para a nossa mesa [...] (Massanga, 2014, p. 117).

RESUMO

O presente artigo corresponde ao requisito parcial para a conclusão de curso, apresentado ao curso de Ciências Sociais, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Campus dos Malês, como requisito na obtenção do grau de Cientista Social. O artigo promove uma reflexão em torno da dinâmica do ritual de iniciação feminina, Tchikumbi, na província de Cabinda, Angola. São analisadas aqui as implicações do ritual de iniciação feminina Tchikumbi nas relações de poder entre homens e mulheres em Cabinda, Angola, uma vez que o ritual enquadra-se numa das fases de iniciação da mulher para a vida adulta, ou seja, apresentá-la à sociedade, como estando apta para a vida jovem/adulta. Nesta análise levamos em conta às relações em que o Tchikumbi se insere dentro dos seus contextos endógenos de reprodução e de conhecimento, buscando entender a dinâmica do ritual Tchikumbi, enquanto estrutura de poder social. Por fim, buscamos problematizar a questão do conceito de gênero, sua aplicabilidade em contextos africanos e a condição feminina no contexto contemporâneo de Cabinda.

Palavras-chave: Mulheres - Condições sociais. Relação homem-mulher - Cabinda, Angola. Ritos de iniciação - Cabinda, Angola. Tchikumbi (Ritual angolano).

ABSTRACT

This paper corresponds to the partial requirement to obtain the degree of Social Scientist at the University of the International Integration of the Afro-Brazilian Lusophony. The article proposes a reflection concerning the dynamics of the female initiation ritual, the *Tchikumbi*, in the region of Cabinda, Angola. We analyze here the implications of this ritual to the power relationships between men and women in Cabinda, since the ritual fits in one of the stages of the woman's initiation for adulthood, intending to introduce her to the society as someone fit for the adult life. Along this analysis, we take into consideration the relationships in which the *Tchikumbi* is inserted within its endogenous contexts of reproduction and knowledge aiming to understand the dynamics of the *Tchikumbi* ritual as a structure of social power. Lastly, we seek to problematize the concept of gender and its applicability in African contexts, as well as aspects of the female conditions in the contemporary Cabinda.

Keywords: Initiation rites - Cabinda, Angola. Man-woman relationship - Cabinda, Angola. *Tchikumbi* (Angolan Ritual). Women - Social conditions.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	TCHIKUMBI (OU CASA DAS TINTAS)	11
2.1	TCHIKUMBI NA CONTEMPORANEIDADE	14
3	OS PAPEIS FEMININOS NA SOCIEDADE DOS CABINDAS	16
3.1	O ALAMBAMENTO5 ENTRE OS CABINDAS	18
4	ESTRUTURA DE PARENTESCO DOS CABINDAS: A FAMÍLIA, A LINHAGEM E O CLÃ	22
4.1	A APLICABILIDADE DO CONCEITO DE GÊNERO NO CONTEXTO AFRICANO	24
5	REFLEXÕES FINAIS	28
	REFERÊNCIAS	30

1 INTRODUÇÃO

Cabinda é o modo como se denominada a província onde iremos concentrar o nosso estudo. O enclave está limitado a Norte, Nordeste e Noroeste pela República do Congo (Brazzaville), a Leste, Nordeste e Sul pela Rep. D. Congo (Kinshasa), e a Oeste é banhada pelo Oceano Atlântico. A cidade capital de província com o mesmo nome é uma cidade do litoral, localizada na costa do Oceano Atlântico, na África Central. A sua população rural tem na agricultura a sua principal atividade.

No contexto angolano Cabinda é uma das 18 províncias de Angola, a que se encontra mais ao Norte do País, é um enclave, por não possuir ligação com o resto do território nacional. Com uma superfície de 7.283 km², e uma população estimada em cerca de 700.000 habitantes. A província possui 4 municípios, nomeadamente, Cabinda, com as comunas de Malembo e Tando Zinze; Cacongo, com as comunas de Dinge e Massabi; Bucu Zau, com as comunas de Necuto e Inhuca; e o município de Belize com as comunas de Miconge e Luali. Como podemos ver em Buza, 2011,

no contexto africano, os povos que hoje habitam a província de Cabinda, são considerados como sendo de origem “Bantu”. Suas origens étnicas são apontadas para o reino do Kongo, da qual faziam parte quase todos os povos que habitam parte do território da República Democrática do Congo, do Gabão, República do Congo Brazzaville e o Norte de Angola. Ou seja, os povos que hoje habitam Cabinda, são provenientes do Kongo-Dia-Ntotela Mbanza-Kongo (BUZA, 2011, p. 3).

Na Província de Cabinda, região dos antigos Reinos Ngoyo, Loango e Cacongo que se desmembraram do Reino do Kongo, a sociedade é de origem matrilinear. Segundo as pesquisas dos autores Tolra e Warnier (2010), Cruz (2012) e também Radcliffe-Brown (1973), neste sistema as mulheres têm uma posição privilegiada por ser referência para a determinação das linhagens, embora os poderes decisórios estejam nas mãos dos tios uterinos mais velhos. Ou seja, mesmo a sociedade de Cabinda sendo de origem matrilinear, na maior parte das vezes não é a mulher que detém o poder de decisão (exemplo, nas reuniões familiares e nos casamentos locais), porque na verdade mesmo elas ocupando uma “posição privilegiada” para determinação das linhagens, o poder está nas mãos dos homens.

Nossa intenção ao dedicarmos a presente pesquisa na região ou província de Cabinda se torna um elemento estratégico porque nos ajuda a entender melhor a realidade local, através do ritual de iniciação Tchikumbi, analisando as relações de poder entre homens e

mulher na região, e preponderante porque a pesquisa é feita a partir de uma nativa, e não de um pesquisador de fora com olhares e resposta baseada no folclore.

Fruto da construção social baseada no domínio masculino, o problema do artigo é pensar o ritual Tchikumbi enquanto estrutura de poder social, e as delimitações das relações de poder dentro da sociedade dos Cabindas. Dito isto, Este artigo não advoga a abolição do ritual, pois entendemos que a prática guarda uma preciosa memória e um rico legado de conhecimento e espiritualidade. O objetivo é compreender em que medida o ritual Tchikumbi enquanto prática cultural se tem adaptado aos seus tempos, que mudanças se têm verificado dentro dele e de forma isso tem impactado a sociedade Uoio.

2 TCHIKUMBI (OU CASA DAS TINTAS¹)

Segundo o pesquisador Alfredo Gabriel Buza (2011, p. 4) “a necessidade de se compreender a prática do Tchicumbi, começa com a própria denominação, onde para uns, é Kikumbi (MARTINS apud BUZA, 2011, p. 4), para outros Tchikumbi (NGUMA, 2005, p. 32 apud BUZA, 2011, p. 4), outros ainda Chicumbi”. Para o autor essas variações fonéticas que influenciaram a escrita, “são fruto das variações linguísticas que caracterizam os idiomas falados entre as populações de Cabinda”. Mas nesta pesquisa será usado o termo Tchikumbi Buza (2011, p. 4), uma prática de iniciação feminina na “tradição” ou nas culturas locais. Porque independentemente destas ou daquela, o que importa para nós é o fato de estarmos a nos referir a um mesmo fenômeno.

De acordo com Pinto (apud BUZA, 2011, p. 3), “a população do povo de Cabinda é composta de gente Uoio dos bawoios, Kongo dos bakuakongo, N’vili dos bavili, Ilinge dos balinge, Nkoki dos bakoki, Loango dos baloangos, Iombe dos baiombe e Nsundi dos bassundi, representando subgrupos linguísticos Bakongo”.

Massanga (2014) nos mostra que o período para a realização do Tchikumbi é logo, após se terem verificado sinais de puberdade na menina, onde as famílias reúnem-se em seguida sempre por iniciativa dos pais ou de um dos tios, para começam a preparar todo um ritual por um determinado tempo para que a cerimônia ocorra sem sobressaltos. Esperando sempre o tempo certo, isto é o tempo seco, que, de acordo com o calendário local, vai da

¹ “Casa das Tintas é nome muito genérico, sendo designação dada pelos europeus, e diz se das tintas por que as meninas que entram nessas casas, para os respectivos cerimoniais, pintam-se, durante todos os dias que lá passam, com tukula” Martins (1972 apud MASSANGA, 2014)

segunda quinzena de maio à segunda quinzena de Agosto. Isto porque a festa do Tchikumbi decorrer por dias seguidos e não pode ser realizada num período de chuva.

As meninas na faixa etária dos 12 a 15 anos é que estavam aptas a passar por este ritual, uma vez que o mesmo está estreitamente relacionado com a manifestação do ciclo menstrual pela primeira vez. Trata-se de uma cerimónia familiar de carácter coletivo, onde várias meninas são organizadas em um grupo para participarem dos ritos. É um ritual “secreto”, porque elas só ficam sabendo no dia. Mesmo que a menina desconfia que esteja preste a passar pelo ritual, ninguém nunca confirma o acontecimento para ela, uma vez que só ficam sabendo do ritual os membros da família, da comunidade e as amigas mais próximas da menina. Os mais velhos dizem que se alguém ousar desvendar o secreto para a menina e a mesma fugir ou tentar fugir no momento de ser agarrada, pode acontecer algo muito grave que levaria até a sua a morte.

Segundo a “cultura local” se a menina não passar por este ritual não pode manter relações sexuais, porque ela ainda é visto no meio social como uma criança, e isto faz com que surge um medo nelas, a maioria das meninas têm receio de passar pelo ritual por saberem que ganharão outro statu e responsabilidades maiores no seio social, tornando-se “mulheres adultas”, ao mesmo tempo surge nelas também uma ansiedade de cumprir logo com o ritual e puderem seguir com as suas vidas sem maiores preocupações, porque elas sabem que sem passar por ritual estarão privadas de sua “autonomia”. Alega-se que caso elas “violassem” essa regra seriam amaldiçoadas e se tivessem um filho o mesmo não sobreviveria ou teria sérios problemas de saúde, e jovem moça não pode constituir família sem passar por este ritual, caso contrário é estabelecido multas, a família do homem, porque para os cabindas considera-se que os mesmos menosprezaram uma prática e uma fase importantíssima na vida da moça e da honra da família dela.

Como nos mostra Buza (2011, p. 5), “a passagem por esta fase, era obrigatória. Devia-se se cumprir as normas culturais, pois a menina, a moça, ou a jovem não podia ter relacionais conjugais nem sexuais”. Entre os cabindas brinca-se dizendo que depois da menina passar pelo ritual Tchikumbi ganha à famosa “carta de condução²”.

Durante a fase da organização do Tchikumbi preparam-se refeições para acolherem a todos que participam da cerimônia (dividem as tarefas entre as famílias, quer da parte materna

² **Carta de condução** é o nome dado ao documento oficial em Angola, que, atesta a aptidão de um cidadão para conduzir veículos automotores terrestres em Angola. Portanto, seu porte é obrigatório ao condutor de qualquer veículo desse tipo. Também conhecida no Brasil como Carteira Nacional de Habilitação (CNH), carteira de motorista ou carteira de habilitação.

quer da paterna). Durante os preparativos os trabalhos são divididos por sexo, como podemos ver na citação abaixo:

Se observa uma movimentação na aldeia, entre todos os familiares, cada um com uma atividade específica. Os homens se preocupam em organizar o local escolhido, se certificam e buscam as bebidas, desde o vinho de palma (mandjevo), a aguardente, a bagaceira, o vinho, dentre outros; recebendo as contribuições dos outros membros familiares, afins e amigos que se veem juntar aos preparativos; as mulheres preparam as comidas, dirigidas por uma senhora já de idade avançada que vai distribuindo as tarefas e os lugares para que todas se acomodem, uma mistura de ritual com comes e bebes, danças e falas na qual participam mulheres de várias gerações, pois durante estes momentos são transmitidos muitos dos ensinamentos (Massanga 2014, p.171)

Tendo tudo pronto vem o momento de preparar para a realização da cerimônia, apela-se aos participantes de forma a terem cautela para garantirem que a jovem tchikumbi, não saiba nem desconfia até seja agarrada para o ritual. A menina nunca acompanha os preparativos como nos conta Massanga (2014, p.175) em seus “relatos as duas anciãs (Tchipita e N’kete) se convergem no pensamento e uma delas nos fala que”:

[...] a festa de tchikumbi era minuciosamente preparada entre a família e os amigos. Todos os membros da família e alguns amigos se dão conta que a sua filha, ontem, menina é, hoje, uma mulher feita, pois são horas de casar. Ninguém pode dizer nada à menina ou às meninas; elas podem até desconfiar, mas não têm como confirmar as suas suspeitas, e todos se procedem como se nada soubesse... Nos dias próximos a cerimônia, elas são mandadas para uma viagem ou um passeio, demorados e longos sobre qualquer desculpa ou pretexto de maneira que só retornem de noite ou no princípio da noite do dia marcado [...] Muitas vezes para garantir segurança elas vão com uma amiga ou Irmã (Tchipita - anciã entrevistada) (Massanga 2014, p.175)

No ritual é usado um pó denominado de tókula, cujo nome científico é *pteroscarpustinctorius*, obtido de uma árvore local, designada por takula, de cor vermelhada, com a qual pinta-se a moça. Durante o tempo que as meninas ficam dentro da casa, para os respectivos cerimoniais, soa pintadas, durante todos os dias que lá passam, com tókula.

Ainda segundo Massanga (2014, p.168) “destacando que dela só poderiam participar as meninas e adolescentes “virgens”, de acordo com a denominação tradicional expressa em **língua ibinda**, ikumbi ou tchimkumpa, que significa menina “virgem”; mas também associam-na à primeira menstruação da menina”.

Durante tempo dentro da casa cortam os seus cabelos. Elas ficam em um local adornado de esteiras de várias cores e modelos, espalhando-as no chão. Neste período ficam sob os cuidados das tias por um período que vai de sete dias a três meses. De acordo com Neto (2012, apud MASSANGA, 2014) “a menina é isolada, por um período que varia de 6 a 8

meses, em local a que somente a iniciadora, geralmente uma tia da menina por parte materna, tem acesso”, onde lhes são passadas vários conhecimentos e os hábitos e costumes locais sobre o clã, e sobre a organização social da linhagem, sem deixar de fora os conhecimentos voltados para a esfera privada (doméstica).

Um dado curioso que nos trás Massanga (2014), e que também pude observar sendo uma mulher cabinda, é o fato de que, no dia em que se buscam ou que as meninas regressam à aldeia para a realização da cerimônia os pais das meninas ficam o dia todo sem poder comer nada e sem se sentar relaxadamente por não sem sentirem aliviados, só depois que as meninas são agarradas e colocadas dentro da casa preparado para o Tchikumbi, que os pais podem sentar e se alimentar, e assim festejam com os demais familiares e convidados, isto porque as filhas já regressam à aldeia e já foram agarradas e colocadas na “casa de tinta”.

Atualmente na contemporaneidade muitas coisas mudara, o ritual do Tchikumbi já não é realizado como no passado.

2.1 TCHIKUMBI NA CONTEMPORANEIDADE

Na contemporaneidade o ritual foi sofrendo transformações e hoje em dia muitas famílias cabindas já não o fazem como no passado e sim a prática se tornou algo simbólico que é seguido para cumprir a tradição por medo de se estar a violar. Buza (2011), afirma que:

O tchikumbi hoje, deixou de ser uma prática de iniciação na tradição ou cultura locais, porquanto, a sua prática apenas transformou-se numa mera formalidade, considerando que um dos requisitos de honra e prestígio para as famílias, condição sine qua non, o acto não teria lugar foi extraído. A da moça ser kimkumba, ser virgem (Buza, 2011)

Entre as várias transformações do Tchikumbi na contemporaneidade, um dos requisitos principais que deixou de ser cumprido em vários casos é da obrigatoriedade da jovem ser virgem, no passado uma menina que já não fosse virgem não poderia passar por este ritual sem sofre qualquer sansão. Porque estaria a descobrir com as regras e desonrando a tua família. Hoje existem casos e não poucos em que as moças passam pelo ritual sem serem virgens e algumas quando já estão em estado de gestação, algo que nunca poderia acontecer, pelo menos do conhecimento público.

Sendo um ritual secreto para as meninas, em que ninguém pode contar ou confirmar nada para elas, nos dias de hoje existem casos em que a menina sabe ou desconfiam que estão preste a passar pelo ritual, umas comentam com alguns familiares ou amigas onde umas lhes

confirmam e a maioria preferem fingir que não sabem nada, só para não acabar com a “mágica” do ritual. Um dos ritos do ritual Tchikumbi era o corte obrigatório do cabelo da jovem kimkimba, algo que na atualidade já não se observa com frequência (principalmente nas áreas urbanizadas). Isto porque um dos familiares ou o noivo (Caso a menina esteja comprometida) paga uma quantia em dinheiro para não cortarem o cabelo da kimkumba. Prática esta muito frequente nos dias atuais.

O tempo da realização do ritual também sofreu muita transformação, deixando de ser realizado durante meses, se resumindo apenas em dias. Como já foi referido antes o Tchikumbi hoje deixou de ser uma prática de iniciação na tradição ou cultura local para muitos, se transformando apenas numa mera formalidade Buza (2011, p. 8).

Podemos ver ainda em Buza (2011, p. 2), que, “a prática do Tchinkumbi é mais recorrente entre os povos dos grupos étnicos denominados de Mangoio (sede de Cabinda) e Makongo (Malembu e Tando Zinze), em relação aos Maloangos (Bucu Zau e Belize)”. As mulheres do grupo étnico Maloango não passam mais por essa prática, porque como argumenta Buza (2011 p. 7) “foram influenciadas pelas confissões originárias do protestantismo, essa prática foi perdendo lugar acabando por se tornar insignificante nos dias de hoje”.

Massanga (2014) argumenta que “temos de lembrar que para os Bawoio nenhuma rapariga deixará de passar pela Nzo Kualama³ e com todo o cerimonial pelo menos o indispensável - incluindo mesmo o que, em tempos, se fazia na Nzo Kumbi Kimpilo⁴, e com a maior solenidade que seja possível”. Massanga (2014, p.122)

Considerando que para a cultura de Cabinda a maternidade é de grande regozijo, a prática do Tchikumbi tem uma importância muito relevante para as famílias, onde todos festejam o surgimento de mais uma mulher que está em condições de gerar uma vida que dará continuidade a perpetuação da linhagem, que por sinal é matrilinear. As famílias cujas filhas passaram pelo Tchikumbi são honradas e respeitadas.

Eu como toda a mulher da etnia Uoio também passei pelo ritual do Tchikumbi. Durante o período do ritual, estive sob os cuidados das minhas tias durante dias, na cerimônia me foi transmitido ensinamentos voltados mais para a área doméstica, e durante as minhas

³ **Nzo kualama**, casa onde a rapariga entra para as cerimônias que precedem a tomada de estado. A Nzo Kualama é preparada com antecedência, pelo menos pela família da rapariga, e em ordem ao casamento, à tomada de estado. Ou seja, **Kualama**, diz-se estar em idade de se casar, também pode-se chamar de: Nzo Kumbi (ou Ikumbi) ou Nzo Kumbi, Kumbi Kibuala e Nzo Kumbi Kinkuala (Massanga 2014, p.122).

⁴ **Nzo Kumbi Kimpilo**, casa para onde ia a rapariga depois da primeira manifestação da puberdade; é condicionada à idade de puberdade. (Massanga 2014, p.122).

participações como convidadas em rituais de Tchikumbi de familiares, amigas e vizinhas pôde constatar empiricamente a mesma realidade. Antes as meninas ficavam meses dentro da casa (nzo) sendo ensinada ou transmitida aspectos da vida adulta, e conjugal de uma forma mais ampla, e os conhecimentos que lhes eram passados contemplavam várias áreas da sociedade, e não se resumia simplesmente só a área doméstica, eles iam desde os conhecimentos sobre os aspectos culturais locais, sobre a linhagem, a organização social entre outros. Para os Uoio a passagem por esta por esta prática, significava a transição da adolescência para a emancipação, em outros termos.

Segundo Buza (2011, p. 2), “as gerações adultas exerçam sobre as gerações jovens uma ação que visa orientar a conduta destes por meio de transmissão de um conjunto de conhecimentos, normas, valores, crenças, usos e costumes aceites pelo grupo social”.

No passado segundo vários autores as meninas ficavam por um tempo dentro da casa (nzo), sob os cuidados das tias maternas, onde lhes são ensinadas e transmitidos aspectos da vida adulta e conjugal (caso ela já tivesse prestado a se casar), por um período que variava entre semanas a meses, mas no meu caso foi diferente porque para começar eu fui agarrada numa quinta-feira em vez de sábado como o habitual, por influência da família do meu pai que são maioritariamente de confissões originárias do protestantismo e só fiquei três noites dentro da casa. Foi uma exceção porque nunca tinha visto ou ouvido falar de outra menina que tivesse sido agarrada numa quinta-feira como aconteceu comigo. A partir das pesquisas bibliográficas e da minha experiência pessoal, pude constatar que o dia certo de se agarrar uma menina é num sábado.

Pode-se afirmar que a prática no Tchikumbi é vista como um processo de construção da identidade sociocultural da mulher. Entretanto e conforme afirma Sousa Santos (2003, p. 135, apud BUZA, 2011, p. 5) “as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos imutáveis, são plurais”. Uma vez que a identidade sociocultural da mulher Cabinda é construção social e histórica, ter essa consciência significa incluir a liberdade de pensar categoria “mulher” e, inclusive questioná-la, sendo uma construção, também é passível de mudança. Deste modo reconheço que a identidade é uma construção social.

3 OS PAPEIS FEMININOS NA SOCIEDADE DOS CABINDAS

Não podemos falar das mulheres Cabinda sem antes nos remetermos a princesa Muam Poenha, uma mulher forte e guerreira que rompeu com os padrões da época ao se tornar mãe

solteira de três filhos gêmeos, sendo irmã do rei do Congo, motivo pela qual veio a ser expulsa da corte por volta de 1735. Por ser uma mulher e estar diante de um comportamento considerado ilícito só depois de se casar com o nobre Mibimbi Pucuta e ser reconhecido pelo seu pai o rei do Congo que a princesa Muam Poenha voltou a ter os direitos que lhe são conferidos, tais como a proposta do seu pai de governar junto com o marido e os filhos os três reinos, de N’Goio, Cacongo e Loango-Grande, tendo responsabilidade de cuidar da alimentação com a colheita da terra dos reinos. Podemos ver na argumentação a baixo que:

Nessas sociedades as responsabilidades e ocupações familiares recaem sobre o casal, em que o homem ficará incumbido de proteger a mulher e filhos, representá-los nas questões sociais, assim como preparar as terras para as plantações, caçar, pescar, entre outras atividades relacionadas com a alimentação animal e oleaginoso. A mulher, símbolo da procriação e da fecundidade, terá a seu cargo os aspectos inerentes à preparação e colheitas da terra com vista a alimentar o lar (MARTINS, 2017, p.88)

Neste parágrafo podemos ver que na sociedade dos Cabindas os papéis femininos são sempre pensado na maioria das vezes dentro de um lar, e quase nunca fora dele, porque antes de passar pelo rito de iniciação a menina é apenas uma criança que logo será iniciada para saber cuidar do lar e gerar filhos. Tendo a responsabilidade de alimentar o lar, ela se torna uma força de trabalho muito valiosa que faz que a sua família tenha uma perda muito grande quando ela se casa, podemos ver na citação de Dittmer (1960 apud MARTINS, 2017), “ao casar-se uma rapariga a família perde, por assim dizer, um poder e valor económico”.

Até hoje a mulher Cabinda continua sendo símbolo de procriação e da fecundidade, a maternidade e a fecundidade feminina ainda são muito valorizados dentro da sociedade, refletindo padrões de papéis masculinos e femininos. Passando pelo ritual do Tchikumki a mulher ganha essa simbologia, uma vez que o ritual está relacionada com o aparecimento da primeira menstruação. Para que a mulher adquira o símbolo de procriação e da fecundidade, e essa valorização dentro da comunidade, o primeiro passo a ser cumprido é de passar pelo ritual do Tchikumbi, antes disso a menina é vista como uma criança que precisa passar pelo ritual para que o andamento da sua vida social se desenvolva.

Mas vale salientar também que essa valorização na maior dos casos só perpassa dentro de uma estrutura de matrimônios (alambamento), então uma mulher que tem fecundidade, mas não tem marido muita das vezes não é bem vista na sociedade dos Cabindas porque a ideia de “lar” também implica estar casada. Uma casa sem um homem nem sempre é considerado “um lar”, porque para muitos a mulher e os filhos precisam da presença e da proteção de homem, logo quando isso não acontece diz-se que está faltando um homem em

casa para colocar ordem. Fruto da colonização, que impôs nessa sociedade o conceito e o modelo de família nuclear, onde prevalece o pai, a mãe e os filhos.

Para os Cabindas as mulheres representam um poder e valor econômico que faz com que num o alambamento* a família da noiva fica com sentimento de perda de uma filha que representa riqueza e uma fonte de receita pelo trabalho que desenvolve, enquanto a outra parte festeja por ganhar mais uma filha, uma força de trabalho e de procriação. Por isso como honra o noivo aprecia a noiva e deve conquistá-la com trabalho árduo, onde são avaliados pela família da noiva o seu trabalho e a capacidade em conseguir o valor estipulado pelos futuros sogros, como forma de compensação material relativa à perda de uma força na família. É importante assinalar que o alambamento só ocorre depois do Tchikumbi.

3.1 O ALAMBAMENTO⁵ ENTRE OS CABINDAS

Martins (2017, p.104) “em direito africano e reportando-nos a Angola, o casamento é um contrato sinalagmático, pelo qual o marido e a mulher se propõem perpetuar a descendência, e pode ser celebrado de forma tradicional (alambamento), religiosa ou pelo civil”. Martins (2017, p.104) “o alambamento é tido como o ato que antecede o matrimónio, após ter sido feito o pedido da mão da noiva, considerado “a prova de casamento” no casamento tradicional, expresso na Portaria nº 6: 546 do Governo-geral da Colónia de Angola, em 22 de dezembro de 1948”.

Vaz (1969 apud Martins 2017, p.99), afirma que, “pelo casamento não nasce uma nova família, apenas as duas já existentes se solidificam e engrandecem: pela descendência futura que a família materna enquadra no seu âmbito; pela aliança que fazem entre si”.

Como já nos referimos antes, em Cabinda cada grupo familiar (kanda) de mesma origem e consanguinidade possui o seu próprio bingu. Logo por esse motivo nenhum homem pode casar com uma mulher da mesma kanda, do mesmo sangue materno, do mesmo bingu, isto porque para os cabindas, pelo casamento não nasce uma nova família, mas sim uma aliança entre as duas já existentes, se solidificam através da descendência futura que a família materna enquadra no seu âmbito. Laman (1957 apud Martins (2017, p. 99), “refere que no casamento entre os Kongo não se formam novas famílias porque o marido pertence a uma kanda e a esposa faz parte de outra kanda”.

⁵ Segundo Martins (2017, p.104) “O alambamento é tido como o ato que antecede o matrimónio, após ter sido feito o pedido da mão da noiva, considerado “a prova de casamento” no casamento tradicional, expresso na Portaria nº 6: 546 do Governo-geral da Colónia de Angola, em 22 de dezembro de 1948.64”.

Atribui-se uma grande importância a cada nkobe-bingu, objeto privativo de cada família do mesmo sangue com a responsabilidade, entre outras, de fazer respeitar as imposições relacionadas ao casamento.

É importante observar que Martins (2017), argumenta que na verdade, a razão fundamental do casamento é o progresso que dele advém, para o clã, e não para o indivíduo, ao assegurar a continuidade e a multiplicação do mesmo, originando por vezes conflitos familiares. Segundo o autor a filha (noiva) é “cedida” ao noivo como “doação” definitiva, ainda dentro do alambamento se verifica o tabu entre sogra e genro, que pouco se comunicam, virando muitas vezes as costas um ao outro, existindo assim entre os dois uma relação muito restrita, costume que desconhecemos se ainda se mantém.

A dor expressa pela noiva é múltipla porque vai casar e deixar os seus, acabam os tempos sem preocupações, começam as responsabilidades do lar e ainda por temer ser estéril, motivos pelos quais deve aparentar melancolia, embora no seu íntimo esteja feliz por ter pretendente. Vaz explica que, segundo os usos locais, a noiva deve assumir essa postura quando casa: “se eu mostrar alegria, mais tarde, se a vida me trouxer tristezas e me lamentar, dir-me-ão em tom sarcástico – Pois é, agora estás triste e chorosa, mas no dia do casamento bem te vimos toda foliona (Martins, 2017, p. 97)

No caso do casamento não se consumar, isto é em caso de divórcio provocado pelo não cumprimento da missão da mulher (de gerar filhos que darão continuidade a linhagem) a família da noiva fica obrigada a devolver a dádiva, é obrigação dos pais da noiva a devolver total ou parcialmente os bens que lhes tinham sido entregues pelos sogros.

Podemos ver aqui que um dos principais fundamentos do casamento para os cabindas é a descendência, a continuidade da linhagem onde a mulher fica com a responsabilidade total, por serem sociedades matrilineares. Se a mulher não tiver gerado filho ao fim de dois anos não tivesse e as irmãs casadas já os tivessem no mesmo período, ocorre o divórcio e a jovem divorciada voltava para casa dos pais ou outros familiares, e ficava esperando pelo alambamento do novo marido, para contrair novo matrimónio.

Mas quando a situação é inversa, neste caso ao invés de ser a mulher que não conseguiu gerar filhos e sim o “problema” estiver com o marido, segundo (Martins, 2017, p. 105) “em caso de esterilidade atribuída ao marido, à mulher não podia casar novamente sem que o segundo marido restituísse ao primeiro o alambamento que este havia dado”. Isto é a família da noiva terá que devolver os dotes recebidos no casamento. Não sabemos se esta prática ainda ocorre nos tempos atuais.

Valente (1985 apud Martins, 2017, p. 106) analisou o significado atribuído a cada etapa concernente ao alambamento em Angola, como um longo processo. O autor menciona que o primeiro passo para assegurar o alambamento, casamento, a noiva, começa quando o pai do rapaz, ou este, dirige-se à casa da rapariga levando consigo “presentes e valores dados à família da noiva para impedir que a deem a outro” e, se a petição for aceite, será sinal de um primeiro acordo. Caso isso não aconteça, o pedido é anulado e os bens devolvidos.

Martins (2017, p. 106) afirma que “se a primeira fase de negociação for ultrapassada com êxito procede-se à segunda, e com o pagamento dos valores em dinheiro, ou em géneros, terminam as obrigações e há garantias materiais para se proceder à cerimónia do casamento”.

(Martins, 2017, p. 105) “A prática do alambamento continua a ser realizada entre muitos povos africanos, considerada ainda em Angola como uma cerimónia fundamental no casamento tradicional, dependendo da etnia, da posição social das famílias, da fertilidade dos terrenos e das circunstâncias e épocas do enlace”.

Segundo Mbambi (sn) “dois terços dos países da África praticam o alambamento, acrescentando que também se verifica na Ásia”.

Dittmer (1960 apud Martins 2017, p. 105) “ao casar-se uma rapariga, a família perde por assim dizer, um poder e valor económico, para reparar esta perda o noivo tem que oferecer uma espécie de indemnização, sendo, também, a garantia de que o casamento durará e que a jovem será bem tratada e, se houver divórcio por maus-tratos do marido, não deveria então restituir-se nada ou pouco do alambamento”.

Segundo Martins (2017) quando uma mulher se casa em Cabinda é esperado que ela estivesse aparentar melancólica, mesmo que no seu íntimo esteja feliz por estar a se casar. É esperado dela esta postura porque entendesse que acabam os tempos sem preocupações, começam as responsabilidades do lar e ainda por temer ser estéril. Sobre este assunto, são esclarecedoras as palavras de Vaz (1969 apud MARTINS, 2017), ao afirmar que: “segundo os usos locais, a noiva deve assumir essa postura quando casa: “se eu mostrar alegria, mais tarde, se a vida me trouxer tristezas e me lamentar, dir-me-ão em tom sarcástico – Pois é, agora estás triste e chorosa, mas no dia do casamento bem te vimos toda foliona”.

Quanto à fertilidade da mulher cabinda podemos ver em Martins (2017) que:

A importância da mulher cabinda e em Angola em geral, associada à ideia de que deve ser fértil, é intuída pelas jovens desde muito cedo, fruto de uma sensibilização protagonizada pelas mais velhas através da confecção e uso de amuletos, tais como bonecas de fertilidade “para proteger futuras mães e propiciar futuras descendências” e de inúmeros provérbios africanos que aludem a comparações entre

o sol (homem) e a lua (mulher): “aparentemente o sol é mais importante, mas de facto a lua vale mais por ter filhos: as estrelas” (Martins, 2017, p.105)

Segundo Bakare-Yusuf (2003) “mulheres assim desempenharam papéis centrais, mas, enfaticamente, socialmente subordinados na sociedade Africana. Algumas afirmam que este papel central, mas inferior está atualmente reforçado através da valorização da maternidade”.

De uma mulher casada é esperado que assumisse as responsabilidades do lar (no âmbito doméstico), que cuide do marido e dos filhos que serão aguardados pelos parentes ansiosos logo após o alambamento. As relações de poder na maioria das vezes são limitadas, onde o homem fica responsável de garantir à proteção e assistência financeira (mas voltado à esfera pública) a família e a mulher com as responsabilidades do âmbito privado (doméstico). Historicamente ainda como nos mostra Bakare-Yusuf (2003, p. 2) “a divisão sexual do trabalho era organizada de tal maneira que as mulheres eram (e ainda são) as cuidadasas primordiais, e foram responsáveis pela maior parte do cultivo e/ou processamento de alimentos”.

O Tchikumbi aparece como um ritual de manutenção a estas relações de poder ao garantir que um dos ensinamentos passados as meninas durante o ritual seja voltada para a vida doméstica (de como cuidar do lar e ser boa esposa), onde as meninas aprendem como cuidar do lar, como se comportar perante o futuro marido e os parentes do mesmo, tendo sempre a sogra como segunda mãe.

Não estamos a fazer um juiz de valor pelo fato do Tchikumbi passar esses conhecimentos voltados a área domestica as meninas, mas sim uma análise que nos leva a entender que esses ensinamentos são sempre pensados dentro do lar, uma vez que os homens que passam pelo ritual de circuncisão não aprendem a cuidar do lar e sim de como cuidar e proteger a sua mulher e os filhos. O Tchikumbi como um determinismo entre os sexos.

Outro aspecto que é retratado dentro dos ensinamentos do Tchikumbi é sobre a educação sexual (isso se a menina já estiver comprometida), elas aprendem a se comportar durante as relações sexuais, de como agradar a marido e manter uma vida sexual ativa para o bem do lar. Mesmo no processo da descaraterização do ritual na contemporaneidade, com as transformações sofridas, tornando-a em muitos casos numa mera formalidade simbólica, as mulheres continuam sendo ainda muito ritualizadas com esta questão dos cuidados do lar, e não acontece o mesmo com os meninos, uma vez que na sua maioria são circuncisados em hospitais “modernos” sem serem ritualizados como deveria ser.

Depois de abordarmos sobre alambamento entre os Cabindas, entraremos num dos temas não menos importância, se tornou um grande desafio central para as pesquisas africanas e não só, quando o assunto é entender ou analisar as realidades africanas.

4 ESTRUTURA DE PARENTESCO DOS CABINDAS: A FAMÍLIA, A LINHAGEM E O CLÃ

Entendemos que a família é necessária para a formação da personalidade de cada pessoa, como nos diz Imbamba (2003 apud Massanga, 2014, p. 162).

Mas sabemos que no contexto africano a noção de família difere do ocidente, mesmo com a implementação do colonialismo no continente, das famílias nucleares, que segundo Kumaluta (1985 apud CLAVERT 2009), refere-se a um pequeno grupo constituído de pai, mãe e filhos, isto é define a “família como um grupo social caracterizado por residência comum e colaboração econômica e reprodutiva”. Constituída de dois adultos de sexos diferentes, que mantêm relações sexuais socialmente aprovadas, incluem, em geral, um ou mais filhos, próprios ou adotados.

Segundo a concepção negro-africana, entretanto, a família é constituída por toda a linhagem dos descendentes de um mesmo ancestral. Desse modo, os cabindas consideram a família como sendo o conjunto de diversas gerações, que têm um ancestral comum. A base das famílias africanas continua sendo o sistema parentesco extenso, como podemos Massanga (2014, p. 162), argumenta que “[...] a família são as pessoas que vivem conosco, que se preocupam com nossa vida e que se ajudamos na vida e no dia a dia. Temos família quando temos pessoas que partilhamos as nossas alegrias e as tristezas, as nossas preocupações e problemas da vida, quando casamos e quando temos os nossos filhos”. As famílias no continente africano e em Cabinda em particular são extensas e não se restringe no modelo nuclear, de pai mãe e filhos simplesmente.

Ainda segundo Massanga, 2014, “a família extensa pode também ser entendida como um grupo de três ou mais gerações que vive na mesma habitação ou muito próximos um do outro. Nela se podem incluir os avós, irmãos e suas mulheres, irmãs e seus maridos, tios e sobrinhos ou sobrinhas, noras e genros”.

Para os cabindas, a família compreende toda a descendência matrilinear, isto porque entre os grupos étnicos inclui-se entre o sistema matrilinear, nos quais a mulher ocupa lugar preponderante, sendo considerada a cepa do clã. No sistema de filiação matrilinear a mulher é

quem dá continuidade ao clã por ser ela quem gera os filhos. E passar pelo ritual do Tchikumbi é a condição principal para a esta mulher que dará continuidade ao clã...

Massanga (2014) e Martins (2017, p. 87) “A história das relações de parentesco entre os Cabinda e os Kongo tem sido dominada pela ideologia kanda, ou seja, grupos descendentes por via materna que controlam e legitimam a posse da terra”:

Em cada família tem o nfumu li kanda (chefe da família), que é o tio materno mais velho de entre todos os descendentes, por via uterina, de uma avó comum; este zelará pelo bem estar de toda a família, a ele cabe sempre a última palavra e tem maior intervenção quando de realização de qualquer cerimonial que envolve os seus familiares, sobretudo nos momentos mais difíceis da vida do indivíduo (VAZ, 1970, p.56). As famílias Bakongo são aquelas estabelecidas pelos princípios matrilineares, ou seja, são famílias de índole matrilinear e onde se acentua a autoridade patriarcal, VAZ (1970 apud Massanga, 2014).

Como nos mostra CLAVERT, 2019,

a linhagem resulta, pois, de uma família extensa, geograficamente expandida, cujos membros reconhecem sempre o seu ancestral comum. Constituída de um conjunto de famílias de uma vila, cujos componentes mantêm relações mais próximas, cada linhagem compreende um conjunto de pessoas procedentes da mesma filiação uterina e conscientes do fato de descenderem de um mesmo ancestral. Os membros das linhagens respeitam o poder dos tios maternos, pelos quais são dirigidos, e todos têm direitos iguais relativos ao patrimônio ancestral (CLAVERT 2009, p. 32).

Na família cabinda, a principal figura é a mãe, pois é ela que trabalha a terra - fonte básica de sustento da família, e gera os filhos que aumentam o poder do clã. A mulher carrega consigo a responsabilidade de cuidar da família, sendo a fonte básica de sustento familiar, passando para as filhas a continuidade e propagação do grupo pelo trabalho da terra. Já o homem dedica-se à caça, ao derrube de árvores de maior porte e à guerra. O Cabinda considera a atividade agrícola aberrante da sua dignidade. Aqui podemos ver como o ritual Tchikumbi aparece como um meio de organização social, dividindo os papéis sócioas na comunidade, porque um dos ensinamento que é passado para mulher durante o processo é voltada para o lar, para área doméstica, e menina deixa de ser uma criança e transita para a vida adulta apta para casa e cuidar do sustento da família.

A pesar de agricultura como principal atividade econômica dos cabindas e para a subsistência de suas famílias, ser considerada uma atividade meramente feminina outrora, na contemporaneidade nem tanto. Porque as mulheres já se ocupam de outros a fazeres, no cotidiano, como trabalhar na esfera pública e estudar.

Vaz (1970 apud Massanga, 2014) “em seus argumentos, reserva em seu estudo um espaço onde retrata esta importante instituição da vida dos Cabindas, fazendo uma clara descrição sobre os laços que unem cada membro de uma família”. Assim explica ele:

A família diz-se kanda, parentes butu; tata, pai; mama, mãe; nkomba, irmão e Irmã; mama nakanzi, tio-materno. Consideram-se pai, mãe os que forem irmãos, irmãs, primos, primas do lado do pai, ou da mãe. Exceptuam-se os homens, os quais pela parte da mãe são muana-nkazi, sobrinho em relação ao tio materno: nnuni, marido; kazi, esposa; nnuni-nzali, cunhado do lado do homem; kazi-zali, cunhado do lado da mulher; kwekeze, sogros, Vaz (1970 apud Massanga, 2014)

O contato com o colonizador introduziu algumas modificações nessas estruturas e dinâmicas, social, política e econômicas. O contanto com o colonizador modificou também os papéis de gênero na sociedade dos cabinda, mas absolutamente não os erradicou.

4.1 A APLICABILIDADE DO CONCEITO DE GÊNERO NO CONTEXTO AFRICANO

De acordo com algumas pesquisadoras africanas, “Gênero” constitui uma categoria nascida para explicar dinâmica ocidental. É importante ressaltar a problemática de transportar o conceito gênero em África , produzido por mulheres intelectuais africanas.

Para Oyeronke Oyewumi (2004) referindo – se ao sub-grupo OyoYurùbá não havia mulheres na definição estrita de gênero. A autora apresenta que a linguagem Yorùbá não é classificada de acordo com gênero e categorias como "masculino" e "feminino" que são de difícil tradução linguística. Isso sucede porque não há associação direta destas com o masculino-feminino anatômico tais quais os referenciais ocidentais. O princípio fundamental organizador no seio da família é a categoria antiguidade⁶ baseada na idade relativa, e não de gênero, conforme a autora Oyewumi (2004, p. 6), “O princípio da antiguidade é dinâmico e fluido; ao contrário do gênero, não é rígido ou estático”

Logo a categoria gênero surge como uma dinâmica ocidental que não faz parte da realidade africana, porque se o princípio fundamental da organização da sociedade Yorùbá e para muitas outras africanas é a idade e não o masculino-feminino anatômico, o sexo biológico, surge à problemática de transportar o conceito gênero para África, um conceito fruto das construções sócias e culturais impostas, gênero perpassa a realidades africanas, ao pensar a categoria como universal, uma vez que o conceito não leva em conta que cada

⁶ Antiguidade é a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas. Daí as palavras egbon, referente ao irmão mais velho, e aburo para o irmão mais novo de quem fala, independentemente do Gênero (Oyewumi 2004, p. 6).

sociedade tem as suas formas de organização social que não é precisamente igual a do ocidente.

Ifi Amadiume (1987) ao fazer um trabalho de campo com os Nnobi, um grupo também da Nigéria, constatou que nesta sociedade os papéis sociais não eram divididos também de acordo com o gênero, mas sim uma dualidade sexual das atividades econômicas e políticas. A partir do estudo da instituição das primeiras filhas a autora mostra que nesta sociedade as mulheres tinham o direito de ter "esposas" por serem primogênicas, tanto quanto os homens primogênicos, pelo fato da primogenitura, assumiam a função de “filhas-masculinas” e casavam com “esposos-femininos”.

Ainda Ifi Amadiume saliente, “a noção de gênero como essa organização social da diferença sexual, pois mostra que o sexo não está relacionado diretamente ao gênero, em alguns casos das organizações sociais africanas” (AMADIUME, 1987).

Contudo, têm surgindo interessantes perspectivas críticas sobre o tema. Minna Salami (2017) contesta algumas intelectuais nigerianas e todas as mulheres africanas que afirmam que o feminismo e gênero não são categorias africanas. Salami chama a atenção para a necessidade absoluta que as sociedades africanas têm de continuarem sendo feministas, porque o feminismo sempre existiu no continente africano, embora nem sempre o chamassem de feminismo. Porque há autoras africanas que não se autodenominam de feministas por alegar ser um conceito ocidental, uma teoria eurocêntrica, originado da luta de mulheres brancas europeias com o foco voltado para este continente.

Atualmente feministas africanas das mais várias esferas ocupacionais, acadêmicas, ativistas, artistas e políticas etc. como Leymah Gbowee, Joyce Banda, Simphiwe Dana e Chimamanda Ngozi Adichie, bem como organizações feministas e a instituição de pesquisa sobre gênero e feminismos da Universidade do Cabo (AS) African Feminist Forum e o African Gender Institute estão na vanguarda do uso do ativismo, do conhecimento e da criatividade como o intuito de promover mudanças em situações que afetam negativamente as mulheres (SALAMI, 2017).

Por outro lado e de um modo geral as relações de poder têm sido largamente interpretado como sendo algo “tradicional”, como se fosse uma relação imutável e algo parado no tempo. Quando na verdade tradições e costumes sofrem transformações no decorrer do tempo e na interação entre indivíduos, grupos sociais, culturas, Segundo Costa (2009),

quanto mais à tradição perde terreno, e quanto mais se reconstitui a vida cotidiana em termos de interação dialética entre o local e o global, mais os indivíduos se vêem

forçados a negociar opções por estilos de vida em meio a uma série de possibilidades oferecidas pela era moderna (COSTA, 2009, p. 141).

Corroborando esta ideia, Gomes (2015), afirma que no seguimento da Conferência Mundial da Mulher, realizada na cidade do México em 1975, Ano Internacional da Mulher, a afirmação dos direitos civis das mulheres concentrou-se em torno de três grandes eixos: igualdade, desenvolvimento e paz, tendo como um dos focos a discussão da categoria ‘gênero. Refere a propósito:

A categoria “gênero” começou por ser utilizada para indicar a construção social das diferenças e das desigualdades características das sociedades humanas, ocidentais e não só. O “gênero” foi sendo concebido como uma categoria política orientada no sentido da redefinição das relações de poder, público e privado, entre homens e mulheres, ao mesmo tempo em que se transformava numa categoria epistemológica, de pesquisa, finalizada a refundar os processos de conhecimento (GOMES, 2015, p. 169).

Entendemos que as realidades das africanas são muito diferentes da realidade das mulheres ocidentais hegemônicas, das latinas e das negras na diáspora. Por isso concordamos com as pesquisadoras africanas como Oyèrónké Oyèwùmí, que a categoria gênero não da conta de responder as questões africanas, ela nunca irá trazer a tona as especificidade das diversas realidades do continente, uma vez que as formas de organizações sociais em África não se só baseia no sexo e sim existem outras formas de organização social, logo a categoria gênero não é uma categoria universal.

Segundo Gomes (2017, p. 33) “Existe uma grande discussão no continente africano centrada no gênero como categoria analítica e a aplicabilidade do conceito em contextos não ocidentais (em particular africano)”. E o caso de Cabinda não difere das realidades africanas, porque não se pode adotar o gênero como um método de pesquisa sem se ter pesquisado e compreendido a realidade local.

Ainda segundo Gomes (2017, p. 33), “No caso dos países africanos, ainda tem de ter em linha de conta o impacto do colonialismo, o fenômeno da etnicidade e sua problematização e outras formas de estratificação social”. Cabinda passou por um processo logo de colonização, que trouxe contigo vários fenômenos relacionadas com a etnicidade e não só, e tudo isso influenciou na organização endógena atual, a importância de se elaborar um modelo a partir das experiências históricas local, porque segundo Gomes (2017, p. 37), “o conceito de gênero não pode ser considerado como modelo universal, sendo paralelamente um conceito estranho às realidades africanas, porque este conceito foi concebido e elaborado nas

sociedades ocidentais a partir das experiências locais europeias e americanas (Estados unidos e Canadá)”.

E o ritual de iniciação Tchikumbi surge no trabalho como um mecanismo, uma metodologia endógena de compreensão das dinâmicas sociais locais, uma vez que é a partir da cerimônia que a mulher ganha um novo statu, e é vista pelos demais como uma força nutriz da sociedade, só depois de passar por esta processo que ela torna-se um membro produtivo da comunidade. Analisamos as relações de poder dos cabinda atrás do ritual Tchikumbi.

Gênero como categoria analítica não se adequa para compreender as necessidade, as realidades das relações de poder entre homens e mulheres em Cabinda, Angola. Oyěwùmí (2004, p. 2) afirma que as “Pesquisadoras feministas usam o gênero como o modelo explicativo para compreender a subordinação e opressão das mulheres em todo mundo. De uma vez elas assumem tanto a categoria “mulher” e sua subordinação como universal”. Sabemos que a categoria mulher e a sua subordinação não é universal, cada realidade tem as suas concepções de “mulher” e de “subordinação”. A partir do momento que o ritual do Tchikumbi é uma cerimonia relacionada com a preparação da mulher para a vida adulta, através dos ensinamentos que lhe são transmitidos nos ritos que dará a menina, a filha uma “permissão” para a vida adulta, o ritual não deixa de ser uma prática que também contribui para a manutenção da subjugação, delimitações das relações de poder entre homens e mulher dos cabindas.

Diante do desafio da aplicabilidade do conceito de gênero no contexto africano, corroboramos com a pesquisadora africana OYĚWÙMÍ (2004, p. 9), que afirma que, “análises e interpretação de África devem começar a partir de África, significados e interpretações devem derivar da organização social e das relações sociais, prestando muita atenção aos contextos culturais e locais específicos”. Como nos mostra a pesquisadora Bakare-Yusuf (2003).

Teóricas como Niara Sudarkasa, Oyèrónké Oyěwùmí e Nkiru Nzegwu tem afirmado que, enquanto sociedades Africanas podem muito bem ter suas próprias formas de desigualdade e estratificação, é errado sugerir que a assimetria sexual é interna as sociedades Africanas, ou que o gênero, antes da invasão europeia, era um princípio que organizava essas sociedades (ver Sudarkasa, 1987; Oyěwùmí, 1997; Nzegwu, 2001). Afirmando que a organização da vida social na África pré-colonial era baseada sobre um sistema de “sexo dual”, elas associam este sistema com formas complementares de poder nas atividades e papeis de mulheres e homens (Bakare-Yusuf, 2003, p. 5).

5 REFLEXÕES FINAIS

Tudo o que é dito ou escrito é susceptível de ser submetido a uma análise de conteúdo (Henry; Moscovici apud MASSANGA, 2014, p. 233).

Como já foi referido na introdução desta reflexão, a pesquisa se circunscreve à província de Cabinda onde a sua abordagem leva-nos a uma complexidade de realidades pelo fato de sua população ser tão heterogênea. A estrutura do parentesco dos cabindas é muito complexa. Desse modo, os cabindas consideram a família como sendo o conjunto de diversas gerações, que têm um ancestral comum, e o casamento aparece como um acontecimento que une famílias tendo como ponte a união nupcial estabelecida pelos seus descendentes, os filhos. A linhagem resulta, pois, de uma família extensa, geograficamente expandida, cujos membros reconhecem sempre o seu ancestral comum.

Podemos afirmar que a família para os cabindas tem uma importância muito grande, onde a mulher se destaca como sendo a principal figura, a mãe, pois é ela que trabalha a terra - fonte básica de sustento da família, e gera os filhos que darão continuidade ao poder do clã. Passando pelo ritual de iniciação o Tchikumbi, a mulher carrega consigo a responsabilidade de cuidar da família, sendo a fonte básica de sustento familiar, passando para as filhas a continuidade e propagação do grupo pelo trabalho da terra e descendência que pelo sinal é matrilinear.

A história das relações de parentesco entre os Cabinda e os Kongo tem sido dominada pela ideologia kanda, onde mulher, símbolo da procriação e da fecundidade, tendo que passar pelo ritual de iniciação feminina, o Tchikumbi ritual este que se enquadra numa das fases de iniciação da mulher para a fase adulta, ou seja, apresenta-la para a sociedade, pronta para a vida jovem/adulta. Só depois de passar pelo ritual que a menina deixa de ser vista como uma criança e passando para o status de “mulher”, isto é, apto a contribuir nas questões que envolvem a comunidade, ganhando assim a seu cargo os aspetos inerentes à preparação e colheitas da terra com vista a alimentar o lar.

Corroboramos com afirmar de Massanga, (2014, p. 140), que,

pele Tchikumbi se assegura o respeito às regras familiares, se transmitem ensinamentos válidos para a transformação que se quer da jovem menina que após esse rito de iniciação se torna potencialmente uma mulher. São nesses dizeres que se elenca o valor intrínseco e da cosmovisão dos Bawoio, pois que “nenhuma mulher é mulher sem antes passar pelo Tchikumbi”. Sendo uma passagem obrigatória que dá honra e respeito à menina assim como aos pais e familiares. (Massanga, 2014, p. 140)

Em conclusão o ritual do Tchikumbi possui um valor histórico cultural cuja importância é imensurável, transmitindo conhecimento de habilidades que a jovem menina possui antes de entrar na vida da adolescência e antes da jovem ir para a vida conjugal.

Porquanto ele também contribui em certa forma para a manutenção das relações de poder entre homens e mulheres em Cabinda, Angola com a subjugação e delimitações dos papéis ocupados na sociedade. Mas na contemporaneidade as jovens mulheres vêm contestando os papéis "de gênero", uma vez que elas se encontram inseridas nas duas esferas (pública e privada), muito embora em menor quantidade. Decidir onde elas querem estar é um direito conquistado diariamente.

A caminho de nossas últimas considerações, que não podem ser consideradas como o fim da caminhada, pôs essa é o princípio de um trabalho árduo que temos pela frente, uma vez que daremos continuidade na dissertação do mestrado de uma forma mais aprofunda, fazendo trabalho de campo na província de cabinda, a fim de obtermos mais respostas as questões que ficaram por abertos neste artigo, por falta de fontes bibliográficas e não só.

REFERÊNCIAS

Amadiume, Ifi. Teorizando Matriarcado na África: Ideologias e Sistemas de Parentesco na África e na Europa. 1987.

BAKARE-YUSUF, Bibi. Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana. Tradução para uso didático de BAKARE-YUSUF, Bibi. Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence. Feminist Africa, Issue 2, 2003, por Aline Matos da Rocha e Emival Ramos.

BUZA, Alfredo, Gabriel et al. O Tchikumbi em Cabinda: O Esvaziamento de uma Prática e Saber Tradicional de Educação Familiar. In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Salvador: 2011, p.1-12.

CLAVERT, Manisa, Salambote. Da densa floresta onde menino entrei homem saí Rito Iromb na formação do individuo wongo. São Paulo 2009.

COSTA, Claudia Silvana da. CASSEB, Maria José Bueno. Modernidade X tradição, a questão dos rituais no processo de cura em Moçambique – ensaio. Revista ACOALFAPlp. São Paulo: ano 4, n. 7, 2009. Disponível em: <<http://www.acoalfaplp.net>>. Publicado em: setembro 2009. Acesso em: 23 jul 2018.

DIAS, Letícia Otero. O FEMINISMO DECOLONIAL DE MARÍA LUGONES. 8º ENEPE UFGD, 5º Epex UEMS Mato Grosso do Sul: 2014.

Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico: mulheres africanas e afro-brasileiras em perspectivas de gênero\ Patrícia Gomes, Cláudio Alves Furtado (Org). – Salvador: EDUCAFBA, 2017. 307P,IL.

GOMES, Patrícia, Godinho. Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico: mulheres africanas e afro-brasileiras em perspectivas de gênero. Salvador: EDUCAFBA, 2017. 307P,IL.

GOMES, Patrícia, Godinho. O ESTADO DA ARTE DOS ESTUDOS DE GÊNERO NA GUINÉ-BISSAU: uma abordagem preliminar. Outros Tempos, vol. 12, n.19, 2015 p. 168189. Disponível em: <http://www.outrostempos.uema.br/OJS/index.php/outros_tempos_uema/article/view/458>. Acesso em: 30 ago 2018.

MAMA, Amina. Heroínas e vilões: conceituando a violência colonial e contemporânea contra as mulheres na África. Tradução para uso didático de: ALEXANDER, Jacqui; MOHANTY, Chandra Talpade. Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures. NewYork/London: Routledge, 1997. Tradução para uso didático por Caterina Rea, 2018. OBS a tradução ainda não foi publicada.

Martins, Maria do Rosário Antunes Rodrigues. Singularidades museológicas de uma tábua com esculturas em diálogo: do alambamento ao casamento em Cabinda (Angola). Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Sér. v.25. n.2. p. 83-115. Mai-Ago. 2017.

MARTINS, Maria do Rosário Antunes Rodrigues. TAVARES, Ana Cristina Pessoa. Singularidades museológicas de uma tábua com esculturas em diálogo: do alambamento ao casamento em Cabinda (Angola). *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. v.25. n.2. p. 83-115. 2017.

MASSANGA, Joaquim Paka. Diversidade cultural em cabinda: Estudo sobre as Identidades e Práticas Culturais dos Bawoio do Yabi. Belo Horizonte: Faculdade de Educação da UFMG 2014. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS9RPMB2/ppg_educacao_joquimpakamassanga_dissertacaomestrado.pdf>. Acesso em: 09 mar 2019.

MBAMBI, Moisés. O ALAMBAMENTO NOS DIREITOS AFRICANOS. Lubango.

OYĚWÙMÍ, OYERONKÉ, La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género, Bogotá (Colombia), Editorial en la frontera, 2017, 303 pp (cap.II- La (re)constitución de la cosmología y las instituciones socioculturales de OyóYorùbá: Articulación del sentido del mundo Yorùbá (pp.207-216.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

SALAMI, Minna. Sete Questões-Chave No Pensamento Feminista Africano, por Minna Salami. 2017. Disponível em: <<https://www.ondjangofeminista.com/txt-con/2017/4/10/umabreve-histria-do-feminismo-africano>>. Acesso em: 09 set 2018.

SALAMI, Minna. Uma breve história do feminismo africano. 2017. Disponível em: <https://www.ondjangofeminista.com/txt-con/2017/4/10/uma-breve-histria-do-feminismoafricano> Acesso em: 09/09/2018.

SCHOLL, Camille, Johann. MATRIARCADO E ÁFRICA: A PRODUÇÃO DE UM DISCURSO POR INTELLECTUAIS AFRICANOS – CHEIKH ANTA DIOP E IFI AMADIUME. Porto Alegre: 2016.