

*A integridade feminina e a (re)construção de uma nação: O caso da Guiné-Bissau*¹

Brandon D. Lundy², Raul Mendes Fernandes³ & Kezia Darkwah⁴

Resumo

Este artigo reconhece e celebra o papel das mulheres na (re)construção da nação na Guiné-Bissau. A perspectiva de gênero e o enquadramento histórico e multiescalar demonstram que as mulheres desempenharam um papel constituinte na edificação da nação ao longo do tempo e do espaço. Como é que as mulheres guineenses têm operacionalizado a sua agência na Guiné-Bissau? Quais são as suas novas formas de agência? A análise da construção da nação revela os papéis fundacionais das mulheres, os seus aspetos únicos de investimento económico inovador que tiveram lugar antes, durante e após o período colonial, e os esforços políticos contemporâneos das mulheres para a construção de um país bem-sucedido e inclusivo. Se o gênero possibilitou oportunidades únicas para a promoção da nacionalidade, as restrições socio-políticas impostas às mulheres atualmente devem ser avaliadas. Teorias dos feminismos africanos e a interseccionalidade ajudam a explicar este fenómeno. Qualquer análise acerca da (re)construção e manutenção de uma comunidade que não inclua a integralidade das mulheres não será suficiente.

Palavras-chave integridade; agência; interseccionalidade; construção da nação; mulheres; Guiné-Bissau.

Versão traduzida



Política de Privacidade
CC-BY-NC | Open Access
Creative Commons

¹ Este artigo foi originalmente publicado em inglês, em 2016, no *Journal of Global Initiatives*, volume 11, número 1, pp. 59-76 (<https://digitalcommons.kennesaw.edu/jgi/vol11/iss1/>).

² Department of Geography & Anthropology, Kennesaw State University, Kennesaw (GA), United States of America | blundy@kennesaw.edu

³ Universidade Amílcar Cabral, Bissau, Guiné-Bissau | ramefes@gmail.com

⁴ School of Conflict Management, Peacebuilding and Development, Kennesaw State University, Kennesaw (GA), United States of America | klartey@kennesaw.edu

*Rispitu di mindjeris na rikonstruson nasional: Kasu di Guine-Bisau*⁵

Brandon D. Lundy, Raul M. Fernandes & Kezia Darkwah

Rusumu

Es testu i ta mostra, i ta kaba pa rikunhisi tambe, papel di mindjeris na kaminhu di rikonstruson nasional na Guine-Bisau. Un vison di jeneru ku un analis storiku multiskala e ta mostra di kuma na Guine-Bisau mindjeris pa sempri, ku na tudu ladu, e tene un papel importanti na konstruson nasional. Kuma ki mindjeris ta organisa si influensia na Guine-Bisau? Kal ki nobu manera ku mindjeris pudi ba ta odja pa organisa si influensia? Si no djubi pusesu di fundason nasional, mindjeris e sedu bazi pa investimentu ikononiku na tempu antis di kolon, ku na tempu di kolon, ku dipus di independensia. Mindjeris ta mati na pintcha pa kumpu un tera mindjor nunde ki tudu djintis na tene kau di papia. Jeneru tisi oportundadi uniku pa fasi prumuson di nasionalidadi. Limitason sosiopulitiku riba di mindjeris dibi di kabadu kel. Tioria di fiminismu afrikanu ku interseksionalidadi ta djuda splika es situason. Tudu analis sobri kunsada ku kontinuason di un kumunidadi ku ka na konsidera rispitu di mindjeris i ka na bin sta kompletu.

Nomi-tchabi

fiminismu afrikanu; konstruson nasional; mindjeris; influensia; rispitu; Guine-Bisau.

⁵ Nota de edição: A ortografia do kriol segue o modelo proposto em Scantamburlo, L., *Dicionário do Guineense*, Vol. 2 (FASPEBI, Bubaque, 2002) e em Scantamburlo, L., *O Léxico do Crioulo Guineense e as suas Relações com o Português* (Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2013).

Stephanie Urdang (1979), no seu livro *Fighting Two Colonialisms: Women in Guinea Bissau*, sublinhou a necessidade de, durante a luta pela independência, as mulheres desempenharem papéis políticos, económicos e sociais equivalentes aos dos homens. A autora considerou que: “Na Guiné-Bissau as mulheres sofrem uma opressão dual, o que resulta na necessidade de lutarem contra dois colonialismos, o dos portugueses e o dos homens”⁶ (Urdang, 1979, p. 15). É a partir desta perspetiva que apresentamos este artigo salientando que, na história do desenvolvimento nacional da Guiné-Bissau, as mulheres desempenharam e continuam a desempenhar papéis integrais para a construção e reconstrução do país e das suas fundações. Utilizamos o conceito “construção da nação” de Trajano Filho (2010b) como aquele que resulta do “conflito entre razão e história, universalismo e distinção cultural” (p. 172). Por outras palavras, se a construção da nação é um exercício hegemónico de empoderamento para criar um sentimento partilhado de pertença (i.e., processo de tornar-se) a uma comunidade, imaginada ou não, então deve haver aqueles que pertencem, aqueles que não pertencem, e aqueles cujo estatuto está em mudança, dependendo das associações consideradas significativas (Anderson, 2006; Forrest, 2003; Mayer, 2000). Além disso, esses atributos partilhados e significativos são passíveis de alteração (i.e., contestação) no tempo e no espaço.

Neste artigo mostramos que as mulheres na Guiné-Bissau revelam características culturais únicas que contribuíram e continuam a contribuir para a construção, desconstrução e reconstrução da nação à medida que se envolvem em relações de complementaridade e interseccionalidade com os seus homólogos masculinos. Neste artigo perguntamos: Como é que as mulheres na Guiné-Bissau constituíram a sua agência e onde se revelam as suas novas formas de agência? Consideramos que, na Guiné-Bissau, o género perspectiva, simultaneamente, objetivos entrelaçados de complementaridade, respeito, subjetivação e interseccionalidade com formas concorrenciais de identificação. A análise que fazemos da construção da nação com base no género através de seis casos apoia a conclusão anterior de Urdang de que, na Guiné-Bissau, a identidade de género e o seu reconhecimento continuam a debater-se em várias frentes. Desta forma, visitar esta questão após quase 40 anos é relevante para criar um espaço de género que torne a reforçar as capacidades do país como um todo e as das mulheres especificamente.

Este artigo começa com uma breve apresentação do contexto da Guiné-Bissau, seguindo-se a apresentação do enquadramento conceptual e a abordagem metodológica. Depois apresentamos seis casos acerca da construção da comunidade e da nação com base no género e fazemo-lo a partir de perspetivas endógenas, económi-

⁶ Do original: “*Women suffer a dual oppression in Guinea Bissau expressed as the need for women to fight against two colonialisms: the one of the Portuguese and the other of men*”.

cas e políticas que ilustram o nosso argumento. A conclusão revisita os resultados e apela à promoção de espaços sociais baseados no género e ao seu reconhecimento, ao mesmo tempo que atesta as complexas relações entre o género e outras formas de identidade que, por vezes, são simbióticas, e outras vezes se encontram em competição direta por recursos económicos e políticos limitados.

Características da nação guineense

Depois de quase duas décadas de luta armada contra o regime colonial português, a Guiné-Bissau proclamou a sua independência de forma unilateral a 24 de setembro de 1973 nas Colinas de Boé, tendo obtido o reconhecimento da sua independência após o 25 de abril de 1974, data da queda da ditadura em Portugal. Em janeiro de 1973, a luta sofreu considerável perda quando Amílcar Cabral foi assassinado. A Guiné-Bissau era frequentemente evocada devido à singularidade e força da sua luta pela independência. A luta da Guiné-Bissau contra o colonialismo português foi internacionalmente reconhecida pela mobilização popular, pela liderança esclarecida de Amílcar Cabral, pelas políticas de não alinhamento, pela ênfase tanto na teoria política como nas realidades quotidianas e pelo envolvimento das mulheres em todos os níveis das tomadas de decisão. Por exemplo, apenas dez anos após a independência, Carmen Pereira, uma das mais importantes combatentes pela independência, tornou-se a primeira mulher presidente da Assembleia Nacional (1984-1989). Até à data, o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) continua a ser o partido político mais influente no país, embora 40 anos de subdesenvolvimento, intervenções militares e instabilidade política o tenham deixado dividido.

A população da Guiné-Bissau estima-se em 1,7 milhões de pessoas e inclui cinco grupos étnicos maioritários, entre eles os balanta (30%), fula (20%), manjaco (14%), mandinga (13%) e pepel (7%), e outros 15 grupos de menor expressão numérica. Apesar de a língua oficial ser o português, a maioria das pessoas comunica na língua franca nacional, o kriol. Nas últimas décadas muitas pessoas se converteram ao islão, que é agora praticado por cerca de 50% da população. Aproximadamente 10% identifica-se como cristã, embora cerca de 40% mantenha convicções autóctones que coexistem com o islão ou o cristianismo. A proporção entre os sexos na Guiné-Bissau é de 0,95 masculino/feminino e as mulheres têm, em média, 4,8 filhos ao longo da vida. Entre os homens a taxa de alfabetização é de 74,8%, enquanto entre as mulheres é de 45,9%. A taxa de mortalidade infantil é de 790 mortes por 100.000 nados-vivos, a sétima mais alta do mundo (estimativas de 2014; Banco Mundial, 2016). A taxa de desemprego entre os homens é de 6,5% e entre as mulheres é de 7,4% (estimativas de 2014; Banco Mundial, 2016). A taxa de conclusão do ensino primário (19%) e secundário (8,9%) para as mulheres é abismal e mais baixa do que para os

homens, e apenas 38,6% e 5,9% das meninas se matriculam no ensino primário e secundário, respetivamente (estimativas de 2014; Banco Mundial, 2016). Além do mais, em 2015, as mulheres detinham 10-30% dos assentos parlamentares e apenas 31,3% dos cargos a nível ministerial (Banco Mundial, 2016). Estes indicadores sugerem que na Guiné-Bissau as mulheres estejam entre as mais pobres e subalternas do mundo, embora se assinale alguma melhoria desde 2000 (Banco Mundial, 2016).

O processo de desenvolvimento da Guiné-Bissau como nação moderna tem sido complexo e perturbado por frequentes crises políticas, golpes de Estado, guerra civil e instabilidade política que tiveram repercussões graves para o bem-estar da população, para o seu desenvolvimento e para a reputação internacional do país. A classificação da ONU atribui à Guiné-Bissau um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH⁷) que se encontra entre os mais baixos do mundo. Os Objetivos de Desenvolvimento do Milénio permanecem fora do alcance do país.

No entanto, há sinais de mudanças positivas nos últimos anos. A comunidade internacional fez notar que as eleições gerais de 2014 foram bem organizadas, decorreram em ambiente calmo e livre de tensões. Em 2015, a nova crise política encetada com a demissão do primeiro-ministro Domingos Simões Pereira pelo recém-eleito presidente José Mário Vaz foi resolvida em tribunal através de negociação política e de interpretação das diretivas constitucionais sem o emprego de intervenção militar. Uma Mesa Redonda de Doadores, organizada pela União Europeia em Bruxelas a 25 de março de 2015, prometeu mais de mil milhões de euros para apoiar o desenvolvimento social e económico da Guiné-Bissau (Reuters, 2015), não obstante o ambiente de disputa política (UN News Center, 2016a, 2016b).

Este potencial afluxo de fundos e alguma quietude política tornam oportuno re-visitare o papel das mulheres na (re)construção da nação guineense. O envolvimento das mulheres é analisado através da revisão de fontes primárias e secundárias e de material etnográfico. Inspirados pela teoria feminista africana⁸, destacamos o contexto e a complementaridade integral de homens e mulheres. Definimos “complementaridade” como os distintos papéis de homens e mulheres estabelecidos no contexto da Guiné-Bissau. Este artigo postula que as mulheres são agentes de formação da sociedade e que têm potencial para imprimir transformação e/ou conferir

⁷ O IDH é calculado com base em três dimensões do desenvolvimento humano: vida longa e saudável, acesso ao conhecimento e um padrão de vida decente. O IDH da Guiné-Bissau é de 0,396, o que a posiciona em 177º lugar em 187 países listados de acordo com esses indicadores (UNDP Human Development Report, 2014).

⁸ A teoria feminista africana captura a fluidez e dinamismo de diferentes imperativos culturais, forças históricas e realidades locais que condicionam o ativismo das mulheres e subvalorizam a heterogeneidade do pensamento africano feminista e o seu engajamento como expresso nas estratégias e abordagens que são às vezes complementares e solidárias, e outras vezes competitivas e adversárias (Guy-Sheftall, 2003; Nnaemeka, 2004).

estabilidade. Como se torna claro a partir dos contextos históricos e contemporâneos, o poder e a agência das mulheres na Guiné-Bissau derivam frequentemente da integralidade da sua posição social, e não necessariamente de uma autoridade institucional. Consideramos que, na Guiné-Bissau, a agência das mulheres ao longo do tempo pode ser categorizada, de modo geral, em termos endógenos, económicos e políticos, mas estas formas de agência não são exclusivas, podendo muitas vezes sobrepor-se. Ao apresentar o nosso argumento acerca da agência das mulheres utilizamos conceitos dos feminismos africanos e da interseccionalidade para enquadrar a nossa análise, destacando a relação entre interseccionalidade e agência.

Perspetiva teórica

A teoria feminista africana não é um conceito óbvio passível de ser definido com precisão e delimitado com exatidão. Pode, no entanto, ser entendido em relação ao feminismo liberal⁹. Estudiosos do feminismo liberal interpretam a agência das mulheres através de um foco único, o da equidade política, enquanto a teoria feminista africana sublinha que a agência das mulheres em África não é homogênea e que as suas experiências e necessidades não devem ser vistas através de uma lente única. Nas diferentes comunidades da Guiné-Bissau, a agência das mulheres é vista através de múltiplas lentes, reconhecendo ao mesmo tempo a sua interconexão e interseccionalidade com outras formas de identidade e com as dinâmicas de poder. De uma perspetiva sociológica, entende-se “agência” como o poder que as pessoas têm para pensar por si próprias e para agir de maneiras que moldam as suas experiências e trajetórias de vida. Oyewumi (1997) explica que: “as análises e interpretações de África devem começar com África, elas devem refletir contextos culturais e locais específicos; uma vez enraizadas nas experiências vividas e nas crenças culturais das mulheres, elas devem ter em conta o respeito pelas mulheres” (p. 8). A autora acrescenta que “mais importante, essas interpretações devem também reconhecer a agência e o potencial das mulheres africanas”¹⁰ (Oyewumi, 1997, p. 8).

Assim, os relacionamentos são fluidos e os papéis sociais são situados, colocando continuamente os indivíduos em papéis hierárquicos e não hierárquicos dependentes do contexto. Por exemplo, a definição de família não está enraizada na família nuclear: a unidade marido-mulher não é “natural”, como explica Oyewumi (1997, p. 3). Em vez disso, em muitas sociedades nos contextos africanos, a família pode in-

⁹ Para como o feminismo liberal alcançou direitos iguais e poder político para as mulheres, ver Epure (2014).

¹⁰ Do original: “*analyses and interpretations of Africa must start with Africa, they should reflect specific cultural and local contexts; while rooted in the lived experiences and cultural beliefs of the women, they must involve respect for women [...] more importantly, these interpretations must also acknowledge the agency and potential of African women*” .

cluír primos, tias, tios, sobrinhas e sobrinhos, o que vai para além da unidade marido-mulher, conceito muitas vezes central para o pensamento feminista liberal.

A abordagem feminista africana enfatiza a importância da maternidade enquanto parte integral da comunidade, o que remonta às estruturas sociais pré-coloniais, mas que é também importante na contemporaneidade, na medida em que se inscreve nas dimensões da vida diária africana (Cruz, 2015). Dentro do conceito feminista africano, o género é socialmente construído refletindo distintos “sentidos do mundo” (Oyewumi, 1997). Com estes sentidos, o género pode ser entendido como diretamente moldado por contextos e experiências africanas. Oyewumi (1997) afirma que:

As sociedades africanas são complexas e reconhecem exceções a regras normativas gerais. Da mesma forma, os ancestrais femininos podem partilhar de igual estatuto ao dos ancestrais masculinos, enquanto “terceiros sexos”, “entidades sem género e transgénero” e “géneros alternativos” foram descritos em muitas partes do mundo não ocidental¹¹ (p. 48).

Assim, nas sociedades africanas as mulheres são definidas e situadas para agir a par de, em conjunto com, à frente de, e em oposição aos homens. Segundo Oyewumi (1997), o conhecimento local africano das mulheres na sociedade é, pela sua natureza, indulgente, flexível, adaptável e intrinsecamente tolerante. Oyewumi escreve: “Este conhecimento local admite o Outro no seu entorno, de maneira descarada e lúdica, a fim de criticar, trabalhar e retrabalhar toda uma série de influências”¹² (p. 77). Notar que as identidades, instituições e sistemas pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais existem na Guiné-Bissau contemporânea, e compreendê-los, apresenta-se como um enquadramento adequado para as políticas de género. Oyewumi (1997, p. 78) pergunta: “Porquê assumir que as estruturas pré-coloniais poderiam ser tão facilmente eliminadas?” Em vez disso, compreender os efeitos das estruturas pré-coloniais e coloniais nas mulheres da Guiné-Bissau contemporânea através de uma perspetiva feminista africana releva os diferentes papéis fundacionais, políticos e económicos desempenhados por elas.

O conceito de interseccionalidade ou a teoria interseccional também é importante para entender o género na Guiné-Bissau e a forma como este se cruza com os sis-

¹¹ Do original: “*African societies are complex and recognize exceptions to general normative rules. Similarly, female ancestors can share equal status with male ancestors, while ‘third genders’, ‘agendered and trans-gendered entities’ and ‘alternative genders’ have been discovered in many parts of the non-Western world*”.

¹² Do original: “*This local knowledge brazenly and playfully admits the Other into its frame in order to critique as well as work and rework a whole array of influences*”.

temas de opressão, dominação ou discriminação¹³. A interseccionalidade é fundamental para entender como o género cruza fronteiras, redes sociais e sectores informais e formais. Osborn (2011) apontou a falta de agência política e económica das mulheres como um dos principais desafios subjacentes ao subdesenvolvimento. Portanto, a necessidade de um discurso que inclua a agência das mulheres na construção das nações africanas é essencial. A teoria feminista africana, juntamente com a teoria interseccional, formam o enquadramento no qual a agência das mulheres para a (re)construção da Guiné-Bissau é explicada tendo em conta o contexto cultural e as circunstâncias em que as mulheres produzem os seus próprios espaços e formas de engajamento.

Metodologia

Com base na revisão e análise de documentos escritos já existentes, bem como na experiência anterior de dois dos autores na Guiné-Bissau, selecionámos seis casos propositalmente centrados nas formas mais comuns de discurso acerca do género encontrados na academia e na sociedade guineense. As áreas identificadas como relevantes para esta revisão incluem a agência endógena (*e.g.*, *bijagós* e *nalús*), a agência económica (*e.g.*, *nharas* e *bideras*) e a agência política (*e.g.*, dois colonialismos e política contemporânea). Os casos são desenvolvidos a partir de fontes primárias e secundárias, bem como de descrições etnográficas. A intenção é fazer reflexões que sejam úteis ao envolvimento com outros discursos sobre a agência das mulheres na reconstrução da nação guineense, não pretendendo ser abrangentes ou exaustivas.

Casos

Ao considerar os papéis costumeiros das mulheres na Guiné-Bissau, assumimos que estes não são fixos. Transformam-se e expressam contradições entre mulheres e homens, grupos etários, socializações e instituições comunitárias.

Bijagós: O género como forma de agência endógena

Antes do advento do tráfico transatlântico de escravos, a agência feminina na sociedade tradicional *bijagó* poderia ser descrita como complementar, com pessoas

¹³ Interseccionalidade refere-se aqui como a interação entre género, raça e outras categorias de diferença nas vidas individuais, práticas sociais, contextos institucionais e ideologias culturais, e os resultados destas interações em termos de poder (Crenshaw, 1991; ver também Davis, 2008). Para um exemplo excepcional desta teoria e da sua relação com a Guiné-Bissau, ver Stephanie Urdang (1979).

do sexo masculino e feminino executando tarefas espirituais, políticas e económicas distintas para cada grupo de idade e de género, desde a organização de grupos de trabalho, manutenção de sociedades secretas religiosas até à reinança. À medida que se intensificava a captura de escravos nas zonas costeiras e que os negociantes bijagós adquiriam mais escravos do sexo feminino, a estratificação de género intensificou-se e o estatuto social feminino viu-se diminuído (Lundy, 2015a). Durante o período colonial isolacionista, contudo, os bijagós foram forçados a repelir as incursões portuguesas no Arquipélago dos Bijagós para proteger a sua autonomia e modos de vida, o que desestruturou novamente as normas sociais. Contemporaneamente, mais uma vez, os papéis de género estão em fase de “normalização” nas ilhas: por exemplo, a liderança espiritual e as atividades económicas das mulheres estão a ganhar o reconhecimento, apoio e respeito dos seus homólogos masculinos (Bordonaro, 2010; Gallois Duquette, 1979; Lundy, 2015a; Scantamburlo, 1991).

Dividido em quatro linhagens matrilineares distintas, o povo bijagó habita 20 das 88 ilhas e ilhéus que compõem o Arquipélago dos Bijagós. De acordo com Robert C. Helmholz (1972, pp. 52-53), as quatro linhagens ou “gerações do chão” são determinadas através da descendência matrilinear, o que é importante porque os chefes podem apenas ser selecionados na linhagem fundadora de áreas específicas. Lundy (2015a) afirma:

As sanções políticas e religiosas vêm de uma ligação estabelecida entre os vivos e os mortos da geração fundadora de certa área através da proteção e posse de uma estátua-repositório das almas dos antepassados¹⁴ (p. 6).

Nesta medida, as mulheres são figurativa e literalmente responsáveis pela manutenção e reprodução da sociedade bijagó.

Os papéis de género referem-se aos direitos, responsabilidades, expectativas e relações entre homens e mulheres. Na sociedade bijagó, os papéis de género moldam as instituições económicas, culturais e políticas. A sociedade bijagó tem uma organização social baseada num sistema hierárquico de classes de idade. A institucionalização da classe etária é definida de forma diferente entre homens e mulheres. Entre os homens, embora existam pequenas diferenças entre as ilhas, cada um é socializado numa classe etária específica. As classes de idade expressam entidades psicológicas, biológicas e sociológicas; são estágios da vida socialmente construídos que seguem uma trajetória determinada. A estrutura das classes de idade pode ser descrita de acordo com as seguintes etapas: *nea* (criança), *kanhokan* (adolescente),

¹⁴ Do original: “Political and religious sanctions come from an established link between the living and the dead of the founding generation in a particular area through the protection and ownership of a statue-repository of the souls of the ancestors”.

kabaro (jovem), *kamabi* (adulto) e *kasuka* (idoso). Cada etapa tem símbolos, danças e tarefas definidos. Também estão ligadas ao processo de produção, incluindo o cultivo de arroz, a pesca e a coleta de frutos de palmeira. A graduação implica rituais específicos controlados por anciãos e antepassados.

Tanto para os homens como para as mulheres, o principal ritual de iniciação é conhecido como *manrase*, que permite que o *kabaro* se torne *kamabi*. Este é um longo processo de iniciação constituído como uma agência humana entre grupos promotores e promovidos, cuja relação se denomina *kusina*. O primeiro paga tributo ao último sob a forma de óleo de palma, peixe, comida ou vinho de palma, o que lhe permite aceder ao seu novo estatuto. O grupo de promotores é constituído por homens ou mulheres que já fizeram o *manrase*. Por exemplo, o *kamabi* torna-se *kasuka*, um novo estatuto permitido pelo *kasuka* anterior, o grupo promotor.

No entanto, enquanto a biologia é a base desta agência (i.e., inteiramente controlada pela idade e sexo), as implicações sociológicas (e.g., acesso ao casamento) e o poder político (i.e. mudança de estatuto social) implicados são os fatores determinantes para este processo de graduação que constitui e renova a liderança política (com base na senioridade). Esta estrutura é comum entre homens e mulheres bijagós, mas as formas como cada grupo organiza a sua agência são diferentes.

As mulheres organizam a sua promoção social não só através de grupos etários, mas também através da transformação simbólica numa entidade espiritual, conhecida como *Orebok*. Estes espíritos são jovens do sexo masculino que morreram antes de participar no *manrase*. As mulheres podem capturar este espírito e tornar-se *Orebok*, altura em que podem reivindicar uma forma de equidade comparável à dos homens bijagós. As mulheres realizam este ritual fundamental visando um duplo objetivo: a elevação do seu próprio estatuto e o dos jovens falecidos, permitindo-lhes assim reunirem-se aos ancestrais. Esse ritual é necessário para acalmar os espíritos deixados no limbo, a fim de controlar a sua energia e evitar a desordem social e o desastre. Sem o poder das mulheres, a sociedade bijagó seria vulnerável a distúrbios naturais e sociais como a doença, a violência, a morte (particularmente a morte de crianças) e a má produção agrícola.

Embora as mulheres realizem rituais e atos de performance similares aos seus homólogos masculinos, incluindo danças, máscaras decorativas, indumentária e cerimónias, o significado da promoção social das mulheres é diferente. Essa diferença constitui uma importante fonte de poder feminino entre os bijagós. O grupo promotor, formado por mulheres mais velhas, é conhecido como *Okinka*. Dentro deste grupo, as mulheres escolhem a sua líder, também chamada *okinka*. Portanto, as instituições de poder das mulheres têm dois níveis, um coletivo (através do ritual de *Orebok* e das anciãs *Okinka*) e outro representativo (através da líder *okinka*).

Geralmente os estudos sobre a cultura bijagó não reconhecem o poder representativo de *Okinka* e postulam este poder da mesma forma que analisam o poder masculino, o poder de *Oronho*, que é um poder individual legitimado através da relação do homem com a linhagem real. O poder de *Okinka*, no entanto, é baseado numa comunidade coletiva criada e promovida por mulheres. *Okinka* tem diferentes fontes de poder e não pode ser comparada ao poder dos homens, *Oronho*. Este equívoco conduz a interpretações nebulosas nos estudos políticos e de gênero sobre a sociedade bijagó. As mulheres bijagós também continuam a negociar as suas posições na sociedade através de atividades do quotidiano como a pesca, a coleta de crustáceos, seu processamento e venda, que são essenciais para os seus modos de vida sustentáveis e o seu sentido do mundo (Fernandes, 1987). Simultaneamente, seus papéis costumeiros renovam a continuidade com o passado que atesta a pertença à comunidade (Fernandes, 1984).

Nalús: Solidariedade com base no gênero e desenvolvimento alternativo

A cooperação e a construção de consensos por meio de experiências comuns são importantes indicadores de coexistência pacífica, assim, as mulheres promovem seus meios de subsistência e mantêm a coesão social fomentando várias formas de campos comuns. Entre o grupo étnico nalú no sul da Guiné-Bissau, as mulheres têm promovido ativamente interações sociais positivas no seu quotidiano que funcionam como uma força de equilíbrio nas suas comunidades e como uma forma de cultivar alianças para além das suas fronteiras. Devido a limitações de espaço, fornecemos apenas duas breves ilustrações destes mecanismos localizados que visam a unificação das mulheres, a unificação de mulheres e homens, e dos mundos natural e sobrenatural.

De acordo com Luigi Scantamburlo (2003, p. 382), uma *mandjuandadi* é um grupo de mulheres ou homens aproximadamente da mesma idade e que participaram na mesma iniciação. Estes grupos tendem a ser hierárquicos relativamente às várias classes de idade, pois a senioridade leva à atribuição de mais recursos. Christoph Kohl (2012) argumenta que, na Guiné-Bissau, estas associações locais promovem um tipo de construção da nação que se produz a partir das bases. Este autor considera que a proliferação dessas associações transversais a divisões étnicas desde a independência é indicativa de um processo de integração nacional, o que contrasta com as tentativas fracassadas de construção do Estado. De modo similar, consideramos que os grupos de *mandjuandadi* encontrados na sociedade patrilinear nalú são uma força pública unificadora significativa para as mulheres, dentro e para lá das fronteiras das suas comunidades. Estes grupos orientam, treinam e socializam os grupos

de iniciação subsequentes na comunidade, angariam fundos para apoiar as suas atividades sociais e económicas, representam a sua aldeia em eventos públicos, e ajudam a manter a harmonia social entre mulheres e homens expondo os erros e delitos dos homens, envergonhando-os com canções frequentemente lascivas cantadas em público. Essa “lavagem de roupa suja” pública num ato coletivo serve muitas vezes para proteger a vítima de represálias e obriga o infrator a conformar-se às normas sociais esperadas.

Numa noite quente e sem lua, durante uma cerimónia fúnebre, as mulheres da *mandjuandadi* local ficaram juntas, vestidas com tecidos iguais, à espera que a escuridão caísse. Os vestidos, os lenços de cabeça a condizer e os tambores foram comprados através da coleta de fundos, já que tinham beneficiado recentemente de um programa de microcrédito iniciado na região. Ao crepúsculo, essas jovens começaram a cantar e a dançar em círculo ao ritmo do tambor; muitos jovens escondiam-se na escuridão para escutar o que seria revelado naquela noite. A dança continuaria até de manhã com o apoio de outros grupos de mulheres visitantes que também usavam vestidos iguais. Muitas canções eram de natureza sexual, elogiando ou maldizendo os amantes pelas suas habilidades físicas ou a falta delas. Avisavam eventuais ladrões noturnos anunciando o que lhes poderia acontecer caso cometessem ações indesejadas. Alguns dos cantos eram também de natureza educativa, elogiando a solidez da comunidade, dando conselhos sobre o que faz um bom cônjuge, lembrando aos homens o quanto as mulheres trabalham para manter a casa e fazendo referência ao poder das mulheres para apaziguar o marido e os espíritos.

A religião tradicional africana entre os nalús permanece bastante complementar em termos de género (Lundy, 2012). As iniciações e circuncisões, conhecidas coletivamente como *fanadu*, são divididas por género, idade e geografia. Os mais velhos gerem as florestas sagradas que conferem ao público possibilidade de as visitar e de fazer pedidos e oferendas aos seus habitantes espirituais. Scantamburlo (2003) descreveu esta divisão: “*Na baloba, mindjeris ta sinta na un ladu di baloba, omis ta sinta na utru ladu*” [Na baloba, as mulheres sentam-se num lado, os homens sentam-se no outro lado] (p. 102). Cada grupo, homens e mulheres, têm contratos especiais com, deveres para com e poderes consagrados pelos espíritos que são depois acessíveis à comunidade para promover a gravidez, manter a ordem e o respeito pelas normas sociais e administrar a justiça. Embora a natureza das intervenções, espíritos e rituais associados varie entre operadores masculinos e femininos, no final do dia os visitantes vão a ambos os lados e as oferendas são divididas de maneira igual. Além disso, quando um pedido é satisfeito, o requerente volta para *torna boka* ou fazer uma oferenda adicional em agradecimento. Estas oferendas muitas vezes consistem numa refeição partilhada com a comunidade; os homens sacrificam animais, geralmente uma cabra ou galinhas, enquanto as mulheres apanham lenha e cozinham a oferenda.

Como evidenciado nos casos precedentes, os costumes tanto de bijagós como de nalús mantêm formas únicas de agência e poder nas suas comunidades. De seguida trataremos da agência económica de *nharas* e *bideras* para a relacionar com a interseccionalidade de mulheres que atravessam fronteiras, geram capital social e estabelecem redes à medida que operam nos setores económicos informais, semi-formais e formais.

Nharas: Mulheres intermediárias de riqueza

Duas das histórias mais influentes escritas sobre a região da Guiné-Bissau até hoje referem a centralidade das mulheres na criação de redes comerciais pré-coloniais (Brooks, 2003; Havik, 2004). Essa herança é crucial para entender a evolução dos papéis das mulheres na construção da nação. O traçado histórico começa em 1600, logo após o tumultuoso período de contacto inicial com exploradores, missionários, emissários e comerciantes europeus. Durante séculos, as diferenças culturais e políticas ao longo da costa da Alta Guiné influenciaram as interações entre senhores da terra e estrangeiros, ou o que Philip J. Havik (2004) chamou de “corretagem cultural”.

Ao analisar o destino dos euro-africanos ou luso-africanos, filhos de comerciantes europeus e mulheres africanas, George E. Brooks (2003) sumariou as consequências na vida de euro-africanos que cresceram nas sociedades estratificadas e patrilineares da Senegâmbia em comparação com aqueles que o fizeram nas sociedades descentralizadas e matrilineares ao sul, na região da Guiné-Bissau. Na Senegâmbia, de acordo com Brooks (2003), “párias sociais, os luso-africanos não detinham os direitos e privilégios dos outros membros das suas faixas etárias, incluindo o direito de cultivar a terra” (p. xxi). Continua o autor:

Os homens luso-africanos nestas sociedades procuravam emprego como marinheiros [grumetes], intérpretes e compradores que trabalhavam para portugueses e pares luso-africanos, com a perspectiva sombria de que qualquer riqueza e bens que adquirissem lhes seriam expropriados pelos governantes e outras elites¹⁵ (Brooks, 2003, p. xxi).

Tanto homens como mulheres luso-africanos deram-se muito melhor mais para sul.

Por outro lado, no litoral guineense, como o estatuto social era determinado pela mãe nas sociedades matrilineares, os destinos dos luso-africanos eram frequente-

¹⁵ Do original: “*Luso-African males in these societies sought employment as sailors [grumetes], interpreters, and compradors working for Portuguese and fellow Luso-Africans, with bleak prospect that whatever wealth and possessions they acquired would be expropriated by rulers and other elites*”.

mente muito diferentes. Os *lançados*, “aventureiros portugueses e habitantes luso-africanos das ilhas de Cabo Verde que eram autorizados a residir em comunidades africanas”¹⁶ (Brooks, 2003, pp. xix-xxi), eram encorajados a casar com mulheres dependentes da liderança costeira local para promover as relações comerciais. Além disso, os filhos dessas uniões, tanto homens como mulheres,

partilhavam a mesma socialização e oportunidades que todas as outras crianças. [...] Os luso-africanos podiam participar nos empreendimentos comerciais dos seus pais [...] as mulheres empresárias eram conhecidas como *nharas*, da palavra portuguesa *senhora*, que significa mulher de propriedades e estatuto¹⁷ (Brooks, 2003, p. xxii; ver também Brooks, 1997).

Havik (2004) fez notar os “papéis notáveis desempenhados pelas mulheres e a considerável margem de iniciativa que adquiriram como *intermediárias* no contexto das trocas afro-atlânticas na região”, e acrescenta que “as mulheres nos assentamentos comerciais conseguiram aumentar significativamente a sua autonomia explorando o seu papel como corretoras culturais”¹⁸ (p. 13, itálicos nossos).

Apesar de a eventual ocupação colonial da Guiné Portuguesa ter expulsado as *nharas* da sua posição de influência e riqueza, em grande parte através da ideologia colonial racista e misógina e de políticas afins, a sua importância é sentida até à segunda metade do século XIX. Havik (2004) observou que essas mulheres “corretoras e comerciantes” não eram apenas ricas em escravos e capital humano, mas também possuíam e cultivavam terras, e exportavam produtos agrícolas estendendo o seu “empreendedorismo intercultural [...] muito além dos assentamentos comerciais, tanto para as zonas rurais como para os mercados do Atlântico”¹⁹ (p. 28). Para Havik (2004), o provável impacto de longo prazo do fenómeno das *nharas* deve-se ao facto de terem sido capazes de se estabelecer com sucesso “como proprietárias de terras e donas de plantações no século XIX” (p. 28). Algo semelhante ao papel económico tradicional das *nharas* persiste por toda a Guiné-Bissau até ao presente nos sectores informais entre a comunidade de *bideras*, mulheres comerciantes.

¹⁶ Do original: “*venturesome Portuguese and Luso-African inhabitants of the Cape Verde Islands, who were allowed to reside in African communities*”.

¹⁷ Do original: “*shared the same socialization and opportunities as all other children [...] Luso-Africans could participate in their parents’ commercial undertakings [...] female entrepreneurs were known as nharas, from the Portuguese word senhora, meaning a woman of property and status*”.

¹⁸ Do original: “*remarkable roles played by women and the considerable scope for initiative they acquired as intermediaries in the context of Afro-Atlantic exchange in the region*” [...] “*women in trade settlements succeeded in significantly extending their autonomy by exploiting their role as cultural brokers*”.

¹⁹ Do original: “*cross-cultural entrepreneurship [...] far beyond trade settlements into both rural areas as well as Atlantic markets*”.

Bideras: Mulheres comerciantes contemporâneas

As *bideras* são mulheres comerciantes contemporâneas que trabalham nos mercados informais e nos entrepostos comerciais da Guiné-Bissau (Domingues, 2000). As mulheres enfrentam várias barreiras hierárquicas, como a desigualdade social baseada na homogeneidade dos mercados formais e regras políticas herdadas principalmente das normas coloniais e patriarcais. As *bideras* transcendem estas estruturas construindo novas formas de troca diária concentrando-se na inovação e criatividade próprias (Lundy, 2015b; Lundy, Patterson, & O'Neill, 2017). Aproveitam a descentralização e a multidimensionalidade das suas práticas de empreendedorismo quotidiano. Devido a esses esforços, as *bideras* ajudam a criar redes e relações não apenas dentro da Guiné-Bissau, mas também através das fronteiras que atravessam a África Ocidental.

O conceito de hibridismo (Bhabha, 2004) ajuda a explicar a sua mobilidade social ao explorar tais práticas transfronteiriças. Neste conceito, a formação da identidade cultural híbrida é utilizada para explorar e gerar momentos de ambivalência que estruturam a autoridade social. A identidade cultural é produzida nas fronteiras entre formas de diferença, nas intersecções e sobreposições entre as esferas de classe, género e lugar, deslocalizando estruturas de dominação cultural e revelando um “terceiro espaço” (Bhabha, 2004). É este conceito de hibridismo cultural que é alargado para compreender as *bideras*, bem como o papel histórico e o estatuto de *nharas* e *lançados*. Examinamos esse conceito transfronteiriço e relembramos a história do papel da *nharas* na estrutura de poder colonial. As *nharas* eram capazes de encetar ligações transfronteiriças com os colonos e com os aristocratas das sociedades tradicionais para construir uma base sustentada de poder económico feminino. As *bideras* também reivindicam um espaço económico com o estabelecimento do seu capital social em extensas redes de parentesco por forma a melhorar seus meios de subsistência quotidianos. Apesar de ser em menor escala, as *bideras* tornaram-se, atualmente, mulheres possuidoras de meios com capacidade para influenciar a paisagem social, económica e política do país.

Papéis de género restritivos, quer dentro da colónia quer no contexto da pobreza contemporânea, forçam as mulheres de volta aos “silêncios”, onde enfrentam uma “dupla opressão” (i.e., falta de meios e discriminação de género) (Havik, 2004; Urdang, 1979)²⁰. Embora presa entre esses momentos históricos e contemporâneos, a luta nacionalista enfatizava a igualdade de género, o que para Urdang significava que as mulheres guineenses estavam no alvorecer de uma “recém-fundada mobili-

²⁰ Curiosamente, a inspiração de Havik para a sua pesquisa decorreu da leitura do livro de Stephanie Urdang.

dade social e responsabilidade política”, que lhes devolveria o seu direito de “autonomia e agência” pré-colonial (Havik, 2004, p. 10). O próximo caso explora o retrocesso colonial a nível de género na Guiné Portuguesa (Guiné-Bissau) e descreve como as mulheres continuaram a promover a sua própria integridade social e política, apesar de uma contínua retração do espaço público para agir, o que terá levado ao forte apoio ao movimento pela independência.

Lutando contra dois colonialismos: Uma luta pela equidade

“Nossa revolução nunca será vitoriosa se não alcançarmos a plena participação das mulheres” (Cabral, 1972).

“No contexto da luta armada, o movimento de libertação apelou aos direitos da mulher, à sua *integridade* e respeito” (Gomes, 2013, p. 283, *itálicos nossos*).

Comentando o livro inovador de Stephanie Urdang (1979), Lars Rudebeck elogiou-a na aba do livro por captar não só a “mudança no papel das mulheres”, mas também a “transformação geral da sociedade guineense”. É essa “revolução dentro da revolução” que deve ser continuamente proclamada para garantir a participação equitativa das mulheres na Guiné-Bissau moderna. Pode aprender-se muito sobre a integridade feminina através dos retratos que Urdang faz de situações reais de mulheres que foram moldadas pelo pensamento revolucionário de Amílcar Cabral. Urdang (1979) escreve:

O PAIGC mostrou ter consciência do facto de que a libertação das mulheres teria que ser combatida em duas frentes – a partir de cima e a partir de baixo. Os pronunciamentos do partido em si eram insuficientes: era essencial que as próprias mulheres assumissem o problema para que a libertação fosse verdadeiramente delas (p. 17)²¹.

Por outras palavras, os direitos das mulheres teriam de ser conquistados.

Práticas costumeiras como a poliginia, o casamento forçado, o dote, sanções religiosas e segregação, divisão sexual do trabalho, excisão feminina, proibições de divórcio e abuso doméstico não podem ser alteradas por decreto. Evidentemente, estas práticas variam de acordo com o grupo cultural. Por exemplo, no caso dos bijagós matrilineares e matrilocais discutido acima, o marido muda-se para viver com a família da esposa. Se ela estiver insatisfeita com o acordo, ela pode terminá-lo

²¹ Do original: “PAIGC showed a consciousness of the fact that women’s liberation had to be fought on two fronts – from above and below. Party pronouncements in themselves were insufficient: it was essential that women themselves take up the issue so that liberation would be truly theirs”.

forçando o homem a voltar a viver com os seus parentes, enquanto as crianças ficam com ela e com a sua família (Urdang, 1979, p. 154). Por outro lado, entre os nalsús, caso patrilinear-patrilocal, os direitos das mulheres na *moransa* são restritos já que elas permanecem como exteriores à linhagem do marido.

Trabalhando dentro desta teia de tradições culturais, algumas benéficas e outras prejudiciais à causa nacionalista, a mobilização política do PAIGC incentivou um processo de autoavaliação e avaliação comunitária que, em alguns casos, incentivou a transformação social. As mensagens do partido refletiam claramente a preocupação pela justiça social e política assim como as sensibilidades culturais e a expectativa de que a consciência coletiva das pessoas se ergueria, uma a uma. Esta abordagem refletia-se na frase comum, *puku, puku*, ou “pouco a pouco” referindo-se a avanços graduais. Urdang (1979) apresentou estas reconhecidas disparidades de género ao citar um documento do PAIGC:

Apesar da importância das mulheres na vida dos povos africanos, apenas raramente tomam parte ativa em assuntos políticos. No nosso país, as mulheres foram quase sempre mantidas fora dos assuntos políticos, das decisões relativas à vida que no entanto apoiam graças ao seu trabalho quotidiano anónimo (p. 107)²².

Reconhecendo estes desafios, o PAIGC apelou à mudança.

As mulheres “apoiaram o PAIGC porque viram nele o potencial para a sua própria libertação” (Urdang, 1979, p. 123). No início, o número de mulheres aumentou e cozinham para o movimento. Mais tarde, começaram a transportar mantimentos para os combatentes ou a trabalhar como enfermeiras nas zonas libertadas. Outras, eventualmente, pegaram em armas integrando o exército regular ou as milícias locais. Gjerstad e Sarrazin (1978) escrevem:

Muitas provaram-se extremamente capazes de mobilizar a população e tornaram-se comissárias políticas ou foram eleitas para os comités de tabanca e para os Tribunais do Povo [...] sem a participação das mulheres, a libertação do país não teria sido alcançada (pp. 45-46)²³.

A nível partidário, as mulheres foram rapidamente integradas em posições de liderança. Urdang (2013) escreve: “Um sistema de cotas estava em vigor para os tribunais e conselhos [do PAIGC], num esforço para assegurar que pelo menos dois

²² Do original: “*In spite of the importance of women in the life of African peoples, it is only rarely that they take an active part in political affairs. In our country, women have almost always been kept out of political affairs, of decisions concerning the life which they nonetheless support, thanks to their anonymous daily work*”.

²³ Do original: “*Many proved extremely capable in mobilizing the population and were made political commissars or elected to village committees and the People’s Tribunals [...] without the participation of women the liberation of the country could not be achieved*”.

dos cinco membros eleitos fossem mulheres” (p. 275). Num discurso em 1966, Cabral afirmou:

Camaradas, vamos colocar mulheres em altos cargos e queremos-las em todos os níveis, desde os comités de tabanca até à liderança do partido. Para quê? Para administrar as nossas escolas e clínicas, para ter uma participação igual na produção e entrar em combate contra os portugueses quando necessário. [...] Queremos que as mulheres do nosso país tenham armas nas mãos. [...] As mulheres devem manter a cabeça erguida e saber que o nosso partido é também o seu partido (citado em Urdang, 1979, p. 125).

As raparigas das zonas libertadas foram enviadas para as escolas do partido, as mulheres serviram como mobilizadores do PAIGC e lutaram ao lado dos homens no conflito armado contra os portugueses. Numa entrevista com Urdang, Bwetna Ndu-bi declarou:

Hoje trabalho com os homens, tendo mais responsabilidade do que muitos deles [...]. Mas nós temos que lutar duas vezes – uma vez para convencer as mulheres e uma segunda vez para convencer os homens de que as mulheres têm os mesmos direitos que os homens (2013, p. 276).

Kumba Kolubali, do PAIGC, disse:

Sabemos que todos são da Guiné-Bissau. [...] Um menino pode ser uma menina e uma menina pode ser um menino. Por outras palavras, cada um pode fazer o que o outro pode fazer (Urdang, 2013, p. 277).

O PAIGC, sob a liderança e visão de Cabral, conseguiu fazer grandes progressos rumo à emancipação, educação e equidade das mulheres (Lundy, 2013). Por exemplo, “A percentagem de mulheres com formação média e superior aumentou de 6 em 1964 para 132 em 1972” (Gomes, 2013, p. 287; ver também Lundy, 2013). Ou como uma mulher disse a Urdang, “não havia alternativa [para o casamento]. Exceto através da educação: desta forma eu poderia defender-me. Percebi que quanto mais ignorante era uma mulher, mais dominada seria” (1979, p. 205). De facto, em 1974, o ano da independência, mais de um terço dos que continuavam os seus estudos fora da Guiné-Bissau eram mulheres (Urdang, 1979, p. 222). Outra mulher da revolução afirmou:

Por mulher libertada quero dizer uma mulher que tem uma consciência clara da sua responsabilidade na sociedade e que é economicamente independente. Por mulher libertada quero dizer alguém que é capaz de fazer todos os trabalhos na sociedade sem ser discriminada, uma mulher que pode ir à escola para aprender, que pode tornar-se líder. [...] Sem a equidade entre todas as pessoas, sem oportunidades iguais de ir à escola, de obter assistência médica, sem igualdade no trabalho, não é possível uma mulher ser livre (Urdang, 1979, p. 258).

O movimento de independência na Guiné-Bissau reconheceu a necessidade de implementar reformas baseadas no género em todo o país. Muitas conversas tiveram lugar em torno da igualdade de direitos, da justiça social e da cessação da violência estrutural destinada a manter as mulheres em papéis de apoio aos seus homólogos masculinos. Ao longo do tempo foram introduzidas, debatidas e iniciadas reformas. Parece, no entanto, que na Guiné-Bissau o surgimento de instituições baseadas no género permaneceu subtraído, assim como acontece com os outros sectores estatais que precisam de reformas devido à permanente instabilidade política, às divisões sociais e ao desequilíbrio económico desde a independência.

Agência política contemporânea: Rumo à (re)construção da nação

Atualmente, na Guiné-Bissau a participação das mulheres na construção do Estado dentro dos sectores públicos é limitada, embora se vislumbre que possa estar a mudar (Cardoso & Sjöberg, 2011). Por exemplo, em setembro de 2015, o primeiro-ministro Carlos Correia nomeou duas mulheres ministras para cargos-chave, Adiato Djaló Nandigna, anteriormente assessora do Presidente José Mário Vaz, como ministra da Defesa e Aida Injai Fernandes como ministra da Justiça (Agence France-Presse, 2015). Embora as políticas institucionais visem encorajar o avanço das mulheres e a sua participação nas esferas públicas formais, pouco está a ser feito na prática para assegurar o progresso contínuo dos direitos e equidade das mulheres na Guiné-Bissau.

Hoje, as mulheres da Guiné-Bissau lutam contra a instabilidade política e a pobreza. Um novo movimento feminista, chamado *Mindjeris di Guine No Lanta* (Mulheres da Guiné-Bissau Levantemo-nos), foi criado em 24 de agosto de 2015 por um grupo de mulheres guineenses como um movimento pela paz, estabilidade e legalidade, afirmando que “basta” de instabilidade política e pobreza. Este movimento, criado por 29 mulheres e apoiado por outras 80 de várias profissões, divulgou um Manifesto que expressa o seu cansaço face ao persistente desperdício político do potencial das mulheres e dos jovens e apresenta alguns objetivos para “um novo discurso político” e para “a inclusão das mulheres em altos níveis da ação política” (Relatório Lusa, 2015). Este movimento feminista que acusa a contração dos direitos das mulheres de forma generalizada desde a independência e que procura combater a sua posição enfraquecida na sociedade civil, apresentou-se como uma força política autónoma. O movimento pretende fiscalizar o governo e “trazer o debate nacional de volta para questões como a boa governação, a democracia, os direitos humanos e o género” (Relatório Lusa, 2015). Este tipo de iniciativa deve ser notado, louvado, alimentado e expandido se a Guiné-Bissau quiser alcançar um verdadeiro desenvolvimento económico e político num futuro próximo.

Conclusão

“Cada um de nós tem que viver o nosso próprio tempo com toda a nossa integridade e sinceridade” (Henriques & Barros, 2013, p. 213).

Os feminismos africanos demonstram tanto a importância das relações de género complementares na sociedade como a importância do contexto cultural. Isto também enfatiza o maior apoio à equidade de género, particularmente no que se refere a direitos, proteção e segurança, particularmente quando em oposição direta a outras formas de identidade e estruturas de poder. Neste artigo, enunciámos que as mulheres têm sido parte integral na reconstrução da nacionalidade na Guiné-Bissau através de seis casos com base no género: o poder das mulheres bijagós, a solidariedade das mulheres nalús, as mulheres como intermediárias económicas pré-coloniais e contemporâneas, a dupla luta das mulheres na Guiné-Bissau pela independência e a equidade, e a autonomia dos movimentos políticos das mulheres. Constatámos que as mulheres são parte integral do desenvolvimento da Guiné-Bissau contemporânea, embora este legado permaneça parcialmente obscurecido por obstáculos políticos e económicos.

O que é claro é que os papéis sociais de género variam no contexto de um país tão diverso como a Guiné-Bissau. O que é igualmente claro é que a advocacia das mulheres é essencial para o maior desenvolvimento da nacionalidade e da reforma do Estado. A complementaridade de género e a equidade feminina não são mutuamente exclusivas, como esperamos ter demonstrado neste artigo. O enquadramento deste artigo na perspetiva feminista africana está implicado na promoção do diálogo, no qual o posicionamento social e o híbrido da identidade continuam a ser utilizados numa teia complexa e dinâmica de relações sociais, ou interseccionalidade, às vezes em harmonia, outras vezes em conflito, mas sempre a precisar de maior por menor e clareza. A identificação de mecanismos que promovam e apoiem a integração das vozes das mulheres como líderes na sociedade progride através da compreensão dos processos históricos (positivos e negativos) de mudança e estabilidade e através da ação solidária pela inclusão de género.

Referências bibliográficas

- Agence France-Presse. (2015, 13 de outubro). Guinea-Bissau forms new government after stalemate. *Capital News*. Disponível em: <http://www.capitalfm.co.ke/news/2015/10/guinea-bissau-forms-new-government-after-stalemate/>
- Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Nova Iorque: Verso.

- Bhabha, H. K. (2004). *The location of culture* (2ª ed.). Nova Iorque: Routledge.
- Bordonaro, L. (2010). Modernity as marginality: The making and the experience of peripherality in the Bijagó Islands (Guinea-Bissau). *Cadernos de Estudos Africanos*, 18/19, pp. 117-137.
- Brooks, G. E. (1997). A *nhara* of the Guinea-Bissau region: Mãe Aurélia Correia. Em: C. C. Robertson, & M. A. Klein (Eds.), *Women and slavery in Africa* (pp. 295-319). Portsmouth: Heinemann.
- Brooks, G. E. (2003). *Eurafricans in Western Africa: Commerce, social status, gender, and religious observation from the sixteenth to the eighteenth century*. Athens: Ohio University Press.
- Cabral, A. (1972). *Revolution in Guinea: Selected texts*. Nova Iorque: Monthly Review Press.
- Cardoso, F. P., & Sjöberg, A. (2011). *Guinea-Bissau gender security report*. Disponível em: http://www.dcaf.ch/content/download/47658/710346/file/09_guineabissau_gender_security.pdf
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Cruz, J. M. (2015). Reimagining feminist organizing in global times: Lessons from African feminist communication. *Women & Language*, 38(1), 23-41.
- Davis, K. (2008). Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful. *Feminist Theory*, 9(1), 67-85.
- Domingues, M. M. A. B. (2000). *Estratégias femininas entre as bideiras de Bissau*. Dissertação de doutoramento, Universidade Nova de Lisboa, Portugal.
- Epure, M. (2014). Critically assess: The relative merits of liberal, socialist and radical feminism. *Journal of Research in Gender Studies*, 2, pp. 514-519.
- Fernandes, R. M. (1984). *La problématique du changement de la structure familiale chez les Bidjogos*. Dissertação de mestrado, Université de Paris VIII, França.
- Fernandes, R. M. (1987). Nhomincas e bidjogós: Da pesca de 'subsistência' à pesca 'comercial'. *Soronda: Revista de Estudos Guineenses*, 4, pp. 58-94.
- Forrest, J. B. (2003). *Lineages of state fragility: Rural civil society in Guinea-Bissau*. Athens: Ohio University Press.
- Gallois Duquette, D. (1979). Woman power and initiation in the Bissagos Islands. *African Arts*, 12(3), 31-35.
- Gjerstad, O., & Sarrazin, C. (1978). *Sowing the first harvest: National reconstruction in Guinea-Bissau*. Oakland: LSM Information Center.

- Gomes, P. G. (2013). From theory to practice: Amílcar Cabral and Guinean women in the fight for emancipation. Em: F. Manji, & B. Fletcher Jr. (Eds.), *Claim no easy victories: The legacy of Amílcar Cabral* (pp. 279-294). Dacar: CODESRIA/Daraja.
- Guy-Sheftall, B. (2003). African feminist discourse: A review essay. *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, 17(58), 31-36.
- Havik, P. J. (2004). *Silences and soundbytes: The gendered dynamics of trade and brokerage in the pre-colonial Guinea Bissau region*. New Brunswick: Transaction.
- Helmholz, R. C. (1972). Traditional Bijago statuery. *African Arts*, 6(1), 52-57, 88.
- Henriques, A., & Barros, M. (2013). Thinking with our own heads and walking with our own feet. Em: F. Manji, & B. Fletcher Jr. (Eds.), *Claim no easy victories: The legacy of Amílcar Cabral* (pp. 203-216). Dacar: CODESRIA/Daraja.
- Kohl, C. (2012). Nationale Integration in Guinea-Bissau: Das Beispiel der Manjuandadis. *Zeitschrift für Ethnologie*, 137(1), 71-96.
- Lundy, B. D. (2012). Spiritual spaces, marginal places: The commodification of a Nalú sacred grove. Em: S. Lyon, & C. Wells (Eds.), *Contested economies: Global tourism and cultural heritage* (pp. 121-142). Lanham: Altamira Press.
- Lundy, B. D. (2013). Cabral and Freire: The importance of cultural capital in rebuilding a successful education system in Guinea-Bissau. Em: F. Manji, & B. Fletcher Jr. (Eds.), *Claim no easy victories: The legacy of Amílcar Cabral* (pp. 365-378). Dacar: CODESRIA/Daraja.
- Lundy, B. D. (2015a). *Resistance is fruitful: Bijagos of Guinea-Bissau*. Peace and Conflict Management Working Paper, 1, pp. 1-9.
- Lundy, B. D. (2015b). Trading on the margins: Locating continuities of exchange in Guinea-Bissau. *African Identities*, 13(2), 111-128.
- Lundy, B. D., Patterson, M., & O'Neill, A. (2017). Drivers and deterrents of entrepreneurial enterprise in the risk prone global south. *Economic Anthropology*, 4(1), 65-81.
- Lusa Report. (2015). *Guinea-Bissau women create movement against political instability and poverty*. Disponível em: http://www.sapo.pt/noticias/mulheres-da-guine-bissaucriam-movimento_56377a19e778095f5321c1e4
- Mayer, T. (Ed.). (2000). *Gender ironies of nationalism: Sexing the nation*. Nova Iorque: Routledge.
- Nnaemeka, O. (2004). Nego-feminism: Theorizing, practicing, and pruning Africa's way. *Signs*, 29(2), 357-385.
- Osborn, E. L. (2011). *Our new husbands are here: Households, gender, and politics in a West African state from the slave trade to colonial rule*. Athens: Ohio University Press.

- Oyewumi, O. (1997). *The invention of women: Making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Reuters. (2015). *Veteran politician named new Guinea-Bissau*. Disponível em: <http://www.reuters.com/article/us-bissau-politics-idUSKCN0RH28Y20150917>
- Scantamburlo, L. (1991). *Etnologia dos Bijagós da Ilha de Bubaque*. Lisboa/Bissau: Instituto de Investigação Científica Tropical/Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- Scantamburlo, L. (2003). *Dicionário do Guineense* (Vol. II). Bubaque: FASPEBI.
- Trajano Filho, W. (2010a). Território e idade: Acoradouros do pertencimento nas manjuandadis da Guiné-Bissau. Em: W. Trajano Filho (Org.), *Lugares, pessoas e grupos: As lógicas do pertencimento em perspectiva internacional* (pp. 225-255). Brasília: Athalaia.
- Trajano Filho, W. (2010b). The creole idea of nation and its predicaments: The case of Guinea-Bissau. Em: J. Knörr, & W. Trajano Filho (Eds.), *The powerful presence of the past: Integration and conflict along the Upper Guinea Coast* (pp. 157-183). Boston: Brill.
- UNDP Human Development Report. (2014). *Sustaining human progress: Reducing vulnerabilities and building resilience*. Disponível em: <http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr14-report-en-1.pdf>
- UN News Centre. (2016a, 14 junho). Prolonged political crisis could erode Guinea Bissau's development gains: UN envoy warns. *UN News Service*. Disponível em: <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=54224#.V4Y66PkrJpg>
- UN News Centre. (2016b, 15 junho). Security Council urges political solution to Guinea-Bissau crisis. *UN News Service*. Disponível em: <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=54244#.V4Y58vkrJpg>
- Urdang, S. (1979). *Fighting two colonialisms: Women in Guinea-Bissau*. Nova Iorque: Monthly Review Press.
- Urdang, S. (2013). But we have to fight twice: Reflections on the contribution of Amílcar Cabral to the liberation of women. Em: F. Manji, & B. Fletcher Jr. (Eds.), *Claim no easy victories: The legacy of Amílcar Cabral* (pp. 273-278). Dacar: CODESRIA/Daraja.
- World Bank. (2016). *Gender data portal: Guinea-Bissau*. Disponível em: <http://data.topics.worldbank.org/gender/country/guinea-bissau>