



Daiana Fernando Mbundé

**Emancipação feminina
na Guiné-Bissau na área política e social**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Orientador:

Prof. Dr. Fábio Baqueiro Figueiredo

Coorientadora:

Prof.^a Dr.^a Carla Susana Além Abrantes

**Redenção
2016**

Emancipação feminina

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Aprovada em 5 de dezembro de 2016

Banca examinadora:

Prof. Dr. Fábio Baqueiro Figueiredo
Instituto de Humanidades e Letras
UNILAB

Prof.^a Dr.^a Carla Susana Além Abrantes
Instituto de Humanidades e Letras
UNILAB

Prof.^a Dr.^a Artemisa Odila Candé Monteiro
Instituto de Humanidades e Letras
UNILAB

Prof.^a Dr.^a Larissa Oliveira e Gabarra
Instituto de Humanidades e Letras
UNILAB

Agradecimentos

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a Deus, pela proteção, a inspiração, a vida, a energia e a sabedoria na elaboração deste trabalho.

Agradeço à Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), pela oportunidade dada a mim em prol do meu desenvolvimento educacional superior. Presto um sincero agradecimento aos meus pais, em especial à minha mãe Rosalina Gomes, pelo amor incondicional, apoios e incentivos que tem estado a me dar. Agradeço ao meu primo Domingos N'Bana pelos ensinamentos da vida, pela educação que me deu, pelos recursos financeiros na minha longa viagem estudantil e pela confiança que depositou em mim; hoje estou retribuindo, com meu trabalho de conclusão de curso, que apresento para os senhores. Meu agradecimento vai também para as minhas irmãs Waida, Jessica, Maitana e o meu irmão Fabio, também para meu primo Nhasse Nbana, e para minha madrastra Indira que hoje se tornou uma referência na minha vida.

Eu dirijo esse agradecimento ao meu orientador Prof. Dr. Fábio Baqueiro Figueiredo, pela paciência e vontade demonstrada desde a primeira hora em orientar o meu trabalho, e pelas correções e incentivos.

Também agradeço à minha madrinha Libania Fernandes pela preocupação e interesse de acompanhar o processo do meu trabalho de conclusão do curso, aos meus amigos Mustafa Barri, Tamilton Teixeira, N'ghalna da Silva, Dingana Amona, pelos incentivos.

Aos meus amigos todos que aqui não cabe nomear, agradeço, mas não poderia deixar de apontar alguns nomes como o de Ivandro Barbosa, Domingos Mula Cá, Teodora Tavares, Dala Djop, Natividade Beia, e por último para minha grande amiga Gerda Fernandes, que compartilhou comigo muitos momentos bons e que tem me prestado sinceros encorajamentos.

Agradeço todos, enfim reitero o meu apreço e gratidão.

Resumo

O presente estudo tem como objetivo geral analisar duas formas da emancipação das mulheres guineenses, a primeira na política, visando trazer as trajetórias de algumas mulheres que lutaram pela independência e depois da independência para uma política afirmativa feminina em Guiné-Bissau, e a segunda no campo social, investigando vários aspectos da *mandjuandade* como prática de associativismo. Para isso, foi feita uma pesquisa bibliográfica e entrevistas com estudantes guineenses no Brasil, filhos de mulheres que participam na *mandjuandade*.

Palavras-chave:

Guiné-Bissau – política e governo – 1974-;

Mulheres – participação política – Guiné-Bissau;

Mulheres – sociedades e clubes – Guiné-Bissau;

Mulheres comerciantes;

Vida comunitária – Guiné-Bissau.

Abstract

This study seeks to analyze two paths towards women emancipation in Guinea-Bissau: the first in the field of politics, focusing in the life trajectories of some of the women who fought for independence, and, after that, for affirmative policies for women, and the second in the frame of social life, making an inquiry about a host of facets of *mandjuandade* as an associative practice. In order to achieve that, a bibliographical research was pursued, as well as interviews with Guinean students in Brazil which are sons of women taking part in *mandjuandade*.

Keywords:

Guinea-Bissau – politics and government – 1974-;

Community life – Guinea-Bissau;

Women – political participation – Guinea-Bissau;

Women – societies and clubs – Guinea-Bissau;

Women merchants.

Índice de ilustrações

Amílcar Cabral e mulheres guineenses.....	26
Amílcar Cabral e Carmen Pereira.....	28
Emblema da UDEMU.....	30
Mulheres guineenses em treinamento militar.....	33
Cartaz de campanha à Presidência da República (1994).....	40
Elementos do VII Governo, Bissau, 2004.....	44
Mulheres guineenses desfilando no Dia dos heróis nacionais.....	45
Carmen Pereira, combatente da liberdade da pátria.....	46
Mulheres de mandjuandade dançando badju de tina.....	65
Mulheres de mandjuandade.....	66
Cabaça e palmas de madeira.....	67

Índice de quadros

Evolução da participação feminina na Assembleia Nacional Popular.....	37
Candidaturas apresentadas nas primeiras eleições multipartidárias.....	39
Evolução da participação feminina em funções executivas do Estado.....	42
Participação feminina no sistema judicial.....	43
Funções na mandjuandade conforme o gênero.....	52

Sumário

Introdução.....	9
1 Emancipação feminina na Guiné-Bissau.....	14
1.1 Gênese da luta contra o colonialismo português na Guiné-Bissau.....	14
1.2 Mulheres e a luta pela emancipação.....	23
1.3 As mulheres guineenses e o poder político.....	36
2 Mandjuandade: associativismo e emancipação feminina.....	47
2.1 O termo <i>mandjuandade</i> e suas definições.....	47
2.2 O surgimento da mandjuandade.....	50
2.3 Mandjuandade como prática de associativismo na Guiné-Bissau.....	54
2.4 Abotas.....	57
2.5 <i>Mandjuandade</i> como espaço de educação informal.....	61
2.6 Palavra, corpo e performance.....	63
Considerações finais.....	70
Referências bibliográficas.....	73

Introdução

O presente trabalho, intitulado *Emancipação feminina na área política e social em Guiné-Bissau*, tem como proposta analisar duas formas da emancipação das mulheres guineenses, a primeira na política, visando trazer as trajetórias de algumas mulheres que lutaram pela independência e puseram a independência a serviço de uma política afirmativa feminina em Guiné-Bissau, e a segunda relacionada ao associativismo na prática de *mandjuandade*. O estudo se inscreve na descrição da *mandjuandade* como prática de associativismo, em que se vai contextualizar a prática de *mandjuandade* em diversos aspectos, desde a inserção na associação, as narrativas sobre o seu surgimento, a *mandjuandade* como educação informal, a *abota*, as cantigas de *mandjuandade* e as suas formas de organização.

A pesquisa foi intensa e cansativa devido à falta de materiais bibliográficos, mas com base em estudos e pesquisas teóricas cabe questionar quais são as evoluções da situação feminina a partir de trajetórias de vida tanto na área política quanto na área social em Guiné-Bissau. Será que o Estado guineense cumpriu a sua promessa de garantir às mulheres uma emancipação social e política?

A Guiné-Bissau é um país que fica situado na costa ocidental da África, entre o Senegal ao norte, e a Guiné-Conacri, a leste e ao sul. De acordo com Bull (1989, p. 61), “além da parte continental e das ilhas que se encontram à proximidade, há o arquipélago dos Bijagós, constituído por dezenas de ilhas e de ilhéus”. De acordo com Té (2016, p. 11), a Guiné-Bissau tem uma superfície total de 36.125 km², sendo que 24.800 km² são superfície habitável, e a outra parte é coberta de “mares fluviais e pelo alagamento provocado pelas chuvas regulares e periódicas”. O censo de 2015, elaborado pelo Instituto Nacional de Estatística Guiné-Bissau (INE, s.d), descreve que o país tem a população total de 1.530.673 habitantes. A Guiné-Bissau está dividido em 8 regiões: Bafatá, Biombo, Bolama-Bijagós, Cacheu, Gabú, Oio, Quínara, Tomabali, e o sector autónomo Bissau.

Segundo Pereira (2003) e Lopes (2012), a Guiné-Bissau é um país que sofreu a colonização portuguesa, sendo suas populações obrigadas à assimilação e à escravidão, foi uma das razões que levaram ao movimento de independência, liderado por Amílcar Cabral, que a partir do final da Segunda Guerra Mundial começou a estratégia da luta da libertação. Um dos princípios da estratégia era a libertação conjunta da Guiné-Bissau e de Cabo Verde, de modo que se fundou o Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde

(PAIGC). Considerado nos dois países como o pai da nação, Cabral nasceu na Guiné-Bissau em 1921 na região de Bafatá. Tanto seu pai, Juvenal Cabral, que era professor, quanto sua mãe, Iva Pinheiro, eram de origem cabo-verdiana e foram para Guiné-Bissau em busca de uma vida melhor.

Com a força e perseverança me leva a ressaltar que, a luta da libertação foi conseguida com apoio de toda a população guineense e cabo-verdiana, sem distinção de gênero, classes sociais e de grupos étnicos. De acordo com Benjamim Pinto Bull, a independência foi declarada unilateralmente

em 24 de setembro de 1973, em Medina de Boé, pela Assembleia Nacional popular; tornou-se, desta data, República da Guiné-Bissau, soberana, democrática e anticolonial, [...] foi imediatamente a República da Guiné Bissau reconhecida por mais de 80 estados. Só depois de 25 de abril de 1974 que Portugal vai reconhecer a independência da Guiné-Bissau (BULL, 1989, p. 66).

Segundo Patrícia Godinho Gomes (2013), a União Democrática das Mulheres da Guiné e Cabo Verde (UDEMU) foi criada no período da luta armada, de acordo com o projeto do PAIGC, segundo o qual as mulheres deveriam ser o elo principal na formação e no desenvolvimento, com base no esforço desse componente feminino. A organização foi fundada em Conacri em junho de 1961, e tinha como objetivos imediatos a mobilização das mulheres para melhor enquadramento no processo da luta armada nacional da Guiné e Cabo Verde.

Em 1966 essa primeira associação se desarticulou, e apenas depois da independência foi construída uma nova UDEMU, em 1975, com objetivos diferenciados. Segundo Gomes (2013, p. 14), a nova UDEMU “impunha-se assegurar a sua integração completa, levando-as a compreender o significado da igualdade de direitos num contexto de estado moderno”. As mulheres guineenses começaram a incentivar-se sobre a sua participação na política e no desenvolvimento do país.

Houve alguns avanços da participação da mulher guineense na esfera política, exemplo disso é a história de Carmen Pereira, que foi dirigente da UDEMU, do PAIGC e presidente interina da Guiné-Bissau por três dias, sendo umas das figuras mais representativas da emancipação feminina em Guiné-Bissau.

Podemos considerar a evolução das mulheres, no período pós-independência, nos órgãos da soberania, segundo dados estatísticos de diversos órgãos do governo. Entretanto, de acordo com Gomes (2013, p. 9), “nota-se que apesar de a Constituição da República nos seus

artigos 24º e 25º consagrar a igualdade de direitos entre homens e mulheres, a verdade é que esse aspecto não encontra paralelo no plano real”. Em 2012, vamos constatar a representação de números das mulheres em torno de apenas 10% no parlamento, refletindo a fragilidade das políticas do Estado guineense em relação à igualdade de representação política do gênero feminino.

Mas, independente disso, a mulher guineense tem estado a dar as suas contribuições ao país tanto na área social quanto na área política. No que refere à área social, a iniciativa de criar associações como *mandjuandade*, que é uma coletividade, ou um grupo de associativismo, em que os integrantes se agrupam com base na faixa etária, e que se organizam para confraternizações e apoio mútuo em ocasiões ou circunstâncias diversas (por exemplo, em batizados ou em cerimônias de toca-choro).¹ De acordo com Domingues (2000, p. 424), a prática do associativismo, *mandjuandade* em Guiné-Bissau, vem ganhando mais espaços a cada dia. E, muito embora “não exista qualquer legislação reguladora das atividades associativas na Guiné-Bissau (o que reforça o seu caráter informal), depois da independência o Estado reconheceu a dinâmica das associações informais de mulheres que vivem em meio urbano, o Estado engajou essas associações, em Ministério da Educação, Cultura Juventude e Desporto”.

Este estudo tem como objetivo investigar essas duas faces da emancipação feminina na Guiné-Bissau, observando as conquistas políticas das mulheres em termos de representação e de atuação em diversas instâncias do poder estatal, e, na área social, enfocando a contribuição da *mandjuandade* para a sociedade guineense.

O motivo da escolha desse tema é o fato de que sempre me inquieta saber mais sobre as conquistas femininas na Guiné-Bissau. Além disso, minha mãe é umas das mulheres que participam nas atividades de *mandjuandade*. Quando eu viajei para estudos no Brasil, na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia afro Brasileira (UNILAB), me interessei em desenvolver uma pesquisa sobre a *mandjuandade*, a partir das aulas de Metodologia da Pesquisa em Sociologia Docente, ministradas pelo Doutor Mario Henrique Castro Benevides, em que desenvolvi o projeto, continuando a pesquisa, não apenas por

¹ A toca-choro é uma cerimônia de evocação do espírito do morto, é realizado um ano ou mais após a morte e familiares e amigos trazem alimentos e animais para serem sacrificados durante vários dias de festa e comunhão. Conforme a importância do falecido na sociedade, maior o número de animais sacrificados, daí que por vezes os familiares e amigos, só realizem esta cerimônia alguns anos mais tarde, de forma a conseguir juntar o dinheiro necessário para realizar a cerimonia (BENZINHO & ROSA, 2015, p. 18).

querer saber das conquistas da área da emancipação social das mulheres mas também na esfera política.

Para a concretização da pesquisa utilizei duas etapas na metodologia; a primeira etapa foi a da pesquisa bibliográfica de natureza exploratória, na base dos fundamentos dos principais autores Mendy (1992), Pereira (2003), Lopes (2002), e autoras, Candé Monteiro (2013) e Gomes (2012), para nos situamos sobre as vias para a independência da Guiné-Bissau, e a inclusão das mulheres na política. Outras autoras, como Domingues (2000) e Semedo (2010), vêm trazer uma visão da *mandjuandade* como prática de associativismo feminino.

Para compreender a *mandjuandade* como prática associativa feminina, na segunda etapa metodológica foram entrevistadas onze pessoas, sendo nove do sexo feminino e duas do sexo masculino. Os entrevistados (cujos nomes foram preservados neste trabalho através de pseudônimos) são estudantes guineenses que cursam o ensino superior no Brasil, filhos de mulheres que participam nas *mandjuandades*, de diversas etnias dentre as que compõem a população da Guiné-Bissau (especificamente, representantes das etnias manjaca, balanta, fula, mancanha, mandinga, bijagó e papel). Foi realizada uma entrevista presencial, com um questionário fechado de qualificação do universo pesquisado, com especial atenção à estrutura e à vida familiar. Também foram incluídas três questões abertas sobre a relação dos entrevistados com a *mandjuandade* e outras manifestações associativas, comerciais e culturais correlatas, com tratamento qualitativo.

O trabalho está constituído por dois capítulos. No primeiro, apresento um breve panorama da gênese do movimento da libertação nacional da Guiné e Cabo Verde, o que me permite abordar a teoria e as vias práticas para a conquista da independência da Guiné-Bissau, enfocando especialmente a trajetória de Carmen Pereira na luta da libertação nacional em busca de uma emancipação feminina na política. Visa também observar os papéis que as mulheres exerciam no período da luta armada, e quais as razões e motivos que as levaram a ingressar na luta contra o colonialismo, incluindo-se aí o projeto da UDEMU; bem como apresentar brevemente outras mulheres guineenses envolvidas nas tomadas de decisão em âmbito do poder político no pós-independência, entendendo essa visibilidade como uma contribuição para o empoderamento feminino.

O segundo capítulo busca investigar o papel da *mandjuandade* como prática do associativismo, percebendo como o desenrolar desta história se deu depois da emancipação social e cultural, uma vez que a Guiné-Bissau é um país que sofreu a invasão territorial e a

colonização portuguesa, um de nossos objetivos é trazer a história da *mandjuandade*, isto inclui o trabalho de campo feito para poder ver essa história não só contada pelos participantes, mas pessoas que fazem parte da vida destes participantes. O objetivo é tentar perceber os benefícios que essa prática traz para a sociedade guineense, bem como pensar a *mandjuandade* como uma prática da educação informal, a articulação da *mandjuandade* com a *abota*, que é uma maneira de gerar crédito mútuo através de poupança coletiva, e, finalmente, analisar a dança e as cantigas de dito criadas pelas associações.

1 Emancipação feminina na Guiné-Bissau

1.1 Gênese da luta contra o colonialismo português na Guiné-Bissau

Esta seção tem como objetivo descrever em resumo o desencadeamento dos processos da resistência contra a ação brutal dos colonialistas na Guiné-Bissau, e visa refutar o mito da passividade do povo guineense em relação à invasão colonial, para o que busco exemplos de dois tipos da resistência que a Artemisa Odila Candé Monteiro (2013) descreveu na sua tese de doutorado: a resistência primária, que se relaciona a uma luta étnica contra o colonialismo, e a resistência secundária, em que surgem os movimentos mais intelectualizados, que vão desencadear uma estratégia contra a colonização portuguesa que tem por objetivo a independência política e a fundação de um Estado moderno.

Desde chegada dos portugueses em Guiné-Bissau, em 1446, observa-se o interesse de troca de produtos com os nativos, fortalecendo laços com os régulos das aldeias, mas sem nenhuma intenção de residir no território da descoberta. No final do século XIX a presença dos portugueses em Guiné-Bissau, até aí reduzido a poucas fortificações costeiras, começou a se fortalecer, no período que antecedeu a Conferência de Berlim (1884-1885), o que se justifica pelo fato de que Portugal estava enfraquecido economicamente mas não queria perder o prestígio relacionado ao império e à expansão marítima na costa africana, de acordo com Pereira (2003, p. 24), desencadeando assim o processo da implantação dos aparelhos administrativos portugueses no território local, através de iniciativas militares chamadas pelos portugueses de “campanhas de pacificação”.

Ainda de acordo com Pereira (2003), a gênese da resistência contra o colonialismo em Guiné-Bissau começou antes da criação de partidos nacionalistas. Da segunda metade do século XIX aos fins dos anos de 1950, a resistência contra a colonização na Guiné-Bissau se voltava contra a implantação da administração portuguesa no território local, e também contra a “expropriação da terra, a aniquilação da cultura, e a escravização”, muito embora existissem aqueles que, para seu próprio bem pessoal, investiam na colaboração com os portugueses. (PEREIRA, 2003, p. 25).

Candé Monteiro (2013) relata que o suborno dos chefes tradicionais por parte de funcionários administrativos coloniais facilitou a implantação do “imposto de palhota”,

corado sobre cada uma das habitações dos nativos, e também outras formas de exploração que orientavam a política colonial. Ela esclarece ainda que “nem todos os chefes locais das comunidades africanas aderiram aos tratados de amizade com os colonialistas para desempenhar a função de auxiliares”, existindo também aqueles que resistiram e lutaram contra as campanhas de pacificação (CANDÉ MONTEIRO, 2013, p. 102).

O regime português, com a ajuda de alguns dos régulos das aldeias, conseguiu ter acesso aos nativos, isso facilitou o processo de recenseamento das populações com a finalidade de colher informação sobre as populações, a partir das quais impuseram a cobrança de imposto. Candé Monteiro vai mostrar na sua tese de doutorado as características do recenseamento, citando Peter Karibe Mendy:

o recenseamento para o imposto de palhota implicava a recolha de informação estatística vital acerca da população indígena, que estava dividida em seis categorias, por idades, além de sexo e estado civil. A informação era importante não só para fins fiscais, mas também para outras coisas, como por exemplo, trabalho forçado e serviço militar (MENDY, 1994 apud CANDÉ MONTEIRO, 2013, p. 405).

Com a permanência dos portugueses em Guiné-Bissau e a implantação do aparelho administrativo colonial, os antigos donos da terra foram transformados em “indígenas” e forçados a pagar o imposto de palhota, além de serem recrutados à força para trabalhar nas atividades econômicas introduzidas por Portugal, e também para fortalecer a capacidade militar do regime colonial, contribuindo para ampliar a dominação no interior. (MENDY, 1992, p. 43).

De acordo com Candé Monteiro (2013), com a implantação do imposto os nativos começaram a utilizar estratégias de resistência. Nem todas as etnias lidaram com a invasão militar do mesmo modo, a exemplo das fulas e mandingas que utilizaram outro tipo de estratégias, diminuindo a quantidade das palhotas de cada núcleo familiar. Isso porque antes da implantação do regime colonial português cada chefe da família vivia separado em sua própria palhota, assim como cada uma de suas esposas, filhos maiores solteiros e outros agregados (parentes empobrecidos, irmãs solteiras etc.), sendo a quantidade de palhotas dentro de um cercado um indicativo utilizado pelos colonialistas para estimar a riqueza de cada grupo doméstico. Após a implantação do imposto, portanto, eles passaram a se aglomerar para reduzir o número de palhotas e dessa forma o valor do imposto. Os manjacos, mancanhas e felupes, dentre outras etnias, optaram por emigrar para locais fora do alcance do domínio colonial para dar a continuidade à prática dos seus cultivos tradicionais, para não ter

de cultivar determinados produtos que eram estipulados como obrigatórios na composição do imposto (cobrado em gêneros). Candé Monteiro (2013, p. 103) afirma que esta é uma das primeiras reações dos nativos no âmbito do que chama de “resistência primária”.

Sobre essas formas de resistência, Candé Monteiro (2013, p. 103-104) sintetiza:

Na Guiné-Bissau, as resistências tiveram características regionais e étnicas, devido à configuração social do país, sendo que cada grupo étnico pertence a uma terra. É neste sentido que os processos de resistências étnicas foram desencadeados de forma regional por cada grupo étnico. Todavia, a divisão não se limitava ao espaço geográfico, mas também às tradições culturais destas etnias, ou seja, às formas de organização social e cultural de cada sociedade.

Com o passar do tempo, os portugueses para residir em Guiné-Bissau, começaram a intensificar as suas primeiras “expedições”, começando em 1886 até fins de 1887, contra os balantas, beafadas e oincas que habitavam no litoral do país. Em 1890 os portugueses atacaram os papéis em Bissau. Já “em 1900, os portugueses conseguiam submeter os povos da savana (fulas, mandingas e beafadas), mediante o tratado firmado com os seus chefes feudais” (TÉ, 2016, p. 28). Por outro lado, no litoral, dentre os balantas prevalecia o conceito de “sociedade horizontal” (CABRAL, 1974, p. 14), o que impediu a escolha de um chefe que chegasse ao português para tratar da invasão militar, situação que resultou em grandes revoltas com algumas consequências desagradáveis para os portugueses, que sofreram várias derrotas seguidas, mas também para os nativos, que tiveram várias de suas aldeias queimadas. Houve “chacina e pilhagem” de acordo com Mendy (1992, p. 48). Em 1903 o alvo foi a região de Oio, com o objetivo de impor o pagamento de imposto aos oincas. Por volta de 1904, a campanha se intensificou com os manjacos da região de Cacheu, que eram os maiores contraditores da lei do imposto de palhota. A campanha serviu também para os mancanhas da região de Bula e Có, que tinha a mesma iniciativa que os manjacos. As tropas seguiram depois para as aldeias de Nhacra e Binar, onde residiam os balantas, “distribuindo a violência, dando continuidade à missão de intimidar, assassinar os resistentes, além de pilhar, e incendiar as tabancas indefesas”. Em 1906 foi a vez dos bijagós da Formosa. A campanha se estendeu devido à resistência dos nativos, o que motivou o governo português a aumentar o número de tropas em seu exército para conseguir lançar uma nova fase das “campanhas de pacificação”, de 1913 até 1936. A maior parte dessas expedições era motivada pelas revoltas das populações que recusavam o pagamento do imposto de palhota exigido pelos portugueses.

Em 1915 a campanha se voltou para os papéis de Bissau, de modo a fortalecer a permanência dos portugueses em Bissau, mas os papéis se revoltaram, atacaram a fortificação portuguesa e incendiaram a aldeia dos “aliados aos portugueses”. Como resposta os portugueses cortaram os laços de comércio com os papéis até que estes admitiram a cobrança de imposto, conforme afirma Candé Monteiro (2013, p. 105).

O resultado da revolta papel, motivou os balantas, os bijagós e os manjacos a não pagar o imposto de palhota e a se revoltarem da mesma maneira, o que teve como consequência a morte de portugueses e “assimilados” (grupos que viviam no entorno das fortificações e feitorias portuguesas instaladas ao longo dos séculos no litoral, por vezes estabelecendo alianças matrimoniais que resultaram em extensas famílias luso-africanas).

Em 1917 a expedição militar se deslocou para as ilhas de Canhabaque, onde viviam os bijagós, que dificultaram muito a penetração dos portugueses nos seus territórios, desencadeando sérias revoltas contra a implantação da base militar portuguesa. Segundo Mendy (1992), “os bijagós que se diz estarem ‘bem armados’, opuseram uma resistência obstinada que obrigou a força invasora a retirar-se com três mortos e vinte feridos”. Apesar de muitas resistências os portugueses conseguiram derrotar os bijagós, implantando postos militares em Bine e Inore. Em 1918, os bijagós puseram outras formas de resistência passiva, invadindo os locais de coleta do imposto de palhota, e desprezando as autoridades coloniais (MENDY, 1992, p. 44). Nesse contexto, cabe ressaltar a iniciativa feminina na figura da Rainha Oquinka Pampa, que liderou os bijagós travando uma dura batalha contra colonialismo português (GOMES, 2016, p. 126).

Descreve Mendy (1992) que por volta de 1925 os bijagós de Canhabaque confrontaram uma nova expedição, por causa da recusa do pagamento de imposto, e da não submissão à autoridade do regime português. Esse ataque foi o mais violento envolvendo cerca de 1700 homens, dos quais cerca de 1500 eram do Gabu e Bafatá, exemplo de “Monjur (Gabu), Mamadu Ly (Bafatá), Bonco Sanha (Badora), Bram Jam (Corlá) e Mamadu Alfa (Gussara)”. Os atacantes também contavam com armamentos pesados e acabaram por derrotar os bijagós, que não tinham armamentos e estavam mal preparados para resistir à artilharia numerosa, o que levou ao refúgio dos nativos nas florestas (MENDY, 1992, p. 46). Em 1936 foi o fim da campanha de pacificação nas ilhas Bijagós: os “bravos gentios estavam finalmente conquistadas” (MENDY, 1992). Mas esta campanha acabou custando vidas de

todos os lados, tantos de portugueses que tiveram baixa de 35 mortos e 171 feridos. “Entre os mortos contava-se Mamadu Canté, os régulos dos mandingas e fulas” (MENDY, 1992 p. 52).

A violência dos portugueses com vistas à implantação do aparelho administrativo trouxe revolta dos nativos; tanto em Bissau com os papéis assim também em várias regiões, onde os nativos entraram em luta pela defesa territorial e contra o imposto de palhota.

Houve conflitos entre nativos e portugueses antes da luta da libertação nacional, isto nos faz ressaltar que os guineenses nunca foram passivos à colonização. Em proposições gerais que desencadearam as revoltas dos nativos estão os seguintes fatores: a expropriação do poder dos líderes das estruturas políticas africanas, os abusos constantes contra os nativos, a desvalorização cultural, o pagamento de imposto, a falta de autonomia em aspectos relacionados ao trabalho ou ao cultivo, a soberania e a independência. As ações contra os colonialistas não finalizaram com a campanha de pacificação, ganhando ainda mais dimensão ideológica para dar lugar, mais tarde, aos movimentos da luta da libertação nacional, que vai reunir a manifestação das diversas etnias numa só união pela libertação da Guiné e Cabo Verde.

Para Candé Monteiro (2013, p. 104),

Nessa conjuntura, cotejando a cronologia histórica, pode-se classificar os processos de resistências em duas etapas: a primeira são as resistências étnicas, denominadas de ‘resistências primárias’, comandadas por alguns segmentos étnicos contra a ocupação portuguesa entre 1913 e 1936; as chamadas ‘resistências secundárias’ tiveram o seu marco a partir de 1952, quando as primeiras organizações urbanas clandestinas surgiram, lideradas pela elite intelectual local contra a administração portuguesa.

Isto nos leva a afirmar que os processos da resistência à colonização portuguesa em Guiné-Bissau se constroem com a resistência à campanha da pacificação tanto em Bissau como em diferentes regiões, tendo em conta as tradições e costumes, a divisão do “espaço geográfico e étnico” (CANDÉ MONTEIRO, 2013, p. 104). Já a resistência secundária inicia com as classes das elites guineenses concentrando-se na Liga Guineense, instituição “criada por iniciativa de uma pequena elite dos filhos de Bolama, [que] surgiu como a primeira organização política do país de convicção republicana, ainda que de forma tímida, fundada em 1910, pelos mestiços e grumetes de Bolama” (CANDÉ MONTEIRO, 2013, p. 108).

Essas eram as pequenas elites da Guiné-Bissau que se assimilaram aos costumes portugueses, que tinham como objetivo a integração dos nascidos na Guiné no aparelho

administrativo do país. A Liga era constituída pelos funcionários coloniais, trabalhadores marítimos, comerciantes e artífices, comprometidos com os aparelhos administrativos portugueses. “Apesar de ter sido a primeira organização política no território, a Liga não era mensageira de um nacionalismo que levasse o país à autonomia e independência”, como salientou Borges (2008, p. 83).

Candé Monteiro (2013) afirma, sobre o desaparecimento da liga guineense:

A Liga Guineense foi dissolvida pela administração colonial depois da campanha de pacificação contra os papeis de Bissau em 1915, sendo seus seguidores acusados pelo comandante Teixeira Pinto de instigarem a revolta dos “gentios”, isto é, dos papeis, por se identificarem com as suas origens. Deste modo, a Liga foi silenciada e assim a Guiné-Bissau perdeu a sua elite nativa nessa década (CANDÉ MONTEIRO, 2013, p. 110).

O regime português em Guiné-Bissau implantou novos tipos de categorização social: os “assimilados” e os “indígenas”. Os assimilados seriam aqueles que assimilaram aos hábitos e à cultura portugueses, enquanto os indígenas seriam aqueles que não assimilaram a cultura portuguesa e se identificam, por exemplo, com os nomes e apelidos em línguas locais. Segundo Aristides Pereira (2003, p. 31),

o diploma legislativo nº 268, de 1914, que se aplicava na Guiné e cujo conteúdo se manteve no essencial até à promulgação do Ato Colonial, definia os “indígenas” como “indivíduos nascidos e vivendo em aglomerados sociais indígenas, chamadas tabancas, que tivessem ‘hábitos e costumes indígenas’ e que não pudessem ler ou escrever português”, ciclo vicioso esse, aliás, denunciado de forma concisa por Cabral, ao considerar que, para ser assimilado, era preciso saber ler e escrever e ser filho de assimilado. Era preciso provar que tinha bilhete de identidade para ir para escola, (...), além disso, exigiam, para ser assimilado, uma vida econômica garantida.

Ressalta Leila Leite Hernandez (2005) que a política e a cultura de assimilação que defendia os princípios morais e tradições ligados aos países colonialistas, em que esses países tinham como objetivo “converter gradualmente o africano em europeu”, o que significava que tanto as normas, as leis, e o direito que constituíram aquele povo deveriam ser mudados. “Utilizavam-se para isso do ensino na língua da metrópole, aliás na única oficial, da religião e do moral que seriam cristãos, dos costumes das tradições e dos modos de vida ligado à pátria europeia”; os ditos “civilizados” são aqueles os beneficiários da igualdade do direito do poder político da metrópole europeia (HERNANDEZ, 2005, p. 104).

A resistência dos indígenas contra o domínio colonial não terminou com a campanha da pacificação, mas este episódio veio a se tornar um projeto realizado pelo partido fundado em 1959, como objetivo da libertação da Guiné e de Cabo-Verde, o PAIGC.

Reforça Peter Karibe Mendy (1994, p. 54):

Esta longa tradição de resistência remonta aos primeiros anos de contato com os portugueses e não só culminou a declaração do estado independente da Guiné-Bissau, em 1973, mas também contribuiria significativamente para queda da ditadura fascista em Portugal, em 1974, a independência de Cabo verde, em 1975, e o desmantelamento do império colonial.

Diz Pereira (2003, p. 82) que, depois da Segunda Guerra Mundial, no quadro de várias mudanças no nível planetário, alguns estudantes em 1951 criaram em Portugal o projeto de “reafricanização dos espíritos” na Casa dos Estudantes do Império, dos quais Amílcar Cabral era um dos “ativistas” mais influentes.

Em setembro de 1952 Amílcar Cabral voltou para seu país natal depois de estar em Cabo Verde em 1949, fazendo negociação das vias para a libertação de Cabo Verde. Sem sucesso ele volta para Bissau, onde procura trabalho assalariado como engenheiro agrícola. No mesmo período, afirma Pereira (2003, p. 82), que “Portugal tinha o compromisso internacional de apresentar o recenseamento agrícola da Guiné” e Amílcar se apoderou dessa oportunidade para conhecer mais o território guineense e também de entrar em contato com os camponeses. Em 1953 Cabral passou a ter mais conhecimento sobre a realidade local depois de ter viajado sete meses, não querendo só saber das informações dos solos e cultivos, mas também ouvir a informação ditas pelos aldeãos sobre o comportamento dos colonizadores nas áreas rurais, segundo Lopes (2012, p. 24).

Cabral não se limitou a procurar saber do descontentamento com o regime colonial mas, também procurou se inteirar de fatos acontecidos em zonas urbanas, criando assim em 1954 um clube esportivo em que não se ia distinguir os “assimilados e indígenas”. Cabral alimentava “a ideia oculta de instigar o surgimento de uma consciência política, logo se viu forçado a deixar a colônia e voltar para Portugal” porque os portugueses tinham desconfiado e proibiram Cabral de ter uma residência fixa em Bissau (LOPES, 2012, p. 25).

Os primeiros movimentos anticoloniais, antes da chegada de Cabral em Bissau, que são considerados como animados pelas elites assimiladas, não discutiam a independência

da Guiné-Bissau e de Cabo Verde, mas já sentiam a necessidade de ser livres do colonialismo, como afirma Aristides Pereira:

A nossa consciencialização propriamente dita só começa a aparecer depois do Nkrumah, Sékou Touré, Nasser, etc. Antes disso as nossas referências eram sobretudo em relação ao regime fascista, a repressão salazarista, fatores que fortaleciam em nós o sentido de liberdade. A volta de Amílcar Cabral para a Guiné-Bissau consistia em um objeto, a libertação nacional de Guiné-Bissau e Cabo Verde sob domínio colonialista. Enfim, uma luta que, em certo sentido, estava entroncada na luta que os próprios portugueses faziam! Era a mesma luta que os portugueses faziam. Nessa altura não chegávamos a falar em reivindicação independentista. Essas ideias só apareceram mais tarde, depois da chegada do Amílcar Cabral (PEREIRA, 2002, p. 84).

Neste campo de abordagens vamos ver a ideia abordada por Candé Monteiro sobre o pensamento da população guineense sobre a expulsão dos colonialistas. Isto nos leva a salientar que as revoltas feitas pelos nativos no período de pacificação constam como um dos movimentos da revolução contra a invasão da colonialista, e não só como uma reação pontual contra o imposto de palhota.

Importante ressaltar que antes da chegada de Amílcar Cabral na Guiné-Bissau – em 1952, como engenheiro agrônomo da Estação Agrícola na granja do Pessubé, como funcionário da Repartição Provincial dos Serviços Agrícolas e Florestais na Guiné portuguesa, a fim de assumir a responsabilidade para planejar e executar o recenseamento agrícola de 1953 - já se falava em organizações clandestinas para a reivindicação da liberdade e autonomia política comandadas pelos filhos da terra. (CANDÉ MONTEIRO, 2013, p. 177).

Amílcar Cabral, ao chegar em Guiné-Bissau procurou saber sobre as situações correntes no país, entrando em contato com as elites urbanas de Bissau, para saber se existia a iniciativa pela expulsão dos colonialistas do país. A ideia foi reforçada pelos intelectuais assimilados que eram funcionários das grandes casas comerciais coloniais, como a Casa Goveia e o Banco Ultramarino, dentre outros. As iniciativas concentravam-se em reivindicações contra o racismo predominante nos serviços públicos coloniais, o baixo nível salarial dos funcionários nascidos na Guiné, os trabalhos forçados e a falta de instituto educacional para os nativos (CANDÉ MONTEIRO, 2013, p. 114).

Amílcar Cabral começou a mobilização das pessoas de uma forma clandestina para conscientização sobre a unidade e a luta armada, em que os movimentos defendiam uma única ação de luta pela independência. Cabral acreditava que, caso isso não fosse feito, “os colonialistas acabariam por levar os guineenses a se baterem contra os cabo-verdianos”. Uma

das vantagens da unidade era evitar a separação entre os dois povos, para impedir que os portugueses pegassem o elo mais forte para brigar com o mais fraco (PEREIRA, 2003, p. 86). Convém dizer que nem todo o povo da Guiné-Bissau aderiu à ideia de se unir a Cabo Verde numa só luta, de maneira que esta opção reforçou as ondas dos movimentos partidários como a Frente de Libertação Nacional da Guiné (FLING) e o Movimento para a Independência da Guiné (MING). Com a criação do Partido Africano para Independência (PAI), que mais tarde veio a se tornar Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), veio a conquista da independência dos dois países pela via armada (PEREIRA, 2003, p. 86). Segundo a versão oficial, o partido foi fundado em Bissau no dia 19 de setembro de 1956, na casa onde residiam Aristides Pereira e Corsino Fortes, na Rua Guerra Junqueiro, casa número 9. Além dos moradores, os fundadores teriam sido Cabral, Júlio Almeida e Eliséu Turpin.

Sobre a fundação do PAI, Candé Monteiro (2013, p. 149) observa:

Evidentemente que as pesquisas recentes vieram a reforçar a inexistência oficial do PAI antes do ano de 1959, diferente do que preconizava a historiografia oficial. No entanto, o que pode ser considerado fruto da associação recreativa cultural criada por Amílcar Cabral e seus seguidores é o Movimento para Independência Nacional da Guiné (MING), fundado em 1955, sob liderança de José Francisco Gomes, como referido acima.

Não vou abordar aqui o debate sobre a data de fundação de PAIGC, que foge aos objetivos deste trabalho. É importante ressaltar que o manual político do PAIGC vai definir que, nas palavras de Amílcar Cabral, “é o instrumento de transformação da nossa sociedade, primeiro para expulsar da nossa terra o colonialismo, segundo lugar, para construir o progresso do nosso país” (PAIGC, s.d.).

Nas historiografia sobre a Guiné colonial, o que mais motivou PAIGC a recorrer à via armada teria sido o acontecimento do dia 3 de agosto de 1959, em que os estivadores e marinheiros mercantes que entravam em greve por razão das mudanças em relação a aumentos salariais e melhores condição de trabalho foram obrigados a retornar ao trabalho com balas, tendo morrido cerca de 50 grevistas e muitos ficaram feridos. O chamado massacre de Pidjiquiti, sobre o qual se fez o mais incrível silêncio dos oficiais coloniais, tornou-se uns dos pontos mais eficazes da argumentação do PAIGC, que decidiu avançar rumo à luta de libertação de todos os modos possíveis, inclusive a luta armada (CANDÉ MONTEIRO, 2013, p. 151).

De acordo com o Lopes (2012), definiu-se

O PAIGC como instrumento base para desenvolvimento da luta de libertação nacional do povo de Guiné e cabo verde e para o progresso das suas terras. Frutos da reflexão amadurecida de um punhado de jovens nacionalistas, a ideia da criação do nosso glorioso partido traduzia a aspiração ainda informalizada das massas populares a viver uma era de justiça social com o termo da desenfreada exploração exercida impunemente pelo colonialismo mais bárbaro e anacrônico (LOPES, 2012, p. 44).

Com a criação do PAIGC, começou a mobilização urbana para aderência à luta da libertação nacional, tantos para cabo-verdianos quanto para guineenses, sem diferenças de gênero, e a luta ganhou diversas extensões, incluindo o projeto de criação de uma organização de mulheres, que será abordada mais à frente.

1.2 Mulheres e a luta pela emancipação

Esta seção pretende analisar e descrever a mobilização das populações, tanto nas áreas urbanas e rurais, os indígenas e civilizados, camponeses e mulheres para aderirem à luta da libertação nacional. Entretanto, meu principal interesse aqui é descrever a entrada de Carmen Pereira e algumas outras mulheres guineenses no movimento clandestino em prol da independência, enfocando as razões da sua adesão, e o percurso feito durante o incentivo da camada feminina para aderir a uma luta pela própria emancipação, seja ela política, seja ela social.

O crescimento da mobilização clandestina nas zonas ocupadas pela administração colonial teve sucesso com a ajuda de Rafael Barbosa, que com o seu caráter sistemático conseguiu pôr em prática o avanço de PAIGC. Como nota Pereira (2003), as primeiras mobilizações tinham um caráter mais intelectual, porque os nacionalistas limitavam-se em Bissau a procura por pessoas alfabetizados, funcionários públicos, comerciantes, ou, resumindo, por assimilados. Muitos estavam a ser procurados pela Polícia Internacional e de Defesa do Estado – Direção-Geral de Segurança (PIDE/DGS) no interior da Guiné, nas áreas controladas pelos colonos. Foram Rafael Barbosa e Amílcar Cabral que mobilizaram os seguintes indivíduos que vieram a ser os primeiros nacionalistas presos que posteriormente foram enviados para a Ilha de Galinha: Braima Cassáma, Armando Biague, Bamba Cansa, José Abibem, Jorge Nancassa ou Induba Sanca, Nhaga Bati, Campo Sanco etc. (PEREIRA, 2003, p. 125). O trabalho de Rafael Barbosa não parou por aí, ele ajudou na reconstrução do movimento clandestino com os jovens artistas de uma banda cujo nome é Cobiana Djazz, que

veio a veicular os objetivos do PAIGC pela música. A banda tinha como elementos José Carlos Schwartz, Aliu Bari, Duco Castro Fernandes, Issac Dias Ferreira, Firmino Cabral, Januário Sanó e João Saul de Carvalho Neves (PEREIRA, 2003, p. 126).

A partir de 1959, houve uma participação expressiva das massas populares afiliada ao PAIGC, o que possibilitou uma ação decisiva do partido para a via armada. Entretanto, o partido contava com alto índice de analfabetismo em seu seio, e tinha que suprir esse quadro crítico de forma que traçou planos de cursos de alfabetização e formação para estes membros. (CANDÉ MONTEIRO, 2013, p. 150-151).

A partir daí, a mobilização não parou mais só nas pessoas assimiladas, também se desenvolveu em áreas rurais com os camponeses, onde o projeto se estendeu para incluir a emancipação feminina. Com a batalha e consistência de Amílcar Cabral e seus compatriotas, esse projeto da unidade da Guiné-Bissau e Cabo-verde numa só luta, veio a se realizar sem a distinção de gênero, classe social, etnia ou religião. Nesta seção, pretendo acompanhar a evolução do discurso da emancipação feminina utilizado em fases da luta armada contra a colonização portuguesa.

Segundo Patrícia Godinho Gomes (2015, p. 1), o discurso da emancipação feminina teve a sua gênese em Guiné-Bissau, Cabo Verde, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Angola no decorrer da luta contra o colonialismo português. A luta anticolonial estimulou a participação das mulheres numa esfera política ideológica, como nas frentes das lutas armadas, no ensino, na saúde, e entre outras funções elaboradas pelos movimentos da luta da libertação nacional.

Na Guiné-Bissau, a luta armada contra o colonialismo português, desencadeada a partir de 1960, teve o seu suporte graças ao empenho das populações, e a capacidade da liderança do PAIGC e de seu líder, Amílcar Lopes Cabral. As mulheres, também, deram as suas contribuições nas zonas libertadas, alcançando os seus objetivos através do programa criado pelo PAIGC, no que se refere à igualdade entre homens e as mulheres, afirmando que “os homens e as mulheres gozam dos mesmos direitos na família, no trabalho e nas atividades públicas”. Essas palavras foram traduzidas em emancipação feminina, e representavam uma verdadeira revolução em relação ao estatuto da mulher na esfera pública, no âmbito socioeconômico e cultural na Guiné-Bissau (GOMES, 2015, p. 3).

Isso demonstra que o objetivo da luta da libertação nacional da Guiné e Cabo Verde não se completa apenas pela expulsão do colono português, mas também realça o estatuto da

mulher na sociedade. O movimento da luta da libertação nacional contribui de uma forma positiva para a consciencialização das pessoas sobre os direitos que as mulheres deveriam exercer na sociedade. O resultado só seria alcançado com esforço, e também se todas as mulheres tiverem a consciência da emancipação feminina. Afirma Gomes:

que o progresso dependia mais delas próprias e da sua vontade em lutar contra todos os aspectos que prejudicam o seu desenvolvimento e contrários à sua dignidade, contribuindo em grande parte para a sua subordinação em relação aos homens (casamento precoce, casamento forçado, procriação na adolescência, excisão feminina direitos sobre os filhos, direitos a herança e a posse da terra) (GOMES, 2013, p. 4).

A luta da libertação nacional da Guiné-Bissau teve a suas mobilizações das populações de uma forma clandestina como referido acima, desencadeando-se na zona urbana e depois seguida pela zona rural, onde encontrou mais dificuldade, e a resistência à presença das mulheres em lugares de decisão. Mas Amílcar Cabral evidenciou que os papeis das mulheres seriam importantes para desenvolvimento da luta contra o colonialista. O sucesso de qualquer tipo de transformação social, segundo Cabral, consistia “em constatar de que forma a mulher participa no mais amplo processo de libertação da sociedade”. E completa: “a nossa revolução nunca será vitoriosa se não conseguirmos a plena participação das mulheres” (CABRAL apud GOMES, 2016, p.126).

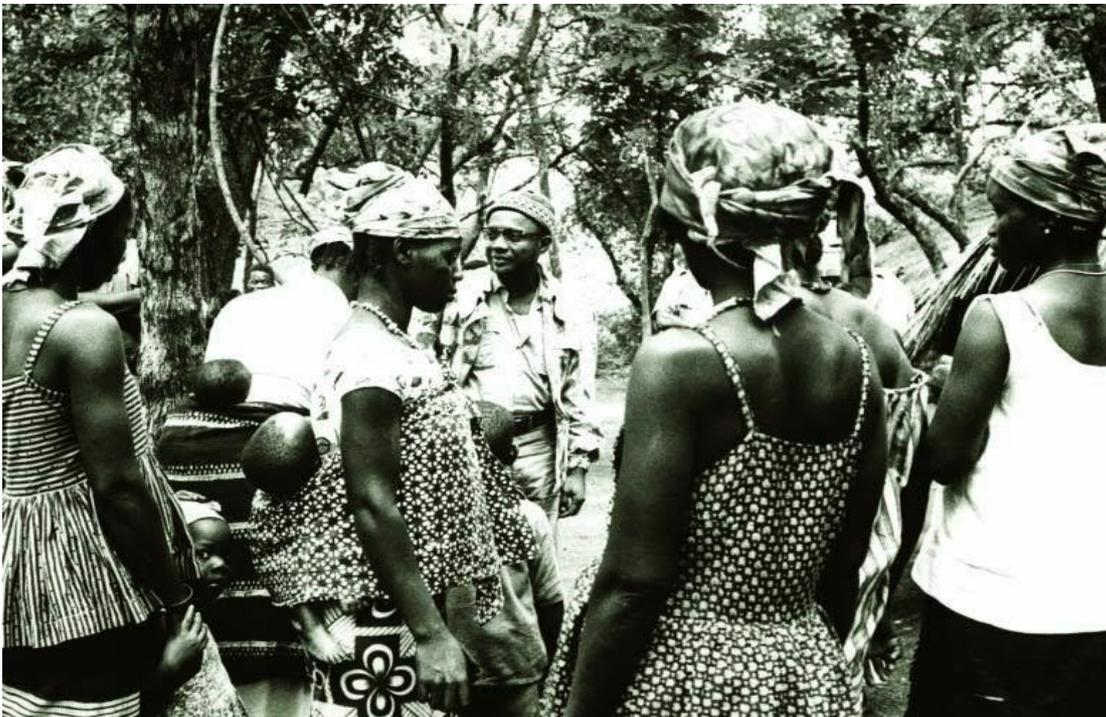
Ainda segundo Gomes (2013), tendo em conta a situação vivenciada em Guiné-Bissau, no decorrer dos anos de 1950 a inícios dos anos de 1960, a visão do estatuto da mulher na sociedade era baseada na divisão do trabalho masculino e feminino. Não vamos aprofundar o tema desigualdade de gênero porque isso vai requer outra linha da pesquisa, já que o foco deste trabalho é a participação das mulheres na luta da libertação nacional. A mobilização das mulheres para aderirem à luta da libertação tem a ver com a situação cultural e social da relação de gênero então existente na Guiné-Bissau, em que as posições das mulheres eram bastantes desiguais. Com a fundação do partido nacionalista essas ideias começaram a ser desmontadas, segundo Cabral:

Claro que tem havido alguma resistência a isso, particularmente, por exemplo: tem havido resistência surda, calada, por vezes, contra a presença de mulheres entre aqueles que mandam. Alguns camaradas fazem o máximo para evitar que as mulheres mandem, embora por vezes haja mulheres que têm mais categoria para mandar do que eles (...). Há camaradas homens, alguns, que não querem entender que a liberdade para o nosso povo quer dizer liberdade também para as mulheres, a soberania para o nosso povo

quer dizer que as mulheres também devem participar nisso, e que a força do nosso Partido vale mais na medida em que as nossas mulheres peguem nele tesos para mandarem também, com os homens (CABRAL, 1974, p. 49).

Amílcar Cabral não queria que a luta fosse só contra o colonialismo português, mas também contra a desigualdade de gênero em Guiné-Bissau. Segundo Gomes (2016), os discursos feitos por Amílcar Cabral nas áreas libertadas se referiam à valorização das mulheres, à desvantagem do casamento arranjado, e ao direito à escola para as mulheres, assim como falavam da liberdade para que as mulheres fizessem a sua própria escolha, fosse ela privada ou pública (GOMES, 2016, p. 127).

Ilustração 1. Amílcar Cabral e mulheres guineenses¹



A emancipação feminina não só foi defendida em Guiné-Bissau nos discursos do PAIGC. Na mesma linha do pensamento, é interessante situar a situação de Moçambique, que também utilizou a via armada para conseguir a independência, e sobre onde vamos trabalhar com os estudos de Jacimara Souza Santana (2014), que vai trazer a mesma preocupação com a emancipação feminina, no contexto moçambicano, pela Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO).

¹ Fonte: FILIPE (2014).

De acordo com Santana (2014), em Moçambique o discurso da emancipação feminina também foi utilizado pela FRELIMO no período da luta da libertação nacional. Segundo a autora, Moçambique, depois de dez anos de luta, proclamou a independência em 1975. Essa foi uma vitória conquistada pela organização nacionalista, que assumiu a liderança do país no regime de partido único, com a proposta de construção de uma sociedade socialista. Entre a política que o governo defendia destacava-se “a emancipação feminina como umas das prioridades” (SANTANA, 2014, p. 1).

Por outro lado, ela mostra que a divisão de gênero feita no trabalho durante a época colonial se refletiu também no campo educacional: a escola era vista como exclusivamente masculina, mas o acesso dos africanos ao ensino era difícil em geral, devido à exclusão social. Por volta de 1912 alguns líderes locais tiveram a ideia de incluir as mulheres nos estabelecimento do ensino, mas o verdadeiro interesse disso era tornar as mulheres em melhores mães e esposas conforme os modelos europeus de comportamento social (SANTANA, 2014, p. 38).

De acordo com Santana (2014), as mulheres moçambicanas assumiram várias funções para a conquista da independência nacional da Moçambique. O Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos (NESAM) foi o responsável para organização da camada feminina que queriam aliar à causa da independência. Foi o caso da Josina Machel, da província de Inhambane, que exerceu vários papéis na FRELIMO. Em 1965 sua atuação nesta região fez com que ela assumisse o cargo superior de Chefe do Departamento das Relações Exteriores. Outra iniciativa das mulheres foi o orfanato para os filhos dos combatentes. Josina Machel morreu durante a luta armada no dia 7 de abril de 1971 e tornou-se “exemplo memorável” de Moçambique (SANTANA, 2014, p. 42-43).

Dois anos depois do início da luta de libertação nacional, a FRELIMO passou a aceitar mulheres nos seus exércitos. De 1964 a 1966, segundo a militante Filomena Likune (apud SANTANA, 2014), existiam pessoas que alegavam de que as mulheres não eram capazes de lutar contra o colonialismo, achando que elas deveriam continuar a reivindicação por meio de trabalho de “machamba”.² Santana relata que a mulher não ocupou só a vaga da esposa do combatente mas também ocupava funções na indústria artesanal e no comércio, e a maioria trabalhava na agricultura, sendo que quase em toda a África subsaariana as mulheres

² Machamba em Moçambique é o local do cultivo, geralmente familiar, sendo uma designação comum para propriedade agrícola.

participaram na luta armada em escalas “desde o círculo até o órgão máximo assim como nas reuniões do comitê central” (SANTANA, 2014, p. 45).

Ainda conforme Santana (2014), em 1965 a FRELIMO não indicou um único papel que as mulheres deveriam fazer no período da luta, mais alguns dos papéis fundamentais na época de mobilização dos agricultores para a produção de alimentos para os combatentes. De acordo com Lukuni, destacou-se que as mulheres assumiam as tarefas da defesa enquanto os homens se dedicavam à tarefa de estudar o avanço da guerrilha, porém houve aquelas que preferiram ficar junto aos homens na frente de luta. A mobilização feminina na luta da libertação fez que houvesse destaque de números maiores de mulheres na luta, enquanto outras mulheres escolherem formas de participação diferentes, assumindo lugares de transporte dos materiais de guerra, na produção dos alimentos para combatentes, e mesmo de informantes, professoras e enfermeiras dos serviços de pronto socorro da guerrilha (SANTANA, 2014, p. 46).

O exemplo de Moçambique serve para situar o contexto da participação feminina nos movimentos de inclinação socialista que lutavam contra o colonialismo português. Da mesma forma que em Moçambique, na Guiné-Bissau as mulheres participaram ativamente na divulgação do projeto da luta armada, começando na zona urbana e chegando às zonas rurais, com destaque para Carmen Pereira, uma figura histórica na política feminina em Guiné-Bissau.

Ilustração 2. Amílcar Cabral e Carmen Pereira³



Carmen Pereira nasceu na Guiné-Bissau em 1936. Tinha 24 anos quando ingressou na luta da libertação nacional, em 1961. Segundo entrevista à revista *Deutsche Welle África*, Carmen Pereira criou os dois filhos sozinha, porque o seu marido fugiu para a Guiné-Conacri, perseguido pela PIDE/DGS. Ela foi convocada para levar um grupo de mulheres para que se beneficiassem de uma bolsa de estudo na União Soviética, mas ela tinha a guarda dos filhos que lhe impedia de ir. Passados alguns dias, Amílcar Cabral chegou e lhe questionou: “quem tu amas mais: a pátria ou teus filhos? onde é que está o teu amor?” Ela respondeu: “a minha pátria”; “então, tens que embarcar amanhã de manhã” (PESSÔA, 2014).

Dessa forma, deixou os seus filhos na capital do país vizinho. Guiné-Conacri, para partir com 30 mulheres para estudo de um ano de enfermagem em Kiev, na altura parte da União Soviética (PESSÔA, 2014; CORDEIRO, 2013). Ela narra que enfrentou várias dificuldades porque ela era a única alfabetizada do grupo, as demais eram analfabetas, não sabiam ler ou escrever o português e nem percebiam bem o crioulo, mas com a força da vontade elas partiram e Carmen Pereira passou a ser uma espécie de intérprete, a transmitir as mensagens dos professores em crioulo para as outras mulheres, as quais assumiram papéis

³ Fonte: Ribeiro (2016).

como enfermeiras no pronto socorro e na cirurgia nas zonas libertadas, auxiliando alguns médicos cubanos que tinham vindo em missão internacionalista.

Carmen Pereira relembra:

Fui para frente sul, recrutei as meninas, para aprender a ser enfermeira, mas vale lembrar que muitas meninas que aderiram às bases da luta fugiram do casamento forçado, e são imediatamente inseridas na formação escolar. De lá criamos escolas em todos os postos médicos onde estudavam até quarta classe e eram enviadas para a Rússia para reciclagem na área de saúde. Depois do Congresso de Cassacá abrimos postos de milícias populares e as meninas recebiam a instrução militar para ficar nas suas tabancas. As mulheres desempenharam todos os papéis durante a luta, foram milicianas, foram lavadeiras, cozinheiras, enfermeiras, e, em todo batalhão que ia para a linha de frente as mulheres estavam presentes (PEREIRA, 2011 apud CANDÉ MONTEIRO, 2013, p. 102).

Carmen Pereira foi muito esforçada e consistente na sua missão de mobilização da massa feminina para aderir à luta armada nacional, ajudou a população guineense no ensino nas zonas libertadas, trabalhou como técnica de enfermagem e hospedou os combatentes, por essas razões tornando-se tornou um símbolo da emancipação feminina. Carmen Pereira também participou da estruturação da luta pela emancipação feminina por meio da União Democrática das Mulheres da Guiné e Cabo Verde (UDEMU).

Ilustração 3. Emblema da UDEMU⁴



Segundo Gomes (2016), a UDEMU foi formada justamente para promover a emancipação das mulheres guineenses, porque na África dos anos de 1950 as mulheres não eram vistas como capazes de assumir lugares de destaque na sociedade. Amílcar Cabral, entretanto, acreditava que as mulheres deviam ser o elemento principal na formação e no desenvolvimento da luta de libertação. Foi em virtude do reforço dessa componente feminina que nasceu em Conacri, em junho de 1961, a UDEMU, ainda antes de a luta armada ter iniciado (GOMES, 2016, p. 128).

A UDEMU – União Democrática das Mulheres da Guiné e Cabo-Verde, ainda antes do início da luta armada. Nesta fase histórica, a UDEMU tinha como principal tarefa a mobilização das mulheres para um melhor enquadramento político no processo de luta. A organização propunha-se não só preparar as mulheres para saberem reagir contra o colonialismo, mas também contra todas as atitudes atentatórias à dignidade da mulher e às diretivas do PAIGC nesse campo (GOMES, 2015, p. 13).

Durante esta primeira fase da sua existência, para além do trabalho interno, a organização orientou suas atividades para o exterior, dando uma contribuição importante à luta no plano diplomático. A perspectiva de gênero traçada pelo PAIGC foi um elemento

⁴ Fonte: Barros & Semedo (2013).

extremamente importante para o prestígio adquirido pela organização em nível internacional. No entanto, as primeiras fases da existência da UDEMU podem ser notadas contradições próprias da dinâmica e da evolução da luta armada. Assim, em 1966, cinco anos depois de sua fundação, a UDEMU entrando em um processo de extinção. De acordo com Gomes (2016, p. 128).

O fato de a UDEMU ter assumido sobretudo nesta fase uma função internacional no sentido da captação de recursos materiais e financeiros para o desenvolvimento da luta armada e pouco engajada com as lutas feministas, constituíram fatores de fragilização e de fragmentação da organização enquanto movimento político e que iriam conduzir ao seu desaparecimento em 1966 (GOMES, 2016, p. 128).

Gomes (2015) vai buscar a visão das participantes para a justificativa da causa da queda da UDEMU. Para “Carmen Pereira, a falência inicial da UDEMU deveu-se sobretudo ao facto de a maioria das mulheres experientes estarem empenhadas nas três frentes de luta, o que teria levado à inevitável ausência das mulheres na organização”; já para Teodora Inácia Gomes, o problema estava na falta da aderência das mulheres à organização (GOMES, 2015, p. 14). Para Gomes (2013), com a queda da UDEMU as mulheres que viviam nas zonas rurais foram esquecidas, ficando à margem da organização feminina do PAIGC, apesar dos seus objetivos incluírem a emancipação feminina.

Carmen Pereira salientou que antes da criação da UDEMU as mulheres se encontravam em posição de subordinação a seus maridos devido a condições atreladas à cultura e à tradição. Candé Monteiro recupera, em sua tese, uma entrevista feita a Carmem Pereira em 1978, logo depois da independência:

A posição da mulher era muito atrasada. Para cumprimentar o marido por exemplo, uma mulher teria de se ajoelhar e colocar a testa no chão. Ela foi trabalhar e o marido ficou em casa. Ela trabalhou até o pôr do sol, voltou para casa, cumprimentou seu marido, preparou a refeição, tendo um pouco de água para que ele lave o corpo, trouxe-lhe comida e ajoelhou-se antes de dar a ele. O partido tem lutado contra essas tradições negativas e acabar com mais do que isso. Agora, os homens trabalham com as mulheres nos campos. O homem muçulmano no passado nunca quis uma mulher para ir a uma reunião. Houve muitas reuniões durante a luta e as mulheres estavam muito interessadas em ouvir o que estava acontecendo. Os homens se recusavam a deixá-las ir por três ou quatro vezes, mas as mulheres continuavam insistindo. Finalmente, os homens eram obrigados a aceitar. Agora, as mulheres estão nas comissões de aldeia e são por vezes eleito presidente. Homens agora aceitam mulheres que conduzem reuniões, porque é uma diretiva do partido e por que é correto (PEREIRA, 1978 apud CANDÉ MONTEIRO, 2013, p. 204).

A ação do partido trouxe várias mudanças para o estatuto das mulheres na sociedade guineense. Com a divulgação do significado da emancipação feminina, as mulheres passavam a ocupar mais lugares, tanto em público como privados, ajudando no avanço da luta armada. Acrescenta Candé Monteiro (2013, p. 201) que:

a participação feminina foi imprescindível no desenvolvimento da luta de libertação; no entanto, atingiu seu nível máximo depois do Congresso de Cassacá, cuja resolução abrangia a proteção das mulheres, equiparando os direitos de igualdade com os homens, tanto na família quanto no trabalho e nas atividades políticas, cessando todas as formas de abusos e opressões antes existentes.

É necessário salientar que as mulheres guineenses ocupavam lugares extraordinárias na luta da libertação nacional. De acordo com Candé Monteiro (2013, p. 202), nem todas as mulheres desempenharam funções no “teatro de operações da luta de libertação”; algumas ajudaram na realização da luta sobretudo nas fases clandestinas participando diretamente nas atividades políticas, “como por exemplo: na produção de alimentos para combatentes; nos carregamentos de matérias de guerra; na distribuição das matérias de propaganda, como informantes”; algumas ofereciam as suas casas como esconderijo dos combatentes; outras trabalhavam como enfermeiras, costureiras, esposas, professoras, esses papéis ajudaram a Guiné-Bissau a tornar um país independente.

Outras mulheres também se destacaram no período da luta armada, sendo consideradas heroínas da luta armada, como Ernestina Silá, conhecida como Titina Silá, que atuou na frente norte. Nascida em 1943, entrou na luta demonstrando a capacidade feminina nas forças armadas. No dia 30 de janeiro 1973, foi assassinada no rio Farim, quando estava a viajar para a cerimônia fúnebre de Amílcar Cabral (assassinado em 20 de janeiro), sendo surpreendida por combatentes portugueses e se afogando quando a travessia foi travada. As imagens de Titina Silá promovidas nas comemorações nacionais a mostram com o filho amarrado às costas, representando-a como valente e consistente porque queria um futuro melhor para o filho. O dia 30 de janeiro, aniversário da morte da Titina Silá, é um feriado no país, para homenagear as heroínas que derem as suas vidas pela luta armada.

Ilustração 4. Mulheres guineenses em treinamento militar⁵



A história das mulheres na política na Guiné-Bissau merece dar destaque ainda a figuras como Teodora Inácia Gomes, que “participou em movimentos juvenis em Kiev e desenvolveu atividades políticas difundindo as ideias e objetivos do PAIGC e da luta armada junto das organizações de jovens e movimentos femininos”; Francisca Pereira, que também deu o seu esforço máximo na política dos movimentos feminista; Tenem Camara, membro dos Tribunais Populares instituído nas áreas libertadas, nos anos de 1960; Nhima Muskuta; Turé Saúde, Ana Rosa e Lurdes Vaz, que deram as suas contribuições na saúde sendo técnicas especializadas, enfermeiras e membros das milícias populares (GOMES 2015, p. 7); além de Nhima Sanhá e Satam Mariatu, guerrilheiras e heroínas das lutas armadas da libertação nacional da Guiné e de Cabo Verde.

A educação era um dos espaços de atuação feminina. O PAIGC tinha como um de seus principais objetivos a educação. Cabral (1974, p. 33) observava que a Guiné-Bissau tinha 99% de analfabetismo, ou seja, apenas um 1% da população tinha o direito de frequentar a

⁵ Fonte: JKM (2014).

escola, quase integralmente reservada para os grupos assimilados. No ano de 1969, de acordo com Pereira (2003), o partido teve uma grande inovação em seus avanços a relação à formação educacional da população guineense, ao começar a se estruturar como Estado nas zonas libertadas, criando um exército regular e uma Milícia Popular, escolas e hospitais. Houve o esforço de formar enfermeiras, um avanço singular dos números das mulheres na formação, e também a criação da Escola Piloto, que começou a formar jovens para “serem homens e mulheres úteis ao povo e à luta” (PEREIRA, 2003, p. 173).

Essas mulheres deram a sua força, os seus esforços e a dedicação para que a luta da libertação nacional acontecesse, mudaram e deram uma nova visão às relações de gênero em Guiné-Bissau. Agora nos cabe perguntar, depois da luta armada, se a ideia da emancipação feminina foi colocada em prática, e se as mulheres assumiram as suas funções no desenvolvimento da Guiné-Bissau, como o projeto da emancipação feminina do PAIGC determinava.

A Guiné-Bissau tomou a independência em 24 de setembro de 1973 em Madina de Boe, onde Luiz Cabral foi nomeado Presidente do Conselho, cargo equivalente à Presidência do Estado da Guiné-Bissau. O PAIGC foi considerado como partido único, assumindo o seu papel na reconstrução da Guiné e Cabo Verde. Diversos países reconheceram o novo Estado, mas só depois do 25 de abril de 1974 Portugal veio a reconhecer a Guiné-Bissau como um país independente, sacramentando a derrota do regime português de inspiração fascista e pondo fim à guerra de libertação na Guiné-Bissau.

Após a guerra, o processo de reconstrução exigia a responsabilidade de toda a população guineense, tanto como de cabo-verdianos, para construção de um futuro melhor. A necessidade de continuar o caminho traçado por Amílcar Cabral, apesar de sua desaparecimento pouco antes da declaração da independência de Guiné-Bissau, era relevante para a parcela feminina da população. Um bom exemplo é a UDEMU, que havia enfraquecido em 1966, mas será reconstruída após a independência:

A necessidade de uma organização de massas que continuasse, na fase do pós-independência, o trabalho iniciado pela UDEMU durante a luta armada, levaria à criação em 1975 da Comissão Feminina do PAIGC. Com efeito, a referida Comissão Feminina, criada na sequência de uma reunião de mulheres realizada em janeiro de 1975 em Bissau e presidida pelo Secretário-geral do PAIGC, Aristides Pereira, tinha como missão analisar atentamente a condição das mulheres guineenses e cabo-verdianas e os seus interesses a fim de elaborar programas de ação a favor da melhoria da condição feminina em todo o território nacional (GOMES, 2015, p. 14).

Nós vamos ver que o projeto de constituição de uma nova UDEMU vai ter novas trajetórias em relação à antiga organização, começando a mobilização e sensibilização política das mulheres guineenses sobre os objetivos da emancipação feminina: “impunha-se assegurar a sua integração completa, levando-as a compreender o significado da igualdade de direitos num contexto de estado moderno” (GOMES, 2015, p. 14). Esse processo de mobilização levou à criação da Comissão Nacional das Mulheres da Guiné (CNMG), em junho de 1979, cuja finalidade era dar continuidade ao trabalho iniciado pela UDEMU. Depois do golpe de 14 de novembro de 1980, que não discutirei aqui para não escapar à preocupação central do trabalho, as mulheres guineenses ganharam mais visibilidade na política e na criação dos movimentos feministas, de acordo com Gomes (2015, p. 15). Em fevereiro de 1982 foi realizado o primeiro Congresso Nacional das Mulheres, com a iniciativa da reestruturação da CNMG. Entre seus objetivos estavam a “redefinição da estrutura da UDEMU”, para lutar pelo avanço do estatuto da emancipação feminina, no quadro de uma sociedade democrática em que todos os cidadãos gozassem dos mesmos direitos e deveres, sem a discriminação de sexo, religião, cor ou estatuto social, uma sociedade onde a liberdade das mulheres se tornasse mais visível na esfera política social econômica e cultural (GOMES 2015, p. 15).

Já em 1983 realizou-se em Bissau a reunião internacional sobre a história e a contribuição das mulheres na luta de libertação, ressaltando o papel por elas desempenhado e os desafios do pós-independência. Essa reunião contou com a participação de pesquisadores das ex-colônias portuguesas, do Zimbábue, da Namíbia e da África do Sul, além de representantes de partidos políticos e movimentos de libertação, e representantes de governos africanos. O encontro assumiu um destaque importante no processo para reconstrução do movimento de organização das mulheres no pós-independência (GOMES, 2015, p. 179). Em síntese, a reunião foi importante porque:

Em primeiro lugar, constituiu um fórum científico, no âmbito do qual, pela primeira vez, se reuniam mulheres pesquisadores africanas das ex-colônias portuguesas e de países onde ainda vigoram regimes segregacionistas, altos representantes políticos, representantes de organizações e associações internacionais, com objetivo de discutir as questões femininas, a partir das mulheres, e partilhar as próprias experiências. No âmbito a estatuto da mulher envolvendo com as organizações políticas estava cada vez a melhorar. (GOMES, 2015, p. 179).

Estas iniciativas incentivaram as mulheres a tomarem parte na política e no desenvolvimento do país. Essa participação nas tomadas das decisões políticas estava cada vez a se tornar mais viável para as mulheres guineenses. Em 1988 a UDEMU organizou o seu

segundo congresso no âmbito de consolidação do movimento feminino, tendo como um dos objetivos a discussão sobre as medidas tomadas pelos governantes em relação à desvalorização da moeda nacional e à contenção salarial, que teve consequências dramáticas nas vidas nas populações guineenses, por exemplo o aumento do custo geral de vida das pessoas (GOMES, 2015, p. 183). Outros assuntos também foram discutidos, por exemplo, com relação:

à participação política das mulheres no novo Estado (a formação política e ideológica, a transformação das relações sociais, o discurso a prática e os obstáculos do processo de emancipação), à família (as leis, os costumes e as tradições, a união de fato, o casamento tradicional, a escolaridade, as problemáticas do sistema de educação), ao desenvolvimento e ao papel das mulheres nas diferentes realidades sociais (importância na agricultura e na produção alimentar, a divisão social do trabalho nas diferentes realidades étnicas, as contradições do sistema produtivo, em relação às mulheres, a produção artesanal), à saúde das mulheres (o seu papel como educadora na comunidade, os programas estatais no domínio dos cuidados primários de saúde, o casamento precoce e a excisão, a mortalidade materno-infantil, o planeamento familiar) (GOMES, 2015, p. 183).

Isto demonstra que a UDEMU não só estava interessada em discutir os assuntos das mulheres que tomam parte nas atividades políticas de PAIGC, mas também transformar as condições das mulheres em geral e os seus desenvolvimentos em diferentes áreas como agricultura, saúde, espaço social, cultural e económico. Essas iniciativas denotam um grande avanço da atuação da UDEMU, de 1966 a 1988.

1.3 As mulheres guineenses e o poder político

Para Barros & Semedo (2013), a Guiné-Bissau assumiu ser um país democrático, depois da abertura política de 1991, “assinalada pela revisão da constituição da república e que culminou com a queda do artigo IV este expressava que o PAIGC era a força política dirigente da sociedade e do estado”. No dia 9 de maio de 1991, foi aprovada a Lei-Quadro dos Partidos Políticos e o processo de liberalização económica, bem como a adesão da Guiné-Bissau à União Económica e Monetária do Oeste Africano (UEMOA), acontecimento que mudou a imagem da Guiné-Bissau internacionalmente, uma vez que a partir daí foi classificada como um dos países em vias de democratização (BARROS & SEMEDO, 2013, p. 49). Para Miguel de Barros e Odete Costa Semedo (2013, p. 49), “eram os ventos da mudança trazidos, também, pelas transformações que na época se vivia sobretudo, no leste europeu”. O

desmantelamento do bloco soviético significou o fim da era do partido único e a necessidade de separar o PAIGC do Estado guineense, estabelecendo-se o multipartidarismo.

Vale a pena analisar, nesse contexto, a participação das mulheres nos espaços institucionais de decisão política, tanto na época do regime de partido único quanto no período do multipartidarismo atual, para poder analisar se os números da participação das mulheres na tomada das decisões políticas cresceu desde a inserção das mulheres na fileira na luta contra o colonialismo português, conforme o projeto defendido por Amílcar Cabral, de encaixar a mulheres guineenses na busca por uma emancipação seja ela política, social, cultural e econômica, que faça justiça aos exemplos das muitas mulheres que batalharam e das que deram as suas vidas para que a Guiné portuguesa seja hoje a Guiné-Bissau: um país livre, soberano e independente.

Os dados reunidos abaixo dão uma visão da representatividade das mulheres nos lugares da decisão política do país. Começamos pela participação das mulheres como representantes eleitas na Assembleia Nacional Popular, desde a proclamação da independência.

Quadro 1. Evolução da participação feminina na Assembleia Nacional Popular⁶

Legislatura	Mulheres	Homens	Part. Feminina
1973-1976 (I)	10	110	8,3%
1976-1984 (II)	19	131	12,6%
1984-1989 (III)	22	128	14,6%
1989-1994(IV)	30	120	20,0%
1994-1999 (V)	9	91	9,0%
1999-2004 (VI)	7	95	7,8%
2004-2008 (VII)	13	87	11,0%
2008-2012 (VIII)	10	90	10,0%

Nas primeiras eleições legislativas, para o período de 1973 a 1976, as mulheres começaram a interagir com a política, embora represente uma percentagem baixa. Em todo caso, representa um exemplo de determinação por parte das mulheres, e um avanço considerável no contexto de um país que acabou de entrar em sua vida política independente.

⁶ Fonte: ANP (2012).

Já na II Legislatura (1976-1984), pode-se notar que o número de mulheres estava aumentando, porque o partido desenvolveu mais o projeto da criação de escolas e as mulheres passaram a ter mais espaço na formação escolar, um dos veículos da mensagem da emancipação. Na III Legislatura (1984-1989), a presença das mulheres aumentou significativamente, chegando a perto de 15%. Apesar de globalmente ser considerada baixa em relação ao total de homens, não deixa de ser um crescimento importante para a Assembleia Nacional Popular, o que pode ser confirmado na IV Legislatura (1989-1994), quando a participação feminina saltou para 20% das cadeiras do parlamento.

É preciso reforçar que nesses períodos, de 1973 a início de 1994, o país estava vivendo o regime de monopartidarismo, em que o PAIGC era o único partido político. Os candidatos e as candidatas eram, portanto, escolhidas em processos internos do partido, com as indicações partindo de seus órgãos de base (bairros e tabancas) e passando por seleções regionais até alcançar a Assembleia Nacional Popular. Com a introdução do regime de multipartidarismo, a ideia da democracia representativa de base eleitoral começou a ser explorada pelos dirigentes políticos.

De acordo com Fafali Koudawo (2001, p. 139), as primeiras eleições pluralistas em Guiné-Bissau, teve o seu início em junho e agosto de 1994, as urnas foram abertas para eleger um novo presidente, “esse período foi marcado pela afirmação da vontade de independência da Comissão Nacional de Eleições”. Mesmo com um novo regime, o PAIGC, que estava no poder desde 1973, submeteu-se às novas eleições pluralistas do país e saiu como partido vencedor, com 52% de votos contra 48% do Partido da Renovação Social (PRS), dirigido pelo Kumba Yala. João Bernardo “Nino” Viera foi declarado vencedor nas segundas voltas e foi nomeado Presidente da República da Guiné-Bissau.

Quanto à percentagem de mulheres participando na política, é preciso lembrar que, em termos absolutos, a quantidade de deputadas aumentou de dez para 30 entre 1973 e 1994, durante o regime de partido único. O início do multipartidarismo representou nesse sentido um retrocesso: houve queda de 20% para 9% na participação de mulheres no parlamento. Na legislatura seguinte, de 1999 a 2004, o número de mulheres caiu ainda mais, alcançando seu mínimo histórico, em 7,8%.

Podemos detectar alguns motivos para isso: o primeiro é que, com o início de multipartidarismo, as mulheres envolvidas na política se dispersaram entre diversos partidos.

Houve ainda um impacto forte na participação feminina em razão do conflito político-militar, de 1998-1999, que aconteceu em Guiné-Bissau. Fafali Koudawo apresenta uma visão sobre o conflito militar que segundo ele, começou em 7 de junho de 1998 e trouxe uma série de desvantagens para o país. Falando sobre o desenvolvimento do pensamento social e da reflexão sobre o desenvolvimento representado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (INEP), do qual era diretor, por exemplo, ele afirma que o conflito

perturbou a realização do projeto assim concebido. A interrupção das atividades foi de curta duração, mas as consequências sobre a natureza do projeto foram profundas e determinantes. Ele assume um novo curso onde a guerra desempenha um duplo papel, como condicionante e estimulante. Como condicionante, a guerra transtorna todos os planos de pesquisas, impõe a corrida pela sobrevivência, um exílio de três meses, etc. Como estimulante, ela induz uma reflexão nova sobre a transição, a sua temporalidade posta em causa pelas hostilidades (KOUDAWO, 2001, p. 85).

De fato, todo o período de 1998 a 2000 foi uma fase em que o país sofreu longa transição com um processo muito acidentário, através de jogo de poderes democráticos e militares, também não foi ao contrário com a parcela feminina da classe política.

Quadro 2. Candidaturas apresentadas nas primeiras eleições multipartidárias⁷

Partido	Candidatos	Candidatas	Part. Feminina	Total Eleitos
FCG-SD	11	3	21,4%	-
FLING	72	4	5,3%	1
PAIGC	151	29	16,1%	62
PCD	205	17	7,7%	-
PUSD	47	3	6,0%	-
PRS	118	12	9,2%	12
RGB-MB	199	8	3,9%	19
UM	207	16	7,2%	6
Total	810	92	10,2%	100

Barros & Semedo (2013), trouxeram outra ideia que justifica a queda da participação da mulher guineense nas tomadas das decisões políticas do país. Segundo eles, o novo modelo eleitoral

⁷ Fonte: Comissão Nacional das Eleições, n. 1, jun. 1999.

Impactou de uma forma vigorosa no aumento protagonismo masculino através da cultura de “machundade” enfraquecendo a presença das mulheres na lista dos partidos políticos ora enfraquecida quer na capacidade mobilizadora quer financeiramente, acabando por aceitar candidatos com mais capacidades econômicas (BARROS & SEMEDO, 2013, p. 43).

A fase da democracia foi caracterizada pela intensa competição entre várias listas eleitorais, em que cada partido e cada candidato se mobilizava em campanhas por vezes caras, na busca pelo apoio de populações para as quais esse modelo de eleição era uma grande novidade. Gomes (2015, p. 16) afirma que, “nestas circunstâncias, as mulheres foram penalizadas, uma vez que não eram popularmente conhecidas e não tinham meios (materiais e financeiros) suficientes que lhes permitissem competir”.

Mesmo assim, é preciso destacar o significativo exemplo de Antonieta Rosa Gomes, que se candidatou em 1994 para a Presidência da República de Guiné-Bissau, pelo partido Fórum Cívico Guineense Social-Democrata (FCG-SD). Advogada e ex-professora de Direito na Faculdade de Direito de Bissau, e mais tarde membro do Conselho Superior da Magistratura do Ministério Público (1997-2000), foi a fundadora e líder do FCG-SD. Mesmo tendo sido derrotada para o PAIGC, desempenhou posteriormente cargos ministeriais, com destaque para a chefia, da pasta da Justiça (2000-2001), dos Negócios Estrangeiros e da Cooperação Internacional (2001).

Ilustração 5. Cartaz de campanha à Presidência da República (1994)⁸



Considerando os baixos números da participação das mulheres na política legislativa após a transição para o multipartidarismo, a UDEMU convocou o seu IV Congresso, de forma extraordinária, em fevereiro de 2002. Um dos motivos era busca de resolução de problema de falta das mulheres no parlamento. As mulheres da UDEMU exigiam que a presença feminina nos órgãos internos e nas listas eleitorais dos partidos fosse obrigatoriamente de pelo menos 25%, demandando ainda lugares de destaques no nível das instituições do Estado. Gomes (2016, p. 138) observa que, mesmo com a essa iniciativa, o espaço do partido político no sistema multipartidário permaneceu “esmagadoramente dominado por homens”. Ainda assim, “não obstante os obstáculos e as dificuldades alcançados na sua caminhada emancipatória, as mulheres guineenses têm concretizado alguns importantes objetivos”, como a criação da Plataforma Política das Mulheres (PPM) em 2008.

A PPM foi conseguida graças ao apoio técnico e financeiro das Nações Unidas, sendo formada por mulheres dos diferentes partidos políticos, por organizações femininas e por organizações da sociedade civil (sindicatos, ONGs, organizações religiosas e organizações da comunicação social). Em particular, a PPM teve um papel de destaque durante as eleições gerais de 2008 a 2009, graça à definição de uma agenda comum para as mulheres, amplamente divulgada e assumida pelas diversas forças políticas, e ao estabelecimento de um

⁸ Fonte: Arquivo de Antonieta Rosa Gomes apud Barros & Semedo (2013).

plano estratégico operacional 2013-2016, como a sua base de ação (GOMES, 2016, p. 138-139).

Algumas das parlamentares destacaram-se com a sua participação nos esforços de “boa vontade”, a exemplo da Teodora Inácia Gomes e Francisca Tupim, envolvendo-se na comissão de 2008 para negociar a paz e o direito da sociedade civil depois da guerra de 1998.⁹

Os dados de 2008 a 2012 vêm mostrando um pequeno aumento do número de mulheres no parlamento, o que foi conseguido por meio da luta e garra das mulheres guineenses para conquistar mais espaços sociais e políticos.

Quadro 3. Evolução da participação feminina em funções executivas do Estado¹⁰

Mandato	Governadores			Administradores		
	Mulheres	Homens	Part. Feminina	Mulheres	Homens	Part. Feminina
2000-2002	-	8	-	2	33	5,7%
2002-2003	2	6	25,0%	5	30	14,3%
2004-2005	2	6	25,0%	3	32	8,6%
2005-2008	2	6	25,0%	3	33	8,3%
2009-abr. 2012	2	6	25,0%	6	31	16,2%
abr. 2012-	1	7	12,5%	4	32	11,1%
Total	9	39	18,8%	23	191	10,7%

Depois do conflito de 1998, no que diz respeito à quantidade de mulheres participando da estrutura governativa, como pode ser visto no quadro acima, o percentual de governadoras manteve-se em 25% durante uma década, e as administradoras posicionaram-se próximo ao nível de 15%, por vezes descendo até a faixa dos 10%. Dessa forma, a

⁹ Teodora Inácia Gomes nasceu no dia 13 de setembro de 1994 na região de Quínara, sul da Guiné-Bissau. Educada e assimilada aos costumes portugueses, entrou na luta armada com 18 anos, em 1964. Recebeu bolsas de estudos em Kiev, então na União Soviética, onde se formou em Pedagogia. “Como estudante do PAIGC na diáspora, Teodora participou em movimentos juvenis em Kiev e desenvolveu atividades políticas difundindo os ideais e objetivos do PAIGC e da luta armada junto das organizações de jovens e movimentos femininos” (GOMES, 2015, p. 7).

¹⁰ Fonte: Ministério da Administração Territorial (2012).

participação das mulheres no nível regional, segundo Barros & Semedo (2013, p. 47) conseguiu superar a presença das mulheres no parlamento e no ministério de governo.

Por sua vez, no âmbito do poder judicial, a situação da representação das mulheres guineenses não se difere muito das outras estatísticas analisadas. Conforme Barros & Semedo (2013, p. 47), embora conte com uma mulher na presidência, o Supremo Tribunal de Justiça tem ainda fraca representação feminina, na medida em que, dentre 79 juizes, as mulheres só representam 16,5%. Já na Procuradoria-Geral da República, consta-se que dos 80 magistrados as mulheres apresentam só 15,7%.

Quadro 4. Participação feminina no sistema judicial¹¹

Instituição	Categoria	Governadores		
		Mulheres	Homens	Part. Feminina
Magistratura judicial	Juiz(a) conselheiro(a)	1	8	11,1%
	Juiz(a) desembargador(a)	-	8	-
	Juiz(a) de direito	10	23	30,3%
	Juiz(a) do setor	2	27	6,9%
	Total	13	66	16,5%
Procuradoria-Geral da República	Procurador(a) geral	1	10	9,1%
	Procurador(a) geral adjunto	2	5	28,6%
	Delegados(as)	9	53	14,5%
	Total	25	134	15,7%
Total		38	200	16,0%

Com a realização das primeiras eleições universais em Guiné-Bissau, foi criada a Comissão Nacional das Eleições (CNE), que, de acordo com Barros & Semedo (2013), não teve participação de nenhuma figura feminina. Na verdade, desde eleições de 1994 até as de 2012, “nenhuma estrutura diretiva da CNE teve mulheres, com a exceção da presidência que teve a sua vigência de 2000 a 2004 em que foi indigitada/nomeada uma senhora para o cargo de presidente da CNE de Bissau na pessoa de Maria Segunda Teixeira” (BARROS & SEMEDO, 2013, p. 49).

¹¹ Fonte: Procuradoria-Geral da República (2009) e Conselho da Magistratura (2009).

No VII Governo houve a participação da parcela feminina nos lugares decisivos do desenvolvimento do país, como vai mostrar a ilustração abaixo, da qual constam quatro mulheres, respectivamente a Secretária de Estado do Turismo, a Ministra da Saúde Pública, a Ministra da Solidariedade Social, Família e Luta Contra a Pobreza e pela Ministra dos Combatentes da Liberdade da Pátria.

Ilustração 6. Elementos do VII Governo, Bissau, 2004¹²



Também houve aumento considerável de números das mulheres nas Forças Armadas no pós-independência, como atesta a imagem abaixo, com militares femininas desfilando no dia dos heróis nacionais.

¹² Fonte: Arquivo de Lurdes Vaz apud Barros & Semedo (2013). As quatro mulheres registradas são (da esquerda para direita): Lurdes Vaz, Secretaria de Estado do Turismo, Odete Costa Semedo, Ministra da Saúde Pública, Eugenia Saldanha Araújo, Ministra da Solidariedade Social, Família e Luta Contra a Pobreza e Saúde Pública, e Isabel Buscardini, Ministra dos Combatentes da Liberdade da Pátria.

Ilustração 7. Mulheres guineenses desfilando no Dia dos heróis nacionais¹³



Como vimos, a luta das mulheres na Guiné-Bissau não terminou com a proclamação da independência, mas prosseguiu no regime de partido único e também sob a vigência do multipartidarismo. Nesse sentido, cabe retomar aqui, para encerrar este capítulo, a trajetória de Carmen Pereira, acompanhando sua atuação desde 1973.

Uma das primeiras e mais dinâmicas militantes femininas do PAIGC, depois da luta armada, Carmen Pereira desempenhou vários cargos de natureza política. Ela foi indicada para ocupar uma cadeira na Assembleia Nacional Popular (ANP), na sessão em que Nino Vieira leu a proclamação da independência, em 24 de setembro de 1973. Entre outros cargos políticos, ela foi, entre 1975 e 1980, Presidente do Parlamento de Guiné-Bissau e de Cabo Verde e, após a separação dos dois países, Presidente da Assembleia Nacional Popular, entre 1980 e 1984. Nesse mesmo ano Carmen Pereira “assumiu também a presidência da Guiné-Bissau, durante três dias”.

Essa mulher batalhadora e persistente, considerada uma das figuras femininas de maior destaque em Guiné-Bissau, faleceu no dia 4 de junho de 2016, durante a realização desta pesquisa.

¹³ Fonte: Barros & Semedo (2013).

Ilustração 8. Carmen Pereira, combatente da liberdade da pátria¹⁴



¹⁴ Fonte: ANG (2016).

2 *Mandjuandade*: associativismo e emancipação feminina

Este capítulo vai tratar de diversos aspectos da *mandjuandade* como prática de associativismo, sua relação com a luta pela emancipação social e cultural das mulheres guineenses, a trajetória do surgimento da *mandjuandade*, sua função como espaço de educação informal, a dança e as cantigas de dito. Para isso, acompanharei os trabalhos de Semedo (2010) e Domingues (2000), além de um pequeno conjunto de entrevistas com filhos de mulheres que participam de *mandjuandades*.

2.1 O termo *mandjuandade* e suas definições

A origem da palavra *mandjuandade* em Guiné-Bissau, se atrelou em vários significados durante o seu percurso histórico, nas zonas urbana e rural até dita *mandjuandade* dos dias atuais. O nome ganhou vários significados, o termo utilizado da dinâmica passou a ser incorporados em várias etnias. A Guiné-Bissau é um país conhecido pela sua diversidade cultural onde, não obstante a sua pequena dimensão territorial, vivem grupos e subgrupos étnicos, que no seu todo compõem uma rica diversidade cultural e linguística. O país contabiliza mais de trinta etnias; dentre esses, os cinco maiores grupos étnicos percentualmente são os balantas (27%), fulas (22%), mandingas (12%), manjacos (11%), e papeis (10%), localizados em diferentes regiões do país (AUGEL, 2007, p. 76-77).

Odete Costa Semedo, ao buscar a origem do termo *mandjuandade*, chama a atenção para que termos que se traduzem como “coletividade”, compreendidas como um espaço de solidariedade mútua, consta em várias línguas guineenses. Em balanta a relação em termos de coletividade é dito *tiddi*; em felupe é *buiâbbu*; em fula é *kilê*, em mancanha é *b'thassar*; em manjaco é *urân* ou *udân*, em mandinga é *kafonhômá*, em papel é *urana* (SEMEDO, 2010, p. 125).

Algumas etnias se destacaram com a sua forma da organização comunal, um exemplo é a etnia mancanha, conforme João (1989 apud DOMINGUES, 2000, p. 431-432). A organização é compreendida por *societés* (termo utilizado no Senegal, adotado pelas etnias mancanhas), tanto na zona rural como na urbana. As *societés* têm como objetivos encontrar as soluções para problemas sociais que afetam as comunidades mancanha, o que condiciona as

diferenças entre as várias organizações, tendo em vista que na zona rural os problemas mais enfrentados dizem respeito aos trabalhos agrícolas, enquanto na zona urbana tem mais a ver com soluções de problemas socioculturais (apoio e organização comum de rituais familiares e religiosos). Os critérios da adesão a cada grupo da zona rural se baseiam na idade e na classe do componente, enquanto que na zona urbana as *societés* dispensam esse critério.

A autora vem mostrando a influência que as instituições comunais da zona rural têm sobre a área urbana, denominadas, nesta fonte, pelo vocábulo *mandjuandade*, relacionam-se com:

O significado de grupo constituído pelos que foram iniciados na vida adulta ao mesmo tempo, facto que criaria laços de amizade e solidariedade entre eles. Os grupos assim constituídos, atuavam conjuntamente, quer durante os trabalhos agrícolas, que eram chamados a realizar para as famílias, quer durante as festas e rituais familiares. Os seus membros eram ainda identificados socialmente em relação à sua manjoandade. (DOMINGUES,2000, p.428).

As *mandjuandades* nas zonas rurais se manifestam como a prática da solidariedade agrícola e nos rituais e cerimônias. Isto nos leva a trazer a ideia da Odete Costa Semedo, de que as *manjuandades* sempre existiram como grupos de pessoas da mesma faixa etária que se organizam para realizar trabalhos nas aldeias: “atividades como preparação do campo agrícola, a colheita e a cobertura das casas. Essas organizações comunitárias acompanharam ao longo dos tempos o desenvolvimento social dos locais mais recônditos do país” (SEMEDO, 2010, p. 123).

Este ritual da coletividade é homogêneo tanto em *mandjuandades* criadas nos tempos antigos quanto nas modernas. Para Borges (2004, p. 31), essas relações se fecundam na base das amizades entre duas ou mais mulheres, “são mantidas através de um código de comportamento estrito, instaurando uma relação de dádiva e contradádiva entre mulheres, sobretudo das cerimônias familiares”. Estas amizades sempre foram estáveis entre diferentes grupos étnicos, com base nas relações afetivas.

Segundo Borges (2004), essas afinidades criadas entre mulheres se concretizam no compartilhamento de alimentos, no acompanhamento durante doenças, e na interajuda nos trabalhos.

Igualmente é comum, de vez em quando, vestirem-se igual, trocarem toda a espécie de serviços (empréstimos monetários, por exemplo), assim como partilharem os tempos livres e lúdicos (...), teria influenciado as associações, fundadas em idêntico princípio, de escolha seletiva das relações de solidariedade e interajuda (BORGES, 2004, p. 31).

Para Domingues (2000), é incrível como os modelos de associativismo urbano foram elaborados, do mesmo modo a autora afirma que há associações criadas na zona rural se reproduzem na zona urbana, tendo de se encontrar a prática de agrupar os indivíduos da mesma faixa etária, classe ou idades, construindo grupos de trabalhos, ou aqueles que partilham dos mesmos interesses, tanto econômicos quanto sociais.

Semedo (2010) ressalta que os primeiros autores a usar a palavra *manjuandade* foram Antônio Carreira e Fernando Rogado Quintino. Antônio Carreira afirma no seu artigo, publicado no Boletim Colonial da Guiné Portuguesa (BCGP), que os grupos organizados para fins sociais definiam-se “pelo vocábulo acrioulado (que parece ligar-se à raiz manjaca) de Manjoandade, utilizado no sentido da mesma idade; da mesma estrutura; da mesma geração; idêntico; igual; semelhante”. Carreira assegura que o termo é utilizado por “indivíduos do mesmo escalão, com direitos e obrigações equivalentes pertencem, na expressão crioula; já generalizada, a mesma manjoandade (termo que julgamos ser de origem manjaca)”. Com a evolução de seus estudos sobre a *mandjuandade*, Carreira deu nova definição ao termo, entendendo-o como uma coletividade (sobretudo feminina), “uma associação ou grupo de pessoas, mais ou menos da mesma faixa etária ou ainda da mesma geração, que se organiza para confraternizações e apoio mutuo em ocasiões ou circunstancias diversas” (CAREIRA, 1960, p. 665, apud SEMEDO, 2010, p. 127).

Borges & Freitas (2005, p. 39) definem *mandjuandade* como:

Associações voluntárias e democráticas, nas quais o poder deliberativo compete aos membros reunidos em assembleia geral, que elege os titulares para os cargos dirigentes, e que legitima o seu poder. As deliberações mais importantes são debatidas em assembleia, nas quais o direito à palavra é igual à participação financeira dos associados fundamenta o igual tratamento de todos os membros, com igual poder, pelo menos de palavra idênticos e direitos.

Por sua vez, Teixeira (2014, p. 175) considera *mandjuandade* como uma forma de “resistência que a sociedade civil encontrou para manter a sua autonomia e vínculo de solidariedade e identidade do grupo”.

Já para Santana (2012-2013, p. 9-10), *mandjuandade* faz parte de uma tradição oral, em que o “próprio termo em si abrange vários significados mas quase sinônimos entre si; coletividade, grupo, convívio, organização, tradição são alguns dos termos que remetem para o conceito e que expressam claramente o espírito destes grupos”. Ela vai trazer a definição de *mandjuandade* como “coletivos de mulheres da mesma faixa etária ou da mesma geração que se organizam para confraternizar e dar apoio mutuo em circunstâncias específicas”.

Tereza Montenegro no seu dicionário de crioulo (2002, p. 47) apresenta o termo *mandjua*, que é o mesmo que coetâneo, colega, da mesma classe de idade.

Estes autores vêm trazendo vários termos para a definição da *mandjuandade*. Com base nessas contribuições, podemos afirmar que a *mandjuandade* é uma coletividade, ou um grupo de associativismo, em que os integrantes do grupo se classificam com base na faixa etária, ou em laços de amizade, se organizam para confraternizações e apoio mútuo em ocasiões ou circunstâncias diversas (em especial, batizados ou toca-choros). Quando são da mesma geração, criam laços de amizade construídos em atividades específicas, como é o caso das mulheres *bideiras*, destacada por Domingues (2000, p. 420):

A *mandjuandade* é denominada «Adjagasi» (significando em crioulo mistura), aludindo ao facto de participarem mulheres de várias etnias (as principais origens étnicas das mulheres da *mandjuandade* são os grupos Papel, Bijagó, Mancanha e Balanta, isto é, grupos «animistas»), e idades, com base na atividade profissional comum como bideiras partilhando os locais de compra e venda e ainda o meio de transporte, o barco Sambuia, que faz carreira entre Bissau e Bubaque.¹

2.2 O surgimento da *mandjuandade*

O surgimento da *mandjuandade* tornou-se incógnita. Segundo Semedo (2010), nenhuma das testemunhas entrevistadas na sua tese de doutorado podia facultar a data exata de nascimento da *mandjuandade*, as bases da resposta eram sempre o mesmo: “*no padidu no odja no garandis na brinka sin, anos tambi no lanta no pegal, pabia i silistia, i armonia*”, o

¹ *Bideiras* são mulheres que compram junto de múltiplos pequenos produtores os excedentes da produção, por exemplo de arroz ou peixe, reunindo uma quantidade apreciável de mercadoria, que depois, distribuem em grosso ou a retalhos noutros mercados, a partir da sua própria casa, ou através de *kulkadores* que revendem no mercado junto aos consumidores. Estes agentes e circuitos informais controlam o comércio dos bens alimentares, incluindo fruta, vegetais, arroz produzido no país e peixe (DOMINGUES, 2000, p. 301).

que significa em português: “nascemos e vimos os nossos mais velhos brincando assim (se divertindo); nós também crescemos seguindo os seus passos, porque é harmonia” (SEMEDO 2010, p. 136).

A autora vai trazer alguns dados para poder sintetizar a existência da *mandjuandade*, a primeira foi entrevista com, Adriano Gomes Ferreira (Atchutchi), baseou-se em fontes orais mencionou, os anos de 1940, exatamente em meados de 1944 ou 1945, como o ano de desenvolvimento da *mandjuandade* em Guiné-Bissau, e o seu apogeu. Com a implantação dos aparelhos administrativos coloniais portugueses, no rastro das “campanhas de pacificação” já desenvolvidas no primeiro capítulo, houve uma batalha desigual entre nativos e portugueses, que fez com que a população guineense se submetesse a um processo de assimilação rigorosa. Outra hipótese é baseada na referência a cantigas feita pelo cônego Marcelino Marques de Barros no século XIX, que faz recuar a existência da *mandjuandade* mais de duzentos anos:

Juntando as várias informações e equacionando-as, pode-se concluir que a existência de coletividades, ou de simples organizações de grupos para entretenimento, acompanharam sempre a vivência dos guineenses. Acredita-se que essas organizações, embrião do que viriam a ser as *mandjuandadi*, organização com um grupo dirigente no topo, com os seus colaboradores e sua hierarquia específica, teriam nascido há mais de duzentos anos (SEMEDO, 2010, p. 138).

É importante salientar também que as origens da *mandjuandade* nas suas primeiras formas se relacionam com fato de que maioria dos membros do grupo moravam perto ou na mesma aldeia. A dinâmica dos trabalhos como buscar água, cortar lenha, lavar roupa, vender guloseimas, ir à costura etc., influenciou grupos jovens de mulheres a se ajudarem mutuamente nos trabalhos domésticos e outras atividades.

Em relação às primeiras *mandjuandades* criadas na cidade de Bissau, segundo Semedo (2010, p. 143), “eram muito rigorosas no que dizia respeito às idades dos seus membros. Não se misturam jovens e pessoas mais velhas no convívio”. Nessa linha de pensamento, cabe apresentar a entrevista que fizemos com os filhos das mulheres que participam na *mandjuandade*.

Na minha entrevista feita com Maria Gomes (2016), ela afirma que: “nas atividades de *mandjuandade*, tem as suas fases e faixas etárias, tem que atingir uma certa idade para inserção, não posso me incluir nas atividades da minha mãe porque é falta de

respeito com ela”. Por outro lado, Paula Fernandes (2016) afirma que: “a participação na *mandjuandade* exige ter uma certa idade mais isto não me impediu de frequentar o grupo porque ajudo a minha mãe a escrever nomes das pessoas, também na cozinha e entres outras atividades”. Estas ideias vêm nos mostrar que a *mandjuandade* não é uma instituição estática, mas que evolui conforme a sociedade, se encaixa na modernização, onde o rigor das *mandjuandades* mais antigas acaba se perdendo um pouco no avanço na *mandjuandades* dos dias atuais.

De acordo com Semedo (2010), a sociedade em sua evolução, sempre encontra uma forma de conjugar os momentos bons com o lazer. Na Guiné-Bissau, uns desses momentos é a *mandjuandade*, que surge precisamente no meio urbano, como resultando da “abalroação de culturas”, a do nativo e a do colonizador. Isto despertou nos nativos o modo de estar diferente em uma sociedade que emerge do encontro entre dois ou mais povos e culturas, em meio multiétnico, por fim ainda é possível encontrar a semelhanças entre as relações de solidariedade e interajuda, que foram estabelecidas entre elas (SEMEDO, 2010, p. 138).

Em termos da relação entre nativo e colonizador, Semedo apresenta algumas heranças deixado pelo colonialismo português que passaram a fazer parte da nossa cultura, como os lugares escolhidos do Rei e da Rainha das *mandjuandades*.

É, pois nesse espaço que as coetâneas recriam estruturas, reconstroem ambientes: a figura do rei e da rainha, das meirinhas, “macho” e “fêmea”, dos soldados que devem obedecer à risca as ordens do rei e da rainha; a contrafação punida com multa aos infratores, cuja prevaricação por vezes é propositada, para que se possam promover novos encontros; a boa disposição com que as multas são aceitas, contrariamente à revolta suscitada nos habitantes guineenses pelo pagamento do “imposto de palhota” e o “imposto por cabeça” que as autoridades coloniais faziam cumprir à força. Veja-se, por exemplo, o sentido construído pela performance dos “soldados” da *mandjuandadi*, ao cumprimentarem o rei e a rainha com gestos de continência, quando dançam frente a esses responsáveis da coletividade, uma performance que lembra, de forma irreverente, o cumprimento entre os militares coloniais. A dança singa, bailada pelas *mandjuandadi* da etnia mancanha, aos pares, traz um pouco à memória a dança de salão de origem europeia, porém é dançada descalço e ao ar livre (SEMEDO 2010, p.138).

Podemos ver abaixo uma tabela que representa as posições e ocupações de cargos de destaque em *mandjuandade*.

Quadro 5. Funções na mandjuandade conforme o gênero

REI	RAINHA
Meirinha	Meirinha
Financeiro	Financeira
Cordeiro	Cordeira
Conselheiro	Conselheira
Servidor	Servidora
Chefe de sala	Chefe de sala

O cargo do rei e da rainha é um dos mais importante no grupo, escolhido pela maioria, atendendo ao comportamento respeitável e a sua participação ativa na *mandjuandade*, um exemplo, a rainha tem que ser um exemplo de personalidade e caráter para outros membros do grupo, ela também tem que ter a reputação de ser mulher empreendedora e de confiança, tem que ter bastante sabedoria para poder aconselhar restante membro de grupo. O comportamento de rei escolhido não difere da rainha, tem que ser um homem de confiança, exemplar e com bastante sabedoria. Os nomes dos cargos da hierarquia da *mandjuandade* é uma parte da herança colonial, como explica Semedo (2010). A partir dessa leitura, pode-se argumentar que as mulheres escolhem a *mandjuandade* como um ponto de fuga para a luta pela igualdade de gênero, já que as mulheres assumem lugares influentes nesta esfera, sendo muitas das vezes na prática a rainha quem detém a maior influência e poder na organização. Dessa forma as mulheres nas associações vão construindo as suas emancipações na esfera social e cultural.

Uma vez que, na prática, dentro da *mandjuandade* as mulheres assumem o maior protagonismo, sendo elas as principais responsáveis pelo funcionamento e atividades da associação, e que corresponde um homologo masculino, o rei e a rainha são as primeiras pessoas indicadas numa *mandjuandade*, sendo as meirinhas são aquelas que substituem a rainha e rei no caso da ausência, podendo ser indigitadas para algumas atividades pelo rei e pela rainha, em caso de esses terem algum impedimento. De acordo com Domingues (2000, p. 481):

Compete à rainha especificamente fiscalizar as despesas (vestuário, alimentação, empréstimos), autorizar ou não, casuística e arbitrariamente, os pedidos de empréstimos, o que lhe confere um importante poder político. Além destas competências, é responsável pela participação das mulheres nas atividades da associação.

O cargo de financeiro ou financeira envolve grande responsabilidade, relacionada com a finanças das associações, até a “fiscalização das contas, produção de relatórios, propostas de sanções aos membros com quotas em atraso, e a instrução de processos individuais e o seu arquivamento”. Os cordeiros são como mensageiros do grupo, são aqueles que saem para anunciar os encontros batendo em casa, informar qual o montante a ser dado para dinheiro de *abotas*. “As meirinhas controlam a área financeira ou o tesoureiro, elas também cuidam do vestuário e alimentação, efetuando compras, além de controlar a disciplina interna do grupo” (DOMINGUES, 2000, p. 481-482). Os conselheiros são aqueles que aconselham o rei e a rainha a tomarem uma decisão certa; já os chefes de sala são aqueles que mantêm a disciplina no grupo. Por últimos vêm os servidores, que cuidam das tarefas mais cotidianas do grupo.

Após a criação da *mandjuandadi* e a escolha dos e das dirigentes, são definidas e implantadas as regras que não devem ser transgredidas, sob pena de a transgressora ou o transgressor serem multados. A multa pode ser atenuada, mas nunca perdoada, para que se não criem precedentes nem repetições do mesmo ato por outros membros (SEMEDO, 2010, p. 144).

Para Semedo (2010), a *mandjuandade* tem as suas regras especificadas em quando descumprida, o indivíduo é punido para manter a disciplina na associação. Mas também podem ser utilizadas com outros propósitos:

O pagamento de multa por transgressão às regras definidas pelo grupo é um dos momentos de encontro das mandjua. Constam como motivos para se ser multado: o atraso nos encontros, o proferir más palavras, brigas, fazer gestos obscenos e/ou cantar cantigas que tenham conteúdo erótico. O pagamento da multa pode ser feito no momento de sua aplicação e pode, na maioria dos casos, implicar a organização de um encontro, podendo a pessoa multada ser obrigada a assumir as despesas inerentes. A multa, porém, constitui, frequentemente, pretexto para novos encontros, daí o fato de as faltas cometidas, nas mais das vezes serem propositais (SEMEDO, 2010, p. 145).

Entendemos *mandjuandade* não só com uma associação dinâmica, mas também como grupo com normas e regras, que ajudará em evolução e solidariedade da associação. Normalmente as punições são básicas, medidas pela situação econômica de quem infringiu as normas, que devem pagar a multa para o rei ou a rainha.

2.3 *Mandjuandade* como prática de associativismo na Guiné-Bissau

“O continente africano tem sido caracterizado pela sua dinâmica associativa, particularmente na costa ocidental onde as associações de mulheres, populares, tradicionais ou informais, proliferam nas sociedades rurais e urbanas” de acordo com Domingues (2010, p. 438).

Essa prática da reunião das mulheres em organizações sociais de tipo associativo tem chamado a atenção dos pesquisadores, que as têm caracterizado como exemplos do ativismo feminino para enfrentar as assimetrias de gênero na África ocidental, por causa das linhagens masculinas que acabam por excluir as mulheres relativamente ao poder e à autoridade públicos. Borges & Freitas (2005, p. 35) relatam que:

Excluídas das estruturas de poder linhageiras, as mulheres encontraram nas organizações associativa de base voluntária e igualitária, sustentadas pela solidariedade e partilha de interesses individuais e coletivos, uma estratégia de acesso ao poder público. Deste modo, o habitus histórico do associativismo feminino na África Ocidental, dever-se-ia à posição social da mulher nas sociedades linhageiras, em que as hierarquias baseadas na senioridade e gênero, dispensando a participação das mulheres no poder e autoridades públicos, e instituindo assimetrias que marginalizavam socialmente as mulheres, teria propiciado os motivos, os meios e as oportunidades, para a sua autonomia e individualiza concorrendo para o fenômeno do associativismo voluntário feminino.

Esses grupos associativos criados na África ocidental vão servindo como refúgio para mulheres, tendo em conta o poder ali não se centralizar na masculinidade, mas em linhagens femininas. Essas estratégias adotadas foram fundamentais para a sociedade e para a parcela feminina pré-coloniais, com os fins de defender e reivindicar os seus interesses econômicos, sociais e políticos, através de organizações associativas.

Mesmo hoje, as mulheres procuram refúgios nas associações, como uma forma de fugir de problemas familiares e em busca de divertimento. Borges (2004), vai trazer a ideia de que às vezes a falta de voz ou posição da mulher na família como uma figura de autoridade feminina acaba levando essas mulheres a entrar nas associações. Ela ressalta que:

As mulheres estando menos constrangidas pelas hierarquias das estruturas de parentesco, uma vez que, por um lado, vivem entre a parentela do marido, e por outro lado o seu poder, e acesso aos recursos no interior da sua própria família é limitado, estariam “marginalizadas” socialmente, o que teria

propiciado os motivos, os meios, e as suas oportunidades para sua autonomia, e individualização concorrendo para fenômeno do associativismo voluntário feminino (BORGES, 2004, p. 24)

A forte participação feminina nas associações atuais pode ser interpretada como uma estratégia feminina, que vai resgatar a tradição do associativismo, com hábito de influenciar as táticas de investimentos sociais, visando manter as relações sociais, diretamente, utilizáveis ou mobilizáveis, transformando-as em trocas de apoio mútuo.

De acordo com Borges (2004) e Domingues (2000), existe uma diferença entre as associações tradicionais e as atuais. Na África pré-colonial as associações de mulheres se baseavam em grupos de idade e gênero, essas sociedades se diferenciam de outras através dos rituais das faixas etárias e gênero, de modo que podiam fornecer uma estrutura organizativa para funções políticas e sociais. A entrada nas associações femininas estava em grande medida predeterminada em funções da idade, do gênero, ou às vezes por laços de parentesco, ou territoriais, distinguindo-as das associações atuais, representadas como “animadas por mulheres, que mantendo os princípios tradicionais da solidariedade e interajuda, e funcionando sobre o princípio mutualista apelam à adesão voluntária dos associados” (DOMINGUES, 2000, p. 440-441). Tendo em conta a evolução da adesão ao grupo, a idade, o gênero e a religião já não constam como obstáculo para a entrada. Isto “decorre deste fato que as associações atuais são eminentemente elaborações urbanas, baseadas na adesão de indivíduos autônomos e livres na escolha das relações sócias que estabelecem” (BORGES, 2004, p. 25).

As associações femininas contemporâneas podem ser descritas no seu conjunto pela adesão voluntária ou não dos membros, com base na solidariedade e afinidade de base étnica, de relação de vizinhança ou de trabalho. Esses grupos também funcionam através de um princípio geral do sistema “de poupança mutualista, e ainda pelas suas funções polivalentes (socialização, segurança social, crédito financeiro, realização de cerimônia familiares)” (DOMINGUES, 2000, p. 141). O recrutamento se baseia em características socioeconômicas dos membros, sejam a idade, sexo, o nascimento, a profissão ou a residência, bem como por etnia ou parentesco. (DOMINGUES, 2000, p. 442)

Domingues classifica a *mandjuandade* da Guiné-Bissau como uma associação informal, que acumula diversas funções, com diversos objetivos, dentre os quais “poupança e compra coletiva de bens de consumo (por exemplo a festa e cerimônia), crédito individual aos

membros, celebração de cerimônias familiares e religiosas e ainda organizar festas recreativas” DOMINGUES, 2000, p. 443).

Em Dacar, no Senegal, também existe este método de criar crédito em poupança financeira mútua no âmbito de associações femininas, que vêm ajudando mulheres a equilibrar a sua situação financeira.

O associativismo tem funcionado segundo lógicas estritamente financeiras e individuais, bastante comum em África, e consiste na formação de grupos informais, cujos membros contribuem, periodicamente, com um montante pecuniário predeterminado, para um fundo comum, que é entregue, rotativamente, a um dos associados. Estes sistemas de poupança e crédito, com recursos e utilização rotativa do montante acumulado, não só são bastante divulgados em África, como têm merecido a atenção da literatura econômica, onde são conhecidos por ROSCA, *Rotating Savings and Credit Associations*, ou “tontine”, respectivamente nos autores anglófonos e nos francófonos. (DOMINGUES, 2000, p. 444).

Existem ROSCA particularmente nas sociedades de agricultores, tradicionalmente animadas por mulheres que cooperam com objetivo de otimizar os trabalhos agrícolas. Essas associações são eficazes como meio de poupança e crédito em sociedades atuais, tendo sido documentadas em múltiplos países.

No Mali existe o *pari*; em Angola existe a *kixikila*, na Etiópia o *ekub*, no Gana o *osusu*, na Nigéria o *esusu* e o *dashi*, nos Camarões o *djanggi*, no Zaire o *likelemba*, no Senegal o *mbotaye* e o *nath*, o *kitémo*, o *likelemba*, o *teek*, e o *piyé* (respectivamente nas línguas kikongo, lingala, wolof ou toucouleur) e na Guiné-Bissau a *abota* (Domingues, 2000, p. 445).

Essas atividades mencionadas muitas das vezes se relacionam com a introdução da urbanização e da monetarização cada vez mais exclusiva da economia, contribuindo para desorganizar o sistema de segurança social baseada na família extensa, que eram responsáveis solidariamente pelo bem-estar de cada membro familiar, ajudando sempre que houvesse a necessidades de apoio. Essas funções foram transferidas para organizações sociais, continuando com hábitos de interajuda, de acordo com Antônia Barreto e Ana Bénard da Costa:

As práticas associativas são oportunidades para as mulheres constituírem redes de relações sociais desligadas do universo familiar, permitindo a individualização das estratégias femininas, de sobrevivência e promoção socioeconômica, com base em relações sociais voluntárias, que implicam confiança e solidariedade. Estas relações sociais privilegiadas são imprescindíveis, na incerteza das duras condições de vida que as mulheres enfrentam atualmente nas cidades. Para conseguir vantagens nos negócios,

ultrapassar a burocracia dos procedimentos, é sempre preciso a cunha ou ajuda de alguém. Manter laços, ou ser capaz de contatar, mesmo que através de vários intermediários, a pessoa necessária em cada caso, é ser sociável e implica um investimento na sociabilidade, através de convites, ofertas e tempos livres em comum. (BARRETO & COSTA, 2010, p. 207-208).

Tendo em conta as leituras referenciadas, consideramos as associações como o meio de interajuda que a sociedade cria, onde vão se estabelecendo atividades que geram o crédito para futuras necessidades, próprias ou de um membro da família. Isso também realça e valoriza o estatuto da mulher na sociedade, tornando-a mais emancipada socialmente.

2.4 *Abotas*

Com base na bibliografia e nas entrevistas feitas, entendemos *abotas* na Guiné-Bissau como atividades que funcionam pelo agrupamento de um número variável e instável de pessoas, organizado a partir dos interesses financeiros individuais de poupança, com base em relações de confiança mútua. Exemplos disso podem ser pessoas do mesmo local de trabalho, da mesma *mandjuandade* ou vizinhança. O número de participantes de *abotas* não é fixo, dependendo da disponibilidade e da vontade de cada indivíduo para aderir à atividade.

Num grupo de *abota* a finalidade da poupança realizada é individual. Cada círculo que passa esgota as atividades que só vão poder recomeçar na próxima rodada. Para Domingues (2000):

Os grupos assim formados podem esgotar a sua atividade após um ciclo de poupança/crédito, ou iniciarem um novo ciclo, com os mesmos participantes, ou outros novos. As somas entregues a cada um dos participantes, dependem do montante empregue à partida, multiplicado pelo número das pessoas envolvidas (DOMINGUES, 2000, p. 445).

Esses grupos não usam o método de cálculo de correção monetária, ou taxa de juros como pagamento do capital investido, nem aplicam mora pelo atraso no pagamento de parcelas individuais, sendo geralmente relativos a pequenos montantes e a operações de curto prazo.

Segundo o entrevistado João da Silva (2016), esses *abotas*, normalmente, não são definitivas, mas de curto prazo, e cada integrante tem que cumprir com a data de pagamento

facilitando aos outros membros a hora de receber as suas poupanças. Nesse sentido, a *abota* depende da confiança mútua entre os integrantes do grupo.

Por outro lado, Gomes (2016) tenta demonstrar a importância da economia informal para o processo econômico e social da Guiné-Bissau. Segundo ela, o “peso econômico das atividades consideradas informais na economia do país é enorme”. Nesse âmbito, o “mecanismo do grupo de *abota*” é fundamental ao permitir o financiamento de um conjunto de atividades mercantis e o investimento produtivo em pequena escala, também com forte participação feminina. Sobre a *abota*, afirma Gomes:

O tamanho de grupo será compreendido entre 3 a 10 mulheres e será constituído por pessoas que trabalham juntas, que confiam umas nas outras e que têm operado juntas como grupos de “*Abota*”, e enfim que já possuem experiência de poupança. Pensa-se, geralmente, que este modelo é o mais eficaz nas zonas rurais, apesar de estudos demonstrarem que também será tão eficaz nas zonas urbanas da Guiné-Bissau. O Sector informal tem um peso de 89% na economia Nacional (GOMES, 2016, p. 17).

Para Duarte & Gomes (1996 apud DOMINGUES, 2000, p. 446):

Em Bissau, este sistema para-bancário informal está muito divulgado, e um estudo sobre setor informal na Guiné-Bissau estima que 80% dos empreendimentos econômicos (produção e comércio) são financiados inicialmente com capital acumulado através do sistema de *abota*.

Nas entrevistas feitas com filhos das mulheres que participam nas atividades de *mandjuandade*, pude verificar que a maior parte das mulheres que também são *bideiras* fazem parte desde sistema de poupança mútua (*abota*), que na maior parte das vezes é uma condição da estabilidade econômica familiar, especialmente quando a responsabilidade pelo sustento da família pertence à mãe (pai falecido, mãe solteira, ou marido desempregado).

Lionel N’bana (2016), por exemplo, afirmou que:

Essas mulheres desde já que se envolvem na atividade como *bideira* passam a ter um nível de emancipação econômica, é difícil mas tem casos como o da minha mãe, se pegamos em termos da percentagem ela tem 51% da emancipação porque é uma mulher *bideira*, ela não depende tanto financeiramente do meu pai, uma vez que a mulher [que] não [está na] dependência econômica do marido, eu considero a minha mãe emancipada. (...) vale ressaltar nas organização que ela costuma participar tem uma atividade chamada de “*abota*”, ela funciona como se fosse um banco mas arrecadada em casa; as colegas que participam no grupo costumam pagar o dinheiro cada mês, é como depositar o dinheiro na conta poupança mas não corre juros, o dinheiro entregue à pessoa responsável, que é a minha mãe, é guardado. Se existem 50 pessoas no grupo todo mês cada pessoa deve pagar

50 mil francos CFA e no final do mês o dinheiro é dado à pessoa que mais necessita. O dinheiro juntado vai ser de 2.500.000, e no próximo mês vai ser sucessivamente até completar 50, mas a pessoa que recebe o dinheiro vai continuar a pagar cada mês 50 mil francos CFA. Esse dinheiro ajudou muito a minha mãe.

Vale ressaltar que a mãe de Lionel N'bana entrou na vida de *bideira* por causa da instabilidade política. Descreve ele:

Ela entrou na vida por causa da (...) limitação econômica que a família tinha, porque o meu pai trabalhava, tinha a estabilidade econômica, depois dos meados [do ano] que antecede o período da guerra civil, no período de 1996 a 1997, porque desses anos de 1996 a 1997, lembrando que era um período intenso de instabilidade política e militar na Guiné-Bissau, o país estava a viver um grande baixa da economia, a inflação subiu, os funcionários pararam de receber, e para que os meninos não ficassem com fome porque na época o meu pai parava de receber, porque ele é funcionário público, isto é, uns dos motivos da inserção da minha mãe na vida de *bideira* e que também ajudou a minha madrastra [a entrar] na vida de *bideira* para poder sustentar o fogão... a minha mãe posso mencionar que ela não ficava apegada a uma só atividade de *bideira*, ela jogava com a demanda de um período, quando é período de verão em que vai ter mais demanda de venda da água, ela começa a vender água gelada; tem também o período de campanha de comercialização de caju, ela muda buscando a vida fazendo campanha da castanha de caju; quando o período de campanha de caju acaba ela costuma viajar para a região de Gabu à procura de carne de macaco para vender; as pessoas costumam beber no bar perto da minha casa, depois ela mudou para vida de doce de amendoim e de coco. É difícil esse dinheiro de vida ser arrecado como capital porque na medida que é conseguido também é [gasto], assim que é o movimento, é difícil de guardar.

Segundo experiência do meu trabalho de campo, nas entrevistas feitas, o dinheiro de *abota* serve para a inserção e para o reinvestimento na *bida*, também podendo ser gasto como complemento do orçamento familiar, ajuda no pagamento de material escolar, no vestuário e em outras despesas familiares. Para aumentar o faturamento, as mulheres investem seu dinheiro na compra de mercadorias em grandes quantidades e menor preço, para revenda, ou na expansão dos locais de venda, ou em equipamentos necessários à conservação e ao transporte (arcas frigoríficas, entre outros bens). Muitas vezes também os recursos podem ser atesourados (na forma de joias, ou transformados em bens com valor social específico, como por exemplo a compra de panos de pente para utilização futura no caso de uma necessidade), ou em bens de raiz ou duráveis (terrenos urbanos, casas e carros), que por sua vez podem ser alugados. Esta corrente da economia informal, que tem na vida seu meio de circulação básica e na *abota* um dos principais mecanismos de reinvestimento, contribui significativamente para a parcela feminina da sociedade, conferindo às mulheres os meios para obter o controle

de decisões relativas aos filhos, incluindo a saúde e a escolarização. José Sigá (2016), em entrevista, dá um exemplo:

O dinheiro conseguido na vida e *abota* é movimentado pelos nossos estudos, compra da roupa, alimentação da família, na saúde. Ela não tem a renda arrecadada, o que ela tem são as joias compradas no período que ela fazia esse pequeno comércio, quem sabe amanhã se acontecer alguma coisa de urgência está faltando dinheiro ela vende as joias ou dá de empréstimo para depois pegar.

A autonomia feminina nas decisões financeiras também pode ser ampliada pelo recurso à *abota*, como defende Domingues (2000):

Um outro fator determinante da participação feminina nas abotas é a possibilidade que elas constituem, para as mulheres, de subtrair as poupanças às solicitações familiares, sejam a tentativa do marido de controlar os rendimentos da esposa, sejam os pedidos de empréstimos e ofertas dos parentes. Delimitam-se, deste modo, os atributos que convergem para definir a abota: utilização de processos de cooperação e interajuda, visando objetivos estritamente financeiros e individuais. Estas características permitem interpretar a aderência a estes agrupamentos, no âmbito das estratégias de autonomia das mulheres, promovendo a sua independência económica e o estabelecimento das suas próprias redes sociais de apoio (DOMINGUES, 2000, p. 448).

Mas, se grupos de *abota* consistem de poupança e de crédito mutualista, servindo de ajuda individual e social, por meio do que essas mulheres procuram encontrar vias para futuras necessidades, muitas vezes elas não conseguem arrecadar dinheiro suficiente para que essas futuras necessidades sejam alcançadas, o que acaba levando algumas dessas mulheres a vender os bens adquiridos para cobrir despesas familiares. Em todo caso, em termos sociais o dinheiro de *abota* contribui para valorizar o estatuto de uma mulher na sociedade, tornando-a mais independente economicamente do marido e possibilitando-lhe os meios para tomar suas próprias decisões em termos de sua vida financeira, mas também em termos das estratégias familiares de reprodução social, especificamente no que se refere ao investimento em escolarização dos filhos.

2.5 Mandjuandade como espaço de educação informal

A educação é uns dos elementos primordiais para desenvolvimento de uma sociedade, sendo ela formal, informal e não formal.

Nas palavras de Saveli & Tenreiro (2012, p. 53):

A educação se constitui como importante meio de acesso aos bens culturais e um caminho para emancipação dos sujeitos, pois por meio dela adquirimos conhecimentos necessários para melhor participar, de modo autônomo e consciente, nos diferentes espaços sociais e políticos e também no mundo profissional.

A *mandjuandade* é uma prática de associativismo, mas não se limitou-se a isso, também é considerada como um espaço de aprendizado de educação informal, que contrapõe-se à educação formal, por ocorrer de forma espontânea, no passar do dia a dia, através de conversas e convivências com familiares, amigos, colegas e interlocutores ocasionais. Segundo Maria Gloria Gohn:

A educação informal é como aquela que os indivíduos aprendem durante seu processo de sociabilização na família, bairro, clube, amigos, etc., carregada de valores e culturas, próprias, de pertencimento e sentimento herdados e a educação não formal é aquela que se aprende ‘no mundo da vida’, via os processos de compartilhamento de experiências, principalmente em espaços e ações coletivas cotidianos (GOHN, 2006, p. 28).

Já a educação não formal se aprende em “ambientes e situações interativas construídas coletivamente segundo diretrizes de dados de grupo, usualmente a participação dos indivíduos é optativa”. Cada um também pode participar através de sua vontade de fazer diferente, pois na educação não formal há uma sintonia e uma solidariedade no ato de transmitir ou trocar saberes (GOHN, 2006, p. 29).

Ainda de acordo com Gohn (2006, p. 29):

A educação informal tem os seus espaços educativos demarcados por referências de nacionalidade, localidade, idade, sexo, religião, etnia etc. casa onde se mora, rua, o bairro, o condomínio, o clube que se frequenta, a igreja ou local de culto que se vincula sua crença religiosa, o local onde se nasceu.

Isto significa que a educação informal é aquela que está no processo livre de saberes, ou aquela que não faz parte da educação formal, tendo como exemplos as tradições culturais, a educação transmitida na família, na sociedade ou nos espaços de lazer, caracterizando-se por não ser intencional, é causal ou vivenciada cotidianamente de modo espontâneo.

A educação informal socializa, o indivíduo desenvolve hábitos, atitudes, comportamentos, modos de pensar e de expressar no uso da linguagem, segundo valores e crenças de grupo que se frequenta ou pertence por herança, desde o nascimento trata-se do processo de socialização dos indivíduos (GONH, 2006, p. 29).

Interessa aqui entender a *mandjuandade* como prática educacional informal, uma vez que ela se enquadra num processo de construção e circulação de conhecimentos sobre variadas áreas da vida social sem pretender ser uma instituição de formação.

Borges (2010, p. 205) caracterizou a *mandjuandade* como um tipo de organização associativa informal e voluntária da Guiné-Bissau”, e é neste contexto que ela vai analisar a *mandjuandade* como um espaço de educação informal:

Nesta perspectiva, as práticas associativas podem constituir instituições educativas na medida em que, mesmo se através de uma aprendizagem não organizada ou estruturada (em termos de objetivos, de tempo ou de recursos), e de forma não intencional, que não conduz a qualquer certificação, desenvolvem práticas que preparam os envolvidos para assumirem as suas responsabilidades na vida, adquirirem recursos e capacidades para lidarem com um mundo competitivo, tomarem decisões informadas e participarem ativamente no processo de desenvolvimento. Estamos, pois, a falar de processos de educação que decorrem informalmente no contexto associativo, ou antes, uma vez que esta educação não é organizada e intencional, de uma aprendizagem informal. Mas a educação trata fundamentalmente da aprendizagem, por isso usamos aqui educação informal no sentido de aprendizagem informal (BORGES, 2010, p. 206).

Para entendemos as associações voluntárias como espaços de educação informal, vamos usar o conceito de educação informal, conforme a discussão mais acima, como um processo pelo qual o indivíduo adquire e acumula conhecimentos, através das experiências cotidianas, e com base na experiência de outros e a partir da socialização.

A mandjuandade é um exemplo disso, uma vez que:

A participação na vida associativa é, ela própria, uma forma de educação, na medida em que cria aptidões para a aprendizagem e motiva o crescimento da autoconfiança, com os consequentes efeitos na disposição para assumir responsabilidades, e empreender mudanças no contexto associativo e fora dele (BORGES, 2010, p. 206).

A educação informal abrange diversas características, umas delas é de adquirir a educação de uma forma espontânea, envolvendo a prática cultural. No caso das associações, a *mandjuandade* estabelece laços de solidariedade, e relações com base em interesses mútuos.

As pessoas, ao participarem de uma praxis quotidiana nas associações, acabam inseridas num processo de educação informal de atividades organizativas e técnicas, que contribui para a elaboração-reelaboração das culturas populares e para a formação para a cidadania. E a vida associativa por vezes é o ponto de partida para outras responsabilidades a nível local ou nacional (BORGES, 2010, p. 206).

Entendemos a *mandjuandade* como espaço de educação informal, porque nela está envolvida a prática de um tipo de associativismo em que o indivíduo consegue trazer o aprendizado familiar para dentro da associação, que é dinâmica e incentiva a prática da socialização: a *mandjuandade* se constrói na base da cultura local e nas normas da sociedade.

2.6 Palavra, corpo e performance

O objetivo desta última seção é, com base na discussão bibliográfica, investigar de que maneira específica as atividades desenvolvidas pelos grupos de *mandjuandade* se organizam em termos de intervenções no espaço público.

A associação da *mandjunadade*, para além das normais e formas de comportamento regulamentadas, também é constituída de atividades interativas. De acordo com Domingues (2000), na sua pesquisa de campo, o grupo de *mandjuandade* estudada se organizava através de uma série de eventos sociais: a “atividade mais regular desta *mandjuandade* é almoço semanal, que tem lugar, rotativamente, em casa de um cada uma das mulheres” (DOMINGUES, 2000, p. 419). Além disso, as *mandjuandades* participam em atividades coletivas como:

Os *kontrada* [encontros] ocasionados por festas de casamento, incluem *sâra noiba* ou *rianta* [rito de passagem, casamento tradicional]; a *dispidida di solteru* [despedida de solteiro] e a realização da cerimônia propriamente dita; a ornamentação da bandeira ou estandarte da noiva *fadja bandera* e a comemoração do *oitu di kasamenti* [oitavo dia do casamento]. *Sâra noiba* ou apenas *sâra* é um rito que sinaliza a passagem da fase de menina, virgem, para a de mulher. Durante oito dias, a moça que vai se casar é retida no quarto, tendo por companhia uma mulher *garandi* [experiente] que lhe vai dando conselhos, interagindo com ela. À moça é ensinado como tratar os mais velhos, os pais, os sogros, o marido, os filhos e os vizinhos. (SEMEDO, 2010).

Como explica Odete Semedo detalhadamente as fases de casamento tradicional de que o grupo de *mandjuandade* participa, o grupo vai seguindo cada etapa da fase ritual do

casamento tradicional (em que não vou entrar em detalhes, porque isso requereria uma outra pesquisa). No oitavo dia do ritual de casamento os grupos de *mandjuandade* vão cantando e dançando temas sobre a vida dos casais, “a maternidade, os ancestrais protetores das famílias”. A *mandjuandade* comemora com um grande *badju de tina* (“baile de tina”) que acontece “no dia em que a noiva sai da reclusão e come a comida com o noivo”. A festa continua com animação dos grupos de *mandjuandade* cantando em louvor à noiva, ao seu pai e à sua mãe, dançando até ao amanhecer (SANTANA, 2012-2013, p. 13).

O que não pode faltar nessa ocasião é a animação e cânticos de *mandjuandade*, sejam elas cantigas para pedir proteção aos ancestrais ou para enviar indiretas para maridos que pouco participam da educação dos filhos; cantam pedindo perdão aos pais que, por exemplo, estiverem insatisfeitos com a gravidez prematura das filhas. As cantigas que são obrigatórias cantadas para celebrar essa data são “Ia-ian, Nhani de tongoma e Kilin... kilin”. (SEMEDO, 2010, p. 146).

Ainda segundo Semedo, a música *Ia-ian* significa o carinho para com a noiva e parabeniza os pais, enquanto a canção *Kilin...kilin* associa a noiva ao baobá (poilão):

O poilão faz-se metáfora da noiva, o maior bem da família que foi arrancado “com a sua raiz”, porquanto vai de vez construir a própria família. É uma cantiga que simboliza a união de duas famílias pelo casamento que se realiza. A cantiga realça as diferenças que podem existir entre as famílias a que pertencem os noivos, mostrando que a tolerância será sempre o melhor caminho para que o casamento perdure (SEMEDO, 2010, p. 147).

Essa cantiga vai realçando a união das duas famílias com o casamento, mesmo com as existências da diferenças étnicas, devem começar a aprender com elas. Semedo refere o exemplo das etnias fula e mandinga que no passado tiveram conflitos étnicos, mas com o passar dos anos aprenderam a conviver e “fula agora casa com mandinga”. É esta união que vai enaltecer o casamento, o toque no sino incorporado na música, e que lhe dá o título, representa a presença da igreja católica, um dos traços da herança colonial na cultura local.

No casamento, a *mandjuandade* da família do noivo ou da noiva costuma fazer uma cotização para ajudar a família na compra de alguns dos artigos necessários para a festa, ou costumam levar animais para abater durante a festa de noivado.

Os grupos de *mandjuandade* costumam participar não só em festa de casamento, mas também em diversas atividades, como inauguração de casa nova, festa do sétimo dia do nascimento de uma criança, batizado, reconciliação de casamento etc. De acordo Semedo:

A participação da *mandjuandadi* nas festas de família abarca *darma kasa* [a estreia da casa nova], *seti di mininu*, ou seja, a festa do sétimo dia do nascimento de um filho sobretudo do primeiro filho; *botsadu* [batizado], *pui sabi* [reconciliação] de casais ou amigas e amigos em conflito. As mandjuas podem se reunir para saudar tanto a mandjua que vem da peregrinação à Meca, quanto para se solidarizarem com a que vai fincar o Iran [assumir uma divindade] ou incorporar essa divindade, passando a ser sacerdotisa tradicional. Tanto em um ato como no outro, as mandjua quotizam-se e compram um pano de grande valor para “cobrir” a sacerdotisa ou a *adja* [mulher que foi à Meca] (SEMEDO, 2010, p. 149).

Ilustração 9. Mulheres de mandjuandade dançando badju de tina²



Os grupos de *mandjuandade* estão presentes e solidários com os seus membros em momentos da festa, alegria e tristeza, como a perda de uma pessoa querida, ajudando de qualquer forma possível tanto em termos psicológicos quanto econômicos para que essa pessoa supere a perda.

² Fonte: Semana (2014).

Cada grupo também tem as suas atividades semanais organizadas, para diversão, por proposta do rei e a rainha. Para melhor funcionamento do grupo, os membros da *mandjuandade* se uniformizam, na maioria das vezes com panos parecidos, vestidos e lenços para mulheres, e camisa para homens. Esse vestuário é comprado com a contribuição de todos os membros do grupo, e na maioria das vezes o modelo do tecido é aprovado pela rainha e pelo rei.

Ilustração 10. Mulheres de mandjuandade³



As *mandjuandade*, nos seus encontros semanais, costumam se harmonizar em ritmo de *badju de tina*. Domingues (2010) vai fazer uma síntese de como se monta um *badju de tina*: para ter baile de tina é preciso ter uma cabaça grande, que vai ser mergulhada em um recipiente com água, e “percutida por tocadores exímios”. A tina é acompanhada com toque de palmas de madeira (e também latas vazias e tampas de panelas de ferro), que, “percutidas uma contra a outra, marcavam os ritmos dos cantares a solo ou em coro”, demonstrando na melodia as suas preocupações e vivências cotidianas. A festa é acompanhada por comida e

³ Fonte: Moreira (2012).

bebida, sumo, cerveja e vinhos, servidos para todos. À medida que a festa esquenta, as mulheres entram nos círculos harmoniosas de danças, pontuando momentos mais emocionantes com som de apito, incentivando a dança. Os lenços são jogados aos que, no aumento do entusiasmo, acompanham o ritmo, com pés descalços para sentir a terra no pés (DOMINGUES, 2000, p. 419).

Ilustração 11. Cabaça e palmas de madeira⁴



No âmbito dos grupos de *mandjuandade* são também criadas diversas “cantigas de dito”, que são cantadas nos encontros. Cada cantiga criada, geralmente com letras críticas a determinadas pessoas ou situações, conta a história e os motivos da composição. Diz Semedo:

Assim sendo, tomamos como critério classificatório das cantigas de *mandjuandadi* ou de dito dois polos básicos: o conteúdo e o tipo de crítica que a cantiga deixa transparecer. Convém lembrar que por detrás de cada cantiga existe uma história, aquela que nesta tese chamamos de “história das cantigas”, isto é, fatos, episódios ou casos que motivam a criação de cantigas. A história de uma cantiga pode ser pessoal, isto é, de quem viveu uma experiência e que, com base nisso, cria sua cantiga; são exemplos disso as cantigas de amizade, de amor não correspondido etc. A história de uma

⁴ Fonte: Acervo de Odete Semedo.

cantiga pode ser um caso alheio a quem canta, mas que pode encarnar o sujeito da enunciação, assumindo as suas mágoas ou alegrias (SEMEDO, 2010, p. 84).

As cantigas de dito, sobretudo as mais antigas, são um texto curto, com versos até duas sílabas, com refrões ou versos para serem cantados em coro. As estrofes são irregulares, podendo ser de quatro e cinco versos ou compostas por várias estrofes com versos de quatro a dez. As cantigas de dito também podem ser improvisadas, dependendo do momento, uma vez que os refrões são repetitivos. Durante a apresentação, “a cantadeira que quer dar uma cantiga, entra na roda e canta a canção inteira enquanto que as restantes escutam. Só então ela voltar a cantar do início, cantando apenas a primeira parte e pede ao coro que repita” (SEMEDO, 2010, p. 191), e a cantiga acaba entrando em ritos de tina. Muitas vezes as cantigas podem sofrer alterações, mesmo já tendo sido cantadas em alguns encontros; o autor simplesmente pode acrescentar um ou mais versos a uma composição já cantada (SANTANA 2013, p. 14).

Os textos cantados são por sua vez enriquecidas pela música tocada pelos tocadores de tambores, tina e palmas de madeira e pelos animadores da festa. Esses momentos são acompanhados pela música, canto e dança. “As mandjuandadi são um cruzamento entre várias artes: dança, literatura oral e música ganham expressividade nos corpos e nas palavras destes grupos de mulheres” (SANTANA, 2012-2013, p. 14). Todos esses elementos contribuem para a criação de um meio propício para que as mulheres mostrem a sua performance teatral interpenetrando várias personagens ao longo do discurso das cantadeiras.

Nas cantigas de *mandjuandadi*, o ato de criação é guiado por uma intenção que começa por ser individual, passando imediatamente para um âmbito mais amplo. Seus autores, em sua maioria mulheres, assumem também uma tarefa social, educativa de comunicação, para construir uma significativa parte da interação grupal, demonstrando a capacidade de ser, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da sociedade (SEMEDO, 2010, p. 203).

Maioria das cantigas são compostas em língua crioula, é bom ressaltar que a língua crioula em Guiné-Bissau está se destacando, e conquistando o estatuto de língua veicular, é a língua que une e facilita a comunicação entre diversas etnias do país. Segundo Semedo (2010), de um milhão e meio de habitantes, 11% são falantes de português, que é considerado língua oficial, mas apenas 0,15% são monolíngues no idioma do antigo colonizador. 44% falam o crioulo, sendo que 4,47% falam só crioulo. Além disso, 24,5%

falam balanta, 20,3%, falam fula, 10,1% falam mandinga de 8,1% manjaco, sendo o papel falado por 7,2% da população. Sobre o crioulo, Benjamim Pinto Bull observa:

O crioulo é, um pidgin aceite como língua habitual e familiar, e gradualmente aperfeiçoado por aqueles que só o falavam de tempos a tempos, em caso de necessidade. Foi esse pidgin que se consolidou, que adquiriu formas interna e externa próprias, com suas regras gramaticas, seu vocabulário riquíssimo, flexível e receptivo a novas aquisições, o crioulo é esse pidgin que se tornou a língua materna e a língua principal de uma comunidade (BULL, 1989, p. 45).

As cantigas compostas em crioulo vem incorporando diversas mensagens transmitidas, e sentimentos da alegria e tristeza, sendo verdadeiras obras de arte que muitas das vezes não só as mulheres cantam; os homens criam cantigas de dito, interpretadas por mulheres nos encontros. Enquanto criadores de cantigas os homens vão incorporando sentimentos femininos, as vozes da dor e sofrimentos das mulheres, da alegria e do amor.

Mais uma vez recorrendo a Maria Odete Semedo:

Pode-se afirmar, entretanto, que as cantigas de dito ou de *mandjuandadi* são vozes de mulheres na sua maioria; mulheres que durante séculos encenaram a própria voz e as da sua comunidade, fato que faz dessas criações e da *mandjuandadi* não apenas um espaço de evasão, mas também um locus de manifestação de tensões.

Essas cantigas criadas pela *mandjuandade* na maioria das vezes narram a história da vida cotidiana das mulheres no grupo, exemplo da música *Nha cunhada* (“minha cunhada”). Segundo Semedo (2010) a música narra a história de uma mulher que, por bastante tempo, silenciou os maus tratos do marido, mas que um dia chamou a cunhada para romper o silêncio. A cunhada, entretanto, lhe pediu para sofrer porque a valor da mulher está no casamento. As cantigas também representam a felicidades a amizade, e o momento da diversão para elementos de *mandjuandade*, com elas as mandjuas dançam em harmonia na tarde de domingo de tina, quando muitas das vezes a dança chama a atenção da vizinhança e muitas pessoas acabam se juntando ou assistindo à animação. Em si, ela vai trazendo uma áurea de alegria, paz e tranquilidade.

Considerações finais

O desenvolvimento do presente estudo possibilitou uma análise sobre a emancipação feminina na esfera política e social em Guiné-Bissau. Isto nos permitiu fazer uma abordagem sobre vias e processos para a emancipação feminina, trazendo uma visão da mulher na política no contexto da independência e do pós-independência, mas também complementando a análise com a investigação da emancipação das mulheres na esfera social, destacando assim a *mandjuandade* como prática de associativismo, ligada à educação informal e à economia informal, por meio da *bida* e da *abota*.

A luta da libertação nacional foi um fator importante e histórico para a ampliação da relevância do estatuto da mulher guineense, em diferentes esferas, tanto política, social e cultural quanto econômica. Após a independência, a Guiné-Bissau enfrentou inúmeros desafios em seu processo de constituição como Estado politicamente estável (Movimento Reajustador de 14 de novembro de 1980, guerra civil de 1998 a 1990, entre outros conflitos políticos e militares que abalaram o país tanto no âmbito social quanto economicamente). Mas estas trajetórias fazem parte da história da Guiné-Bissau, e por menos agradáveis suas memórias sejam para a população guineense elas devem ser estudadas.

Por outro lado, vamos encontrar os percursos da participação das mulheres guineenses inaugurados pelo discurso da emancipação feminina do movimento de libertação e depois partido único (PAIGC). O processo da emancipação feminina na Guiné-Bissau se contextualizou no período da luta armada, quando um dos objetivos do partido era incluir a mulher no processo da luta armada. Amílcar Cabral era o grande defensor da emancipação feminina e sua morte significou, entre outras perdas, a diminuição da prioridade na busca da igualdade de gênero. Ainda assim, houve avanços durante o regime de partido único. Depois da transição para o multipartidarismo, entretanto, a representação da mulher no aparelho do Estado ou nos lugares da decisão política do país caiu drasticamente: de 20% para 9% na ANP. Uma das razões dessa forte queda foi o conflito de 1998-1999, mas as mulheres guineenses mobilizaram-se para reverter essa perda de espaço decisório.

Dessa forma, as mulheres vêm criando vias e processos para sua inclusão no poder político, exemplo disso é a atuação da UDEMU, que em seu IV Congresso exigiu que uma cota de 25% dos lugares de destaque nas diversas instituições do Estado fosse destinada

às mulheres. Ao mesmo tempo, as mulheres que não estavam envolvidas na política governamental do país procuravam se emancipar no âmbito social, sendo uma das formas dessa busca o protagonismo feminino nas *mandjuandades*.

A *mandjuandade* representa a capacidade de organização e de ajuda mútua entrelaçada às demandas da mistura étnica e representação da cultura guineense. Ela se caracteriza pela adesão voluntária dos membros da associação com base nas afinidades étnicas, religiosas, relação de vizinhança, faixa etária, local de trabalho, profissão e outros interesses compartilhados; a *mandjuandade* também funciona como espaço em que é construída a confiança mútua necessária para possibilitar a criação de grupos de *abota*, um sistema que gera uma poupança mutualista de grande importância para a significativa esfera informal da economia guineense; e ainda pelas suas funções polivalentes (encontros ocasionais, realização das cerimônias familiares, socialização e educação informal, crédito e poupança etc.).

Por estas razões, concluímos que a mulher guineense, esteja ela no setor político governamental ou não, vem desenvolvendo uma constante busca por mais autonomia e mais igualdade de gênero, fortalecendo-se desde o período da luta pela independência até o pós-independência, na difícil relação com o Estado guineense. Enquanto movimento nacionalista, o PAIGC prometeu a emancipação feminina na luta armada contra o colono português, ressaltando o discurso da emancipação feminina como estratégia para a obtenção do reconhecimento internacional. Entretanto, décadas depois da independência ainda existe o analfabetismo em grande parte da Guiné-Bissau e as mulheres são os que mais sofrem com isso. As dificuldades enfrentadas pela população do país continuam a ser mais graves quando se trata da parcela feminina.

Diante desse quadro, devemos reconhecer a *mandjuandade* como um fator relevante para cultura guineense. Ela representa uma construção histórica da Guiné-Bissau, porque ela engloba todas as etnias guineenses num só *badju de tina*. No meu trabalho de campo, tive o privilégio de perguntar os entrevistados sobre as suas perspectivas sobre associativismo e prática de *mandjuandade* quando regressem ao país, após os estudos no Brasil. A maioria me respondeu que vai investir economicamente ou vai tentar saber mais como funciona, e direcionar seus estudos sobre a *mandjuandade* na Guiné-Bissau, porque não existem muitos materiais bibliográficos que falam sobre tal.

A ampliação da pesquisa sobre a *mandjuandade*, em todos os seus aspectos, é de real importância nas áreas das ciências humanas, porque pode trazer informações relevantes sobre o processo da emancipação feminina na Guiné-Bissau e como prática do associativismo. Ela vai beneficiar os leitores, tendo em conta a falta das referências sobre tais iniciativas sociais e políticas, e sensibilizar os futuros pesquisadores a conhecerem mais a cultura guineense, e não só fixadas em uma divisão étnica, mas observando a diversidade étnica numa só associação.

Referências bibliográficas

AGÊNCIA de Notícias da Guiné (ANG). *Justiça*: Carmen Pereira qualifica de “provocação” sua notificação pelo Ministério Público. 21 mar. 2016. Disponível em: <http://angnoticias.blogspot.com.br/2016/03/justica_21.html>. Acesso em: 15 nov 2016.

AUGEL, Moema Parente. *O desafio do escombro*: nação, identidade e pós colonialismo na Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

BARRETO, Antónia & COSTA, Ana Bénard. *Congresso Portugal e os PALOP*: cooperação na área da educação. Lisboa: ISCTE-IUL, 2010. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10071/6330>>. Acesso em: 5 ago. 2016.

BARROS, Miguel de & SEMEDO, Odete Costa. *A participação das mulheres na política e na tomada de decisão na Guiné-Bissau*: da consciência, percepção à prática política. Bissau: UNIOGBIS, 2013. Disponível em: <http://www.undp.org/content/dam/guinea_bissau/docs/femmes/UNDP_GW_participation_politique_femmes.pdf>. Acesso em: 20 set. 2016.

BENZINHO, Joana; ROSA, Marta. *À descoberta da Guiné-Bissau*. Lisboa: Afectos com Letras ONGD, 2016. Disponível em: <http://eeas.europa.eu/archives/delegations/guinea_bissau/documents/press_corner/20160215_guia_guinea_bissau_uniao_europeia_afectos_pt.pdf>. Acesso em: 23 out 2016.

BORGES, Manuela. Negociando sociabilidades em meio urbano: associativismo feminino em Bissau (Guiné-Bissau, África Ocidental);. In: CONGRESSO Luso-afro-brasileiro de Ciências Sociais, 8., 2004, Lisboa. [Actas]. Coimbra: CES, 2004. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/Manuela_Borges_tema_5.pdf>. Acesso em: 20 out. 2016.

BORGES, Manuela. As mulheres em África: dinâmicas informais de socialização, educação, reprodução e inovação cultural. *Revista Educação em Questão*, v. 22, n. 8, p. 7-33, 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/viewFile/8356/6014>>. Acesso em: 5 out. 2016.

BORGES, Maria Manuela; FREITAS, Joseania Miranda. Perspectivas histórico-educacionais do associativismo feminino na África e no Brasil – memórias solidárias: *mandjuandades* na Guiné-Bissau e a Irmandade da Boa Morte na Bahia. *Revista Educação em Questão*, v. 22, n. 8, 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/viewFile/8357/6015>>. Acesso em 23 jun. 2016.

BORGES, Sónia Vaz. Amílcar Cabral: Estratégias políticas e culturais para a independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde. Tese de mestrado, História de África, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2008. Disponível em: <repositorio.ul.pt/bitstream/10451/411/3/17664_Tese.pdf>. Acessado em 9 ago. 2016.

BULL, Benjamim Pinto, *O crioulo da Guiné-Bissau*. Filosofia e sabedoria. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa; Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, 1989.

CABRAL, Amílcar. *A arma da teoria*. Lisboa: Seara Nova, 1976.v.1: Unidade e luta.

CANDÉ MONTEIRO, Artemisa Odila. *Guiné-Bissau: da luta armada à construção do Estado nacional – conexões entre o discurso de unidade nacional e diversidade étnica (1959-1994)*. Tese (Doutorado em Ciência Política), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. Disponível em: <<http://www.ppgcs.ufba.br/site/db/trabalhos/13102014095742.pdf>>. Acesso em: 9 ago. 2016.

CORDEIRO, Ana Dias. Amílcar Cabral queria ter as mulheres ao seu lado na luta. Sempre Bissau. *Público*, Lisboa, 20 jan. 2013. Disponível em: <<http://www.publico.pt/destaque/jornal/amilcar-cabral-queria-ter-as-mulheres-ao-seu-lado-na-luta-sempre-25914383>>. Acesso em: 11 nov. 2016.

DOMINGUES, Maria Manuela Abreu Borges. *Estratégias femininas entre as badeiras de Bissau*. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural e Social), Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2000.

FILIPE, Carlos. Titina Silá, 1943-1973. *Bissau Resiste*, 29 jan. 2014. Disponível em: <<http://bissauresiste.blogspot.com.br/2014/01/titina-sila-1943-1973.html>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

GOHN, Maria da Glória. Educação não formal: participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, v. 14, n. 50, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40362006000100003>. Acesso em: 15 nov. 2016.

GOMES, Patrícia Godinho. Na senda da luta pela paz e igualdade: o contributo das mulheres guineenses. *Mukanda*, 8 mar. 2013. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/mukanda/na-senda-da-luta-pela-paz-e-igualdade-o-contributo-das-mulheres-guineenses>>. Acesso em: 8 out. 2016.

GOMES, Patrícia Godinho. A mulher guineense como sujeito e objeto do debate histórico contemporâneo. Excertos da história de vida de Teodora Inácia Gomes. In: ASSEMBLEIA Geral da CODESRIA, 14., 2015, Dakar. *Full papers*. Dakar: CODESRIA, 2015. Disponível em: <http://www.codesria.org/IMG/pdf/83-patricia_alexandra_godinho_gomes_a_mulher_guineense_como_sujeito_e_objecto_do_debate_historico_contemporaneo__excertos_da_historia_de_vida_de_teodora_inacia_gomes.pdf>. Acesso em: 9 out. 2016.

GOMES, Patrícia Godinho. O estado da arte dos estudos de gênero na Guiné-Bissau: uma abordagem preliminar. *Outros tempos*, v. 12, n. 19, 2015. Disponível em: <http://www.outrostempos.uema.br/OJS/index.php/outros_tempos_uema/article/view/458>. Acesso em: 7 out. 2016.

GOMES, Patrícia Godinho. “As outras vozes”: percursos femininos, cultura política e processos emancipatórios na Guiné-Bissau. *Revista Odeere*, ano 1, n. 1, 2016. Disponível em: <<http://periodicos.uesb.br/index.php/odeere/article/view/5722/5524>>. Acesso em: 9 out. 2016.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *África na sala de aula: visita à história contemporânea*, 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2008.

JKM. Dia da mulher guineense: considerações. *Nha literatu*, 30 jan. 2014. Disponível em: <<http://nhaliteratu.blogspot.com.br/2014/01/dia-da-mulher-guineense-consideracoes-i.html>>. Acesso em: 15 nov. 2015.

KOUDAWO, Fafali. *Cabo Verde e Guiné-Bissau: da democracia revolucionária à democracia liberal*. Bissau: INEP, 2001. (kacu martel, ciências sociais, 14).

LOPES, Carlos. Amílcar Cabral: uma vida inspiradora. In: LOPES, Carlos (Org.). *Desafios contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral*. São Paulo: Unesp, 2012.

MENDY, Peter Karibe. Conquista militar: da resistência à “pacificação” do arquipélago dos Bijagós. *Soronda: Revista de Estudos Bissau-guineenses*, 1992.

MONTENEGRO, Teresa. *Kriol tem: termos e expressões*. Bissau: Ku Si Mon, 2002.

MOREIRA, Sara. Guiné-Bissau: mulheres, cidadania e “mandjuandades”. *Global Voices*, 21 ago. 2012. Disponível em: <<https://pt.globalvoices.org/2012/08/21/guine-bissau-mandjuandades-democracia-participativa/>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

PARTIDO Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC). *Manual político*. Bissau: PAIGC, s.d. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/cabral/ano/paicg/01.htm>>. Acesso em: 20 out. 2016.

PEREIRA, Aristides. *Uma luta, um partido, dois países: Guiné-Bissau-Cabo Verde*. Lisboa: Notícias, 2003.

PESSÔA, Márcio. Carmen Pereira e a guerra das mulheres na Guiné-Bissau. *Deutches Welle Africa*, Berlim, 30 ago. 2014. Disponível em: <<http://dw.com/p/1C5Ex>>. Acesso em 11 nov. 2016.

RIBEIRO, João Ruela. Morreu Carmen Pereira, combatente pela independência da Guiné-Bissau. *Público*, Lisboa, 5 jun. 2016. Disponível em: <<https://www.publico.pt/mundo/noticia/morreu-carmen-pereira-combatente-pela-independencia-de-guinebissau-1734149>>. Acesso em: 11 nov. 2016.

SANTANA, Jacimara Souza. *Mulheres africanas de Moçambique na Revista Tempo (1975-1985)*. Itajaí: Casa Aberta; Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2014.

SANTANA, Sara Gomes. *Para uma narrativa histórica da arte africana: o caso da Guiné-Bissau e os grupos de mandjuandadi*. Trabalho de Conclusão de Disciplina (História da Arte), Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2012-2013. Disponível em: <https://www.academia.edu/9633452/Para_uma_narrativa_hist%C3%B3rica_da_Arte_Africana_-_O_caso_da_Guin%C3%A9-Bissau_e_os_grupos_de_Mandjuandadi>. Acesso em 20 out. 2016.

SAVELI, Lourdes de Esméria; TENREIRO, Vieira Odete Maria. A educação enquanto direito social: aspectos históricos e constitucionais. *Revista Teoria e pratica da Educação*; v. 15, 2012. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/TeorPratEduc/article/download/20186/10533>>. Acesso em: 1 out. 2016.

SEMANA Cultural de Guiné-Bissau. *Lisboa Africana*, 27 set. 2014. Disponível em: <<https://lisboaafricana.com/2014/09/27/semana-cultural-da-guine-bissau-11-18-out-2014/>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

SEMEDO, Maria Odete da Costa. *As mandjuandadi – cantigas de mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura*. Tese (Doutorado em Literaturas de Línguas Portuguesa), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010. Disponível em: <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/Letras_SemedoMO_1.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2015.

TÉ, Didier. *A teoria como arma da luta: Unidade, luta e cultura no pensamento político de Amílcar Cabral*. Monografia de Graduação (Bacharelado em Humanidades), Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira, Redenção, 2016.

TEXEIRA, Ricardino. O conceito de sociedade civil: um debate a partir do contexto da Guiné-Bissau. *Estudos de Sociologia*, v. 15, n. 2, p. 161-180, 2014. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revsocio/index.php/revista/article/download/155/85>>. Acesso em: 20 out. 2016.

Entrevistas

Abene Yala (balanta, 24 anos).....	7 maio 2016 17h06m
Fabio da Costa (manjaca, 23 anos).....	7 maio 2016 18h13m
Binta Balde (fula, 20 anos).....	8 maio 2016 16h32m
Maisa Té (papel, 25 anos).....	8 maio 2016 17h39m
Lionel N'bana (balanta, 22 anos).....	8 maio 2016 18h33m
Maria Gomes (manjaca, 20 anos)	18 maio 2016 15h34m
João da Silva (manjaco, 22 anos).....	21 maio 2016 14h10m
Paula Fernandes (bijagó, 21 anos).....	22 maio 2016 11h56m
Padju Sancá (mancanha, 28 anos).....	22 maio 2016 13h11m
Maitana Djú (papel, 21 anos).....	22 maio 2016 12h39m
Aisatu Coté (mandinga, 26 anos).....	23 maio 2016 9h30m