

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
FACULDADE DE DIREITO —”PROF. JACY DE ASSIS”
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO: MESTRADO ACADEMICO EM
DIREITO

MÁRIO TÉ

ENTRE A CULTURA AFRICANA, O ISLÃO E O LEGADO DO PROCESSO
COLONIZATÓRIO: UMA ANÁLISE SOBRE O PROTOCOLO DO MAPUTO E OS
DIREITOS DA MULHER NA GUINÉ-BISSAU

UBERLÂNDIA

2024

MÁRIO TÉ

ENTRE A CULTURA AFRICANA, O ISLÃO E O LEGADO DO PROCESSO
COLONIZATÓRIO: UMA ANÁLISE SOBRE O PROTOCOLO DO MAPUTO E OS
DIREITOS DA MULHER NA GUINÉ-BISSAU

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito Parcial para obtenção do título de Mestre em Direito. Área de Concentração: Direitos e Garantias Fundamentais. Linha de Pesquisa 2: Sociedade, Sustentabilidade e Direitos Fundamentais.

Orientadora: Profa. Dra. Rosa Maria Zaia Borges

UBERLÂNDIA

2024

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

T356 2024	Té, Mário, 1991- ENTRE A CULTURA AFRICANA, O ISLÃO E O LEGADO DO PROCESSO COLONIZATÓRIO: [recurso eletrônico] : UMA ANÁLISE SOBRE O PROTOCOLO DO MAPUTO E OS DIREITOS DA MULHER NA GUINÉ-BISSAU / Mário Té. - 2024. Orientadora: ROSA MARIA ZAIA BORGES. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Direito. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.di.2025.4 Inclui bibliografia. 1. Direito. I. BORGES, ROSA MARIA ZAIA,1974-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós- graduação em Direito. III. Título. CDU: 340
--------------	--

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Secretaria da Coordenação do Programa de Pós-Graduação em
Direito

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 3D, Sala 302 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG,
CEP 38400-902

Telefone: 3239-4051 - mestradodireito@fadir.ufu.br - www.cmdip.fadir.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Direito				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, número 214, PPGDI				
Data:	Vinte e nove de fevereiro de dois mil e vinte e quatro	Hora de início:	19:00	Hora de encerramento:	21:00
Matrícula do Discente:	12212DIR016				
Nome do Discente:	Mário Té				
Título do Trabalho:	Entre a Cultura Africana, o Islão e o legado do processo colonizatório: uma análise sobre o Protocolo do Maputo e os Direitos da Mulher na Guiné-Bissau				
Área de concentração:	Direitos e Garantias Fundamentais				
Linha de pesquisa:	Sociedade, Sustentabilidade e Direitos Fundamentais				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Direitos e Deveres na Sociedade de Risco				

Reuniu-se, utilizando tecnologia de comunicação à distância, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Direito, assim composta: Professoras/es Doutoras/es: Daniela de Melo Crosara - UFU; Violeta Maria de Siqueira Holanda - UNILAB; e Rosa Maria Zaia Borges - UFU - orientadora do candidato.

Iniciando os trabalhos a presidenta da mesa, Dra. Rosa Maria Zaia Borges, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato, agradeceu a presença do público, e concedeu ao discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir a senhora presidenta concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, às examinadoras, que passaram a arguir o candidato. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o candidato:

APROVADO.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Neste ato, e para todos os fins de direito, as examinadoras e o discente autorizam a transmissão ao vivo da atividade. As imagens e vozes não poderão ser divulgadas em nenhuma hipótese, exceto quando autorizadas expressamente pelas examinadoras e pelo discente. Por ser esta a expressão da vontade, nada haverá a reclamar a título de direitos conexos quanto às imagens e vozes ou quaisquer outros, nos termos firmados na presente.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora e pelo discente.



Documento assinado eletronicamente por **Rosa Maria Zaia Borges, Professor(a) do Magistério Superior**, em 01/03/2024, às 07:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Violeta Maria de Siqueira Holanda, Usuário Externo**, em 01/03/2024, às 10:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Daniela de Melo Crosara, Professor(a) do Magistério Superior**, em 04/03/2024, às 10:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Mário Té, Usuário Externo**, em 07/03/2024, às 09:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5220837** e o código CRC **2F31DBEF**.

AGRADECIMENTOS

Akin Té, ou simplesmente Kin Kin, meu grande pequeno primeiro herdeiro, um dia ao ler este texto, lembre-se que por mais que o dia se prolongue no tempo e no espaço, de uma hora a outra, a noite chegará, implicando o fim do dia. Lembre-se que por mais que o processo seja longo, chegará o fim um dia, confie sempre no processo, pois tudo na vida é um ciclo que conta com um começo e um fim, conexo sempre ao processo. Nada absolutamente que façamos dura eternidade, justamente por isso nascemos, crescemos e morremos, com certeza de que o ciclo fechou, o processo completou, meu pequeno grande Kin, te amo.

É nesse processo que comecei o ciclo deste mestrado que se completou com esta dissertação que me tornou Mestre, respectivamente, em Direito, dedicado de modo especial a ti. Exatamente, por este motivo que estou também estendendo o meu mais valioso agradecimento ao invisível celestial, aos aqueles que vieram antes de me, meus ancestrais, à minha família, especialmente os meus pais de quem devo eterna gratidão pela mais preciosa alicerce educacional da pessoa que hoje vejo e alegre; à minha orientadora, Rosa Maria Zaia Borges, pela excelente orientação baseada no diálogo e rigor, não só, mas também pelo espelho acadêmico que ela se tornou para mim ao longo desta caminhada acadêmica.

É ainda neste espírito de agradecer, que não posso de modo algum ficar sem estender os meus mais valiosos agradecimentos à FAPEMIG por me conceder bolsa de mestrado que, com certeza sem este recurso financeiro não teria como permanecer ao ponto de realizar este objetivo de tornar-me Mestre em Direito. Entretanto, é importante ainda estender meus agradecimentos aos meus professores pelo conhecimento compartilhado durante esse processo, sem esquecer dos meus colegas de Mestrado em Direito da Turma 14^a. Enfim, o processo foi decorrido, mas o ciclo fechou e o dia se restou explicado pelo sorriso desta vitória dedicado ao meu querido filho, Akin Té.

“[...] temos o direito a ser iguais quando a
nossa diferença nos inferioriza; e temos o
direito a ser diferentes quando a nossa
igualdade nos descaracteriza”.

Boaventura de Sousa Santos

RESUMO

Esta dissertação versa sobre a cultura africana, o islão, assim como o legado do processo colonizatório, tendo por objetivo central analisar a situação dos direitos humanos da mulher na Guiné-Bissau frente às tradições étnicas e à cultura islâmica. Para tanto, a pesquisa foi realizada através da abordagem qualitativa, desenvolvida a partir da teoria crítica e decolonial, cuja técnica abraçada é análise textual. Dentre os diversificados debates efetuados a respeito de particularidades culturais entre as sociedades humanas, especialmente entre euro-ocidental, islâmica e africana, o debate de gênero sobressai como ponto fundamental no qual poder se exerce em mais diversas dimensões. Por meio de uma abordagem que coloca em cheque os encontros que emergiram em diferentes momentos nas terras africanas, a pesquisa reconhece que os processos de islamização bem como colonizatório produziram em África estruturas adversas as que outrora possibilitaram uma convivência harmônica e complementar entre homem e mulher. Condicionando mais tarde para isso, a necessidade da adoção dos direitos humanos em África, sobretudo os direitos da mulher, porém na perspectiva liberal-individualista diferente da perspectiva coletivista africana. De forma específica, lança-se olhar sobre a realidade da mulher e os seus direitos na Guiné-Bissau frente à estrutura política, cultura islâmica e tradições étnicas guineenses, sabendo que algumas práticas dessas estruturas contribuem para a violação dos direitos da mulher neste país. Para tal, concluímos que é imprescindível que o Estado Guineense além da adoção das normas dos direitos humanos da mulher, deve optar pela estratégia de combate ao lado sentimental que motiva práticas tradicionais e islâmicas prejudiciais à dignidade humana da mulher guineense.

Palavras-Chave: Cultura Africana; Islão; Colonialismo; Direitos Humanos e Mulher.

ABSTRACT

This dissertation deals with African culture, Islam, and the legacy of the colonization process, with the main objective of analyzing the situation of women's human rights in Guinea-Bissau in relation to ethnic traditions and Islamic culture. To this end, the research was conducted using a qualitative approach, developed from critical and decolonial theory, whose adopted technique is textual analysis. Among the diverse debates held regarding cultural particularities among human societies, especially between Euro-Western, Islamic and African societies, the gender debate stands out as a fundamental point in which power is exercised in several dimensions. Through an approach that questions the encounters that emerged at different times in African lands, the research recognizes that the processes of Islamization and colonization produced structures in Africa that were adverse to those that once made harmonious and complementary coexistence between men and women possible. This will later be conditioned by the need to adopt human rights in Africa, especially women's rights, but from a liberal-individualist perspective that is different from the African collectivist perspective. Specifically, we will look at the reality of women and their rights in Guinea-Bissau in light of the political structure, Islamic culture and ethnic traditions of Guinea-Bissau, knowing that some practices of these structures contribute to the violation of women's rights in this country. To this end, we conclude that it is necessary that the Guinean State, in addition to adopting women's rights standards, must opt for a strategy to combat the sentimental side that motivates traditional and Islamic practices that are detrimental to the human dignity of Guinean women.

Keywords: African Culture; Islam; Colonialism; Human Rights and Women.

LISTAS DE TABELAS

TABELA 1 Mapa da República da Guiné-Bissau

LISTA DE SIGLAS

ANP	Assembleia Nacional Popular
CAJ	Centros de Acesso à Justiça
<i>CEDAW</i>	Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres
CRGB	Constituição da República da Guiné-Bissau
<i>CSW</i>	Comissão sobre Situação da Mulher
GICJ	Gabinete de Informação e Consulta Jurídica
IMC	Instituto de Mulher e Criança
MJ	Ministério da Justiça
OMS	Organização Mundial de Saúde
ONU	Organização das Nações Unidas
OUA	Organização da Unidade Africana
PAIGC	Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo Verde
PPM	Plataforma Política das Mulheres
UA	União Africana
UDEMÔ	União Democrática das Mulheres da Guiné-Bissau
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 DA ANTIGUIDADE AFRICANA À ISLAMIZAÇÃO E COLONIZAÇÃO:	
POLÍTICA, CULTURA E GÊNERO	14
2.1 A Política e a Cultura Africana: Figura da Mulher na Antiguidade Afrikana	16
2.2 A Islamização da África e sua implicação no Papel da Mulher Afrikana	25
2.3 As Implicações da Política Colonial no Papel da Mulher Africana	37
3 ENTRE A DESCOLONIZAÇÃO, O LEGADO DE ISLAMIZAÇÃO E	
COLONIALIDADE: UM OLHAR SOBRE A MULHER NO ESTADO PÓS-	
COLONIAL EM ÁFRICA E PROTOCOLO DO MAPUTO	52
3.1 A Descolonização da África e sua Implicação Fática no Estado Pós-Colonial	52
3.2 A Colonialidade e o Legado de Islamização no Estado Pós-Colonial em África: Um	
Olhar sobre a Realidade da Mulher	60
3.2 Uma Análise Sobre o Protocolo do Maputo	69
4 DE <i>TCHON</i> ÉTNICO ATÉ <i>ANÓS</i> GUINEENSES: UMA ANÁLISE SOBRE OS	
DIREITOS <i>DI MINDJER</i> NA GUINÉ-BISSAU.....	75
4.1 Reconstruindo Caminho de <i>Tchon</i> Étnico até Direito <i>di Mindjer</i> Guineense	75
4.3 As Práticas Tradicionais Étnicas Perante os Direitos de <i>Mindjer</i> Guineense.....	97
4.4 A Cultura Islâmica Perante Direitos de <i>Mindjer</i> Guineense	104
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
REFERÊNCIAS	120

1 INTRODUÇÃO

Os direitos humanos da mulher pelas suas características ônticas, sem hesitação, definem-se pelo conjunto de valores e bens jurídicos consagrados nos instrumentos nacionais e internacionais cujo propósito é possibilitar às mulheres o exercício dos direitos à liberdade e à igualdade. No entanto, não passaram a subsistir através de uma casualidade, ou sem uma história própria, assim afirmando, são produtos de uma longa luta e resistência das mulheres, enfrentadas em mais variadas sociedades e culturas, em que o poder nas suas mais diversas naturezas e práxis, foi concebido, estruturado, exercido e instrumentalizado de maneira categorizada e desigual.

Com entendimento de que os direitos humanos das mulheres possuem uma história própria e um caminho trilhado até chegar o nosso jovem século XXI, até chegar a nossa África e, igualmente, a nossa Guiné-Bissau, de modo específico, é interessante historicizar que ao longo da história da humanidade, e ainda hoje, as mulheres têm sido relegadas a cidadãs de segunda categoria com menor acesso aos direitos vigentes naquela ou nesta sociedade. Então, falar dos direitos das mulheres ou analisá-los, nesta condição, necessariamente é falar da história das lutas das mulheres, é falar da mulher nas sociedades, nas culturas, bem como nas políticas e nas religiões.

Falar das mulheres nesses espaços é entender a forma como o poder foi exercido e como as relações sociais aconteceram. Ainda, falar de poder nesses espaços, de fato, é levar em consideração autores políticos, categorias definidas, assim como lugares de tomadas de decisões, ocupados conforme as hierarquias socialmente estabelecidas, sobretudo entre gêneros. O gênero tornou base pela qual os papéis sociais e políticos são definidos e direcionados a cada sexo biológico e, em consequência durante séculos as mulheres pelos seus sexos femininos, foram impossibilitadas de ocupar cargos públicos e de exercer funções políticas, por consequência relegadas à vida doméstica.¹

Este fato faz parte da história das mulheres, porém, de todas as sortes tentadas, não era uniforme, tampouco universal, nem mesmo unanime. De outro dizer, endossa-se que a subjugação e opressão das mulheres pelos homens fundamentada no gênero, não fazia parte da cultura e da sociedade africana antes da islamização e colonização.² Eis a razão de este trabalho pautar densamente pela compreensão da história ligada aos

¹ LERNER, Gerda, 1920-2013. A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens; tradução Luiza Sellera. – São Paulo: Cultrix, 2019.

² NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). A Matriz Africana do Mundo. São Paulo: Selo Negro, 2008.

processos de islamização e de colonização como a forma de evidenciar em cada processo a posição e papel atribuído às mulheres, saber a princípio, como era esse papel e posição das mulheres na sociedade africana antes da dominação árabe e europeia.

Realmente, implica entender o poder político na cultura africana, que antes da dominação árabe e europeia vigorava em África. Compreender essas diferenças culturais e sociais requer voltar à história como o único acervo capaz de nos oferecer uma resposta a respeito da África, como continente que passou pelo processo de islamização tanto quanto de colonização. Entender islamização, imprescindivelmente requer conhecer como os árabes islâmicos usaram alcorão, livro Sagrado, para atravessar a sociedade africana e deixar definido papel e posição da mulher.

Uma questão a entender da religião islâmica é que ela não é apenas uma religião, é também um modo de pensar e de agir, conforme um conjunto de regras que os islâmicos devem seguir. No Islã não há separação entre a política e a religião, entre a moral e a fé, haja vista que todos os deveres islâmicos ou religiosos, morais e sociais estão instituídos no livro sagrado, alcorão e na lei islâmica, a Shária.³ Mas, interessante é, quando as normas sociais não se encontram no livro sagrado, o Alcorão, os islâmicos retornam às instruções peremptórias, conhecidas como a *sunna*, ou seja, exemplos de vida do profeta de Allah, Mohammed.⁴

Uma dessas regras é Sharia, conjunto de leis baseadas no Alcorão em muitos países islâmicos, tem função política e religiosa, sendo fonte primária no direito islâmico. Neste sentido, a islamização dos africanos não se bastou apenas na imposição religiosa, mas também na imposição cultural e ideológica, consequentemente a substituição do ser africano por ser islâmico. Outro ponto também digno de observação é a colonização. A dominação colonial em África não foi de caráter exclusivamente econômico e político, para concretizar a sua finalidade, os colonialistas europeus imprimiram sobre a sociedade africana estruturas políticas extremamente diferentes das estruturas que outrora havia em África.

O colonialismo europeu produziu em África a política de “assimilados”, uma perspectiva que declarava como “incivilizados” os nativos africanos, obrigando os mesmos a adotar um comportamento e determinados valores considerados

³ FASI, Mohammed El; HRBEK, Ivan, na: História geral da África, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi. – Brasília: UNESCO, 2010.

⁴ FASI, Mohammed El; HRBEK, Ivan, na: História geral da África, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi. – Brasília: UNESCO, 2010.

civilizacionais a fim de serem considerados civilizados.⁵ Para isso, mecanismos legais e sociais de diferenciação foram instituídos através do ordenamento jurídico e sistema institucional erguido exclusivamente para nativos. O cumprimento dessas regras seria primeiro passo no sentido de forçar os africanos a abandonarem os seus valores culturais em detrimento dos colonialistas.

Ser civilizado se traduzia em abandonar valores sociais e culturais africanos para adotar valores europeus. Nesse processo, as igrejas e as instituições escolares tiveram um papel essencial na transformação dos africanos em europeus que, na verdade, priorizavam mais homens nativos colonizados em detrimento das mulheres, tanto na arena política estatal quanto nas instituições religiosas e escolares. Por conseguinte, é necessário ver como este fato possibilitou a instituição de hierarquias baseadas no gênero nos Estados Africanos pós-independência, pois eles não apenas deram a continuidade das instituições coloniais, mas também herdaram a política colonial.

As estruturas herdadas tanto da islamização quanto da colonização produziu em África um ambiente e relação social complexos, porque no continente passou a conviver três valores culturais antagônicos – valores africanos, ocidentais e islâmicos – isso não apenas gerou conflitos de ideias, mas também possibilita tensões sociais e políticas, que muitas das vezes, resultam no derramamento de sangue, não só, mas também na violação dos direitos humanos como um todo e direitos das mulheres de modo específico. Eis também a razão desta pesquisa analisar o Protocolo do Maputo referente aos direitos da mulher no continente africano.

Analisar esse instrumento é no sentido de entender como os dispositivos nele contido expressam a realidade do legado colonial e da islamização. Após a sua análise, lança-se abordagem para a realidade da mulher e dos seus direitos na Guiné-Bissau, país enquanto ex-colônia portuguesa, não escaparia dessa transformação, que na altura da sua independência, embora fosse proclamada de forma heróica e unilateral, decidiu conservar as leis coloniais portuguesas no jovem Estado Libertado.

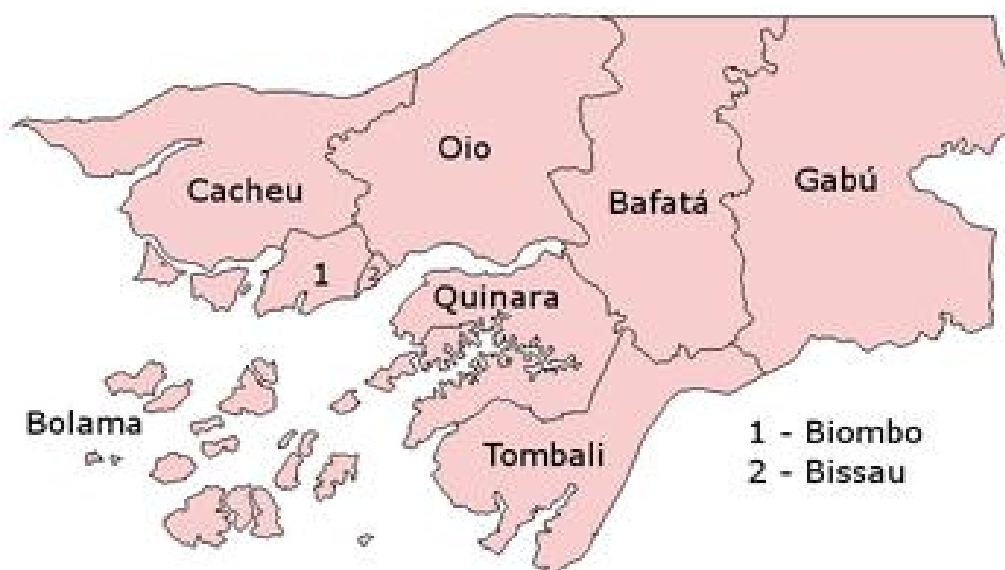
A Guiné-Bissau é um país situado na Costa Ocidental da África, fronteirada ao Norte pela República do Senegal e ao Sul e Leste pela República da Guiné-Konakry, ambos os países têm a língua francesa como a língua administrativa. O território

⁵ GOMES, G. Patrícia. O estado da arte dos estudos de gênero na Guiné-Bissau: uma abordagem preliminar. In: Outros Tempos, vol. 12, n.19, 2015.

guineense equivale 36.125 km² que, além da porção continental, integra uma parte insular, preenchido por mais de oitenta ilhas.

O nosso país sofreu invasão portuguesa de 1446 até 24 de setembro de 1973, data em que aqueles jovens africanos e atuais Antigos Combatentes da Liberdade da Pátria, através de uma luta armada prolongada onze anos, expulsaram compulsoriamente os invasores, proclamando a Independência da República da Guiné-Bissau de forma unilateral.⁶ Em aspecto administrativo, a Guiné-Bissau organiza-se em oito regiões e um setor autônomo, respectivamente: Biombo, Cacheu, Oio, Bolama-Bijagós, Quínara, Bafatá, Gabú, Tombali e Setor Autônomo de Bissau, este sendo a sua principal capital.

Figura 1: Mapa da Guiné-Bissau



Fonte: Google imagem

Essas regiões ainda se subdividem em setores que, também se subdividem em secções que, por sua vez, em aldeias, onde encontram comunidades de matriz africana. O país possui clima tropical, que oscila entre quente e úmido, correspondendo a duas estações ao ano, chuvosa e seca. O português é a língua administrativa da Guiné-Bissau, porém falada suficientemente pouca, pois o *Krioul* guineense é a língua mais expressada a nível nacional. Além dessas duas línguas, subsistem línguas étnicas.

⁶ ARAÚJO, Helmer. Guiné-Bissau. Brasília: Thesaurus; Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/3sdXuJj>. Acesso em 27 de dezembro de 2023.

Em 2017, a população guineense estimava-se em quase dois milhões, ou seja, equivalente 1.922.771, conforme estatística do Departamento das Nações Unidas, relativo à área econômica e social. Conforme Araújo, na Guiné-Bissau, coabitam vários grupos étnicos e crenças religiosas, estas resumidas estritamente em três:

A religião animista é a predominante com cerca de 50% da população, das quais 6 se destacam: Balanta, Papel, Manjaco, Mancanha, Bijagós, Felupes, Mansonca, etc. A religião islâmica está em franca progressão compreendendo, atualmente, cerca de 45% da população, composta pelas etnias: Fula, Mandinga, Beafada, Saraculê, Balanta-Mane e Nalu. Estima-se que apenas 5% da população guineense seja cristã.⁷

É nesse universo de valores que esta pesquisa transita, tendo como *objetivo central analisar os direitos humanos da mulher na Guiné-Bissau frente às tradições locais e à cultura islâmica*. Três dimensões – cultural, política e religiosa - conduziram a nossa análise para responder o seguinte problema de pesquisa: *em que medida a contraposição da cultura islâmica e das tradições étnicas guineenses contribuem para a violação dos direitos da mulher na Guiné-Bissau e como superar isso?*

Em busca pela resposta a este questionamento, compreendemos que qualquer problema de uma pesquisa, em regra, integra duas vantagens: uma de caráter científica e outra de natureza prática. Científica é pertinente na medida em que proporciona novos conhecimentos e prática é relevante na medida em que o resultado de pesquisa possa contribuir na identificação do problema. Por assim, parte-se da hipótese de que certas práticas das tradições étnicas guineenses, assim como da cultura islâmica na medida em que os seus atores resistem às normas dos direitos humanos, contribuem para a violação dos direitos humanos da mulher.

Neste sentido, a escolha de pesquisar este tema, justifica-se basicamente pela nossa convicção de que o problema da mulher em África de modo geral e na Guiné-Bissau de forma particular, embora seja ligada à mulher, a busca pelo mecanismo que contribua para sua superação não deve restringir apenas às mulheres. Mas deve abranger a sociedade africana, guineense particularmente como um todo tal qual aconteceu durante o processo de luta pela nossa independência onde as mulheres e os homens lutaram de lado a lado para expulsar os colonialistas portugueses.

A luta contra a discriminação das mulheres, portanto deve inclusive ser o trabalho em equipe, sem esquecer que nós não procuramos falar por mulheres ou no lugar das mulheres, mas a nossa consciência de lutar pela justiça é a única e exclusiva

⁷ ARAÚJO, Helmer. Guiné-Bissau. Brasília: Thesaurus; Fundação Alexandre de Gusmão, 2012, p.5-6.

maquina que nos move, pois na nossa concepção da justiça, ela não tem sexo, nem gênero, mas pauta exclusivamente no justo. Isso vai de acordo com o que líder imortal da independência da Guiné-Bissau e de Cabo Verde, Amílcar Cabral, nas palavras da historiadora Patrícia Godinho Gomes, em um dos seus discursos ele tão simples só declarou de que “A nossa revolução nunca será vitoriosa se não conseguirmos a plena participação das mulheres”.⁸

Assim, para o cumprimento de finalidade desta dissertação, opta-se pela abordagem qualitativa, desenvolvida a partir da teoria crítica e decolonial, principalmente em pesquisa documental e bibliográfica, assim como em abordagem histórico-interpretativa, cuja técnica abraçada é análise textual.⁹ Análise textual ocorre resumidamente em três fases: unitarização, categorização e produção textual.¹⁰ Além da parte introdutória e conclusiva, estruturalmente, esta dissertação integra três capítulos.

No capítulo primeiro, apresentou um panorama histórico da Antiguidade Africana, no qual mostramos o papel e a posição da mulher. Buscou com isso averiguar, principalmente como o processo de islamização, bem como colonizatório permearam a sociedade africana e conformaram esse papel e posição da mulher no continente africano. Neste sentido, realizou-se um apanhado geral da forma pela qual o processo de islamização tanto quanto colonizatório foram conduzidos, por conseguinte apresentamos as transformações possibilitadas por esses processos relativamente ao papel e posição da mulher africana.

No capítulo segundo, traz à discussão o processo de descolonização, o legado de islamização e colonialidade, assim buscou entender o sentido em que a herança do processo de islamização e de colonialismo contribuíram para a conservação no Estado pós-colonial em África as estruturas discriminatórias para com as mulheres, que condicionaram adoção do Protocolo à Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos sobre os Direitos das Mulheres em África, mais conhecido como Protocolo do Maputo. Tendo em vista que Protocolo do Maputo nasceu em resposta a essas práticas discriminatórias à mulher africana herdada desses processos de dominação, então analisou todo o seu texto a fim de entender os seus dispositivos.

⁸ GOMES, Patrícia Alexandra Godinho. “As outras vozes”: Percursos femininos, cultura política e processos emancipatórios na Guiné-Bissau. Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Ano 1, número 1, Janeiro – Junho de 2016.

⁹ MORAES, Roque e Galiuzzi, Maria do Carmo. Análise Textual Discursiva: Processo Reconstutivo de Múltiplas Faces. *Ciência & Educação*, v. 12, n. 1, 2006.

¹⁰ MORAES, Roque. Uma Tempestade de Luz: a Compreensão Possibilitada pela Análise Textual Discursiva. *Ciência & Educação*, v. 9, n. 2, p. 191-211, 2003.

No capítulo terceiro, sob denominação “de *tchon*¹¹ étnico até *anós* guineenses: uma análise sobre os direitos *di mindjer*¹² na Guiné-Bissau”, traz uma abordagem que reflete sobre a questão de gênero que, apesar já discutido nos capítulos anteriores, neste capítulo constitui uma atenção especial, pois se procurou determinar a forma pela qual a contraposição das tradições étnicas guineenses e cultura islâmica, contribuem para a violação dos direitos humanos da mulher na Guiné-Bissau.

Ao findar introdução, deixa-se grafado que o objeto do estudo desta dissertação é de suma importância tanto para a Universidade quanto aos acadêmicos. O estudo de modo geral contribuirá para a compreensão da questão da mulher em diferentes fases da história do continente africano e de modo específico contribuirá para a compreensão da realidade e dos direitos humanos da mulher na Guiné-Bissau. A temática, em si, é importante, pois representa a complexidade da realidade social, cultural e política, assim como jurídico da África, especialmente das normas dos direitos humanos, procurando com isso contribuir na efetivação dos direitos humanos da mulher na Guiné-Bissau mediante a realidade cultural, islâmica e política do país.

¹¹ Tchon na língua guineense equivale terra ou território em português.

¹² Mindjer na língua guineense equivale mulher em português.

2 DA ANTIGUIDADE AFRICANA À ISLAMIZAÇÃO E COLONIZAÇÃO: POLÍTICA, CULTURA E GÊNERO

Neste capítulo, compreendeu-se o papel da mulher, assim como a sua posição na dimensão política e cultural da Antiguidade Africana. Escopo foi perceber se atribuição desse papel tanto quanto dessa posição foi fundamentada no gênero que, em seguida, certificou se a forma em que a islamização e colonização permeou e conformou África tornou parte do processo sócio-histórico que produziu as hierárquicas e a cultura de dominação do sexo feminino pelo sexo masculino no Estado africano pós-colonial.

O gênero, como categoria socialmente pensada e instituída é a forma pela qual as diferenças sexuais biológicas são trazidas para prática social e política, tornadas parte do processo histórico. Ou melhor, “no gênero, a prática social se dirige aos corpos. Através dessa lógica, as masculinidades são corporificadas, sem deixar de ser sociais”.¹³ Para estabelecer a categoria de gênero, diz Lerner envolveu vários fatores, inclusive o estudo de anatomia humana para indicar diferenças entre os sexos. Esse estudo caracterizava a mulher, por possuir crânio menor teria capacidade intelectual inferior e, por consequência menos condições de tomar parte dos domínios de política, educação, governo entre outros domínios fora da vida doméstica e privada.¹⁴

Era a partir desses estudos científicos e doutrinas religiosas que papel atribuído à mulher é definido para justificar a dominação, opressão e desigualdade entre homens e mulheres. O gênero, dessa forma, tornou-se base na qual os papéis sociais e políticos são definidos e distribuídos entre homens e mulheres. Porém, abordar sobre essa relação implica realçar que o gênero é além ao circuito de relação face a face entre homens e mulheres. Em tese, sublinha Connell “Significa enfatizar que o gênero é uma estrutura ampla, englobando a economia e o estado, assim como a família e a sexualidade, tendo, na verdade, uma importante dimensão internacional”.¹⁵

Deste fato, ao abordar o gênero na dimensão política e cultural, não só, mas também na dimensão religiosa, islâmica no caso, não se pode avançar sem saber do conceito da cultura, do matriarcado e do patriarcado, pois serão as bases para a nossa análise ao longo deste trabalho. A cultura parece ser uma palavra simples, porém o seu

¹³ CONNELL, Robert W. Políticas Da Masculinidade. jul./dez. 1995, p.189.

¹⁴ LERNER, Gerda, 1920-2013. A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens; tradução Luiza Sella. – São Paulo: Cultrix, 2019.

¹⁵ CONNELL, Robert W. Políticas Da Masculinidade. jul./dez. 1995, p.189.

conceito constitui interesses de várias áreas de conhecimento, sendo objeto inclusive de pesquisas de Antropologia, Sociologia, História, entre outras áreas. Em cada uma delas ela é conceituada através de enfoques diferentes, o que resta por demonstrar a sua natureza multidimensional.

A relevância do conceito de cultura é fenomenal para a nossa análise, haja vista que ela varia de uma sociedade a outra, isso implica que o que é aceitável em uma determinada sociedade pode ser proibido em outra, vice-versa. Este fato mostra que a cultura faz parte da natureza de cada ser humano, do seu grupo, consequentemente de cada sociedade humana. Ainda assim, tomamos a visão de Sunday Awoniyi da cultura como ponto de partida. Conforme a perspectiva desse autor,

A cultura abraça crenças religiosas, línguas, vestimentas, estilo de vida, organização política e todos os outros aspectos da vida. No contexto deste papel, a cultura é usada como a totalidade do modo de vida dos povos africanos, incluindo os seus produtos tangíveis e intangíveis, hábitos, costumes, pensamentos, bem como artes, tecnologia, música, literatura, teatro, saúde e educação.¹⁶

De fato, a cultura africana é forma de ser, estar e fazer dos povos africanos, é herdada da geração anterior que utiliza, acrescenta e transmite a geração seguinte. O matriarcado embora seja de forma geral explicado por Heide Göttner-Abendroth, é importante, pois conforme essa autora “[...] os matriarcados são sociedades igualitárias e centradas na mãe. Baseiam-se em valores maternos, como o cuidado, o carinho, a reciprocidade perfeita, a resolução de conflitos através da negociação e a construção activa da paz”.¹⁷ Ou seja, o matriarcado é a sociedade onde relação entre homem e mulher não se fundamenta na dominação de um sexo a outro.

O patriarcado, ao contrário do matriarcado, em sua dimensão plena é um sistema de preponderância no qual exalta a superioridade masculina em detrimento da inferiorização feminina. Este fato acaba por influenciar conjunturas sociais nas quais mulheres e homens se compõem como sujeitos sociais inseridos numa perspectiva já pré-definida, preenchendo papéis que devem ser exercidos por cada um no devido mantimento da ordem hierárquica estabelecida.¹⁸

¹⁶ AWONIYI, Sunday. African Cultural Values: The Past, Present And Future / Sunday Awoniyi. Journal of Sustainable Development in Africa, Volume 17, No.1, 2015, p.04.

¹⁷ GOETTNER-ABENDROTH, Heide. Modern Matriarchal Studies And Two Examples of Matriarchal Societies; Lecture at R. Tagore-University in West Bengal, India, 2022, p.02.

¹⁸ SAFFIOTI, Heleieth. Gênero patriarcado violência.-- 2.ed.—São Paulo : Expressão Popular : Fundação Perseu Abramo, 2015.

Tal realidade é sustentada pelas doutrinas religiosas e científicas. Estas, operando por meio do determinismo biológico, ou seja, defendem a superioridade da figura masculina como algo natural e universal, aprofundada nas diferenças biológicas entre homens e mulheres, assim como os seus papéis sociais. Lerner de forma crítica aponta que a visão dos tradicionalistas sustenta rigorosamente que as tarefas destinadas aos sexos, através das evidências divinas são justas por derivar da vontade celestial.¹⁹

Desta maneira, diz Gerda Lerner²⁰ acreditaram que nenhum ser humano é culpado pela desigualdade social, divisão sexual do trabalho e pela dominação das mulheres pelos homens. A colonização, colonialismo e colonialidade, também são outros conceitos de suma relevância para a nossa análise, entretanto serão trazidos apenas em momentos oportunos, precisamente no desenvolver da pesquisa. Assim, esse capítulo será desenvolvido considerando esses conceitos e categoria de gênero perante práticas sociais e culturais em cada fase da história da sociedade africana.

2.1 A Política e a Cultura Africana: Figura da Mulher na Antiguidade Afrikana

Pretende-se, aqui, repor um debate à esfera política e cultural voltada à análise dos fatos históricos, pois a história é um dos acervos imortais da humanidade, por ela e para ela, analisa o caminho percorrido da África africana até África islamizada e escravizada. Nas pesquisas históricas, assiduamente, África tem sido lida como o berço da humanidade, lugar no qual os primeiros humanos vieram. Essa hipótese foi, amplamente, acolhida por vários estudiosos, dos quais, referenciamos Cheikh Anta Diop²¹, Théophile Obenga²², Marimba Ani²³ e José Airton de Farias.²⁴

Apesar da sua pertinência histórica, a nossa análise se direciona a entender papel e posição da mulher na dimensão Cultural, assim como política na Antiguidade Africana. Entender esse papel e posição significa entender o exercício do poder nessa

¹⁹ LERNER, Gerda, 1920-2013. A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens; tradução Luiza Sellera. – São Paulo: Cultrix, 2019.

²⁰ LERNER, Gerda, 1920-2013. A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens; tradução Luiza Sellera. – São Paulo: Cultrix, 2019.

²¹ DIOP Cheikh Anta. In: História geral da África, II: África antiga / editado por Gamal Mokhtar. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

²² OBENGA, Théophile. In: História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki - Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

²³ ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma critica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015.

²⁴ FARIAS, José Airton de. Uma breve história da África / José Airton de Farias. – 5. ed. – Fortaleza: Sistema Ari de Sá de Ensino, 2015.

sociedade como a peça chave das relações sociais. O poder é onde tudo é decidido, valendo-se, para tanto, partir da lógica $1+1=3$. Ao nexos matemático convencionalizado, esse resultado é insatisfatório na medida em que não equivale o resultado de soma $1+1$, que é 2, não 3, mas, a depender da leitura e da finalidade interpretativa, essa equação evidencia que nem sempre “o parecer ser” corresponde o próprio “ser”.

Quer dizer, ao nexos biológico e temporal, o resultado três representa tanto a base da composição da sociedade africana, assim como a sua interpretação da ideia do tempo circular, consequentemente reforçando a nossa negação de uma leitura única baseada na interpretação uniforme e universal do processo político e civilizatório. Para base composicional da sociedade africana, o resultado três significa que o proto-africano, sexualmente, cruzado com proto-africana surgiu a terceira pessoa. Para ideia do tempo circular, essa equação significa que sem ontem não haveria hoje e sem este não haverá amanhã, isso representa a ideia do equilíbrio sustentado por Marimba Ani.²⁵

No geral, a lógica $1+1=3$ cunha-se ao fato de que a família no contexto tradicional africano, começa a partir de duas pessoas, homem e mulher, cruzados geraram descendentes que, por sua vez, multiplicaram em comunidade, por assim, formando ulteriormente aquilo que restou consignado de sociedade africana. Pretende-se, com isso, interar como foi instituído papel da mulher no exercício do poder político nessa sociedade, porém levando em conta a categoria de gênero a partir do conceito anteriormente apresentado.

Ao analisar estrutura política dessa África, alguns estudiosos como Amadu Sesay, analisaram-na através dos sistemas políticos adotados nos mais variados períodos e momentos da história, entretanto Cheikh Anta Diop opta-se em analisá-los desde o século primeiro do calendário cristão até o século XIX da era colonial. Como produto final da sua análise, apresenta monarquia como regimes políticos dessa sociedade.²⁶ Pela natureza desse regime, tudo aponta para uma ocupação do trono através de sucessão hereditária, na qual monarca ocupa papel de chefe de Estado.

Ainda assim, assinala-se que apesar dos sistemas políticos da Antiguidade Africana tenham monarquia como base governativa, não se traduz necessariamente que fosse exercida de forma uniforme em todo canto do nosso continente, quer dizer, a

²⁵ ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015.

²⁶ DIOP, Cheikh Anta. Pre-colonial Black África/Cheikh Anta Diop. Traduzido Do Francês Por Harold J. SALEMSON LAWRENCE HILL & COMPANY Westport, Connecticut. 1987.

depende da natureza e número habitacional de cada sociedade étnica ou imperial, era instalado um tipo específico do regime político em função da demanda social. Debate de Amadu Sesay representa essa visão, ao apontar que havia três sistemas de governo em África, distribuídos em três modelos de organização política, a saber: “[...] (a) grandes reinos ou impérios centralizados; (b) reinos centralizados de tamanho médio; e (c) impérios ou chefias amplamente dispersos”.²⁷

Cada um desses sistemas concretizou-se conforme proporção territorial e populacional do império ou Estado. No primeiro modelo, grandes impérios ou reinos, eram governados pelos sistemas centralizados de um governo piramidal, no qual o rei era senhor absoluto. Neste tipo de governo, não havia separação de poderes, ele e a sua corte desempenhavam funções executivas, legislativas e judiciais. Alguns impérios africanos que se enquadram nesse modelo e representam esse tipo do governo são: Mali e Shonghai na atual África ocidental; Shona e Zulu na África austral; Egito Antigo na África de norte; Núbia e Axum na África oriental.²⁸ O segundo sistema se distingue do primeiro apenas por meio do tamanho territorial.

Os impérios africanos que o representavam são: Império de Ashanti em Gana; Reinos de Oyo e Ife na Nigéria; os Reinos Buganda e Bunyoro em Uganda; Reino Zulu na África do Sul. Esses reinos eram urbanizados e os seus reis detinham um poder imenso partilhado com apenas aliados de confiança. O terceiro sistema, chefias amplamente dispersos, este tipo de sistema encontra-se nas sociedades classificadas como sem Estados, representados pelos os Igbos no leste da Nigéria; Baoulé, Dida e Bété no Sudeste da Costa do Marfim; os Nuer e Dinka Gnoc no Sudão do Sul; os Massai no Quênia; o Nyjakusa na Tanzânia e Tonga na Zâmbia.²⁹

Esse último sistema enquadra-se nas sociedades consideradas sem reis ou elites governantes centralizadas na forma claramente identificável. Entretanto, ausência dessas estruturadas centralizadas em formato piramidal como os dois primeiros sistemas não se traduz necessariamente na ausência da autoridade, pois subsistiam normas e ordem, bem

²⁷ SESAY, Amadu. African Governance Systems in the Pre and Post-Independence Periods: Enduring Lessons and Opportunities for Youth in Africa. Discussion Paper. Mandela Institute for Development Studies. Joanesburgo, 11 jul. 2014, p.10.

²⁸ SESAY, Amadu. African Governance Systems in the Pre and Post-Independence Periods: Enduring Lessons and Opportunities for Youth in Africa. Discussion Paper. Mandela Institute for Development Studies. Joanesburgo, 11 jul. 2014.

²⁹ SESAY, Amadu. African Governance Systems in the Pre and Post-Independence Periods: Enduring Lessons and Opportunities for Youth in Africa. Discussion Paper. Mandela Institute for Development Studies. Joanesburgo, 11 jul. 2014.

como sanções para comportamentos considerados desviantes. Esse sistema possuía um tipo de governo que operava no âmbito de aldeia e cidade.³⁰

Outros autores que também trabalharam sistemas políticos africanos, mas integrando-os apenas em duas categorias são Fortes e Pritchard. As duas categorias apresentadas por esses autores se equiparam aos três modelos supra consignados, mas apenas unindo primeiro do segundo em uma única categoria que resolveram nomear de grupo (A). A categoria (A) incide nas sociedades com autoridade centralizada e aparelho administrativo, bem como instituições judiciais. Essa categoria integra os Zulo, os Ngwato, as Bemba, os Banyankole e as Kede.³¹

Outro grupo classificado de (B) é oposto do primeiro, com modelo do governo sem Estado. Este grupo como exemplos compreende os Logoli, as Tallensi e as Nuer.³² Essas foram classificações que podem ser atribuídas a qualquer instituição e sistema político na Antiguidade africana e ainda nos dias atuais atados a questão tradicional, embora considerando o hibridismo decorrente do processo colonial e de islamização.

Porém, ao analisarmos as instituições políticas africanas, devemos levar em consideração a particularidade cultural e social como fatores que podem influenciar no reconhecimento da autoridade e fiscalização da sua atuação. A análise que se deve fazer a respeito do sistema político africano tradicional deve ser contextual no sentido de possibilitar uma leitura mais circunstancial, pois a função política varia conforme localidade e influência cultural. Os chefes políticos africanos eram figuras cujos cargos eram reconhecidos à luz de costumes locais, bem como valores culturais.³³

O poder político desempenhado por eles não era um poder restritamente baseado na questão política, envolvia questão religiosa, jurídica, gestão de riquezas da comunidade, assim como as suas respectivas redistribuições; esse tipo de sistema, o rei ou chefe político desempenhava um gama de funções em prol do seu Estado que, simultaneamente, gera uma relação complexa e pluridimensional com o seu povo. Nos

³⁰ SESAY, Amadu. African Governance Systems in the Pre and Post-Independence Periods: Enduring Lessons and Opportunities for Youth in Africa. Discussion Paper. Mandela Institute for Development Studies. Joanesburgo, 11 jul. 2014.

³¹ FORTES, Meyer; PRITCHARD, Evans. Sistemas Políticos Africanos. Tradução do Teresa Brandão. Publicado para o International. African Institute Pela Oxford University Press Londres 1940.

³² BIZANA-TUTU, Dolly. Traditional leaders in South Africa: yesterday, today and tomorrow. Mini thesis (Masters Philosophy), Faculty of Law, University of Western Cape, 2005.

³³ FORTES, Meyer; PRITCHARD, Evans. Sistemas Políticos Africanos. Tradução do Teresa Brandão. Publicado para o International. African Institute Pela Oxford University Press Londres 1940.

³³ BIZANA-TUTU, Dolly. Traditional leaders in South Africa: yesterday, today and tomorrow. Mini thesis (Masters Philosophy), Faculty of Law, University of Western Cape, 2005.

sistemas políticos africanos na sociedade antiga, a sucessão ao poder e o seu consequente reconhecimento segue um processo de formalidade ritualística amparado a um rol de preceitos do direito consuetudinário.³⁴

Significa, em tese, que esses líderes não desempenhavam apenas uma simples função política de tomar decisões e impor regras aos seus governados, mas representavam também para eles uma ligação com o mundo espiritual e religioso. Para tanto, nesta lógica, não era qualquer indivíduo que assumia função do rei, era escolhido baseado na ritualização costumeira, implicando que a sua autoridade transcendia aspectos meramente políticos.

A história do exercício do poder político nesses sistemas, porém, aponta para um espaço do domínio masculino em detrimento do feminino, embora seja possível destacar algumas figuras de rainhas que governaram nessa sociedade. Aqui podemos destacar a figura de Hatshepsut que, em um universo de faraós que governaram Egito Antigo, ela foi a única mulher faraó que governou Egito durante a XVIII Dinastia. Outra figura feminina africana referenciada tanto nos livros históricos, assim como na bíblia cristã é Makeda (1005-950 a.C.), conhecida como Rainha de Sabá, conterrânea do rei Salomão, uma soberana de um vasto reino cuja influência distendia da Etiópia ao Sudão, à Síria, à Arábia e à Índia.³⁵

Existe ainda a figura de outras mulheres que governaram em regime de colaboração com os seus parceiros, a figura mais emblemática ou referenciada nos livros é de Isis, que governou juntamente com o seu irmão-marido, Osíris. No mais, havia também outras mulheres egípcias que governavam em regimes de colaboração com os seus maridos faraós, respectivamente Tiye, Nefertiti, e Nefertari. Embora seja relevante exemplificar essas figuras das mulheres que governaram em regime de colaboração com seus maridos, considera-se que isso não representa papel principal desempenhadas por elas, comparando-as àquelas que assumiram administração de seus próprios impérios, como Makeda e Hatshepsut.³⁶

Para isso, faz-se necessário considerar que ocupar ou desempenhar cargo de rainha por certas mulheres não esclarece se nessa sociedade a posição e papel atribuído às mulheres era fundamentado na categoria de gênero ou não, de modo que

³⁴ BIZANA-TUTU, Dolly. Traditional leaders in South Africa: yesterday, today and tomorrow. Mini thesis (Masters Philosophy), Faculty of Law, University of Western Cape, 2005.

³⁵ NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). A Matriz Africana do Mundo. São Paulo: Selo Negro, 2008.

³⁶ NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). A Matriz Africana do Mundo. São Paulo: Selo Negro, 2008. .

necessitamos compreendê-los através da dimensão cultural como sendo o sistema no qual se produz visão do mundo e relações sociais. Este fato não é só importante, mas vincula-se ao sistema político africano, à época, vigente que, além de envolver aspectos políticos, era vinculado aos costumes e valores culturais.

Quando sublinha que o fator político africano por si só não contribui bastante para esclarecer o tema de gênero na Antiguidade africana, compreende-se que os diferentes sistemas de gênero baseado no masculino-feminino e de modo como operam nas relações sociais de poder entre homens e mulheres são produto da cultura operando na sociedade.³⁷ A cultura não se resta a uma determinada prática, porque é um modo de ser e viver, inclusive estar e fazer, quer dizer, é um sistema onde tudo ligado a vida dentro de uma sociedade é preparado e consumido socialmente.

Na verdade, as formas pelas quais homens e mulheres se comportam em qualquer sociedade humana é produto de imenso processo de aprendizado sócio-cultural que é transmitido a cada gênero. Perante este fato, torna-se necessário dizer que a forma de ser homem ou mulher é instruída na cultura, gênero significa nessa condição que as mulheres e homens são produtos da realidade social não necessariamente decorrente no sexo biológico, mas nos papéis socialmente e culturalmente estabelecidos.

A cultura acaba por isso de deter um papel importante nessa relação entre dicotomia mulher/homem e a função que cada um ocupa tanto na esfera política, assim como social. A cultura africana, nessa condição torna-se objeto de análise importante para compreender essa relação na Antiga África. A cultura africana para muitos autores, aliás, para Elisa Larkin Nascimento, Nah Dove³⁸, Oyèrónké Oyěwùmí³⁹, assim como Ifi Amadiume⁴⁰ se fundamenta no matriarcado, apesar de apresentarem essa mesma visão, não foram precisos em trazer um conceito do matriarcado, o que constitui necessidade de recorrer novamente à análise de Heide Goettner-Abendroth.⁴¹

³⁷ LOURO, Guacira Lopes Gênero, sexualidade e educação. Guacira Lopes Louro - Petrópolis, RJ Uma perspectiva pós-estruturalista / : Vozes, 1997.

³⁸ NASCIMENTO, Elisa Larkin. A Matriz Africana do Mundo / Elisa Larkin Nascimento (org.). São Paulo: Selo Negro, 2008.

³⁹ OYĒWŪMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyěwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

⁴⁰ AMADIUME, Ifi. Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society, London: Zed Press, 1987.

⁴¹ GOETTNER-ABENDROTH, Heide. Modern Matriarchal Studies And Two Examples of Matriarchal Societies; Lecture at R. Tagore-University in West Bengal, India, 2022.

Para Heide Göttner-Abendroth “Em princípio, os matriarcados são sociedades igualitárias e centradas na mãe. Baseiam-se em valores maternos, como o cuidado, o carinho, a reciprocidade perfeita, a resolução de conflitos através da negociação e a construção activa da paz”.⁴² Apesar do seu conceito seja de grande importância, não o adotamos integralmente, uma vez que matriarcado africano não parte da perspectiva de igualdade, mas sim da complementaridade, pois “A cultura africana constrói relações de gênero com ênfase na complementaridade, e não no conflito, entre homens e mulheres. O que faz o homem é a mulher, da mesma forma o que faz a mulher é o homem”.⁴³

Essa afirmação se deve a natureza comunalista da sociedade africana, onde tudo que se produzia e se fazia era destinado para o bem da coletividade, o que possibilitava uma vida harmônica e equilibrada, socialmente. No mais, a “[...] relação feminino-masculino em todas as formas de vida, é entendida como não hierárquica. Tanto a mulher, quanto o homem trabalham juntos em todas as áreas de organização social, onde a mulher é portadora da vida e da cultura”.⁴⁴ A não hierarquia da relação entre feminina e masculina na sociedade africana, reforça a nossa posição de não adoção de igualdade como base de relação no matriarcado africano, assim

A dualidade opositiva macho/fêmea, homem/mulher e o privilégio masculino que a acompanha nas categorias de gênero ocidentais é especialmente alienígena para muitas culturas africanas. Quando realidades africanas são interpretadas com base nessas alegações ocidentais, o que encontramos são distorções, mistificações linguísticas e muitas vezes uma total falta de compreensão, devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais. Na verdade, as duas categorias básicas “mulher” e “gênero” precisam ser repensadas [...].⁴⁵

De fato, não é que inexistisse dualidade masculino/feminino, mulher/homem no contexto cultural africano, entretanto e, todavia, a noção ocidental de categorizar essas dualidades baseadas na natureza biológica e construção social nascida na hierarquização imposta na cultura patriarcal, não coabita com a sociedade africana clássica, de modo que a questão de igualdade é imprópria a essa sociedade, pois ela surge na tentativa de

⁴² GOETTNER-ABENDROTH, Heide. Modern Matriarchal Studies And Two Examples of Matriarchal Societies; Lecture at R. Tagore-University in West Bengal, India, 2022, p.02.

⁴³ MAZAMA, A. Afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, E. L. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: selo negro, 2009, p.125.

⁴⁴ DOVE, Nah. Mulherismo africano: uma teoria afrocêntrica. Universidade de Temple: jornal de estudos negros, v.28, n°05, maio de 1998, p.08.

⁴⁵ OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónkẹ Oyèwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p.105.

corrigir a inferiorização e subjugação a que várias classes nas sociedades patriarcais foram expostas, principalmente as mulheres.

A sociedade africana é estruturada sob valores maternos, direcionados para necessidade, não para exercício de poder de dominação.⁴⁶ Neste caso, compreender o matriarcado é importante, principalmente nos dias atuais, para desfazer do hibridismo da cultura africana adquirida durante a dominação árabe e europeia. Desfazer deste hibridismo, demanda partir do conhecimento do que realmente era o matriarcado africano, nele saber papel e posição da mulher, conhecer o sentido do patriarcado nórdico e oriental, e como ele impregnou e impactou a cultura africana durante processo de islamização e da colonização, respectivamente.

O sistema matrilinear africano, diferente do patriarcal onde a figura masculina domina feminina, é um sistema que não constitui a dominação de um sexo ao outro, mas se baseia no partilhamento de responsabilidades e privilégios.⁴⁷ Por ser um sistema cujo poder é partilhado, o equilíbrio se encontra e paz social se garante entre homem e mulher mediante o negócio da comunidade ou do Estado territorial. Neste sentido, concordamos com Nah Dove quando ela afirma que a mulher no contexto matriarcal africano, é “[...] reverenciada em seu papel como a mãe, quem é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura, e o centro da organização social”.⁴⁸

O sentido de papel de maternidade africana baseada na cultura matrilinear é diferente do sentido concedido a ele na cultura patriarcal. A sua significância na cultura africana transcende o elo do gênero, posto que representa a natureza de responsabilidade comunitária, envolvendo a criação dos filhos e cuidar dos outros pertencentes à comunidade. Ser chamada de mãe em África, como bem sublinha Nah Dove “é uma honra se ter esse título conferido. Os valores dessa natureza têm sido fundamentais para a sobrevivência dos povos Africanos durante o prolongado e contínuo holocausto”.⁴⁹

Isso significa que compreender a categoria de gênero na sociedade africana, ainda que seja nos moldes atuais, deve levar em consideração duas instituições

⁴⁶ DOVE, Nah. Mulherisma africana: uma teoria afrocêntrica. Universidade de Temple: jornal de estudos negros, v.28, nº05, maio de 1998.

⁴⁷ DOVE, Nah. Mulherisma africana: uma teoria afrocêntrica. Universidade de Temple: jornal de estudos negros, v.28, nº05, maio de 1998.

⁴⁸ DOVE, Nah. Mulherisma africana: uma teoria afrocêntrica. Universidade de Temple: jornal de estudos negros, v.28, nº05, maio de 1998, p.08.

⁴⁹ DOVE, Nah. Mulherisma africana: uma teoria afrocêntrica. Universidade de Temple: jornal de estudos negros, v.28, nº05, maio de 1998, p.08.

coexistentes hoje no continente africano: Estado e comunidades tradicionais, estas nas suas maiorias ainda representam a cultura matriarcal, embora com uma tendência híbrida. Na tradição puramente africana, não precisa do amor ao próximo como os cristãos assim prezam, pois toda a gente se considera família e ela é mais profunda do que amor ao próximo. Essa concepção contribui em manter coesão social.⁵⁰

Além disso, os valores associados à família na sociedade tradicional africana incluem a responsabilidade de compartilhar a vida com a esposa ou marido e filhos na família nuclear, não só, mas também com parte de toda uma linhagem na família ampliada, reconhecendo a necessidade de ter e cuidar dos filhos, respeitando os pais e cuidando deles na velhice.⁵¹ Este último, é um dos valores que qualquer africano ainda vinculado à tradição carrega dentro dele, respeitar os mais velhos, principalmente a sua mãe, haja vista que qualquer palavra por ela expressa pode-lhe amaldiçoar, a mãe é sagrada no contexto cultural africano.

Não é exagero certificar que esses valores culturais ancestrais mantêm-se vivos e foram levados com os negros escravizados de África para outras partes do mundo, exemplo de Estados Unidos da América, durante processo de escravidão, ninguém para isso é mais qualificada de que Angela Davis para testemunhar essa realidade africana a mundo afora. Assim, disse ela que a forma do povo negro de viver é diferente do povo branco, visto que na cultura ancestral negra não é aceitável deixar o outro passar fome, isto é, se uma família tiver e outra não dispuser do alimento, a que teve deve livremente compartilhar o seu alimento com aquela que não tem.⁵²

Essa partilha se explica através de princípio do comunalismo, ter uma vida comum, ver-se como uma família, este princípio contribuía para não estabelecer hierarquia fundamentada na categoria de gênero. Assim, podemos dizer que, apensar de poder político fosse nessa sociedade desempenhada amplamente pelos homens, a natureza do sistema matriarcado não possibilitava estabelecer uma disparidade social fundamentada na dominação de um gênero pelo outro.

Pois, a vida era de comunidade tanto nos grandes impérios, assim como nas pequenas, a base era matriarcal. Baseando nesses fatos, concorda-se com Elisa Larkin

⁵⁰ AWONIYI, Sunday. African Cultural Values: The Past, Present And Future / Sunday Awoniyi. Journal of Sustainable Development in Africa, Volume 17, No.1, 2015.

⁵¹ AWONIYI, Sunday. African Cultural Values: The Past, Present And Future / Sunday Awoniyi. Journal of Sustainable Development in Africa, Volume 17, No.1, 2015.

⁵² DAVIS, Angela, 1944- Mulheres, raça e classe [recurso eletrônico] / Angela Davis; tradução Heci Regina Candiani. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2016, p.30.

Nascimento, quando ela afirma que se algum dia existisse ou existe a cultura que oprime as mulheres em África, essa, com certeza viera, principalmente da “[...] influência de outras matrizes culturais, imposta por meios violentos, tem seu papel no estabelecimento de hierarquias de gênero nas sociedades africanas”.⁵³

Deste modo, é oportuno afirmar que na sociedade africana antes da dominação islâmica e europeia, embora o poder político fosse, em grande escala, exercido pelos homens, não constituía uma relação de dominação muito menos de subjugação de sexo feminino pelo sexo masculino. Assim, torna-se importante analisar o processo de islamização, assim como de colonização e colonialismo europeu a fim de compreender como tais estruturas permearam e conformaram a sociedade africana, consequentemente a sua cultura matriarcal.

2.2 A Islamização da África e sua implicação no Papel da Mulher Afrikana

Neste item, o propósito é entender como o processo de islamização permeou a sociedade africana e, por conseguinte conformou papel da mulher através da cultura patriarcal islâmica. A cultura islâmica é patriarcal e há contraste no tratamento de homens e mulheres, o que é explícito numa série de áreas de vida civil, sobretudo com relação ao casamento. Nesse sentido, o Alcorão, livro sagrado, deixa evidente a posição das mulheres, ao declarar que sobre elas os homens têm autoridade, porque Deus os fez desta forma. Entender como esse fato conformou o papel da mulher africana perante o processo de islamização é de capital importante para essa pesquisa.

De constar que a islamização, em regra, reporta a ideia de mudar a identidade do islamizado, convertê-lo a uma nova forma de ser e fazer, torná-lo muçulmano, tirá-lo da sua vida e prática anterior à prática islâmica, praticando não só o islão, mas também a cultura árabe na qual o islão deu início. Islamizar os africanos caminha dessa lógica, convertê-los não só à prática religiosa, mas também à cultura árabe, pois conforme Fasi e Ivan, islão abrange toda dimensão da vida, então dizemos que islão é uma forma de ser.⁵⁴ Sendo, interessante saber como essa forma de ser atravessou certas etnias africanas e possibilitou nelas a cultura patriarcal islâmica fundamentada no alcorão.

⁵³ NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). A Matriz Africana do Mundo. São Paulo: Selo Negro, 2008.

⁵⁴ FASI, Mohammed El; HRBEK, Ivan, na: História geral da África, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi. – Brasília: UNESCO, 2010.

A este propósito, Fasi e Ivan trazem uma explicação interessante, ao sustentarem que a islamização das terras africanas seguiu uma abordagem estratégica e gradual, ora pelas guerras santas, ora pela conversão pacífica, mas estratégico, convertendo os líderes tradicionais africanos e estes, por sua vez, convertendo os seus povos. Egito, sob sua posição histórica ocupa um papel singular desse processo, foi ali que os islâmicos árabes começaram o processo de conversão no século VII, território no período sob dominação da autoridade bizantina. A princípio, os árabes apoderaram rapidamente a cidade de Alexandria que, desde ali lhes serviu de porta para investida em direção a todo território do Norte do continente africano, hoje conhecido como África Branca.⁵⁵

A rápida conversão dos egípcios se deve devido pesada taxação e perseguição que eles estavam sendo alvo da igreja ortodoxa oficial bizantina. Tal perseguição agrava-se justamente à véspera da expansão islâmica, o que de fato facilitou a rápida conquista do Egito pelos árabes islâmicos. A islamização dos egípcios tanto quanto as suas arabizações, afirmam Fasi e Ivan, foram simultaneamente possíveis, aplicando guerras santas e escravizando os nativos que recusassem a conversão.⁵⁶ A escravização dos africanos pelos islâmicos árabes era aplicada apenas àquelas pessoas que recusassem converter ao islamismo. Essa é uma das razões que os africanos islamizados nunca viram árabes islâmicos como inimigos.

O êxito do islão na África reside nessa lógica, pois ao islamizar africanos, eles passavam a fazer parte da comunidade islâmica e conviver de modo igual com os árabes. Na lógica islâmica, um muçulmano não deve escravizar outro muçulmano, no mais a forma de vida comunitária islâmica equipara-se à africana, isso deixou processo de conversão mais fácil. Entretanto, o seu sucesso no Egito se deve a chegada dos árabes beduínos da península e do crescente fértil, os quais se estabeleceram como agricultores, misturando-se com a população local como uma comunidade, estes fatores realmente acabaram por influenciar a conversão em massa dos egípcios.⁵⁷

A conversão dos egípcios significa em consequência a resignação dos valores culturais africanos em função de valores culturais árabes. Assim, após a consolidação do islão no Egito, as guerras santas se dirigiram a toda África do Norte, começando desde o

⁵⁵ FASI, Mohammed El; HRBEK, Ivan, na: História geral da África, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi. – Brasília: UNESCO, 2010.

⁵⁶ FASI, Mohammed El; HRBEK, Ivan, na: História geral da África, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi. – Brasília: UNESCO, 2010.

⁵⁷ MORAIS e SILVA, Bruno Rafael Vêras de. O Islã na África do Norte e Ocidental: Recepção e Reinvenção (SÉC. VII- XIV) / Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva. 2012.

próprio Egito (no século VII) até atual Marrocos no século VIII.⁵⁸ A conversão do norte da África, porém não foi tão rápido quanto Egito, no momento da dominação árabe, os seus habitantes além de praticarem as suas religiões africanas, alguns deles já havia sido convertido a outras religiões, no caso, cristianismo.

Nessa região, os árabes vão usar estratégia de conversão de elites comunitárias que, por sua vez, serviram de impulsos da conversão da população. De outra forma dizendo, no primeiro contacto entre invasores árabes e berberes, houve resistência e conflito, mas os berberes aos poucos foram convertidos à fé islâmica pelo uso da força, assim como pelas estratégias.⁵⁹ Além da imposição islâmica aos nativos, os árabes, principalmente governador, Masa Ibn Nusayr, ao perceber que a rendição dos berberes seria impossível pelo uso da força, recorreu à estratégia de libertar jovens berberes prisioneiros de origem nobre e atribuiu-lhes posição de responsabilidade no exército árabe, em troca eles converteram ao islão.⁶⁰

Essa estratégia contribuiu de forma significativa para islamização dessa região, isto é, não tardou a proporcionar o resultado satisfatório, posto que os prisioneiros agora libertados e a desempenhar cargos de responsabilidades, rapidamente foram visto por maioria de pessoas que se opunham ao islão como modelo a seguir, isso, consequentemente influenciou à massiva conversão do povo do Norte da África. Após essa conversão, os povos da África do Norte passaram dos escravizados pelos árabes aos escravizadores dos subsaarianos.

A islamização dessa região, em demarcação temporal, decorreu do século VII ao século XI, de assim a mais, ou, seguidamente a esse fato histórico, a região central até as costas da grande floresta africana, mediante posterior operação islâmica agora sob comando dos berberes e árabes, os povos da etnia fula e mande foram islamizados, na sua maioria, durante o século XIII.⁶¹ A etnia fula hoje encontra dispersa em maioria dos países africanos, inclusive a Guiné-Bissau, concentrada mais na zona leste desse país. Isso é interessante, pois entre os grupos étnicos islâmicos que serão analisamos no território da Guiné-Bissau, a étnica fula é um deles.

⁵⁸ MORAIS e SILVA, Bruno Rafael Vêras de. O Islã na África do Norte e Ocidental: Recepção e Reinvenção (SÉC. VII- XIV) / Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva. 2012.

⁵⁹ MORAIS e SILVA, Bruno Rafael Vêras de. O Islã na África do Norte e Ocidental: Recepção e Reinvenção (SÉC. VII- XIV) / Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva. 2012.

⁶⁰ MORAIS e SILVA, Bruno Rafael Vêras de. O Islã na África do Norte e Ocidental: Recepção e Reinvenção (SÉC. VII- XIV) / Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva. 2012.

⁶¹ DEMANT, Peter O mundo muçulmano / Peter Demant. 3. ed. – São Paulo : Contexto, 2013.

Pela relevância desse assunto, será retomado no último capítulo, assim, importa abordar de forma satisfatória a expansão islâmica em África Negra, principalmente a partir dos Grandes Estados Sudaneses: Gana, Mali e Sanghai, principalmente os dois últimos. Opta-se tão-só analisar esses três Impérios ou Estados da antiguidade africana, não por desconsiderar a relevância dos outros grandes Impérios africanos, como o Império do Kongo, localizado no território do atual Angola e da República do Congo; o Império Monomotapa, que corresponde hoje Zimbábue e Moçambique; e, entre outros grandes Impérios do mundo antigo africano não mencionado aqui.

Entretanto, Gana, Mali e Songai por suas histórias terem uma relação forte com processo de islamização, tornam-se relevante para nossa observação. Na realidade, não assumimos abordá-los cronologicamente à sequência dos acontecimentos, mas à forma qual o islão conseguiu embrenhá-los e possibilitou à cultura árabe antagônica ao sistema matriarcado africano, respectivamente a questão da mulher, ou principalmente referente a gênero. Quando se refere ao império do Gana, muitas vezes, as pessoas o associam ao atual território do país africano chamado Gana, porém é um parecer ser que não corresponde realmente o ser do próprio território do Império do Gana.

O nome do atual país africano, Gana, apenas foi posto em homenagem ao Império do Gana que se localizava ao território equivalente atualmente a geografia que se estende do limite sul do deserto do Saara ao norte das duas curvas antagônicas aos rios do Níger e do Senegal. Localizando-se no território que, hoje em dia, corresponde à porção oeste do território do Mali e sudeste do território da República de Mauritânia.⁶² Esse Império africano era famoso pelo seu abundante ouro, reservado à sua cidade *Kumbi Saleh* “[...] com mais de 15 mil habitantes e um poderoso exército com 200 mil soldados, dos quais 40 mil eram arqueiros, que protegiam as rotas comerciais que cruzavam o país”.⁶³

Os mercadores de origem árabes e berberes, estes então convertidos ao islão traziam suas mercadorias, a título do exemplo sal, cobre, perfumes, panos de algodão e, entre outros produtos e faziam transações com os sudaneses e retornavam com os seus camelos pelo deserto adentro. Aliás, esse império se instituiu desde o século IV antes do surgimento do islão, ainda assim os povos sudaneses ou subsaarianos já comerciavam

⁶² SILVA, Wellington Barbosa da. *Reinos de Negros na Idade Média: A África Subsaariana no Medievo* / Wellington Barbosa da Silva. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

⁶³ FARIAS, José Airton de. *Uma breve história da África* / José Airton de Farias. – 5.ed. – Fortaleza: Sistema Ari de Sá de Ensino, 2015, p.14.

com os árabes há muito tempo.⁶⁴ Esse fato, portanto, descientifica a cientificidade da afirmação de que o império do Gana se ergueu sob domínio dos árabes muçulmanos.

Apesar de esse império ter contacto desde sempre com os árabes antes do surgimento do islão, nada absolutamente teve da cultura árabe. A sua sucessão manteve igualmente a mesma da cultura matriarcal africana. Isto é, conforme seu costume era filho da irmã do rei que herdava o trono, não o filho do rei, isso, porque o soberano podia ter certeza que o seu sobrinho era de fato o filho da sua irmã, mas jamais podia ter certeza que o filho que se considera seu realmente era o seu próprio filho.⁶⁵ Embora houvesse muçulmanos no império do Gana, os seus reis continuaram fieis a tradição africana até a sua conquista, em 1242, pelo povo do Mali.⁶⁶

O território do império de Mali corresponde hoje onde se localizam os territórios do próprio atual Mali, Senegal, Mauritânia, Gâmbia, Guiné-Bissau, Guiné-Conacri, Burkina Faso, Níger, Nigéria⁶⁷ e sul de Serra Leoa. Atribuem-se a sua fundação ao Mari Djata, conhecido como Sundiata Keita.⁶⁸ Muitas lendas narram história do Sundiata Keita, filho do rei Nazaré, nasceu com deficiência motora e mental, não andou até aos sete anos e quando inimigos invadiram Mali, antes de tornar num grande império, assassinaram toda a sua família, exceto Sundiata Keita por lhe achar insignificante. Ora, Sundiata milagrosamente conseguiu andar e refugiou-se em Gana onde se tornou posteriormente grande guerreiro. A partir dali, formou o seu exercito e reconquistou Mali, tornando-o um dos vastos impérios que o mundo negro africano já viu.⁶⁹

Após reconquistar Mali, Sundiata ambicionou-se expandir o território do seu reino e, por óbvio, conquistou o Império do Gana e o anexou rapidamente ao território do Mali. A partir dali, Mali se tornou hegemonicamente poderoso cuja principal atividade era comércio que, também era sua maior fonte de receitas além dos impostos

⁶⁴ DIOP, Cheikh Anta. *Pre-colonial Black África*/Cheikh Anta Diop. Traduzido Do Francês Por Harold J. Salemson Lawrence Hill & Company Westport, Connecticut. 1987.

⁶⁵ DIOP, Cheikh Anta. *Pre-colonial Black África*/Cheikh Anta Diop. Traduzido Do Francês Por Harold J. Salemson Lawrence Hill & Company Westport, Connecticut. 1987.

⁶⁶ FARIAS, José Airton de. *Uma breve história da África* / José Airton de Farias. – 5.ed. – Fortaleza: Sistema Ari de Sá de Ensino, 2015.

⁶⁷ SILVA, Wellington Barbosa da. *Reinos de Negros na Idade Média: A África Subsaariana no Medievo* / Wellington Barbosa da Silva. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

⁶⁸ FARIAS, José Airton de. *Uma breve história da África* / José Airton de Farias. – 5.ed. – Fortaleza: Sistema Ari de Sá de Ensino, 2015.

⁶⁹ FARIAS, José Airton de. *Uma breve história da África* / José Airton de Farias. – 5.ed. – Fortaleza: Sistema Ari de Sá de Ensino, 2015.

que cobrava.⁷⁰ Esse Império conheceu diversos soberanos, citando alguns: Sundiata Keita, Dancarã-Tuma, Mansa Uli, filho do Sundiata Keita, Sacura, Mansa Mussa e Kanku Mussa. Entre esses reis, três marcaram fortemente o império do Mali, Sundiata Keita, Mansa Mussa e Kanku Mussa. Apesar do contacto direto do Sundiata Keita com islão, ele jamais se converteu à religião islâmica.⁷¹

Os seus sucessores, adverso dele, maioria deles se converterem ao islamismo, inclusive realizaram peregrinação à Meca, exemplo de Mansa Mussa, que ao realizar peregrinação à Meca, em 1324, levou consigo uma comitiva de 15 mil homens e toneladas de ouros esmolarizados durante a sua jornada. Foi mediante o seu reinado que o Império do Mali atingiu o seu apogeu no século XIV.⁷² Apesar da maioria dos seus reis se converterem ao islamismo, nenhum deles promoveu uma guerra santa contra os vizinhos, por isso se caracterizaram pela tolerância religiosa.⁷³ Na verdade, o islão do Mali era híbrido cujos valores culturais africanos se conviviam lado a lado com a religião islâmica, como acontece hoje na Guiné-Bissau.

Entre os outros princípios da religião islâmica transgredidos pelos habitantes do Mali, os seus soberanos, principalmente Kanku Mussa possuía um número que excedia quantia das esposas admitidas pelo islão que seja no máximo até quatro, mas Kanku Mussa um dos mais famosos soberanos do Mali recusou cumprir com essa exigência, casando mais de que número admitido na regra islâmica.⁷⁴ A poligamia, de fato é comum entre árabes e africanos, entretanto no islão apenas é admitido casar até quatro mulheres, diferente da cultura africana, onde um homem casa quantia que pretender, neste caso Kanku Mussa ao casar além de quatro esposas, embora convertido ao islão, endossamos que praticou o hibridismo cultural.

Mali, por conseguinte era uma mistura de várias influências, mesclando, sobretudo o islamismo e as tradições africanas. Uma coisa, porém é certa, diversa à realidade dos habitantes do Império do Gana, por influência dos imperadores do Mali, na sua maioria islamizados, a maior parte dos habitantes do Mali se converteu a fé

⁷⁰ MORAIS e SILVA, Bruno Rafael Vêras de. O Islã na África do Norte e Ocidental: Recepção e Reinvenção (SÉC. VII- XIV) / Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva. 2012.

⁷¹ MORAIS e SILVA, Bruno Rafael Vêras de. O Islã na África do Norte e Ocidental: Recepção e Reinvenção (SÉC. VII- XIV) / Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva. 2012.

⁷² FARIAS, José Airton de. Uma breve história da África / José Airton de Farias. – 5.ed. – Fortaleza: Sistema Ari de Sá de Ensino, 2015.

⁷³ SILVA, Wellington Barbosa da. Reinos de Negros na Idade Média: A África Subsaariana no Medievo / Wellington Barbosa da Silva. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

⁷⁴ SILVA, Wellington Barbosa da. Reinos de Negros na Idade Média: A África Subsaariana no Medievo / Wellington Barbosa da Silva. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

islâmica.⁷⁵ Entretanto, diferente do norte da África onde islamização aconteceu através das guerras santas, na África negra a islamização ocorreu por influência dos seus reis que eram convertidos pela vontade própria.

Uma das etnias islâmicas guineenses, mandinga, veio neste império. Mali, porém, após o reinado de Mansa Mussa, já não era a mesma hegemonia dantes, as suas riquezas, ouro principalmente enfraqueceu e, por consequência o império começou a ser atacado por outros impérios africanos em ascensão, caso do Império Shonghai, que veio mais tarde apoderar Mali e o conquistou no século XV.⁷⁶ A expansão e materialização do território do Império Shonghai, ocorreram na segunda metade do século XV, quando Sonni Ali, 1464-1492, em sucessivas batalhas, conquistou Mali e assumiu a hegemonia da região.⁷⁷ O império do Shonghai, respectivamente, organizou-se aos territórios que correspondem hoje Níger, Burkina Faso e Nigéria, cuja capital foi cidade do Gao, também o seu centro comercial.⁷⁸

Sonni Ali foi o real construtor desse império, entretanto veio a falecer pouco tempo depois. Após a sua morte, o seu sucessor, Sonni Bakari, resignou o uso dos vestígios religiosos, um selo, um alcorão e uma espada, que eram recebidos como insígnias reais mediante ato da coroação do imperador, assim retomaram as antigas crenças africanas.⁷⁹ Este ato, no entanto lhe trouxe um problema, golpe, efetuado pelo então governador da província de Homborim, Mohammed Torodo, um muçulmano devoto que, um momento advir ao golpe, se declarou Askia Mohammed.⁸⁰

Durante o seu reinado fez uma peregrinação à Meca, em 1496, ao estilo luxuoso de Mansa Mussa do Mali, levou consigo quinhentos cavaleiros, mil homens a pé e um tesouro de trezentas mil peças do ouro, um terço oferecido em esmolas mediante sua jornada. Foi a partir da sua administração que começou o fundamentalismo religioso

⁷⁵ FARIAS, José Airton de. Uma breve história da África / José Airton de Farias. – 5.ed. – Fortaleza: Sistema Ari de Sá de Ensino, 2015.

⁷⁶ FARIAS, José Airton de. Uma breve história da África / José Airton de Farias. – 5.ed. – Fortaleza: Sistema Ari de Sá de Ensino, 2015.

⁷⁷ SILVA, Wellington Barbosa da. Reinos de Negros na Idade Média: A África Subsaariana no Medievo / Wellington Barbosa da Silva. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

⁷⁸ FARIAS, José Airton de. Uma breve história da África / José Airton de Farias. – 5.ed. – Fortaleza: Sistema Ari de Sá de Ensino, 2015.

⁷⁹ SILVA, Wellington Barbosa da. Reinos de Negros na Idade Média: A África Subsaariana no Medievo / Wellington Barbosa da Silva. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

⁸⁰ SILVA, Wellington Barbosa da. Reinos de Negros na Idade Média: A África Subsaariana no Medievo / Wellington Barbosa da Silva. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

que, entre outras regras, sob pena de prisão, proibiu que os homens conversassem no período diurno com as mulheres que não fossem os seus parentes.⁸¹

Ainda assim, tolerava que boa parte dos songais mantivesse a realização das suas práticas culturais africanas, mesmo quando convertidas à fé islâmica. Os curandeiros africanos, por exemplo, continuavam sendo respeitados pela população islamizada e protegiam as cidades contra os malfeitores. Na verdade, a estrutura administrativa do Shonghai admitia hibridismo religioso como acontecia no então império do Mali.⁸² Esse império, em comparação aos seus predecessores durou bastante pouco tempo, visto que se instituiu na aurora do século XV ao final do século XVI.⁸³

Diferente, da África do Norte à qual os árabes impuseram fé islâmica, em maioria dos casos, pelas guerras santas, na África subsaariana, colocando de lado a aventura de Yahia Bem Ibrahim, chefe de tribos Lemtuna e Djoddala habitantes das regiões de Mauritânia, Tangant e Adrar que, em seu retorno de Meca, por volta do século XI, trouxe um pregador árabe, Abdallah Bem Yasin, para islamizar a sua tribo, com intuito de formar um movimento almorávida para islamização da África subsaariana pelas guerras santas. A sua primeira tentativa, porém foi um fracasso total, nem sequer conseguiu converter a sua própria tribo.⁸⁴

Com a primeira tentativa fracassada, ele e Yasin resolveram fazer um retiro em um mosteiro numa ilha à foz do rio Senegal, levando uma vida ascética. Tal estratégia, posteriormente, lhe rendeu um fruto de mil discípulos. Com essa conquista, iniciou guerras santas através do seu movimento almorávida então estabelecido para expansão do islão pela África Negra. Conduziu algumas batalhas contra Gana e Aoudaghost, infelizmente não teve sucesso, assim fleumaticamente adotou método de converter os chefes tribais e estes por sua vez converter população sob suas jurisdições.⁸⁵

⁸¹ SILVA, Wellington Barbosa da. *Reinos de Negros na Idade Média: A África Subsaariana no Medievo* / Wellington Barbosa da Silva. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

⁸² FARIAS, José Airton de. *Uma breve história da África* / José Airton de Farias. – 5.ed. – Fortaleza: Sistema Ari de Sá de Ensino, 2015.

⁸³ SILVA, Wellington Barbosa da. *Reinos de Negros na Idade Média: A África Subsaariana no Medievo* / Wellington Barbosa da Silva. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

⁸⁴ DIOP, Cheikh Anta. *Pré-colonial Black África*/Cheikh Anta Diop. Traduzido Do Francês Por Harold J. Salemson Lawrence Hill & Company Westport, Connecticut. 1987.

⁸⁵ DIOP, Cheikh Anta. *Pré-colonial Black África*/Cheikh Anta Diop. Traduzido Do Francês Por Harold J. Salemson Lawrence Hill & Company Westport, Connecticut. 1987.

Cheikh Anta Diop⁸⁶ apontou quatro razões do sucesso do islão sobre alguns grupos étnicos da África subsaariana, porém decidimos resumi-las em três. A primeira razão, que Anta Diop chama da “razão principal” vincula-se à exceção, consequentemente procede do fato de que a propagação do islão nessa região foi com paciência no começo com os viajantes solitários árabes e berberes para com certos reis e algumas figuras negras destacados. Ou seja, através do comércio, árabes e berberes muçulmanos criaram certas simpatias com os chefes tribais africanos negros e depois estes se converteram ao islão que, por sua vez, divulgaram-no àqueles sob seus territórios de influências.

A segunda razão do sucesso de islamização dos negros africanos, foi assim marcado pela conversão do povo, seja pela imitação automática dos chefes tribais ora convertidos, ou por certa violência usada pelos esses chefes.⁸⁷ A natureza especial dessa conversão do povo pelos seus próprios chefes tribais, é que estes por mais impiedosos que fossem os seus métodos de conversão, jamais seriam considerados, aos olhares do povo, como opressores estrangeiros ou vinculados a tais. Este método, hoje, é usado pelos líderes ocidentais sobre os líderes africanos, isto é, influenciam os líderes africanos com dinheiro e eles lhes entregam recursos dos seus respectivos países, deixando assim maioria à miséria.

Uma terceira e última causa do êxito do islamismo na África Negra teve certa relação metafísica entre a tradição islâmica e as crenças africanas. Nesta última, há certa semelhança com algumas instituições locais africanas, exemplo, a organização comunitária, na qual um homem pode casar mais de que uma mulher. Além disso, o marabout substituiu, sem enormes transformações, o espiritismo africano, não trazendo desta forma uma ruptura com a tradição africana.⁸⁸ Por meio dessa semelhança ficou mais fácil para africanos adotarem fé islâmica sem desvincular-se totalmente da sua prática cultural.

Este fato motivou Vincent Monteil a afirmar que o islão se africanizou,⁸⁹ porém é mais que uma enternecedora essa sua afirmação. O islão nada é além de que

⁸⁶ DIOP, Cheikh Anta. *Pré-colonial Black África*/Cheikh Anta Diop. Traduzido Do Francês Por Harold J. Salemson Lawrence Hill & Company Westport, Connecticut. 1987.

⁸⁷ DIOP, Cheikh Anta. *Pré-colonial Black África*/Cheikh Anta Diop. Traduzido Do Francês Por Harold J. Salemson Lawrence Hill & Company Westport, Connecticut. 1987.

⁸⁸ DIOP, Cheikh Anta. *Pré-colonial Black África*/Cheikh Anta Diop. Traduzido Do Francês Por Harold J. Salemson Lawrence Hill & Company Westport, Connecticut. 1987.

⁸⁹ MONTEIL, Vincent. *O Islão na África Negra* / Vincent Monteil / Vincent Monteil. N.R. - O presente trabalho foi lido por Vincent Monteil, no Centro de Estudos Afro-Orientais, em 11 de setembro de 1967.

instrumento de dominação e eliminação do sistema do pensamento africano. Em tom considerativo, endossamos que, apesar de algumas semelhanças prevaletentes entre a cultura islâmica e a cultura africana, que alguns autores como Vincent Monteil interpreta como a “africanização islâmica”, isso não passa da ignorância histórica desses autores em relação à causa do surgimento da fé islâmica. Islão além de ser um sistema cuja mulher é submissa ao homem, também é uma religião fundamentada na formalização do ritual, dogma e crença.

Levando uma repetição sistemática de certos princípios que, às vezes, operam para sacralizar a ideologia nacionalista do orgulho árabe. Ele independentemente de ilusionar que surgiu a partir do contacto do profeta Mohammed com Allah, ou seja, que esqueceu o passado pagão do povo árabe, faz de tudo para apagar memória dos povos islamizados. Essa é a forma de desvincular o islamizado da sua verdadeira origem. Como bem explica Cheikh Anta Diop que “todas as famílias reais, sem distinção, após a islamização inventaram origens xerifianas para si mesmas, muitas vezes ajustando retroativamente à história local”.⁹⁰

Com a islamização de alguns grupos étnicos africanos, as tradições endógenas desses grupos, os bambara, por exemplo, foram os primeiros a desvincular da prática matrilinear africana, fruto do seu nome “bambara” que significa a separação da mãe e aqueles que mantiveram fieis a cultura matrilinear africana, receberam nome de manding. Nessa lógica, é possível afirmar que os africanos islamizados embora não desvinculassem totalmente do matriarcado africano, passaram a conviver e a dirigir-se pela cultura islâmica, na qual a mulher é considerada o elo inferior em relação ao homem, tendo assumido desde então esse estatuto.

Tal fato transmite a ideia de que a realidade que era antes da islamização conduzida pela cultura matriarcal africana como restou consignado no item anterior, cuja mulher e homem viviam e conviviam em complementaridade, com a islamização a mulher passou a ser vista como inferior; como propriedade do homem, o que de fato prevalece até os dias atuais nas comunidades islâmicas africanas. A cultura islâmica fundamenta-se basicamente no islão como um todo e no alcorão de modo especial. Os africanos ao converterem ao islão, não restringiram apenas à prática religiosa, mas também passaram espelhar-se na cultura islâmica, regrada no alcorão.

⁹⁰ DIOP, Cheikh Anta. Pré-colonial Black África/Cheikh Anta Diop. Traduzido Do Francês Por Harold J. Salemson Lawrence Hill & Company Westport, Connecticut. 1987, p.293.

Em busca não da sua compreensão integral, mas do assunto ligado à questão da mulher, convém sublinhar que a regra base do islão é que todos os islâmicos são igualmente iguais perante Allah. Esse princípio se explicita a partir da leitura de cinco pilares do islamismo: 1) aceitar de que não há outro deus além do allah; 2) rezar cinco vezes diários no horário determinado; 3) dar esmola; 4) cumprir com jejum ao mês de ramadã; 5) realizar peregrinação à Meca pelos menos uma vez na vida.

Estes cinco pilares são destinados para todos os muçulmanos, sem distinção da cor, raça, sexo ou qualquer outra natureza. No entanto, todas as regras de uma sociedade ou religião têm exceção, o que de fato não é diferente da religião islâmica, principalmente no que se refere à posição da mulher no casamento. No islão a família é o núcleo central, na qual todos os membros perante Allah têm os mesmos direitos e deveres (surata, 33; 35). Todavia, na vida terrena papel de chefe de família é atribuído ao homem. Perante essa leitura, é compreensível que a religião muçulmana não é tão dispare do cristianismo em termo de regras de convívio entre homem e mulher.

A diferença hoje entre islão e cristianismo reside na rigidez, os islâmicos acreditam que a sua religião é mais pura e verdadeira, de modo que deve ser aplicada ao pé da letra. Quanto à posição social da mulher, respectivamente ligada à herança, divórcio, guarda dos filhos após separação do casal e divisão de bens patrimoniais, há órgãos de consultas jurídicas para decidir a respeito. Tais regras se encontram tanto no corão, assim como no Hadith, história de vida do profeta Mohammad, tomando em consideração a especificidade de influência das tradições locais, que respondem pela arbitragem em muitos países muçulmanos. Embora as regras islâmicas sejam as mesmas em todo mundo, as suas aplicações não cabem generalizações.

Dependendo de uma sociedade a outra, as suas aplicações vão-se moldando à realidade local. Em termo de preceito do casamento, surata (30:21) declara o seguinte: "Entre os Seus sinais está o de haver-vos criado companheiras da vossa mesma espécie, para que com elas convivais; e colocou amor e piedade entre vós. Por certo que nisto há sinais para os sensatos." Pelos cânones desta surata, pelo menos, na visão de Mohammed El Fasi e Ivan Hrbek, o islão proclama a igualdade entre homem e a mulher, justificando-a pela mensagem deixada pelo profeta do Allah, Mohammad "as mulheres são irmãs germanas dos homens perante a lei".⁹¹

⁹¹ FASI, Mohammed El; HRBEK, Ivan, na: História geral da África, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi. – Brasília: UNESCO, 2010.

Apesar dessa mensagem atribuída à autoria do profeta seja interessante, é importante dizer que ser irmãs dos homens perante a lei não é a mesma coisa da igualdade. Entretanto, esses autores continuam alimentando essa ideia, ao demonstrar que as mulheres muçulmanas diferentes das dos outros sistemas religiosos, sempre desfrutaram de um estatuto jurídico de igualdade. Andréia Baptista⁹² sublinha que grande parte dos que defendem islão, acreditam que o islamismo veio proteger a mulher contra a violência e desigualdade que havia na sociedade árabe pré-islâmica, proibindo o infanticídio que se praticava contra meninas.

Essa ilustração igualmente não condiz com o registro de surata 4.34 que declara nos seguintes termos: "Os homens têm autoridade sobre as mulheres, pelo que Allah preferiu alguns aos outros, e pelo despendem de suas riquezas".⁹³ Esse cânone, demonstra que a posição da mulher perante homem no regramento islâmico é de inferioridade, ou obediência total, porém é estranho quando toma como condição a questão econômica. Se isso for caso, hoje não seria mais necessário na medida em que muitas mulheres muçulmanas possuem suas próprias economias.

Por assim, endossa-se que o fenômeno de islamização foi primeiro que introduziu a hierarquização de gênero na sociedade africana e, conseqüentemente a submissão da mulher ao homem, uma prática incomum na cultura africana antes da islamização. Além disso, entre outras práticas trazidas por esse processo que viola o corpo feminino é a excisão feminina, embora houver tentativa de desvinculá-la à religião islâmica pelo fato de não subsistir uma passagem corânica que relata essa prática, porém islâmicos não vivem apenas conforme regras do alcorão, mas também conforme a tradição do profeta de Allah, Mohammed.

Esse debate da excisão feminina se retoma tanto no capítulo segundo, assim como no capítulo terceiro, fundamentalmente no terceiro por ter mais ligação com análise que ali requer fazer. Para mais, outro fenômeno que também alterou a estrutura política e sócio-cultural africana de forma ainda mais profunda é a colonização e o colonialismo europeu. Sendo assim, no item a seguir vai-se dedicar detidamente a reconhecer como o ego da superioridade racial contribuiu para a colonização europeia

⁹² BAPTISTA, Andréia Rute da Silva. Marrocos: no caminho da emancipação da Mulher Muçulmana / Andréia Rute da Silva Baptista. Tese de Mestrado em Direitos Humanos na Universidade do Minho, Portugal, 2011.

⁹³ Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a Língua portuguesa (realizada por Helmi Nasr). Medina, Arábia Saudita: Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre.

em África, transformando a sociedade africana, sobretudo as relações entre gênero masculino e feminino.

2.3 As Implicações da Política Colonial no Papel da Mulher Africana

O processo de colonização do mundo não europeu pelo europeu, o mundo africano em específico, demanda uma leitura a começar do ego de superioridade da raça branca⁹⁴, alimentado pelo dispor de um deus cristão considerado universal, de uma ciência classificada de objetiva e imparcial, com aplicabilidade mundial, conexa à política materialista e militarista de cunho exploratória. Esses instrumentos ampararam o ego europeu de superioridade cultural, simultaneamente, serviram-lhe de justificativa para proclamar-se a nação civilizadora das nações não brancas, por estas não haverem mecanismos culturais e civilizacionais equivalentes.

Tal ideia na concepção colonial, as raças inferiorizadas sendo civilizadas através do colonialismo, beneficiarão dos mesmos status da raça branca. Ou melhor, na perspectiva colonialista, a colonização e colonialismo são apenas instrumentos de conversão dos colonizados à civilização e à cultura euro-ocidental. O civilizador (o patriarca branco) partindo desta lógica combinava vários mecanismos que lhe permitiria a impulsionar as raças inferiorizadas ao seu status civilizacional. A colonização e o colonialismo, diz Mudimbe “[...] significaram basicamente organização e arranjo”.⁹⁵

As duas palavras empregadas por Mudimbe para definir os dois termos, embora à luz do nosso ver, parecem restringidas, são densas na medida em que explicam o sentido e a forma. Respectivamente, a organização na visão do colonizador representava a ideia de estruturar o que estava desestruturado, representava ideia de ordenar o que estava desordenado. Essa leitura se explica pela visão de que o que potências coloniais estavam perpetrando nos territórios dominados, do ponto de vista do colonizador, era apenas a organização e ordenação dos colonizados, pelo menos é o que se pode absorver da ideia do colonialismo e colonização pregado por Mudimbe. Mas, em outra visão, o colonialismo tem sido referido como:

[...] o processo de dominação iniciado por um conjunto de colonos (civis e/ou militares) para seu benefício econômico e da metrópole. Trata-se de um

⁹⁴ É importante ter em mente que não foi toda a raça branca que colonizou as raças não brancas, mas foi parte da raça branca ocupante da geografia conhecida hoje como Europa ocidental.

⁹⁵ MUDIMBE, Valentin-Yves. *A Invenção da África Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Tradução de Leonor Pires Martins; Revisão de Manuela Ribeiro Sanches. 2019, p.06.

processo com implicações profundas e efeitos a longo prazo que se estendem além do escopo e período de dominação política e que inclui muito do que é entendido através das análises neocoloniais e decoloniais.⁹⁶

Pelo exposto, reconhece que o colonialismo é mais profundo e duradouro, vai muito além ao período da ocupação colonial, assim, percebe-se que ele constitui uma diferença quase imperceptível com a colonização. Destarte, o colonialismo, pelo seu sufixo *ismo*, se refere à forma de dominação além do período da dominação política do poder colonial (ou seja, é a transformação da realidade dominada no seu todo). É um processo complexo e profundo, porque envolve não apenas a exploração econômica, mas esvaziamento do colonizado da sua independência cultural.⁹⁷

Enquanto a colonização traduz mais a ideia do processo de conquista e de ocupação dos territórios conquistados.⁹⁸ Tanto a colonização quanto o colonialismo exercidos sobre povos não brancos, africanos individualmente, em todo caso, trabalham de mãos dadas, assim, a colonização conquista e o colonialismo transforma. De fato, as suas efetivações nas terras africanas foram maior desumanização já realizada pela espécie humana, particularmente pelo homem branco na tentativa de comprovar a sua teoria da superioridade racial. Sem esse mito, realmente, não haveria a colonização, muito menos o colonialismo em África, portanto

[...] qualquer um destes termos — colônia, colonização, colonial, colonialismo —, em qualquer lugar ou em qualquer tempo, remete para as formas relacionais que os homens constroem entre si, procurando cumprir projetos, criando formas de organização inéditas, fabricando ideologias e estruturando imaginários que legitimam ações e perduram no tempo.⁹⁹

Consequentemente, a história africana derivada da colonização é uma história escrita e documentada pelo colonizador, uma história marcada pela violência, principalmente pela desumanidade do homem negro pelo branco, porque a colonização, enquanto sistema de negação da humanidade do povo africano, implica um desmedido espaço-tempo de violência, sofrimento, opressão, mas também de resistência e luta do colonizado pela sua emancipação. No entanto, analisar colonização e colonialismo deve

⁹⁶ MENESES, Maria Paula. «Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique», Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], Número especial | 2018, p.119.

⁹⁷ OSTERHAMMEL, Jürgen; JANSEN, Jan C. Colonialismo: historia formas, efectos. Siglo XXI de España Editores, 2019.

⁹⁸ OSTERHAMMEL, Jürgen; JANSEN, Jan C. Colonialismo: historia formas, efectos. Siglo XXI de España Editores, 2019.

⁹⁹ HENRIQUES, Isabel Castro. Colônia, colonização, colonial, colonialismo, in obra: Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa / org., Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado ; prefácio, Lilia Moritz Schwarcz ; apresentação [feita pelos organizadores], com a colaboração de Teresa Cruz e Silva.- Salvador: EDUFBA, 2014, p.48

lembrar de que eles, desde sempre e, em contínuo, fazem parte do decurso da história da humanidade, bem antes mesmo da invasão europeia no século XV.

Mas também é inolvidável de que a “domação” europeia, de modo singular portuguesa do oceano atlântico, forneceu pela primeira vez à Europa, a base da mundialização desse fenômeno; que adquiriu uma dimensão política, econômica, cultural e, essencialmente racial.¹⁰⁰ Isto quer explicar que, pese embora já houvesse esse fenômeno entre povos da mesma cor de pele, isso ocorria de uma etnia a outra, porém, quando se estendeu além do oceano atlântico, passou a representar dominação de uma raça pela outra, marcada de forma explícita pela cor de pele.

É veraz nisto posicionar que, o colonialismo europeu é a prática derivada de um conjunto de narrativas que emergiram do propósito da Europa impor à humanidade a sua proclamada “cultura superior”, por natureza, cultura patriarcal, baseada na visão de dominação da mulher pelo homem. Essa imposição parte da singularidade e da uniformidade interpretativa do mundo a partir da perspectiva europeia do ser, estar e ver. A colonização da África apesar de ter emergido no século XV, apenas se exasperou em 1884/1885, mediante a Conferência de Berlim, com a partilha e a ocupação efetiva das terras africanas pelas potências coloniais.¹⁰¹ De tal modo,

Os processos de colonização apresentam duas características comuns evidentes: a desigualdade da relação entre o país colonizador (que domina/submete) e o país colonizado (dominado/submetido), e a descontinuidade territorial e cultural entre os dois grupos em presença. Para o indígena ou o colonizado, o colonizador é um estranho, um estrangeiro, um usurpador, um dominador, mesmo se essa generalização teórica não reflete as múltiplas variáveis históricas, a diversidade dos agentes envolvidos, as estratégias de “cumplicidade” dos povos colonizados.¹⁰²

De fato, essa cruzada além de provocar a descontinuidade da cultura do colonizado, proporciona nada menos que a violência. O embate entre o colonizador e colonizado foi marcado por três passos fundamentais e de grande importância na história colonial: primeiro, o procedimento de aquisições territoriais; segundo, a

¹⁰⁰ HENRIQUES, Isabel Castro. Colônia, colonização, colonial, colonialismo, in obra: Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa / org., Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado ; prefácio, Lilia Moritz Schwarcz ; apresentação [feita pelos organizadores], com a colaboração de Teresa Cruz e Silva.- Salvador: EDUFBA, 2014.

¹⁰¹ MUDIMBE, Valentin-Yves. A Invenção da África Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Tradução de Leonor Pires Martins; Revisão de Manuela Ribeiro Sanches. 2019, p.05-06.

¹⁰² HENRIQUES, Isabel Castro. Colônia, colonização, colonial, colonialismo, in obra: Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa / org., Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado ; prefácio, Lilia Moritz Schwarcz ; apresentação [feita pelos organizadores], com a colaboração de Teresa Cruz e Silva.- Salvador: EDUFBA, 2014, p.48-49.

distribuição dos territórios entre potências coloniais e terceiro, a transformação. Tais passos realizaram em parceria com as três ações complementares: domínio do espaço físico; a programação das mentes dos colonizados e a integração de histórias econômicas africanas numa perspectiva ocidental. Entretanto,

Para além destas marcas comuns, as colonizações levadas a cabo pelos europeus apresentam sempre uma articulação íntima entre três planos essenciais à concretização da operação colonizadora: o económico (o colonizador procura um enriquecimento rápido explorando os homens e as terras colonizados); o ideológico (o colonizador necessita de uma legitimação para os seus atos — a “salvação” dos colonizados, primeiro através da propagação do cristianismo, depois da “missão civilizadora” que só pode emanar de seres superiores, como prova a ciência europeia); e o plano político, que se manifesta através da organização de uma panóplia de instrumentos administrativos, legislativos, judiciais indispensáveis à dominação do território e das populações, e que pretende também sublinhar o poder do colonizador, a sua hegemonia, como um objetivo autónomo, sendo a dominação dos espaços colonizados a prova/consequência e não a causa, da força da nação colonizadora.¹⁰³

Esses três planos – *económico, ideológico e político* – foram fundamentais para efetivação do colonialismo europeu nas terras africanas. Foram eles motores que mais contribuíram para a transformação das estruturas políticas e sociais em África, principalmente a cultura matriarcal africana. Foi através deles que estratégias colonialistas foram desenhadas e executadas. Qualquer análise a respeito da colonização ou colonialismo deve pautar pela compreensão desses planos. A adoção dos três planos, nomeadamente os dois últimos, ideológico e político, tinha por finalidade a transformação da sociedade africana declarada “primitiva” até que se assemelha à sociedade europeia em termo da organização cultural e civilizacional.

No âmbito do plano económico além da apropriação dos recursos naturais dos africanos, os europeus também os usaram como mãos-de-obra escravas tanta na própria África, assim como fora dela, sobretudo nas terras americanas.¹⁰⁴ O plano económico colonial, na nossa interpretação, não se limitou apenas à apropriação das riquezas africanas, mas também violentou o corpo africano, violentou a mulher africana tanto física, psicológica, assim como sexualmente. Entretanto, como a intenção colonial não

¹⁰³ HENRIQUES, Isabel Castro. Colônia, colonização, colonial, colonialismo, in obra: Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa / org., Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado ; prefácio, Lília Moritz Schwarcz ; apresentação [feita pelos organizadores], com a colaboração de Teresa Cruz e Silva.- Salvador: EDUFBA, 2014, p.49.

¹⁰⁴ MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra / Achille Mbembe. Tradução: Marta Lança. 1.edição, outubro de 2014, p.110.

se bastava apenas na exploração econômica, mas também na transformação ou conversão dos colonizados à cultura e civilização europeia.

Diríamos que a execução do plano ideológico e político colonial na sociedade africana tinham por finalidade a substituição da cultura africana pela cultura europeia que, por lógica, era exatamente a substituição do matriarcado pelo patriarcado. O elemento fundamental para exequibilidade desse serviço transformismo, capaz de atravessar e acabar com a resistência do colonizado africano, não só no âmbito territorial, mas também cultural, como as línguas e religiões, visando desmemoriar as populações relativamente à sua própria história, inserindo a história do colonizador, com uma nova memória, nenhuma arma é tão sutil e letal que a ideológica.

A ideologia é, em tese, a arma mais letal da transformação das mentes à medida que gera nas pessoas a crença em uma causa, em uma razão, enfim em uma narrativa. O *plano ideológico colonial* foi e ainda é a arma que não faz sangrentar fisicamente, mas que transforma mentes e quebra lealdades dos colonizados com a sua tradição a favor da do colonizador. Plano ideológico, conforme argumenta Marimba Ani, é maior poder colonial, pois o colonizador no esforço de justificar os seus atos colonialistas, como pretexto invocava a “salvação” das almas dos colonizados através do cristianismo e da “missão civilizadora” embasada na universalização do conhecimento científico, pelo cientificismo¹⁰⁵ da ciência europeia.

É importante observar que “A ciência Europeia afirma, portanto, o que deve ser tomado como um ato de fé (a crença na causa) de uma forma absolutista e determinista. Claramente, o resultado é o dogma e sua finalidade é ideológica: cientificismo”.¹⁰⁶ Essa constatação, pode ser lida pela visão de que, o poder colonial ao adotar conhecimento científico como o seu instrumento de ação civilizatória na sociedade africana, fê-lo em função de negar conhecimento local, fê-lo no intuito de doutrinar as mentes dos colonizados, aliás, foi aplicado para programar os povos africanos para não só recusarem e banalizarem o conhecimento de matriz africano, mas também para glorificar o conhecimento elaborado e norteado a partir do Norte colonial.

¹⁰⁵ “Cientificismo – O uso ideológico da “ciência”, definida Eurocentricamente, como uma atividade que sanciona todo pensamento e comportamento, ou seja, a ciência se torna sagrada, o mais alto padrão de moralidade”. ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015, p.14.

¹⁰⁶ ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015, p.76.

O colonizador sabia justamente que o que muda uma sociedade são ideias, ora introduzir ideias na ciência durante a colonização que rejeitem conhecimento de matriz africano, era nada mais de que a tentativa de desgastar a resistência africana em aderir visão europeia da humanidade. Perante essa tentativa, o poder colonial começa a criação do homem científico colonizado, com uma verdade absoluta e inquestionável, diz Marimba Ani que os colonizadores programavam academicamente um colonizado e lhe concedia privilégios e uma vida materialista europeia, a fim de demonstrar para aqueles que se opunham fortemente ao domínio colonial, que ele (o colonizado academizado) agora já é um homem racional e científico, por conseguinte superior àqueles não instruídos academicamente.¹⁰⁷

Para concretizar tal estratégia, o ensino colonial, argumenta pesquisadora nigeriana, Oyèrónké Oyěwùmí, era prioritariamente destinado aos homens.¹⁰⁸ Uma leitura que se faz a essa discriminação baseada no sexo, é lembrando de que a escolarização do homem africano em detrimento da mulher africana pelo colonizador, não foi uma escolha desmedida, mas foi baseada na experiência política estritamente anterior à colonização da sociedade africana. Aliás, na história de figuras apontadas como grandes intelectuais euros-ocidentais até o século XVII e XVIII, por exemplo, dificilmente se encontra nesta lista nome de uma mulher. A questão não era incapacidade feminina, mas na cultura patriarcal euro-ocidental a mulher era interdita nas tarefas domésticas.

Entretanto, a escolarização dos homens africanos em detrimentos das mulheres tem duas leituras possíveis. Primeira, tenciona-se criar hierarquia entre homem e mulher; segunda, gerar a rejeição da cultura africana no homem escolarizado. Ou seja, homem letrado ou programado pela doutrina colonial, quando se letra ou programa, passa a se ver como um ser superior em relação àqueles não letrados. Então, o colonizador ao escolher esta estratégia, foi de afastar-lhe do conhecimento local que lhe mantinha forte ligação com a realidade cultural, com a raiz do pertencimento

¹⁰⁷ ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015.

¹⁰⁸ OYÈWÙMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyěwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

comunitário, pois, quando se tornava letrado, tudo que os mais velhos transmitiam, tornavam insignificantes e inúteis aos olhos deste homem letrado.¹⁰⁹

Perceba-se, o conhecimento na sociedade africana é transmitido pela oralidade e quem o transmite era o mais velho, de modo que o poder colonial ao letrar o colonizado, ele passa a compreender o conhecimento transmitido pelos os mais velhos como uma mera opinião, porque na sua visão esse não tinha uma base científica escrita, de forma que ele como homem com um saber especializado não era mais digno de seguir essa instrução. Isso até hoje acontece com grande maioria dos acadêmicos africanos.

A estratégia ideológica colonial, como segundo mecanismo adotado para substituição da cultura africana pela cultura euro-ocidental, foi cristianismo com a sua estratégia de tachar Espiritualidade¹¹⁰ Africana de diabólica e satânica. O propósito de cristianismo na altura era e ainda é formatar as mentes dos colonizados africanos, a fim de extinguir a cultura africana em detrimento da cultura patriarcal europeia. A ciência juntamente com o cristianismo ao serviço do poder colonial tinha como propósito maior quebrar a lealdade africana com a sua raiz, com a sua cultura.

O grande responsável no colonialismo, de forma significativa, argumenta Aimé Césaire, é a religião cristã, por ter anunciado um exclusivo modelo do homem ideal para chegar ao céu que implicava na visão colonial equivalente ao homem civilizado. Ser não cristão equiparava em ser pagão e incivilizado, portanto selvagem e primitivo.¹¹¹ O grupo de interesse missionário, afirma Marimba Ani, justificou que somente com uma doutrinação prévia com o cristianismo e as formas da civilização ocidental, poderiam preparar os africanos colonizados ao impacto do assentamento europeu, já que a civilização europeia e cristianismo eram intrinsecamente inseparáveis.¹¹²

Desse olhar, era ajuizado de que as pessoas consideradas pagãs e primitivas, se convertidas ao cristianismo tornariam civilizadas e prontas para entrar ao céu de um deus branco. Marimba Ani, neste sentido, é peremptória, ao sublinhar que a prática colonial na convicção cristã era moral e amplamente aceitável, porque julgava estando a

¹⁰⁹ ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma critica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015.

¹¹⁰ “A espiritualidade é a habilidade de se relacionar com os níveis metafísicos da experiência. Ela une pensamento e sentimento e, assim, permite a compreensão intuitiva. Este sentido cognitivo/afetivo é transmitido através da relação ancestral coletiva”. ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma critica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015, p.14.

¹¹¹ CÉSAIRE, Aimé. Discurso Sobre o Colonialismo. Impresso em Portugal. 1ª edição, 1978.

¹¹² ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma critica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015.

salvar almas negras perdidas.¹¹³ Cristianismo, podemos dizer, não era um simples assistente durante a colonização, era sócio, porque era a religião dos Estados coloniais, era planejador de tudo. O cristianismo como instrumento do colonialismo europeu na África, embora se argumentasse pela universalização da fé, era destinada subentendidamente pela pretensão do poder colonial em afastar os povos africanos da sua realidade e destruir a sua cultura.

Eis a razão de cristianismo satanizar as práticas culturas africanas e diabolizar a sua cultura. Eliminá-los das suas lealdades aos valores culturais, porque o ponto forte do cristianismo é, sem dúvida, desligar o convertido da sua vida anterior, que na realidade colonial, por propósito, era justamente a cultura africana, pois era considerada satânica e diabólica, mas, na verdade, não era a questão do satanismo dessa cultura e sim os colonizadores sabiam que a força de um povo reside na sua cultura. Ora, nada melhor que adotar uma ideologia, como cristianismo, para satanizar a força do povo colonizado, prometendo um paraíso que, de fato, não passa da tentativa da criação de uma identidade única, uniforme e mundial, pretendida pela ambição universalista europeia, senão a própria Marimba Ani explica-nos no seguinte termo:

[...] o Cristianismo é um exemplo, que tem sido o mais destrutivo da coexistência pacífica de grupos culturais divergentes. A projeção do então-chamado “universalismo” como um objetivo assumido do comportamento humano não é desejável ou culturalmente significativa, mas permite aos Europeus, assim, projetar o particularismo Europeu como algo diferente do que é.¹¹⁴

O cristianismo¹¹⁵ é, sem dúvida, o maior imperialismo cultural, haja vista que, “em um caso, uma declaração religiosa é abertamente identificada com a entidade cultural que é sua fonte e, no outro, ela é formulada para ser posta ao serviço de uma entidade cultural em suas atividades imperialistas mundiais”.¹¹⁶ Imperialismo cultural, explica Marimba Ani, significa “a imposição sistemática de uma cultura estranha na tentativa de destruir a vontade de um povo politicamente dominado. O mecanismo do

¹¹³ ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma critica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015.

¹¹⁴ ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma critica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015, p.189.

¹¹⁵ “Durante este período inicial, ao longo da Idade Média, o Cristianismo foi usado para forjar e solidificar uma consciência Européia. Mais tarde, no Renascimento e no período moderno, as ciências físicas e sociais seriam usadas da mesma maneira, a Igreja já não ocupando uma posição central nesse processo”. ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma critica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015, p.192.

¹¹⁶ ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma critica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015, p.190.

imperialismo cultural provoca insegurança cultural e autodúvida dentro do grupo dominado”.¹¹⁷ De fato, a forma discursiva adotada pelos seguidores desta religião é de agressividade verbal contra práticas a ela diversas.

Os missionários, até início da década de 1890, foram os porta-vozes da cultura ocidental praticamente, e sempre foram óbvios relativamente à cultura africana. “Do ponto de vista dos missionários, o processo de cristianizar e educar os pagãos africanos deveria ser um processo de europeização. O objetivo dos missionários era transformar as sociedades africanas [...]”.¹¹⁸ A missão foi clara, converter os africanos não somente ao cristianismo, mas ainda à cultura ocidental, que estimavam impregnada de cristianismo e fortemente não distinguida dele. Na verdade, para boa parte desses missionários convictos, não existia a menor diferença entre os dois mecanismos.

O cristianismo e cultura europeia, trabalhavam sem poupar esforço para converter os africanos a um modo de vida no qual valores culturais estavam em antagonismo total. Neste encontro, Deus cristão era considerado superior por se basear num livro, de modo que o colonizado africano era obrigado a desvincular-se automaticamente do seu Deus, respectivamente satanizado. O objetivo colonial em irmandade com cristianismo era e ainda é distanciar o colonizado e o atual africano da sua herança ancestral, porque cristianismo é bruto e violento para com a diversidade, sobretudo é assassino na medida em que faz lavagem cerebral.¹¹⁹

A natureza do cristianismo é patriarcal, indica mais do que uma vontade dos homens dominarem as mulheres. Ele nasceu de um homem considerado patriarca, Abraão e foi mundializado pelos homens patriarcais brancos durante processo colonial. O homem dentro dessa religião é apresentado segundo imagem de Deus e a mulher é representada segundo imagem do homem, porque ela, conforme a interpretação bíblica vem do homem e este vem de deus. Por assim, concordamos com Marimba Ani, quando ela afirma de que no cristianismo “o gênero torna-se um símbolo primário para o dualismo da transcendência e da imanência, do espírito e da matéria”.¹²⁰

¹¹⁷ ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma critica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015, p.13.

¹¹⁸ OYĒWŪMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyèwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p.329.

¹¹⁹ ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma critica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015.

¹²⁰ ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma critica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015, p.171.

Durante processo do colonialismo, na visão dos missionários, para cristianizar e instruir os declarados pagãos africanos, o tecido social africano, principalmente familiar deveria ser ponto fundamental de reforma, em função disso, as escolas foram instituídas para auxiliar no processo de evangelização e europeização. Como estratégias da efetivação da ideologia colonial, pessoais africanos foram recrutadas para essa missão. Para isso, a pesquisadora nigeriana, Oyèrónké Oyěwùmí, diz que

[...] não surpreende que os homens fossem o alvo da educação missionária. Eles eram vistos como possíveis clérigos, catequistas, pastores e missionários no serviço da igreja. Não havia lugar para as mulheres nessas profissões, exceto como esposas, como ajudantes de seus maridos, o que realmente era o papel das poucas mulheres missionárias.¹²¹

Portanto, as igrejas cristãs durante a colonização da África foram bases do colonialismo dos africanos, pois foram elas juntamente com suas escolas que trabalhavam psicológico dos africanos em prol da efetividade da cultura e civilização do poder colonial. Nesse processo, apesar das igrejas coloniais cederem espaços mais para homens em detrimentos das mulheres, mas, simultaneamente, conforme sublinha Oyèrónké Oyěwùmí, exigiam deles um casamento monogâmico alegando de que a poligamia praticada pelos africanos era uma ofensa às normas da igreja.¹²²

Esse fato parece contraditório, senão é contraditório, sendo que a estrutura das igrejas cristãs não pauta pela liderança feminina, não pauta pela igualdade entre homem e mulher, ainda assim exigia o fim de poligamia, embora seja uma ideia louvável, mas é compreensível de que o ocidente europeu sempre declina às visões alheias a ele, isso é constatado nos acadêmicos ocidentais que tachava matriarcado africano como cultura inferior. A igreja durante processo de colonialismo desempenhou um papel crucial no combate à cultura matriarcal africana, apesar de lutar contra casamento poligâmico na altura. Porém, é relevante saber que, tanto *plano ideológico*, bem como *econômico*, não surtiria efeito necessário senão em panóplia do *plano político*.

Plano político colonial é muito importante para compreender Estados coloniais, assim como Estados pós-coloniais em África, pois era base, era estrutura na qual o poder era exercido apenas pelos homens. Este poder se baseava não só na imposição

¹²¹ OYĚWÙMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyěwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p.331.

¹²² OYĚWÙMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyěwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

normativa, mas ainda no militarismo¹²³, usando se necessário a violência policial para a concretização dos dois primeiros planos. Ele (plano político) foi fundamental e se apresenta pela organização da sua superestrutura administrativa, legislativa e judicial, baseada na hierarquização e na discriminação. Como bem explica historiadora portuguesa, Isabel Castro Henriques, de que ele era base do Estado colonial, imprescindível ao colonialismo dos territórios e das populações dominadas.¹²⁴

O plano político criou em torno do Estado colonial a hierarquia onde o colonizador figura na posição superior que colonizado, assim como entre os colonizados, principalmente entre homem colonizado figurado na posição superior e mulher colonizada na inferior, também entre assimilado e nativo. O assimilado era pessoa alienada. O único fenômeno quer na colonização, quer no colonialismo do mundo africano dominado, o plano político tomou-se na África a percepção da *política indígena* (educar, instruir, moralizar e aculturar).¹²⁵

Para tal, qualquer lei era válida na colônia, ali era o lugar no qual se imprimia a força, a violência, a exclusão, a ausência de igualdade e de liberdade, constituindo os seus habitantes uma massa de súbditos. No entanto, Raymond observa de que os colonizadores sabiam que para terem sucesso, precisavam de coadjuvantes africanos que, no caso eram lideranças nativas.¹²⁶ Essa observação tem uma equivalência atual, sobretudo referente aos países africanos controlados pelos ocidentais, pois, quando um país de ocidente tiver interesse de exploração de recursos naturais em um determinado país africano, a princípio, busca aliado interno que facilita esse processo.

Caso de Níger, Mali e Burkina-Faso retrata essa realidade, na qual a França tenta intervir com frequência, no sentido de que colocando no poder um presidente que lhe

¹²³ “[...] é comum considerarse militarismo como uma ideologia segundo a qual a expressão militar do poder de um Estado tem primazia na formulação e condução das políticas públicas, do que resulta a preponderância dos militares em relação aos civis ou a sua forte influência na tomada de decisões”. HENRIQUES, Isabel Castro. Colônia, colonização, colonial, colonialismo, in obra: Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa / org., Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado; prefácio, Lilia Moritz Schwarcz; apresentação [feita pelos organizadores], com a colaboração de Teresa Cruz e Silva.- Salvador: EDUFBA, 2014.

¹²⁴ HENRIQUES, Isabel Castro. Colônia, colonização, colonial, colonialismo, in obra: Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa / org., Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado; prefácio, Lilia Moritz Schwarcz; apresentação [feita pelos organizadores], com a colaboração de Teresa Cruz e Silva.- Salvador: EDUFBA, 2014.

¹²⁵ BETTS, Raymond F. (revisão de A. I. Asiwaju). A dominação europeia: métodos e instituições, na obra: História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / editado por Albert Adu Boahen. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

¹²⁶ BETTS, Raymond F. (revisão de A. I. Asiwaju). A dominação europeia: métodos e instituições, na obra: História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / editado por Albert Adu Boahen. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

possa facilitar essa exploração, gerará benefícios para ambas as partes, ou seja, a França saqueando recursos naturais e tal presidente colaborador enriquecer ilicitamente, corrupção no caso. Nesse raciocínio, compreendemos de que a inserção das lideranças nativas africanas no processo colonial, não foi desmedida, tampouco um acaso histórico, mas sim, foi uma estratégia bem pensada e determinada pelo cálculo racional de benefícios materiais e políticas para ambas as lideranças.¹²⁷

Nota-se, em qualquer sociedade humana sempre houve rivalidade interna, este fato não é diferente na sociedade tradicional africana. Consequentemente, compreendemos que as lideranças nativas ao aproximar-se do poder colonial, fê-lo no intuito de conseguir vantagem sobre os seus adversários locais, de igual modo, o poder colonial ao ter lideranças nativas como colaboradoras, fê-lo em função de que estas lhe proporcionaria mais vantagens na cobrança de impostos, alistamento militar, trabalho forçado, entre outras. Assim, percebe-se que eis a razão das lideranças nativas africanas ter colaborado com as potências coloniais durante a dominação.

Para tanto, era emergente que cada potência colonial adotasse uma forma administrativa dos seus territórios a fim de garantir efetividade na exploração. Os ingleses decidiram pelo governo indireto e os portugueses, assim como os franceses adotaram o governo direto.¹²⁸ Outros países colonialistas, Bélgica e Alemanha, por exemplo, se enquadrariam em cada um desses modelos, ou híbrido ou um deles. Daí que Sara Araújo mostra que na administração colonial direta, “o governo directo pressupõe a existência de uma única ordem jurídica, assente nas leis da Europa, não reconhecendo qualquer instituição africana. Os “nativos” obedeciam às leis europeias, ainda que apenas os “civilizados” acessem aos direitos europeus”.¹²⁹ Deste modo,

O colonialismo francês adoptou, pelo menos em teoria, a doutrina da assimilação que se insere nesta forma de governo directo. O seu primeiro e mais importante defensor foi Louis Faidherbe, governador do Senegal em 1854. Coerente com as teorias evolucionistas, o assimilacionismo partia de um pressuposto de superioridade da cultura e da civilização francesas, concebendo a colonização não só como legítima, mas como um dever da França, que tinha uma missão civilizadora.¹³⁰

¹²⁷ BETTS, Raymond F. (revisão de A. I. Asiwaju). A dominação europeia: métodos e instituições, na obra: História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / editado por Albert Adu Boahen. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

¹²⁸ ARAÚJO, Sara. Pluralismo jurídico em África: Ficção ou realidade? / Sara Araújo. Revista Crítica de Ciências Sociais, 83, Dezembro 2008.

¹²⁹ ARAÚJO, Sara. Pluralismo jurídico em África: Ficção ou realidade? / Sara Araújo. Revista Crítica de Ciências Sociais, 83, Dezembro 2008, p.123.

¹³⁰ ARAÚJO, Sara. Pluralismo jurídico em África: Ficção ou realidade? / Sara Araújo. Revista Crítica de Ciências Sociais, 83, Dezembro 2008, p.123.

Portanto, a dominação consolidava-se em um sistema hierárquico centralizado e na sujeição de grande parte habitacional ao regime do indiginato. Este predefinia o cumprimento de deveres específicos e concedia aos administradores distritais o poder absoluto de impor sanções penais sem qualquer obrigação de formar tribunal. Prevaleceu sempre limitado número de indivíduos que cumpriam os requisitos de assimilados e, desta maneira, aceder a um conjunto de privilégios, nos quais autoridades africanas não eram consideradas.¹³¹ Mas, na nossa visão, este tipo de estratégia, na verdade, era para desgastar a resistência daqueles que se opunham ao regime colonial.

Enquanto “o governo indirecto parte de uma concepção oposta à universalista, assentando na diferenciação”.¹³² Este tipo de governo começou na Nigéria e Uganda, no século XX, e após a 1ª guerra mundial se difundiu pela África Ocidental britânica. Assumia demarcação entre nativos e não nativos, que separava cuidadosamente pelas diferentes ordens normativas – a os que sujeitam (direito civil e costumeiro) – e entre governo colonial que se ocupava dos assuntos gerais de gestão de recursos e governo indígena, que assentava na formação de governo dos nativos e dependia do vínculo com chefes africanos, estes reconstituídos à medida das necessidades do poder colonial.

Para esta afirmação, análise da pesquisadora nigeriana, Oyèrónké Oyèwùmí, é de grande valia na medida em que evidencia que “o sistema de governo indireto introduzido pelo governo colonial britânico reconheceu a autoridade do chefe masculino no nível local, mas não reconheceu a existência de chefes fêmeas”.¹³³ A referida autora, ainda mostra que a elaboração do direito consuetudinário mostra a forma pela qual as tradições nativas foram reinventadas durante período colonial, haja vista que no processo da sua construção “[...] as mulheres foram excluídas; seus direitos corroídos à medida que novos costumes foram criados, principalmente para servir aos interesses masculinos”.¹³⁴

A sua observação se equipara à abordagem de antropóloga argentina, Rita Segato, especificamente, referente à posição masculina em detrimento da feminina.

¹³¹ ARAÚJO, Sara. Pluralismo jurídico em África: Ficção ou realidade? / Sara Araújo. Revista Crítica de Ciências Sociais, 83, Dezembro 2008.

¹³² ARAÚJO, Sara. Pluralismo jurídico em África: Ficção ou realidade? / Sara Araújo. Revista Crítica de Ciências Sociais, 83, Dezembro 2008, p.123.

¹³³ OYÈWÙMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyèwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p.318.

¹³⁴ OYÈWÙMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyèwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p.367.

Embora a análise de Segato se direcione às sociedades sul americanas, a lógica do poder colonial tirando pequenas diferenças, é quase a mesma, fundamentada sempre nos três planos: econômico, ideológico e político. Na sua leitura a respeito da estrutura colonial e tradicional, ela aponta que, conquanto homem colonizado e mulher colonizada fossem submetidos à mesma desumanização de poder colonial, “É com os homens que os colonizadores guerrearam e negociaram, e é com os homens que o Estado da colonial /modernidade também o faz”.¹³⁵

Análise de Rita Segato além de compendiar o funcionamento do poder patriarcal colonial, faz um *jus* à realidade colonial nas terras africanas, onde foram criadas as leis coloniais discriminatórias para com a mulher, nisso vale ilustrar aqui alguns dispositivos de código civil de Guiné-Bissau, vigente durante a época da colonização portuguesa. Artigo 1674, do referido código civil, garante que “O marido é o chefe da família, competindo-lhe nessa qualidade representá-la e decidir em todos os actos da vida conjugal comum [...]”. Para piorar artigo 1678, n.º.1, assegura que “A administração dos bens do casal, incluindo os próprios da mulher e os bens dotais, pertence ao marido, como chefe da família”.¹³⁶

Esta realidade não se limitava apenas na Guiné-Bissau, mas também era a realidade colonial de muitos países africanos durante a dominação colonial, como a própria Paula Meneses aponta exemplo de Moçambique durante esse período. Assim, concordamos com Oyèrónké Oyěwùmí de que “O surgimento da mulher como categoria identificável, definida por sua anatomia e subordinada aos homens em todas as situações, resultou, [...] da imposição de um Estado colonial patriarcal”.¹³⁷

A partir da sua fala, terminamos este capítulo, com certeza de que a política do processo colonizatório juntamente com do processo de islamização produziu em África um sistema de discriminação e subjugação da mulher baseada no gênero ao instalarem sistemas de poder tanto político quanto religioso e social baseados na estrutura da cultura patriarcal. No mais, estabeleceram a hierarquia entre homem e mulher, onde

¹³⁵ SEGATO, Rita Laura. «Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial», e-cadernos CES [Online], 18 | 2012, posto online no dia 01 décembre 2012, consultado o 28 juin 2022, p.119.

¹³⁶ Guiné-Bissau. Código Civil e Legislação Complementar. Faculdade de Direito de Bissau. Centro de Estudos e Apoio às Reformas Legislativas. Lisboa, 2006.

¹³⁷ OYĒWUMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyěwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p.319.

homem africano passou a dominar a mulher, principalmente no âmbito estatal, não só, mas ainda no âmbito cultural e social.

Pois, antes da dominação árabe e europeia, como ficou consignado, embora houvesse diferença entre homem e mulher no exercício do poder político, tal diferença, no entanto, não reportava espírito de discriminação tampouco de subjugação da mulher pelo homem. A forma de viver africana era baseada no comunismo e no matriarcado, de modo que não permitia a retenção econômica de um indivíduo em relação aos outros, diferente de modo europeu de viver, fundamentado no individualismo. Individualismo gera desigualdade, gera pretensão de uma pessoa ou seu grupo querer dominar, subjugar e explorar o outro em benefício pessoal, ou grupal.¹³⁸

Essa forma europeia de viver foi imposta na sociedade africana durante a colonização, onde o poder político nos Estados coloniais era exercido pelos homens que ocupavam postos de funcionários, principalmente elites locais instituídos pelas potências coloniais europeias. Exemplo dessa discriminação baseada no gênero, de fato, foram as lideranças independentistas africanas, derivadas de estudantes que foram enviados aos estudos universitários nas metrópoles coloniais como forma de prepará-los a fim de servi-lhes de coadjuvantes na administração das colônias africanas.

Entretanto, esses estudantes em contacto com o Movimento Pan-Africanista se revoltaram contra o colonialismo europeu em África. Exemplos dessas lideranças africanas são: Kwame Nkrumah, líder de independência de Gana; Amílcar Cabral, líder de independência de Guiné-Bissau; Sekou Touré, líder de independência de Guiné; Agostinho Neto, líder de independência de Angola e, entre outros, todos eram homens. Assim, no capítulo a seguir, vamos compreender o processo de descolonização, assim como o legado do processo colonizador e do processo de islamização com intuito de entender como esses legados condicionaram adoção do Protocolo de Maputo, referente aos direitos humanos da mulher em África.

¹³⁸ ANI, Marimba, 1994. Yurugu – uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. 2015.

3 UM OLHAR SOBRE A MULHER NO ESTADO PÓS-COLONIAL EM ÁFRICA E PROTOCOLO DO MAPUTO

O presente capítulo analisa o processo de descolonização da África, a colonialidade, bem como o legado de islamização. Traçar esses processos é no intuito de entender a realidade da mulher no Estado pós-colonial em África e descortinar fatores determinantes para a adoção do Protocolo à Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, sobre os Direitos das Mulheres em África, amplamente conhecido como Protocolo do Maputo, nome dado em reconhecimento da cidade que lhe concedeu a existência.

Assim, em um primeiro momento conheceremos o processo de descolonização, analisando os seus passos e suas formas, para depois ponderar sobre a colonialidade como resquício do colonialismo juntamente com o legado de islamização, para também depois analisar o Protocolo do Maputo. Abordar esses processos nessa sequência contribuirá na compreensão de que os direitos humanos da mulher na África pós-colonial não surgiram de um acaso, muito menos fora da história das mulheres.

3.1 A Descolonização da África e sua Implicação Fática no Estado Pós-Colonial

A descolonização do continente africano emergiu da ideologia do Movimento Pan-Africanista que, embora o termo se refere à África, de fato, não nasceu no solo africano, mas no seu afro-descendente, nomeadamente dos afro-americanos e antilhanos, em protesto contra a estrutura escravista que vigorava na América, Europa tanto quanto na Ásia. O pan-africanismo era um movimento de caráter exclusivamente de combate à escravidão que, só mais tarde, ou precisamente no século XX, do ano de 1945, a partir do seu quinto congresso realizado em Manchester, Inglaterra, que o movimento passou a direcionar a sua luta à Libertação da África.¹³⁹

A política Pan-Africanista de combate à colonização baseava-se em dois ideais: cultural e histórico. “O primeiro tem sua origem no pensamento de autores do período formador, especialmente desenvolvido por Blyden e W. E. Du Bois. Mas, encontrará o

¹³⁹ PAIM, M. Pan-africanismo: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro Na Casa De Meu Pai. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano VII, N°XIII, julho/2014.

seu desenvolvimento com a negritude francófona, nos anos 1950”,¹⁴⁰ sobretudo Aimé Césaire. Enquanto “o segundo, por sua vez, tem sua origem na historiografia sobre a escravidão e formação do mundo atlântico, dos anos 1930, em Eric Williams, C. L. R. James, G. Padmore e outros”.¹⁴¹ Esse segundo apenas viria a consolidar-se nos anos de 1960, com historiador senegalês, Cheikh Anta Diop, segundo assinala Barbosa.

Endossamos que o Movimento Pan-Africanista ao tomar a cultura africana e a sua história como base da luta pela libertação da África, foi uma decisão calculada, na medida em que possibilitou conhecer a realidade a partir do seu próprio ser e defendê-la, através da autodeterminação dos povos africanos. Barbosa, neste ponto, observa que a luta do movimento pan-africanista pelas independências africanas tinha como fundamento a questão cultural do povo negro e no retorno à raiz africana como a única forma de encontrar caminho de integração e de unidade de todos africanos face à realidade em que foram expostos.¹⁴²

A ideia inicial deste movimento era que após a libertação completa da África das potências coloniais que fosse instituído apenas um único Estado Soberano no nosso continente. Esta visão era primordialmente sustentada pelo jamaicano, Marcus Garvey, e posteriormente pelo ganês, Kwame Nkrumah. Todavia, em 1948, embora o movimento mantivesse um canal de comunicação, desintegrou-se em diversos partidos nacionais que lutavam pela independência dos seus territórios de forma individual.¹⁴³ Podemos, desta forma, afirmar que essa desintegração foi o fim do sonho de instituir no continente africano apenas um único Estado após a independência.

Mesmo Nkrumah, que sempre pregou a ideia de uma independência coletiva e integrada sob uma exclusiva soberania estatal, conduziu de forma individual o seu país, Gana, à independência em 1957.¹⁴⁴ Tomar independência de forma separada foi primeira derrota do movimento pan-africanista ao serviço da luta pela independência da África, simultaneamente, de aceitar heranças colonialistas no pós-colonial. Esse passo

¹⁴⁰ BARBOSA, Muryatan Santana. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica / Muryatan Santana Barbosa. África, São Paulo. v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012, p.141.

¹⁴¹ BARBOSA, Muryatan Santana. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica / Muryatan Santana Barbosa. África, São Paulo. v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012, p.141.

¹⁴² BARBOSA, Muryatan Santana. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica / Muryatan Santana Barbosa. África, São Paulo. v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012.

¹⁴³ BARBOSA, Muryatan Santana. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica / Muryatan Santana Barbosa. África, São Paulo. v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012.

¹⁴⁴ BARBOSA, Muryatan Santana. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica / Muryatan Santana Barbosa. África, São Paulo. v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012.

contribuiu amplamente para que a estrutura colonialista prevalecesse mesmo após a independência política dos países africanos.

O período que se segue à independência de Gana, por exemplo, ficou marcado pela persistência de Nkrumah em constituir na África pós-independência um Estado Africano para todos africanos. Para tanto, ele instituiu uma nova plataforma e base para expansão da ideologia pan-africanista, auxiliando na libertação dos países africanos ainda sob dominação colonial. Organizou, sem delongas, vários congressos pan-africanistas, dos quais, de 1958, na capital Acra, sede de Gana independente. No congresso de Acra, participaram países como: Egito, Etiópia, Gana, Libéria, Marrocos, Sudão e Tunísia, assim como grande parte dos delegados que haviam assistido o quinto Congresso Pan-Africanista em Manchester.¹⁴⁵

As resoluções havidas nesse congresso fortaleceram as relações entre países africanos independentes e os movimentos de libertação dos países ainda sob o jugo colonial. Sub-sequenciado a esse congresso, veio a Conferência dos Estados Africanos Independentes em Monróvia, Libéria, também em 1958, na qual foram adotadas quatro resoluções.¹⁴⁶ A primeira resolução condena os testes nucleares realizados pela França no Saara; a segunda exigia uma trégua política entre os dois Camarões; a terceira requeria a abertura de negociações de paz na Argélia; e a quarta, declara o direito de autodeterminação dos povos.¹⁴⁷

A quarta resolução, portanto, ao exigir autodeterminação dos povos conversa com a Resolução 1514 (XV), das Nações Unidas, de 1960, referente à concessão das independências. Tal resolução, no seu ponto dois, declara que: “todos os povos têm o direito à autodeterminação; em virtude deste direito, podem determinar livremente o seu estatuto político e prosseguir livremente o seu desenvolvimento econômico, social e cultural”.¹⁴⁸ O direito à autodeterminação neste sentido, é interpretado como mecanismo fundamental para luta contra o sistema colonialista imposto nos países africanos.

¹⁴⁵ KODJO, Edem; CHANAIWA, David. Pan-Africanismo e libertação, c a p í t u l o 2 5. In: História geral da África, VIII: África desde 1935 / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília: UNESCO, 2010.

¹⁴⁶ KODJO, Edem; CHANAIWA, David. Pan-Africanismo e libertação, c a p í t u l o 2 5. In: História geral da África, VIII: África desde 1935 / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília: UNESCO, 2010.

¹⁴⁷ KODJO, Edem; CHANAIWA, David. Pan-Africanismo e libertação, c a p í t u l o 2 5. In: História geral da África, VIII: África desde 1935 / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília: UNESCO, 2010.

¹⁴⁸ ONU. Résolution 1514, 14 de Dezembro de 1960. In: Gothier, L. E Trous, A., orgs. La Rencontre des Hommes. Paris, H. Dessain, 1968.

A autodeterminação de um povo se resume em este livremente decidir de forma independente o seu próprio destino em todo âmbito. Neste sentido, o Movimento Pan-Africanista ao impor através das lutas armadas e negociações às potências ocidentais é no sentido de busca pela esta autodeterminação do povo africano. De 1957, data de independência de Gana, até 1962, Nkrumah mesmo tendo o seu país já independente, procurou infinitamente encontrar uma solução para uma autodeterminação da África.

Ele insistia nessa ideia, sublinha Wolfgang Döpcke, no sentido de que se África não se unir mediante uma soberania, não iria alcançar a sua independência econômica, ainda que todos os países africanos libertassem.¹⁴⁹ Essa ideia era a de que, quando todos os países africanos libertarem da colonização europeia que se unissem num Estado Federal, onde as fronteiras traçadas pelas potências coloniais, teriam apenas a função de simples divisões e autonomias administrativas.

Haveria, neste sentido, um Parlamento interafricano, uma política exterior comum, um alto comando militar pan-africano e um mercado comum, com uma moeda única e um Banco Central Africano. A sua ideia era uma independência total, no entanto, a sua visão não surtiu efeito devido a divergência política entre os líderes pan-africanistas, ou seja, há líderes pan-africanistas com visão conservadora da política colonial, baseada nos laços políticos e culturais, aspiravam pela presença e influência dos colonos, principalmente da França no continente e visava trocar alinhamento com a França por cooperação e assistência financeira.¹⁵⁰

A visão política desses líderes foi produto da realidade política, social e cultural da África atual, possível associá-la à colonialidade, como resquício do colonialismo, entretanto este debate se retoma no item a seguir. A posição dos pan-africanistas conservadores da política colonial em África se justificava pelas cooperações entre os Estados africanos independentes; respeitando totalmente o *status quo* territorial e adesão ao princípio de não-interferência nos assuntos internos dos Estados soberanos. Francamente, acusavam líderes considerados radicais, particularmente Nkrumah, de desrespeitar normas do direito internacional e de minar a integridade nacional dos Estados africanos, questionando a legitimidade das fronteiras.¹⁵¹

¹⁴⁹ DÖPCKE, Wolfgang. A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra / Wolfgang Döpcke. Rev. Bras. Polít. Int. 42 (1): 77-109 [1999].

¹⁵⁰ DÖPCKE, Wolfgang. A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra / Wolfgang Döpcke. Rev. Bras. Polít. Int. 42 (1): 77-109 [1999].

¹⁵¹ LANGA, Ercílio Neves Brandão. África: antecedentes históricos da OUA / Ercílio Neves Brandão Langa. 2020.

A posição desses líderes não só influenciou a criação da Organização da Unidade Africana, mas forçou a adoção do princípio de não interferência nos assuntos internos dos Estados Membros. A desavença entre integrantes do pan-africanismo sobre o tipo do Estado a criar em África após a independência de todos os países africanos, conexo ao contexto da Guerra Fria, influenciou bastante a realidade política africana. Porque os Estados Africanos liderados pelos líderes considerados moderados vão posicionar em prol do capitalismo comandado pelos Estados Unidos das Américas.¹⁵²

Enquanto os Estados liderados pelos líderes considerados radicais que pretendiam apenas um Estado soberano em África vão alinhar com os países socialistas, principalmente Antiga União Soviética. A descolonização da África, particularmente da chamada África Negra ou subsaariana, nesse contexto de Guerra Fria, foi controlada pelas potências coloniais, sobretudo França, já que antecipou ao amadurecimento dos protestos das independências, enviando estudantes oriundos das elites locais para estudos superiores nas metrópoles coloniais.¹⁵³

A administração local, nesta condição, tornava-se paulatinamente africanizada e assessorada por técnicos europeus, enquanto a autonomia política era cedida progressivamente a uma burguesia nativa previamente cooptada. A ideia que os países dos líderes africanos considerados como radicais lutaram contra, exemplo, de Kwame Nkrumah e Sekou Touré, que adotaram política de neutralismo ativo, aproximando-se da URSS e da China Popular.¹⁵⁴ Dentro de linha dos países ditos moderados, em 1960, a maioria deles se tornaram independentes políticas da França, assim como da Grã-Bretanha de forma gradual, mas controlada.

Na lista nesses países, estão: “[...] Camarões, Congo - Brazzaville, Gabão, Chade, República Centro-africana, Togo, Costa do Marfim, Benin, Burkina-Faso, Níger, Nigéria, Senegal, Mali, Madagascar, Somália, Mauritânia e República Democrática do Congo”.¹⁵⁵ Porém, nem todos tiveram a mesma tranquilidade na transição administrativa, exemplo de Congo, no qual belgas abandonaram país a correr

¹⁵² LANGA, Ercílio Neves Brandão. África: antecedentes históricos da OUA / Ercílio Neves Brandão Langa. 2020.

¹⁵³ VISENTINI, Paulo Fagundes, 1955. As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia / Paulo Fagundes Visentini; direção (da coleção) Emilia Viotti da Costa – São Paulo, SP: Ed. Unesp, 2012.

¹⁵⁴ VISENTINI, Paulo Fagundes, 1955. As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia / Paulo Fagundes Visentini; direção (da coleção) Emilia Viotti da Costa – São Paulo, SP: Ed. Unesp, 2012.

¹⁵⁵ VISENTINI, Paulo Fagundes, 1955. As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia / Paulo Fagundes Visentini; direção (da coleção) Emilia Viotti da Costa – São Paulo, SP: Ed. Unesp, 2012, p.32.

por meio da política nacionalista de Patrice Lumumba que tornou primeiro-ministro, em um contexto de uma guerra civil com intervenção externa.

Lumumba, todavia acabou sendo assassinado por rivais internos pro-ocidentais e Mubuto, um governante altamente corrupto e subserviente às nações europeias e aos Estados Unidos se instalou no poder por trinta anos.¹⁵⁶ Este fato mostra quanto ocidente foi e é conivente de vários regimes ditatoriais implantados no continente africano. Ora, a desavença política que imperava entre os líderes africanos conduziu, em 1961, a formação de dois blocos, agregando jovens Estados africanos independentes em duas posições antagônicas: o grupo de Casablanca e grupo de Monróvia.

O primeiro era formado por sete Estados¹⁵⁷, propondo uma ruptura mais profunda e total com as metrópoles coloniais, (Gamal Abdel Nasser do Egito, Sekou Touré da Guiné e Kwame Nkrumah de Gana eram principais articuladores desse grupo).¹⁵⁸ Dizemos que este grupo pretendia um retorno à cultura africana como base educativa, entretanto o grupo de Monróvia, integrado por vinte e um membros¹⁵⁹, seguia a linha considerada mais moderada, atada ao neocolonialismo, Senghor do Senegal e Bourguiba da Tunísia eram seus maiores expoentes.

A diferença básica entre as duas posições era acerca do modelo de independência a adotar, ou seja, grupo de Casablanca pretendia uma África totalmente independente e desligada dos antigos colonizadores, a ideia declinada pelo grupo de Monróvia que pretendia subordinação aos antigos colonizadores, visão que Nkrumah classificava de neocolonialismo. Mas, apesar de suas divergências políticas, ambas as posições (com agora 32 países africanos independentes) na conferência havida em Addis Abeba, Etiópia, em maio de 1963, concordaram em apoiar causa africana, isto é, unir para libertar demais países africanos ainda sob o jugo colonial.¹⁶⁰

Eis, de fato, a razão pela qual a Organização da Unidade Africana – OUA foi instituída, marcando, assim, a primeira organização regional formalmente criada em África, entretanto, sob a perspectiva do grupo de Monróvia. A Carta que instituiu a

¹⁵⁶ VISENTINI, Paulo Fagundes, 1955. As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia / Paulo Fagundes Visentini; direção (da coleção) Emilia Viotti da Costa – São Paulo, SP: Ed. Unesp, 2012

¹⁵⁷ Grupo de Casablanca compreendia: Gana, Líbia, Argélia, Egito, Guiné, Mali e Marrocos.

¹⁵⁸ VISENTINI, Paulo Fagundes, 1955. As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia / Paulo Fagundes Visentini; direção (da coleção) Emilia Viotti da Costa – São Paulo, SP: Ed. Unesp, 2012.

¹⁵⁹ Grupo de Monróvia compreendia: Camarões, Congo - Brazzaville, Cote d'Ivoire, Benin, Gabão, Burkina Faso, Madagascar, Mauritània, Níger, República Centro-Africana, Senegal, Chade, Etiópia, Libéria, Nigéria, Serra Leoa, Somália, Togo, Tunísia e Congo (Kinshasa).

¹⁶⁰ VISENTINI, Paulo Fagundes, 1955. As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia / Paulo Fagundes Visentini; direção (da coleção) Emilia Viotti da Costa – São Paulo, SP: Ed. Unesp, 2012.

Organização da Unidade Africana, por conseguinte foi produto desse acordo entre as duas posições antagônicas da liderança pan-africanista. A criação da Organização da Unidade Africana em detrimento do Estado Federado foi com certeza aceitação da manutenção das fronteiras coloniais traçadas, entretanto, na medida em que as independências africanas aconteciam de forma gradual, surgiam diversos regimes políticos em enfrentamento da nova realidade sócio-política emanante.

Oposto das colônias francesas e inglesas na África subsaariana, principalmente ocidental que até em 1966, já se encontraram todas em liberdade e desocupação institucional e territorial, as colônias portuguesas, nomeadamente Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e Moçambique, principalmente Guiné-Bissau, Angola e Moçambique, apenas ficaram independentes politicamente, através de desencadeamento de uma luta armada contra o regime colonial português que ficou possível as suas libertações de 1973 a 1975.¹⁶¹

Dependendo de país a país ou de uma região a outra, ou de um tipo de ocupação colonial resultante, Joseph Ki-Zerbo e outros autores acreditam que foram instituídos no período imediato à independência política africana cinco modelos de sistemas políticos. Ou seja, o Regime socialista, regime militar, regime de apartheid, regimes conservadores e multipartidarismo, este como último modelo adotado a partir de década de 1990.¹⁶² Adoção do regime socialista em África surgiu da tentativa dos líderes pan-africanistas, designadamente da posição considerada radical em possibilitar uma ruptura total com as antigas potências colonialistas em detrimento dos países socialistas.

Esse regime foi sustentado por Kwame Nkrumah, líder de Gana, Julius Nyerere, líder de Tanzânia, Sekou Touré, líder de Guiné-Conakry, Madibo Keita, líder de Mali e Gamal Abdel Nasser, líder de Egito que tinha como opositores os regimes conservadores, exercidos pelos partidos únicos. Os regimes conservadores eram de alinhamento capitalista.¹⁶³ Sob outras palavras, implica que no país onde vigorava regime socialista, as potências defensoras do capitalismo financiavam opositores

¹⁶¹ SURET-CANALE, Jean. A África ocidental. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (eds.). História geral da África, VIII: África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010.

¹⁶² KI-ZERBO, Joseph, MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe e BOHAEN, Adu. Construção da nação e evolução dos valores políticos. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (eds.). História geral da África, VIII: África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010.

¹⁶³ KI-ZERBO, Joseph, MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe e BOHAEN, Adu. Construção da nação e evolução dos valores políticos. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (eds.). História geral da África, VIII: África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010.

internos a derrubá-lo, do mesmo modo, também faziam os defensores dos regimes socialistas com os regimes capitalistas.

Os regimes conservadores, conforme sublinham Joseph Ki-Zerbo e outros autores vigoravam explicitamente na: “[...] Costa do Marfim, Serra Leoa, Senegal (até 1978), Camarões, Quênia, Zâmbia, Zaire (atual RDC), Malawi e Gabão [...]”.¹⁶⁴ O regime de apartheid teve sua raiz de forma contundente na África do Sul, baseado na segregação entre negros e brancos, na qual os negros eram excluídos das funções políticas do Estado. O regime militar surgiu através de golpes de Estados e lutavam contra neocolonialismo. A sua ideologia era fundamentada na produção econômica local, uns dos seus maiores representantes em África era presidente de Burkina Faso, Thomas Sankara e presidente de Líbia, Muamar Kadafi.¹⁶⁵

Esses regimes sob vigência da Organização da Unidade Africana, impedida de intervir pelo *princípio de não intervenção nos assuntos internos dos seus membros*, além da manutenção das estruturas militaristas coloniais, havia também perseguição política por parte daqueles que eram considerados uma ameaça aos regimes no poder. Essa realidade, também era motivada pela rivalidade étnica e política criada pelos colonialistas durante o período colonial e a forma de exercer poder político eram, com certeza, as causas fundantes.¹⁶⁶ O genocídio de Ruanda é um dos exemplos dessa má política colonial, instalada e exercitada no continente africano.

Assim, considera-se que os independentistas africanos ao declinarem da criação de um Estado Federado em África, visão defendida pelo grupo de Casablanca em detrimento da preservação das fronteiras coloniais, posição defendida pelos pan-africanistas do grupo de Monróvia, de forma integral possibilitaram herança colonial equivalente à colonialidade como extensão do colonialismo no território do Estado Pós-Colonial no continente africano. Para conhecer de forma detalhada como a colonialidade, juntamente com o legado de islamização produziram um ambiente altamente discriminatório com as mulheres, é importante entendê-la no item a seguir.

¹⁶⁴ KI-ZERBO, Joseph, MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe e BOHAEN, Adu. Construção da nação e evolução dos valores políticos. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (eds.). História geral da África, VIII: África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010, p.584.

¹⁶⁵ THOMSON, Alex. An introduction to African politics. 3. ed., Nova York: Routledge, 2010.

¹⁶⁶ KI-ZERBO, Joseph, MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe e BOHAEN, Adu. Construção da nação e evolução dos valores políticos. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (eds.). História geral da África, VIII: África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010.

3.2 A Colonialidade e o Legado de Islamização no Estado Pós-Colonial em África: Um Olhar sobre a Realidade da Mulher

Endossa-se que o processo de descolonização no qual a África se proclamou um continente independente das potências coloniais europeias, na verdade, não se trata da independência propriamente dita, mas da desocupação institucional e da independência política, pois a dimensão cultural, ideológica, assim como jurídica, não só, mas também entre outras dimensões não se decolonizaram. Isso, portanto constitui resquícios do colonialismo que podem ser referenciados aqui como a colonialidade.

Entretanto, para entender a colonialidade, urge rever o conceito do colonialismo, como processo transformatório da realidade colonizada, transcendental ao período da ocupação efetiva do poder colonial. Quer dizer, o colonialismo é um processo que envolve não apenas a exploração econômica, tampouco a escravidão dos africanos, mas finca-se densamente no esvaziamento do colonizado da sua independência e essência cultural em prol da cultura do colonizador.¹⁶⁷

Nessa concepção, o colonialismo pode ser lido como processo transformatório dos colonizados e colonialidade é resquício desse processo. Na verdade, a colonialidade é extensão do colonialismo que sustenta as relações do poder que foi desassociado da prática e do discurso colonial durante o processo de descolonização, mas que ainda alimenta a hegemonia ocidental sobre antigos colonizados.

Restrepo e Rojas, a esta questão, trazem uma leitura de colonialidade como um objeto implexo que se estende além do período do colonialismo, aludindo-a a um protótipo de relações de poder que opera pela naturalização de hierarquias de várias dimensões, incluindo de gênero.¹⁶⁸ A naturalização das hierarquias e desigualdades é base que sustenta a produção e reprodução da dominação de uns sobre os outros nas relações sociais, isso, portanto envolve vários domínios sociais.

A partir dessa leitura, a colonialidade pode ser interpretada e compreendida como um sistema em que, apesar do fim da colonização, prevalece no solo do antigo colonizado, com uma ideia de relação que divide tudo em dois mundos, mas baseado sempre nas hierarquias e diferenças, de que uns têm que dominarem os outros. Esse tipo

¹⁶⁷ OSTERHAMMEL, Jürgen; JANSEN, Jan C. Colonialismo: historia formas, efectos. Siglo XXI de España Editores, 2019.

¹⁶⁸ RESTREPO, E., & ROJAS A. Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Colombia: Ed. Universidad del Cauca, Popayán. 2012.

de dominação, diz Oyèrónké Oyěwùmí representa atualmente a realidade política africana, cujo sexo masculino domina o sexo feminino.¹⁶⁹

Se a colonização e colonialismo contam com a presença física dos colonialistas nos territórios colonizados, a colonialidade seguiu perpetrando a obra colonial sem presença dos colonialistas. A este respeito, concorda-se integralmente com Quijano em semântica e número, quando ele de forma categórico e preciso consigna que a colonialidade do poder como um tipo de controle na produção das identidades, nisso, os modos e o nível de avanço político e cultural, mas especialmente intelectual, em cada esfera, desempenharam ainda uma função primordial para preservação dessas hierarquias produzidas pelos colonialistas.¹⁷⁰

Colonialidade, nesta condição, não se restringe apenas ao poder, mas ainda mantém viva no saber, na cultura e na forma de pensar e decidir. Na verdade, a colonialidade embora seja reconhecida em três bases fundamentais: poder, saber e ser, dizemos que a colonialidade na nossa visão é um sistema ideológico e multidimensional. Para tanto, cabe ressaltar que o Estado pós-colonial em África, nasceu a partir da posição do grupo de Monróvia, que defendia a manutenção das fronteiras e, conseqüentemente das instituições coloniais desde que não contradizem soberania estatal politicamente adquirida.

Manter fronteiras e instituições estatais do poder colonial após a libertação foi maior falha da descolonização africana e consolidação da colonialidade em África, pois além de preservar leis discriminatórias para com as mulheres, elas também foram excluídas das instituições do Estado pós-colonial, o código civil colonial aplicada na Guiné-Bissau representa analogia dessas leis. A Guiné-Bissau embora proclamasse a sua independência de forma heróica e unilateral, preservou no seu ordenamento jurídico as leis coloniais, recepcionadas nos termos da Lei n.º 1/73, que mantém em vigência todas as legislações coloniais desde que não contradizem a soberania nacional.

É nessa condição que Código Civil colonial português de 1966, em vigor na Guiné-Bissau desde janeiro de 1968, ficou conservado como Código Civil Guineense. O artigo 1678, n.º.1, deste código, por exemplo, de forma absurda, reconhece de que: “a

¹⁶⁹ OYĚWÙMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyěwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

¹⁷⁰ QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2005.

administração dos bens do casal, incluindo os próprios da mulher e os bens dotais, pertence ao marido, como chefe da família”.¹⁷¹

Esse conservadorismo das instituições coloniais atende o debate de Paula Meneses¹⁷² e Amina Mama¹⁷³, que o colonialismo e as subjetividades que ele determina não acabam quando o poder político colonial descontinua. O mesmo se pode dizer das relações sexistas-patriarcais e da colonialidade do seu poder. Por um lado, gera o entendimento de que o Estado pós-colonial é palco para novos espaços de participação e transgressão das mulheres; por outro, a retórica e práticas sexistas recepcionados do poder colonial prolonga no tempo e no espaço. De lembrar que,

O processo colonial foi diferenciado por sexo, na medida em que os colonizadores eram machos e usaram a identidade de gênero para determinar a política. [...] qualquer discussão sobre hierarquia na situação colonial, além de empregar a raça como base das distinções, deve levar em conta seu forte componente de gênero. As duas categorias racialmente distintas e hierárquicas do colonizador e do nativo devem ser expandidas para quatro, incorporando o fator de gênero. No entanto, as categorias de raça e gênero emanam obviamente da preocupação na cultura ocidental com os aspectos visuais e, portanto, físicos da realidade humana. Ambas as categorias são uma consequência da biológica da cultura ocidental. Assim, na situação colonial, havia uma hierarquia de quatro, e não duas categorias. Começando no topo, eram: homens (europeus), mulheres (europeias), nativos (homens africanos) e Outras (mulheres africanas).¹⁷⁴

A partir dessa leitura, é possível dizer que após a independência política africana a hierarquia de quatro categorias que Oyèrónké Oyěwùmí apresentou, se reduz a dualidade homem/mulher. A relação dessa dualidade neste período vai fundamentar fortemente no gênero tanto no âmbito estatal, cultural, assim como social, pois a transformação do poder do Estado em poder masculino durante a colonização europeia não foi deixada para trás após a independência, continuou realizando política colonial. Isso contrasta intensamente com a organização do Estado Africano pré-colonial, na qual o poder não era determinado por gênero, mas por complementação.

O afastamento das mulheres das estruturas estatais foi especialmente devastador, sendo que a natureza do Estado estava passando por uma transformação profunda

¹⁷¹ GUINÉ-BISSAU. Código Civil e Legislação Complementar. Faculdade de Direito de Bissau. Centro de Estudos e Apoio às Reformas Legislativas. Lisboa, 2006.

¹⁷² MENESES, Paula. Agentes do Conhecimento? A Consultadoria e a Produção do Conhecimento em Moçambique, Boaventura de Sousa Santos (org.), Conhecimento Prudente para uma Vida Decente, Porto: Edições Afrontamento. 2003.

¹⁷³ MAMA, Amina. “Challenging Subjects: Gender and Power in African Contexts”, *African Sociological Review*, 5, (2). 2001.

¹⁷⁴ OYĒWUMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyěwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p.315.

figurado entre retomar a realidade africana ou seguir com a realidade colonial herdada durante processo de dominação.¹⁷⁵ Neste sentido, podemos dizer que por mais que a cultura africana na realidade pós-colonial que alguns acadêmicos traduzem como patriarcal ou matriarcal, não possui densamente um desses dois regimes, então o que podemos atribuir aqui é a designação do hibridismo cultural, possibilitado pela cruzada entre cultura africana, euro-ocidental e islâmica.

Nesta realidade, tanto no âmbito estatal, assim como tradicional africano, as mulheres africanas sofreram dupla opressão, uma derivada da dominação colonial europeia e outra herdada e imposta por homens africanos na realidade pós-colonial. As profundas alterações imprimidas pelo colonialismo europeu em África têm sido legitimamente citadas como sendo de tais formas estruturais, que marcam uma nova era nas dimensões política, social e cultural em África. Crawford Young¹⁷⁶, no seu intenso e rigoroso debate sobre o Estado colonial europeu, afirma que muitas das patologias do Estado na África subsaariana ou Negra nos dias atuais, podem ser localizadas nas particularidades do colonialismo em África.

Não apenas concordamos com ele, mas, endossamos que para além do poder colonial instituir os predecessores adjacentes para os Estados africanos atuais, os europeus desempenharam em África um grande número de outras modificações que se refletem ainda nos dias atuais: estabeleceram um sistema de limites e fronteiras novo, puseram sistemas econômicos fundamentados em outras perspectivas, sobretudo individualista, construíram sistemas de infra-estruturas que ainda hoje determinam as correntes comerciais, e naturalmente, deixaram, até aos nossos dias, a sua crença religiosa cristã, e muitas das suas práticas políticas, sociais e culturais.¹⁷⁷ Esses conjuntos das estruturas, principalmente econômica concentra-se nas mãos dos homens. Isso representa análise de Oyèrónké Oyěwùmí, ao sublinhar de que

O surgimento de homens e mulheres como categorias identificáveis e hierárquicas é a criação de esferas de operação separadas para os sexos. Uma nova esfera pública foi criada apenas para os machos. A criação de uma esfera pública da qual apenas homens pudesse participar foi a marca e o símbolo do processo colonial. Essa divisão baseada em gênero em esferas

¹⁷⁵ OYĚWÙMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyěwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

¹⁷⁶ Crawford YOUNG. The African Colonial State in Comparative Perspective, London, Yale University Press. 1994.

¹⁷⁷ Lourenço, Vítor Alexandre. O Campo Político em África: As relações de (inter) dependência entre Estado e Autoridades Tradicionais. CEA - Centro de Estudos Africanos. Janeiro de 2006.

não era, contudo, a única segmentação da sociedade que acontecia na época.¹⁷⁸

De fato, o que vemos na África pós-colonial é a realidade de várias esferas públicas. Peter Ekeh¹⁷⁹ neste caso torna importante com a sua análise de dois domínios públicos, ao demonstrar que muitos dos problemas africanos atuais derivam da dialética desses dois públicos herdados do colonialismo europeu. Primeiro público se refere ao domínio público primordial e segundo se refere ao domínio público cívico. O primeiro domínio está associado ao agrupamento primitivo, vínculos e sentimentos influenciam e determinam o comportamento público do indivíduo que beneficiam interesse coletivo.

O segundo domínio, designado de público cívico está vinculado à administração colonial e “[...] passou a se identificar com a política popular na África pós-colonial. Ele se baseia em estruturas civis: os militares, o funcionalismo público, a polícia, etc”.¹⁸⁰ Ou seja, público primordial representa a conduta do sistema educativo africano, onde moral praticado no domínio privado é transportado para o domínio público, o que é diferente do público cívico do sistema europeu, onde moral privado não representa necessariamente moral do domínio público.

A diferença básica entre os dois públicos para Ekeh centra-se na moralidade, por um lado, o público primordial é moral e público cívico é amoral. A partir da sua análise, Oyèrónké Oyěwùmí trouxe uma observação interessante e uma distinção relacionada à questão de gênero. Para ela os dois públicos informam muito sobre a realidade da mulher na atualidade africana, haja vista que “[...] o público-cívico é androcêntrico e o público primordial é inclusivo em relação ao gênero”.¹⁸¹ É importante sublinhar que as duas formas durante colonialismo europeu conviviam mutuamente.

No entanto, afastamento das mulheres das funções públicas do estado colonial, diz Oyèrónké Oyěwùmí, aniquilou a prática pré-colonial de que a política seria domínio de todas as pessoas adultas, cujo benefício seria de toda sociedade, não de um grupo. Esta lógica, drasticamente mudou no período colonial e seguiu no período pós-colonial,

¹⁷⁸ OYĚWÙMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyěwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p.383.

¹⁷⁹ EKEH, Peter, in: O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas / Helen Lauer, Kofi Anyidoho (organizadores). – Brasília: FUNAG, 2016.

¹⁸⁰ O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas / Helen Lauer, Kofi Anyidoho (organizadores). – Brasília: FUNAG, 2016, p.421.

¹⁸¹ OYĚWÙMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyěwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p.383.

pois os dois domínios não estavam rigidamente separados. Aliás, eles confluíam justamente, porque os atores eram os mesmos, principalmente após a partida dos colonizadores europeus.¹⁸²

É importante compreender que ao relacionar a realidade colonial com a realidade do Estado pós-colonial em África, é no sentido de demonstrar de que a realidade, sobretudo da mulher produzida durante a colonização não ficou ali, mas foi nutrida consciente ou inconscientemente no Estado pós-colonial. Isso condicionou mais tarde o caminho para adoção dos direitos que visam à proteção do ser humano, principalmente a mulher no continente africano. Este fato indica que a posição que o gênero assume no Estado pós-colonial é diferente do estado pré-colonial em África, pois na atualidade a vida é baseada no individualismo, onde excluir mulheres das funções públicas onde concentra economia constitui a discriminação fundamentada no gênero.

Este fato, no entanto não se limita apenas nas funções políticas dominadas pelos homens, mas também se transcende a questão educacional, principalmente quando Oyèrónké Oyěwùmí mostra que “Na arena da educação, ainda existe uma percepção dentro de certas partes da população de que as fêmeas não são tão capazes quanto os machos”.¹⁸³ Atualmente, a participação feminina nesse sistema reservado aos homens permanece muito baixa em alguns Estados africanos, onde as mulheres são instruídas desde crianças para servir os seus futuros maridos, o contexto de Guiné-Bissau representa essa realidade.

No mais que seja irrefutável o impacto do colonialismo europeu no Estado pós-colonial em África, sobretudo na questão referente ao gênero, há um fenômeno muito mais antigo que a colonização europeia, islamismo, surgido externamente, mas rapidamente introjetado e transculturado em boa parte do continente africano. Essa religião, simultaneamente, política por mais que sua conformação metafísica ou espiritual seja reajustada à realidade cultural africana, proporcionando argumento de alguns autores a afirmar que o islão se “africanizou”, exemplo de Vicente Monteil.¹⁸⁴

¹⁸² OYĚWÙMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyěwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

¹⁸³ OYĚWÙMÍ, Oyèrónké A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero / Oyèrónké Oyěwùmí; tradução wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

¹⁸⁴ MONTEIL, Vincent. O Islão na África Negra / Vincent Monteil / Vincent Monteil. N.R. - O presente trabalho foi lido por Vincent Monteil, no Centro de Estudos Afro-Orientais, em 11 de setembro de 1967.

É importante apontar que tanto nas literaturas antigas, bem como recente é difícil, senão impossível constatar uma análise crítica que debate a questão da desislamização da África. O argumento de Vicente Monteil referente à “africanização do islão” é uns dos exemplos deste debate relacionado ao islão, pois para esse autor a islamização tirando algumas exceções onde foi imposto pela força ou guerras santas, ele se expandiu em África pacificamente e ligado a questão da fé, não econômica. Mas, é inegável que o legado do islão em África além da questão ligada ao gênero, gerou uma política de rivalidade entre os africanos cristianizados e islamizados.

Isso é constatado hoje em maioria dos países africanos onde simultaneamente vivem e convivem islamizados e cristianizados, Nigéria é exemplo dessa tensão política fundamentada na questão religiosa.¹⁸⁵ A consequência islâmica hoje em África pode tanto ser constatada em nível da questão política, assim como da questão ligada ao gênero. A islamização ou islamismo tem sido no Estado pós-colonial em África um fator unificador tanto quanto uma fonte de tensão e divisão, pois, por um lado contribuiu fortemente para a homogeneidade de regiões ou Estados como caso de Tchad, Níger, Mali, Sudão e Mauritânia.¹⁸⁶

Essa homogeneidade identitária além dos países acima mencionados, também é verificável nos países do norte da África, classificada como África branca. Mas, por outro lado, principalmente onde os islâmicos não conseguiram se sobrepuser aos cristianizados, gera uma tensão política.¹⁸⁷ No mais, nesses países produziu uma identificação étnico-religiosa, essa identificação também se verifica na Guiné-Bissau, Senegal e Guiné-Conakry, onde uma etnia africana se identifica como islâmica, na Guiné-Bissau, Fulas e mandingas são etnias análogas.

Essas tensões na arena política quando se consuma na prática, as mulheres e crianças ou idosas são classes mais propensas à violência, Níger e Mali representam essa realidade, também verificável no Sudão e Tchad.¹⁸⁸ No referente à questão de

¹⁸⁵ DIALLO, Mamadou Alpha. Guerra e conflito no Sahel africano, fruto da histórica e permanente guerra entre dois impérios: império árabe-islâmico e império ocidental. Austral: Revista Brasileira de Estratégia e Relações Internacionais e-ISSN 2238-6912 | v.10, n.19, Jan./Jun. 2021 | p.x-x 261 Austral: Revista Brasileira de Estratégia e Relações Internacionais e-ISSN 2238-6912 | ISSN 2238-6262| v.10, n.19, Jan./Jun. 2021.

¹⁸⁶ MONTEIL, Vincent. O Islão na África Negra / Vincent Monteil / Vincent Monteil. N.R. - O presente trabalho foi lido por Vincent Monteil, no Centro de Estudos Afro-Orientais, em 11 de setembro de 1967.

¹⁸⁷ MONTEIL, Vincent. O Islão na África Negra / Vincent Monteil / Vincent Monteil. N.R. - O presente trabalho foi lido por Vincent Monteil, no Centro de Estudos Afro-Orientais, em 11 de setembro de 1967.

¹⁸⁸ MONTEIL, Vincent. O Islão na África Negra / Vincent Monteil / Vincent Monteil. N.R. - O presente trabalho foi lido por Vincent Monteil, no Centro de Estudos Afro-Orientais, em 11 de setembro de 1967.

gênero, a islamização produziu em África estrutura desfavorável, principalmente no tocante a igualdade entre homem e mulher. Entretanto, importa-nos aqui uma prática específica considerada nefasta às mulheres, ou seja, a mutilação genital feminina. A respeito dessa prática, Ali sublinha que,

A circuncisão feminina, dizem, nada tem a ver com o Islã, pois esse ritual cruel não acontece em todas as sociedades islâmicas. Mas o Islã exige que você se case virgem. Preserva-se o dogma da virgindade trancafiando as meninas em casa e costurando seus lábios maiores. A circuncisão feminina serve a dois propósitos: o clitóris é removido, a fim reduzir a sexualidade da mulher os lábios vaginais são costurados, para garantir sua virgindade.¹⁸⁹

De fato, essa prática merece uma observação mais atenta e acautelada, pois além de não consenso nas literaturas se ela deriva da religião islâmica ou se deriva da cultura africana e depois exportada pelos árabes e depois introduzida durante islamização. Então, é uma questão na qual alguns acadêmicos vão sustentar baseando no alcorão, exemplo de Paixão e Silva,¹⁹⁰ porém na cultura islâmica se vive conforme regras corânicas tanto quanto tradição do profeta, o que não está explicitamente positivado, para isso endossa-se que essa prática foi introduzida em África através de islamização.

A Guiné-Bissau e Senegal são exemplos dessa realidade, onde se pratica apenas pelas etnias islâmicas, diferente da circuncisão masculina, cujas etnias islâmicas, assim como não islâmicas a praticam, contribuindo para esclarecimento de que a circuncisão masculina deriva da cultura primordial africana, enquanto excisão feminina veio com o fenômeno do islamismo. A prática de excisão feminina hoje,

[...] ocorre em muitas sociedades, principalmente em países da África e Ásia, sendo um costume sócio-cultural e motivos diversos levam à sua prática, como o referencial sociológico de conquista de uma posição; o indicativo de maturidade que capacita a mulher a participar da pirâmide organizacional da vida na tribo; o rito de passagem de menina para mulher; garantia de fidelidade da mulher para com seu marido quando este se ausenta de sua comunidade; preservação da virgindade até o casamento, proteção da honra da família, garantindo a legitimidade dos descendentes; reduz o desejo sexual da mulher, tornando-a uma esposa mais dócil e menos propensa à promiscuidade; aumenta o prazer do homem durante o ato sexual, dentre muitas outras.¹⁹¹

Embora existam atualmente as leis que criminalizam essa prática, em caso de alguns países, Guiné-Bissau, por exemplo, ela ganhou outra natureza da sua realização, pois o que era antes feita à luz da sociedade passou a ser realizado de forma secreta e

¹⁸⁹ ALI, Ayaan Hirsi. Op. cit., p. 103.

¹⁹⁰ PAIXÃO, Margarida; SILVA, António Carlos da. Mutilação Genital Feminina / Margarida Paixão e António Carlos da Silva. [20--?].

¹⁹¹ BINICHESKI, Dilaine. Direitos humanos internacionais: cultura islâmica frente às relações de gênero / Dilaine Binicheski. SANTO ÂNGELO (RS) 2010, p.144.

estratégica. A excisão feminina não apenas viola o corpo da mulher, mas também o seu psicológico o que necessita de forma urgente os Estados africanos encontrar as estratégias a altura de colocá-la fim.

Além disso, “A opressão contra a mulher é comum nos países que seguem com rigor a Shária, a lei islâmica, e têm tradições contrárias à libertação da mulher”.¹⁹² Portanto, nesses países a mulher sofre ainda mais. Outra prática também que se verifica tanto no islão assim como na cultura africana prejudiciais às mulheres, é a poligamia e casamento forçado ou infantil. O islão diferente da cultura africana é admitido casar apenas até quatro esposas, na cultura africana é permite casar até onde pretender. Porém, essas práticas são discriminatórias e prejudiciais às mulheres.

Foi por esse motivo, que as organizações não-governamentais africanas, juntamente com a Organização das Nações Unidas, especialmente da Comissão sobre a Situação da Mulher – CSW, começaram a pressionar União Africana – UA a fim de adotar um instrumento que garanta os direitos humanos da mulher em África. A busca pela igualdade de gênero e combate às práticas prejudiciais às mulheres, afirma KAH¹⁹³ se tornou uma das fundamentais preocupações em África a partir dos anos de 1990, se intensificando pela urgência da realidade da mulher.

Pois, a Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos reconheceu os direitos humanos de modo geral e abrangente, reservando apenas um único artigo (18) para abordar questão das mulheres. Além disso, a Carta Africana de modo específico não tomou em consideração os direitos das mulheres e muito menos os desafios que elas encaram, porque várias das suas cláusulas realçam a importância da cultura africana, embora importante, porém não tomou em conta que certas práticas tradicionais africanas são prejudiciais à igualdade de gênero, exemplo de poligamia e casamento forçado.

Sob tanta pressão interna e externa, como resposta, os Estados Membros da União Africana – UA decidiram adotar no dia primeiro de julho de 2003, Protocolo à Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, Relativo aos Direitos da Mulher em África, em vigor desde 25 de novembro de 2005.¹⁹⁴ Sendo assim, pode-se dizer que

¹⁹² BINICHESKI, Dilaine. Direitos humanos internacionais: cultura islâmica frente às relações de gênero / Dilaine Binicheski. SANTO ÂNGELO (RS) 2010, p.157.

¹⁹³ KAH, Henry Kam. ‘Africa and the Gender Debate Today: Basis of Division and Future Union’. Africa’s Many Divides And Africa’s Future: pursuing Nkrumah’s vision of panAfricanism in an era of globalization, Waco, p.169-189, 2015.

¹⁹⁴ UNIÃO AFRICANA. Protocolo à Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos sobre os Direitos das Mulheres em África. 2003. Disponível em: <https://au.int/en/treaties>. Acesso dia 10 de janeiro de 2024.

Protocolo do Maputo nasceu em resposta da realidade que a mulher enfrentava e ainda enfrenta no Estado pós-colonial em África, tornando-se um documento histórico da garantia dos direitos humanos da mulher no continente africano.

3.2 Uma Análise Sobre o Protocolo do Maputo

Analisar Protocolo do Maputo é de suma relevância, pois nos seus 32 artigos fornece cláusulas que apontam para diversas mudanças que visam à promoção de igualdade de gênero na arena política, não só, mas também acesso igualitário de mulheres à educação e mercado do trabalho, maior acesso à saúde, assim como o fim do casamento infantil ou forçado. Este Protocolo até setembro de 2023, ficou assinado por 47 dos 55 países africanos, porém ratificado por apenas 44.¹⁹⁵

Assim, ele se torna um dos instrumentos mais ratificados na esfera da União Africana, o que de fato pode ser considerado um avanço. Entretanto, dentro destas ratificações feitas alguns Estados resolveram apresentar reservas, caso de Etiópia. Os Estados que não o assinaram são: Botsuana, Egito, Marrocos. Os Estados que o assinaram, mas não ratificaram são: Burundi, República Centro Africana, Chade, Eritreia, Madagascar, Níger, Somália e Sudão.¹⁹⁶

Os Estados que assinaram e ratificaram são: Argélia, Angola, Benin, Burkina Faso, Cabo Verde, Camarões, Costa do Marfim, Comores, República do Congo, Djibuti, República Democrática do Congo, Guiné Equatorial, Eswatini, Etiópia, Gabão, Gâmbia, Gana, Guiné-Bissau, Guiné, Quênia, Líbia, Lesoto, Libéria, Mali, Malawi, Moçambique, Mauritânia, Maurícias, Namíbia, Nigéria, Ruanda, África do Sul, República Saaraui, Senegal, Seychelles, Serra Leoa, São Tomé e Príncipe, Tanzânia, Togo, Tunísia, Uganda, Zâmbia, Zimbabué.¹⁹⁷

Isso significa que as cidadãs desses Estados no caso justiça interna dos seus respectivos países não satisfazer algum direito humano da mulher violado, elas podem tentar um processo junto à Corte Africana dos direitos humanos, porém a depender se tal país é ratificante do Protocolo da Corte. No mais, o Protocolo do Maputo trata-se de

¹⁹⁵ UNIÃO AFRICANA. Protocolo à Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos sobre os Direitos das Mulheres em África. 2003. Disponível em: <https://au.int/en/treaties>. Acesso dia 10 de janeiro de 2024.

¹⁹⁶ UNIÃO AFRICANA. Protocolo à Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos sobre os Direitos das Mulheres em África. 2003. Disponível em: <https://au.int/en/treaties>. Acesso dia 10 de janeiro de 2024.

¹⁹⁷ UNIÃO AFRICANA. Protocolo à Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos sobre os Direitos das Mulheres em África. 2003. Disponível em: <https://au.int/en/treaties>. Acesso dia 10 de janeiro de 2024.

um instrumento que insta Estados signatários a promover empoderamento econômico feminino, combater todas as formas lesivas às mulheres, inclusive pôr fim a mutilação genital feminina, assim como a poligamia, as duas práticas comuns em África.

De forma compendiada, o Protocolo de Maputo garante respectivamente os direitos civis e políticos, bem como os direitos econômicos, sociais e culturais, todos eles de tradição liberal-individualista, diferente da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, que integra no seu teor os direitos tanto de tradição liberal-individualista, quanto de caráter coletivista. Pese embora o Protocolo do Maputo integrar algumas temáticas que são de exclusivas peculiaridades africanas, se inspirou profundamente nos cânones da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres.

Ele tem por objetivo fundante a garantia da promoção dos direitos da mulher à igualdade e a abolição de todas as práticas discriminatórias às mulheres e às raparigas¹⁹⁸. Implica que os Estados Membros, neste sentido, têm por obrigação de adotar legislações ou mecanismos que promovam a igualdade entre mulher e homem tanto quanto as medidas que combatam todas as práticas nocivas às mulheres africanas. A linguagem adotada pelo redator deste instrumento é simples e possui, basicamente, duas lógicas: positiva (permissão) e negativa (proibição). Usa-se *permissão*, quando tende demonstrar aos Estados Membros que devem adotar legislações ou políticas que impulsionam a promoção de igualdade entre homem e mulher.

Usa-se *proibição*, quando pretende demonstrar aos Estados signatários que devem adotar mecanismos que proíbam práticas nocivas à mulher. Estas são as duas formas básicas que se segue ao longo do seu teor. Neste sentido, embora o Protocolo do Maputo como um todo seja de grande valia para a nossa análise, apenas analisaremos com mais detalhes o artigo 6º por julgarmos que necessita de uma análise mais densa, ou seja, os demais artigos serão analisados, mas de forma breve. O Artigo 2º, n.1, deste instrumento consigna que “os Estados Partes devem combater todas as formas de discriminação contra as Mulheres através de adopção de medidas apropriadas no plano legislativo, institucional e outros”.

¹⁹⁸ Atenção, significado do termo “rapariga” no Brasil é diferente com aplicado nos países africanos da língua portuguesa. Dizer rapariga a uma menina brasileira é uma ofensa do tipo *prostituta*. Porém, chamar uma menina de rapariga no contexto dos países africanos de língua portuguesa, assim como em Portugal não profere a ofensa, mas sim equivalente à expressão “menina” ou “moça” que se usa bastante no Brasil. Entretanto, como no próprio Protocolo é expresso o termo “rapariga”, então em dado momento desta análise vamos usá-la em sinónimo da menina.

O artigo 3º, n.ºs 1 e 2, à medida que reconhece o direito à dignidade humana da mulher e o direito de respeito à pessoa da mulher, obriga os Estados signatários a formulação e implementação das políticas que eliminam a exploração e a degradação da mulher, protegendo-lhe de todas as formas de violência, especialmente a violência sexual e verbal. Os preceitos desses dois dispositivos (artigo 2º e 3º) adotam a regra do artigo 26 da Convenção de Viena sobre Direitos de Tratados, baseado na lógica de que um compromisso assumido deve ser cumprido, deve ser honrado, isto é, se um Estado africano por livre vontade *assinar e ratificar* Protocolo do Maputo tem obrigação de cumprir com todas as exigências nele contido.¹⁹⁹

Tanto a regra do artigo 4º quanto 5º não são distantes do artigo 2º e 3º, assim vai-se à análise dos cânones do artigo 6º que exige dos Estados Membros a assegurabilidade de igualdade entre homem e mulher mediante casamento, para tanto requer que nenhum casamento seja contraído sem que haja consentimento de ambas as partes, mulher, sobretudo. Também devem assegurar a idade mínima para matrimônio; em luta contra poligamia, incentivar a monogamia, ainda assim devem resguardar direitos das mulheres que se encontram no casamento poligâmico.

Repare esse dispositivo a respeito de casamento usa como regra base o *consentimento* das partes, sobretudo da mulher e a idade mínima para se casar. À vista disso, é importante lembrar que na realidade africana os pais ou os tios de lado materno da menina podem ceder a sua mão ao homem sem o seu consentimento.²⁰⁰ Então, este artigo ao colocar consentimento como condição, nos conduz diretamente a banimento dessa tradição africana. Ainda sob preceito do artigo 6º acerca de combate ao casamento poligâmico, na verdade não declara pôr fim de imediato este modelo de casamento, mas sim combatê-lo na medida do possível ao recomendar que sejam resguardados os direitos das mulheres que se encontram no casamento poligâmico.

No mais, o mesmo artigo exige que casamento seja registrado por escrito, permitindo a escolha do tipo de regime matrimonial, concedendo a mulher o direito de ela decidir se queira manter o seu nome de solteirice ou adotar do marido, sem a obrigação dela perder a sua nacionalidade, dependendo apenas dela se pretende adotar a nacionalidade do marido ou não. Ao conceder à mulher a liberdade de decidir se

¹⁹⁹ Resolução da Assembleia da República n.º 67/2003 Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados, assinada em 23 de Maio de 1969.

²⁰⁰ DIOP, Cheikh Anta, 1982. Unidade Cultural Da África Negra: Esfera de Patriarcado e de Matriarcado na Antiguidade Clássica / Cheikh Anta Diop. 2014.

pretende ou não adotar sobrenome do marido, combate a prática que foi introduzida em África durante processo de colonização europeia, exemplo concreto é código civil colonial de Guiné-Bissau, adotado em 1966.

O artigo 1675, n.º. 1, desse código consigna que “A mulher tem o direito de usar os apelidos do marido até ser proferido divórcio ou, em caso de viuvez, até passar a segundas núpcias”.²⁰¹ Este fato significa que na realidade tradicional africana, a mulher quando se casa não adota apelido do marido, mas preserva o da sua linhagem, diferente da sociedade euro-ocidental que outrora as mulheres quando se casam passam adotar sobrenome do marido, como sendo proprietário dela.

O preceito do artigo 6º, (d), combate integralmente o casamento de matriz africano, quando assinala que: “todo o casamento para que seja reconhecido como legal, seja registado por escrito e em conformidade com a legislação nacional”; sabemos que a legalidade e a legislação nacional em África, referem-se às leis escritas ao molde ocidental, inclusive são em suas maiorias “*copy cole*”. Este dispositivo, por um lado desconsidera a importância do casamento tradicional africano onde não é necessário ser inscrito para ser reconhecido como legal. Mas testemunhado pelos mais velhos tanto por parte da família da mulher, assim como por parte da família do homem.

Todavia e, no entanto, por outro lado é compreensível a estratégia usada pelo redator deste instrumento, haja vista que ao exigir como casamento legal apenas aquele registado por escrito, implicitamente traduz a ideia de que nenhum Estado africano, (com exceção dos Estados islâmicos onde um homem pode, por regra do islão, casar até quatro mulheres), aceitaria registrar casamento poligâmico. Assim, podemos dizer de forma genérica que artigo 6º ao conceder como regra a liberdade da mulher decidir se pretende ou não adotar sobrenome do marido, combate as regras coloniais introduzidas no continente africano durante colonização.

Igualmente, ao exigir como casamento legal apenas registado por escrito, embora desconsiderar o casamento tradicional africano no seu todo, estrategicamente combate casamento poligâmico. No referente à separação, divórcio ou anulação do casamento por via judicial, se recorre às regras do artigo 7º do protocolo, exige dos Estados Partes a garantia de igualdade dos direitos entre homem e mulher. Caso assim

²⁰¹ GUINÉ-BISSAU. Código Civil e Legislação Complementar. Faculdade de Direito de Bissau. Centro de Estudos e Apoio às Reformas Legislativas. Lisboa, 2006.

consoma, o homem e a mulher gozam dos mesmos direitos e deveres perante os filhos, considerando primeiramente *interesse das crianças* como a base decisória.

O artigo 8º do mesmo instrumento pese embora garanta igualdade entre as mulheres e os homens perante a lei, tendo ambas as partes a mesma proteção da lei, reconhece que Estados signatários devem criar mecanismos de fácil acesso aos serviços jurídicos para as mulheres, incluindo assistência judiciária. No âmbito político de cada país membro deste Protocolo deve ser assegurada uma participação paritária entre os homens e as mulheres, desde a concorrência eleitoral até exercícios das funções públicas, normas do artigo 9º.

Ao abrigo do artigo 10, é reconhecido o direito da mulher a uma subsistência pacífica inclusive a sua participação e manutenção da paz. Em caso de conflito armados, considera-se regras do artigo 11, adicionadas às normas do Direito Internacional Humanitário – DIH, aplicáveis em situação da guerra, os Estados Membros do Protocolo do Maputo, neste sentido, devem proteger civis, prioritariamente mulheres, deficientes, crianças e pessoas idosas. Tal proteção deve acontecer independentemente da população a que pertencem. Desta maneira, deve precaver que nenhuma criança, especialmente meninas sejam recrutadas como soldados.

Relativamente ao direito à educação e formação, ao abrigo do artigo 12 do Protocolo, Estados Membros devem extirpar todas as formas discriminatórias contra mulher. Inclusive banir nos manuais, currículos escolares e meios de comunicações sociais referências que ainda concretizam a discriminação contra as mulheres, promovendo programas de apoio e acolhimento das mulheres vítima de abuso e assédio sexuais. Ainda, sob rol do mesmo artigo é obrigado aos Estados Membros adotarem medidas proativas à alfabetização das mulheres desde ensino básico até superior.

Promovendo retenção das meninas nas escolas e noutros centros de formação, criar programas com vista à redução do abandono escolar das mulheres e meninas. Aos direitos económicos e à proteção social, o preceito do artigo 13 do protocolo elencou num rol das suas alíneas conjunto de medidas que devem ser adotados pelos Estados Partes a fim de possibilitar acesso da mulher ao mercado de trabalho, bem assim das medidas que combatam e eliminam todas as formas discriminatórias à mulher.

Relativamente ao direito da mulher à saúde, essencialmente sexual e reprodutiva, no rol do artigo 14 deste protocolo, os Estados membros assumem o compromisso de assegurar à mulher o direito ao controlo de fertilidade, de decidir sobre a sua maternidade e a quantia dos filhos. Considerar intervalo de tempo a que pretende

tê-los; assegurar-lhes a liberdade de escolha dos métodos contraceptivos, garantirem-lhes acesso ao serviço de saúde com custo baixo e proteger-lhes o direito de reprodução e, em caso de necessidade, conceder-lhes o aborto à gravidez derivada da agressão sexual, violação de incesto ou a que põe em risco a saúde mental da mãe e do feto.

Além desses direitos garantidos à mulher e as medidas legislativas e outras que Estados membros devem tomar para efetividade da garantia e proteção dos direitos das mulheres no âmbito da União Africana, de artigo 15 a artigo 24 é reconhecido direitos da mulher como, direito à segurança alimentar (artigo 15). Direito da mulher a uma habitação adequada (art.16); direito da mulher a um ambiente cultural positivo (art.17); Direito da mulher a um meio ambiente e desenvolvimento sustentável (arts.18 e 19); direito da viúva a uma vida digna e à herança de uma parte dos bens do seu esposo (arts. 20 e 21); para finalizar o Protocolo reconhece ao abrigo do artigo 22 o direito de proteção especial à mulher idosa.

Mas sem esquecer-se de resguardar no molde do artigo 23 também especial proteção a mulher com deficiência, bem como para a mulher em situação de sofrimento sob regra do artigo 24. Assim, terminamos este capítulo com certeza de que o Protocolo do Maputo foi adotado em consonância das políticas herdadas do Estado colonial, não só, mas também das práticas tradicionais africanas e islâmicas prejudiciais às mulheres. Então, podemos dizer que a adoção desse instrumento representa um enorme esforço da União Africana para atender a necessidade específica do continente africano.

É graça a esse protocolo hoje que as mulheres dos Estados signatários, exemplo de Guiné-Bissau, têm acesso aos organismos judiciais do sistema africano de proteção dos direitos humanos e dos povos, caso de Corte Africana de Direitos Humanos. Com a compreensão dos fenômenos que condicionaram adoção do Protocolo do Maputo no Sistema Africano dos Direitos Humanos e dos Povos e os seus dispositivos, torna-se importante analisar no capítulo a seguir como as práticas tradicionais das etnias guineenses juntamente com a cultura islâmica ainda contribuem para a violação dos direitos humanos da mulher na Guiné-Bissau.

No mais, é necessário também compreender nesse capítulo se a natureza da própria estrutura do Estado guineense contribui no sentido negativo para não efetivação dos direitos políticos das mulheres, sobretudo no âmbito da Assembleia legislativa como espaço onde decisões mais importantes do país são tomadas.

4 DE *TCHON*²⁰² ÉTNICO ATÉ *ANÓS* GUINEENSES: UMA ANÁLISE SOBRE OS DIREITOS *DI MINDJER*²⁰³ NA GUINÉ-BISSAU

Neste capítulo é feita uma análise da forma em que as estruturas do Estado guineense atrapalham a efetivação dos direitos políticos da mulher, especialmente atinente à questão da representatividade na Assembleia Nacional Popular. No mais, é ainda analisada a forma em que a contraposição das tradições étnicas locais e da cultura islâmica contribuem para a violação dos direitos humanos das mulheres na Guiné-Bissau. Para isso, primeiramente trazemos em linhas mestras uma abordagem que corrobora o caminho andado de *tchon* étnico até *anós* (nós) guineenses.

Ainda assim, a dissertação não assume inteira responsabilidade de trazer todo o processo histórico, quer dizer, apenas são analisadas questões ligadas à mulher que interessam a esta pesquisa. Ainda, é importante frisar que analisar a condição em que as tradições étnicas guineenses contribuem para a violação dos direitos da mulher, reconhecemos que essas tradições após o processo de dominação colonial portuguesa, em parte, já não constituem a mesma essência cultural africana de outrora.

Nesse sentido, é analisada também a participação das mulheres guineenses no processo de luta armada, assim como nos períodos do regime monopartidarismo e multipartidarismo no sentido de saber se houve evolução na representatividade política feminina no país, sobretudo no âmbito parlamentar para, depois apontar se a estrutura política do país é propícia ou não a efetivação dos direitos políticos das mulheres.

4.1 Reconstruindo Caminho de *Tchon* Étnico até Direito *di Mindjer* Guineense

Constitui enorme dificuldade determinar de forma cronológica e gradual a data em que as etnias hoje guineenses ocuparam efetivamente o território deste país africano, essa lacuna se distende das épocas mais longínquas de escombros africanos até o século XV, correlativo ao advento dos invasores europeus às terras africanas. No entanto, Ampagatubó nos informa de que as etnias atualmente guineenses chegaram Guiné-

²⁰² *Tchon* na língua guineense equivale terra ou território em português.

²⁰³ *Mindjer* na língua guineense equivale mulher em português.

Bissau através de um processo migratório, vindo de África adentro, sobretudo da região historicamente conhecida como Senegâmbia pré-colonial.²⁰⁴

Realmente, é justo dizer que antes da dominação portuguesa, as etnias guineenses não viviam em um Estado unitário e soberano com uma constituição escrita tal qual se verifica nos dias atuais, isto é, embora habitassem no mesmo território desse país africano, habitavam-no de forma independente e soberana uma da outra. Estavam estruturadas em comunidades, mais ou menos fechadas, determinados em um território chamado nos dias atuais na língua guineense de *Tchon*, equivalente a *terra* na língua dos portugueses.²⁰⁵ Neste caso, em específico, pode-se afirmar que cada etnia hoje guineense possuía uma estrutura política, normativa e social própria, assim como uma economia de subsistência que lhe garantia uma relativa independência.

Estudo de Carlos Cardoso, a este aspecto, é essencial ao sustentar que, à época, cada grupo étnico, “[...] produziu uma forma específica de organização do poder que, entre outros aspectos, era o reflexo do grau e da sua forma de estratificação social”.²⁰⁶ Excetuando as etnias islamizadas, o mesmo autor expõe três modelos distintivos que marcaram essas sociedades de ponto de vista de estruturação política, que são: “[...] 1) fraca estratificação e hierarquização política e 2) baixo nível de centralização do poder político e 3) uma fraca e até ausente elite política digna desse nome”.²⁰⁷

Compreender que subsistia fraca hierarquização política, baixa centralização de poder político, assim como ausência da elite política nessas sociedades pré-coloniais, contribuirá ao esclarecimento da forma à qual o colonialismo impregnou a relação de gênero no cenário colonial e pós-colonial guineense. No que se refere à resolução dos conflitos nessas sociedades, Vitor Insali²⁰⁸ confirma de que devido ausência dos tribunais equivalentes aos de dias atuais, o papel de juiz era suprido pelos conselhos de anciões que, a depender da comunidade, era exercido por um chefe que ocupou o poder em função de posse de poderes sobrenaturais.

²⁰⁴ AMPAGATUBÓ, José. Pressupostos e significado do golpe de Estado de 1998-1999 na Guiné-Bissau. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia, Lisboa, 2008.

²⁰⁵ CARDOSO, Carlos. A formação da elite política na Guiné-Bissau. 1.ed- Lisboa –Portugal Centro de Estudos africanos (CEA) – 2002.

²⁰⁶ CARDOSO, Carlos. A formação da elite política na Guiné-Bissau. 1.ed- Lisboa –Portugal Centro de Estudos africanos (CEA) – 2002, p.11.

²⁰⁷ CARDOSO, Carlos. A formação da elite política na Guiné-Bissau. 1.ed- Lisboa –Portugal Centro de Estudos africanos (CEA) – 2002, p.11.

²⁰⁸ INSALI, Victor. História da codificação do direito civil em Guiné-Bissau. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA, e-issn 2358-4777, V. 29, N. 01, p 144-163, Jan-Jun 2019.

Pese embora nessas sociedades autóctones não houvesse técnica da escrita para codificação das leis tal qual se faz hoje, Insali²⁰⁹ sustenta que costume para essas etnias era instância na qual os fatores sociais, políticos e religiosos buscam um espaço-comum para estabelecer princípio de comunalismo e de religiosidade das relações ou interesses dos mais variados tipos. Vale endossar que, escrever ou não escrever normas em formatos de códigos, não constitui essencialidade de ausência dos direitos nessas sociedades só pelo fato de lembrar que os direitos, principalmente humanos pelas suas naturezas, são tudo aquilo que um indivíduo ou seu grupo deve receber do Estado.

Nas sociedades africanas de modo geral, guineense de modo particular antes de colonização, os direitos estavam embutidos na cultura, fazendo parte do sistema educativo de cada comunidade étnica, pois não eram escritos, mas eram parte da educação. Em tese, sustenta Juceline Gomes²¹⁰ as sociedades africanas tradicionais eram e ainda são regidas e normatizadas pelo modelo comunitário, no qual a resolução dos conflitos era feita por meio dos chefes tribais, fundamentada nas regras costumeiras. Significa, para isso que cada etnia guineense antes da dominação colonial portuguesa, possuía um modelo comunitário no qual ditava as regras de convivência social.

A convivência entre homem e mulher era a mesma a de demais sociedades primordiais africanas, tomando como base o matriarcado africano, no qual a relação entre homem e mulher era de *complementaridade*. Todavia, contudo mediante estabelecimento do sistema colonial e, conseqüentemente a consolidação da sua política de *ocupação efetiva*, unificaram essas comunidades étnicas em um Estado soberano, no qual os sistemas comunitários étnicos passaram a subordinar-se ao sistema colonial português, estabelecido através das leis desconhecidas até então.

Nesse prisma, Carlos Cardoso²¹¹ na tentativa de situar a formação de elite política guineense, trouxe uma observação digna e interessante no sentido de que o colonialismo português pelo seu *achismo* civilizatório, preferiu por um sistema colonial que consistia na *assimilação* e integração dos colonizados. Este tipo de colonialismo pautava numa filosofia em que, por um lado defendia a conservação de estruturas políticas e sociais dos nativos guineenses e, conseqüentemente os líderes tradicionais e,

²⁰⁹ INSALI, Victor. História da codificação do direito civil em Guiné-Bissau. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA, e-issn 2358-4777, V. 29, N. 01, p 144-163, Jan-Jun 2019.

²¹⁰ GOMES, J. Direitos Humanos e Seus Mecanismos de Proteção: Normatividade e Costumes no Sistema Africano / JUCELINE GOMES. Trabalho de Conclusão de Curso Submetida à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Uberlândia, 03 de julho de 2017.

²¹¹ CARDOSO, Carlos. A formação da elite política na Guiné-Bissau. 1.ed- Lisboa –Portugal Centro de Estudos africanos (CEA) – 2002.

por outro lado estabeleceu uma classe intermediária entre poder colonial e sociedade guineense para facilitar contactos entre o Estado colonial e a comunidade local.

Considera-se que os colonialistas portugueses ao instituírem categoria designada de *assimilado*, necessariamente estabeleceram três categorias sociais na Guiné-Bissau: primeira categoria, os civilizados, segunda categoria, os assimilados e terceira categoria, os incivilizados. A primeira categoria era preenchida pelos colonialistas portugueses, vivendo a sua própria cultura euro-ocidental; a segunda categoria era preenchida pelos nativos africano-guineenses que adotaram valores culturais portuguesas; e a terceira categoria, era formada pelos indígenas africanos que negaram adotar costume e valores coloniais como os mais valiosos.²¹²

A instituição da categoria de *assimilados* foi a primeira estratégia do poder colonial português de *dividir para reinar*. Ao criar essa diferenciação ou hierarquização, implantou rivalidade no seio dos próprios nativos, o que com certeza enfraquecia a força nativa e fortalecia aparelho colonial instalado. Para enfraquecer ainda mais os nativos guineenses, possibilitou neles a rejeição da sua própria cultura, isso possível através do colonialismo mental. Este tipo de colonialismo foi viável devido uso do ensino de práticas e valores de cultura e civilidade portuguesa, ou seja, aqueles que sabiam ler, escrever e expressar bem a língua portuguesa, não só, mas também com valores e nomes cristãos, eram considerados civilizados.²¹³

Enquanto incivilizados seriam nativos africanos, guineenses não adotados dessa civilidade ou da cultura portuguesa e se identificam com nome e apelido local africano.²¹⁴ A criação da política de assimilação, juntamente com mecanismos jurídicos segregacionistas, inseridos por meio de uma estrutura jurídica institucional, estabelecido exclusivamente para os sujeitos coloniais, formou e consolidou a rejeição da perspectiva guineense de se identificar a partir de um nome cujo sentido faz na língua africana, ou melhor, Patrícia Godinho Gomes endossa que “Ser “civilizado” significava, fundamentalmente, a interiorização dos pressupostos racistas, da política colonial portuguesa, e se traduzia na condição essencial para se tornar cidadão”.²¹⁵

²¹² CARDOSO, Carlos. A formação da elite política na Guiné-Bissau. 1.ed- Lisboa –Portugal Centro de Estudos africanos (CEA) – 2002.

²¹³ CARDOSO, Carlos. A formação da elite política na Guiné-Bissau. 1.ed- Lisboa –Portugal Centro de Estudos africanos (CEA) – 2002.

²¹⁴ CARDOSO, Carlos. A formação da elite política na Guiné-Bissau. 1.ed- Lisboa –Portugal Centro de Estudos africanos (CEA) – 2002.

²¹⁵ GOMES, Patrícia Godinho. O Estado da Arte dos Estudos de Gênero na Guiné-Bissau: uma abordagem preliminar. Outros Tempos, vol. 12, n.19, 2015, p.173.

A instituição da categoria de “assimilado”, na verdade não é dispar da análise feita no capítulo primeiro sobre o processo colonizatório europeu em África, pois estabelecer uma diferenciação e conceder benefício materiais e posição de poder no sistema colonial àqueles que adotassem cultura do colonizador, no caso de Guiné-Bissau, a cultura portuguesa era no intuito de legitimar a desvalorização do conhecimento local e de despir o colonizado guineense da sua força que é, por excelência, a sua cultura.

Nesta condição, assimilação tornou-se passaporte de alguns colonizados guineenses a desfazerem dos seus valores culturais africanos em detrimento dos valores portugueses. Daí tornou necessária a instituição do sistema do ensino colonial para a transformação mental dos colonizados assimilados que eram instruídos nesse ensino local e depois enviados para bolsa de estudo na metrópole colonial para depois voltar e servir o sistema colonialista. Líderes que deram independência aos países africanos colonizados pelo Portugal surgiram nessa classe dos assimilados que, por sorte, o vento do movimento Pan-africanista que ventava por toda Europa colonialista, os ventou e interiorizou neles espírito anticolonial, consequentemente revolucionário.²¹⁶

Amílcar Cabral, líder da independência de Guiné e Cabo Verde, representa exemplo desses líderes. As instituições escolares coloniais portuguesas foram estabelecidas com a função de substituir na mente dos colonizados valores culturais locais por valores europeus, ao se encarregar de preparação de camada juvenil como base da sociedade guineense, não só, mas ainda transmitiu normas e valores sociais, implantando na mente nesses assimilados a recusa dos valores e culturas africanas. Nesse sistema de ensino, priorizava mais homens relativamente às mulheres, fala de uma antiga combatente guineense entrevistada por Patrícia Godinho Gomes reporta essa discriminação do sistema de ensino colonial.²¹⁷

Neste caso, a escola foi espaço de consolidação da colonização mental, tendo a igreja católica para isso como parceiro ideal, principalmente na transformação das mentes de homens guineenses como futuro substitutos do regime colonial a testa da administração local. O colonialismo português na Guiné-Bissau não bastou apenas no recurso militar e na exploração econômica, também se recorreu ao colonialismo da

²¹⁶ GOMES, Patrícia Godinho. O Estado da Arte dos Estudos de Gênero na Guiné-Bissau: uma abordagem preliminar. *Outros Tempos*, vol. 12, n.19, 2015.

²¹⁷ GOMES, Patrícia Godinho. *Mindjeris di Guiné, ka bô m'pina, Ka bô burgunhu1 : narrativas de mulheres na/sobre a luta de libertação na Guiné-Bissau (trajetórias, construções e percursos)*. *AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos*, v.6, n.6, Outubro de 2021.

menta que pode ser considerado como colonialidade. É nesse sentido que Patrícia Godinho Gomes sublinha que Amílcar Cabral ao começar a luta pela independência política de Guiné e Cabo Verde, sustentou a necessidade de uma descolonização política e ideológica. Essa autora ainda mostra que diferente da política colonial portuguesa onde a mulher teve papel extremamente residual e insignificante,

A luta de libertação trouxe mudanças profundas, no processo educativo até então existente: centenas de crianças, independentemente do sexo, foram escolarizadas, tendo em conta as realidades locais. Nesse processo, as mulheres se destacaram, tendo participado ativamente nos diversos programas educativos de implementação, como professoras e formadoras, em todas as regiões subtraídas ao domínio colonial [...].²¹⁸

De fato, um dos pressupostos ideológico da luta de libertação dos guineenses contra o regime colonial português foi sustentado na questão de gênero como condição primordial para uma efetiva emancipação da sociedade, pois “Foi na fase da luta anticolonial que surgiram os primeiros documentos escritos sobre a condição feminina e sobre a relevância da participação das mulheres no processo de transformação sociocultural”.²¹⁹ A respeito de questão de gênero no processo de luta de libertação, análise de Patrícia Godinho Gomes é louvável ao trazer relatórios anuais produzidos pelo Partido africano para independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde – PAIGC.

De fato, a luta armada contra os colonialistas portugueses exigiu a urgência da participação tanto dos homens, assim como das mulheres no campo de batalha e político-ideológico, foi nessa condição que durante a luta emergiu na estrutura do movimento de libertação, a organização feminina, nomeadamente a União Democrática das Mulheres da Guiné-Bissau – UDEMO. Pela pesquisa da historiadora, Patrícia Godinho Gomes, baseada na análise dos relatórios e das publicações oficiais de PAIGC, partido libertador da Guiné-Bissau e Cabo Verde, assim como entrevistas aplicadas com Antigas Combatentes da Liberdade da Pátria, Gomes sublinha que

Carmen Pereira, uma das poucas mulheres do PAIGC a assumir destacados cargos políticos, disse que a falência da UDEMU nessa fase resultou de uma evidente in experiência das mulheres, que tinham, à época, a responsabilidade de dirigir a organização. Ela também afirmou que “no início da luta, o partido criou a União Democrática das Mulheres da Guiné- UDEMU, mas não

²¹⁸ GOMES, Patrícia Godinho. O Estado da Arte dos Estudos de Gênero na Guiné-Bissau: uma abordagem preliminar. Outros Tempos, vol. 12, n.19, 2015, p.174.

²¹⁹ GOMES, Patrícia Godinho. O Estado da Arte dos Estudos de Gênero na Guiné-Bissau: uma abordagem preliminar. Outros Tempos, vol. 12, n.19, 2015.

tínhamos quadros suficientes para manter a organização. Todas as mulheres experientes estavam nas frentes de combate como militares [...].²²⁰

É interessante quando essa Antiga Combatente disse que “todas as mulheres experientes estavam nas frentes de combate como militares”, essa frase nos lembra à imortal Titina Sila, uma combatente singular que demonstrou que a valentia não se determina pelo sexo, mas pela coragem de agir perante o inimigo declarado, uma mulher que ficou registrada na valentia heróica daqueles jovens revolucionários e atuais Antigos Combatentes da Liberdade da Pátria. Assim, diz Patrícia, por um lado, a referida falta de quadros que desencadeou o desandar dessa organização feminina, resultou da política colonial instalada durante a colonização onde pautava apenas pela instrução masculina em detrimento das meninas.²²¹

Mas, por outro lado, frisa-se que o movimento da luta pela libertação da Guiné-Bissau compreendeu claramente que o propósito da luta não era tão-só correr com a dominação colonial, mas ainda era necessário estabelecer uma sociedade em que homem e a mulher guineense possam conviver sem que haja dominação de um sexo sobre o outro. Desta forma, o movimento contribuiu de forma positiva ao optarem por uma luta conjunta face ao inimigo comum.

Gomes a este propósito continua, mostrando de que, pese embora a representatividade feminina no processo da luta armada fosse de grande valia, para ela “[...] as mulheres guineenses não emergiram na historiografia como protagonistas das próprias ideias e ações, e quando emergiram foram narradas, fundamentalmente, por homens”.²²² Análise dessa autora é interessante e, ainda mais interessante quando ela se desloca ao período pós-colonial, começado a partir de 1973, data da proclamação da Independência da Guiné-Bissau, torna-nos oportuno sublinhar que o Estado Guineense nascido a partir dessa data era a continuidade do Estado patriarcal colonial, embora fosse dirigido pelos próprios nativos africanos.

Pois, ao proclamar a independência, os independentistas guineenses decidiram de forma explícita conservar todos os diplomas jurídicos coloniais, com uma apenas

²²⁰ GOMES, Patrícia Godinho. Mindjeris di Guiné, ka bô m’pina, Ka bô burgunhu1 : narrativas de mulheres na/sobre a luta de libertação na Guiné-Bissau (trajetórias, construções e percursos). AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos, v.6, n.6, Outubro de 2021, p.83.

²²¹ GOMES, Patrícia Godinho. Mindjeris di Guiné, ka bô m’pina, Ka bô burgunhu1 : narrativas de mulheres na/sobre a luta de libertação na Guiné-Bissau (trajetórias, construções e percursos). AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos, v.6, n.6, Outubro de 2021.

²²² GOMES, Patrícia Godinho. Mindjeris di Guiné, ka bô m’pina, Ka bô burgunhu1 : narrativas de mulheres na/sobre a luta de libertação na Guiné-Bissau (trajetórias, construções e percursos). AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos, v.6, n.6, Outubro de 2021, p.84.

ressalva “desde que não constituem contraste à soberania adquirida”. É nessa condição que entre muitas outras leis coloniais conservadas, encontra código civil extremamente discriminatório para com a mulher, a sua análise, entretanto se retoma no item a seguir, referente aos direitos da mulher. Analisar a questão da mulher de independência ao período atual, não significa essencialmente para este trabalho verificar todos os atos decorridos nesse ínterim, mas apenas representatividade feminina na esfera política, principalmente na assembleia nacional popular como espaço no qual as decisões mais importantes do país são tomadas.

Se a questão relativa ao gênero constituía uma preocupação importante no período de luta de libertação da Guiné-Bissau e de Cabo Verde contra regime colonial, então o período de pós-independência deveria significar um período em que este assunto não constituiria mais um problema a debater. Após-independência deveria significar a continuidade da obra dos Antigos Combatentes, principalmente de Amílcar Cabral tanto no âmbito político quanto na representatividade de gênero nas institucionais de jovem Estado em Liberdade. Isso deveria ser e representar uma ação análoga a retomada da atividade de União Democrática das Mulheres – UDEMU que havia sido abandonado logo após a sua criação, porém retomado no período imediato pós-guerra.²²³

UDEMU, como a organização feminina instituída durante a luta armada guineense, precisou de forma eminente reaparecer no período que se segue imediato à independência como forma de impulsionar debates relacionados à questão da representatividade feminina na senda política nacional. A sua ação, diz Gomes desencadeou varias reuniões e, conseqüentemente iniciativas que impulsionaram participação das mulheres nos lugares de tomada de decisão.²²⁴

Em função disso, é importante frisar que a primeira Constituição ou a Carta Política, como alguns preferem designar, representa a tomada da independência e a condução do destino do país pelos próprios nacionais africanos, guineenses no caso. Essa Constituição de forma explícita no seu artigo 16 garante que “o homem e a mulher são iguais em direitos na família, no trabalho e nas atividades públicas”. É interessante

²²³ GOMES, Patrícia Godinho. Mindjeris di Guiné, ka bô m'pina, Ka bô burgunhul : narrativas de mulheres na/sobre a luta de libertação na Guiné-Bissau (trajetórias, construções e percursos). AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos, v.6, n.6, Outubro de 2021.

²²⁴ GOMES, G. Patrícia. O estado da arte dos estudos de gênero na Guiné-Bissau: uma abordagem preliminar. In: Outros Tempos, vol. 12, n.19, 2015.

dizer aqui, baseando na visão de Joaquin Herrera Flores²²⁵ que a lei apenas garante perspectiva do exercício do direito garantido, o que significa que a efetividade de qualquer direito não acontece por si só, mas através de ações concretas que possam converter teoria em realidade.

Isso significa que, apesar da primeira Constituição da República da Guiné-Bissau declarar no seu teor a igualdade entre homem e mulher, se não houver ações políticas fatuais pro igualdade de gênero não significará absolutamente nada. Como a realidade da mulher guineense mostra, daí concordamos com Herrera Flores quando afirma que os direitos humanos garantem apenas perspectiva dos direitos e ações consumam exercício desses direitos.

Neste caso, mais uma vez Patrícia Godinho Gomes está certa na sua leitura, ao sustentar de forma lúcida de que a estratégia da inclusão feminina na luta armada era no sentido de ganhar aderência feminina face ao regime colonial português, porque após a independência, como a mesma demonstra a questão de representatividade de gênero parece ser sepultado junto com o assassinato de líder da luta pela independência da Guiné e Cabo Verde, Amílcar Cabral.²²⁶ Porém, para entendermos melhor esse assunto e o sentido em que atrapalha efetivação dos direitos da mulher, vamos ainda analisar diplomas jurídicos e para depois apontar esse atrapalhamento e mostrar caminho que deve ser tomado para a sua solução.

4.2 Os Direitos *di Mindjer* Guineense: Quadro Normativo Nacional e Internacional

Em variadas sociedades do mundo, as *Mindjeris* (mulheres), crianças, deficientes, bem como idosos, são classes mais propensas à violência. De certa forma, são grupos socialmente vulneráveis. As *mindjeris*, foco da nossa análise, ao longo do decurso da história, estão em infindáveis lágrimas e sofrimento, ora oriundas das práticas sociais, ora derivadas da realidade sócio-política do próprio Estado. A mulher guineense sofre desde a questão da poligamia, violência doméstica, casamento forçado até a questão da mutilação genital feminina, não só, mas também entre infindáveis.

²²⁵ HERRERA FLORES, Joaquin. Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência. Tradução por Carol Proner, professora de direitos humanos das Faculdades do Brasil. Madrid: Tecnos, 1989; e El Vuelo del Anteo: Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal. Bilbao: Desclee, 1998.

²²⁶ GOMES, Patrícia Godinho. *Mindjeris di Guiné, ka bô m'pina, Ka bô burgunhu1* : narrativas de mulheres na/sobre a luta de libertação na Guiné-Bissau (trajetórias, construções e percursos). AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos, v.6, n.6, Outubro de 2021.

Para isso, importa trazer à luz desta pesquisa as leis nacionais e internacionais que visam garantir a proteção da mulher na *tchon* (terra) de Amílcar Cabral. Destarte, nesta situação é relevante ter em mente que a garantia dos direitos, expressa a ideia de um conjunto de medidas que um Estado adota através do Direito Positivado para que um determinado bem jurídico seja protegido. A garantia dos direitos é assegurabilidade de tudo aquilo que os indivíduos têm a receber dos Estados. Por esta lógica, a promoção e proteção dos direitos da mulher na Guiné-Bissau, nada mais e nada menos além de todos os benefícios que as mulheres devem receber do Estado Guineense.

Mas a depender das circunstâncias, os direitos das mulheres são produtos da luta, resistência e conquista das mulheres. A Guiné-Bissau, como Estado soberano, acolheu o princípio democrático enquanto modelo do governo e do exercício do poder político. Este poder reside no povo, exercido através dos seus representantes, conforme ordena o artigo 2º da Constituição. Em consequência, empenha-se a honrar os princípios e valores nela imanescentes, respectivamente o respeito pelos direitos garantidos. Nos termos do artigo 18 da Constituição, é garantido aos cidadãos guineenses o direito à justiça, principalmente contra as violações dos seus direitos assegurados pela lei e pela própria Carta Magna.²²⁷

Consequentemente, o Estado Guineense na prossecução de perpetração da justiça, assegura a segurança e promove o bem-estar social aos povos, assume responsabilidade de criar ambiente de paz e adotar instrumentos normativos imprescindíveis para uma boa convivência, com vista a combater todas as atitudes nocivas, hábeis a colocar em causa a integridade física e psicológica, assim como a dignidade da pessoa humana como o bem mais precioso da nossa sociedade.

À vista disso, neste item, analisa-se os variados direitos garantidos à mulher nos instrumentos normativos nacionais tanto quanto internacionais a que Guiné-Bissau é signatária. Ao longo da história e ainda hoje, as mulheres têm sido relegadas à segunda categoria, com menor acesso aos direitos, tanto nos aspectos normativos, como nos exercícios. Entretanto, relativamente aos aspectos normativos concernentes, nomeadamente aos direitos da mulher na Guiné-Bissau, sem dúvida, deve principiar pela Constituição Guineense, como sendo a norma Magna do nosso povo soberano.

²²⁷ GUINÉ-BISSAU. Constituição da República da Guiné-Bissau. 16 de maio 1984; última revisão em 1996.

No entanto, isso não se traduz em falar de todos dispositivos constitucionais, mas daqueles atinentes e pertinentes ao aspecto dos direitos da mulher, principalmente dos aspectos que dizem respeito direta ou indiretamente da promoção e proteção do direito à igualdade entre homem e mulher. A Constituição Guineense vigente hoje advém de uma história, de uma luta e de uma conquista daqueles que negaram desistir pela busca de uma sociedade livre e igualitária para todos, instituída a partir da primeira Carta Política da República da Guiné-Bissau, conhecida como a “Constituição de Boé”.

Esse nome faz alusão ao lugar onde foi proclamada a Independência da Guiné-Bissau, cuja Constituição foi adotada em setembro de 1973, em vigor até o ano de 1980, data da ruptura do projeto de unidade entre Guiné-Bissau e Cabo Verde, dois países Libertados pelo Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo Verde – PAIGC.²²⁸ A Constituição de Boé tem 58 artigos, organizados em quatro capítulos: o primeiro capítulo é dedicado aos fundamentos e objetivos do Estado (arts. 1º a 10); o segundo capítulo é sobre direitos, liberdades e deveres fundamentais (arts. 11 a 22).

Terceiro capítulo diz respeito à organização do poder político (arts. 23 a 56) e quarto capítulo é referente à Revisão Constitucional.²²⁹ Nessa primeira constituição, o direito referente ao princípio de igualdade entre homem e mulher, de forma geral e imprecisa se encontra expresso ao abrigo dos artigos (15; 18; 19). Mas, de forma específica e categórica, relativa à questão de igualdade entre ambos os sexos, se encontra plasmada no artigo 16, reconhecido nos seguintes termos: “o homem e a mulher são iguais em direitos na família, no trabalho e nas atividades públicas”.

Após golpe de 80, foi adotada a segunda Constituição, em 16 de maio de 1984, substituindo assim a Constituição de Boé, integralmente. Relativo aos direitos alusivos à discriminação baseada em qualquer natureza, sobretudo sexo, podemos tomar preceitos do seu artigo 23, que alude de forma declarativa que: “todos os cidadãos são iguais perante a lei, gozam dos mesmos direitos e estão sujeitos aos mesmos deveres, sem distinção de raça, sexo, nível social, intelectual ou cultural, crença religiosa ou convicção filosófica”.²³⁰

²²⁸ MORAIS, Tatiana. Direitos humanos na Guiné-Bissau Caminhos percorridos e a enveredar In. Os Direitos Humanos no Mundo Lusófono. ISBN: 978-989-97970-5-5 - maio de 2015.

²²⁹ Guiné-Bissau. Lei nº1/73. Constituição da República. Primeiro Boletim Oficial da Guiné-Bissau, sábado, 4 de Janeiro de 1975. Disponível em: <https://pt.slideshare.net/monteirocorreia/lei-n-173>. Acesso 20 de novembro de 2023.

²³⁰ GUINÉ-BISSAU. Constituição da República da Guiné-Bissau. 16 de maio 1984.

Os termos deste dispositivo relevante para nossa observação são “todos os cidadãos são iguais perante a lei [...] sem distinção de sexo”, embora o termo cidadão se faz alusão ao gênero masculino, o seu sentido é concernente às “todas as pessoas”, de forma indireta alude à igualdade entre homem e mulher. Mas, de modo específico e rigoroso, o artigo 24 deste instrumento garante igualdade entre homem e a mulher, de forma clara nos seguintes marcos: “o homem e a mulher são iguais perante a lei em todos os domínios da vida política, econômica e cultural”.²³¹

A positivação do princípio de igualdade e de não discriminação entre homem e mulher nas duas Constituições, mostra que, embora fossem um período no qual vigia uma política dominada pelo regime militar e ditatorial do partido único, comandado pelos homens, estes não desvincularam das suas convicções da promoção da mulher, isto é, “a Guiné-Bissau, desde a luta de libertação nacional, sempre atribuiu importância à questão da promoção da mulher [...]”.²³² Seguindo essa evolução constitucional guineense, o estudo do Gabinete Integrado das Nações Unidas para a Consolidação da Paz na Guiné-Bissau, aponta para uma terceira Constituição, datada em 1993.²³³

Contudo, foi um equívoco histórico apontar essa terceira Constituição, pois o que foi referenciado como outra Constituição, na verdade, foi produto de uma profunda revisão da Constituição de 1984. Ou seja, entre o ano de 1991 a 1996, a Constituição ficou revista cinco vezes; na primeira revisão foi extinta a justaposição da estrutura do partido único com Estado, também Conselhos do Estado e de ministros deixaram de pertencer órgãos do PAIGC e foi adotado o sistema multipartidarismo, nulificando o artigo 4.º que decidia o PAIGC como o único partido político do país e inserindo outro artigo 4.º, consolidando a reforma do sistema político.²³⁴

Foram as referidas revisões consecutivas imprimidas sobre a Constituição de 1984, que lhe resultaram na versão atual, embora as mudanças sejam profundas, não implicam a mudança da Constituição ou adoção da nova. Nos termos atuais dessa Constituição, apesar de a analisaremos de forma geral, interessa-nos mais Título II, ou seja, “dos direitos, liberdades, garantias e deveres fundamentais - Artigos 24º a 58º”,

²³¹ GUINÉ-BISSAU. Constituição da República. 16 de maio 1984; última revisão em 1996.

²³² Relatório Nacional Sobre a Aplicação / Implementação da Declaração E Do Plano De Acção De Beijing. 1995, p.06.

²³³ UNIOGBIS. Dotar a Guiné-Bissau de uma nova Constituição para consolidar o Estado de direito e a estabilidade. Maio de 2018.

²³⁴ MORAIS, Tatiana. Direitos humanos na Guiné-Bissau Caminhos percorridos e a enveredar In: Os Direitos Humanos no Mundo Lusófono / Tatiana Moraes. ISBN: 978-989-97970-5-5 - maio de 2015.

mas, nomeadamente o artigo 24 e 25, por reconhecerem princípio de não discriminação, assim como de igualdade dos direitos e deveres entre homem e mulher.

Podemos dizer que o preceito do artigo 23 da versão original da Constituição de 1984 passa para artigo 24 depois das revisões feitas, sob a mesma garantia: “todos os cidadãos são iguais perante a lei, gozam dos mesmos direitos e estão sujeitos aos mesmos deveres, sem distinção de raça, sexo, nível social, intelectual ou cultural, crença religiosa ou convicção filosófica”. Este dispositivo tem a mesma interpretação concedida ao artigo 23 da versão original da Constituição de 1984.

Já para o artigo 25 da versão atual equivalente ao preceito do artigo 24 da versão original, reconhecendo que: “o homem e a mulher são iguais perante a lei em todos os domínios da vida política, económica, social e cultural”. Assim, os princípios de não discriminação e de igualdade garantidos no artigo 24 e 25 da Constituição são relevantes no contexto de exercício de outros direitos, a título de exemplo, devido processo legal ou direito à liberdade de expressão.

A garantia desses dois princípios na Constituição guineense significa literalmente que todas as leis que vão contra essa orientação serão automaticamente extintas do ordenamento jurídico do país, porquanto a Constituição é espécie fundação de um prédio, cujos pilares que a ela se aprende, têm que estar justamente sob sua ordem. Mas, é importante lembrar que há dois tipos de igualdade: formal e material. Formal diz respeito ao princípio de igualdade de todos perante a lei; material refere-se ao princípio de diminuição de desigualdade na prática.²³⁵

A igualdade material, ora, implica que, pese embora sejam reservados apenas dois artigos na Constituição, abordando tanto igualdade, assim como a não discriminação baseada em qualquer natureza, sobretudo sexo, esta questão é importante, porque à luz da lei tem aplicação imediata, não progressiva, haja vista que não depende de recursos disponíveis do Estado. Essa matéria constitui um princípio fundamental em termos de proteção dos direitos da mulher, entretanto, como exceção, possui as normas designadas de discriminação positiva, isto é, ação positiva que se efetua através de quotas às mulheres a fim de beneficiá-las de certos direitos.

O conceito de discriminação positiva possibilita analisar as políticas públicas, baseadas na igualdade formal perante a lei, contribuem para fortalecer a igualdade entre

²³⁵ MOREIRA, Herla Kalina Coura. Discriminação Positiva: Ações Afirmativas em Benefício da População Negra no Brasil / Herla Kalina Coura Moreira. Coimbra, 2017.

grupos sociais numa determinada sociedade. A Lei de N° 14.723²³⁶, de novembro de 2023, destinada às cotas raciais nas instituições federais de ensino brasileiro, é um exemplo clássico das leis de discriminações positivas, pois visa reparar danos cometidos historicamente sobre grupos beneficentes nesta norma. Outra lei também que vale desse exemplo, é a Lei n° 4/2018, de paridade de gênero na Guiné-Bissau, que exige dos partidos políticos a inclusão das mulheres na lista dos deputados.

De certo modo, podemos dizer que as normas de discriminações positivas são uma espécie de “equidade social”. A Constituição guineense, ainda garante a inviolabilidade da pessoa tanto quanto da sua integridade física e moral, precisamente nos artigos 37 e 38, embora não sejam direcionados especificamente à questão da mulher, a incluem na proteção como cidadã. Artigo 37, n°s 1 e 2, por exemplo, reconhece que “a integridade moral e física dos cidadãos são invioláveis”. No artigo 38, n°.1, garante que “todo o cidadão goza da inviolabilidade da sua pessoa”.

Relativamente aos direitos econômicos e sociais, a Constituição não reserva de modo específico um dispositivo para tratar do assunto, isto é, o abordou de forma geral e abrangente. Por exemplo, o artigo 45, n°s 1 e 2, reconhece alguns direitos aos trabalhadores, entretanto nos termos masculinos. Os direitos à saúde e à educação se encontram nos artigos 15 e 16, respectivamente. Embora não seja expresso de forma nítida na Constituição a respeito do regulamento de casamento civil, há indicativo nos termos do artigo 26, nomeadamente no seu n.1 na seguinte condição: “o Estado reconhece a constituição da família e assegura a sua proteção”.

E n°.3 do mesmo dispositivo intensifica esse assunto, reconhecendo que: “os cônjuges têm iguais direitos e deveres quanto à capacidade civil e política e a manutenção e educação dos filhos”. O termo cônjuge fornece uma compreensão sobre a alusão à formação da família, mas como a Constituição é apenas a base do ordenamento jurídico de qualquer Estado, então esse assunto pode ser complementado por outras normas infraconstitucionais, como código civil, por exemplo. Mas, a realidade irrefutável, apesar de algumas reformas precisas, o Código Civil guineense é da época colonial, datada em 1966, período antes mesmo da independência do país.

Dizer neste sentido de um código civil guineense codificado pelos próprios guineenses é explicar algo inexistente que nunca teve lugar na história do país. É nessa

²³⁶BRASIL. LEI N° 14.723, DE NOVEMBRO DE 2023. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2023-2026/2023/Lei/L14723.htm. Acesso em dezembro de 2023.

perspectiva que, Vitor Insali, sublinha: “podemos falar de algumas alterações que foram introduzidas no antigo Código Civil português de 1966, adotado na Guiné após a independência, mas nunca falar da codificação do Direito Civil guineense”.²³⁷ Assim,

O sistema jurídico guineense, tal como outros sistemas dos países lusófonos, de dominação colonial portuguesa (brasileiro, angolano, moçambicano, cabo-verdiano e São Tomé e Príncipe) são sistemas recebidos do colonialismo português e pertencem ao comumente designado de sistema romano-germânico. Este sistema foi absorvido pelas leis internas de cada Estado, após as independências dos respectivos países, e constitui hoje a base jurídica dos sistemas jurídicos desses países.²³⁸

No alusivo à Guiné-Bissau, em particular, o ordenamento jurídico colonial português foi aceite nos termos da Lei n.º 1/73, que mantém em vigência todas as legislações coloniais portuguesas desde que não contradizem a soberania nacional. É nessa condição que Código Civil colonial português de 1966, em vigor na Guiné-Bissau desde janeiro de 1968, após a nossa independência, ficou conservado como Código Civil Guineense, porém em certos artigos antes de algumas alterações pontuais imprimidas sobre ele, era extremamente discriminatório para com a mulher, ou seja, privilegiava mais homem em detrimento à mulher. É um código formulado na visão da cultura patriarcal europeia, onde a mulher era sempre inferiorizada e vista como propriedade do homem patriarcal.

Aliás, entre dispositivos revogados podemos referenciar alguns aqui só para demonstrar quão discriminatório eram para com a mulher, nomeadamente, artigos 1674, 1675 e 1678. Artigo 1674²³⁹, por exemplo, em voz declarativa reconhece o marido como chefe da família e o seu representante. Artigo 1675, n.º.1, garante que: “a mulher tem o direito de usar os apelidos do marido até ser proferido divórcio ou, em caso de viuvez, até passar a segundas núpcias”. E o artigo 1678, n.º.1, de forma absurda, declara que: “a administração dos bens do casal, incluindo os próprios da mulher e os bens dotais, pertence ao marido, como chefe da família”.

Apesar desses dispositivos, juntamente com os artigos 1773º, 1774º, 1775º, 1776º, 1777º, 1778º, 1779º, 1780º, 1781º, 1782º, 1783º, 1784º, 1785º, 1786º, 1787º,

²³⁷ INSALI, Victor. História da codificação do direito civil em Guiné-Bissau. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA, e-issn 2358-4777, V. 29, N. 01, p 144-163, Jan-Jun 2019, p.149.

²³⁸ INSALI, Victor. História da codificação do direito civil em Guiné-Bissau. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA, e-issn 2358-4777, V. 29, N. 01, p 144-163, Jan-Jun 2019, p.149.

²³⁹ “O marido é o chefe da família, competindo-lhe nessa qualidade representá-la e decidir em todos os actos da vida conjugal comum, sem prejuízo do disposto nos artigos subsequentes”. GUINÉ-BISSAU. Código Civil e Legislação Complementar. Faculdade de Direito de Bissau. Centro de Estudos e Apoio às Reformas Legislativas. Lisboa, 2006.

1788º, 1790º, 1791º, 1792º, 1793º, 1794º e 1795º²⁴⁰ e “[...] todo o Capítulo XII do Livro IV, relativo ao divórcio, separação judicial de pessoas e bens, excepto o artigo 1789º [...]”²⁴¹ fossem revogados, passando o divórcio a ser regulado pela Lei n.º 6/76, na nossa visão, não era necessário as suas revogações se tomarmos em conta a interpretação do artigo 126 da Constituição da República da Guiné-Bissau.

Os cânones do artigo 126²⁴², n.º.1, da nossa Constituição é claro nos seguintes termos: “nos feitos submetidos a julgamentos não podem os tribunais aplicar normas que infrinjam o disposto na Constituição ou os princípios nela consagrados.” Isso significa que os dispositivos revogados ao distribuir direitos de forma discriminatória entre homem e mulher ferem artigo 24 e 25 da Constituição, por isso automaticamente eliminado no ordenamento jurídico guineense. Essa regra vale para todo e qualquer dispositivo que ferir preceitos constitucionais.

Outra lei também de suma importância a respeito da questão dos direitos da mulher na Guiné-Bissau é a Lei n.º.14/2011, conhecida como a Lei Contra a Excisão/Mutilação Genital Feminina - MGF. Essa lei, no seu geral, pune fortemente qualquer indivíduo envolvido direta ou indiretamente na excisão feminina nas suas múltiplas formas, tanto no país, assim como fora dele, mas apenas se a vítima for deslocada.²⁴³ É uma lei que combate e reprime no país, acentuando entre vários outros aspectos, a irrelevância do consentimento da vítima da prática, excluindo totalmente a autorização da própria vítima, agravando ainda quando se trata de menor de idade.

Outro aspecto de suma importância desse instrumento é a obrigatoriedade da denúncia. Outra lei também de grande proeminência sobre a questão dos direitos da mulher é a Lei 6/2014²⁴⁴, conhecida como a Lei Contra a Violência Doméstica, de modo geral, criminaliza a violência doméstica em suas amplas versões, desde que não resulte

²⁴⁰ GUINÉ-BISSAU. Código Civil e Legislação Complementar. Faculdade de Direito de Bissau. Centro de Estudos e Apoio às Reformas Legislativas. Lisboa, 2006.

²⁴¹ INSALI, Victor. História da codificação do direito civil em Guiné-Bissau. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA, e-issn 2358-4777, V. 29, N. 01, p 144-163, Jan-Jun 2019, p.154.

²⁴² “1 - Nos feitos submetidos a julgamentos não podem os tribunais aplicar normas que infrinjam o disposto na Constituição ou os princípios nela consagrados. 2 - A questão da inconstitucionalidade pode ser levantada oficiosamente pelo tribunal, pelo Ministério Público ou por qualquer das partes. 3 - Admitida a questão da inconstitucionalidade, o incidente sobe em separado ao Supremo Tribunal de Justiça, que decidirá em plenário. 4 - As decisões tomadas em matéria de inconstitucionalidade pelo plenário do Supremo Tribunal de Justiça terão força obrigatória geral e serão publicadas no Boletim Oficial”. GUINÉ-BISSAU. Constituição da República. 16 de maio 1984; última revisão em 1996.

²⁴³ GUINÉ-BISSAU. Formação em Violência Baseada no Género Legislação Anexa. World Bank Group. Lei n.º.14/2011 de 6 de julho Contra a Mutilação Genital Feminina. Guiné-Bissau Outubro, 2019.

²⁴⁴ GUINÉ-BISSAU. Formação em Violência Baseada no Género Legislação Anexa. World Bank Group. Lei n.º 6/2014, de 4 de fevereiro, Lei Contra a Violência Doméstica. Guiné-Bissau Outubro, 2019.

em morte, nomeadamente a violência física, psicológica, sexual, patrimonial e restrição de liberdade. Pune esses crimes, especificamente nas seguintes condições: restrição de liberdade é punível aos termos do artigo 27, com uma pena de até quatro anos; crime patrimonial é punido com pena de prisão, nas normas do artigo 26, de até dois anos.

Violência sexual, aos termos do artigo 25, é punida com uma pena de três a doze, porém há uma falha neste dispositivo, pois punição limita apenas a declarar que é “punido com uma pena de prisão de três a doze” sem especificar se essa quantia se refere dias, meses ou anos, o que impossibilita saber com precisão a este respeito. Já para violência psicológica a pena é de até um ano. A violência física é punível em dois tipos: simples e grave, respectivamente nos termos dos artigos 22 e 23. A violência simples é punível com prisão de até quatro anos e grave com prisão de acima de três a nove anos. Essa lei não apenas se limita a punição desses crimes, mas ainda obriga o Estado guineense a incluir no seu orçamento, fundos que aloque o cumprimento do preceito do artigo 9º nas seguintes condições:

a) Desenvolver campanhas de sensibilização nas áreas da educação, informação, saúde, organizações de com o objectivo de prevenir, atender e erradicar a violência doméstica, as instituições do Estado ligadas à educação, informação, saúde, justiça, cultura, juventude, segurança e solidariedade social, emprego, formação vocacional e desportos devem: a) Impulsionar o processo de modificação dos padrões socioculturais de conduta de mulheres e homens, incluindo o desenho de programas e currículo de educação formal e não formal a todos os níveis do processo educativo; b) Difundir o direito a uma vida sem violência; c) Instruir e sensibilizar o pessoal de saúde a proporcionar tratamento adequado e privacidade às vítimas de violência doméstica, e evitando a repetição de exames clínicos que afectem a sua integridade física e psicológica; d) Criar as condições necessárias ao apoio psicológico e psiquiátrico as vítimas de crimes de violência doméstica; e) Criar as condições necessárias ao apoio psicológico e psiquiátrico aos agentes condenados pela prática de crimes de violência doméstica, através de criação de centros de internamento e reinserção social f) Promover campanhas educativas de prevenção da violência doméstica e dos instrumentos de proteção aos direitos humanos.²⁴⁵

Consequentemente, isso demonstra que a prevenção, combate e punição de crimes da violência doméstica, demandam não só a proteção, mas também a promoção dos valores que prezam pela harmonia, que paute pela tolerância social e a nutrição de uma cultura de não violência. Outra norma também importante no país sobre a questão de igualdade entre homem e mulher, mas no âmbito político, é a Lei nº.4 / 2018, de Paridade de Gênero na esfera política e na tomada de decisões. Essa Lei impregna

²⁴⁵ GUINÉ-BISSAU. Formação em Violência Baseada no Gênero Legislação Anexa. World Bank Group. Lei nº 6/2014, de 4 de fevereiro, Lei Contra a Violência Doméstica. Guiné-Bissau Outubro, 2019.

normas que obriga partidos políticos a promoção tanto das mulheres no interior do partido quanto na inclusão das mulheres nas suas listas de candidatos a deputado.

Estabelecendo a percentagem de 36% como obrigatória, inclusive qualquer partido político que não cumpre com essa exigência, sofre redução do seu valor total da subvenção do Estado para campanha eleitoral. Tal redução ocorre conforme normas estabelecidas no artigo 9º desta lei. Entretanto, os partidos ou coligações que respeitarem essa exigência, também recebem incentivos fiscais de uma redução de 25% nas taxas de materiais destinados às suas atividades eleitorais. A par desses instrumentos, subsiste Instituto de Mulher e Criança – IMC, criado desde 2001, atualmente sob tutela do Ministério da Mulher, Família e Coesão Social, cuja finalidade é promoção dos direitos da mulher e erradicação da pobreza.

Em 2008, foi estabelecida a Plataforma Política das Mulheres – PPM, hoje, uma das organizações femininas no país, que opera junto aos partidos políticos em prol da participação da mulher guineense na política. Aliás, é um espaço de concertação das mulheres advindas de todos os quadrantes políticos e sociais que, inclusive, ampliam a participação feminina na estrutura do poder.²⁴⁶ Para possibilitar à mulher rápido acesso à justiça, foi instituída no país Centros de Acesso à Justiça – CAJ, tanto na capital, Bissau, assim como nas regiões, como em Cacheu e Bafatá, por exemplo.

Que tem motivado a busca pela justiça por parte das vítimas mulheres, servindo ainda de amparo para assistência judiciária às vítimas. A par dessas feitura, foi instituído junto ao Ministério da Justiça – MJ, Gabinete de Informação e Consulta Jurídica – GICJ, como mecanismo de possibilitar à mulher a se informar, consultar e ter uma representação gratuita.²⁴⁷ Além desses mecanismos jurídicos internos estabelecidos pelo Estado Guineense juntamente da sociedade civil, para promoção e proteção dos direitos humanos da mulher, a Guiné-Bissau é parte ratificante de vários instrumentos internacionais concernentes a promoção dos direitos humanos, de forma geral, e de forma específica, os direitos da mulher.

O processo de internalização das convenções ou tratados internacionais de qualquer natureza na Guiné-Bissau, passa necessariamente pela aprovação da Assembleia Nacional Popular e depois para ratificação do presidente da república. O

²⁴⁶ BALDÉ, Fatumata Djau e Mendes, Paulina. Relatório Nacional Sobre a Implementação da Plataforma De Acção De Beijing. [20--?].

²⁴⁷ BALDÉ, Fatumata Djau e Mendes, Paulina. Relatório Nacional Sobre a Implementação da Plataforma De Acção De Beijing. [20--?].

artigo 68, (e), da Constituição guineense reconhece que compete ao presidente da República “ratificar os tratados internacionais”. O ato da ratificação, por natureza deste termo, implica tornar oficial, isto é, a confirmação da assinatura do tratado, porém todos os acordos internacionais assinados antes de serem ratificados devem passar estritamente pela aprovação do poder legislativo.

Esse poder, na Guiné-Bissau é reservado à Assembleia Nacional Popular – ANP, nos termos do preceito do artigo 85, alínea (h): “aprovar os tratados que envolvam a participação da Guiné-Bissau em organizações internacionais, os tratados de amizade, de paz, de defesa, de rectificação de fronteiras e ainda quaisquer outros que o Governo entenda submeter-lhe”. Fazer passar os tratados ou convenções pela aprovação da ANP, é muito importante, porque é ali que se encontram os representantes do povo, deputados. Então, em tese, significa que todas as convenções, principalmente dos direitos humanos que Guiné-Bissau é signatária, foi possível com o abono do povo guineense, através dos seus representantes na Assembleia Nacional Popular.

A Guiné-Bissau, hoje, é parte de vários tratados internacionais, porém só nos interessa aqui aqueles atinentes especificamente aos direitos das mulheres, nomeadamente a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra Mulher concernente no âmbito do sistema universal dos direitos humanos e Protocolo à Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, Relativo aos Direitos da Mulher em África. Decide-se tão-só focar nesses dois instrumentos internacionais que a Guiné-Bissau é Parte por serem específicos e direcionados a nossa análise, ainda assim, a depender das circunstâncias pode-se agarrar outros instrumentos a que se julgar pertinentes para embasamento.

No nível do sistema universal das Nações Unidas, Guiné-Bissau, em 1985, ratificou a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (com sigla em inglês, *CEDAW*) e, através da resolução N° 25/2007, da ANP, de 28 de fevereiro de 2008, ratificou o Protocolo Facultativo da *CEDAW*; o país também tornou signatário do Protocolo à Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, Relativo aos Direitos das Mulheres em África, comumente conhecido como Protocolo de Maputo, desde 2008. A ratificação destes documentos significa as suas internalizações no país, onde passa a vigorar.

A linguagem expressa na *CEDAW*²⁴⁸ se resume categoricamente em duas formas: adote mecanismos que extinga a discriminação e adote mecanismos que promovam igualdade. Essas duas formas são obrigatórias aos Estados signatários desta Convenção. Fora do artigo 1º que dedica à explicação do significado do que seria “a discriminação contra a mulher”, do artigo 2º até artigo 16, correspondente a Parte I até Parte IV, listam as medidas, legislativas ou políticas que Estados partes ao ratificar Convenção assumem obrigação de eliminar a discriminação contra a mulher e adotar igualdade entre homem e mulher, inclusive adotar medidas especiais temporárias em benefício da mulher.

As exigências desses artigos abrangem uma gama de temáticas concernentes à eliminação de discriminação de todas as naturezas e em todas as esferas, tanto cultural, social, política, assim como religiosa. Do artigo 17 a 22 Estabelece Comitê sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher e o seu funcionamento. Do Artigo 23 a 30, impregnam as disposições que falam a respeito de comprometimento dos Estados em adotar medidas necessárias para efetivação dos direitos reconhecidos no instrumento e das regras de entrada em vigor da Convenção, processos de ratificação e reservas.

Assim, qualquer Estado, como a Guiné-Bissau, ao ratificar este instrumento, assume obrigação de adotar medidas que atendam a sua finalidade. Ao passo que Protocolo do Maputo, de âmbito regional africano, já analisado no segundo capítulo, trata-se de um instrumento que, embora imbuído de certa similitude da *CEDAW*, impregna muitos aspectos direcionados à promoção dos Direitos Humanos da mulher africana, como direito à igualdade entre homem e mulher perante processos políticos; direito à igualdade social e política, direitos sexuais e reprodutivos, estipula o fim da mutilação genital feminina. Inclusive, combate a poligamia e garante direitos às idosas e viúvas, estes direitos não constam na *CEDAW*.

Tanto os direitos da mulher editados nos instrumentos domésticos quanto nos internacionais a que Guiné-Bissau é signatária, são de tradição liberal-individualista, diferente do direito não escrito, ou o direito costumeiro vigente nas tradições étnicas guineenses. Em função dessa observação, pode-se dizer que na Guiné-Bissau, embora

²⁴⁸ ONU. Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher – *CEDAW*. 1981. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4377.htm. Acesso no dia 25 de dezembro de 2023.

não seja reconhecida de forma oficial, coexistem dois modelos jurídicos: o direito escrito e o direito não escrito, entretanto aquele se sobrepõe a este. Assim, torna-se necessário voltar ao nosso problema de pesquisa: *em que medida a contraposição da cultura islâmica e tradições étnicas guineenses contribuem para a violação dos direitos da mulher na Guiné-Bissau e como superar isso?*

Pese embora, questiona-se saber a forma pela qual a contraposição da cultura islâmica e tradições étnicas guineenses contribuem para a violação dos direitos da mulher, importa a partir de análise feita dizer que a estrutura política e social guineense não é favorável também a efetivação dos direitos da mulher. Nisso, retomamos a nossa análise na questão de representativa política na Assembleia nacional popular como lugar onde decisão mais importante do país são tomadas, sem minimizar instabilidade política que o país sempre é emerso ciclicamente.

Nas duas primeiras décadas imediatas à independência, ou seja, de 1973 até 1993, vigorava o regime de partido único, cujo partido libertador, no caso PAIGC assumiu o destino político e militar do país. Durante essas duas décadas, podemos dizer que PAIGC tornou-se simultaneamente partido-Estado, pois era difícil, senão impossível separar os dois, isso ainda hoje se verifica, precisamente na questão de bandeira de PAIGC e de Guiné-Bissau, onde apenas se podem ser diferenciadas através da sigla do partido – PAIGC. Durante essa fase do partido único, Patrícia Godinho Gomes sustenta que houve retrocesso em termo de representativa feminina se fizer analogia ao período da luta armada.²⁴⁹

Apesar de a referida autora dizer que houve retrocesso, não trouxe dados numéricos que demonstre isso, o que impossibilita assumir aqui que na verdade houve um declínio. Ainda assim, é importante optarmos pelos dados que se segue a partir do regime monopartidarismo até multipartidarismo. No regime monopartidarismo emergido de 1973 até 1994, no qual as eleições eram feitas através de representação de conselho de Estado no seio de partido único, a representatividade feminina na assembleia nacional popular era de 55,65%, distribuída pela seguinte forma: na 1^a legislatura, de 1973 – 1976, de 120 conselheiros eleitos, dez eram mulheres.²⁵⁰

²⁴⁹ GOMES, Patrícia Godinho. O Estado da Arte dos Estudos de Gênero na Guiné-Bissau: uma abordagem preliminar. Outros Tempos, vol. 12, n.19, 2015.

²⁵⁰ BARROS, Miguel de e Semedo, Odete Costa. A Participação das Mulheres na Política e na Tomada de Decisão na Guiné-Bissau - Da consciência, percepção à prática política / Miguel de Barros e Odete

Essa quantia de dez mulheres corresponde percentual de 8,33%. Na 2^a legislatura, de 1976 – 1984, de 150 conselheiros eleitos, dezenove eram mulheres. Essa quantia de mulheres corresponde 12,66%. Na 3^a legislatura, de 1984 – 1989, de 150 conselheiros eleitos 22 eram mulheres. Essa quantia equivale percentual de 14,66%. Na 4^a legislatura, de 1989 – 1994, de 150 eleitos, 30 eram mulheres, correspondendo 20%. Podemos dizer que em cada período ou legislatura havia progresso em termo de quantia de representatividade feminina. Agora, no período que se segue após abertura democrática em 1994, já com a segunda Constituição em vigor, adotada em 1984, vamos verificar se houve ou não o progresso.²⁵¹

Na 5^a legislatura, de 1994 – 1999, de 100 deputados eleitos apenas nove eram mulheres, equivalente 9%. Na 6^a legislatura, de 1999 – 2004, de 102 deputados eleitos sete eram mulheres, equivalente 7,8%. Na 6^a legislatura, de 2004 – 2008, de 100 deputados eleitos apenas 13 eram mulheres, equivalente 11%. Na 7^a legislatura, de 2008 – 2012, de 100 deputados, dez eram mulheres, equivalente 10%. Na 8^a legislatura, de 2014 – 2019, de 102 deputados, 14 eram mulheres, equivalente 13,7%. Pegando quantia de 1994 até 2019, total de percentual das mulheres que foram eleitas deputadas é de 51,5%, isso significa que a representação feminina na ANP caiu se a comparamos com o período de monopartidarismo que era de 55,66%.²⁵²

Assim, a visão de Joaquin Herrera Flores é válida aqui no sentido de que a simples garantia dos direitos humanos não garante os seus exercícios na realidade se não houver políticas concretas a favor da sua consumação, no caso dos direitos da mulher que são explicitamente garantidos de forma formal, mas dado a estrutura do Estado guineense não estão se efetivando na prática. Isso atrapalhado não só no âmbito de dimensão política estatal, mas também na esfera tradicional étnica guineense, assim como da cultura islâmica adquirida pelas etnias guineenses islamizadas.

Costa Semedo. Guiné-Bissau: UNIOGBIS, Gabinete Integrado das Nações Unidas para a Consolidação da Paz na Guiné-Bissau. 2012.

²⁵¹ BARROS, Miguel de e Semedo, Odete Costa. A Participação das Mulheres na Política e na Tomada de Decisão na Guiné-Bissau - Da consciência, percepção à prática política / Miguel de Barros e Odete Costa Semedo. Guiné-Bissau: UNIOGBIS, Gabinete Integrado das Nações Unidas para a Consolidação da Paz na Guiné-Bissau. 2012.

²⁵² BARROS, Miguel de e Semedo, Odete Costa. A Participação das Mulheres na Política e na Tomada de Decisão na Guiné-Bissau - Da consciência, percepção à prática política / Miguel de Barros e Odete Costa Semedo. Guiné-Bissau: UNIOGBIS, Gabinete Integrado das Nações Unidas para a Consolidação da Paz na Guiné-Bissau. 2012.

4.3 As Práticas Tradicionais Étnicas Perante os Direitos de *Mindjer* Guineense

A sociedade guineense procede da unidade étnica, constituída pelas diversas culturas, cujas tradições sucederam do conhecimento milenar africana. Como ficou consignado que, no período antes do colonialismo português, as etnias hoje reconhecidas como guineenses, embora habitassem o território desse país africano aos dias atuais chamado de Guiné-Bissau, habitavam-no de forma inteiramente independente, sem se unir em um Estado soberano com uma constituição escrita, na qual emanam todos os poderes políticos, baseados em uma administração central.

Aliás, cada grupo étnico era soberano sobre um determinado território, designado na língua Guineense de *Tchon*, que significa terra na língua dos portugueses.²⁵³ *Verbi gratia*, havia *Tchon* de Balantas, *Tchon* de Pepelis, *Tchon* de Mandjakus, *Tchon* de Fulas e, entre outros *tchons* étnicos, sempre em referência ao território no qual uma etnia era soberana em relação às outras etnias. Ainda hoje, com a exceção de capital do país, Bissau, onde nenhum grupo étnico detém influência sobre os outros, nas regiões, ou seja, em cada região da Guiné-Bissau, em termo de número habitacional, é possível reconhecer a predominância de uma determinada etnia sobre as outras; Região de Biombo, como caso análogo, é predominada pela etnia pepel.

Na realidade, denota que mesmo com a unificação do território guineense em um Estado e das etnias em um povo, durante a dominação portuguesa e conservada após independência sob jurisdição de um Estado, cada grupo étnico em torno do poder estatal legado pelo Estado colonial, conserva de modo explícito a sua organização social e política, inclusive a sua forma de resolver seus conflitos, fundamentada no direito não escrito, conhecido como o direito costumeiro. De certo modo, como havíamos apontado, essa realidade acaba por possibilitar no país a coexistência de dois sistemas jurídicos: estatal (escrito) e comunitário (não escrito).

O sistema estatal, enquanto conjunto de normas positivadas e destinadas à regular a vida das pessoas na sociedade, de forma imperativa e categórica, sobrepõe ao sistema comunitário, contudo este, especialmente nas regiões onde autoridade estatal é quase inexistente, funciona impecavelmente. Destarte, a questão dos direitos humanos da mulher nessa realidade, não só exige observação especial, mas também exige

²⁵³ INSALI, Victor. História da codificação do direito civil em Guiné-Bissau. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA, e-issn 2358-4777, V. 29, n. 01, p 144-163, Jan-Jun 2019.

consideração de duas formas de vidas vigentes na Guiné-Bissau: uma, que se encontra nas cidades e outra, que se encontra nas aldeias onde a vida da mulher é mais dura.

A sociedade guineense além da sua complexidade sócio-cultural, agrega acima de vinte grupos étnicos²⁵⁴, mas, a depender de uma pesquisa a outra, esse número se sujeita à oscilação, ou para mais ou para menos, haja vista que inexistiu um estudo profundo e cabal, capaz de facultar com precisão número exato dos grupos étnicos que compõem Guiné-Bissau. Tal realidade, principalmente referente à quantidade certa das etnias guineenses, atualmente se enreda ainda mais, ao fato de que subsistem grupos étnicos impregnando em outros grupos, caso da etnia *mansonka* que, aos poucos, se imerge na etnia Balanta, respectivamente.

Apesar de tais imersões, é possível destacar com perfeição grupos étnicos mais predominantes em termo de representatividade populacional, nomeadamente são: etnia *Fula*, *Balanta*, *Mandinga*, *Mandjaku*, *mancanh*, *pepel*, *Nalu*, *Biafada*, *Bidjugu* e *Fulup*. Embora dessa predominância populacional, nenhuma etnia se sobrepõe às outras, quer dizer, todas as etnias guineenses, harmonicamente, convivem-se. Para mais, os guineenses apresentam outras três identidades: muçulmanos, cristãos e praticantes da espiritualidade africana, pejorativamente chamados pelos portugueses de animistas.

É possível ainda acima dessas três identidades, resumi-las apenas em duas categorias: muçulmana e cristã. Isso, porque os praticantes da Espiritualidade Africana, mesmo não convertessem ao cristianismo, em maioria de vezes, nos discursos populares acabam sendo associados aos cristãos. Nesta condição, entre grupos étnicos guineenses, há os que se identificam como cristãos e os que identificam como islâmicos. Tendo etnia *mandjaku*, *pepel*, *mancanh*, *fulup*, *balanta*, *bidjugu*, entre outros, como exemplo dos grupos étnicos associados à religião cristã; *fulas*, *mandingas* e *Biafadas*, entre outras etnias com tendências islâmicas são associadas ao islamismo.

À vista disso, conseqüentemente, por um lado, é reconhecível a similitude cultural nos grupos étnicos que se identificam como cristãos. Tal parecença, em termos dos aspectos de familiaridade linguística e organização social, têm etnia *Pepel*, *Mandjaku* e *Mancanh*, que possuem muita pouca coisa desigual e nos aspectos

²⁵⁴ ARAÚJO, Helmer. Guiné-Bissau. Brasília: Thesaurus; Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/3sdXuJj>. Acesso em 27 de dezembro de 2023.

costumeiros, essa similitude se estende a outros grupos étnicos que também se associam ao cristianismo, designadamente etnia *Balanta*, *Fulup* e *Bidjugu*.²⁵⁵

Mas, por outro lado, as etnias associadas ao islamismo – *Biafada*, *Fula* e *Mandinga* possuem práticas culturais aparentemente diferentes das dos primeiros grupos. Tal diferença, de fato, reside intrinsecamente na questão religiosa e linguística, isto é, sem tomar em consideração a diferença religiosa e linguística, é possível reconhecer nos dois grupos semelhança na organização do poder do regulado. Exemplo de etnia *pepel*, *Mandjaku*, *Mancanh*, *Fulup*, associadas ao cristianismo, mas com a estrutura do poder do regulado semelhante a das etnias *Biafada*, *Mandinga* e *Fula*, associadas ao islamismo, ambos com régulo no pódio do poder.²⁵⁶

Outro grupo composto, respectivamente pela etnia *Balanta* e *Bidjugu*, embora integrante dos grupos étnicos com tendências cristãs, segundo Insali, possuem uma estrutura de poder diferente, baseada na forma de organização integralmente descentralizada, sem hierarquização, ou seja, possui uma estrutura horizontal.²⁵⁷ Conquanto Insali seja do partidário desta visão, acredita-se que nenhuma etnia guineense convive sem um chefe de comunidade. De modo categórico, as sociedades consideradas horizontais, na verdade, não são horizontais no sentido deste termo.

É um equívoco que se faz com tal classificação, baseada na categorização colonial portuguesa. Tal confusão, respectivamente procede na forma de analisar e comparar o modo qual a sucessão do poder acontece neste grupo com a forma como acontece no outro grupo, pois na estrutura considerada centralizada e vertical, a sucessão ao regulado acontece de duas formas: do pai ao filho e do tio ao sobrinho. A primeira não é típica da estirpe cultural africana, ou seja, se adquiriu após contacto dos africanos com invasores; a segunda, sim é de erudição da cultura matriarcal africana, na qual apenas o sobrinho pode suceder o tio ao trono do poder.²⁵⁸

Ora, a confusão que se faz, em classificar a sociedade *balanta* e *Bidjugu* como horizontais, deriva dessa comparação direta das duas sociedades, o que de fato conduz à falha, haja vista que na estrutura da sociedade considerada horizontal, na verdade,

²⁵⁵ INSALI, Victor. História da codificação do direito civil em Guiné-Bissau. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA, e-issn 2358-4777, V. 29, n. 01, p 144-163, Jan-Jun 2019.

²⁵⁶ INSALI, Victor. História da codificação do direito civil em Guiné-Bissau. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA, e-issn 2358-4777, V. 29, n. 01, p 144-163, Jan-Jun 2019.

²⁵⁷ INSALI, Victor. História da codificação do direito civil em Guiné-Bissau. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA, e-issn 2358-4777, V. 29, n. 01, p 144-163, Jan-Jun 2019.

²⁵⁸ DIOP, Cheikh Anta. Pre-colonial Black África/Cheikh Anta Diop. Traduzido Do Francês Por Harold J. SALEMSON LAWRENCE HILL & COMPANY Westport, Connecticut. 1987.

literalmente não é horizontal, muito menos é uma sociedade sem hierarquia, o que não existe nessa sociedade é a sucessão do poder baseada na hereditariedade. Ou melhor, na sociedade considerada vertical, a sucessão ao regulado acontece do pai para filho ou do tio para sobrinho, mas na sociedade classificada como horizontal, a sucessão do poder, pode acontecer de uma família à outra, sem seguir uma descendência.

De certo modo, este tipo de sociedade é a mais democrática entre as sociedades tradicionais guineenses, uma vez que cargo de chefia não fica predestinado a uma única linhagem ou família. Por exemplo, na organização da etnia Balanta, considerada como sociedade horizontal, existem três estruturas importantes do poder: chefe de morança, chefe de tabanca e comitê de tabanca.²⁵⁹ Chefe de morança é homem escolhido pela idade e atua no âmbito de uma família, quer dizer, o chefe de morança é imbuído do poder de decisão e de julgamento de lides em uma família, este tipo de família não se restringe apenas em mãe, pai e filhos, mas uma linhagem.

Chefe de tabanca ocupa funções mais amplas, abrangendo diversas famílias. Ele, “o chefe da tabanca é um homem escolhido entre a família dos fundadores da tabanca, que tenha feito a cerimônia da circuncisão, após cerimônia ritual junto do Irã da tabanca”.²⁶⁰ Já para “o comitê da tabanca é designado por escolha pública, numa reunião convocada para o efeito pelos anciãos da tabanca”.²⁶¹ A figura do comitê, por certo, não é de originária africana, ou melhor, foi introduzida na África, Guiné-Bissau particularmente durante a dominação portuguesa, servindo de canal de ligação entre comunidades étnicas e poder colonial. Assim, adotamos posição oposta face à horizontalidade atribuída à sociedade *balanta* e *Bidjugu*.

Endossa-se que ausência do regulado baseado na sucessão hereditária, não torna essas sociedades horizontais, muitos menos sem hierarquia. Entretanto, as funções políticas e administrativas nas sociedades tradicionais guineenses, de fato, são exercidas de forma estruturada que, muitas das vezes, homens acabam ocupando cargos chaves, como é caso da função do régulo desempenhado apenas por homens. Aos grupos étnicos que se associam ao cristianismo, nomeadamente, etnia *pepel*, *balanta*, *mandjaku* e *mancanh*, a função do régulo, exceto da etnia *balanta* que não possui essa figura, mas

²⁵⁹ FACULDADE DE DIREITO DE BISSAU. Direito Costumeiro Vigente na República da Guiné-Bissau: Balanta. Fulas. Mancanhas. Manjacos. Mandingas. Papéis. 2007-2011.

²⁶⁰ FACULDADE DE DIREITO DE BISSAU. Direito Costumeiro Vigente na República da Guiné-Bissau: Balanta. Fulas. Mancanhas. Manjacos. Mandingas. Papéis. 2007-2011, p.12.

²⁶¹ FACULDADE DE DIREITO DE BISSAU. Direito Costumeiro Vigente na República da Guiné-Bissau: Balanta. Fulas. Mancanhas. Manjacos. Mandingas. Papéis. 2007-2011, p.12.

chefe de tabanca, é exercida somente pelos homens, sobretudo aqueles que cumpriram com a cerimônia da circuncisão.

A respeito desta questão, aparentemente, poderíamos tomar a posição do estudo dirigido pela “Faculdade de Direito de Bissau” sobre “direito costumeiro guineense” e afirmar que essa realidade caminha em contramão do cânone da Constituição da República da Guiné-Bissau – CRGB, respectivamente artigo 25 que assegura de que, “o homem e a mulher são iguais perante a lei em todos os domínios da vida política, econômica, social e cultural”. Se basearmos tão-só nesta regra, concordaríamos de que o exercício da função de régulo apenas pelos homens viola preceito do artigo 25 da nossa Constituição como bem aponta faculdade de direito de Bissau.²⁶²

Mas a respeito deste assunto, em específico, importa fazer uma leitura diferente a da referida faculdade, por acreditar que a sua leitura embora seja importante por basear nas normas codificadas na nossa Carta Magma, é superficial. A superficialidade da sua análise se verifica no sentido de que não buscou entender a lógica do exercício do poder do régulo. No mais, acreditamos que em um país como a Guiné-Bissau no qual convivem simultaneamente valores culturais locais e modernos, estes legados pela colonização, não basta conhecer apenas cânones do direito positivado, também é necessário conhecer preceitos e lógica da funcionalidade das normas tradicionais.

Aqui vale apenas lançar mão ao debate da antropóloga argentina, Rita Segato, ao apresentar um diálogo tido com as mulheres indígenas a respeito das suas situações no emergente mundo moderno, entretanto teve uma resposta por parte dos homens indígenas da comunidade visitada no seguinte termo: “[...] o controle que nós temos sobre nossas mulheres é um controle que sempre tivemos sobre elas”.²⁶³ Esta fala mostra uma justificativa fundamentada na herança cultural, daquilo que vem da ancestralidade, que não só envolve relação social, mas também vinculada a questão espiritual tal qual acontece nas religiões dos livros onde homens invocam a questão de natureza divina para sustentar as suas dominações sobre as mulheres.

Essa é apenas uma analogia que não constitui aquiescência da nossa parte para com a prática que prejudica ou subjuga sexo feminino em relação ao masculino. No mais, este trabalho procura justiça baseada no justo sem ver sexo ou cor, mas apenas no

²⁶² FACULDADE DE DIREITO DE BISSAU. Direito Costumeiro Vigente na República da Guiné-Bissau: Balanta. Fulas. Mancanhas. Manjacos. Mandingas. Papéis. 2007-2011.

²⁶³ SEGATO, Rita Laura, «Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial», e-cadernos CES [Online], 18 | 2012, posto online no dia 01 décembre 2012, p.119.

justo. Assim, no caso da função de régulo desempenhada apenas pelos homens, é importante saber que na lógica tradicional do seu exercício não reporta a realidade da discriminação ou inferiorização da figura feminina. No âmbito da sociedade tradicional africana, ressaltando as tendências individualistas atuais havidas através de fatores exógenos, o poder é exercido para o bem de todos, haja vista que, afirma Awoniyi²⁶⁴ a vida é comunitária fundamentada no princípio de comunalismo.

O poder do régulo nas sociedades tradicionais guineenses é exercido no mundo da aldeia diferente do mundo estatal moderno. No mundo da aldeia subsistem as práticas reservadas apenas para mulheres e práticas reservadas para homens, do mesmo modo, existem funções para homens e funções para mulheres, entretanto isso não constitui discriminação de um sexo ao outro, como bem sustenta Ama Mazama de que “a cultura africana constrói relações de gênero com ênfase na complementaridade, e não no conflito, entre homens e mulheres. O que faz o homem é a mulher, da mesma forma que o que faz a mulher é o homem”.²⁶⁵

Aliás, nem todos os homens podem concorrer ao cargo do régulo, como acontece com cargo de presidente da república. O cargo de régulo, exemplificando na etnia pepel, é exercido apenas por pessoas da linhagem chamada de *Djagra* e na língua pepel de *Bossassun*, similar à família real nos moldes ocidentais do termo. No âmbito do direito da família, tanto na etnia *balanta*, *pepel*, *mandjaku*, *mancanh*, *fulup* e *Bidjugu*, assim como em qualquer outra etnia guineense, principalmente no aspecto conjugal, em maioria dos casos, o homem guineense efetua três tipos de casamento: tradicional, civil e religioso.²⁶⁶

Diferente de casamento civil e cristão no qual é permitido casamento apenas entre duas pessoas de sexos diferentes, ou seja, homem e mulher. No casamento tradicional guineense é permitido que um homem case com mais de uma mulher, ao mesmo tempo, entretanto não é permitido que uma mulher faça a mesma. Isso, de fato, embora seja normatizado e normalizado à luz da tradição, acredita-se que viola contundentemente princípio de igualdade de todas as pessoas perante a lei.

²⁶⁴ AWONIYI, Sunday. African Cultural Values: The Past, Present And Future / Sunday Awoniyi. Journal of Sustainable Development in Africa, Volume 17, No.1, 2015.

²⁶⁵ MAZAMA, A. Afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, E. L. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: selo negro, 2009, p.125.

²⁶⁶ INSALI, Victor. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA, e-issn 2358-4777, V. 29, n. 01, p 144-163, Jan-Jun 2019.

Pode-se indagar se esta prática viola igualdade entre homem e mulher, por que papel do régulo desempenhado apenas por homens não o viola, se ambos tratam da questão de igualdade. Bem, no referente ao cargo do régulo, ele não é exercido em função de prejudicar a mulher ou de desfavorecê-la em benefício do homem, diferente da poligamia que é exercido em benefício do homem, prejudicando a mulher, fazendo-lhe sofrer. No mais, em outras épocas, como bem sustenta Cheikh Anta Diop²⁶⁷, os homens poligâmicos agiam de forma igual e justa com todas suas esposas, o que hoje na realidade guineense não constitui, além disso, a realidade hoje é outra.

Nesta condição, a poligamia transgredir tanto o artigo 25 da Constituição Guineense, que garante igualdade entre homem e mulher, em todos os domínios, assim como o artigo 1577 de código civil guineense que considera o casamento como: “contrato entre duas pessoas de sexos diferentes com pretensão de constituir legitimamente a família mediante comunhão plena de vida”. Isso significa que o Estado guineense deve na medida do artigo 6º, (c)²⁶⁸, do Protocolo do Maputo encorajar a monogamia em detrimento do casamento poligâmico.

O casamento tradicional diferente do civil, de origem europeia cujo efeito só se produz entre conjugues, chamados de deveres ou obrigações conjugais entre marido e esposa, tradicional “[...] é tido como um contrato entre duas famílias e não apenas entre um homem e uma mulher”.²⁶⁹ Nesta condição, ainda que o homem e a mulher um dia decidam se separar de fato, e cada um contrair outro matrimônio, podendo ser até civil, o primeiro casamento tradicional mantém vivo entre a família, pois é tido como código de honra estabelecido oralmente pela tradição costumeira, entretanto com força de lei, este tipo de casamento é típico da etnia pepel e mancanh.

No referente aos direitos dos pais em relação aos filhos, apesar do artigo 26, nº.3, da Constituição Guineense assegurar que: “os cônjuges têm iguais direitos e deveres quanto a capacidade civil e política e a manutenção e educação dos filhos”. Este dispositivo conversando diretamente com o compromisso assumido pelo Estado guineense perante o Protocolo do Maputo, respectivamente no seu artigo 7º, c, que

²⁶⁷ DIOP, Cheikh Anta. Pre-colonial Black África. Traduzido Do Francês Por Harold J. Salemson Lawrence Hill & Company Westport, Connecticut. 1987.

²⁶⁸ “encorajar a monogamia como forma preferida de casamento e que os direitos da mulher no casamento e na família, inclusive em situações de poligamia sejam encorajados e protegidos”. União Africana. Protocolo à Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, Relativo aos direitos da Mulher em África. 2023. Disponível em: <https://au.int/pt/treaties>. Acesso, 10 de outubro de 2023.

²⁶⁹ INSALI, Victor. História da codificação do direito civil em Guiné-Bissau. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA, e-issn 2358-4777, V. 29, n. 01, p 144-163, Jan-Jun 2019, p.151.

exige que “em caso de separação, divórcio ou anulação do casamento, a mulher e o homem tenham os mesmos direitos e deveres em relação aos seus filhos. Em qualquer um dos casos, o interesse dos filhos é considerado primordial”.

No caso da separação interesse dos filhos é fundamental, é regra a considerar, entretanto, nas tradições guineenses, tanto das etnias com tendências da cultura patriarcal, assim como das etnias com estruturas matriarcais, como etnia pepel e bidjugu, é homem quem detém mais poder de decisão sobre os filhos em relação à mulher. Por exemplo, quando acontece a separação, nas maiorias das hipóteses, o homem fica com guarda dos filhos²⁷⁰, até a mulher opta por deixá-los com homem, pois é diferente da realidade europeia e dos povos com tendências ocidentais, onde individualismo é bastante frequente.

Na realidade tradicional guineense, durante casamento é marido quem dá a última voz sobre qualquer decisão importante relacionado aos filhos, assim como se houver a separação, comumente os filhos ficam com o pai.²⁷¹ Ele fica com os filhos, porque nessa realidade tirando capital do país onde a vida está caminhando ao individualismo ocidental, nas aldeias qualquer filho é tido como de toda a comunidade, então a mãe nem se importa em brigar para ter guarda dos filhos, pois pode visitá-los a qualquer momento que bem pretender, entretanto a depender das circunstâncias deve sempre imperar *interesse da criança* como a regra base.

4.4 A Cultura Islâmica Perante Direitos de *Mindjer* Guineense

Na realidade, a liberdade religiosa é um fato na Guiné-Bissau, porém é só mais uma das muitas liberdades derivadas da Europa ocidental, várias das quais, intrinsecamente prendidas aos eventos da modernidade, principalmente da ruptura da ciência com a religião, da ruptura do Estado com a religião. Isto constitui para África, grande ligação desde o momento em que a influência europeia foi introduzida no continente africano durante a colonização. Na sociedade africana, Guiné-Bissau em específico, sem nenhuma ordem exclusiva, uma lista de fatores sucedidos, abarca a

²⁷⁰ FACULDADE DE DIREITO DE BISSAU. Direito Costumeiro Vigente na República da Guiné-Bissau: Balanta. Fulas. Mancanhas. Manjacos. Mandingas. Papéis. 2007-2011.

²⁷¹ FACULDADE DE DIREITO DE BISSAU. Direito Costumeiro Vigente na República da Guiné-Bissau: Balanta. Fulas. Mancanhas. Manjacos. Mandingas. Papéis. 2007-2011.

essência histórica, o impacto da expansão, dominação, colonialismo, islamismo, bem como contexto pós-independência, respectivamente, já consignado.

A esfera pós-independência integra desafios de várias naturezas, dos quais a consolidação da cultura herdada com a realidade local, isso inclui a proteção dos direitos humanos, particularmente os direitos da mulher tanto quanto da liberdade religiosa que, na sua longínqua trajetória, integra história da consagração normativa dos direitos fundamentais, nascidos em 1789, perante a revolução francesa, quando a Assembléia Nacional francesa promulgou a “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”. Nela foram postas as liberdades nas suas diversas vertentes, sendo nos cânones do seu artigo 10²⁷² garantido a liberdade de opiniões, incluindo opiniões religiosas, quanto à liberdade de manifestação do pensamento.

A liberdade religiosa, hoje, é uma realidade, uma especialidade de liberdade do pensamento assegurado como um dos direitos humanos fundamentais, protegido nas constituições de vários países democráticos e em diversas convenções internacionais. Como na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, precisamente no seu artigo 18: “toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a [...] liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, [...] pela prática, pelo culto e pelos ritos”, é uma liberdade garantida e para ser exercida na realidade.

Este dispositivo dialoga com a Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, especificamente no artigo 8º que garante que: “a liberdade de consciência, a profissão e a prática livre da religião são garantidas. Sob reserva da ordem pública, ninguém pode ser objeto de medidas de constrangimento que visem restringir a manifestação dessas liberdades”. A Guiné-Bissau, além de assumir compromisso de assegurar aos seus cidadãos os direitos assegurados na Carta Africana ao ratificá-la, declara-se o Estado laico, nomeadamente no artigo 1º da sua Constituição.

Para mais, o Estado guineense como muitos Estados subsaarianos, deriva de uma estrutura administrativa de base de um Direito legado pela Europa ocidental, que muitas das vezes não conversam com a própria realidade social e cultural do país. Além disso, sabe-se que os direitos humanos da mulher também nasceram da visão individualista europeia, diferente da visão islâmica árabe legada às etnias africanas islamizadas, das

²⁷² “Art. 10.º - Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei”. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão 26 de agosto de 1789.

quais as etnias guineenses, constituindo duas visões do mundo, maiormente antagônicas, entretanto a mulher guineense pela realidade atual do país deve ser sempre a prioridade em relação a qualquer prática que a discrimine ou subjugue.

É verdade que a garantia dos direitos da mulher é uma realidade no país e a garantia da liberdade religiosa também é uma realidade, tanto que o artigo 52, n.º.1, da Constituição da Guiné-Bissau, reconhece de forma explícita que: “a liberdade de consciência e de religião é inviolável”. Isso, em tese, significa que no país a prática da religião islâmica é garantida e é um fato, entretanto, sabe-se que princípios islâmicos até certo ponto caminham na direção oposta aos direitos humanos, principalmente referentes à questão de igualdade entre homem e mulher.

Como havia assinalado no item anterior, que na Guiné-Bissau subsistem grupos étnicos que se associam ao islamismo tanto quanto os que se associam ao cristianismo. As etnias associadas ao islão, nomeadamente são: *fulas, mandingas e Biafadas*, embora existam outras etnias praticantes do islão, as três mencionadas são as mais predominantes. A história explica que a etnia fula veio do Alto Nilo acompanhado dos seus rebanhos em busca de pastagens, como fixação, instalara nos planaltos de *Futa Djalón*, adjacente à República de Guiné-Conakry. A etnia mandinga, por seu turno, veio do Mali, instalando-se em Gabu, o famoso império de Gabu, hoje uma das regiões que compõem a República da Guiné-Bissau.²⁷³

Etnia Biafada, entretanto, não se conhece com exatidão a sua origem pela história, ou seja, onde ela partiu no interior da África para habitar Guiné-Bissau. Contudo, Cheikh Anta Diop concluiu indubitavelmente que todos subsaarianos vieram do Egito, então tomamos isso como a verdade final. Sobre a conversão da etnia biafada questionada “[...] por islamização, pelo momento em que os *biafadas* deixaram de beber vinho, a história gira em roda de dois personagens fundamentais: o clã mandinga Gã-Camará e Mamadu Djola, biafada, chefe, guerreiro e grande catequizador”.²⁷⁴

“Então Mamadu antes de partir em campanhas lia o Corão, ensinava a ler o Corão, e um a um os seus rapazes foram sendo convertidos. E agora que Mamadu tinha

²⁷³ INSALI, Victor. História da codificação do direito civil em Guiné-Bissau. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA, e-issn 2358-4777, V. 29, n. 01, p 144-163, Jan-Jun 2019.

²⁷⁴ ABRANTES, Manuel Portugal Almeida de Bivar. «Os chãos dos biafadas» - memória, território e posse da terra em Quinara, sul da Guiné-Bissau / Manuel Portugal Almeida de Bivar Abrantes. Setembro, 2011, p.59.

força, agora que tinha um grupo grande, queria islamizar pela força”²⁷⁵, assim acredita-se que a etnia biafada se islamizou através dos mandingas. Apesar dessas etnias associadas à religião islâmica possuírem estruturas do regulado tal qual dos outros grupos étnicos já classificados no item anterior, estas perpetram além de poligamia, as duas práticas consideradas violadoras dos direitos da mulher, respectivamente: excisão feminina e casamento arranjado ou forçado.

Este último, ou seja, o casamento forçado, conquanto seja comum em todas as etnias guineenses, é mais frequente nas etnias islâmicas, mais praticada, sobretudo nas zonas rurais, por esta razão focamos a nossa análise neste grupo e nessas duas práticas. O casamento forçado ou arranjado, qualquer que seja denominação que ele receber, é “[...] aquele em que a noiva não tem um papel preponderante na escolha do seu marido e, algumas vezes nem o próprio, resultando de um arranjo entre famílias”.²⁷⁶ Essa prática, embora hoje na Guiné-Bissau seja mais frequente nas etnias islâmicas e, às vezes, associada à cultura islâmica, na tradição primordial africana, na sua estirpe cultural, não era forçado no sentido atual atribuído ao termo.

Ou melhor, nem homem muito menos a mulher possuíam o direito ou a liberdade de decidir sobre com quem queira casar. Em outras palavras, eram homens velhos, chamados na língua guineense *homis garandis* que arranjavam casamento para os filhos e os tios do lado materno que davam casamento para suas sobrinhas, sem levar em consideração vontade ou sentimento de nenhum deles. Pois, o casamento nas tradições africanas era símbolo de união entre duas famílias, não entre duas pessoas como recomenda o direito europeu, adotado hoje na Guiné-Bissau.²⁷⁷

Conforme sublinha Roque “esta prática afecta, sobretudo as raparigas, mas, em alguns casos, também pode afectar os homens”.²⁷⁸ Antigamente, afetava ambas as partes, entretanto é mais que verdade que atualmente o casamento arranjado mais afeta as mulheres em detrimento aos homens. No contexto atual, na maioria dos casos, sobretudo nas aldeias, tudo mudou, onde em maioria dos casos, o homem passou a

²⁷⁵ ABRANTES, Manuel Portugal Almeida de Bivar. «Os chãos dos biafadas» - memória, território e posse da terra em Quinara, sul da Guiné-Bissau / Manuel Portugal Almeida de Bivar Abrantes. Setembro, 2011, p.62.

²⁷⁶ ROQUE, Sílvia. Um retrato da violência contra mulheres na Guiné-Bissau. Versão de 8 de Jun. de 2011, p.59.

²⁷⁷ INSALI, Victor. História da codificação do direito civil em Guiné-Bissau. Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA, e-issn 2358-4777, V. 29, n. 01, p 144-163, Jan-Jun 2019.

²⁷⁸ ROQUE, Sílvia. Um retrato da violência contra mulheres na Guiné-Bissau / Sílvia Roque. Versão de 8 de Junho de 2011, p.59.

puder decidir sobre a sua parceira, e a mulher não tem esse mesmo direito, é nessa condição que casamento arranjado perde a sua essência tradicional.

Perde, inclusive a sua dignidade africana, porque *homis garandis* transformaram-no em benefício financeiro, ou seja, este tipo de casamento na nossa atualidade acontece mais quando homem possuir boa condição econômica, as famílias da menina decidem lhe ceder à mão da filha como meio de beneficiar ou apropriar da boa condição financeira do cunhado. Neste sentido, o casamento arranjado não só perdeu a sua originalidade cultural africana, mas também passou a ver menina-mulher como objeto ou produto de troca.

Isso, portanto não só viola a realidade tradicional africana, mas ainda viola os direitos que Estado guineense garante à mulher, sobretudo viola norma do artigo 1634 do nosso código civil, que garante: “a declaração da vontade, no acto da celebração, constitui presunção não só de que os nubentes quiseram contrair o matrimónio, mas de que a sua vontade não está viciada por erro ou coacção”.²⁷⁹ O casamento no direito guineense, é espécie de um contrato, senão é um contrato firmado entre duas pessoas, de modo que exige a manifestação da vontade das partes nele envolvidas, fundamental para sua feitura ou realização, respectivamente.

Sem vontade das partes ou dos nubentes o casamento é anulável aos termos do artigo 1635²⁸⁰ do código civil guineense. No mais, o casamento arranjado além de perder a sua essência cultural, vai ainda à contramão da exigência do Protocolo do Maputo, precisamente no seu artigo 6º, (a, b), que exige dos Estados membros que: “nenhum casamento seja contraído sem o consentimento pleno e livre de ambas as partes; a idade mínima de casamento para as mulheres seja de 18 anos”.

Conforme o relatório final do Inquérito aos Indicadores Múltiplos (MICS6), realizado entre 2018-2019, as mulheres casadas antes dos 18 anos de idade têm mais tendência a parir mais do que as que se casam com a idade certa. Para mais, as mortes associadas à gravidez são conhecidas como principal fator de morte entre meninas casadas e solteiras de 15 a 19 anos. Esse mesmo relatório faz soma de percentagem de

²⁷⁹ GUINÉ-BISSAU. Código Civil e Legislação Complementar. Faculdade de Direito de Bissau. Centro de Estudos e Apoio às Reformas Legislativas. Lisboa, 2006.

²⁸⁰ “O casamento é anulável por falta de vontade: a) Quando o nubente, no momento da celebração, não tinha a consciência do acto que praticava, por incapacidade acidental ou outra causa; b) Quando o nubente estava em erro acerca da identidade física do outro contraente; c) Quando a declaração da vontade tenha sido extorquida por coacção física; d) Quando tenha sido simulado”. Guiné-Bissau. Código Civil e Legislação Complementar. Faculdade de Direito de Bissau. Centro de Estudos e Apoio às Reformas Legislativas. Lisboa, 2006.

cada região das meninas que casaram antes de 18 anos, por exemplo, percentagem total das casadas antes de 15 anos de idade é de 10%; casadas antes de 18 anos é de 29,9%²⁸¹; isso mostra que no país este tipo de casamento ainda continua sendo praticado, embora seja banido teoricamente pela lei.

O processo de casamento arranjado nas suas grandes partes, forçado na sociedade guineense, sobretudo mais frequente nas etnias islâmicas ocorre durante adolescência da menina, constituindo assim casamento infantil. Sendo casamento forçado contra vontade e livre consentimento das meninas, concedido muitas vezes nelas com menos de dezoito anos, não apenas viola cânones do Protocolo do Maputo e código civil guineense, mas ainda viola igualdade garantida entre homem e mulher no artigo 25 da Constituição guineense, pois não leva em consideração a liberdade da mulher de decidir com quem pretende realmente formar uma família.

Outra prática também associada à cultura e tradição islâmica, praticada pelas etnias *fulas*, *mandingas*, *biafadas*, entre outras etnias islâmicas guineenses, é Mutilação Genital Feminina – MGF, também identificada por excisão, circuncisão, conhecida na língua guineense como *fanado di mindjer*. Essa prática tem argumento aparentemente religioso, embora seja punível por leis criminais do país e condenada nas convenções internacionais a que Guiné-Bissau é ratificante, ainda subsiste resistência, transmutação na forma da sua feitura, ou seja, o que era realizada às festas de tambores, passou a ser realizada secretamente ou ainda nas crianças.

Basta pensar que os autores da excisão feminina que atuavam no seu próprio território histórico, invocando até a questão religiosa como base argumentativa da sua execução, de mediato ser confrontados com as leis que os proíbem de praticá-la, pode até ser compreensível, mas jamais terminar de forma imediata como bem se almeja. Para assim, importa ter compreensão do que é excisão, a sua histórica tanto na cultura, assim como no islão, saber se a sua base alegada de religiosa se é religiosa mesmo no sentido do termo. A mutilação genital feminina é definida pela Organização Mundial de Saúde como a ablação em parte ou total de órgão genital feminina externa.²⁸²

Para OMS a excisão é uma prática que não apenas prejudica mulheres e meninas, mas também aumenta o risco de morte dos recém-nascidos. Conforme a

²⁸¹ GUINÉ-BISSAU/MICS-6 Inquérito aos Indicadores Múltiplos (2018-2019). Relatório dos resultados do inquérito Outubro, 2020.

²⁸² OMS. Female genital mutilation. 2023. Disponível em: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>. Acesso em 5 de janeiro de 2024.

referida organização, até janeiro de 2023, mais de duzentos milhões de mulheres e raparigas em todo mundo foram submetidas a essa prática, principalmente nos 30 países que engloba África, Médio Oriente e Ásia, onde é mais frequente. Realizada, sobretudo nas meninas de entre a infância e os 15 anos, isso para OMS constitui a violação dos direitos humanos das raparigas e mulheres. Da melhor forma, a Organização Mundial de Saúde classifica excisão feminina em quatro tipos, nomeadamente:

Tipo 1: É a remoção parcial ou total da glândula do clitóris (a parte externa e visível do clitóris, que é uma parte sensível dos órgãos genitais femininos) e/ou do prepúcio/capuz do clitóris (a dobra de pele que envolve o glândula do clitóris). Tipo 2: É a remoção parcial ou total da glândula do clitóris e dos pequenos lábios (as dobras internas da vulva), com ou sem remoção dos grandes lábios (as dobras externas da pele da vulva). Tipo 3: Também conhecido como infibulação, é o estreitamento da abertura vaginal através da criação de um selo de cobertura. A vedação é formada cortando e reposicionando os pequenos lábios, ou grandes lábios, às vezes por meio de costura, com ou sem remoção do prepúcio/capuz clitoriano e da glândula. Tipo 4: Inclui todos os outros procedimentos prejudiciais à genitália feminina para fins não médicos, por exemplo, picadas, piercings, incisões, raspagem e cauterização da área genital.²⁸³

De entre esses quatro tipos, a infibulação além da remoção, provoca incisões na *lábia majora*, representa naturalmente a intercessão mais densa e gravosa na integridade física da pessoa e é responsável por muitas sequelas, das quais destacam as infecções, hemorragias, dificuldades nos ciclos menstruais, dores durante as relações sexuais, infertilidade e complicações puerperais.²⁸⁴ A origem da mutilação genital feminina é incerta, entretanto, Margarida Paixão e António Carlos da Silva, sem hesitar, apontam Egito como o seu berço.²⁸⁵ Os mesmos autores afirmam que é possível associar esta prática a controlo do desejo sexual feminina e garantir as suas virgindades.

Marcel Reyners²⁸⁶ ao explicar a origem dessa prática, adota posição de dois autores supra referenciada. Por um lado, mostra que, embora Heródoto, considerado por muitos, pai da história, inclusive Cheikh Anta Diop, descrevera essa prática entre os egípcios, etíopes, cólquidas, fenícios e sírios, sem referir claramente se excisão feminina já era praticável no Egito; mas, por outro lado afirma que Estrabão mostrara que os

²⁸³ OMS. Female genital mutilation. 2023. Disponível em: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>. Acesso em 5 de janeiro de 2024.

²⁸⁴ DIAS, Augusto Silva. Faz sentido punir o ritual do fanado? Reflexões sobre a punibilidade da excisão clitoridiana. 21 de Março de 2006.

²⁸⁵ PAIXÃO, Margarida; SILVA, António Carlos da. Mutilação Genital Feminina / Margarida Paixão e António Carlos da Silva. [20--?].

²⁸⁶ REYNERS, Marcel. (2004). Health consequences of female genital mutilation. Reviews in Gynaecological Practice Volume 4, Issue 4, December 2004, p. 242-251. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1471769704000590?via%3Dihub>. Acesso em 01 de janeiro de 2023.

creófagos etíopes mutilavam os seus genitais, assim como circuncidam as suas mulheres. Assim, conforme fala desse autor a excisão feminina começou com etíopes.

Entretanto, apesar de Cheikh Anta Diop²⁸⁷ admita a prática de circuncisão entre grupos étnicos africanos, apontando Egito e Etiópia como onde surgiu, jamais afirmou que a excisão realizava nas mulheres. Para mais, o próprio Heródoto em uma das passagens afirmara que “como a circuncisão entre os Egípcios e os Etíopes parece remontar à mais alta antigüidade, não saberei dizer qual das duas nações a imitou da outra. Quanto aos outros povos, tiraram eles dos Egípcios o costume, em consequência das relações comerciais [...]”.²⁸⁸ De forma clara, Cheikh Anta Diop mostra que “se continuarmos até o fim do parágrafo, veremos que, para Heródoto, o Egípcio tinha pele preta, cabelo lanoso, e era circuncidado”.²⁸⁹

Cheikh Anta Diop usou termo “era circundado”, não circundada, o que significa que essa prática era apenas praticável nos homens, pois acredita-se que a mutilação genital feminina era praticável desde Etiópia e Egito, ia continuar em vários grupos étnicos africanos nos dias atuais, o que não constitui a veracidade como se verifica hoje a circuncisão masculina ainda praticável em maiorias, senão todos os grupos étnicos africanos. Atualmente, em África a circuncisão feminina é mais frequente nas etnias islâmicas, a Guiné-Bissau é uma prova viva desse exemplo, onde a excisão feminina tão-só se verifica nas etnias islamizadas.

Diferente da circuncisão masculina praticada tanto pelas etnias islamizadas quanto pelas etnias associadas ao cristianismo. Então, podemos dizer que os árabes ao tomar emprestado dos egípcios e etíopes a circuncisão masculina, optaram por aplicá-la nas mulheres e, quando islamizaram certos grupos étnicos africanos impuseram-lhes a mutilação genital feminina, essa é uma das explicações possíveis, pois, por mais que seja coincidência, não coincidia que apenas etnias islâmicas praticam excisão feminina. Porém, Margarida Paixão e António Carlos da Silva tanto quanto Marcel Reyners, categoricamente declinam origem religiosa da excisão feminina.

Frisando, inclusive que em nenhum dos textos dos livros (tora, bíblia e corão) de três religiões ditas monoteístas se encontra escrita regra que imponha essa prática. Daí

²⁸⁷ DIOP, Cheikh Anta. *Pre-colonial Black África*/Cheikh Anta Diop. Traduzido Do Francês Por Harold J. SALEMSON LAWRENCE HILL & COMPANY Westport, Connecticut. 1987.

²⁸⁸ HERÓDOTO. *História* (484 A.C. - 425 A.C.). Traduzido do grego por Pierre Henri Larcher (1726–1812). *Los Nueve Libros de la Historia* Tradução do Pe. Bartolomé Pou, S. J. (1727-1802) Ed. eBooksBrasil - Agosto 2006.

²⁸⁹ DIOP, Cheikh Anta. *Pre-colonial Black África*/Cheikh Anta Diop. Traduzido Do Francês Por Harold J. SALEMSON LAWRENCE HILL & COMPANY Westport, Connecticut. 1987, p.486.

que Dulce de Queiroz Piacentini também acredita que a excisão feminina “não é exclusiva de nenhuma religião; é praticada por muçulmanos principalmente, mas também por cristãos africanos, [...]. Entretanto, embora a prática seja pré-islâmica, nas comunidades muçulmanas é normalmente vinculada à religião”.²⁹⁰

Compreende-se que tal interpretação é superficial, pois os muçulmanos além de viverem segundo as normas corânicas, eles também vivem segundo a tradição do profeta Mohamed, o que não está escrito, mas como ele, à época, vivia a sua vida. A prática de circuncisão feminina é proibida na Guiné-Bissau, através da Lei nº 14/2011, desde 06 de julho de 2011, punida com uma pena distribuída conforme a participação da pessoa na prática, ou seja, é punido com uma prisão de 2 a 6 anos para quem realizar ou saber da feitura da excisão, sem informar autoridade estatal; pune ainda com uma pena de 3 a 9 anos, excisão realizada nas meninas de 0 a 17 anos de idade.

A excisão realizada e resulta na morte da vítima, a referida Lei pune-a com uma pena de 4 a 10 anos de prisão. Os encarregados que influenciar para a realização da prática na criança sob sua custódia é punida com uma pena de 1 a 5 anos de prisão. Entretanto, embora o Inquérito aos Indicadores Múltiplos, 2018-2019, conduzido pela UNICEF em parceria com Estado guineense, não deixe claro a respeito se a prática prevalece ou não, analisando o referido relatório percebemos que a prática passou a ser feita de forma estratégica, ou seja, geralmente, é aplicada em meninas entre 4 e 14 anos.

Mas também está a ser praticada em bebês, mulheres que estão prestes a se casar e, às vezes, em mulheres que estão grávidas de seu primeiro filho ou que acabaram de dar à luz. Comumente, é realizada por praticantes tradicionais, sem anestesia, com tesouras, lâminas de barbear ou vidros quebrados.²⁹¹ Isso mostra que a promulgação da referida Lei não colocou fim a prática de mutilação genital feminina, uma vez que à medida que a lei a criminaliza, os seus praticantes optaram pela forma secreta de realizá-la, ou seja, o que era realizada à luz da sociedade e às festas de tambores, passou a ser realizada de forma altamente secreta.

Partindo desta percepção, podemos responder o nosso problema de pesquisa, afirmando que tanto as práticas tradições quanto islâmicas à medida que são tomadas como práticas herdadas das gerações anteriores geram sentimento de pertença,

²⁹⁰ PIACENTINI, Dulce de Queiroz. Direitos humanos e interculturalismo: análise da prática cultural da mutilação genital feminina / Dulce de Queiroz Piacentini. Florianópolis, 2007, p.147.

²⁹¹ OMS. Female genital mutilation. 2023. Disponível em: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>. Acesso em 5 de janeiro de 2024.

consequentemente de resistência nos seus praticantes em detrimentos das normas dos direitos humanos das mulheres garantidos no país. Assim, torna-se necessário retomar diálogo de Rita Segato e mulheres indígenas, no entanto depara com uma resposta por parte dos homens, que seguramente afirmaram: “[...] o controle que nós temos sobre nossas mulheres é um controle que sempre tivemos sobre elas”.²⁹²

Essa resposta pode ser análoga a resposta de qualquer religioso das religiões dos livros, como o islão, por exemplo, bem como práticas culturais. Assim, apesar das leis serem de grande valia, não basta Estado guineense declarar banimento das práticas tradicionais e islâmicas prejudiciais às mulheres, é necessário adotar alternativa que possa contribuir de forma significativa no sentido de combater o lado sentimental que motiva a realização das referidas práticas.

No caso de mutilação genital feminina apenas a promulgação da lei, não vai pôr fim essa prática, pois envolve sentimento de pertença, ou seja, é uma prática que envolve aspecto cultural e religioso, cujas meninas e mulheres não submetidas a ela, sofrem certas restrições mediante cerimônias ligadas à tradição islâmica. Na realidade africana, guineense, sobretudo, cada rito tem o seu condicionamento tradicional, por isso não basta o Estado punir, é necessário saber que somos africanos e como tais, para pôr fim uma prática, primeiramente, há de tentar romper com o seu condicionamento tradicional, senão a lei não consegue, porque encontra barreira de resistência.

Por exemplo, na circuncisão masculina, caso um homem de 70 anos, entretanto não se submeteu a circuncisão de forma tradicional, culturalmente é classificado no grupo de meninos, condicionado a não participar em certas cerimônias da comunidade. Então, este condicionamento, de certa forma, é humilhante, de modo que acaba forçando as pessoas a cumprir com a tradição, do mesmo modo acredita-se que a prática da excisão feminina realizada nas etnias islâmicas têm esse mesmo condicionamento, o que não será fácil pôr fim essa prática considerada prejudicial à saúde feminina.

Assim, é importante lembrar que, apesar da Constituição da República da Guiné-Bissau, tomada em 1984, alterada pela última vez em 1996, considerada a norma magna do país, reconhecer a inviolabilidade da pessoa humana, protegendo integridade física e moral de todos os cidadãos, reconhecendo princípio de igualdade e de não discriminação, reconhecendo a dignidade humana da pessoa, juntamente dos direitos

²⁹² SEGATO, Rita Laura, «Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial», e-cadernos CES [Online], 18 | 2012, posto online no dia 01 décembre 2012, p.119.

garantidos nos instrumentos internacionais, se não houver estratégias no combate das práticas prejudiciais à mulher prendidas às tradições e religião, continuarão sendo realizadas de outras formas, como está sendo feita com a excisão feminina.

Casamento poligâmico, assim como casamento forçado para o Estado Guineense conseguir pôr fim essas duas práticas há de optar pelo empoderamento econômico das mulheres, visto que atualmente esses dois modelos de casamento estão ligados fortemente com a questão econômica, de modo que se o Estado conseguir estabelecer uma política encorajadora feminina, principalmente a se escolarizar mais, isso pode contribuir para a independência econômica feminina, pois na nossa concepção muitos homens só conseguem ter poder sobre as meninas através de poder econômico, entretanto, lembrando sempre que isso não deve constituir embate entre homem e mulher, mas sim contra o sistema.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante terminar esta dissertação, com certeza de que nada socialmente praticado é natural. Saber que perante a história cada prática social, política e cultural nasce de um determinado pensamento construído, que determina o acontecer das coisas sociais e culturais, que possibilitam as mudanças sociais, não só, mas também mudanças políticas e culturais. Assim sendo, endossa-se que jamais devemos naturalizar algo prejudicial ao outro, jamais devemos negligenciar a subjugação das mulheres, entretanto, como africanos, guineenses de modo exclusivo, devemos nos conhecer em nós aquilo que é susceptível a garantir-nos uma convivência harmônica e saudável.

A esta dissertação, cujo objetivo foi analisar os direitos humanos da mulher na Guiné-Bissau frente às tradições locais e cultura islâmica, não restou dúvida de que, embora este país seja habitado pelos africanos, nas suas maiorias, pretos, os direitos da mulher encontram dificuldades para tornar uma realidade local e das suas efetivações, pois a sociedade guineense em si ou per se é formada por diferentes grupos sociais, cujos valores de cada um em muitas das vezes se antagoniza um dos outros, sendo ainda mais díspar aos valores de direitos humanos da mulher, sobretudo atinente à dignidade humana da mulher guineense.

Os valores dos grupos sociais guineenses são díspares, não só por esses grupos possuírem línguas diferentes, mas ainda por valores religiosos e culturais que lhes foram impostas durante o processo de islamização e colonizatório fundamentados na cultura patriarcal euro-ocidental e árabe islâmica. Ao olhar no primeiro momento a trajetória da mulher em dimensão política e cultural da África pré-dominação árabe e europeia, traz certeza de que no cenário político, embora algumas mulheres se destacar na liderança política, exemplo de Isis e Makeda, entre outras, não foi possível determinar se nesse cenário um sexo se sobrepunha ao outro, a razão pela qual se necessitou decidir esta questão pela cultura africana.

Na cultura africana cujo alicerce primordial era o matriarcado, ficou claro que nessa sociedade não havia a subjugação de um sexo a outro, quer isto dizer que na sociedade africana o exercício do poder político não se fundamentava no gênero como categoria, socialmente desenhada e instituída, fundamentada na construção social, que estabelece as posições de cada sexo. Em África, a questão de gênero passou a constituir debate a partir da política de colonização, assim como da islamização baseadas na

cultura patriarcal euro-ocidental e islâmica, onde as mulheres foram impossibilitadas de ocupar cargos públicos e de exercer funções políticas.

Por consequência relegadas à vida privada e doméstica, ocasionalmente tidas como propriedade dos homens. Essa prática era e ainda é parte da cultura euro-ocidental tanto quanto da cultura islâmica. Ora, a cruzada da África com a cultura islâmica através da islamização e séculos depois com a cultura europeia através do colonialismo, introduziu na sociedade africana estruturas e valores que produziram a interpretação e a definição da mulher africana com base no seu sexo feminino, interpretado a partir da ideia de gênero que coloca a mulher na estrutura social de forma residual e discriminatória, respectivamente.

Uma questão a interiorizar é que o islão por mais que seja lido por alguns pesquisadores como “africanizado” não é apenas uma simples religião, é ainda um modo de pensar e agir conforme as regras baseadas na cultura árabe editadas no alcorão. Não só, mas também o fenômeno de islamização juntamente com o colonialismo criaram em África uma tensão política e social entre os africanos que se identificam como cristãos e os que se identificam como muçulmanos, além disso, colonialismo possibilitou as rivalidades étnicas em África ao criar durante processo colonizatório o favoritismo de certos grupos étnicos africanos em relação aos outros.

Isso não só gerou vários conflitos na África pós-colonial, mas também possibilitaram políticas fundamentadas na masculinidade, um ambiente extremamente desfavorável à efetivação dos direitos humanos da mulher. Tais estruturas condicionaram a adoção do Protocolo do Maputo referente aos direitos da mulher em África. Instrumento que reflete amplamente a realidade desse encontro de valores de três povos – africanos, árabes e europeus.

Motivando a nossa certeza de que a África parece um campo de futebol onde cada equipa procura três pontos em cada partida. Por assim, tanto árabes quanto europeus fazem de África uma disputa ideológica e política, impondo os seus valores díspares dos valores africanos. A contraposição desses valores impregnados nas estruturas sociais, culturais, estatais, assim como tradicionais e religiosas, no caso islâmicos contribuem firmemente para a violação e insucesso dos direitos humanos das mulheres adotados em muitos países africanos, mas não encontram sendo exercidos pelos os seus sujeitos, no caso as mulheres.

A Guiné-Bissau não foge dessa realidade, pois, pese embora estiver cheio de instrumentos que garantem os direitos humanos às mulheres guineenses, tirando fator de

instabilidade política frequente no país, a própria estrutura do estado e seu sistema político são desfavoráveis ao exercício desses direitos, principalmente os direitos políticos. Esse desfavorecimento feminino no cenário político guineense pode ser constatado na Assembleia Nacional Popular, onde a representatividade feminina é extremamente menor em relação à masculina.

Embora exista tentativa de que cargo de deputado é concorrido, cabendo cada um concorrer, porém esta pesquisa traz certeza de que as estruturas implantadas tanto no âmbito político quanto social são dominados pelo gênero masculino desde partidos políticos que decidem nomes dos seus candidatos aos deputados da nação, assim como em Supremo Tribunal que valida esses nomes. Assim, concluímos esta dissertação com certeza de que as práticas tradições tanto quanto cultura islâmica à medida que são tomadas pelos seus atores como costumes herdados das gerações anteriores, geram um sentimento de pertença, necessariamente de resistência nos seus praticantes em relação às normas dos direitos humanos das mulheres na Guiné-Bissau.

Dessa forma, pese embora as normas dos direitos humanos das mulheres serem de grandes considerações, não é suficiente para o Estado guineense conseguir pôr fim práticas tradicionais e cultura islâmica que caminham contra exercício dos direitos da mulher guineense, por isso é imperioso adotar alternativa que possa contribuir de forma significativa no sentido de combater o lado sentimental que motiva a realização das referidas práticas. Para superação desse entrave, esta dissertação sugere:

No caso da estrutura estatal desfavorável, principalmente a representatividade feminina na Assembleia Legislativa, como espaço cujas decisões mais importantes do país são tomadas, como há lei de equidade de gênero no país, o Supremo Tribunal como Órgão que valida listas de candidaturas aos deputados da nação, ao validar essas listas como mecanismos de condicionamento deve pautar tanto pelo princípio de igualdade entre homem e mulher em todo domínio, garantido na Constituição, bem como pela Lei de equidade de gênero em vigor no país.

Isso deve resultar na invalidação de lista de qualquer partido que não atende a exigência desses preceitos normativos. No caso de mutilação genital feminina, esta dissertação traz certeza de que não basta promulgação da lei, é necessária a sua aplicação, além o Estado guineense deve adotar estratégias que combata o lado sentimental dessa prática, porque é uma prática que envolve aspecto cultural e religioso, cujas meninas e mulheres não submetidas a ela, sofrem certas restrições mediante cerimônias ligadas à tradição islâmica.

Na realidade africana, guineense, sobretudo, cada rito tem o seu condicionamento tradicional, tem o seu impedimento, por consequência acredita-se que não basta o Estado produzir as leis que combatem e punem essa prática considerada prejudicial às mulheres, é necessário reconhecer que nós somos africanos e como tais, para pôr fim uma prática praticada por centenas de séculos, primeiramente, há de romper com o seu condicionamento tradicional e religioso, senão a lei não consegue, tampouco conseguirá bani - lá, porque encontrará sempre a resistência.

A título de exemplo, na circuncisão masculina, caso um homem de 70 anos, entretanto não se submeteu a circuncisão de forma tradicional, culturalmente é classificado no grupo de meninos, condicionado a não participar em certas cerimônias da comunidade. Este condicionamento, de certa forma, é humilhante, de modo que acaba forçando as pessoas a cumprir com a tradição, do mesmo modo acredita-se que a prática da excisão feminina realizada nas etnias islâmicas têm esse mesmo condicionamento, o que não será fácil pô-la fim.

A isto, é certo lembrar que, embora a Constituição da República da Guiné-Bissau, tomada em 1984, alterada pela última vez em 1996, considerada a norma magna do país, reconhecer a inviolabilidade da pessoa humana, protegendo integridade física e moral de todos os cidadãos, reconhecendo princípio de igualdade e de não discriminação, reconhecendo a dignidade humana da pessoa, juntamente dos direitos garantidos nos instrumentos internacionais, se não houver estratégias no combate das práticas prejudiciais à mulher prendidas às tradições e religião, continuarão sendo realizadas de outras formas, como está sendo feita com a excisão feminina.

No caso de casamento poligâmico, assim como forçado para o Estado Guineense conseguir pôr fim a essas duas práticas, essa dissertação considera que há de optar pelo empoderamento econômico das mulheres, visto que atualmente esses dois modelos de casamento estão ligados fortemente à questão econômica, de modo que se o Estado conseguir estabelecer uma política encorajadora feminina, principalmente a se escolarizar mais. Isso pode contribuir amplamente para a independência econômica feminina, pois na nossa visão muitos homens só conseguem ter poder sobre as meninas através de poder econômico, entretanto lembrando sempre que isso não deve constituir embate entre homem e mulher, mas sim contra o sistema.

A este respeito espera-se dar seguimento com este estudo no meu doutorado, essencialmente procurar à forma a qual se pode despatriarcalizar a sociedade africana como um todo e a sociedade guineense em particular. Despatriarcalizar essas sociedades

de certo modo é voltar ao conhecimento mais profundo da cultura africana a partir do matriarcado, pois adota a visão de que o problema local deve encontrar a solução local para não constituir desconfiança a respeito das normas cujos valores não surgiram no contexto endógeno africano.

REFERÊNCIAS

ABRANTES, Manuel Portugal Almeida de Bivar. «Os chãos dos biafadas» - memória, território e posse da terra em Quinara, sul da Guiné-Bissau / Manuel Portugal Almeida de Bivar Abrantes. Setembro, 2011.

ALMEIDA, Kellyne Laís Laburú Alencar de. Conceito e os Direitos à Autodeterminação e ao Desenvolvimento. Mestrado Científico em Direitos Fundamentais Seminário de Proteção Internacional da Pessoa Humana. Lisboa 2010.

AMADIUME, Ifi. **Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society**. London: Zed Press, 1987.

AMPAGATUBÓ, José. **Pressupostos e significado do golpe de Estado de 1998-1999 na Guiné-Bissau**. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia, Lisboa, 2008.

ANI, Marimba. Yurugu — Uma Crítica Africano-Centrada do Pensamento e Comportamento Cultural Europeus / Marimba Ani. Publicado em 7 de agosto de 2015.

ARAÚJO, Helmer. Guiné-Bissau. Brasília: Thesaurus; Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/3sdXuJj>. Acesso em 27 de dezembro de 2023.

ARAÚJO, Sara. Pluralismo jurídico em África: Ficção ou realidade? **Revista crítica de ciências sociais**, [s.l.], v. 83, dez. 2008. <https://doi.org/10.4000/rccs.468>.

AWONIYI, Sunday. African Cultural Values: The Past, Present And Future. **Journal of Sustainable Development in Africa**, [s.l.], v. 17, n. 1, 2015.

BALDÉ, Fatumata Djau e Mendes, Paulina. Relatório Nacional Sobre a Implementação da Plataforma De Acção De Beijing. [20--?].

BAPTISTA, Andréia Rute da Silva. **Marrocos: no caminho da emancipação da mulher muçulmana**. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) - Universidade do Minho, Portugal, 2011.

BARBOSA, Muryatan Santana. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica. **África**, São Paulo. v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012. <https://doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0i31-32p135-155>.

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** Guiné-Bissau: UNIOGBIS, Gabinete Integrado das Nações Unidas para a Consolidação da Paz na Guiné-Bissau, 2012.

BETTS, Raymond F. **A dominação europeia: métodos e instituições, na obra: história geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. Editado por Albert Adu Boahen. 2. ed. rev. Brasília, DF: UNESCO, 2010.

BINICHESKI, Dilaine. **Direitos humanos internacionais: cultura islâmica frente às relações de gênero**. Santo Ângelo: [s.n.], 2010.

BIZANA-TUTU, Dolly. **Traditional leaders in South Africa: yesterday, today and tomorrow**. Mini thesis (Masters Philosophy) - Faculty of Law, University of Western Cape, 2005.

BRASIL. **Lei nº 14.723, de novembro de 2023**. Altera a Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, para dispor sobre o programa especial para o acesso às instituições federais de educação superior e de ensino técnico de nível médio de estudantes pretos, pardos, indígenas e quilombolas e de pessoas com deficiência, bem como daqueles que tenham cursado integralmente o ensino médio ou fundamental em escola pública. Brasília, DF: Presidência da República, 2023. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2023-2026/2023/Lei/L14723.htm. Acesso em: 12 dez. 2023.

CARDOSO, Carlos. **A formação da elite política na Guiné-Bissau**. 1. ed. Lisboa: Portugal Centro de Estudos africanos (CEA), 2002.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 1. ed. [S.l.: s.n.], 1978.

CONNELL, Robert W. Políticas Da Masculinidade / Robert W. Connell. jul./dez. 1995.

CRAWFORD YOUNG. **The African Colonial State in Comparative Perspective**. London: Yale University Press, 1994.

DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. Tradução Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo : Boitempo, 2016.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano: declaração dos direitos do homem e do cidadão 26 de agosto de 1789**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

DIALLO, Mamadou Alpha. Guerra e conflito no Sahel africano, fruto da histórica e permanente guerra entre dois impérios: império árabe-islâmico e império ocidental. Austral. **Revista Brasileira de Estratégia e Relações Internacionais**, [s.l.], v. 10, n. 19, jan./jun. 2021. e-ISSN 2238-6912 . Disponível em: site. Acesso em: 19 dez. 2023.

DIAS, Augusto Silva. Faz sentido punir o ritual do fanado ? Reflexões sobre a punibilidade da excisão clitoridiana. 21 de Março de 2006.

DIOP, Cheikh Anta, 1982. Unidade Cultural Da África Negra: Esfera de Patriarcado e de Matriarcado na Antiguidade Clássica / Cheikh Anta Diop. 2014.

DIOP, Cheikh Anta. In: História geral da África, II: África antiga / editado por Gamal Mokhtar. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

DIOP, Cheikh Anta. **Pre-colonial Black África**. Traduzido Do Francês Por Harold J. Westport, Connecticut: Salemson Lawrence Hill & Company, 1987.

DÖPCKE, Wolfgang. A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra. **Revista Brasileira de Política Internacional**, v. 42, n.1, p. 77-109, [1999]. <https://doi.org/10.1590/S0034-73291999000100004>.

DOVE, Nah. Mulherisma africana: uma teoria afrocêntrica. **Jornal de estudos negros**, [s.l.], v.28, n. 05, maio de 1998.

EKEH, Peter, in: O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas / Helen Lauer, Kofi Anyidoho (organizadores). – Brasília : FUNAG, 2016.

FACULDADE DE DIREITO DE BISSAU. Direito Costumeiro Vigente na República da Guiné-Bissau: Balanta. Fulas. Mancanhas. Manjacos. Mandingas. Papéis. 2007.

FARIAS, José Airton de. Uma breve história da África / José Airton de Farias. – 5.ed. – Fortaleza: Sistema Ari de Sá de Ensino, 2015.

FARIAS, José Airton de. **Uma breve história da África**. 5. ed. Fortaleza: Sistema Ari de Sá de Ensino, 2015.

FASI, Mohammed El e Hrbek, Ivan, na: História geral da África, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi. – Brasília: UNESCO, 2010.

FORTES, Meyer; PRITCHARD, Evans. Sistemas Políticos Africanos. Tradução do Teresa Brandão. Publicado para o International. African Institute Pela Oxford University Press Londres 1940.

GOETTNER-ABENDROTH, Heide. Modern Matriarchal Studies And Two Examples of Matriarchal Societies; Lecture at R. Tagore-University in West Bengal, India, 2022.

GOMES, J. **Direitos humanos e seus mecanismos de proteção**: normatividade e costumes no Sistema Africano. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação de Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017.

GOMES, Patrícia Godinho. Mindjeris di Guiné, ka bô m'pina, Ka bô burgunhu1 : narrativas de mulheres na/sobre a luta de libertação na Guiné-Bissau (trajetórias, construções e percursos). **AbeÁfrica**: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos, [s.l.], v.6, n.6, out. 2021. Disponível em: site. Acesso em: 28 dez. 2023.

GOMES, Patrícia Godinho. O estado da arte dos estudos de gênero na Guiné-Bissau: uma abordagem preliminar. *Outros Tempos*, [s.l.], v. 12, n.19, 2015. <https://doi.org/10.18817/ot.v12i19.458>.

GUINÉ-BISSAU. Código Civil e Legislação Complementar. Faculdade de Direito de Bissau. Centro de Estudos e Apoio às Reformas Legislativas. Lisboa, 2006.

GUINÉ-BISSAU. Constituição da República. 16 de maio 1984.

GUINÉ-BISSAU. Constituição da República. 16 de maio 1984; última revisão em 1996.

GUINÉ-BISSAU. In: Formação em Violência Baseada no Gênero Legislação Anexa. World Bank Group. Lei nº 6/2014, de 4 de fevereiro, Lei Contra a Violência Doméstica. Guiné-Bissau Outubro, 2019.

GUINÉ-BISSAU. Lei nº1/73. Constituição da República. Primeiro Boletim Oficial da Guiné-Bissau, sábado, 4 de Janeiro de 1975. Disponível em: <https://pt.slideshare.net/monteirocorreia/lei-n-173>. Acesso 20 de novembro de 2023.

GUINÉ-BISSAU/MICS-6 Inquérito aos Indicadores Múltiplos (2018-2019). Relatório dos resultados do inquérito Outubro, 2020.

HENRIQUES, Isabel Castro. Colônia, colonização, colonial, colonialismo. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves. **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014.

HERÓDOTO. História (484 A.C. - 425 A.C.). Traduzido do grego por Pierre Henri Larcher (1726–1812). Los Nueve Libros de la Historia Tradução do Pe. Bartolomé Pou, S. J. (1727-1802) Ed. eBooksBrasil - Agosto 2006.

HERRERA FLORES, Joaquin. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Tradução por Carol Proner. Bilbao: Desclée, 1998.

INSALI, Victor. História da codificação do direito civil em Guiné-Bissau. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA**, [s.l.], v. 29, n. 01, p 144-163, Jan./Jun 2019. e-issn 2358-4777.

KAH, Henry Kam. ‘Africa and the Gender Debate Today: Basis of Division and Future Union’. Africa’s Many Divides And Africa’s Future: pursuing Nkrumah’s vision of panAfricanism in an era of globalization, Waco, p.169-189, 2015.

KI-ZERBO, Joseph, MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe; BOHAEN, Adu. Construção da nação e evolução dos valores políticos. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

KODJO, Edem ; CHANAIWA, David. Pan-Africanismo e libertação, c a p í t u l o 2 5. In: Mazrui, Ali A.; WONDJI, Christophe (ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010. Cap. 25.

LANGA, Ercílio Neves Brandão. África: antecedentes históricos da OUA / Ercílio Neves Brandão Langa. 2020. <https://doi.org/10.33956/tensoesmundiais.v16i31.2826>.

LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi (org.). **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília, DF : FUNAG, 2016.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. Tradução Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

LOURENÇO, Vítor Alexandre. O Campo Político em África: As relações de (inter) dependência entre Estado e Autoridades Tradicionais. CEA - Centro de Estudos Africanos. Janeiro de 2006.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MAMA, Amina. Challenging Subjects: Gender and Power in African Contexts. *African Sociological Review*, [s.l.], v. 5, n. 2, 2001. <https://doi.org/10.4314/asr.v5i2.23191>.

MATOS, Maureen Lessa ; GITAHY, Raquel Rosan Christino. A evolução dos direitos da mulher. **Colloquium Humanarum**, [s.l.], v. 4, n.1, Jun. 2007, p. 74-90. DOI: 10.5747/ch.2007.v04.n1/h037.

MAZAMA, A. Afrocentricidade como um novo paradigma. *In*: NASCIMENTO, E. L. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: selo negro, 2009.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução: Marta Lança. 1.ed. [S.l. s.n.], 2014.

MENESES, Maria Paula. Colonialismo como violência: a "missão civilizadora" de Portugal em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Número especial, 2018. <https://doi.org/10.4000/rccs.7741>.

MENESES, Paula. Agentes do conhecimento?: a consultadoria e a produção do conhecimento em Moçambique. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**. Porto: Edições Afrontamento. 2003.

MONTEIL, Vincent. O Islão na África Negra / Vincent Monteil / Vincent Monteil. N.R. - O presente trabalho foi lido por Vincent Monteil, no Centro de Estudos Afro-Orientais, em 11 de setembro de 1967. <https://doi.org/10.9771/aa.v0i4-5.20349>

MORAES, Roque ; GALIAZZI, Maria do Carmo. Análise textual discursiva: processo reconstrutivo de múltiplas faces. *Ciência & Educação*, [s.l.], v. 12, n. 1, 2006. <https://doi.org/10.1590/S1516-73132006000100009>.

MORAES, Roque. Uma tempestade de luz: a compreensão possibilitada pela análise textual discursiva. *Ciência & Educação*, [s.l.], v. 9, n. 2, p. 191-211, 2003. <https://doi.org/10.1590/S1516-73132003000200004>

MORAIS E SILVA, Bruno Rafael Vêras de. **O Islã na África do Norte e Ocidental**: recepção e reinvenção (séc. VII- XIV). [S.l. s.n.], 2012.

MORAIS, T. Direitos humanos na Guiné-Bissau: caminhos percorridos e a enveredar *In*. MORAIS, T. **Os direitos humanos no mundo lusófono**. [S.l. s.n.], 2015. ISBN: 978-989-97970-5-5.

MOREIRA, Herla Kalina Coura. **Discriminação positiva: ações afirmativas em benefício da população Negra no Brasil**. Coimbra: [s.n.], 2017.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção da África Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Tradução de Leonor Pires Martins. [S.l. s.n.], 2019.

NAÇÕES UNIDAS. **Carta das Nações Unidas**. [S.l.: s.n.], 1945. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm. Acesso em 10 de setembro de 2023.

NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. [S.l.: s.n.], 2009. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1948%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20dos%20Direitos%20Humanos.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2023.

NAGAMINE, Renata Reverendo Vidal K. *et al.* Os direitos de pessoas LGBTI em Uganda:: redes transnacionais de advocacy e a lei anti-homossexualidade. **Lua Nova**, São Paulo, v. 92, p. 273-302, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/t7Fm7yzkj9cf9Pcz8HF5s6x/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 jan. 2024. <https://doi.org/10.1590/S0102-64452014000200010>.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **A Matriz Africana do Mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

OBENGA, Théophile. In: História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

ONU. Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher – *CEDAW*. 1981. Disponível em: < https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4377.htm>. Acesso no dia 25 de dezembro de 2023.

ONU. Résolution 1514, 14 de Dezembro de 1960. In: Gothier, L. E Trous, A., orgs. *La Rencontre des Hommes*. Paris, H. Dessain, 1968.

Organização Mundial da Saúde. Female genital mutilation. 2023. Disponível em: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>. Acesso em 5 de janeiro de 2024.

OSTERHAMMEL, Jürgen; JANSEN, Jan C. **Colonialismo: historia formas, efectos**. [S.l.]: Siglo XXI de España Editores, 2019.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução Wanderson flor do nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PAIM, M. Pan-africanismo: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro *Na Casa De Meu Pai*. Sankofa. Revista de história da África e de estudos da Diáspora Africana,

[s.l.], Ano VII, n. XIII, jul. 2014. <https://doi.org/10.11606/issn.1983-6023.sank.2014.88952>.

PAIVA, José Maria de. Sobre a Civilização Ocidental. **Cadernos de história da educação**, [s.l.], v. 11, n. 1, jan./jun. 2012.

PAIXÃO, Margarida ; SILVA, António Carlos da. **Mutilação genital feminina**. [20--?]

PIACENTINI, Dulce de Queiroz. **Direitos humanos e interculturalismo**: análise da prática cultural da mutilação genital feminina. Florianópolis: [s.n.], 2007.

PIMENTEL, Silvia. Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher – CEDAW. Professora-Doutora em Filosofia do Direito; Vice-presidente do Comitê Sobre a Eliminação da Discriminação contra a Mulher – Comitê CEDAW da ONU; Fundadora do CLADEM – Comitê Latino-Americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher; membro do Conselho Diretor da Comissão de Cidadania e Reprodução. 1979.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2005.

Relatório Nacional Sobre a Aplicação / Implementação da Declaração E Do Plano De Acção De Beijing. 1995.

Resolução da Assembleia da República n.º 67/2003 Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados, assinada em 23 de Maio de 1969.

RESTREPO, E.; ROJAS A. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Colombia: Ed. Universidad del Cauca, Popayán. 2012.

REYNERS, Marcel. Health consequences of female genital mutilation. **Reviews in Gynaecological Practice**, [s.l.], v. 4, Issue 4, December 2004, p. 242-251, 2004.

Disponível em:

<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1471769704000590?via%3Dihub>. Acesso em: 01 de janeiro de 2023. <https://doi.org/10.1016/j.rigp.2004.06.001>.

ROQUE, Silvia. **Um retrato da violência contra mulheres na Guiné-Bissau**. Versão de 8 de Junho de 2011. [S.l.: s.n.], 2011.

SEGATO, Rita Laura, Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. E-cadernos CES, [s.l.], v.18 , 2012. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>.

SESAY, Amadu. African Governance Systems in the Pre and Post-Independence Periods: Enduring Lessons and Opportunities for Youth in Africa. Discussion Paper. Mandela Institute for Development Studies. Joanesburgo, 11 jul. 2014.

SILVA, Wellington Barbosa da. **Reinos de negros na Idade Média**: a África Subsaariana no Medievo. Petrópolis: Vozes, 2007.

SURET-CANALE, Jean. A África ocidental. *In*: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília, DF: UNESCO, 2010.

THOMSON, Alex. **An introduction to African politics**. 3. ed. Nova York: Routledge, 2010. <https://doi.org/10.4324/9780203857946>.

Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a Língua portuguesa (realizada por Helmi Nasr). Medina, Arábia Saudita: Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre.

UNIÃO AFRICANA. Protocolo à Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos sobre os Direitos das Mulheres em África. 2003. Disponível em: <https://au.int/en/treaties>. Acesso dia 10 de janeiro de 2024.

UNIOGBIS. Dotar a Guiné-Bissau de uma nova Constituição para consolidar o Estado de direito e a estabilidade. Maio de 2018.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia** São Paulo: Ed. Unesp, 2012.