

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE ARTES, LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO Mestrado em Estudos de
Linguagens**

BETINHA YADIRA AUGUSTO BIDE MY CASIMIRO SÁ

CORPOS-VOZES NAS CENAS DE VIDAS GUINEENSES

CAMPO GRANDE/BISSAU

2024

BETINHA YADIRA AUGUSTO BIDEMY CASIMIRO SÁ

CORPOS-VOZES NAS CENAS DE VIDAS GUINEENSES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, como requisito para obtenção do título de Doutor em Estudos de Linguagens.

Área de concentração: Literatura, Estudos Comparados e Estudos Interartes.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Angela Maria Guida.

CAMPO GRANDE/BISSAU

2024

BETINHA YADIRA AUGUSTO BIDEMY CASIMIRO SÁ

CORPOS-VOZES NAS CENAS DE VIDAS GUINEENSES

A Banca Examinadora, abaixo nomeada, aprova a Tese defendida pela autora citada para a obtenção do título de DOUTORA EM ESTUDOS DE LINGUAGENS pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS.

Prof^a. Dra. Angela Maria Guida
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (FAALC/ PPGEL/UFMS)
Orientadora / Presidente

Prof. Dr. Edgar César Nolasco
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (FAALC/PPGEL/UFMS)
Membro titular interno

Profa Dra. Marta Francisco de Oliveira (FAALC/PPEL/UFMS)
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Membro titular interno

Profa. Dra. Raysa Luana da Silva Oliveira (IFMS/Câmpus Dourados)
Membro titular externo

Prof. Dr. Vicente Aguiar Parreiras (CEFET/MG)
Membro titular externo

Profa. Dra. Patrícia Graciela da Rocha
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (FAALC/PPGEL/UFMS)
Membro suplente interno

Prof. Dr. Igor Fagundes
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Membro suplente externo

Campo Grande/Bissau, 2024

À minha mãe Tomácia da Silva (em memória)

À minha avó Laria Tê (em memória)

À minha família

À minha orientadora Angela Maria Guida

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela sua bondade divina e por me sustentar até aqui nesta etapa.

Ao meu marido Isidoro Manuel Casimiro Sá, por estar ao meu lado, me apoiando emocionalmente, financeiramente e sendo meu suporte em todo o processo.

Ao meu filho Cláudio Gabriel Bidemy Casimiro Sá, por estar sempre ao meu lado, dando carinho e força desde o início do doutorado, até chegar a ficar 9 meses longe de mim.

Ao meu filho, que está ainda no meu ventre, sentindo essa energia de ansiedade, de querer que tudo corra bem, nesses meses que está no meu ventre.

À minha orientadora Angela Maria Guida, pela orientação, dedicação, compreensão, respeito, ensinamento e parceria nesta etapa de doutorado e por me fazer não desistir do doutorado.

Aos meus três pais, Afonso Adolfo Lopes, Augusto Bidemy e Mário Lopes, pelo apoio e amor.

Aos meus irmãos, Nénia Adolfo Lopes, Anésio Adolfo Lopes, Heitor Adolfo Lopes, Laira Adolfo Lopes, Dautarim Adolfo Lopes, pelo amor e apoio.

Ao meu sogro José António Sá, pelo notebook e pelo carinho.

Ao professor Edgar César Nolasco, pelo carinho, ensinamento e pelo abraço de acolhimento no dia da qualificação, que fez total importância na tese.

À professora Marta Francisco de Oliveira, pela partilha e compreensão.

Aos professores da FAALC/PPGEL/UFMS, pelo ensinamento e pela cesta básica de boas-vindas.

À amiga Maria Lourdes Carbone e sua família, pela amizade, força e pela hospedagem durante os 6 meses em Campo Grande.

À amiga Eva Souza, pela amizade, e pelo apoio, durante minha estadia em Campo Grande.

Ao conterrâneo Juvinal Manuel Fanda, pela amizade e ajuda.

Ao amigo Ancel Quaresma, pela amizade e partilha.

Ao amigo Tiago Linhar pelos estudos, amizade e partilha.

Ao amigo David Machate, pela formatação da tese.

À amiga e comadre Luísa Oliveira Sanca Nhaga, pela amizade e pelas consultas.

Ao Jorge e Venilde, pela hospedagem em S.Paulo, apoio, carinho e sem esquecer dos filhos, Arnaldo, Deusa e Gamito.

À comunidade africana em Campo Grande, pela amizade e companheirismo.

Aos colegas do grupo de pesquisa Lumiar, pela partilha e amizade.

Aos meus vizinhos e amigos, Boaventura Santin e sua Esposa Sueli Lopes Santin, pela amizade, pela partilha e por ajudarem a cuidar do meu filho Cláudio, durante minha viagem ao Brasil.

A Simony da Silva, que cuidou da minha casa e da minha família, enquanto eu viajava.

À amiga Marta Barbosa, pela amizade e apoio.

À amiga Helena Sanca, pela amizade e ajuda.

À família Casimiro, por ajudarem a cuidar do meu filho, enquanto eu viajava.

*Em que língua escrever
Contando os feitos das mulheres
E dos homens do meu chão?*

Odete Semedo

Você tem que agir como se fosse possível mudar radicalmente o mundo. E você tem que fazer isso o tempo todo.

Angela Davis

Na verdade, a colonização é muito isso: os povos dominados incorporam o colonizador, que só chega pela força. No caso de África, as invasões colonizatórias nas Américas, o que os “descobridores” fizeram com as populações originárias são males que perduram até os dias atuais.

RESUMO

Esta tese buscou apresentar, por meio de narrativas diversas produzidas na Guiné-Bissau, um espaço para discutir e refletir acerca das relações existentes entre saberes literários e culturais construídos nos ambientes institucionais ou fora deles, com ênfase em produções engendradas por mulheres, de modo especial, Odete Semedo e Domingas Samy. Odete Semedo é uma poeta atuante nas pautas ligadas à alteridade feminina, na vida política do país e direitos das mulheres guineenses. Domingas Samy também volta seu olhar para as alteridades femininas e as tradições do povo guineense. A ela coube o pioneirismo de ter publicado a primeira obra em prosa na Guiné-Bissau – o livro de contos *A escola*, em 1993, obra com a qual dialogamos nesta tese, chamando atenção para questões como colonialismo português e casamentos arranjados. Demonstramos a relevância do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) e sobretudo a participação das mulheres na luta armada, em especial, Carmem Pereira e Titina Silá, ex-combatentes, que foram figuras emblemáticas dentro do PAIGC, sendo Titina considerada hoje Heroína nacional da Guiné-Bissau. As narrativas de ex-combatentes junto às narrativas de mulheres comuns do cotidiano junto às narrativas de mulheres literatas guineenses apareceram lado a lado nesta tese como elementos importantes na construção das cenas de vidas femininas da Guiné-Bissau, por isso teorias ligadas à oratura, oralitura e a ética e filosofia ubuntu nos foram caras para as reflexões nesta tese. Tentamos demonstrar com esta pesquisa que pensar literatura separadamente de política é uma tarefa difícil em qualquer situação, sobretudo, quando se trata de uma literatura produzida em países de África, ex-colônias, sob a rubrica de mulheres pretas. Desse modo, os corpos-vozes, os corpos-textos desta tese constituem-se naturalmente como corpos políticos. Minha hipótese de pesquisa, desse modo, centra-se na proposta de ler os corpos-vozes das cenas femininas guineenses como movimentos de desobediência epistêmica, em que privilegio produções e saberes do universo acadêmico e também fora dele. Uma hipótese que sustenta que produções literárias e culturais guineenses que mesmo que não se proponham a ser políticas, uma vez estando em lugar de resistência, de desobediência epistêmica são narrativas que se colocam como políticas. É isso que defendo, porque são produzidas, em sua maioria, em uma língua não hegemônica, em uma língua ancestral étnica ou crioula, enfim, em uma língua que não é a do colonizador. Produções de autoria feminina engendradas em uma sociedade que ainda se encontra pautada em valores masculinos, logo, o diálogo com essas obras também é político. Uma política do feminino.

Palavras-chave: Literatura e cultura guineense, política, alteridade feminina, desobediência epistêmica, oralitura.

ABSTRACT

This thesis sought to present, through diverse narratives produced in Guinea-Bissau, a space to discuss and reflect on the relationships between literary and cultural knowledge constructed in institutional environments or outside them, with an emphasis on productions produced by women, especially Odete Semedo and Domingas Samy. Odete Semedo is a poet active in issues related to female otherness, the political life of the country and the rights of Guinean women. Domingas Samy also turns her attention to female otherness and the traditions of the Guinean people. She was the pioneer of having published the first prose work in Guinea-Bissau – the book of short stories, *the School*, in 1993, a work with which we discuss in this thesis, drawing attention to issues such as Portuguese colonialism and arranged marriages. We demonstrate the relevance of the African Party for the Independence of Guinea and Cape Verde (PAIGC) and, above all, the participation of women in the armed struggle, especially Carmem Pereira and Titina Silá, former combatants who were emblematic figures within the PAIGC, with Titina today considered a national heroine of Guinea-Bissau. The narratives of former combatants, together with the narratives of ordinary women from everyday life, together with the narratives of Guinean literary women, appeared side by side in this thesis as important elements in the construction of scenes of women's lives in Guinea-Bissau. This is why theories related to orature, oral literature, and Ubuntu ethics and philosophy were important to our reflections in this thesis. We tried to demonstrate with this research that thinking about literature separately from politics is a difficult task in any situation, especially when it comes to literature produced in former colonial African countries under the rubric of black women. In this way, the bodies-voices, the bodies-texts of this thesis are naturally constituted as political bodies. My research hypothesis, therefore, focuses on the proposal to read the bodies-voices of Guinean female scenes as movements of epistemic disobedience, in which I privilege productions and knowledge from the academic universe and also from outside it. A hypothesis that sustains that Guinean literary and cultural productions, even if they do not propose to be political, once they are in a place of resistance, of epistemic disobedience, are narratives that position themselves as political. This is what I defend, because they are produced, for the most part, in a non-hegemonic language, in an ancestral ethnic or Creole language, in short, in a language that is not that of the colonizer. Productions by female authors engendered in a society that is still guided by masculine values, therefore, the dialogue with these works is also political. A politics of the feminine.

Keywords: Guinean literature and culture, politics, feminine otherness, epistemic disobedience, oral literature.

KRIOL

E tesi busca mostra, pa diferentis combersas ku fasidu na Guiné-Bissau, un espaço pa discuti i refleto sobri relasons ku existi entri djiressa di skirbi i kulturás ku cumpudu na kaus di tarbadju ou fora delis, mas ku atenson pudu na kil ku fasidus pa mindjeris, di modu special, Odete Semedo ku Domingas Samy. Odete Semedo i poeta ku ta skirbi na pautas ku ta papia sobri diferença di mindjeris, na bida política ku diritu di mindjeris guineensis. Domingas Samy tambi pui si udjus na diferença di mindjeris ku tradison di povu guineensis. I cunsidu suma kin ku skirbi purmeru tarbadju di prosa na Guiné-Bissau – o livru di kontu A Skola, em 1983, tarbadju ku nona papia ku el na e tesi, ku tchoma atenson pa kiston suma colon portuguis ku da kasamenti. Nô mostra garandessa di Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) i sobritudu participason di mindjeris na luta armada, em special, Carmem Pereira e Titina Silá, antigus combatentes, ku sedu figuras di rispitu dentru di PAIGC, pabia di kila Titina ta odjadu ahos suma heroína di pubis di Guiné-Bissau. Combersas di antigus combatentis ku di mindjeris guineensis djuntu ku di mindjeris ku ta skirbi parsi ao lado di nghutru na e tesi suma elementu importanti na kumpu kusas di bida di mindjeris di Guiné-Bissau, pabia palabras di sê stórias, contadu i etica ku filosofia ubuntu sedu caru pa nô pensal na e tesi. Nô tenta mostra ku e piskisa di kuma pensa literatura siparadu di plitika i un tarbadju kansadu na kualker situason, sobritidu, ora ku nona papia di literatura ku fasidu na país di África, ku sedu ba di colon, tarbadjadu pá mindjeris pretus. Na e sintidu, kurpus ku falas, kurpus ku skritas di e tesi ta sedu rais di kurpu plitiku. Nha hipotis di piskisa, na e sintidu, ta sedu proposta di lei kurpus ku falas di tarbadjus di mindjeris guineensis suma manera di negason epistêmica, nundê ku sta dianti, tarbadju ku djiressa di mundo di skola i tambi fora del. Hipotis ku ta fala kuma tarbadju di skirbi ku kultura guineensi ku mesmo si ka misti sedu plitika, má ora ku i sta na kau di rafila, di nega obi epistêmica i combersas ku ta sta suma plitika. Es kun na difindi, pabia i ta fasidu, manga di bias, na un lingu ku ka tene forsa, na lingu di nô donas ou kriol, ampus, na un lingu ki ka di colon. Tarbadjus di mindjeris ku tiradu na un mandjuandadi nundê ku balur di matchundadi tambi ta roncadu, kombersas ku es obras ta sedu tambi plitiku. Plitika di mindjerndadi.

Combersas-tchabi: Literatura, kultura guineensi, plitika, diferença di mindjerndadi, negason epistêmica, stória.

LISTA DE FIGURAS

<u>Figura 1: Mulheres na Campanha Mindjer Ika Tambur.</u>	29
<u>Figura 2: Minha avó Laria e o neto Luther, na casa Batal(Jeta)</u>	42
<u>Figura 3: Pano que ganhei da minha tia, no ato da cerimônia.</u>	43
<u>Figura 4: Mapa da Guiné-Bissau.</u>	45
<u>Figura 5: Augusta Henriques – Fundadora da ONG Tiniguena.</u>	52
<u>Figura 6:Mão de Timba.</u>	60
<u>Figura 7: Mão.</u>	60
<u>Figura 8:Massacre de Pindjiguti.</u>	61
<u>Figura 9: Amílcar Cabral e Carmen Pereira.</u>	64
<u>Figura: 10 Carmen Pereira empunhando sua arma.</u>	66
<u>Figura 11: Titina Sila com Eva sua única filha.</u>	68
<u>Figura 12: Angelina Malu no curso de enfermagem na URSS à direita da imagem com a bolsa na mão.</u>	70
<u>Figura 13: Exército de mulheres que lutaram pela libertação da Guiné-Bissau.</u>	72
<u>Figura 14: Chapéu da etnia mancanha.</u>	108
<u>Figura 15:Barcafon.</u>	110
<u>Figura 16: Homens etnia balanta após a saída do fanado, com o chapéu sagrado.</u>	111
<u>Figura 17:Grupo Manjuandadi de mulheres do bairro Enterramento Unido – Guiné-Bissau.</u>	112
<u>Figura 18:Cabaça.</u>	116
<u>Figura 19:Domingas da Silva.</u>	119
<u>Figura 20: Maria Augusta Dias em um dia de trabalho na granja.</u>	120
<u>Figura 21:Marlem Banjaqui na granja onde trabalha.</u>	121
<u>Figura 22:Antónia na Feira Central de Bissau.</u>	123
<u>Figura 23: Monumento em homenagem a Sojourner Truth.</u>	128
<u>Figura 24: Árvore Poilão.</u>	145

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA	Erro! Indicador não definido.
AGRADECIMENTOS	4
RESUMO	7
ABSTRACT	8
KRIOL	9
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I – CENAS DA VIDA GUINEENSE PÓS-INDEPENDÊNCIA: CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-POLÍTICO-LITERÁRIA	44
1.1 O pós-independência e os pedregosos caminhos da liberdade	44
1.2 corpos-vozes: tambores que ditam outros sons	52
1.3 Resistência feminina na luta da libertação nacional	59
CAPÍTULO II – E NO PRINCÍPIO SE FEZ A ORALIDADE: MODOS OUTROS DE DAR CORPO ÀS VOZES GUINEENSES	82
2.1 Literatura guineense: primeiros passos...	82
2.2 Uma literatura que se entrelaça na força vital da canção	92
2.3 A poesia deveria ser a única arma	102
2.4 Mandjuandadi: cantiga de corpos-vozes femininos guineenses	111
2.6 Mulheres da Ilha de Jeta: corpos-vozes da tradição <i>Djumbai</i>	124
CAPÍTULO III – CENAS DE VIDAS FEMININAS GUINEENSES: ENTRE CORPOS LITERÁRIOS E CORPOS DA VIDA COTIDIANA	127
3.1 Quem tem medo da mulher guineense?	128
3.2 Ubuntu e os corpos-vozes femininos	135
3.3 O corpo-voz de Odete Semedo	139
3.4 O corpo-voz de Domingas Samy	154
3.6 Maimuna: no coração da leoa	163
3.7 O destino de Anazinha e João de Esperança: duas histórias atravessadas pelo colonialismo	166
CONCLUSÃO	172
REFERÊNCIAS	177
ANEXO	187

INTRODUÇÃO

*A minha cabeça
o meu corpo desbaratado
os meus membros entrelaçados
minha Guiné
minha terra
porra...
rolam... rolam e deambulam
em movimentos incertos.*

Odete Semedo

Do lugar de onde venho, não poderia produzir uma pesquisa que não tivesse conotação política, afinal, sou mulher, mulher preta, mulher africana e meu corpo-texto, meu corpo-voz é, por essência e excelência, um corpo político, daí, esta tese ser, em minha concepção, um exemplo de escrevivência, um exemplo de escrita na qual meu corpo e minha escrita se encontram intimamente interligados. Tomo de empréstimo o termo escrevivência cunhado por Conceição Evaristo para se referir a escritas de mulheres pretas, conjugando as vivências dessas mulheres com suas produções literárias, ou seja, vida e escrita pensadas dentro de uma mesma perspectiva. Assim, escrevivência, mais que um conceito ou um termo ligado à teoria, seu alcance é político e por isso me interessa nesta pesquisa, ainda que eu tenha consciência de que minhas escrevivências diferem das escrevivências de Evaristo, mesmo eu sendo uma mulher preta. Pensando melhor, outra expressão usada por Evaristo me parece mais apropriada ao que desejo pensar, dizer, escrever: corpo-voz. Assim, quando me refiro ao conceito de escrevivência de Conceição Evaristo, na verdade, estou falando de corpo-voz e, ao falar de corpo-voz, essa ideia pode ser pensada a partir de qualquer corpo, a partir de qualquer lugar, portanto, de histórias outras.

Pensar a Escrevivência como um fenômeno diaspórico e universal, primeiramente me incita a voltar a uma imagem que está no núcleo do termo. Na essência do termo, não como grafia ou como som, mas, como sentido gerador, como uma cadeia de sentidos na qual o termo se fundamenta e inicia a sua dinâmica. A imagem fundante do termo é a figura da Mãe Preta, aquela que vivia a sua condição de escravizada dentro da

casa-grande. Essa mulher tinha como trabalho escravo a função forçada de cuidar da prole da família colonizadora. [...]

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais (Evaristo, 2020, p. 29-30)

Mesmo me valendo do conceito de escrevivência, estou ciente de que esse conceito não é o mesmo da escritora brasileira, que é descendente de africanos, nasceu no Brasil, portanto se inscreve na diáspora africana. Seus antepassados foram escravizados, conheceram os porões dos navios negreiros, foram arrancados do continente africano, de suas terras à força, vendidos como uma mercadoria qualquer, negociados com objetos. Essa história faz parte da escrevivência de Evaristo. Eu, Betinha Yadira, ainda que tenha sentido ou sofrido as consequências do poder perverso da colonização na Guiné-Bissau, efetivamente não trago inscrito no meu corpo-voz as mesmas marcas que traz Conceição Evaristo, porque minha família, mesmo com a invasão colonial, manteve-se em Bissau, onde eu nasci e cresci. Não me mudei para o Brasil na condição de escravizada, mas sim porque fui contemplada em um programa de estudos em cooperação do governo de Guiné-Bissau com o governo brasileiro e, com isso, alcancei o visto de estudante para cursar Letras na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Eu ou meus antepassados não somos frutos da diáspora africana, portanto, partindo dessa lógica, minha escrevivência não é a mesma de Evaristo. Ainda que eu tenha passado por alguns episódios de racismo e preconceito, sobretudo, quando morei no Brasil, nossos corpos-vozes trazem outras inscrições, assim como as autoras com as quais vou dialogar nesta tese. Não são escritas de autoras escravizadas, diaspóricas, no entanto, como disse, tomo o conceito de empréstimo e amplio seu uso para o que me interessa pensar e discutir, que é a relação entre escrita e vida, vivência e escrita. Mas escrita e texto também em sentido mais amplo, posto que entendo como escrita e texto a cultura, as danças, as tradições, enfim, tudo aquilo que pode ser lido, afinal, como diz Mia Couto – “Tudo pode ser página. Depende apenas da intenção de descoberta do nosso olhar” (2014, p. 55). Escrevivência também pode ser corpo e escrita, corpo-texto, corpo-voz. Desse modo, sempre que

eu falar, nesta tese, em escrevivência será em um sentido mais ampliado. Na verdade, minha escrevivência é meu corpo-voz.

Vinda de África, de Bissau, também não poderia produzir uma pesquisa que não contemplasse a oralidade, pois essa é uma marca acentuada na literatura realizada em muitos países do continente africano e, em especial, no meu país, Guiné-Bissau. Desse modo, nesta tese, vou contemplar produções que passam pela chamada oratura, conceito criado pelo linguista de Uganda – Pio Zirimu, na década de 60 do século XX, em substituição à expressão literatura oral.

Num sentido propositivo, pode definir-se a oratura como a arte de criar, recriar, transmitir e conservar oralmente composições poéticas, narrativas, dramáticas e outras configurações performativas. Devido à sua transmissão através de gerações, estas constituem um património oral que configura, e reforça, a identidade de uma comunidade (Gomes, 2019, p. 1)

Mignolo (2010, p. 17) questiona em que a teoria de Max Horkheimer pode ajudar a pensar as experiências e subjetividades formadas na fronteira, uma vez que tais subjetividades, definitivamente, não são as mesmas construídas em solo europeu. O questionamento de Mignolo me serve de inspiração para também me questionar de que maneira teorias acerca do ser mulher construídas por mulheres brancas, em continentes com outra estrutura de vida e culturas tão distintas das que se formam no continente africano podem nos ajudar a discutir as cenas das vidas femininas africanas. Mais que isso: as cenas das vidas femininas guineenses e também as cenas de vidas guineenses que se constroem na tradição dos saberes ancestrais que, muitas vezes, não são registrados formalmente e, por isso, não são validados. Aliás, o questionamento acerca de uma teoria feminina que dê conta de dizer os saberes da mulher preta, da mulher de África não é novidade, pois teóricas como Lélia Gonzalez e Audre Lorde já o fizeram muito antes de mim.

Se a teoria de feministas americanas brancas não precisa lidar com as diferenças entre nós e a diferença resultante em nossas opressões, então como você lida com o fato de que mulheres que limpam suas casas e tomam conta de suas crianças enquanto você vai a conferências sobre teoria feminista são, na maior parte, mulheres pobres e mulheres negras? Qual é a teoria por trás do feminismo racista? (Lorde, 2013, p. 1)

A diferença é que elas talvez não tenham insistido na ideia de que esse questionamento só pode ser dado com base na desobediência. Ele é um exercício

de desobediência epistêmica, porque como bem observa Mignolo (2010, p. 17), o conhecimento também é um dispositivo de colonização, logo, a desobediência epistêmica é um movimento de descolonização do ser e do saber, ou seja, da subjetividade. É necessário ser um corpo-voz que insiste, resiste, teima em produzir narrativas e conhecimento na contramão dos saberes hegemônicos, das construções coloniais, como bem dizem os versos de Grada Kilomba:

Às vezes eu temo escrever.
A escrita adentra o medo
Para que eu não possa escapar de tantas
Construções coloniais
Nesse mundo
Eu sou vista como um corpo que
Não pode produzir conhecimento
Como um corpo fora do lugar
Eu que, enquanto escrevo.
Cada palavra escolhida por mim
Será examinada,
E, Provavelmente, deslegitimada.
Então, por que eu escrevo?
Eu tenho que fazê-lo
Eu estou incrustada numa história
De silêncios impostos,
De vozes torturadas,
De línguas interrompidas por
Idiomas forçados e
Interrompidas falas
E eu estou rodeada por
Espaços brancos
Onde dificilmente eu posso adentrar e permanecer.
Então, por que eu escrevo?
Escrevo, quase como na obrigação,
Para encontrar a mim mesma
Enquanto eu escrevo
Eu não sou o Outro
Mas a própria voz
Não o objeto,
Mas o sujeito.
Torno-me aquela que descreve
E não a que é descrita
Eu me torno autora,
E a autoridade
Em minha própria história
Eu me torno a oposição absoluta
Ao que o projeto colonial predeterminou
Eu retorno a mim mesma
Eu me torno. (Kilomba *apud* Nascimento; Santos, 2018, p. 2)

As produções culturais, artísticas e literárias de Guiné-Bissau sob a perspectiva que defendo nesta tese, me parece que só podem mesmo ser lidas à luz da desobediência epistêmica, porque são saberes e formas outras de conhecimento

que a lógica colonial não dá conta de pensar, porque são saberes deslegitimados, incrustados em histórias de silêncios impostos, de vozes torturadas, de línguas interrompidas por idiomas forçados, o que nos (me) faz existir-resistir-produzir-desobedecer “quase como na obrigação” porque, sem qualquer dúvida, “El desprendimiento es urgente y requiere un vuelco epistémico descolonial aportando los conocimientos adquiridos por otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender, y por tanto, otras economías, otras políticas, otras éticas” (Mignolo, 2010, p. 17). É só mesmo um exercício de desapego às teorias modernas que torna possível, por exemplo, uma fala como a de Boaventura de Sousa Santos ao dizer de sua experiência com saberes experienciados em sua passagem por uma comunidade na cidade do Rio de Janeiro na década de 70. “[...] foram elas (as pessoas da comunidade) sabedoria de vida se conquista com experiência e solidariedade, e não com títulos acadêmicos” (Santos, 2022, p. 8). Uma fala que está muito bem defendida em “Ecologia dos saberes”.

Desse modo, as produções culturais, artísticas e literárias guineenses (em especial as de autoria feminina) com as quais dialogo nesta tese se constituem como legítimos instrumentos que me permitem praticar a desobediência epistêmica, porque se inscrevem à margem das grandes narrativas e/ou teorias, demonstrando que outras bases epistemológicas de conhecimento são possíveis, ao contrário do que preconiza o pensamento hegemônico europeizado, que deseja ler todas as produções literárias e culturais a sua maneira, ignorando o lócus geohistórico cultural que nos constitui. Enquanto boa parte do continente africano colonizado conquistou sua independência na década de 60, a Guiné-Bissau só conseguiu a libertação nacional na década de 70, o que fez com que o país fosse considerado um país de “segunda descolonização”, conforme observa Godinho (2015, p. 182). Esse atraso no processo de descolonização deixou consequências desastrosas para a população de modo geral. Como ler as produções literárias e culturais guineenses desconsiderando esse contexto geohistórico? Só é possível lê-las mesmo pela via da desobediência epistêmica, que leva em conta o corpo negro guineense que se “engaja na produção de conhecimento”, o corpo feminino negro guineense que se engaja na produção de conhecimento, conforme Mignolo, ao discutir a ideia de sociogenia elaborada por Fanon, nos diz que

a questão não é mais *estudar o negro* usando o arsenal da neurociência, das ciências sociais e afins, mas é o *corpo negro* que se engaja na produção de conhecimento, de forma a decolonizar o conhecimento que foi responsável pela colonialidade do seu ser. O que Fanon faz é, ao mesmo tempo, ruptura epistêmica e desobediência epistêmica. A opção decolonial na epistemologia e na política deu um grande salto (Mignolo, 2021, p. 46).

Na leitura do professor e teórico Nolasco (2015, p. 59), nosso *lócus* geográfico cultural, isto é, o lugar de onde pensamos, escrevemos, trabalhamos é o que nos constitui, logo, minha vida encenada na Guiné-Bissau e no Brasil, entre dois países, é quem definiu o percurso desta tese. A questão política e literária que meu corpo-voz carrega me leva a abordar uma matéria que faz parte da minha concepção e da situação-*lócus* em que estou, isto é, uma entre as tantas mulheres guineenses que luta diariamente para sobreviver em um país com muitos problemas de ordem sócio-econômica e abandono por parte do poder público, como é o caso da Guiné-Bissau. Esta tese, desse modo, não poderia se dar de outra maneira, que não fosse esta que é atravessada pelo meu *biolócus*.

Trata-se do que passo a denominar de (bios=vida + *lócus*=lugar) *biolócus*. Por essa conceituação compreendo, então, a importância de se levar em conta numa reflexão crítica de base fronteiriça tanto o que é da ordem do *bios* (quer seja do “objeto” em estudo, quanto do sujeito crítico envolvido na ação), quanto da ordem do *lócus* (o lugar a partir de onde tal reflexão é proposta) (Nolasco, 2015, p. 59).

Nós mulheres enfrentamos vários tipos de violências dentro e fora de casa, fruto do abuso de poder praticado insistentemente contra corpos vulneráveis, no caso aqui, os femininos, como o meu. Posso, sem medo de exageros, falar aqui da necropolítica apontada por Achille Mbembe, em que o filósofo camaronês argumenta que, ao abandonar os corpos vulneráveis à própria sorte (que na maioria das vezes é a morte por violência), o Estado pratica uma política de morte. Quem cuida para fazer valer nossos direitos e nos livrar dessa política de morte? Impossível não me lembrar dos versos de June Millicent Jordan, poetisa e ensaísta americana. Jordan foi uma importante ativista em favor das pautas de raça, gênero e imigração. Em sua produção literária e teórica, fazia uso do chamado “inglês negro”, com o objetivo de valorizar a língua e a cultura do povo negro. Jordan foi um corpo-voz atuante nos direitos das mulheres negras, como podemos vislumbrar no “Poema sobre meus direitos”, um lamento-revolta diante de abusos sobre corpos vulneráveis, sobretudo os abusos de natureza sexual.

Mesmo hoje eu preciso dar uma volta e arejar
minha cabeça em relação a esse poema que é sobre porque eu não posso
sair sem trocar de roupa de sapato
a postura do meu corpo meu gênero minha identidade minha idade
meu status como mulher sozinha à noite/
sozinha na rua/ sozinha não é o problema/
o problema é que eu não posso fazer o que eu quero
fazer com meu próprio corpo porque eu tenho o gênero
errado a idade errada a pele errada [...]
(Jordan, 1980, s/p).

A antropóloga e feminista argentina, Rita Segato, argumenta que esse tipo de violência, muitas vezes, condena suas vítimas a outro crime, que é o silenciamento. “O estupro é um ato que prende as mulheres dos seus corpos como sinal de uma posição inescapável, de um destino silenciado” (Segato, 2022, p. 14). Os abusos, às vezes, acontecem em casa, por pessoas de “confiança”, na vizinhança e até de forma coletiva. Podemos dizer que se trata de um crime de poder, em que nossos corpos são controlados pela força masculina. Para Segato, o grau de impunidade e a crueldade aplicada revelam que estamos diante de um espetáculo de poder e de soberania jurisdicional dos donos do lugar (Segato, 2022, p. 21). Ao tentar romper com a cultura do silenciamento e tornar públicas tais agressões, na maioria das vezes, as vítimas são ameaçadas e acabam não denunciando, sendo obrigadas a viver com um fantasma. Segato diz que:

A transformação da guerra está associada a uma inteligência bélica que detectou que a distribuição dos corpos das mulheres por meio da profanação sexual ataca o sistema nervoso central da sociedade, uma vez que ela destrói o tecido social de maneira irremediável. Além disso, trata-se de uma barata, que ocorre graças ao recurso mais acessível de todos: o trabalho bélico constituído pela virilidade formatada por meio do “mandato de masculinidade” típico da pré-história patriarcal da humanidade e, em especial, pela curva histórica do momento, marcada pelo domínio dos relacionamentos em vigor na atualidade (Segato, 2022, p. 29).

Mas por que razão falei desse tipo de crime contra corpos femininos? Aonde desejo chegar com essa pequena reflexão? Ao cenário político, porque são acontecimentos dessa natureza que acabam levando as mulheres ao espaço da política, pois desejam fazer chegar a um maior número de pessoas as mensagens de outras mulheres, permitindo que suas vozes sejam ouvidas e reconhecidas, isto é, criar leis que amparem os corpos femininos. Mais que isso: criar leis e garantir

que essas leis se façam cumprir. Desde a nossa infância, a nós mulheres, sobretudo, em muitos países do continente africano, é dado um lugar, um lugar nomeado pelos homens, que é o espaço de dentro da casa. Conforme aponta Baldé, em algumas etnias, é uma questão cultural:

A superioridade masculina está enraizada e naturalizada na mente de muitas mulheres, devido algumas tradições étnicas (Fulas, Mandingas etc.) e culturas que educam as mulheres para esperarem um bom casamento, obedecer e respeitar o marido, sem contar com algumas violências que muitas meninas sofrem quando falamos do casamento como por exemplo a não poder escolher seus maridos, porque, como fala Garrafão (2017) as mulheres da etnia Papel são conduzidas ao casamento de uma forma obrigatória pela família, sem terem o direito de escolher seus próprios maridos. (2023, p. 2)

O conto “Mutola”, da escritora moçambicana Paulina Chiziane, é uma crítica contumaz a esse “ser mulher” (muitas vezes corroborado por vozes femininas, conforme aponta Chiziane), ao trazer a história da personagem Lurdes, que descoloniza esse suposto saber acerca de uma “natureza feminina”, legitimada pelo discurso colonizador do patriarcado.

— És completamente maluca, Lurdes – diziam as amigas lá do bairro. Tu não és mulher!

— Por quê? O que significa ser mulher? – questionava, incrédula.

— Ah! Mas que pergunta! – diziam com ar de gozo. Será que nunca viste nas revistas, nas novelas?

— Não tenho vontade nenhuma de perder o meu tempo a entrançar cabelos de boneca respondia, zangada.

— Devias, sim, preocupar-te com coisas de mulher. Por exemplo, ser mais sensual. Fazer enxoval. Concluir um curso de cozinha e outro de boas maneiras enquanto esperas um noivo, para casar e fazer filhos. Não é para isso que as mulheres servem?

— Farei tudo isso um dia!...

— Um dia? Vais perder essa juventude toda à espera do tal dia? (Chiziane, 2019, p. 119).

A subversão de Lurdes alcança seu auge quando ela elege o futebol, “santuário exclusivo dos homens”, como profissão; uma afronta sobretudo porque ela é uma excelente jogadora. Mas, talvez, o mais problemático nesta pequena narrativa de Chiziane sejam as vozes femininas que naturalizaram esse discurso de “coisas de mulher”. Talvez a questão seja outra: essas mulheres endossam tal discurso justamente porque ele está naturalizado e, às vezes, responde pelo nome de tradição.

Vais estragar o corpo, Lurdes! Vais ficar com os músculos rijos. Os homens gostam de mulheres de peles lisas como caju. Gostam de músculos suaves como carne de frango. Vais jogar futebol? Enlouqueceste de vez.

— Pode ser que esteja louca, sim. Mas a bola me atrai. Depois dos treinos e da competição, poderemos ir?

Essa é boa! As duas coisas não casam. Ou escolhes uma, ou escolhes outra.

— Tudo bem, vou pensar. Mas, por favor, deixem-me realizar os meus sonhos e seguir a minha estrada.

Ninguém conseguia entender muito bem como é que ela conseguiu entrar num clube de futebol masculino, Devem tê-la aceite por curiosidade ou para experimentar. Ou para perseguir com fidelidade o postulado constitucional no que toca à igualdade entre homens e mulheres. Talvez porque, nas leis do futebol, se esqueceram de escrever que este desporto era o santuário exclusivo dos homens. Ou simplesmente por lapso, nunca ninguém imaginara tal embaraço!...

[...]

Os comentaristas da rádio relatam o fato com vozes sincopadas. Não sabem o que dizer ao certo, não foi ainda desenvolvido o vocabulário jornalístico para golos de mulher. Para remediar a situação, o locutor da rádio diz muitas asneiras.

Ah, que estranho. Nesta vitória, os golos foram de mulher, de homem não – gritava o locutor da rádio. As mulheres, normalmente, não jogam futebol.

[...]

O caso desta menina abalou o país inteiro. Os homens defenderam o seu espaço por decreto. Já não pode jogar – disseram. Era o regulamento. Cumpra-se. E assim a Lurdes foi legalmente afastada do santuário dos homens.

As mulheres celebraram o afastamento. Porque ser mulher de verdade é ser a beldade. Maquilhada. Uma miss escovada e lisa como uma boa montada. Os homens celebraram. Porque é mesmo incômodo ter um rival no feminino. Na vitória das mulheres, reside a desonra dos homens.

Pobre Lurdes. Sofreu a pressão das mulheres. Suportou, com dureza, a exclusão dos homens que, elegantemente, a afastaram em nome da lei (Chiziane, 2019, pp. 120-121-122-123).

Em 2019/2020, em seus volumes 7 e 8, a revista de literatura da UFV *Jangada*, lançou o dossiê “Coisas de mulher”, uma chamada-título que como bem observou a reitora da UFMG, Sandra Goulart, culturalmente “coisas de mulher” dão a ideia de diminuição, coisas para as quais não se deve dar importância, coisas menores. Quando a revista propõe essa chamada-título, subverte o estereótipo em torno da expressão e chama a atenção para coisas relacionadas ao cotidiano feminino.

[...]

Estamos culturalmente acostumados a pensar em “coisas de mulher” como sendo coisas inferiorizadas. Daí a expressão: “Ah, isso é coisa de mulher!”, que faz referência a algo que não deve ser levado a sério, um estereótipo

de nossa cultura. Ao dar o título “Coisa de Mulher” ao dossiê vocês, de certa forma, invertem o sentido da expressão que passa a fazer referência a algo importante, relevante para nosso contexto, dedicado a discutir temas e assuntos atuais relacionados à mulher. Esse título também lembra um poema do qual gosto muito, um cordel de Salete Maria da Silva em que está escrito que lugar de mulher é onde ela quiser. No poema a autora faz algo muito interessante que acho ser o mesmo propósito de vocês ao chamarem o dossiê de “Coisa de mulher”. De acordo com a autora, o termo “lugar de mulher” sempre foi usado tradicionalmente para designar aquele lugar ou espaço delimitado, no qual a mulher deve permanecer ou estar confinada. Diferentemente do lugar público, o “lugar de mulher” é, geralmente, um local privado. A cordelista constrói todo argumento contrário a isso quando fala: *lugar de mulher é dentro mas também pode ser fora. Lugar de mulher é centro que a margem não ignora. Lugar de mulher é leste, norte, sul, também oeste. De noite, tarde, aurora. De minha perspectiva mulher não tem um lugar, onde quer que sobreviva pode ser seu habitat. Lugares existem Zil.* Seguindo esse mesmo raciocínio acho que é isso que podemos fazer com o termo “coisas de mulher”, já que não existe uma coisa que é só da mulher, são várias as coisas e todo assunto é assunto de mulher. A mulher pode falar sobre o que ela quiser, argumentar sobre qualquer tema. São inúmeras possibilidades. (Goulart, 2020, p. 180, grifos da autora).

Determinar essas “coisas de mulher” deixam nos corpos de mulheres marcas de uma violência que, às vezes, não podem ser vistas a olho nu, pois o que se violentou foi apenas o sonho, o desejo. De acordo com Machado e Guida.

Há, nesse constructo, toda uma lógica de dominação, cujo sistema binário homem/mulher coincide com a visão de que ao primeiro é dado o direito de poder viver (ou, poder e viver), enquanto que ao segundo pouco resta senão a submissão passiva e a aceitação de diversas imposições, como a maternidade compulsória, a cobrança por um padrão estético que condiz com um estereótipo do universo feminino, entre outras. Como consequência, a colonização da terra constrói a colonização do gênero. A lógica hegemônica e o discurso colonizador, agindo na contramão do reconhecimento da alteridade, impõem no corpo do colonizado sua própria marca de autoridade. Sujeitos assujeitados a uma condição preestabelecida, que engendra as marcas de diferenciação *sujeito versus objeto, humanidade versus animalidade, força versus fraqueza.* Aos homens são destinadas as primeiras categorias, eufóricas (sujeito-humano-forte); às mulheres, “o segundo sexo” (Beauvoir), os elementos disfóricos (objeto-animal-fraco) de desumanização e submissão. (2019, p. 4)

Uma política voltada para o não assujeitamento dos corpos femininos, sobretudo, dos corpos pretos, precisa mobilizar muitas frentes. São mobilizações que não podem ficar limitadas às universidades, mas precisam ganhar força para além dos centros acadêmicos, porque boa parte das mulheres pretas estão fora das universidades, vivendo em seus bairros, em suas comunidades. Elas usam esses lugares para compartilhar conhecimentos, levando arte, dança, tranças e culinária,

como forma libertadora de acolhimento, de amor e paz para os menos favorecidos. Para Duarte,

concordo que é questionável a igualdade de “gênero” apregoada pela sociedade ocidental. Apesar de tantas conquistas nos inúmeros campos de conhecimento e da vida social, ainda persistem nichos patriarcais de resistência. Basta lembrar o salário inferior, a presença absurdamente desigual de mulheres em assembleias e em cargos de direção, além da ancestral violência que continua sendo praticada com a mesma covardia e abuso da força física. (2020, p.170).

Essas violências sofridas pelas mulheres, como baixo salário e restrição a cargos de direção ficam ainda mais evidentes no corpo da mulher preta. Como alternativa a tais dicotomias e como forma de conferir protagonismo ao corpo da mulher negra dentro de uma perspectiva positiva, e não numa mirada estereotipada, Djamila Ribeiro (2017) argumenta que é necessário lançar mão de uma teoria feminista preta que dê conta de chegar aonde algumas teorias não conseguem chegar, porque existem determinadas opressões estruturais que são tão bem articuladas *no* e *pelo* poder que negam a certos grupos de pessoas (no caso as racializadas) o direito à fala, o direito à humanidade. Apesar de se atribuir a Djamila a criação do conceito “lugar de fala”, Ribeiro lembra que se trata de um conceito um tanto quanto difuso, de origem imprecisa. “Sobre o termo lugar de fala, a origem é imprecisa, acreditamos que este surge a partir da tradição de discussão *feminist stand point* – ‘ponto de vista’ – diversidade, teoria racial crítica e pensamento decolonial.” (Ribeiro, 2017, p. 58). À Djamila, coube o difundido uso do termo no contexto específico do corpo-voz da mulher preta. Assim, o “lugar de fala” pode ser pensado ainda como um diálogo, uma conversa que visa dar oportunidade para que o corpo negro, incluindo aí o de mulheres, como o meu, seja percebido e que ele tenha o seu direito de existir reconhecido pelo ideário branco, que é privilegiado por uma questão epistemológica, já que foi a branquitude que escreveu uma única história, a sua própria. Não se trata, como a autora enfatiza, de usar o lugar de fala para excluir o branco da conversa e criar um novo centro de exclusão, mas para conscientizar negros e brancos de que estes sempre foram privilegiados em detrimento daqueles e que, por isso, é necessária uma tomada de consciência acerca desses privilégios e, por conseguinte, uma tentativa de mudança. Nesse sentido, Ribeiro argumenta:

A nossa hipótese é que a partir da teoria do ponto de vista feminista, é possível falar de lugar de fala. Ao reivindicar os diferentes pontos de análises e a afirmação de que um dos objetivos do feminismo negro é marcar o lugar de fala de quem as propõem, percebemos que essa marcação se torna necessária para entendermos realidades que foram consideradas implícitas dentro da normatização hegemônica.

[...]

Ao ter como objetivo a diversidade de experiências, há a consequente quebra de uma visão universal. Uma mulher negra terá experiências distintas de uma mulher branca por conta de sua localização social, vai experienciar gênero de uma outra forma. (Ribeiro, 2017, p. 58, 61)

O meu lugar de fala, enquanto mulher negra africana, mulher *sin frontera*, é habitado, senão possuído, por paisagens biográficas de fronteiras por excelência. Não são apenas os lugares geográficos de Guiné-Bissau e de Mato Grosso do Sul que me fronteirizam ao sul de meu coração de mulher negra, mas o lugar da minha própria pele que contorna as epistemologias a partir de meu lugar de fala. Este meu lugar de fala é também o contorno e a cor da minha pele.

O feminismo negro que discuto e com o qual dialogo leva em consideração os corpos e os lugares de fala e de exterioridade. A mulher negra na lógica moderna e colonial está nos quartos apertados de faxineira, oprimida nas favelas e subúrbios, vistas como selvagens em decorrência de sua suposta outridade. Para Ferreira e Castro

Contudo, numa sociedade como brasileira, estruturada sobre pilares racistas e sexistas, as escrituras das mulheres negras, na maioria das vezes ficaram invisibilizadas e silenciadas nos espaços hegemônicos literários, acadêmicos e museológicos. No contexto brasileiro é inconcebível anular os efeitos nefastos do racismo e do sexismo no âmbito das artes, que dita o que é arte, o que devemos ler como uma obra de arte literária e acima de tudo, coloniza o nosso olhar a ponto de elegermos intencionalmente os corpos brancos como produtores de arte (Ferreira; Castro, 2019, p. 190).

Uma mulher preta pode conquistar seu lugar na arte, na ciência entre outras coisas, mas ela não vai ser vista como mulher, mas sim como mulher preta. Na maioria das vezes, essas mulheres ainda são confundidas com empregadas domésticas no próprio condomínio, nos mercados e nos shoppings etc. Episódios de racismo dirigidos contra esses corpos, que tiram o brilho do olhar e deixam o sorriso mais triste. De acordo com Santos, uma das perversidades desse sistema “foi a omissão do sujeito na produção do conhecimento, que “esqueceu” trabalhadores, mulheres, indígenas, afrodescendentes, e esses excluídos e excluídas estão,

sobretudo, no conjunto dos países e regiões submetidos ao colonialismo europeu” (2009, p. 7). Para esses sujeitos excluídos e submetidos ao colonialismo, como no meu caso, é importante construir lugares de enunciação, lugares de corpos-vozes, lugar do sujeito que questiona e compartilha suas vivências com os demais. As nossas vivências e experiências são relevantes para o feminismo negro, deixando de lado o assujeitamento, a submissão. Através dessas experiências, multiplicamos mais esperanças e plantamos sementes de crença nas comunidade marginalizadas, como é o meu caso, uma mulher, preta, africana, que atravessei o oceano, deixando minha casa, família para estudar num país desconhecido, a fim de ter um futuro melhor, porque “a experiência é um conceito fundamental para a nossa perspectiva epistemológica.” (Figueiredo, 2020, p. 17), uma forma de conquistar autonomia diante da opressão patriarcal, sobretudo para mulheres africanas, uma vez que em muitos lugares do continente o patriarcalismo ainda é uma realidade cruel em nome da tradição. “O empoderamento das mulheres, implica, para nós, na libertação das mulheres das amarras da opressão de gênero, da opressão patriarcal.” (Sardenberg, 2008, p. 3)

A narrativa ficcional de Paulina Chiziane a que me referi poderia ser a biografia de muitas mulheres africanas, aliás, é parte da minha biografia, pois quando criança, filha de um pai jogador de futebol famoso na época – Jovem Balanta (N’pebé) – que já havia jogado, inclusive, na seleção da Guiné-Bissau, meu desejo era, como a personagem Lurdes, ser futebolista. Eu jogava na mesma posição do meu pai. Jogava com os meninos na rua, jogava na escola, mas minha vontade de jogar futebol profissionalmente foi minando, ainda na infância e adolescência, quando, jogando na rua, ouvia comentários muito duros sobre o que pode ou não pode fazer um corpo feminino e o futebol era uma dessas coisas proibidas a nós mulheres. Não uma proibição registrada em papel, mas registrada na memória comum de um povo, que aprendeu a dividir o mundo entre homens e mulheres. Como Lurdes, também ouvia repreensões de vozes masculinas e de vozes femininas que me julgavam por estar na rua com outros meninos disputando o “santuário exclusivo dos homens”, ao invés de estar em casa fazendo algo “próprio de mulher”.

A maioria das mulheres guineenses de baixa renda são peça fundamental na economia do país, porque são elas que trabalham, dia e noite, para o sustento da família. Nossas bideiras¹, mães e donas de casa, não sabem o que é fim de semana

porque trabalham até nos dias de domingo nas ruas e feiras da Guiné-Bissau, para ajudar em casa. Poucas mulheres têm poder econômico no país, nesse sentido, a maioria luta diariamente para o sustento da família. Uma realidade que, daqui do Brasil, julgava não mais fazer parte do cotidiano feminino de Bissau, mas estava enganada, pois em meu retorno, doze anos depois, vejo, com revolta, que pouca coisa mudou, uma vez que me deparo com mulheres trabalhando arduamente para ganhar um salário indigno e sustentar seus filhos. Muitas delas plantam, colhem e vão vender seus produtos nas feiras. Há também aquelas que compram mercadorias no país vizinho para revender e correm grande risco no caminho, uma vida dura para a grande maioria delas. Todas essas mulheres contribuem para a economia da Guiné-Bissau, embora não sejam reconhecidas porque não trabalham no aparelho de Estado. Como aponta Baldé, a maioria do trabalho feminino na Guiné-Bissau ainda é no mercado informal, o que facilita, em certa medida, a exploração dessa mão de obra, além de manter as mulheres na invisibilidade. Quem senta no gabinete é mais respeitado do que essas mulheres que labutam incansavelmente, debaixo de sol, chuva, em condições desumanas de trabalho. As mulheres bideiras acordam cedo para pescar ou comprar peixes no porto e carregá-los na cabeça até à feira para revendê-los.

[...]

na Guiné-Bissau as mulheres infelizmente são as que mais fazem trabalhos informais. Segundo o Inquérito Regional Integrado feito nos anos 2017 e 2018 publicado em 2019, o emprego no setor informal na Guiné-Bissau conta com 68,5% das mulheres no comércio retalhista e 81,4% delas no alojamento e restauração (Baldé, 2023, p. 5).

Não há como ignorar as memórias de sofrimento e dor dessas mulheres que bem poderia ser eu uma delas, não obstante, podemos reescrever a nossa própria história de outra maneira, descolonizando essas memórias coloniais e nos abrindo à construção de memórias outras, nas quais haja um protagonismo do corpo preto, do corpo feminino guineense. Como? Meu próprio percurso enquanto mulher preta, guineense, em vias de concluir um doutorado em uma universidade pública pode ser uma resposta a um projeto de colonialidade do saber e do ser que tentaram impor sobre meu corpo-voz. No meu entender, a descolonização do saber em Guiné-Bissau se dá ao mesmo tempo em que acontece a descolonização do poder e do ser, uma vez que movimentos sociais também vêm surgindo na tentativa de

questionar os desmandos políticos do país, questionamentos esses que se iniciaram com as atividades do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), na década de cinquenta. Um importante partido que lutou pela sustentação da Guiné-Bissau, muito também porque entendeu que as mulheres eram de suma importância para a independência do país. Patrícia Godinho Gomes, a esse respeito, diz que “a participação das populações bissau-guineenses, *em particular a das mulheres*, constituiu um dos elementos-chave dos resultados alcançados” (2015, p. 29, grifos meus). A luta pela independência foi armada e as mulheres empunharam armas para se verem livres dos domínios da colônia.

Como já disse, minha tese também vai se guiar pela oratura, porque trarei reflexões também baseadas nas vivências da gente comum de Bissau, em conversas com pessoas que estão fora das universidades, mas que compõem a cena feminina guineense e me ajudam a pensar as questões que me interessam discutir na minha pesquisa, por isso não posso deixá-las de fora. São tão importantes com seus saberes não acadêmicos quanto às produções literárias das duas escritoras com as quais me propus dialogar, que são Odete Semedo e Domingas Samy. Nesse sentido, os conceitos de oratura e oralitura me serão caros no desenvolvimento da tese. Uma dessas conversas, por exemplo, foi com Angelina Malú, ex-combatente da guerra da libertação nacional de Guiné e Cabo Verde. Em um dos nossos encontros, por vídeo chamada, fui convidada a pensar não só na minha condição de mulher preta, africana, mas na minha condição como cidadã guineense. Angelina me questionou: “será que somos independentes?” não apenas as mulheres, mas o povo guineense de modo em geral. A resposta é desoladora, pois ela afirma que, mesmo depois de tanta luta, mesmo depois de tantas perdas de pessoas na guerra pela libertação, ainda não podemos dizer que somos um povo livre, porque a colonialidade do poder se faz presente em nosso cotidiano de múltiplas formas.

A colonialidade do poder é uma realidade demasiado cruel, porque os rastros dos colonizadores estão por toda parte. Essa é a grande perversidade da colonialidade, pois os países ex-colônias carregam feridas coloniais no presente, como é o caso da Guiné-Bissau. Segundo Misoczky e Bohn, o neocolonialismo é uma face da colonialidade do poder e a expressão colonialidade “refere-se a estruturas de poder, controle e hegemonia que surgiram durante a época colonial e se entendem da conquista das Américas até os dias atuais” (2013, p. 315). Formas

de controles essas que afetam diretamente nosso cotidiano. A colonialidade do poder tem a ver com o poder hegemônico construído a partir do dito centro ocidental na sua cosmovisão ou epistemologia euro-norte-americano, visto como lugar superior aos demais lugares do mundo, sustentando-se em narrativas fantasmagóricas fundadas em epistemicídio, que deixaram danos (alguns irreversíveis) nos lugares que sofreram violência colonial.

Com a fala de Malú fico cá a pensar que ser mulher no mundo já não é algo tão tranquilo, mas ser mulher guineense é ainda mais um problema porque o mundo machista perdura nesse meu lugar geográfico. Ser mulher guineense é estar longe da igualdade, porque a sociedade faz questão de mostrar para nós claramente essa diferença no dia a dia. Cresci ouvindo dos mais velhos que a mulher não poderia fazer uma série de coisas (inclusive jogar futebol), porque simplesmente era mulher. Impunham termos para que nós, as mulheres, pensássemos que havia apenas um lugar que nos cabia, o do apagamento da história do nosso povo. Um local fora da política e da literatura, um local, de certa maneira, fora da vida. Porém, ainda que a passos lentos, uma mudança está a acontecer na Guiné-Bissau. Há uma luta diária na qual as mulheres reivindicam os espaços sociais, políticos e artísticos que a elas foram negados, como mostrarei no diálogo com os corpos-vozes de Odete Semedo, Domingas Samy, entrelaçadas ao meu corpo-voz e aos corpos-vozes de outras mulheres que compõem as cenas femininas guineenses.

Tomei conhecimento do trabalho intelectual de mulheres como Adichie, Chiziane, Semedo, hooks, Evaristo, Gonzalez e Davis que usaram suas escritas para, não apenas reivindicar seus direitos e de outras mulheres, como também para contar histórias que foram silenciadas. Suas escritas... Essas reivindicações, das quais bell hooks trata no livro intitulado *E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo*, configuram-se como uma escrita feminista e que é frequente que mulheres expressem amargura e repulsa em relação à opressão do homem, porque é um passo que as ajuda a parar de acreditar nas versões romantizadas dos padrões de papéis sexuais que negam a humanidade à mulher. Acredito que a inscrição de sentimentos dessa natureza nos corpos-vozes de Odete Semedo e Domingas Samy foi quem as levou a se comprometerem com a política partidária e com a produção escrita. Escritas que dão vozes às memórias subalternizadas pela opressão colonizadora quer do europeu ou, no caso da Guiné-Bissau, do próprio homem guineense, fruto de uma cultura que vê no corpo feminino, um

espaço para se fazer cumprir a autoridade, pois, lamentavelmente, ainda são frequentes episódios de machismo no cotidiano africano, mesmo entre homens que tiveram acesso à educação formal. É famosa a frase da ex-guerrilheira guineense Carmem Pereira que dizia que na Guiné-Bissau as mulheres precisavam combater dois colonialismos: o dos portugueses e o dos homens. “A Guiné-Bissau é um país que sofreu pela colonização, que de certa forma deixa essas heranças e não escapa do cenário do machismo” (Garraão, 2022, p. 1).

Na África do Sul, durante a pandemia, por exemplo, a violência, em decorrência do machismo, foi tratada como uma outra pandemia e chamou atenção até do presidente do país, Cyril Ramaphosa – “Preocupante que durante um período tão difícil mulheres e meninas estejam aterrorizadas em suas casas e sejam obrigadas a fazerem ligações de emergência desesperadas” (Ramaphosa, 2020). Essa violência em decorrência do machismo, na Guiné-Bissau, em 2020, deu origem à campanha Mindjer ika Tambur, que em crioulo significa – mulher não é tambor. A idealizadora da campanha, Aurora Espírito Santo, contou com a colaboração de personalidades conhecidas em Guiné-Bissau, que foram maquiadas por uma famosa maquiadora do país – Umo Djaló, que, por meio da maquiagem simulou atos de violência nos corpos das voluntárias, que depois foram fotografados e exibidos em uma rede social. A campanha acabou por se transformar em um movimento, uma organização não governamental, que tem como coordenadora a antropóloga guineense Yolanda Garraão. O objetivo é conscientizar as mulheres, mas sobretudo a sociedade guineense em geral acerca dos direitos das mulheres. “Em função do nosso trabalho e das nossas organizações, como é o caso do Movimento Mindjer Ika Tambur, que tem trazido esse assunto à tona, ao público, nos círculos familiares, mas também como sendo uma responsabilidade pública” (Garraão, 2022).

Figura 1: Mulheres na Campanha Mindjer Ika Tambur.



Fonte: <https://www.voaportugues.com/a/guin%C3%A9-bissau-campanha-quer-incentivar-mulheres-a-denunciar-atos-violentos/5479924.html>

Minha hipótese de pesquisa, desse modo, centra-se na proposta de ler os corpos-vozes das cenas femininas guineenses como movimentos de desobediência epistêmica, em que privilegia produções e saberes do universo acadêmico e também fora dele. Uma hipótese que sustenta que produções literárias e culturais guineenses que mesmo que não se proponham a ser políticas, uma vez estando em lugar de resistência, de desobediência epistêmica são narrativas que se colocam como políticas. É isso que defendo, porque são produzidas, em sua maioria, em uma língua não hegemônica, em uma língua ancestral étnica ou crioula, enfim, em uma língua que não é a do colonizador. Produções de autoria feminina engendradas em uma sociedade que ainda se encontra pautada em valores masculinos, logo, o diálogo com essas obras também é político. Uma política do corpo preto, africano, guineense feminino. Assim, narrativas de ex-guerrilheiras que lutaram pela libertação do país como Titina Silá, Carmen Pereira e Angelina Malu estão ao lado de narrativas do cotidiano guineense, que não estão registradas em nenhum espaço institucional, a não ser nas memórias das pessoas, que passam essas histórias de geração em geração como se fosse um bem precioso (e na verdade é), uma herança de família no sentido dos bens materiais. Não se trata de uma propriedade intelectual no sentido restrito, mas é um patrimônio, um bem cultural de grande valor, uma vez que são responsáveis por garantir a perpetuação dos saberes herdados das gerações passadas, garantindo a força vital de muitas gerações.

Há uma conhecida fala do escritor malinês Amadou Hampâté Bâ que exemplifica bem o valor desse patrimônio, pois ele diz que, na África, a cada vez que um ancião morre é uma biblioteca que se queima. Em seu livro autobiográfico

Amkoullel, o menino Fula, a fala do personagem etnólogo e historiador dá a exata medida dessa biblioteca que se perde quando um ancião morre, uma vez que é a memória a guardiã das narrativas do povo, daí a importância dos *grios*¹ ou os chamados contadores de histórias responsáveis por passar essas narrativas de geração a geração. "Desde a infância, éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como cera virgem" (Bâ, 2003, p. 40) Ao lado dessas narrativas estão as cantigas de mandjuandadi, textos curtos que são cantados na coletividade, textos esses que, no entender da Semedo (2010), ajudaram a construir a literatura de Guiné-Bissau. As cantigas se juntam aos poemas de Semedo que estão nos livros *No Fundo do canto* e *(In) Confidências* e, por fim, juntam-se ao livro *A escola* (1993), de Domingas Samy. Esse, por ter sido o primeiro livro de ficção a ser publicado em Guiné-Bissau.

Esta tese está dividida em três etapas. No primeiro capítulo, intitulado "Cenas da vida guineense pós-independência: contextualização histórico-político-literária", apresento o cenário político guineense com sua luta pela independência do país, as atividades políticas e militantes do PAIGC – Partido africano para independência da Guiné e Cabo Verde, faço um desenho do território guineense com seus problemas, sobretudo, no campo político-partidário e linguístico, apresento o percurso de algumas mulheres na luta pela libertação nacional e a relação de colonização da Guiné-Bissau pela via da linguagem. Ainda evidencio o caráter político que permeia as produções literárias guineenses no período pós-independência. No segundo capítulo – "E no princípio se fez a oralidade" – apresento produções guineenses relevantes para a cultura da Guiné-Bissau, que acontecem fora dos espaços acadêmicos de produção de conhecimento, mas que não deixam de produzir saberes, porém de outra ordem. Trago também as cantigas de mandjuandadi, como produções ligadas à oratura e de base epistemológica feminina, bem como as cantigas do Cobiana Djazz, um grupo musical que se inspirou nos movimentos do PAIGC e da luta pela libertação nacional para compor suas canções. No terceiro

¹ Definição de *griô* feita pelo poeta Ricardo Aleixo: O griô é uma pessoa que, nas regiões da África em que ele vive, no Mali, por exemplo, o griô - se quisermos falar em termos de linguagem -, ele é um poeta, ele é também um dançarino, um ator, ele é um músico, um cantor. Então não importa muito o meio expressivo com o qual ele lida. E também, em termos de campo de conhecimento, ele é um... Ele pode ser um teólogo, ele pode ser um historiador, ele é um historiador - mas não no sentido que o Ocidente europeu define um historiador. E o que de novo aproxima essas três instâncias linguageiras é a ativação de todas as energias vocais, corporais - o corpo como uma maquinaria, não como uma máquina, mas como uma maquinaria sensível (Aleixo, 2022, *apud* Alfarella, 2023, p. 115).

capítulo, intitulado “ Cenas de vidas femininas guineenses: entre corpos literários e corpos de vidas cotidianas” trago uma discussão acerca da filosofia ubuntu e a questão do feminino, apresento a poética de Odete Semedo e Domingas Samy e as histórias de vidas de mulheres comuns do cotidiano guineense que com suas vidas simples compõem as cenas das vidas da Guiné-Bissau, desobedecendo a lógica colonial moderna com seus saberes que não se encontram nos livros, nas academias, mas que são tão importantes junto às comunidades, bairros e famílias onde atuam. No entanto, antes de dar início ao primeiro capítulo, traço uma pequena narrativa do meu corpo-voz ou uma pequena história de como cheguei até aqui.

Meu corpo-voz em cena encena...

No dia 1 de março de 2009, há exatos quinze anos, às 14 horas, no Aeroporto Internacional Osvaldo Vieira, eu deixava a minha família, meus amigos e o meu país em direção a outro país, que ficava muito distante do meu, que é o Brasil, mais concretamente na cidade de Campo Grande, Mato Grosso Sul, para fazer a faculdade de letras na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, através do programa de Estudantes do Convênio de Graduação PEC-G. O objetivo era ter a formação acadêmica e voltar para Bissau e poder contribuir para o desenvolvimento do país, mudar a minha vida e da minha família.

O voo foi muito longo e cansativo, com conexão em Cabo Verde, Fortaleza, Recife e São Paulo. Enquanto eu aguardava o voo para São Paulo, uma senhora, que é brasileira, que viajou comigo de Bissau a Fortaleza, aproximou de mim e me disse: O meu marido acaba de me ligar e me informou que assassinaram o presidente da República, João Bernardo Vieira e General das forças armadas, Tagma Nahai. Eu fiquei assustada com a notícia, sem saber o que estava acontecendo no país, e principalmente com a minha família. Se o voo fosse umas horas mais tarde, com certeza, teria sido cancelado. Após algumas horas de espera no aeroporto, segui viagem para Recife e depois São Paulo.

O meu voo de Bissau era até São Paulo. Chegando em São Paulo, num aeroporto enorme, vi um movimento que nunca tinha visto na minha vida, fiquei assustada e, ainda por cima, ao chegar no portão de desembarque, vi todo mundo indo embora e não vi a pessoa que ia me pegar no aeroporto. As horas foram passando e o nervosismo aumentando até que tive ideia de ligar para meu primo Adilson, para saber da pessoa que ele pediu para me buscar no aeroporto. Fui procurar informação sobre uma casa de câmbio, onde tive que trocar o dinheiro em euros para real, para depois comprar cartão de orelhão e ligar para o meu primo, avisando que a pessoa não estava no aeroporto.

Meu primo me passou o contato da pessoa e liguei para ela. Por coincidência, ela se chamava Betinha. Liguei, ela atendeu e me disse que havia acabado de sair da universidade e não ia dar tempo de me pegar no aeroporto de Guarulhos, porque estava bem distante. Me passou seu endereço, peguei o táxi e fui ao seu encontro. No decorrer da viagem, eu apreciava a cidade gigantesca, com grandes movimentos até a sua casa. Ao chegar, pude descansar depois da longa viagem e, no dia seguinte, a minha xará Betinha, me levou à casa de Cambio para trocar meu dinheiro, comprar cartão de orelhão e assim ligar para avisar a minha mãe que havia chegado bem em São Paulo e saber se estavam bem por causa em virtude do assassinato do presidente da República e General das forças armadas. Após falar com minha mãe, A Betinha me sugeriu não comprar passagem de avião de São Paulo para Campo Grande, porque esse dinheiro poderia me fazer falta ao chegar ao meu destino. Segunda ela, eu ia precisar alugar casa, equipar a nova residência, pagar documentações na polícia federal. Ela me levou para Barra Funda para comprar passagem de ônibus para Campo Grande. Saí da rodoviária de Barra Funda, às 20 horas, com destino a Campo Grande.

No dia 4 de março, cheguei a Campo Grande, onde eu pude conhecer a comunidade africana, que me acolheu tão bem. No dia seguinte, o conterrâneo Lionel Gomes, me levou à Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e me apresentou no curso de Letras, onde entreguei toda a documentação e no dia subsequente iniciei as aulas. Lionel foi quem também me levou para me apresentar na polícia federal. Durante o meu percurso acadêmico tive muitas dificuldades, tanto sobre conteúdos, choques culturais, etc. Foi um dos primeiros anos mais difíceis da minha vida, já que tudo era novo e diferente para mim. A saudade da família aumentava a cada dia. Com o passar do tempo, ajuda dos colegas e dos professores fui me adaptando aos poucos.

Durante o percurso acadêmico, no final do segundo ano do curso, fiquei grávida e tive que trancar o curso no ano seguinte, já que eu morava sozinha, sem família por perto e não tinha com quem deixar o meu filho. O meu companheiro Isidoro, pai do Cláudio, agora meu marido, estudava em Juiz de Fora (MG). Ao entrar de férias na universidade, fui para São Paulo, em dezembro de 2010, para passar férias e poder estar ao lado dos parentes que moravam em São Paulo, onde o Cláudio nasceu, em março de 2011. Fiquei durante alguns meses, após o nascimento do Cláudio, tendo ajuda da Venilde e do Jorge.

Depois que o Cláudio completou três meses de vida, voltamos para Campo Grande, quando retomei meus estudos aos poucos, já que o Cláudio era bebê. Com cansaço, dificuldades, vida de mãe e estudante, me mantive firme, porque o meu objetivo de formar gritava mais alto. Com persistência, força de vontade, ajuda dos amigos e professores consegui me formar em Letras, na UFMS.

Após 12 anos vivendo em território brasileiro, na cidade de Campo Grande, Mato Grosso do Sul, chegou o momento de regressar para a minha pátria, minha casa e minha família. Resolvi voltar para casa por causa da pandemia de

Covid, que estava me deixando assustada, com números elevados de óbitos. A minha viagem, aconteceu em plena pandemia de covid, mas antes da viagem foram momentos difíceis, porque em plena pandemia, com morte de centenas de pessoas, fazendo aula de doutorando on-line, meu filho estudando em casa, sem salário, sem bolsa etc. Eu me preocupava muito com a minha situação financeira. Mas o que mais me apavorava era pegar Covid ou meu filho. Deixei tudo de lado, cuidando do meu filho, dos estudos dele e do meu doutorado.

Durante meu tempo livre, antes da Covid, eu fazia tranças, vendia produtos de uma marca de cosméticos e vendia roupas para ganhar uma renda extra, já que o que eu ganhava com a aula de reforço não era suficiente para nos manter. Nesse período pandêmico, dispensei meus clientes com medo da covid. Mas com o passar do tempo, tive que retomar as tranças, com poucos clientes, por falta de meios financeiros. Sempre pedindo a proteção e livramento da covid 19. Nesse período de pandemia, as crianças da vizinhança ficaram em casa, enquanto os pais, trabalhavam. Como eu ficava em casa, tendo aula do doutorado on-line e ajudando o Cláudio com tarefas da escola, resolvi ajudar o filho da minha amiga com as tarefas da escola. Nessa ajuda, apareceram mais 4 crianças para aula de reforço. Foi uma bênção, porque mais um dinheiro extra entrava. Mas me preocupava com covid, mesmo usando máscara e tomando todas as precauções. Com ajuda de Deus, tudo correu bem e conseguimos fechar o ano letivo com sucesso. O objetivo da minha volta para meu país foi devido ao medo de pegar covid, do meu filho pegar e de eu morrer e do meu filho ficar sozinho, já que a minha família estava na Guiné-Bissau. Isso me fez voltar e estar com a minha família nesse momento terrível no qual o mundo se encontrava.

Foram meses preparando essa viagem com meu marido Isidoro, escondendo da família, porque queria que fosse surpresa. Quanto mais saía para comprar

lembrancinhas, malas, entre outras coisas, mais ficava ansiosa com a chegada do dia 16 de dezembro de 2020, data da viagem... finalmente chegou o dia e um misto de alegria e tristeza me tomou, porque eu ia deixar os amigos, a família, a casa que o Brasil me deu durante esses 12 anos, mas, por outro lado, iria rever meu país de origem e minha família. Meu amigo Cláudio Gabriel e minha tia Venilde acompanharam a mim e ao Cláudio no Aeroporto Internacional de Guarulhos. Venilde foi a mulher que, de certo modo, me abriu a ponte do lado brasileiro. Entramos para sala de embarque e passamos no serviço de imigração e da Polícia Federal. Nesse local, os policiais conferiram os nossos documentos e senti meu coração saindo pela boca de tanta angústia caso a documentação apresentasse algum problema. Eles pegaram a autorização do pai do Cláudio para que meu filho pudesse viajar legalmente e levaram o documento para uma sala e demoram para retornar, uma demora que durou uma eternidade diante da minha expectativa. Talvez, pensando agora, nem tenha sido tanto tempo assim. Acredito que minha ansiedade possa ter alterado minha noção de tempo. O tempo é relativo mesmo a depender do que estamos fazendo.

Depois que o agente da Polícia Federal voltou, perguntou se o número da documentação que constava na autorização estava comigo. Respondi que sim. Tirei os papéis, mostrei a ele e fomos liberados em seguida. Liguei para a tia Venilde, que ainda estava no aeroporto à espera de notícia. Avisei que tudo estava acertado e só então acreditei que eu e o Cláudio estávamos mesmo voando de volta para casa. Ele, na verdade, indo pela primeira vez conhecer suas raízes...

A viagem foi longa, pois o voo teve escala em Lisboa, antes de se dirigir para Bissau. Chegando em Lisboa, meu pai, que mora na capital de Portugal, estava ansioso para me ver e também conhecer o neto, mas infelizmente não foi possível, já que não nos deixaram sair da sala de espera do aeroporto em razão

dos efeitos da pandemia do coronavírus, que assolava o Planeta naquele momento. Fiquei triste porque há 16 anos estava sem ver meu pai. Conformei-me com uma ligação dele e, depois de horas, segui a viagem para Bissau.

No dia 17 de dezembro, às 22 horas, pisei no território guineense, no Aeroporto Internacional Osvaldo Vieira. Ao mesmo tempo que fiquei feliz, me senti uma intrusa no meio das pessoas. Senti-me estrangeira e estranha na minha própria terra natal. Estava tudo diferente, parecia minha primeira vez no país. Senti falta da agitação no aeroporto, já que saí de um dos maiores aeroportos internacionais brasileiros, que é Guarulhos, onde encontramos todos os tipos de pessoas e de nacionalidades diferentes sempre se movimentando de um lugar para outro, buscando dar vida a seus sonhos e desejos. Curioso, mas quando cheguei há São Paulo, há 12 anos, eu estranhava o excesso de pessoas e agora, de volta a Bissau, eu sentia falta justamente desse excesso de pessoas...

No Aeroporto Internacional Osvaldo Vieira só havia um avião, que era a aeronave de onde havíamos desembarcado. Meu filho Cláudio Gabriel, ao descer, perguntou-me onde estavam os outros aviões. Eu respondi que havia apenas a aeronave que nos havia trazido de Lisboa. Então eu o saudei, desejando-lhe boas-vindas a minha terra, a do papa e a dos seus avós, tias e tios. Seguimos a fila de desembarque e o pai do Cláudio estava nos esperando. Demoramos para sair devido ao protocolo de segurança imposto pela Covid-19, mas, enfim, saímos e pudemos nos abraçar e depois seguimos para casa. No caminho para a residência de minha família, revi a cidade, as pessoas e, ao mesmo tempo, passou, em paralelo, filmes na minha cabecinha. Tudo era estranho para mim, uma estrangeira na terra natal... nunca havia imaginado que algo assim pudesse acontecer.

Ao entrar na rua de casa, o coração disparou a mil e, em seguida, o carro parou na porta de casa, desci e bati as palmas, dizendo, “oh de casa”. Em seguida, minha irmã Nénia abriu a porta e derramou água no batente de porta, como sinal de boas-vindas. Ela era a única da casa que sabia da minha viagem. Ao espargir água nesse espaço da soleira, de transformações, Nénia me abria o outro lado da ponte que cruzava o imenso oceano.

No momento em que a olhei, meus olhos estavam imantados pelo véu da lágrima e ela se parecia muito com a minha mãe. Assim, eu senti a presença da matriarca na residência em que fui criada. Acredito que ela me recebeu naquele instante. Não segurei as lágrimas porque minha irmã estava chorando. Abracei-a com tanta força e chorei, pois tinha como sonho de poder ser recebida pela nossa mãe, mas o destino foi outro, já que ela faleceu durante minha estadia no Brasil. Em seguida, meus 3 irmãos saíram do quarto, todos chorando. Fizemos abraços coletivos e falei para eles pararem de chorar porque aquele momento era de alegria e eu tinha certeza que a nossa mãe estava do outro lado de cima, olhando seus cinco filhos reunidos novamente. Todo mundo parou de chorar e abri as malas e dei-lhes presentes. Meu tio Litos entrou emocionado e me abraçou bem forte.

Na manhã do dia 18, vi primos, vizinhos, amigos. Nesse mesmo dia, realizou-se a defesa de monografia da minha irmã Nénia. Familiares e amigos se reuniram para comemorar sua vitória e o orgulho por ter uma médica na família. No fim da noite, Isidoro foi nos buscar para passear pela praça de Bissau. Cláudio pediu cachorro quente, sorvete e depois fomos dormir na casa que Isidoro granjeou para nós três. No dia seguinte, voltamos para casa dos meus pais. Durante a tarde, Isidoro nos levou para casa dos pais dele, onde o Cláudio conheceu o avô paterno, a tia e os primos. Em seguida, fomos para casa do bisavô

materno do Cláudio, lugar no qual conhecemos tios, tias, avós e primos. Fomos bem recebidos e depois voltamos para casa.

Passaram-se duas semanas depois que entreguei o currículo nas universidades de Bissau. Fui contratada pela universidade pública Amílcar Cabral e pela Universidade Privada Lusófona da Guiné. Fiquei muito feliz e segui o caminho da educação. Mas durante esse percurso, percebi que os desafios seriam intensos, como lidar com as pessoas, com o país, com a precariedade nas universidades. A falta de biblioteca, o estado precário das salas de aula são exemplos da falta de infraestrutura que envolve a educação de Bissau. Com tudo isso, comecei a ficar com raiva e decepcionada. Quando me refiro à decepção, estou aludindo à problemática que envolve o governo, porque antes de chegar em Bissau o país estava enfrentando greve na saúde e na educação.

Nesse período de tempo que estou em Bissau, pude presenciar muitos absurdos, como falta de escolas, de hospitais, o avanço da fome e do desemprego. Essa é uma questão política que as mulheres, os homens e jovens do país estão combatendo, seja por meio de políticas sociais ou de políticas artísticas.

Médicos do hospital Nacional Simão Mendes, centro de saúde de referência do país, saíram para reivindicar direitos e melhores condições hospitalares e acabaram sendo presos. Portanto, os direitos estão sendo criminalizados. Partindo do efeito que essas agressões tiveram às pessoas guineenses, Odete Semedo, mesmo com tantas violências, ditadura no país, não se intimidou e mostrou que além de ser escritora, ela é cidadã guineense que quer o bem do país e do seu povo. Podemos dizer que ela não se preocupa só com a literatura, ou seja, como intelectual, não fica em uma torre de marfim, mas vai à luta. Se pronunciou por meio de vídeo a respeito da política na atualidade. Para ela:

Durante o século XXI, o país chamado Guiné-Bissau está a viver num poder de terrorismo, ditadura, sequestro, abuso de poder, onde a população guineense não pode opinar, se manifestar e reivindicar seus direitos como cidadãos guineenses, porque são oprimidos e torturados pelos donos do país (Semedo, 2022 s/p).

A declaração de Semedo evidencia que a história atual da nação está muito próxima daquela vista antes da independência de Guiné-Bissau e Cabo-Verde, já que naquela época as pessoas viviam silenciadas, sentindo a dor das chicotadas, dos xingamentos, sem direito de opinar ou de manifestar qualquer ponto de vista, pois os tempos eram aqueles do regime de opressão e de submissão. Ainda no mesmo vídeo, Semedo diz que:

Vejo hoje uma situação caótica que se vive na Guiné-Bissau. O meu país está a experimentar a violência do terrorismo do Estado, em que as pessoas estão raptadas brutalmente e espancadas pelas agentes da Presidência da República. As pessoas espancadas são deixadas às suas sortes, sem assistência e lugar zero onde eventualmente não poderiam ser encontradas. Mas felizmente, muitas dessas pessoas foram encontradas e tratadas. (2022, s.p).

As palavras de Semedo não são apenas uma denúncia, mas um ato de coragem, haja vista que não se pode citar ou dizer o nome de um político que a pessoa sofre as consequências. Pode-se dizer que o país se encontra num clima de luto, em que tudo está triste e murcho. Com todas as ameaças aos cidadãos guineenses, não se deve perder a esperança e isso pode ser notado pela preocupação de Odete Semedo em relação ao contexto em que a nação se encontra no momento. Alguns crimes políticos que acontecem no país, na maioria das vezes, não têm a devida importância, mesmo com a existência da lei, mas como diz Derrida, lei e justiça definitivamente não são a mesma coisa.

Com todos esses acontecimentos na Guiné-Bissau, eu fiquei sem alento para fazer nada e sem sucesso no que diz respeito à redação da tese. Mas depois da viagem que fiz para minha terra natal, a ilha de Jeta, no dia 2 de abril de 2022, renovei minhas energias. Jeta é uma terra que fiquei sem tocar depois de 22 anos. Uma terra sagrada, onde nasceram meus ancestrais maternos, terra onde eu mesma nasci. Não foi nada fácil para mim ir para Jeta, porque ao chegar nessa ilha, fui conhecer o sepulcro da minha mãe, Tomácia, que nos deixou em março de 2017, quando eu me encontrava no Brasil. Foi triste ver o túmulo dela, o meu mundo ficou escuro novamente como no dia da sua partida, no dia em que a minha irmã Nénia me ligou para dar a notícia do desaparecimento físico dela.

Nessa viagem, eu e a minha família, em especial, os cinco filhos de Tomácia, compramos diversos tipos de bebidas, porco, galinha, arroz e outros mantimentos para cozinhar para nossa mãe. A etnia manjaca, originária de Jeta e da qual faz parte minha mãe, faz um ritual todos os anos para os familiares que já partiram desta vida. Os filhos ou familiares dos que partiram preparam comidas e junto com as bebidas, as levam para o local do sepulcro. Ali há um responsável por fazer uma pequena cerimônia e oferecer a comida, com as mãos, para o túmulo. A bebida também é derramada no túmulo como uma espécie de libação àquele que já foi. Nesse processo, o orador vai falando e também pede proteção para a família. Os filhos e as pessoas presentes fazem pedidos ao homenageado e pedem proteção

Esse ritual, na etnia manjaca, se chama cahat pié². No dia 3 de abril, eu, meus irmãos e alguns familiares levamos o alimento e as bebidas para o túmulo da nossa mãe. Lá o porco foi sacrificado, depois preparamos essa comida e a levamos para o sepulcro novamente, onde foi servida para as pessoas que estavam

² Cahat pié - cozinhar e depois colocar comida e bebida no túmulo do ente querido.

presentes. Nesta cerimônia, avisam os amigos do falecido, os familiares desse ato, a fim de que possam comparecer no dia. No dia de cahat pié da minha mãe, havia muitas pessoas, e, por isso, ficamos felizes porque minha mãe gostava de gente e de casa cheia. Os amigos e familiares comeram e beberam. Nesse mesmo dia, uma prima da minha mãe me cobriu com um pano de pinti, que é de costume a pessoa ganhar pano quando perde um ente querido. Como eu não estava presente quando a minha mãe faleceu, ela resolveu me presentear com o pano, o qual usei em seguida para ir à praia. Esse pano é uma narrativa dos manjacos e do povo guineense. Ele conta a história que perdemos, que não podemos vivenciar. É esse entrelaçamento de linhas e de tramas que cobriu o meu corpo.

Figura 2: Minha avó Laria e o neto Luther, na casa Batal(Jeta)



Fonte: acervo pessoal

Figura 3: Pano que ganhei da minha tia, no ato da cerimônia.



Fonte: acervo pessoal

-
Depois do término da cerimônia, eu e meus irmãos fomos para a praia de Batal. A denominação Batal pertence ao nome da casa da minha mãe (Batal). Na ilha de Jeta, cada casa tem um nome. Esse nome vem da família, é colocado para especificar cada família, cada geração naquela região. Uma forma de identificar seres da mesma casa, por exemplo, ao falar sou Marcos de Batal, a pessoa já sabe que a pessoa é de tal linhagem (geração). Tomamos banho e renascemos, porque deixamos tudo de ruim e de negativo naquela praia – a areia e o mar são narrativas que se dissolvem –, e voltamos com energias boas para a

capital para enfrentar as mazelas do país. Depois da volta para Bissau, dei início à escrita da tese com um pouco mais de coragem...

CAPÍTULO I – CENAS DA VIDA GUINEENSE PÓS-INDEPENDÊNCIA: CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-POLÍTICO-LITERÁRIA

*No fundo de mim mesmo
eu sinto qualquer coisa que fere a minha carne,
que me dilacera e tortura...*

*... que faz sangrar meu corpo,
que faz sangrar também
a Humanidade inteira!*

Amílcar Cabral

1.1 O pós-independência e os pedregosos caminhos da liberdade

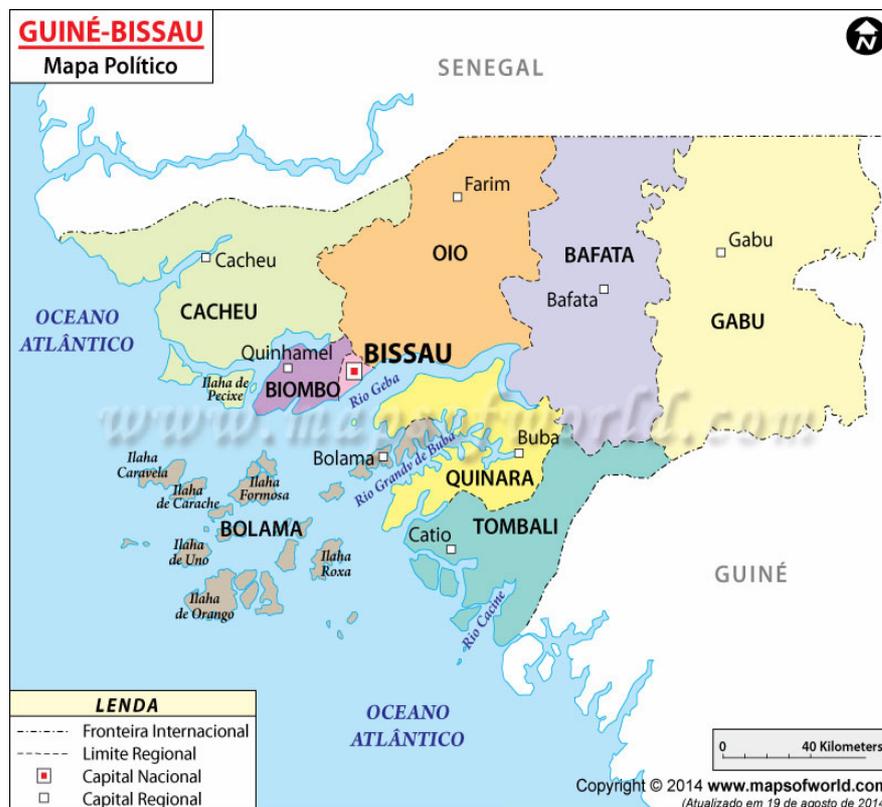
Guiné
sou eu
até depois da esperança

Guiné
és tu
camponês de Bedanda teimosamente
procurando a bianda na bolanha
que só encontra água na mágoa da tua
lágrima
[...]
Mas

Guiné somos todos mesmo depois da
Esperança

Tony Tcheka

Figura 4: Mapa da Guiné-Bissau.



Fonte: <https://pt.mapsofworld.com/guinea-bissau/>

Dou início a este capítulo com uma foto do mapa da Guiné-Bissau como uma porta de acesso para o que pretendo discutir aqui, que são as cenas da vida guineense pós-independência no contexto histórico-político-literário em prol da liberdade do país sobretudo em virtude das atividades desenvolvidas pelo PAIGC – Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo Verde.

A Guiné-Bissau é um país do continente africano, situado na África Ocidental, que faz fronteira com o Senegal ao norte e Guiné-Conacri ao sul e ao leste com o oceano atlântico. O território guineense abrange 36.125 km² de área, com uma população estimada de 2 milhões de pessoas. O sistema político da Guiné-Bissau é

um contexto multipartidário de uma democracia representativa em transição, por meio do qual o Presidente é chefe de estado e o Primeiro-ministro é o chefe de governo. O poder executivo é exercido pelo governo, enquanto o poder legislativo é exercido tanto pelo governo quanto pela Assembleia Nacional Popular. O poder judiciário é independente do executivo e legislativo. Como se pode ver pelo mapa, a Guiné-Bissau é um país pequeno, com uma população de aproximadamente 2.061 milhões de habitantes (menor do que muitas cidades brasileiras), no entanto, há um grande número de partidos políticos, em torno de 50. Como um país tão pequeno tem esse número de partidos que parece inversamente proporcional ao número de habitantes? A questão é o porquê desses partidos. Ou melhor: o porquê de tantos partidos e tanta miséria espalhada pelo pequeno país?

A Guiné-Bissau passou por dois períodos significativos (complicados) após a independência: 1- Período de Partido Único-PAIGC, portanto sem eleição; 2- Período Multipartidário, momento em que os guineenses tiveram opção entre candidatos de partidos diversos. No período de Partido Único, Luís Cabral (irmão de Amílcar Cabral) foi quem comandou o país até 1978, uma vez que ainda não havia eleições. Governou o país como presidente do Estado e João Bernardo Vieira, como Primeiro-Ministro. Esse foi um período que dividiu opiniões, pois houve algum crescimento do país, mas também certo retrocesso, o que culminou em um golpe no governo de Luís Cabral, dado por seu vice, João Bernardo Vieira, no dia 14 de novembro de 1980. Eu me lembro de ouvir, quando era criança, muitas pessoas exaltarem a gestão de Luís Cabral, apesar de ter sido um período de fome para boa parte da população. Diziam que sua saída havia virado o país pelo avesso. Mas pensando bem, ainda que muitos guineenses pensassem que Luís Cabral havia feito um bom governo, sinceramente, é um pouco duvidoso, pois se havia tanta gente passando fome, fica difícil acreditar nas benesses de um governo que não garante o básico para seu povo, que é o direito a ter comida no prato.

Com o golpe de 1980, o comando do país passou para as mãos de João Bernardo Vieira, mais conhecido como Nino Vieira, que também não fez um bom governo e, antes de terminar seu mandato, sofreu um golpe de estado, o que desencadeou uma guerra civil no país. A primeira eleição em Guiné-Bissau aconteceu entre julho e agosto de 1994, ou seja, muito recente, há apenas trinta anos.

Houve muitas promessas de uma vida melhor para o povo guineense após a independência, mas não foi o que aconteceu com o sonho de liberdade posto em prática. Com o passar dos anos da guerra da libertação, o país ainda se encontra banhado por instabilidade política e crises econômicas que tantos prejuízos têm causado aos guineenses. Muitos escritores do país trouxeram para suas obras as demandas do povo, como é o caso do escritor Abdulai Sila, um dos corpos-vozes mais atuantes da Guiné-Bissau ao lado de Odete Semedo na literatura guineense. Os escritores pós-independência, por meio de seus corpos-vozes vêm denunciando e cobrando das autoridades sobre seus compromissos com o povo guineense. Essas cobranças são nítidas, por exemplo, no romance *Memórias Somânticas*, de Abdulai Sila:

O trabalho forçado ia acabar; haveria boas escolas para todos as nossas crianças, e em todas as tabancas e cidades; hospitais modernos para tratar dos doentes; e como irmãos que somos, iríamos todos viver em harmonia, construindo em todos os cantos da nossa pátria amada a paz e o progresso (Sila, 2016, p. 84).

A citação do texto literário de Sila é a mais nítida representação das demandas que assolam o povo guineense ainda hoje. Após a luta pela independência e até os dias atuais a população ainda não viu as promessas serem cumpridas, porque não temos boas escolas para as crianças, a todo momento há greves nas escolas públicas, há carência de bons hospitais, o que faz com que a população acaba viajando para fora do país para cuidar da saúde. Os que não tem condições de sair [a grande maioria], ficam no país até perderem suas vidas. O povo guineense não conhece a paz nem vive em harmonia porque cada dia a pobreza aumenta e com ela os problemas inerentes a um país pobre.

Na Guiné-Bissau de hoje, decorridos 35 anos da revolução que libertou o país do regime fascista português, só mesmo os antigos «comandantes» continuam a se vangloriar dos feitos passados e a se aproveitar dessa aura em benefício próprio, valendo-se da participação na luta pela libertação para legitimarem seus atos e conservarem o poder. Porque os demais veteranos também já descobriram, a exemplo da população, que só foram usados para preservar os interesses de grupos bem restritos, já que o país continua tão pobre - ou mais - quanto no tempo do colonialismo (Augel, 2007, p. 583).

Pouca coisa mudou de forma significativa para nós população guineense. Em termos políticos, é um país onde todo mundo quer mandar, em que há eleições suspensas e contestadas o tempo todo em virtude das fraudes, cada um querendo mais e mais, enquanto o povo fica na mesma linha da pobreza de outrora. Será que valeu a pena todo o derramamento de sangue dos nossos irmãos que morreram na luta para libertar o país? Mesmo com todos os problemas pós-independência, claro que valeu. Essa pergunta surge apenas num momento de revolta quando me lembro do cotidiano difícil de nós guineenses com questões básicas e do quão difíceis foram os dias dos guerrilheiros e guerrilheiras do PAIGC para garantir a liberdade do país.

Depois da independência da Guiné-Bissau, algumas famílias e sobrenomes tornaram cada vez mais notáveis na esfera política, isto é, na ocupação de cargos eletivos, nas funções estatais e burocráticos do país. Essas famílias tradicionais foram instituídas nos espaços de poder desde a luta de libertação nacional contra a colonização e se renovam com alianças de casamentos e herdeiros. Por essa razão, a devoção e a responsabilidade atribuídas às mulheres com objetivo de manter essa aliança tradicional, as colocaram como peças fundamentais desse jogo que envolvem poder, hierarquia, capitais sociais, econômico e sentimentos de pertencimento. (Mbundé, 2022, p.85)

Antes, quem tinha mais privilégio era a família tradicional, aquela que tinha um sobrenome importante, mas essa realidade não mudou muito e acabou se transformando numa questão cultural, passada de geração a geração. Já se criam os filhos para serem políticos, substituindo-os futuramente. No século XXI, na Guiné-Bissau, as pessoas entram na política por interesse pessoal e da família, e não pelo bem da nação. Essa famosa ambição vem de tempos longínquos e Amílcar Cabral já falava sobre isso logo após o movimento de libertação nacional.

É preciso, no entanto, tomar em consideração o facto que, perante a perspectiva da independência política, a ambição e o oportunismo que afetam em geral o movimento de libertação podem levar à luta indivíduos não reconvertidos. Estes, com base no seu nível de instrução, nos seus conhecimentos científicos e técnicos, e sem perderem em nada os seus preconceitos culturais de classe, podem atingir os pontos mais elevados do movimento de libertação (Cabral, 1970 *apud* Sanches, 2011, p. 363-364).

As pessoas costumam dizer em crioulo "*Nó na bai tudu na política pá tene dinheru*³". Se diz isso porque uma pessoa trabalha a vida toda, sem sucesso, mas ao

entrar na política tudo muda, pois se adquire um patrimônio incompatível com seu salário. Esse espaço político a que a maioria da população quer pertencer leva a Guiné-Bissau a ter um número elevado de partidos, porque as pessoas não vão por uma ideologia política ou pelo bem-estar coletivo, mas por interesse próprio. No caso de países pobres, como Guiné-Bissau, a carreira política é uma forma de se ascender social e economicamente ou de garantir os privilégios já “conquistados” (eu diria tomados). O povo se sente desamparado, porque mesmo as pessoas que se dizem comprometidas com as pautas sociais e econômicas da população, quando conseguem penetrar nesses espaços de poder, se esquecem de tudo, inclusive, de suas origens guineenses, pois muitas são arremedos de portugueses, fazendo uso de nomes europeus, por se acreditar no prestígio de tais nomes e desprezando os nomes locais. Mais um exemplo brutal da colonialidade do poder.

Mas se vocês reparam bem, podem ver que esses descendentes de guineenses ou de cabo verdianos que estão bem na vida o seu interesse é comum: Todos agarrados aos tucas, fingindo ser português o máximo que podem, até proibem os filhos de falarem outras línguas em casa que não seja o português, vocês sabem bem. E se virmos outro grupo, seu interesse é também mais ou menos o mesmo. Os Zé Marias, os João Vaz, e outros também claro que eram empregados. Algum de vocês por exemplo, que eram empregadas, mas que são nacionalistas, não é verdade? (Cabral, 1945 p. 9).

Segundo Augel, “A literatura não escapou do amplo espectro de questionamentos e ajustes de contas com a antiga metrópole” (2007, p. 142). Esse acerto de contas da literatura com o colonizador pode se dar por meio da reescrita de narrativas que questionem a naturalização do processo de subalternização sofrido pelos povos colonizados. É chegada a hora de se ouvir o outro lado da história... No caso da Guiné-Bissau, a literatura vai além de uma mera questão estética porque é, antes de tudo, um movimento da resistência à opressão do colonizador em todos os níveis.

Assim, é possível dizer que a literatura guineense pode se configurar como um exemplo de desobediência epistêmica e que a literatura guineense de autoria feminina se inscreve ainda muito mais nesse movimento de desobediência, porque nós mulheres guineenses, partindo da nossa escrita, dança e arte utilizamos a enunciação para tentar mudar a história das mulheres, contando outras e

³ Nô na bai tudo na política pá tene dinheru- significa: vamos todos para política para ter dinheiro.

escrevendo a nossa própria história, nossas escrituras, dando voz aos nossos corpos-vozes. Ao negar a lógica patriarcal, que ensina alguém como portar e pensar, ao refutar teorias elaboradas para pensar problemas do homem branco e europeu estamos praticando a desobediência epistêmica. Quem pode melhor narrar a nossa história? Nós mesmos. Essas narrativas contadas por outros estão relacionadas a questões de poder, em que nossas histórias são manipuladas, sofrem do mal de arquivo, recheadas de estereótipos que têm como objetivo inviabilizar quem não está do lado “certo”, que significa o lado (norte) do globo.

O problema com os estereótipos não é apenas o fato de que eles possam estar errados, mas é, sim, o seu caráter de incompletude. A característica principal dos estereótipos é exatamente o fato de que eles são incompletos e que “transformam uma história em única história”, superficializam a experiência e negligenciam todas as outras narrativas que tornam o lugar ou uma pessoa (Adichie, *apud* Alves, 2014, p.59).

Quando cheguei ao Brasil, pude sentir um pouco da incompletude da história de que fala Adichie, porque foi contada a minha história, a história do meu povo e do meu continente por vozes de outros, de uma forma diferente e, na maioria das vezes, assinalada por estereótipos. Lembro-me de que quando cheguei na universidade, fui abordada pelos colegas de turma com perguntas e comentários desconcertantes e colonizadores e o pior é que eles nem se davam conta disso. As histórias que as pessoas leem sobre o povo africano são limitadas pela grande narrativa colonial que foi construída acerca do continente (aliás, se fala de África como se fosse um país, não um continente) e, com isso, criam-se juízos de valores que nada mais são que um reforço duro e cruel da colonialidade do poder, do ser e do saber.

A produção literária de um povo precisa ser lida sob uma perspectiva que leve em conta suas diferenças culturais, seu lócus geográfico. Como argumenta Coutinho (2021), faz-se necessário ter em conta as dimensões espaciais e temporais ao se construir um discurso sobre dada literatura. As produções literárias guineenses são notadamente marcadas pela oralidade, o que faz com que haja certo distanciamento (alguns dizem atraso) em relação a outros países, uma vez que há o privilégio da escrita em detrimento à oralidade. Essa característica não deve ser desconsiderada ao se falar da literatura guineense, em especial, aquela produzida

antes do processo de independência do país. Como diz Augel, “Na Guiné Bissau, vêm quase sempre de fora os olhares que se debruçaram em registrar e em analisar a produção estética guineense. Da mesma forma, são, de fato, sobretudo coletâneas estrangeiras que dão um mínimo de visibilidade às incipientes manifestações literárias daquele país” (Augel, 2007, p.100). Essas visibilidades das coletâneas estrangeiras, tem a ver com a tardia produção literária no país.

No entanto, ainda que de maneira incipiente, é possível vislumbrar algumas mudanças, no sentido de incentivar as pesquisas feitas no país e as produções literárias são uma pequena parte disso. A Guiné-Bissau até 2004 contou com a *Soronda*⁴, *Revista de Estudos Guineenses*, do Instituto Nacional de Estudo de Pesquisa (INEP/1984), que iniciou suas atividades em 1986, bem como a série monográfica Kacu Martel (1997) e a coleção Lala Kema, todas voltadas para promoção de pesquisas científicas. Sem dúvidas, o INEP se constitui como um espaço para desarquivar nossas memórias e confrontar o mal de arquivo sobre o qual fala Derrida (2001), que elege quais memórias devem ser lembradas e quais devem ser apagadas, constituindo o arquivo como um espaço de poder. Esse centro de pesquisas é um importante arquivo de Bissau a ser preservado no pós-independência, sobretudo para a história das mulheres, como bem observa Patrícia Godinho.

[...]

Um dos mais importantes projetos sobre a salvaguarda da memória coletiva das mulheres da Guiné-Bissau foi realizado, graças à iniciativa do INEP, em colaboração com a Faculdade de Direito de Bissau, a partir de 1987. Trata-se do “Projeto de recolha e codificação do direito consuetudinário vigente na

⁴ A *Soronda* publicou de 1986 a 2004, conforme consta no site do INEP, portanto, o último número foi publicado em 2004. No entanto, 20 anos depois, encontra-se aberto um edital de publicação na plataforma 9 com chamada para um número especial, cujo tema é: “Pessoas, arroz e mangais nas periferias: Interfaces híbridas em contestação num mundo em mudança”. A previsão de publicação é 2025. Pesquisamos os 20 primeiros números da revista, que teve como um dos diretores o escritor Abdulai Silá, considerado o maior representante da literatura guineense, e um fato nos chamou atenção: nos 20 números que pesquisamos, em apenas dois deles encontramos dois artigos sobre literatura guineense – o número 09, com o artigo de Leopoldo Amado “Literatura colonial guineense” e o número 19, de Moema Parente Augel “Prosa literária guineense”. É claro que não se trata de uma revista exclusiva de literatura, e sim de estudos guineenses. No entanto, essa baixa produção científica acerca de produções literárias guineenses nos deu uma medida do cenário literário da Guiné-Bissau, sobretudo, porque um dos diretores da revista é um dos mais representativos escritores do país. <https://plataforma9.com/publicacoes/chamada-para-artigos-para-um-numero-especial-da-soronda-revista-de-estudos-guineenses.htm>

Em 1994, também circulou outra revista em Bissau: a *Tcholona*, uma revista de letras, arte e cultura, criada pelo GREC – Grupo de Expressão Cultural, mas, segundo a escritora Odete Semedo (2005), a revista teve vida curta: apenas sete números.

Guiné-Bissau”, no qual é analisado o estatuto das mulheres na sociedade guineense segundo as várias realidades étnicas e de acordo com as próprias regras consuetudinárias (entre as dimensões estudadas figuram o casamento, a família, a religião, as tradições, a economia, as regras de sucessão, a posse da terra) (Godinho, 2015, p. 182).

Um registro significativo de corpos-vozes femininas que constituem a Guiné-Bissau em seus mais distintos espaços de atuação, daí se firmar como um arquivo vigoroso para desarquivar as memórias coloniais dos corpos-vozes femininas guineenses e arquivar memórias outras a partir da escrita de narrativas outras...

1.2 corpos-vozes: tambores que ditam outros sons

Tiniguena é uma organização não governamental, fortemente comprometida com a preservação ambiental, fundada na década de noventa por uma mulher, Augusta Henriques, na Guiné-Bissau.

Figura 5: Augusta Henriques – Fundadora da ONG Tiniguena.



Fonte: <https://interpares.ca/voice/augusta-henriques-tiniguena>

O objetivo da ONG é contribuir para a construção de um futuro melhor na Guiné-Bissau com a participação mais efetiva do povo, (sobretudo as mulheres, uma vez que há vários projetos que contemplam os saberes femininos) conjugando

preocupação com os ecossistemas, de modo a garantir uma economia mais sustentável. Faz parte do movimento de emergência de organizações cívicas que incentivam uma nova dinâmica de participação das populações na construção do futuro da Guiné-Bissau. A palavra tem origem na etnia cassanga e significa – “esta terra é nossa”. Trata-se de um movimento que além de visar o crescimento da economia do país, também se alinha às pautas ambientais e como tal tenta estar em harmonia com a preservação dos ecossistemas ao incentivar a produção de mão de obra da população guineense, em especial, a mão de obra das mulheres rurais. É impossível não observar que uma organização criada em um país com tantos problemas de ordem social, econômica, política e ainda assim fortemente preocupada em conjugar crescimento econômico com sustentabilidade, enquanto países ricos, desenvolvidos, que discutem nos famosos fóruns mundiais não avançam nas discussões para tornar o Planeta mais sustentável do ponto de vista econômico. O trabalho desenvolvido pelo Tiniguena⁵, que teve o impulso inicial nas mãos de Augusta Henriques é inspirador para qualquer um e deveria servir de exemplo para os idealizadores dos grandes fóruns econômicos que se propõem discutir sustentabilidade e economia e, a cada encontro, não avançam e o Planeta fica cada dia mais doente.

O Tiniguena desenvolve vários projetos e alguns deles contemplam o público feminino e a ecologia, como “Reforçar a igualdade de gênero através da agroecologia liderada por mulheres na África ocidental” e “Arroz e mangal”. Há, por exemplo, um que é voltado para as mulheres que atuam na zona rural, denominado – “Mulheres Rurais” – que tem como objetivo contribuir para o reforço da democracia participativa na Guiné-Bissau, através da promoção do exercício da justiça de direitos de cidadania entre homens e mulheres no desenvolvimento político e social, mas, sobretudo, engajar as mulheres rurais na vida política do país, logo, promover a justiça de gênero. O projeto em questão auxilia mulheres guineenses, especialmente as mulheres rurais, a saírem da invisibilidade e da linha da pobreza, possibilitando a elas o mínimo de independência financeira e de dignidade, empoderando mulheres nas zonas rurais menos favorecidas economicamente. As mulheres trabalham em diversas áreas, como plantação de arroz e pesca. Produzem e comercializam os produtos locais em diferentes regiões do país, no setor informal,

⁵ Para quem quiser conhecer mais sobre o trabalho do Tiniguena: <https://tiniguena-etn.org/sobre-nos/>

o que garante a participação feminina na produção agrícola, bem como na economia nacional. Os produtos produzidos na nossa terra, como dito em crioulo, “*Ki ki di nos ten balur*”⁶ são uma forma de incentivar a população a consumir os produtos locais.

Mas e quando o trabalho segue em outra direção? Quando o trabalho caminha na direção contrária ao que propõe a ONG Tiniguena? Ou seja, quando o trabalho serve para vilipendiar o corpo da mulher, em especial, o corpo da mulher preta? O que fazer diante dessa violência advinda do trabalho?

O corpo feminino (assim como outros corpos vítimas da necropolítica) historicamente ocupa o lugar da invisibilidade, no entanto, se esse corpo é de uma mulher preta, não há dúvida de que a invisibilidade aumenta exponencialmente. Há muitas pesquisas no mercado que comprovam essa dura e cruel realidade. De acordo com Davis

o pré-requisito mais importante para o empoderamento é a possibilidade de obter um sustento adequado. Do alto de sua audácia, o governo Reagan se gabou de ter estabilizado o desemprego, deixando apenas 7,5 milhões de pessoas sem trabalho. Essas alegações foram feitas em um período em que a população negra em geral tinha duas vezes mais chance de estar desempregada do que a população branca, e a probabilidade de a população adolescente negra estar nessa condição era quase três vezes maior do que a branca. Devemos lembrar de que esses dados não incluem os milhões que, totalmente frustradas, desistiram de procurar emprego, nem aquelas cujo seguro-desemprego expirou, nem as que nunca tiveram trabalho. Mulheres atendidas por programas sociais também não são consideradas desempregadas (Davis, 2017, p. 19).

Esse corpo que sente na *pele* diariamente essa diferença pela questão da *pele*, acaba vivendo sem o mínimo de dignidade/humanidade. Um lugar de subalternidade e um trabalho invisível que coloca essas pessoas num espaço de amargura quando as submete a trabalhos informais sem qualquer garantia. Na maioria das vezes, são humilhadas, maltratadas, com baixo salário e sem seus direitos trabalhistas. É o tão falado trabalho análogo a escravidão...

De acordo com Verges, “Esse trabalho invisível, produzido majoritariamente por mulheres racializadas, é que gera a limpeza e a organização do mundo capitalista. Em uma frase, é o que garante o caráter civilizatório da modernidade ocidental” (Verges, 2019, p. 6). Enquanto esse corpo racializado continua sendo explorado, o corpo não racializado, torna-se cada dia coberto de privilégios. Um pouco mais adiante, Verges conclui que a vida confortável das mulheres brancas burguesas só é possível porque existem as mulheres racializadas, que são

diariamente exploradas para garantir o conforto das mulheres privilegiadas, “fabricando suas roupas, limpando suas casas e os escritórios onde trabalham, tomando conta dos seus filhos, cuidando das necessidades sexuais de seus maridos, irmãos e companheiros” (Verges, 2019, p. 18).

Esse conforto ficou nítido na pandemia de covid 19, porque os corpos não racializados, com condições financeiras estáveis, na maioria das vezes, puderam trabalhar em casa ou mesmo não trabalhando fora, tiveram como se manter no período pandêmico. Enquanto o corpo racializado não teve como se manter e a única saída foi trabalhar, arriscar sua vida e da sua família para o ganha pão. Se não trabalhasse, não poderia arcar com as despesas da família e entre não ter como se sustentar e correr o risco de se contaminar nos transportes públicos, no trabalho ou até nas ruas, na maioria das vezes, optou-se pela segunda alternativa, como foi o meu caso.

Não podemos negar que temos diferentes concepções de corpos. “[...] a sociedade é constituída por corpos e como corpos – corpos masculinos, corpos femininos, corpos judaicos, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres” (Oyěwùmí, 2021, p. 40). E até aí tudo bem. A questão não é essa. O problema é que o sofrimento pesa sobre corpos que se encontram em condições desfavoráveis ou os chamados corpos matáveis. [...] quem está em posições de poder acha imperativo estabelecer sua biologia como superior, como uma maneira de afirmar seu privilégio e domínio sobre os “Outros”. Quem é diferente é visto como geneticamente inferior e isso, por sua vez, é usado para explicar sua posição social desfavorecida. (Oyěwùmí, 2021, p. 40). Por isso, tem sido um movimento importante dos estudos descoloniais também voltar o olhar para a questão do feminismo negro, integrando trabalhos críticos e outras epistemes produzidas por mulheres pretas em suas produções. Já existe uma diversidade de textos nesse sentido. Há, por exemplo, muitos trabalhos que leem a obra de Conceição Evaristo pelo viés descolonial e, a meu ver, é uma marca importante para os estudos de gênero e de raça, porque pensar o corpo preto feminino descolonialmente também implica pensar esse corpo fora dos domínios do colonizador no sentido do conquistador e também no sentido do masculino, aqui lembrando uma vez mais as palavras de Carmen Pereira para se referir à luta das mulheres guineenses, que precisavam se livrar de duas formas de colonização: a dos portugueses e dos homens guineenses.

Mesmo com projetos e pesquisas que tentam reescrever narrativas subalternas, ainda se percebe que as mulheres pretas, periféricas enfrentam mais desafios devido à origem. “A invisibilidade da mulher negra dentro da pauta feminista faz com que essa mulher não tenha seus problemas sequer nomeados” (Ribeiro, 2016, p. 101). Dessa forma, o feminismo universal não se preocupou com a situação das mulheres negras, o que reforça a ideia de que são necessárias medidas que façam emergir um novo tipo de feminismo que atenda às necessidades raciais:

Dentro dessa lógica, a teoria feminista também acaba incorporando esse discurso e estruturando o discurso das mulheres brancas como dominante. Nesse sentido, contra discursos e contra narrativas não são importantes somente num sentido epistemológico, mas também no de reivindicação de existência (Ribeiro, 2016, p. 101).

O espaço político partidário, apesar de suas armadilhas, ainda é o lugar para se tentar mudar muita coisa. Pensemos, por exemplo, que até bem pouco tempo se negava à mulher o direito ao voto, logo o direito à cidadania. O primeiro país que consagrou o direito do voto feminino foi a Nova Zelândia, em 19 de setembro de 1893. Na América do Sul, o Equador foi um dos primeiros países a garantir o direito de voto feminino, no ano de 1929. O Brasil demorou um pouco mais e só em 1932 as mulheres brasileiras puderam ir às urnas exercer a cidadania por meio do voto. Enquanto em alguns países as mulheres lutavam pelo direito de voto, na África do Sul se lutava para garantir o voto da população negra, porque o voto só era permitido a homens e mulheres brancos, embora a população negra daquele país se constituísse como maioria (18,6 milhões de pessoas e 4,3 milhões de brancos e 3,1 milhões de pessoas mistas).

No caso da Guiné-Bissau, a história com relação ao direito do voto feminino é um tanto diversa da de outros países, porque desde a independência, não houve qualquer restrição ao voto feminino. No entanto, o número de mulheres que vão às urnas é bastante restrito se comparado a outros países. Em geral, nos dias de votação, as mulheres ficam em casa cuidando dos afazeres e são os homens, em sua maioria, que vão votar. Para Angelina Malú, ex-combatente da guerra da libertação da Guiné e Cabo-Verde, essa ausência das mulheres nas urnas é falta de sensibilização, do ensino de cidadania e mobilização cívica por meio do voto. Segundo Angelina, ela mesma, uma mulher que fez parte de um importante

movimento político, deixou de votar várias vezes, por não acreditar que seu voto pudesse fazer diferença.

Para Angelina Malú, ainda que as mulheres guineenses não tivessem que lutar para garantir direito ao voto, eram oprimidas em seus direitos de cidadãs, porque não participavam na tomada de decisões, pois acreditavam que não eram capazes de fazer nada, a não ser cuidar do lar. Talvez por isso, para mim, ouvindo essa história de Angelina Malú faça tanto sentido as palavras de Angela Davis, sobre olhar com mais cuidado para nosso passado, a fim de evitar que também micros exercícios de poder se perpetuem. A mulheres guineenses nunca foi proibido diretamente o direito ao voto, mas, em certa medida, foi proibido, sobretudo, ao fazer com que essas mulheres se sentissem insignificantes e que seus votos não poderiam alterar a rota da história. Fico, por exemplo, a me perguntar o que faz com que uma pessoa que foi tão ativa politicamente não veja no voto uma forma de ativismo político, como é o caso de Angelina Malu? Se ela com toda instrução e conhecimento não reconhecia o valor do voto, imagine aquelas mulheres que não têm acesso à informação...

A ausência das mulheres na tomada de decisões afeta a camada feminina guineense até hoje, porque desde sua existência temos só uma mulher a ser candidata à presidência da república, Antonieta Rosa Gomes, guineense, jurista, escritora, advogada e professora, graduada em direito, especialista na área política, administrativa e financeira, pela Universidade de São Paulo (Brasil) em 1987, mestre em direito de estado em 1994, doutora em Estudos Africanos pelo Instituto Superior de Ciência Política, Relações Internacionais e Segurança. Antonieta ocupou vários cargos no país, como fundadora e líder do Fórum Cívico Guineense-Social Democrático (FCG-SD), Ministra de Justiça. Foi a primeira mulher guineense candidata às eleições presidenciais na Guiné Bissau, nos anos de 1994, 1999 e 2005, conseguindo um percentual mínimo de votos.

O que mais me chamou atenção é a pequena porcentagem dos votos que teve nessas eleições, num país constituído, em sua maioria, por mulheres. Eu me pergunto, por que não teve um número elevado de votos? Por que as mulheres não votaram nela? A resposta é bem simples. Primeiro, porque é mulher; segundo, porque mulher não tem competência para liderar um país, e, por último, porque as mulheres foram submissas à educação guineense, de que mulher tem que estar abaixo do homem, respeitando e cuidando de casa e dos filhos. Como diz Yolanda

Garrafão, são os princípios de construção da feminilidade (mindjerdadi) baseado em seis pilares:

O modelo dominante de ser mulher Guineense é aquele que é instruída a sofrer e calar, na esperança de que seu sofrimento pode render sua prosperidade bons filhos à glória, elementos estes que podem ser alcançadas graças sua relação com o marido, ou seja a mulher não é ensinada a tomar seu destino, mas sempre deve ser aliada do homem em todas circunstâncias nisso ela é negada seus direitos de forma igualitária ao homem na crença de que o homem sempre foi e será superior.

Em sua a construção de feminilidade (mindjerdadi) baseia-se em seguintes padrões:

Ser mãe
Educadora
Doméstica
Submissa (portanto inferior ao homem)
Sofredora
Obediente (Garrafão, 2022, p. 1)

Seguindo essa lógica, mulheres não votariam em Antonieta Rosa Gomes, porque custaria caro a elas, pois quem decide em quem a família vai votar é o chefe da família. Quem é o chefe da família? Claro, é o homem. Ser mulher é um problema e ser uma mulher africana é mais ainda, porque em nossa cultura perdura até hoje a forma como fomos educadas, que é acreditar que se deve respeitar o marido e respeitar essa “entidade” é sinônimo de aceitar sua “orientação”. Claro que existem mulheres que vêm tentando rever isso. O acesso à escola é um caminho e, com certeza, tem feito alguma diferença.

Acredito que se as eleições das quais Antonieta Rosa Gomes participou no passado tivessem acontecido hoje, ela talvez ainda não se elegeisse, mas teria uma votação um pouco mais expressiva, porque nós mulheres guineenses acordamos e estamos descolonizando nossos corpos, buscando nossos direitos, e aos poucos, vamos quebrando os paradigmas e assumindo o que é nosso por direito. Estamos praticando a desobediência...

A Guiné-Bissau, apesar de ser tida como um país democrático, porque, oficialmente não há um sistema de governo de ditadura, na prática, está longe dessa democracia, porque o povo guineense não tem direito à liberdade de expressão e imprensa, uma vez que nos deparamos com manifestações ditatoriais diariamente no país. A população vive em tempos de opressão, porque ninguém expressa sua indignação (e nem pode), porque quando isso acontece, as consequências são brutais, conforme aconteceu, em 2022, com a rádio Capital em Bissau. Essa rádio é

conhecida por ser um espaço de fala do povo guineense, pois as pessoas ligam e dão opiniões sobre vários aspectos do país, sobretudo no que diz respeito à política. Em 2022, a rádio foi invadida por pessoas com os rostos cobertos (porque a covardia não mostra a cara) e virou um cenário de quebra-quebra, com um recado claro de que na Guiné-Bissau não se pode fazer críticas ao governo, pois quem as faz paga um preço bastante alto. Atitudes como essa são bastante decepcionantes e ferem o sentido da luta de movimentos tão importantes para a libertação da Guiné-Bissau como foi o PAIGC. Lutar pela independência do país e, anos mais tarde, tornar-se refém dentro do próprio país pelas mãos de líderes guineenses, pois no fundo é isso que acontece quando não se pode emitir opinião acerca do governo de um país, quando se tenta silenciar as vozes dos corpos-vozes...

1.3 Resistência feminina na luta da libertação nacional

A Mão de Timba fica situada na Praça dos Mártires, Bissau, ao lado do Porto de Pindjiguiti. O expressivo monumento foi projetado pela arquiteta da Iugoslávia, Milanca Lima Gomes e atualmente é possível dizer que se trata de um dos mais conhecidos monumentos de Bissau, sobretudo porque ele pode ser pensado como um monumento político bastante significativo para o povo guineense, uma vez que simboliza a resistência de estivadores e marinheiros do porto de Bissau que lutaram para garantir seus direitos básicos. Trata-se de uma homenagem aos trabalhadores do porto de Pindjiguiti, que no dia 3 de agosto de 1959, em Bissau, foram massacrados quando reivindicavam seus direitos sobre reajuste salarial e melhoria das condições de trabalho, ocasionando a morte de 50 operários e centenas de feridos. Esse massacre foi o estopim para desencadear a guerra armada, no ano de 1963. A Mão de Timba, significa caloteiro, pessoa que contrai dívidas e não tem intenção de quitá-las, daí o monumento estar com a mão fechada. A imagem da mão fechada de uma pessoa, costumamos dizer em Criolo – *i tene mom duru ou fitchadu*⁶. Essa dureza refletida na mão fechada é uma alusão ao comportamento que os portugueses tinham com os funcionários de portos, que não recebiam seus salários.

Quando falo da *Mão de Timba* e de sua história, não há como não pensar na escultura feita pelo arquiteto brasileiro Oscar Niemeyer – *Mão* – no Memorial da América Latina. Esta escultura monumento foi produzida com a intenção de manter os laços culturais, políticos e sociais entre os latino-americanos. *Mão* é grandiosa no tamanho e no sentido, pois tem em torno de 7 metros de altura e simboliza o sangue derramado pelos mártires da América Latina que deram suas vidas pela conquista da liberdade. Esses dois monumentos representam as forças de dois povos que fizeram cumprir a liberdade dos seus povos. *Mão de Timba*, como já havia dito, para homenagear os trabalhadores massacrados e mortos no Porto de Pindjiguiti, enquanto *Mão*, o sangue derramado pelos latino-americanos em nome da liberdade.

Figura 6: *Mão de Timba*.



Fonte: <http://montedepalavras.blogspot.com/2017/>

Figura 7: Mão.



Fonte: <https://memorial.org.br/concluido-o-restauro-da-escultura-mao-de-oscar-niemeyer/>

Figura 8: Massacre de Pindjiguti.



Fonte: <https://anacao.cv/wp-content/uploads/2020/08/Massacre-Pindjiguti-768x341.jpg>.

A guerra armada teve início oficialmente em janeiro de 1963, no arquipélago de Tite, contra a colônia portuguesa e a independência se efetivou em 24 de setembro de 1973, embora só tenha sido reconhecida pelos colonos em 1974. Os portugueses estavam no país mandando e desmandando, cometendo atrocidades à população, deixando o país cada vez mais pobre. Essa guerra, a bem da verdade, começou antes da luta oficial, porque devido a inúmeros abusos que o país sofria, outras estratégias foram utilizadas na busca por soluções à situação de caos, como por exemplo, diálogo, que não funcionou, até culminar com a guerra armada. Houve grande participação do partido PAIGC, que entregavam panfletos em diversas regiões do país, para tomarem parte no partido e na guerra contra a dominação portuguesa.

O lema da guerra armada era *Unidade e Luta*. E para que a luta acontecesse, os membros do PAIGC e a população guineense tiveram que traçar estratégias para vencer o infiltrado – colônia portuguesa – no território guineense. Uma dessas estratégias foi perceber, de fato, a importância do lema – *Unidade e Luta*, ou seja, era necessário compreender que os guineenses, independente de questões pessoais, crenças e diferenças de qualquer natureza, precisavam se unir para um bem maior, que era libertar a Guiné-Bissau dos mandos e desmandos portugueses, conforme observa Amílcar Cabral.

Consideramos, por exemplo, um time de futebol, formado por vários indivíduos, 11 pessoas. Cada pessoa com seu trabalho concreto para fazer quando o time de futebol joga. Pessoas diferentes uma das outras: temperamentos diferentes, muitas vezes instrução diferente, alguns não sabem ler e nem escrever, outros são doutores, outros enfermeiros, religião diferente, um pode ser de um partido, outro de outro (Cabral, 1974, p. 4).

O que Cabral nos mostra é que podemos ser de um mesmo grupo, mas vamos ser diferentes e tais diferenças precisam ser colocadas de lado, a fim de que se consiga fazer o trabalho que foi proposto e, por conseguinte, alcançar o resultado esperado – a independência. Os colonizadores invadiram nosso território, usufruindo da nossa terra, economia, mudando a nossa história e nosso destino. “Durante quase 50 anos fizeram uma guerra colonial contra o nosso povo; guerra contra manjacos, contra papéis, contra fulas, contra mandingas, beafadas, balantas, contra felupes, contra quase todos as tribos da nossa terra, na Guiné” (Cabral, 1974, p. 5).

As mulheres guineenses tiveram papel fundamental na guerra da luta armada, pois participaram na linha de frente, na cozinha, mensageiras, enfermeiras, educadoras entre outras funções. Carmen Pereira foi uma dessas mulheres combatentes e muito atuante no PAIGC. Ela dizia que a mulher guineense precisava lutar contra duas formas de colonialismo, uma praticada pelos portugueses; outra, pelos homens. Odete Semedo se inspirou na vida dessa mulher especial e escreveu sua biografia – *Os meus três amores: O diário de Carmem Pereira*.

*A vida era difícil, passavam-se dias sem comer e
beber água potável e comíamos o que
encontrávamos, mas sempre respeitei essas
condições*

Carmen Pereira

Dedico este espaço para as mulheres guineenses, especialmente, para as mulheres que lutaram pela independência do país: Angelina Malú, Carmen Pereira e Titina Silá. São mulheres que abriram portas de resistência feminina através da luta, dando seus corpos-vozes para outras mulheres terem visibilidade, como eu. São mulheres que nos enchem de orgulho com suas escrituras, com seus corpos-vozes. Começo com Carmem Maria de Araújo Pereira.

Carmem Maria de Araújo Pereira, mais conhecida por Carmen Pereira, nasceu em Bissau, no dia 22 de Setembro de 1936 e faleceu em junho de 2016. Foi antiga combatente pela guerra da libertação da Guiné-Bissau e Cabo Verde, membro do partido Africano PAIGC, vice-presidente da Assembleia Popular Nacional, entre 1973 e 1984. Após o mandato de vice-presidente da Assembleia Popular Nacional, foi eleita presidente da Assembleia Nacional, em 1984. Com o cargo de presidente da Assembleia Nacional, ocupou o cargo de presidente interino da Guiné- Bissau, no período de 14 a 16 de maio, do mesmo ano, tornando ela a primeira mulher a ser presidente guineense, ainda que por apenas três dias. Carmen ocupou várias funções no governo e também na área da saúde, pois sua formação era em medicina. Odete Semedo a homenageou com o livro *Os meus três amores: o diário de Carmem Maria de Araújo Pereira*. Quando saiu para a luta armada, Carmem já

era mãe de três filhos, portanto, a maternidade não a impediu de lutar pela independência do seu país.

Em 1961, comecei os contatos com os camaradas do PAIGC, principalmente Malam Djiná Mané. Queria ir para a luta, para o lugar onde estava o meu marido, mas a forma de sair de Bissau é que se mostrava cada vez mais difícil, dado os meus três filhos que ainda eram pequenos e não sabia como fazer. Se os deixasse, onde quer que eu fosse não estaria tranquila, por outro lado, ir com eles era um grande risco, dado que não sabia o que esperava nessa “aventura”. Porém, mesmo diante de todas essas dúvidas havia uma certeza que não me deixava na dúvida interminável e essa ideia acabou vencendo: Decidi ir para o Senegal. (Pereira, 2016, p. 31)

Carmem Pereira, apesar de não saber exatamente o que a esperava (em uma situação dessas, ninguém sabe) estava consciente dos riscos que corria e ainda assim decidiu se juntar aos guerrilheiros. Decerto não foi fácil deixar os filhos com o sogro, tanto é que após um mês voltou para buscá-los, o que deixou sua vida ainda mais difícil, uma vez que ajudava na guerra e em casa cuidava das três crianças. Durante esse período, além de costurar e fazer bolo para vender, Carmen Pereira ajudava no preparo das comidas, do alojamento dos feridos da guerra e também na compra dos remédios. Ela se manteve firme até chegar o dia em que foi chamada para ir ao encontro de Amílcar Cabral, o principal líder do movimento.

Em dezembro de 1963 o tio Lourenço mandou-me para Dakar, responder à chamada do camarada Amílcar Cabral. Fui para Dakar e lá apanhei avião para Conacri. Foi doloroso para mim, porque era a primeira vez que separava dos meus três rapazes. Fui porque pensei que aquela chamada era para me experimentar-para por-me à prova- e ver o nível do meu engajamento à causa. Quando cheguei a Conacri, fui recebida no aeroporto pelo Camarada Cabral, notei que ele me olhava de um jeito e logo deduzi que ele estava a pensar que eu estava com os meus filhos, Ele recebeu-me e levou-me para o Bureau e depois pediu que me levassem para o lar (Pereira, 2016, p. 39-40).

Figura 9: Amílcar Cabral e Carmen Pereira.



Fonte: https://www.publico.pt/2016/06/05/mundo/noticia/morreu-carmen-pereira-combatente-pela-independencia-de-guinebissau-1734149#google_vignette

Nesse encontro, Cabral falou com Carmen Pereira acerca da relevância da participação das mulheres na luta armada e disse a ela que desejava criar uma organização de mulheres – a UDEMU (União Democrática das Mulheres da Guiné-Bissau), uma organização de mulheres militantes e simpatizantes do PAIGC. Na conversa, falou com Carmen sobre o amor à Pátria e o amor aos filhos e Carmen disse a Cabral que o amor à Pátria antecedia o amor aos filhos. “E eu confirmei-lhe que o amor à pátria era primeiro mas que logo estavam os filhos. Propôs-me manter essa fidelidade e que eu deveria embarcar para Moscovo, a fim de fazer um curso político num grupo de mais nove homens chefiado pelo Camarada Pedro Pires” (Pereira, 2016, p. 40).

A decisão de colocar o amor à pátria em primeiro plano pode parecer radical a primeira vista e, com certeza, não deve ter sido uma decisão fácil, mas se olharmos de um lado, Carmen Pereira colocou a pátria em primeiro plano, porque queria deixar uma terra livre para seus filhos, para que pudessem crescer e estudar num país livre. Essa demonstração de fidelidade ganhou a confiança de Amílcar Cabral e ela foi enviada em missão em Moscovo. “Em dezembro embarquei para Moscovo, no segundo grupo e só Deus como estava desesperada sem poder despedir-me dos meus três rapazes! Mas a luta exigia e eles tiveram que ficar com a Tereza, irmã do tio Lourenço e a Musqueba, que tinha muito amor aos três rapazes” (Pereira, 2013/2016, p. 40). Carmem Pereira viajou com coração dilacerado, porque

duas coisas importantes que estavam em jogo: seus filhos e sua pátria. Mas ela sabia que estava sendo testada e não poderia declinar da viagem a Moscovo.

A minha estadia em Moscovo durante aqueles meses foi de saudades e com o pensamento nos três rapazes, e isso dificultou-me um pouco a vida nos primeiros momentos. Não conseguia concentrar-me nos estudos, estava desorientada e até pedi para regressar, porque não estava a assimilar nada (Pereira, 2016, p. 41).

Carmen Pereira, com a ajuda dos colegas, conseguiu atravessar o período difícil e concluiu o curso como a segunda melhor aluna da turma no curso de nível superior de política na URSS. Amílcar Cabral ficou satisfeito com o resultado do curso de formação de Carmen Pereira em Moscovo e após essa missão ele a nomeou como Representante Política do Lar, em Ziguinchor. “Nós devemos muito a Cabral. Sabemos que se hoje há mulheres na direção do partido, do estado, se o nome das mulheres ficou na história, devemos isso ao seu esforço. Foi ele que ajudou a analisar os problemas e a falar da opressão feminina” (Pereira, 2016, p. 175). A fala da Carmen evidencia que Amílcar Cabral foi uma figura importante na luta pela emancipação das mulheres guineenses, uma vez que vislumbrou nas mulheres guineenses a mesma capacidade de luta que a dos homens em prol da libertação da Guiné-Bissau, seja pegando em armas ou ocupando cargos de destaque no partido. Isso fica evidente na fala de Carmen Pereira, que conviveu de perto com ele, uma mulher que foi uma militante não só pela libertação da Guiné-Bissau da opressão dos portugueses, mas também dos homens, como ficou evidente em sua célebre frase que diz que a Guiné-Bissau precisava combater duas formas de colonialismo: o representado pelos portugueses e aquele representado pelos homens.

Figura: 10 Carmen Pereira empunhando sua arma.



© casacomum.org/Arquivo Amílcar Cabral

Fonte: <https://www.dw.com/pt-002/carmen-pereira-e-a-guerra-das-mulheres-na-guin%C3%A9-bissau/a-17656419>

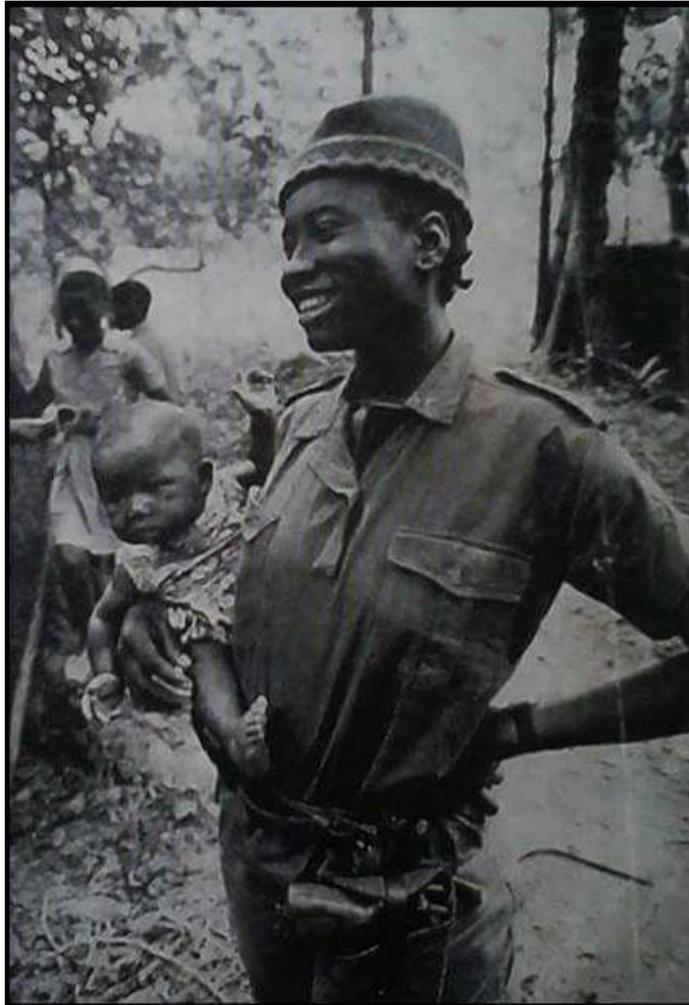
Ernestina Silá, conhecida por Titina Silá, entrou para a militância do PAIGC com apenas 18 anos. Com tão pouca idade já havia entendido que o país queria dela. Titina Silá também viajou para a antiga União Soviética, a exemplo de Carmen Pereira, a fim de fazer um estágio político que pudesse auxiliá-la na sua atuação no PAIGC e na luta pela independência do país. Titina Silá tinha um grande espírito de liderança e, após seu retorno da União Soviética, deu continuidade aos trabalhos na guerra, em Conacri, ajudando na linha de frente, dando formação aos demais colegas da luta. Titina Silá teve um papel importante no processo de independência do país, embora não tenha conseguido ver a Guiné-Bissau livre da colônia portuguesa, já que foi assassinada com apenas 30 anos, no dia 30 de janeiro de 1973, vítima de uma emboscada, enquanto viajava para participar do funeral do líder Amílcar Cabral, que fora assassinado uma semana antes.

Mesmo sabendo que sua ida ao funeral de Cabral a colocava em perigo, ainda assim se colocou em risco e foi dar o último adeus ao seu líder e acabou sendo assassinada por militares portugueses que a afogaram no rio Farim, norte da Guiné-Bissau. Titina Silá tinha plena consciência de que sua atividade como guerrilheira a colocava na mira dos militares portugueses, por isso andava fortemente armada e, segundo comenta Carmen Pereira, o próprio peso do seu equipamento de defesa, em certa medida, facilitou a ação dos adversários portugueses.

Ela foi assistir ao funeral de Cabral e na volta foi atacada. Ela andava sempre equipada com botas, cinto e pistola. Caiu num rio e afundou com o peso do equipamento. Os restos dela estão onde estão também os restos de Cabral, Chico Mendes, Osvaldo Vieira – que eram grandes combatentes. (Pereira, 2014, p. 1).

A data da sua morte, 30 de janeiro, foi instituída como um feriado feminino – “Dia Nacional da Mulher Guineense” – homenageando também outras mulheres que deram suas vidas na luta pela libertação nacional. Titina Silá foi a única mulher a receber a honraria de Heroína Nacional bem como a única mulher sepultada junto aos Heróis Nacionais, como Amílcar Cabral. Sua filha, Eva Silá vê com entusiasmo o reconhecimento ao engajamento da mãe, que literalmente deu a vida pelo país, “a memória coletiva vai esquecendo dessas mulheres, mas eu dou graças a Deus que a minha mãe ninguém vai esquecer porque já tem o dia da sua morte que está relacionado à mulher guineense: 30 de janeiro, todos os anos comemoram esta data” (Silá, ano? *apud* Roque, 2021, p. 280). As fotos de Carmen Pereira e de Titina Silá são emblemáticas. A leveza do vestido de Carmen Pereira contrasta com a brutalidade da arma pesada que ela segura com firmeza. Já Titina mostra bem como ela se dividiu entre a família e a luta armada, pois, vestida com roupa de guerrilheira, de um lado do corpo traz a filha ainda Eva bebê; do outro, a arma de combatente.

Figura 11: Titina Sila com Eva sua única filha.



Fonte: <https://www.ufrgs.br/africanas/ernestina-silla-1943-1973/>

Angelina Malu Sanca também atuou na luta pela libertação nacional, ocupando a função de enfermeira no Hospital de Ziguinchor, que cuidava dos feridos na guerra. Na época da guerra, Angelina Malu e outras colegas combatentes foram contempladas com uma bolsa de estudos na Ucrânia, para fazerem o curso de enfermagem. Quando o curso terminou, retornou ao país, no internato de norte para dar continuidade na frente de combate. Na volta ao cenário do combate, Angelina Malu e os colegas sofreram uma emboscada no rio Farim (mesmo rio onde Titina Silá sofreu emboscada e foi assassinada) e foram surpreendidos com os ataques dos adversários. Ficaram um longo período escondidos na mata e passaram por várias dificuldades, como sede, fome e desgaste físico. Tomaram água parada em poças, e comendo cibi, uma fruta típica da Guiné-Bissau. Angelina Malu, depois de passar dias na mata consumindo água contaminada, pegou uma infecção e foi

transferida para um hospital no Senegal, onde ficou internada por três meses. Após sua recuperação, retornou para Ziguinchor, no hospital de PAIGC (Lar Ziguinchor) e deu continuidade em sua função de enfermeira, de 1972 a 1974.

Em 1974-1977, Angelina Malu acompanhou seu marido, Luís Oliveira Sanca, para a Argélia, onde ele foi nomeado como primeiro Embaixador da Guiné-Bissau em Argel. O marido, na época, era membro da delegação que negociou com o governo português a independência da Guiné-Bissau e Portugal reconheceu a independência da Guiné-Bissau em 1974. Angelina Malu, nesse período, deixou a profissão de enfermeira e passou a exercer a função de secretária da embaixada da Guiné-Bissau, na Argélia. Nos anos de 1977 a 1982, o marido foi transferido e nomeado como embaixador extraordinário no reino da Bélgica (Bruxelas) e também foi membro ativo de negociações da convenção Lomé II⁶ e, uma vez mais, Angelina Malu o acompanhou, exercendo a função de embaixatriz. Angelina Malu voltou com a família a Bissau e viajava com o marido sempre que havia necessidade de ir a alguma missão de trabalho. Ela criou suas filhas, cuidou da casa, do marido e enteados etc. Uma dessas filhas é minha amiga e comadre – Luísa Oliveira Sanca – que se formou na mesma instituição que eu – a Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – embora tenhamos feito cursos diferentes. Ela é formada em medicina e eu, em Letras.

Angelina Malu foi enfermeira, secretária, trabalhou nos Recursos naturais da indústria, é mãe, avó e viúva recentemente. Ao lado de outras mulheres, Angelina Malu teve um papel importante na guerra da libertação nacional enquanto estava diretamente na guerra como enfermeira e depois ao lado do marido em missões diplomáticas.

Figura 12: Angelina Malu no curso de enfermagem na URSS à direita da imagem com a bolsa na mão.



Fonte: arquivo de Angelina Malu

As mulheres guineenses, desde a criação do partido PAIGC tiveram grande importância na vida política do país, porque se associaram aos homens em pé de igualdade na luta política e também na luta pela libertação contra os colonizadores. Foi uma participação ativa na criação do partido em todos os aspectos durante a luta armada e após a luta. Essa força deu lugar a criação da organização das mulheres UDEMU – União Democrática das Mulheres. O líder ativista Amílcar Cabral convocou mulheres e homens para a guerra da libertação nacional da Guiné-Bissau e Cabo Verde, porque segundo ele, era necessário para a luta a união do povo guineense, independente se homem ou mulher. A luta nacional foi um ato político que envolveu homens e mulheres, quebrando os paradigmas, em que cada gênero podia gozar seu direito de ir e vir. De acordo com Mbundé: “O objetivo da luta da libertação nacional da Guiné-Bissau não se completa apenas pela expulsão do colono português, mas também realça o estatuto da mulher na sociedade, o movimento da luta contribuiu de uma forma positiva a conscientização das pessoas sobre os direitos da mulher” (nome do autor 2022, p. 66 e 67).

Em 1979, foi realizada a primeira Assembleia da Mulher, com a finalidade de criar uma Organização das Mulheres, com participação de guineenses e cabo-verdianos, cujo objetivo era atender às necessidades das mulheres tendo em vista uma reflexão política da condição feminina na Guiné-Bissau. Nesses encontros, as mulheres discutiam ações para o futuro, participações femininas na tomada das decisões para o desenvolvimento do país. O movimento seguiu firme e deu como fruto o primeiro congresso, a fim de tratar da participação das mulheres na política e liberdade de expressão.

Em fevereiro de 1982 foi realizado o primeiro Congresso Nacional das Mulheres, com a intenção da reestruturação da CNMG. Entre seus objetivos estavam a “redefinição da estrutura da UDEMU”, para lutar pelo avanço do estatuto da emancipação feminina, no quadro de uma sociedade democrática em que todos os cidadãos gozassem dos mesmos direitos e deveres, sem a discriminação de sexo, religião, cor ou estatuto social, uma sociedade onde a liberdade das mulheres se tornasse mais visível na esfera política social econômica e cultural (Gomes, 2015, p.15).

O primeiro Congresso das Mulheres teve como finalidade analisar as deficiências e os erros da C.N.M.G, modificar e adaptar as estruturas e o programa da Organização à realidade do país. Um ano após o primeiro congresso das mulheres, houve a reunião internacional (1983) sobre as mulheres e suas lutas na emancipação feminina. Nessa reunião, estiveram presentes mulheres pesquisadoras de diferentes países, como por exemplo, ex-colônias portuguesas, África do Sul, Zimbábue, Namíbia e também houve representantes de governo africano, partidos políticos e movimentos de libertação.

Em 1988, aconteceu o segundo congresso, em que as mulheres debateram diversos pontos, entre eles: planejamento familiar, salário, inclusão das mulheres na política após a guerra, escola, já que maioria delas era analfabeta, papel das mulheres na sociedade, saúde feminina, casamento precoce e mortalidade infantil. Todos esses pontos importantes são necessários para o desenvolvimento de um país, entretanto, mesmo com tantos esforços de movimentos femininos voltados para a pauta da paridade de gênero, ainda há, na Guiné-Bissau, poucas mulheres que desempenham cargos de destaque em seus empregos e na vida política do país, bem como o acesso à educação formal.

No sistema do ensino da Guiné-Bissau, o nível de escolaridade entre meninas e meninos é desigual, posto que as taxas de analfabetismo entre

as meninas atingem 76% enquanto os rapazes 48%. A disparidade entre mulheres e homens no acesso às oportunidades de desenvolvimento do capital humano continuam em relação a educação escolar, em 2010 a taxa de matrículas das meninas relativa aos homens era de 93.2%, e de acordo com os últimos dados disponíveis, a representação das meninas diminuiu bastante no nível secundário (51%), por causa de repetências e abandono escolar superiores (57% contra 45% para os rapazes (Arvanitis, 2017, p. 10).

Mesmo com essas diferenças, não podemos negar o passo importante que o movimento da emancipação tem na camada feminina guineense, porque as mulheres estão lutando, estudando e conquistando seus espaços na sociedade. Em meu retorno ao país, por exemplo, percebi um aumento das mulheres nas universidades guineenses.

As mulheres que lutaram pela independência da Guiné-Bissau e também pela emancipação da cidadania feminina nos inspiram para continuar na luta, mesmo sabendo que o caminho é longo e com não poucos obstáculos. Essas mulheres combatentes, conforme vemos na imagem seguinte, nos convidam a nos tornarmos mais fortes e combatentes, à nossa maneira, na caminhada e luta diária.

Figura 13: Exército de mulheres que lutaram pela libertação da Guiné-Bissau.



Fonte: <https://revistaopera.com.br/2021/02/15/as-historias-nao-contadas-da-libertacao-da-guine-biss>

Mulheres como Angelina Malú, Titina Silá, Carmen Pereira, Joana Gomes, Teodora Gomes, Bintó Nanque, Francisca Pereira e tantas outras anônimas (que

participaram de forma direta ou indireta) foram igualmente importantes para a independência da Guiné-Bissau, porque lutaram uma guerra em condições de igualdade com os homens, inclusive, fazendo treinamento militar na antiga União Soviética como já dito. Se hoje somos um país livre, é porque muitos corpos-vozes femininos guineenses contribuíram para a escrita desta narrativa, ainda que a história oficial tenha tentado invisibilizar esses corpos-vozes da cena histórica guineense, como observa Patrícia Godinho Gomes. “Apercebi-me que me encontrava perante uma realidade de quase total ausência e de invisibilidade das vozes femininas na história da libertação da Guiné-Bissau, ou seja, o que chamaria de “as outras vozes” da história.” (Gomes, 2016, p. 122).

1.4 “Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta”

Pegamos de empréstimo para nomear este subcapítulo uma fala de Silviano Santiago presente em *Uma literatura nos trópicos*, pois ela revela com exata medida o que os conquistadores portugueses fizeram com a Guiné-Bissau ao tentarem impor a língua portuguesa como única em um país com uma pluralidade linguística tão rica. A Guiné-Bissau é atravessada pela multiplicidade étnica, em que as línguas étnicas são dominadas pelos falantes e, à base de muita resistência, preservadas até a atualidade. O crioulo é nossa língua mãe, que tem um sistema linguístico construído por meio das línguas locais. Segundo Augel, “Foi do contato português com as línguas étnicas mais correntes naquele território que nasceu o crioulo guineense que acabou se tornando o idioma da unidade nacional” (Augel, 2006, p. 70).

A língua crioula teve um grande papel na luta da libertação nacional, porque era a língua usada para os/as combatentes se comunicarem, sendo tida como a língua da unidade nacional. No período colonial, Amílcar Cabral, junto aos seus membros ou camaradas de luta, perceberam a necessidade de alfabetização das crianças e adultos e partiram para um plano de ação com a língua crioula. Organizaram a primeira cartilha para os adultos, intitulada, *Kebur, que* significa colheita, seguida de um segundo volume nomeado *No lei* que significa, nós lemos.

A língua guineense conheceu grande expansão durante as lutas de libertação. A mensagem política dos revolucionários era transmitida em

crioulo e essa sua função emprestou-lhe a aura de língua da unidade nacional, de “detentor sociolinguístico do conceito de independência”, para usar uma expressão de Carlos Lopes, um dos mais ilustres pensadores guineenses contemporâneos. Durante a luta armada, uma das muitas medidas iniciadas por Amílcar Cabral, “o pai da nação guineense”, foi uma larga alfabetização, tanto das crianças como dos adultos, feita naturalmente em crioulo, para educação de adultos organizou-se uma primeira cartilha com o título “Kebur” (Colheita), a ela seguindo volume, “No lei” (Nós lemos). (Augel, 2006, p. 71).

O crioulo, com o decorrer do tempo, vem se afirmando cada vez mais como a língua do povo guineense. É usado nas rádios, televisão, nos programas eleitorais, políticos, e principalmente na Assembleia Nacional Popular. A língua consagrada, nossa segunda língua, depois das línguas étnicas. É a língua falada por mais de 90% da população, já o português, que é considerado, a língua oficial, é falado por uma minoria, que chamamos língua de escola. As línguas locais continuam vivas, fincadas nas raízes, presentes no espaço familiar, onde cada etnia fala a sua própria língua. Augel (2006) observa que nas cidades o pertencimento étnico sofre certo arrefecimento, uma vez que boa parte das crianças e dos jovens, às vezes, não tem conhecimento das línguas ancestrais e, por outro lado, também não aprendem o português e passam a ter apenas o crioulo como meio de expressão.

No entanto, fora das cidades, a história da realidade guineense é um pouco diversa. Muitas crianças quando nascem não têm contato com a língua do colonizador, a língua portuguesa e, às vezes, nem com o crioulo, porque seus familiares costumam falar suas línguas étnicas e essas crianças acabam tendo o primeiro contato com as línguas étnicas de suas famílias. Só bem depois, elas têm contato com o crioulo e, por último, com a língua portuguesa, quando vão para a escola, já que a língua portuguesa é a língua oficial das instituições de ensino. O crioulo é uma língua urbana e veicular, que serve de comunicação entre as pessoas, ao passo que as línguas étnicas continuam predominantes nas zonas rurais. Segundo Augel,

É necessário ainda fazer uma distinção entre os diferentes níveis de língua guineense. As variações são, naturalmente, tanto de ordem diatópica e diacrônica, como diastrática. Na “folk linguística local” [a expressão é de Hildo do Couto (1994, p. 54) diferencia-se entre *kriol lebi* (crioulo leve) e *kriol fundu*, isto é, a língua mais próxima do português e aquela tradicional, falada hoje em dia sobretudo pelos mais velhos ou em certos espaços menos influenciados pela escola (Augel, 2006, p. 73).

Essa distinção apontada por Couto pode ser verificada no cotidiano da vida de nós guineenses. Do *kriol lebi*, costumam dizer que é aquele mais fácil de ser compreendido, com vocabulário mais claro e simples em que há mais misturas com palavras em português. Já do *kriol fundu*, se diz que é uma variação do crioulo com maior dificuldade de compreensão, sem uso de palavras em português. Lembro-me que uma tia da minha mãe, Emília Correia, dizia que a gente não falava crioulo, mas sim, o português, já que era um crioulo romantizado com palavras em português.

A língua crioula, mesmo com tantas divergências de grafia, vem ganhando espaço. Na televisão da Guiné-Bissau – TGB – os jornais são transmitidos em crioulo e em português. As propagandas são feitas em crioulo, peças teatrais, músicas e principalmente nas cantigas de mandjuandadi, histórias em quadrinhos e tantas outras atividades culturais do país, no decurso da história, tem privilegiado o crioulo. No entanto, as escolas, onde, por excelência, é o espaço para se formar pessoas com pensamento crítico, ainda não há espaço para essa língua. Certamente, isso diz muito...

“Aprender nossa língua, a língua que nos reflete, a nossa cultura, o nosso espírito” (Anzaldúa, 2000, p. 229). A fala de Anzaldúa me inspira a discutir a questão da língua guineense como uma questão notadamente política, porque em Guiné-Bissau convivemos com um pluralismo linguístico muito acentuado, uma vez que o país tem mais de 19 línguas, em cada etnia falante de uma língua distinta. O idioma oficial é o português, embora seja falado pela minoria da população, especialmente na capital do país. A língua mãe dos guineenses é a língua crioula. Ela é falada em casa, nas ruas, nas feiras, nos mercados, e nas tabancas. Em áreas rurais são poucas as pessoas que falam o crioulo porque habitam aquele local de tradições linguísticas muito arraigadas, portanto fazem o uso de línguas étnicas. Na maioria das vezes, mesmo indo para capital, não aprendem a falar crioulo.

A língua crioula, usada como nossa segunda língua, é, na verdade, a primeira língua, uma vez que é o idioma que se aprende antes da língua portuguesa, a considerada oficial na Guiné-Bissau.

Hoje em dia, é cada vez maior a incidência de falantes do crioulo como primeira - e mesmo única - língua, sobretudo entre os jovens, nos centros urbanos. E, como segunda língua (falada depois de língua étnica), a percentagem eleva-se aos 90% ou mais.

[...]

Mas o português na Guiné-Bissau, embora seja a língua oficial do país, não é nem a língua primeira da maior parte da população, nem mesmo a de “elite” instruída que não a fala espontaneamente em situações descontraídas, no seu meio origem. Poderia ser viável, talvez, falar que a Guiné-Bissau é um país lusógrafo, embora essa realidade venha sendo pouco a pouco confrontada com o crescente emprego da língua guineense também na comunicação escrita (Augel, 2006, p. 71-72).

Falar da língua crioula é uma forma de sair dessa via colonial, que são línguas europeias, consideradas melhores e impostas como únicas no projeto de dominação do conquistador, que transforma tudo num projeto de unidade como tão bem descreveu Silviano Santiago. “Um só Deus, um só Rei, uma só língua: o verdadeiro Deus, o verdadeiro Rei, a verdadeira língua” (Santiago, 1978, p. 16). É nessa unidade que o poder colonialista ganha força, por isso, tentar romper com essa unidade por meio do uso das línguas ancestrais e do crioulo é uma desobediência epistêmica à lógica da racialização moderno/colonial. Segundo Mignolo,

O racismo moderno/colonial, ou seja a lógica da racialização que surgiu no século XVI, tem duas dimensões (ontológica e epistêmica) e um só propósito: classificar como inferior e alheios ao domínio do conhecimento sistemático todas as línguas que não sejam o grego, o latim e as seis línguas europeias modernas, para manter assim o privilégio enunciativo das instituições, os homens e as categorias do pensamento do renascimento e a ilustração europeias (Santiago, 2017, p. 17,18).

Como bem diz Odete Semedo, a língua crioula une o povo guineense, porque é a “língua de coração”. É ela que acaba saindo mais alto quando nossa emoção está em jogo como nos gritos, nos momentos de raiva, mágoas e também na manifestação do amor! (Semedo, 2017, s/p). Desse modo, é possível dizer que o crioulo, enquanto uma língua de resistência, pode ser visto como um importante elemento de formação e afirmação do modo de ser guineense, ainda que se trate de uma língua em que a presença do vocabulário do colonizador se faz presente. De acordo com Embaló (2008, p. 102), “O crioulo surgiu através do contato do português com várias línguas africanas, facilitando a comunicação entre os povos locais, devido à diversidade linguística da região, e vem ampliando seu espaço ao longo do tempo”. Apesar dos resquícios do português na língua crioula, os rastros dos diversos idiomas bissau-guineenses se mostram como um modo de não ser assimilado pelo outro e como forma de preservar alteridades mais coerentes com a

política e com a cultura de Guiné-Bissau. Para facilitar a comunicação entre si, o povo guineense criou uma língua em que todos pudessem aprender e se comunicar, ao invés de memorizar mais de vinte línguas.

A chegada dos europeus (portugueses) à Guiné Bissau provocou progressivamente uma modificação da composição étnica de algumas regiões. A Guiné-Bissau pré-colonial foi marcada pelas interpenetrações de grupos étnicos diferentes, em que as línguas mais representadas numericamente desempenhavam o papel de língua veicular para a comunicação interétnica. Essa interpenetração intensificou-se com a chegada dos europeus, que deixaram uma língua cujo vocabulário é todo ou em parte europeu, e a gramática e fonética são de base das línguas africanas locais: o crioulo. A situação naquela época era tal que aqueles no topo da escala social (a administração colonial), os portugueses no caso, falavam português, enquanto aqueles na parte baixa da escala social, os diferentes grupos étnicos africanos, falavam o crioulo guineense. Essa é uma língua (crioulo) historicamente relacionada ao português, mas muito diferente dele. (Mané, 2012, p. 46)

Talvez, por isso, o alcance do crioulo tenha sido maior na capital e nas grandes cidades em detrimento do interior e das zonas rurais, onde as pessoas tinham menos contato com os europeus, como foi o caso da minha avó materna Laria Té, que viveu na ilha de Jeta. Mesmo nos visitando na capital, nunca aprendeu o crioulo, embora conseguisse entender quando alguém se dirigia a ela em crioulo. Nas zonas rurais, foram as línguas étnicas que prevaleceram, como as línguas das etnias manjacos, papeis e mancanhas.

É comum pessoas se referirem a línguas étnicas como dialetos e essa denominação me incomoda. Tenho consciência de que a questão língua e dialeto é complexa e ainda não é bem resolvida na linguística (e o objetivo desta tese não é tentar resolver isso), porém, o que me incomoda é perceber que muito frequentemente há quem use a terminologia “dialeto” para questionar a legitimidade de línguas que não são consideradas oficiais, línguas consideradas minorizadas, o que revela, na verdade, uma grande carga de preconceito. Como bem questiona Djiby Mané “*Você fala que dialeto?* para um angolano e *você fala que língua?* para um europeu, são perguntas muito frequentes no dia a dia das pessoas. Mas, afinal, somente os europeus têm língua? Língua é apenas uma questão de prestígio? (Mané, 2012, p. 40, grifos do autor). O uso de dialeto com esse sentido de exclusão, associado a grupos minoritários evidencia que a questão linguística é também uma questão política, pois ao se referir a essas línguas como dialetos, isso, em certa medida, diminui a força da língua de determinada etnia e, por conseguinte, sua

atuação política. Por que atribuem valores para algumas línguas e para outras não? Aliás, por que umas são línguas e outras não, como questiona Mané? Isso deixa claro que línguas como as faladas na Guiné-Bissau não têm prestígio, ou seja, são minorizadas. Em caso de países colonizados, como o Brasil e a Guiné-Bissau, a língua dos povos originários sofreu uma tentativa de canibalização pelo idioma colonial. Em Guiné-Bissau, existe uma resistência muito forte no que diz respeito ao domínio da língua que veio de fora. Glória Anzaldúa nos convoca a refletir acerca desse colonialismo linguístico em “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”:

Porque os brancos não querem nos conhecer, eles não se preocupam em aprender nossa língua, a língua que nos reflete, a nossa cultura, o nosso espírito. As escolas que frequentamos, ou não frequentamos, não nos ensinaram a escrever nem nos deram a certeza de que estávamos corretos em usar nossa linguagem marcada pela classe e pela etnia (ANZALDUA, 2000, p. 229).

A fala de Anzaldúa denuncia estereótipos sobre as milhares de línguas não oficializadas por pouquíssimas colônias. Portugal e sua língua, ao chegarem no território guineense foram confrontados com as línguas locais, essas línguas que foram menosprezadas pelos colonizadores, pois não eram consideradas línguas de prestígio como o francês, o inglês e outras línguas que constituíram o Ocidente. Daí o questionamento de Odete Semedo sobre a língua que deve ser escolhida para escrever:

Em que língua escrever (português)	Na kal lingu ke n na skribi nel (kriol)
Em que língua escrever As declarações de amor?	Na kal lingu ke n na skribi Ña diklarasons di amor?
Em que língua cantar As histórias que ouvi contar?	Na kal lingu ke n na kanta Storias ke n contado?
Em que língua escrever Contando os feitos das mulheres E dos homens do meu chão?	Na kal lingu ke n na skribi Pa n konta fasañas di mindjeris Ku omis di ña tchon?
Como falar dos velhos garandi	Kuma ke n na papia di no omis
Das passadas e cantigas?	Di no passadas ku no kantigas?
Falarei em crioulo?	Pa n kontal na kriol?
Falarei em crioulo!	Na kriol ke n na kontal!
Mas que sinais deixar	Ma kal sinal ke n na disa
Aos netos deste século?	Netus di no djorson?

Ou terei que falar	O n na tem ku papia
Nesta língua lusa	Na e lingu lusu
E eu sem arte nem musa	Ami ku ka sibi
Nin n ka tem kin ku na oioin	
Mas assim terei	Ma si i bin sedu sin
palavras para deixar	N na ten palabra di pasa
Aos herdeiros do nosso século	Erderos di no djorsoN
Ma kil ke n ten pa konta	
Em crioulo gritarei	N na girtal na kriol
A minha mensagem	Pa recadu pasa
Que de boca em boca	di boka pa boka
Fará a sua viagem	Tok i tchiga si distino
Deixarei o recado	Ña recadu n na disal tambi
Num pergaminho	na um fodja
Nesta língua lusa	Na e lingu di djinti
Que mal entendo	Pa no netus
E ao longo dos séculos	ku no erderos bin sibi
No caminho da vida	Kin ke no sedu ba
Os netos e herdeiros	Anos... mindjeris ku omis d'e tchon
Saberão quem fomos	Ke firmanta no storia (1996, p.
12,13).	

A intenção não é analisar o poema, mas mostrar que Semedo já no título – “Em que Língua Escrever” problematiza que remete a questão da pluralidade linguística comum à Guiné-Bissau e em tantos outros países do continente africano. A poeta acaba não dando uma resposta sobre qual língua deve escrever para contar as realizações das mulheres, dos homens, do seu povo, porque, na verdade, todas são legítimas quando nos desvencilharmos das armadilhas da colonialidade do poder linguístico hegemônico, no entanto, cabe dizer que, se olharmos de um lado, a língua que chegaria mais rápido na transmissão da fala de Semedo a seu povo guineense seria a língua crioula. Para Fanon, “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura” (Semedo, 2008, p. 50). A cultura faz parte das vivências, aprendizados adquiridos na família, nas comunidades. Mas ao ser ensinada a língua do outro, ou seja, do colonizador, ignorando as línguas locais, isso não revela apenas o desprezo pela língua dos nativos, mas demonstra a soberania colonial sobre os povos subjugados, como é o caso do meu país. Como bem diz Anzaldúa, “A identidade étnica e a identidade linguística são unha e carne-eu sou minha língua” (Anzaldúa, 2009, p. 312). A minha língua é um dos elementos que me define como guineense; é com ela que construo minhas memórias descoloniais.

As várias línguas da Guiné-Bissau, no processo de colonização, para atender ao desejo de unidade do conquistador, sofreram um processo de tentativa de

apagamento e menosprezo, no entanto, a desobediência também faz parte de quem sofre o processo de colonização, porque é na desobediência que a resistência encontra espaço para não sucumbir ao projeto colonial. E é isso que Odete Semedo, por exemplo, vem fazendo com sua obra literária, ao invocar, em vários poemas, o crioulo e outras línguas nativas, praticando o que escritor e crítico literário queniano, Ngugi wa Thiong'o chama de descolonização da mente. Para Ngugi wa Thiong'o, uma emancipação legítima passa pela língua, pois enquanto se usar a língua imperialista do colonizador, não haverá uma liberdade verdadeira, daí, ele acreditar na força da literatura para fazer essa mudança, privilegiando o uso das línguas africanas em produções literárias. "Ao continuar escrevendo nas línguas estrangeiras, homenageando-as assim, não estamos perpetuando em nível cultural este espírito neocolonial, abjeto e servil?" (Thiong'o, 1987, p. 1)

Como diz Anzaldua, "Não temos muito a perder — nunca tivemos nenhum privilégio. Gostaria de chamar os perigos de "obstáculos", mas isto seria uma mentira. Não podemos transcender os perigos, não podemos ultrapassá-los. Nós devemos atravessá-los e não esperar a repetição da performance" (Anzaldua, 2020, p. 229, grifos da autora). Devemos desarquivar nossas memórias e reescrever nossa história sem o peso das mãos do colonizador, que tanto nos tirou, inclusive, a possibilidade de sonhar em nossa própria língua. Nesse sentido, quando escritores e escritoras de diferentes países africanos não fazem uso da língua europeia, como a inglesa, a francesa e a portuguesa para produzir suas narrativas, estão fazendo uma opção descolonial, nos termos de Mignolo. Quanto mais usarmos as nossas línguas para escrever e abandonarmos as línguas imperiais e de colonização, mais vamos nos aproximar da nossa história, do nosso povo e da nossa cultura. Nossas línguas locais devem servir como fontes do conhecimento e de saber, porque, na verdade, é isso que elas são mesmo.

Fico a me perguntar se o crioulo fosse a nossa língua oficial, o nosso ensino não seria menos problemático? Digo isso, porque o crioulo é falado pela maioria da população guineense desde a infância, diferentemente do português. Faço essa pergunta diariamente sobre o porquê de não mudar a língua crioula como nossa língua oficial, já que é a mais usada no país. Acredito que se a língua crioula fosse a língua oficial do país, não teríamos tantas dificuldades com a qual nos deparamos com o português diariamente no país. Só mesmo uma colonialidade do poder

sustenta como oficial uma língua que é falada pela minoria de um país em detrimento da que é falada pela maioria.

Devido às dificuldades de aprendizagem e de compreensão da língua europeia encontradas no ensino guineense, alguns professores acabam explicando conteúdos em crioulo porque os alunos aprendem de modo mais coerente. Essa é uma evidência de que as dificuldades encontradas no ensino da Guiné-Bissau, em parte, têm a ver com a língua portuguesa, que dificulta a compreensão dos estudantes. A língua crioula abrange os idiomas manjaca, balanta, papel, bijagós, felupe, mancanha, mandinga, fula, biafada. Todas essas línguas são faladas no país inteiro. A língua manjaca é a língua da minha família, porque é língua do local de origem de minha mãe, dos meus avós maternos. É uma língua que não pertence só à Ilha de Jeta, mas também a Caio, Picisse, Caliquis, Canchungo etc. Embora todos falem a língua manjaca, a forma do assento é diferente.

Voltando à língua mãe, a crioula, pude perceber que é menos usada nas produções literárias em relação ao português. A problemática que surge é: por que se usa mais o crioulo para a fala cotidiana e não para a escrita literária? Será que os escritores não usam essa língua por que as produções não iam ter alcance como teriam quando escritas na língua portuguesa? Ou é por que os autores consideram a língua crioula como sendo inferior ao português? Ou por que não tem normas gramaticais? Se, nós, os guineenses, estamos reclamando até hoje da nossa língua mãe, por que ainda usamos a língua portuguesa para escrever mais os textos que definem nosso modo de existir? Será que não estamos menosprezando o crioulo ou endossando o preconceito com a nossa própria língua? Embora alguns escritores usam o crioulo em seus textos, como é o caso de Odete Semedo, ainda assim, é um uso muito tímido. Na maioria das vezes, há expressões em crioulo, como uma forma de dizer “olhem, estou aqui”. No caso de outras atividades artísticas, percebo mais evidência do crioulo, como nas músicas, sobretudo, na *mandjuandadi*, grupo étnico guineense composto mais por mulheres, as quais tratam do cotidiano mais leve até os pensamentos mais urgentes por meio do canto, da dança e de uma série de modos do corpo guineense se portar.

Neste capítulo busquei fazer uma apresentação da cena guineense passando pelo processo de independência política com a participação efetiva das mulheres como combatentes na luta pela libertação nacional, trouxe um pouco dos efeitos da colonização na Guiné-Bissau na educação, na cena literária e na língua cotidiana.

CAPÍTULO II – E NO PRINCÍPIO SE FEZ A ORALIDADE: MODOS OUTROS DE DAR CORPO ÀS VOZES GUINEENSES

A minha Liberdade e a minha Dignidade andam de mãos dadas!

*A minha Liberdade não está no prego.
Não preciso de carta de alforria ou
manumissão de patrão para respirar
seja aquele que se julga todo poderoso
branco, amarelo ou preto.*

Odete Semedo

2.1 Literatura guineense: primeiros passos...

Quando a poesia não sucumbe
e a vida refloresce
na hora em que o poeta esculpe em pedras
de duras vivências
[...]
nunca é tarde para festejar
o baile de letras em hora de parto.

Tony Tcheka

Falar da literatura da Guiné-Bissau é mencioná-la de forma prematura, sobretudo porque a produção literária escrita no país surgiu tardiamente⁶. Após a independência, a produção literária ganhou relevo porque são narrativas sobre a afirmação do nosso modo de existir, nossa cultura, da nossa arte e do nosso povo. Outro ponto também que é marcante na literatura guineense são as denúncias de abusos, questões políticas e sociais no território guineense.

Logo após a independência, houve muitos problemas que culminaram na baixa produção literária do país, sendo os mais relevantes, o alto nível de analfabetismo e a dificuldade para publicar no país trabalhos científicos, livros, por falta de editoras e revistas especializadas. Lamentavelmente, anos de opressão deixam marcas que não desaparecem da noite para o dia e muitos dos problemas pós-independência ainda perduram. Muitos autores publicam por conta própria ou tem suas próprias editoras. Às vezes, perdemos inúmeras contribuições literárias, por falta de condições de fazer chegar esses textos à população. Deixamos de conhecer vários escritos que ajudariam a alavancar a literatura guineense em virtude da falta de incentivo à criação de editoras no país. Aliás, a questão é tão séria que, não só na Guiné-Bissau, mas em muitos outros países de África, os ISBNs para os livros ainda são portugueses, conforme argumenta Dênis Augusto Sousa da Silva, em sua pesquisa “Códigos ISBN de países africanos e as relações assimétricas com antigas metrópoles”. Segundo Dênis, esse se configura como um claro exemplo de colonialismo.

É relevante notar que, apesar das independências políticas conquistadas, a Agência de Portugal supervisiona até os dias atuais a emissão dos ISBNs dos PALOP (País Africano de Língua Oficial Portuguesa). Na verdade, tais países sequer têm códigos próprios, mas são integrados ao “guarda chuva” da língua portuguesa, controlado pela Agência em Lisboa (Silva, 2022, p. 56)

A Guiné-Bissau, mesmo em meio a tantas dificuldades, mantém os pés fincados na terra e cria rotas de fuga para fazer com que arte e literatura cheguem aos mais diversos cantos do país, por intermédio de produções orais. Falo, por exemplo, das cantigas de dito/mandjuandadi. No entanto, ainda é baixo o número de produções acadêmicas em outros países que contemplem a literatura guineense,

bem como é tímida a publicação de escritores e escritoras guineenses em outros países. Os mais conhecidos são Odete Semedo e Abdulai Sila. As elevadas taxas de analfabetismo e a carência de escolas, sem dúvida, comprometeram e comprometem a produção escrita de um país e até me soa desigual querer comparar com países que tiveram escolas 50, 100 anos antes da Guiné-Bissau. Mas a literatura oral não conta? Porque essa sim sempre existiu e ainda existe, uma vez que a oralidade é parte da cultura guineense, mesmo com o crescimento das escolas no país.

Há certa imprecisão quanto ao uso e conceitualização de oratura e oralitura, mas independente dessa imprecisão, as raízes se encontram na oralidade, porque a palavra guarda a energia da força vital que, para nós africanos, está para além do simples ato de comunicar. No Brasil, há quem defenda que foi Leda Martins quem criou o termo oralitura, mas Édouard Glissant atribui sua criação ao escritor haitiano Ernst Mirville na década de 70 para se referir a “produções orais guardadas pela tradição de fala e canto, inclusive as que caracterizam as manifestações da voz em produções na época atual” (Laroche, ano *apud* Fonseca, 2016, p. 14). Havia o interesse em distanciar oralitura de oratura, que se aproximava mais de objetos culturais fixados na voz, como observa Maria Nazareth Soares Fonseca.

A esse conjunto de textos orais próprios de cada cultura, alguns estudiosos, como Lourenço do Rosário (2001), de Moçambique, e Inocência Mata (2001), de São Tomé e Príncipe, denominam oratura². O termo vem sendo também usado por Ngũgĩ wa Thiong’o, em vários textos de sua autoria, como no artigo “Notes towards a Performancy Theory of Orature”, publicado em 2007. Nesse importante artigo, Ngũgĩ wa Thiong’o explica as razões que o levam a usar o termo oratura em vez de literatura oral, retomando sentidos que, segundo ele, foram defendidos pelo linguista de Uganda, Pio Zirimu, na década de 1960. Outros estudiosos preferem usar o termo oralitura, tradução do termo francês oraliture, que Édouard Glissant (1981), da Martinica, afirma ter sido criado pelo haitiano Ernst Mirville, em 1974. A informação de Glissant sobre a origem do termo oraliture condiz com a expressa pelo crítico haitiano, radicado no Canadá, Maximilien Laroche. Laroche também considera ter sido o termo oraliture empregado, pela primeira vez, pelo haitiano Ernst Mirville, em nota de um artigo publicado em abril de 1974, para estabelecer analogia com o termo littérature e afastar-se dos sentidos de oratura, que, para ele, fixa a atenção apenas na voz. (Fonseca, 2016, p. 12).

Mas se não foi Leda quem criou o conceito de oralitura, pelo menos a ela se deve seu largo uso, bem como uma proposta de emprego uso em cenários mais amplos dos utilizados por Glissant e Mirville, um conceito mais operacional,

aproximando a oralitura da performance, como observa Terezinha Taborda Moreira (2023). Assim, oralitura, na visão de Leda Martins

Não nos remete univocamente ao repertório de formas e procedimentos culturais da tradição linguística, mas especificamente, ao que em sua performance indica a presença de um traço cultural estilístico, mnemônico, significativo e constitutivo, inscrito na grafia do corpo em movimento e na vocalidade. Como um estilete, esse traço inscreve saberes, valores, conceitos, visões de mundo e estilos.

[...]

A singular inscrição do registro oral que, como *littera*, letra, grafa o sujeito no território narratário e enunciativo de uma nação, imprimindo, ainda, no neologismo, seu valor de *litura*, rasura da linguagem, alteração significativa, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas.

(Martins, *apud* Moreira, 2023, p. 243)

Não é o caso de Leda Martins, que trabalha na linha de “culturas híbridas”, mas há pesquisadores de oralitura e oratura que acabam por colocar oralidade e escrita em campos distintos, como pontua Maria Nazareth Soares Fonseca. “Ana Mafalda Leite (1998) considera que, na verdade, muitos estudiosos, ao defenderem a força das construções orais nas sociedades africanas, acabaram por fortalecer a oposição entre oralidade e escrita, ainda quando defendiam a rasura das fronteiras entre os dois campos” (Fonseca, 2016, p. 15). Fonseca argumenta que é comum dizer que a oralidade é uma característica eminentemente africana, no entanto, ao dizer isso, por analogia, segundo a pesquisadora, se diz que a escrita é europeia, o que, na leitura de Fonseca não procede, apenas acirra uma oposição entre escrita e oralidade desnecessária e se desconsidera o fato de que antes da chegada dos colonizadores europeus no continente africano havia escrita e, por outro lado, também se esquece de que a oralidade fez parte da história de alguns povos europeus. A pesquisadora ainda lembra que no caso pontual das literaturas africanas de países como Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Guiné-Bissau, ainda que no cotidiano se privilegie as línguas locais, as produções literárias são escritas, em sua maioria, em língua portuguesa, o que gera certo afastamento da escrita e mais predileção pela oralidade, além de acentuadas taxas de analfabetismo.

Há uma consciência evidente, por parte dos escritores, da distância entre os textos que produzem e os interlocutores textualmente construídos. Essa percepção figura, por vezes, em textos literários como “Mussunda amigo”, de Agostinho Neto, em que o eu lírico condói-se da impossibilidade de o poema poder ser entendido por aquele a quem é dedicado.

[...]

A mesma questão está expressa no poema “Deixa passar o meu povo”, de Noémia de Sousa, de Moçambique, na referência à urgência dos que sabiam ler e escrever, como a própria escritora, transformarem-se em “instrumento” necessário à expressão do grito do povo contra “misérias, janelas gradeadas, adeuses de magaiças.”

[...]

Em Angola dos anos 1950, o poema “Castigo pro comboio malandro”, de António Jacinto (1988, p. 132-133), concretiza um diálogo mais próximo com as construções orais, apropriando-se de ritmo mais solto e apostando em sonoridades – “hii hii hii; múu muu muu” –, em onomatopeias de valor metonímico/metafórico: “tem-quem-tem te-quem-tem te-quem-tem”, procurando se apropriar de recursos que enriquecem a fala do povo. (Fonseca, 2016, p. 16, grifos da autora)

A escritora guineense Odete Semedo (2005) pontua que a Guiné-Bissau é um país sem tradição de escrita, em que fica evidente a tradição oral em grande parte devido ao processo de colonização, uma vez que a política colonial portuguesa impediu que a maioria da população guineense tivesse acesso à escolarização, impedimento esse que, na leitura de Semedo, em certa medida, justifica a ausência de um movimento literário na Guiné colonial que pudesse se configurar como uma espécie de embrião da literatura guineense como houve em outros países do continente.

É um problema que teve suas raízes na colonização, mas que se perpetua, pois a literatura guineense tem menos visibilidade “no mundo lá fora”, em certa medida, por falta de divulgação e, mesmo quando citada, ocupa um pequeno espaço, ao contrário de outros países do PALOP (País Africano de Língua Portuguesa). Isso fica nítido na fala de Oliveira:

No concernente à literatura guineense o panorama permanece semelhante às demais iniciativas. No texto “literaturas africanas de literaturas de língua portuguesa: projetos literários e expressões de nacionalidade:” de um total de trinta e cinco páginas, somente quatro são dedicados ao estudo da literatura da Guiné-Bissau e, assim como os outros autores, depois, cita a fala de escritores guineenses, informando que a causa dessa falta seriam os preconceitos ditos pela tradição guineense (Oliveira, 2012, p. 403).

O nível de escolaridade dos guineenses antes da independência era muito baixo, chegando apenas à 4ª classe. A partir de 1968, é que passou a funcionar na então chamada Província da Guiné-Portuguesa, o primeiro colégio com estatuto de nível médio, Honório Pereira Barreto, atual Liceu Nacional Kwame Krumah. Esse “atraso” tem a ver com a colonização portuguesa, que interrompeu o processo da organização dos povos que habitavam no lugar que hoje é chamado Guiné-Bissau.

Nesse período, os colonos dificultavam ainda mais o processo escolar no país, porque havia poucas pessoas, que eram classificadas em duas categorias sociais: Assimilados e os indígenas ou gentios. Assimilados era cerca de 1% da população, os que gozavam de direitos sociais iguais aos dos portugueses. Enquanto os indígenas ou gentios, que eram os 99% da população não gozavam destes direitos sociais: educação, saúde, entre outros.

Como em muitas culturas africanas, a tradição guineense foi constituída, em sua maioria, pela oralidade. Isso não quer dizer que não haja espaço para a escrita, mas precisamos reconhecer que ela está no começo de sua ascensão. Esse forte apelo oral pode comprometer a literatura escrita em espaços para além do território da Guiné-Bissau, conforme argumenta Érica Bispo:

Na Guiné-Bissau os males causados pela colonização reverberam na literatura até os dias de hoje. Consideramos que a produção oral, a contação de histórias, a gama de adivinhas que compõe o imaginário e a cultura Guineenses foram um rico compêndio da profícua arte deste povo, entretanto, tais manifestações artísticas, por não estarem registradas no papel e, por vezes, estarem em línguas nacionais, tornam-se inacessíveis ao público exógeno (Bispo, 2014, p. 81).

A literatura oral guineense está presente desde os primórdios dos povos que habitam na Guiné-Bissau. Os prejuízos causados pela colonização afetam a literatura contemporânea guineense, devido a inúmeros problemas, principalmente a fragilidade política, econômica e desigualdade social. Entende-se essa manifestação oral através de algumas práticas culturais guineenses, como no caso de histórias e ritos ligados a narrativas de cunho fúnebre. Um exemplo é a prática de *toka tchur*, em que a etnia manjaca utiliza bumbulum, que é um instrumento musical, cuja função é dupla e ambígua, pois atende a momentos de dor e de alegria: serve para comunicar as demais pessoas sobre o falecimento de um indivíduo. Ademais, o instrumento serve para a glorificação dos entes queridos falecidos, dos ancestrais e dos presentes. O bumbulum é usado também para festividades relacionadas à colheita. Outro elemento que reforça a presença das narrativas orais são os cânticos de mandjuandadi que, na grande maioria, são compostos por mulheres, que em coletividade podem ecoar seus sofrimentos: “as mulheres fazem dos seus escritos lugar de grito e de denúncia do que está indo mal na sociedade guineense” (Semedo, 2021, p. 32).

Essas práticas mencionadas fazem parte do mosaico étnico-cultural da Guiné-Bissau, como argumenta Baldé.

Na Guiné-Bissau, a tradição oral foi sempre a base norteadora da formação do povo guineense. Com isso, a cultura guineense se pauta primeiramente na transmissão do conhecimento oral e dos seus saberes. A tradição oral continua viva na sociedade guineense, pois nos oferece várias possibilidades de comunicação e aprendizagem com os nossos pais, tios, vizinhos e outras pessoas próximas ou distantes da nossa família, por meio das línguas nacionais, gestos e olhares discretos, que fazem dessa tradição uma das mais ricas da costa ocidental do continente africano. Ela continua sendo mecanismo de transmissão para toda a sociedade bissau-guineense; é a fonte de inspiração dos escritores, músicos, pintores guineenses nas suas produções literárias, culturais (Baldé, 2017, p. 18).

A tardia literatura escrita guineense vincula-se ao sistema escolar português implementado apenas em meados dos anos 1900. Segundo Lílian Serra e Deus e Wellington Carvalho, “a ausência de escolas - a primeira escola oficial de Bolama foi fundada somente em 1933 - impediu a criação de embriões de movimentos literários, tal como aconteceu em Angola, Moçambique e Cabo Verde” (Serra et al., 2021, p. 1). Outro problema enfrentado foi a Lei do Indigenato (1954), que além de negar outros direitos aos nativos da Guiné-Bissau, também impedia que frequentassem as escolas. Populações que aceitavam os costumes coloniais poderiam adquirir os direitos impostos pelos colonizadores. Como, por exemplo, o direito à saúde, educação, trabalho etc. Falar a língua do europeu naquela época era sinônimo de civilidade, a pessoa era tida como civilizada, mas ao falar crioulo ou qualquer outra língua local, era chamada, no termo crioulo, de *Djintiu*⁶. Diante dos benefícios concedidos aos assimilados, algumas pessoas deixaram suas culturas para seguir a cultura europeia e paravam de questionar as ações dos colonizadores. “Oh corpo meu, faz de mim, sempre, um homem que interroge!” (Fanon, 1973, p. 192). Quando não nos interrogamos ou nos questionamos, vivemos na sombra do poder colonial, num arremedo de vida que não é a nossa e acabamos por nos transformar em estrangeiros dentro do nosso próprio chão. É necessário “desprender-se das principais macro-narrativas ocidentais” (Mignolo, 2014, p. 15).

Com a falta de escolas no país, a maioria da população guineense não sabia ler e tampouco escrever, mas produzia conhecimento a partir de modos outros de ler e viver suas histórias. “O sujeito social pensa, ou produz conhecimento, a partir de

sua 'história local' a partir do modo que 'lê' ou 'vive' a 'história local' em virtude de suas obsessões e do horizonte ideológico em que está situado". (Achugar, 2006, p. 29). Esses conhecimentos dos quais a população guineense se servia são arquivos que nenhuma escola foi capaz de capturar. Arquivos gigantescos que guardavam os nomes dos filhos, data de nascimento, trajetos para irem a determinados lugares, nomes dos remédios, histórias e saberes da vida cotidiana e prática. Essas singularidades da Guiné-Bissau, como observam Couto e Embaló, dificultam a produção de uma cartografia da literatura guineense. Assim,

Falar em literatura guineense é um tanto complicado. Na verdade, quando se trata do assunto, em geral se pensa na literatura que é produzida em português (literatura em português), como mostram não só as poucas obras escritas principalmente por estrangeiros durante o período colonial, mas também o que se publicou depois da independência. A esmagadora maioria da produção está nessa língua. No entanto, há algum tipo de literatura em pelo menos mais duas línguas. A primeira é a literatura em crioulo, que consta de narrativas orais tradicionais (*stórias*), provérbios, adivinhas e outras manifestações da oratura ou oralitura. (Couto; Embaló, 2010, p. 60).

Durante o período colonial e nos primeiros anos após a independência do país, a literatura era vista somente em português e em outras línguas estrangeiras, como, por exemplo, o francês e o inglês. Isso tem a ver com a proibição e com a limitação que os nativos tinham para estudar, o que levou a uma pouca produção literária escrita na língua guineense.

Na visão exploratória do colonizador, o povo guineense não necessitava de escolas, porque daquele país e do seu povo só queriam a pilhagem de bens locais, para enriquecer a metrópole, Portugal. Esse modo de ver os guineenses traz resquícios do que se chamou de pensamento evolucionista cultural em fins do século XIX, em que se acreditava numa escala de desenvolvimento cultural, que categorizava as pessoas como primitivas, bárbaras e, por último, como civilizadas. Decerto, para o colonizador, nós guineenses não havíamos ainda alcançado o estágio de "civilizados". Isso evidencia que a colonização visa a desumanização da população dos territórios colonizados e exploração dos recursos naturais. Segundo Augel,

Desde a chegada dos portugueses ao território que hoje é a Guiné-Bissau, em 1446 até a independência em (1973), essas terras funcionaram como entreposto comercial para Portugal; tal função deveu-se, entre outros

fatores, à resistência de várias etnias, entre elas, os Papéis e os Bijagós, o que retardou a real tomada de posse do território pelos portugueses até o final da década de 1950, num processo que ficou conhecido como “Pacificação”, além da resistência dos povos autóctones, ligação administrativa da Guiné-Bissau e Cabo-Verde desde de 1460, também colaborou para a perfuração da função de entreposto comercial (Augel, 1998, p. 82).

A ausência dos guineenses nas escolas não era o que importava aos colonos, mas sim a exploração de mão de obra barata para a comercialização dos bens da Guiné para Portugal. Além do mais, as escolas poderiam ser uma ameaça à soberania dos portugueses, pois um povo instruído, sabedor de seus direitos é resistência certa. Em comparação com outros países, a Guiné-Bissau realmente ficou em desvantagem no que diz respeito a uma educação formal e, não há dúvidas, isso repercutiu na produção literária escrita do país:

As primeiras escolas dedicadas à educação indígena só foram autorizadas e confiadas às missões, quase em sua totalidade católicas, em 1941, com a elaboração do estatuto do Indigenato, no qual se estabeleceu a distinção de três categorias de cidadãos: Os portugueses, os assimilados - nativos que optaram por viver entre os portugueses, servindo-os, adotando seus costumes e sua língua - e os indígenas, o guineense comum. O primeiro estabelecimento de ensino secundário (Liceu Honório Barreto) data de 1958. A guisa de comparação, o primeiro liceu em território cabo-verdiano data de 1861, quase cem anos antes da instituição guineense (Augel, 1998, p. 22).

A implantação do primeiro estabelecimento de ensino secundário, entregue à religião/instituição católica, naquele período, estava destinada ao cidadão da segunda categoria ou do assimilado e da submissão à fé católica. Assim, essa educação não visava provocar o pensar reflexivo, mas à submissão dos guineenses pelos portugueses, especialmente no que diz respeito aos aspectos sociais, culturais e políticos. Isso tem seus impactos até a atualidade. Por exemplo, é corriqueiro escutar dos guineenses que os portugueses devem prestar ajuda à Guiné- Bissau, a fim de sair da situação política inconsistente na qual se encontra. No imaginário de alguns guineenses, receber auxílio do governo português é um dever como modo de compensar os danos causados por séculos de dominação.

Antes da chegada dos portugueses, havia diversas etnias que habitavam o território guineense, que manifestavam a sua multiculturalidade, uma vez que a Guiné-Bissau é um país pluricultural, que abriga uma diversidade de culturas

distintas, mas que também mantêm pontos de contato. Por isso, afirmo que não existe uma cultura melhor do que a outra. Todas as manifestações culturais expressam valores e costumes de um povo, daí o Estatuto do Indigenato (sobre o qual falei) ser brutal e excludente, posto que inventa divisões desumanas, como a dos civilizados versus primitivos.

Nesse sentido, a ideia de opção descolonial, de Walter Mignolo, parece-me bastante pertinente, haja vista que desmonta e destitui os binarismos impostos pelo pensamento colonial e faz emergir a multiplicidade cultural, social, política dos povos originários de países invadidos e colonizados. A Lei do Indigenato imposta pelos portugueses racializou as etnias manjaca, papéis, balantos, etc., negando a esse povo todas as políticas que lhes são próprias, ao mesmo tempo ditando saberes que dicotomizam uma cultura que é diversa.

A opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta (por exemplo, veja o que acontece agora nas universidades chinesas e na institucionalização do conhecimento). Pretendo substituir a geo- e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada) (Mignolo, 2003, p. 191).

Quando Mignolo diz que a opção descolonial é epistêmica, propõe descolonizar as narrativas ocidentais e um movimento de abertura a saberes outros, a modos outros de produzir conhecimento. Por isso, eu, Betinha, produzindo estas minhas bioescritas com meu corpo-voz de mulher preta, guineense posso desnaturalizar as narrativas que foram construídas sobre mim, sobre os saberes do país, sobre os saberes do continente onde habito, sobre os saberes de onde meu corpo-voz fala.

A afirmação da identidade do povo guineense, o fez os seus escritores e poetas, ainda que, às vezes, tendo que escrever na língua do dominador. No entanto, fincaram seus pés na produção de versos em língua crioulo, como é o caso, por exemplo, de Odete Semedo e Tony Tcheca. É uma forma de dizer para o dominador que mesmo com tardia escola no país, nos caracterizando como indignatos e sem classe, conseguimos nos reafirmar e manter a vida pulsando na valorização da nossa cultura, das nossas tradições e dos nossos modos outros de

dar corpo às nossas vozes, porque é isso que nos define como guineenses, afinal, “Expressar -se na língua materna é o impulso primeiro do eu poético” (Augel, 2007, p. 169). Esse impulso, mesmo com tardia escola, nos é garantido pelas produções de oratura, de modo especial, na mandjuandadi, por meio dos cantos de dito.

2.2 Uma literatura que se entrelaça na força vital da canção

Depois da luta armada na Guiné-Bissau, no ano de 1973, foi declarada a independência do país, logo, a partir dessa década, houve significativas mudanças e a literatura é parte delas. Após a conquista da independência, a Guiné-Bissau viu necessária a construção e afirmação do seu modo de existir e da sua literatura. Um passo grande, porque a literatura pode ser vista como um espaço para ecoar a voz de vários saberes.

O período de 1970 é de grande importância para a população guineense, pois, foi a partir dessa época que houve espaço para a valorização das múltiplas manifestações culturais étnicas e também um tempo em que se começou a valorizar o modo de existir guineense. Trata-se de um momento relevante para a literatura, visto que vários autores começaram a expressar a relação com os acontecimentos históricos da Guiné-Bissau por meio de suas produções literárias. Os escritores, por meio de seus escritos, tentam desconstruir os mitos erigidos pelos colonizadores acerca do povo guineense, como línguas minorizadas, povo ignorante entre tantas outras adjetivações colonizadoras. Os escritores respondem com escritas anticolonialistas e de afirmação da nossa existência política e cidadã.

A década de 1970 foi extremamente importante da cultura nacional, pois imprimiu maior dinamismo às diversidades de manifestações identitárias da sociedade guineense e, sobretudo, também pôde ser vista e entendida como o limiar da luta pela afirmação cultural até então reprimida pelo sistema dominante imposto pela colonização.

[...]

Da necessidade de afirmação identitária, sob a palavra de ordem “Unidade Nacional”, resultaram dois importantes fatos político-culturais: a função do Partido Africano para Independência de Guiné-Bissau e Cabo-Verde (PAIGC), em 1956, e posteriormente, na década 70, a fundação do histórico grupo musical Cobia Djaz, liderado por José Carlos Schwarz. Este grupo

deixou um importante legado cultural, fazendo emergir através da música e da literatura o sentimento de pertença da guineendadi (Semedo, 2012, p. 1).

Esses dois eventos representam muito para a construção da sociedade guineense, especialmente porque estão vinculados a uma política social e a uma política da cultura, que incorpora a literatura produzida por mulheres que auxiliaram na luta pela independência nacional. A criação do PAIGC e do agrupamento Cobiana Djazz, que produziu importantes conteúdos musicais para afirmação da identidade nacional tinha forte apelo de resistência contra o imperialismo português, vangloriava os combatentes da luta armada pela independência nacional e da unidade nacional dos guineenses com vistas ao progresso social do país. Para corroborar a fala de Semedo sobre a contribuição de José Carlos Schwarz na literatura guineense, trago a letra da canção em língua crioula (também em língua portuguesa), típica guineense, feita para as mulheres guineenses que perderam seus familiares na guerra, intitulada “Mindjeris di panu preto”⁶:

Mindjeris di panu pretu
ka bo tchora pena
si kontra bo pudi
ora ki un son de noz fidi
bo ba ta rasa
pa ê tissinu no kasa

pabia li ki no tchon
no ta bai nan te
bolta di mundo
i rabu di pumba
ma bo na limpa bo korson
ku no sangi ki na kai na tchon
mindjeris di pano preto
kabo tchora pena.
(Schawrz, s/p)

Mulher de pano(tecido) preto
Não choram de pena.
Caso pudessem
Rezem quando um de nós machucar
Vão rezando
Para trazer a gente para casa
Porque é a nossa terra
Vamos até
Volta do mundo
É o rabo de pombo

⁶ A música pode ser ouvida na plataforma YouTube:
<https://www.youtube.com/watch?v=mo1HX5zIJJ0>.

Mas vão limpar o vosso coração
Com sangue que cai no chão
Mulheres de pano (tecido) preto
Não choram de pena
(Scharwrz, s/d, s/p)

A primeira parte é um pedido às mulheres para que não se lamentem pelas dores e perdas sofridas na luta pela libertação nacional, porque a luta é justa e necessária. Há um pedido também para que essas mulheres usem a fé e rezem pelos que não resistiram no combate, para que consigam voltar para casa. Vislumbro nesse pedido, inclusive, a volta não só dos corpos feridos, mas também de corpos sem vida, a fim de terem um sepultamento digno junto aos seus. Digo isso, porque, em conversa com Angelina Malú, ex-combatente da guerra da libertação nacional, ela disse que se entristecia quando morria um dos combatentes próximos a ela durante a luta, uma vez que não havia tempo de dar um sepultamento digno àqueles corpos. Os ritos eram executados às pressas para poder dar sequência ao combate.

O grupo musical Cobiaza Djazz surgiu como uma maneira de reivindicar e denunciar, por meio da arte musical, os descomedimentos da metrópole. Esse grupo, segundo Semedo (2010), especialmente pela imagem e o engajamento do músico José Carlos Schwarz, contribuiu largamente para adesão de grande parte de jovens da cidade de Bissau, principalmente, à música e à literatura como mecanismos não apenas de difundir os valores socioculturais, como também de resistir pacificamente ao então sistema, que além de segregador era também fortemente repressor. Em 1970, José Carlos Schwarz fundou o Cobiaza Djazz, em conjunto com outros amigos (Aliu Bari, Mamadu Bá, e Samakê). Pelo envolvimento de Schwarz com o movimento de independência da Guiné-Bissau e as atividades do PAIGC naturalmente as canções do Cobiaza Djazz acabaram por reproduzir as narrativas voltadas para esse período da história guineense. Como observa Robson Dutra (2012), José Carlos Schwarz foi leitor de Franz Fanon e Carlos Marighela, o que, decerto, também ajudou a formar a consciência anticolonialista do Cobiaza Djazz. Assim, é comum dizer que as canções do Cobiaza Djazz, de alguma forma, contribuíram para a construção da identidade do povo guineense, até porque as canções eram feitas na língua local crioula. Schwarz morreu muito jovem, com apenas 27 anos, vítima de uma queda de avião, nas cercanias de Havana. No

entanto, mesmo com tão pouco tempo de vida, foi um nome importante na narrativa das cenas de vidas guineenses, sobretudo, na luta pela liberdade do país, luta essa traduzida em suas canções que são um misto de protesto e de dor pela situação que o país vivia, um canto de lamento traduzido pela música, afinal, “é bem provável que uma das facetas mais importantes da cultura guineense (e da africana em geral) seja a música (Cavacas, 2010, p. 209).

Ora de kanta tchiga

Gosi ki ora di kanta tchiga
Ninguin ka tem garganti

Dia ki e kalantanu
Lundjusi
No disksi
I kal tempu
(Schwarz, ano apud Augel, 1997, p. 39)

Chegou a hora de cantar

Agora que chegou a hora de cantar
Ninguém ousa levantar a voz

O tempo em que nos faziam calar
Já vai longe
Já esquecemos
Quando foi
(Schwarz, ano apud Augel, 1997, p. 39)

Augel (1997) lembra que José Carlos Schwarz tinha um carisma muito grande junto ao povo guineense, o que, em certa medida, facilitava o alcance de seu chamado para luta contra os colonizadores portugueses manifesto nas letras de suas canções.

José Carlos tinha uma extraordinária capacidade de arrastar as multidões, atingir o povo eletrizando-o. Uma habilidade sua era estabelecer um paralelo entre fatos do dia-a-dia, aparentemente apolíticos, e os fatos políticos, extrapolando para um outro contexto, o cotidiano. A mensagem social que vem quase sempre na estrofe final, assim como a crítica ou a advertência, eram muito bem compreendidas pelo seu público, que o aclamava como seu porta-voz e intérprete. A atualidade da sua mensagem é patente e, embora praticamente desconhecido no exterior, no seu país ele jamais é esquecido. (Augel, 1997, p. 27).

Na canção intitulada *Ke ki mininu na tchora?* (Por que é que o menino chora?), de autoria de José Carlos Schwarz, conforme aponta Augel (1997), o músico-poeta além de denunciar a desumanidade praticada pelos colonizadores portugueses, também lamenta o apoio que os colonizadores recebiam de alguns “filhos da terra”, o que aumenta significativamente a dor – “Caçadores pretos como nós”. É a ambiguidade e perversidade da guerra, como bem observa Robson Dutra, uma vez que esse “apoio” era conseguido com base na pressão exercida pelos colonizadores. “O poeta revela a ambiguidade da guerra ao equivaler os soldados negros dos Comandos Africanos aos combatentes guineenses que, pressionados pelo colonialismo, tornaram-se algozes de sua própria gente” (Dutra, 2012, p. 240). Na canção, vida comum, a vida cotidiana se mistura à denúncia do massacre feito pelos colonizadores que invadem com seus pássaros-aviões de guerra, deixando para trás apenas dor e destruição. A dor é na alma e no corpo e como também pontua Dutra (2012) deixa marcas trágicas na infância de meninos e meninas guineenses.

Ke ki mininu na tchora?
I sangi ki kansa odja
Ke ki mininu na tchora
I dur na si kurpu

Ke ki mininu na tchora

Pastru garandi bim
Ku si obus di fugu
Pastru garandi bin
Ku si obus di matansa

É dor que está a sentir.
Por que o menino está a chorar?
Está farto de ver tanto sangue.

O pássaro grande veio
Montiaduris ki ka kunsidu
E iara e fugia na tabanka
Montiaduris pretus suma
E iara e fugia na bulaña.

Com os seus ovos de fogo,
O pássaro grande veio
nos Com os seus ovos de morte.

Matu kema
Kasa kema
Dur, dur dur na no alma.

Caçadores desconhecidos
Erraram e atiraram nas tabancas.
Caçadores pretos como nós
Erraram e atiraram nas bolanhas

Por que é que o menino está a chorar? Mato queimado
Casas queimadas
Dor, dor, dor na nossa alma.

Por que é que o menino está a chorar?
(Schwarz, ano *apud* Dutra, 2012, p. 240).

A participação do músico-poeta José Carlos Schwarz na cena literária, cultural e revolucionária guineense é incontestável, no entanto, é legítimo enfatizar que

as mulheres tiveram papel ativo na revolução e na literatura guineenses, se não como produtoras de literatura, pelo menos enquanto personagens. Baldé, acerca disso, afirma que: “Diferentemente do sentido conotado da mulher ocidental mulher como sexo frágil, a representação da figura feminina africana está associada à força e à luta”, (Baldé, 2017, p. 20). Numa literatura basicamente construída por homens, as poucas produções literárias guineenses femininas que existem são vistas como uma política literária de resistência.

Em razão de questões sociais que sistematicamente excluem as mulheres dos bancos escolares ou das funções de chefia, há na Guiné-Bissau, poucas escritoras mulheres, no entanto, a primeira obra em prosa publicada no país foi *A escola*, um livro de contos de autoria de Domingas Samy, lançado em 1993. Dentre as poucas mulheres que se destacam na literatura, Odete Semedo merece um olhar mais atento (Bispo, 2019, p. 2).

A pouca presença das mulheres no cenário da produção literária guineense remete a um passado opressor, em que a mulher era educada para ser dona de casa, cuidar dos filhos, do marido, sem acesso à escola, sem participação em tomadas de decisões e tantas outras coisas importantes que constituem a subjetividade de alguém. Não terá sido gratuito que a primeira obra em prosa produzida por uma escritora guineense se chame justamente *A escola*, espaço sonogado às mulheres guineenses seja pelo regime colonizador português, seja dentro de casa por seus companheiros masculinos, na figura do marido ou do pai. Uma dupla opressão, sem dúvida, conforme disse Carmen Pereira, uma vez que a mulher, por um lado era colonizada pelos portugueses; por outro, colonizada pelos homens. Domingas Samy foi uma precursora de outras escritoras, como Odete Semedo, que iniciou sua literatura um pouco mais tarde, no ano de 1996, com o livro *Entre o ser e o amar*, em Bissau. Augel afirma que:

Nos anos que viveu em Bissau, de 1992 a 1998, ela procurou os poetas da terra e os encontrou com os poemas guardados nas gavetas. Ao serem inquiridos acerca da publicação, responderam que publicaram em rádios, em eventos de partido ou djumbais, ou seja, poemas chegaram aos públicos via oral, caminho caro a uma cultura de base igualmente oral (Augel, 2014, p. 83).

A fala de Augel evidencia que o predomínio da oralidade na cultura guineense, de alguma forma, “escondeu” o país do mundo. Esse silenciamento,

além da violência colonial, ainda se deve à precária vida econômica dos guineenses, porque após a independência, o país enfrentou dificuldades econômicas agudas, já que não havia uma política que facilitasse a produção da escrita e, conseqüentemente, afetou a vida dos escritores, o que fez com que se desse à oralidade, uma vez que não há elevados custos materiais de produção.

Um artigo sobre produções literárias guineenses, publicado no jornal on-line *Conexão lusófona*⁷, que tem por título “Para uma política literária: vozes em produções literárias guineenses”, aborda essa questão.

Tendo em panorama artístico-cultural pouco fértil, sugestionando pela falta de apoio de autoridades estatais responsáveis pela promoção da cultura nacional - e pela literatura em particular - o movimento literário do país viu seu crescimento estagnar. Por este motivo (e outros tantos) alguns historiadores, ao contextualizarem o progresso da literatura guineense, destacam quatro fases cruciais: anterior ao ano 1945; a que se manifestou entre 1945 e 1970; a que eclodiu de 1980; e, finalmente, a iniciada de 90. (Conexãolusofona, 2015, s/p).

Essas quatro fases delineiam um panorama acerca das produções literárias guineenses em diferentes momentos da história do país, sendo que no primeiro deles (anterior a 1945) se observa maior preocupação com o caráter histórico, com inflexões paternalistas evidentes. Nesse período, também se sobrepõem as produções de autores que produziram em solo guineense, mas não eram nativos da Guiné-Bissau, como foi o caso de Juvenal Cabral e João Augusto Silva. Assim, os escritores desse período abordaram questões ligadas à guerra, à era sob o domínio colonial, incluindo Marcelino Marques de Barros, que foi um dos nomes importantes dessa época e é reconhecido como o primeiro autor guineense. “As obras literárias (anteriores ao ano de 1945), a maioria apresenta um caráter histórico e, segundo alguns estudiosos, focam-se numa ‘abordagem paternalista’ e ‘próxima do discurso colonial’” (Conexãolusofona, 2015, s/p).

No período que compreende 1945 a 1970, aparecem os primeiros poetas guineenses de grande relevo. As obras dessa fase trouxeram forte preocupação com a situação de miséria sofrida pelo povo guineense, denúncias em virtude da dominação colonial, poemas de denúncia, uma vez que incitavam o povo à luta por condições de vida mais dignas. A produção poética dessa fase recebeu o nome de “poesia de combate”, justamente por chamar a população ao combate. “A produção

literária que emergiu ficou reconhecida como “poesia do combate” porque procurava, sobretudo, denunciar o domínio colonial, a miséria e o sofrimento, incitando a luta pela liberdade”. (Conexãolusofona, 2015, s/p). Vasco Cabral, poeta desse período, fez esse tipo de denúncia ao indicar as adversidades do povo guineense, evidenciando-as por meio de suas obras. Seu primeiro livro, inclusive, traz a palavra luta já no título: *A luta é minha Primavera*.

Onde está a poesia?
A poesia está nas asas da aurora
quando o sol desperta.
A poesia está na flor quando a pétala se abre
às lágrimas do orvalho.
A poesia está no mar
quando a onda avança
e branda e suavemente
beija a areia da praia.
[...]
A poesia está nos teus lábios quando confiante sorrir à vida.
[...]
A poesia está no meu povo
quando transforma o sangue derramado
em balas e flores
em balas para o inimigo
e um flores para as crianças.
A poesia está na vida
porque a vida é uma luta (Cabral, 1981, p. 24).

O poema de Cabral começa questionando o lugar da poesia e, a exemplo de Oswald de Andrade, parece ver poesia em tudo, na dor na flor, no elevador e, sobretudo, nas balas direcionadas aos inimigos em combate. O poeta traz para seus versos o sangue que escorre em consequência dos conflitos armados e da luta pela independência da Guiné-Bissau e Cabo-Verde. Quando há uma guerrilha a acontecer, a matéria do poema continua sendo a pétala da flor, mas é necessário muito mais para que o poeta não se exima da batalha. Dessa maneira, o poema é também o confronto, pois é a própria bala, a própria bomba lançada na cultura e na política dos guineenses.

Depois da independência de Guiné-Bissau, em 1973, na mata de Madina de Boé, um sentimento coletivo de liberdade e esperança tomou conta do povo, sentimento esse que pôde ser notado nas produções literárias que se deram com as obras dos chamados “escritores da liberdade”. Após a independência, as produções literárias ganharam outros rumos, já que passaram a tratar, cada vez mais, da vida

cotidiana dos bissau-guineenses, através da afirmação do modo de existir guineense. Incorporadas a essas paisagens locais, ainda havia denúncias, mas existia, sobretudo, esperança de dias melhores.

De 1970 até ao final da década de 80, graças à conquista da independência do país, surge uma vaga diversificada de jovens escritores e poetas guineenses. A maioria das obras publicadas começavam destacar as vivências da sociedade guineense. O passado colonial é o principal foco da denúncia literária; por outro lado, valores como a independência, a liberdade e a esperança num futuro melhor são exaltadas (Conexão lusófona, 2015, s/p).

A partir dos anos 90, as produções literárias guineenses ganharam mais destaque com escritores que abordam temas diversos, mas sem perder o contato com “a gramática expositiva do chão” da Guiné-Bissau. Podemos dizer que esse crescimento se evidencia com o surgimento de trabalhos acadêmicos importantes sobre a literatura guineense, sobretudo, produzidos em periódicos e universidades brasileiras. Da fase iniciada na década de 90, podemos citar autores como Abdulai Sila, Francisco Conduto de Pina (primeiro escritor a publicar uma obra integral escrita em crioulo da Guiné-Bissau); Hélder Proença, reconhecido como um dos pioneiros da literatura moderna guineense, Odete Semedo conhecida internacionalmente como a maior representante da poesia guineense.

A literatura guineense, como não poderia deixar de ser, é a voz do seu povo, que, independentemente da época em que foi ou é produzida (se logo após a independência ou nos dias atuais) fala de luta, resistência e busca por pertencimento que legitime o modo de existir guineense após anos e anos sob os domínios de Portugal. Escritores guineenses como Odete Semedo, Abdulai Sila e Tony Tcheka, nos últimos anos, vêm construindo suas narrativas e abrindo portas na Guiné-Bissau para outros escritores e para a divulgação em outros países, embora ainda haja alguma resistência da comunidade externa quanto às produções literárias guineenses, conforme argumenta Augel.

Constata-se frequentemente que estudos das literaturas africanas de opressão portuguesa nem ao menos se referem à Guiné-Bissau nos seus escritos, como Alfredo Margarido (1980), que apresenta panorama geral das literaturas de todos os países africanos lusógrafos e silencia quanto à Guiné-Bissau. Da mesma forma, a conhecida revista portuguesa Discursos publicou um número inteiramente dedicado à literatura dos PALOP (1995), não tendo, entretanto, incluído a Guiné-Bissau (Augel, 2007, p.107).

Já que as revistas eram para publicação das literaturas do PALOP, por que a Guiné-Bissau teria ficado de fora, quando, na ocasião da produção da revista, já contávamos com produções importantes de Domingas Samy, Semedo, Tcheka e Sila? Isso parece deixar evidente que, na concepção colonial deles, nossa literatura não estava à altura do cânone das produções do PALOP. Por que esse sequestro da literatura guineense de uma publicação feita com o objetivo de contemplar obras de autores e autores dos países africanos de língua oficial portuguesa? Em 1995, Portugal incluiu a literatura da Guiné-Bissau no seu manual. Na visão de Augel, essa inclusão foi importante para a literatura guineense, pois conferiu a ela visibilidade no exterior.

É um grande e louvável avanço, pois, foi a primeira vez em Portugal que a Guiné-Bissau com sua literatura foi incluída no manual, embora seja deplorável que também esse artigo se tenha detido no ano de 1992, quando justamente a partir daí se verifica um florescimento literário na Guiné-Bissau. Tal lacuna vem mais uma vez comprovar a urgência de um maior intercâmbio entre os diferentes países de língua oficial portuguesa e a necessidade de um trabalho de divulgação que precisa começar, sobretudo dentro da própria Guiné-Bissau (Augel, 2007, p. 107).

No Brasil, até bem pouco tempo, a literatura guineense vivia no anonimato. Fiz a graduação em Letras em uma universidade brasileira e nunca ouvi menção a qualquer autor ou autora guineense. No ano de 1991, houve uma publicação, no Brasil, uma coletânea organizada por Rogério Andrade Barbosa, em que há menção à literatura guineense. Nessa coletânea, a Guiné-Bissau foi representada por grandes escritores, como por exemplo, Amílcar Cabral, Agnelo Regalla, Tony Tcheka, José Carlos Schwarz, Marcelino de Barros e Hélder Proença. Segundo Augel, “Nos últimos anos, justiça seja feita, na área acadêmica, o desconhecimento no Brasil a respeito da literatura guineense se vem modificando” (Augel, 2007, p. 113).

O livro intitulado *O desafio do escombros*, de Moema Parente Augel, publicado em 2007, é a única obra inteiramente dedicada à literatura da Guiné-Bissau disponível no Brasil. A autora fez uma cartografia da literatura guineense e, por meio desse livro, as pessoas podem conhecer um pouco mais sobre o povo guineense e sua literatura. O caminho ainda é longo, mas graças a pesquisadores, estudantes guineenses, ingressantes nas faculdades públicas e privadas, no Brasil e em outros

países, um caminho está sendo construído, pois essa presença de pessoas guineenses em espaços de saber fora da Guiné-Bissau tem contribuído na divulgação de escritores e escritoras guineenses para além do nosso espaço. Minha orientadora mesmo confessou-me que antes de me conhecer jamais tivera contato com qualquer produção literária vinda da Guiné-Bissau. Ela, seguramente, não é a exceção. Assim, posso afirmar, com segurança, que eu sou exemplo dessas pessoas que fazem chegar a história do meu povo, povo guineense e a literatura guineense na universidade Federal de Mato Grosso do Sul, através da minha dissertação do mestrado e artigos publicados e agora da minha tese de doutorado. Graças a mim, estudantes, pesquisadores e docentes de outros lugares conhecem um pouco da nossa literatura, vou, junto com nossa literatura, atravessando as fronteiras e ganhando o mundo com simples rastro do som da nossa tina.

2.3 A poesia deveria ser a única arma

O poeta guineense Francisco Conduto de Pina diz que “a poesia pode servir como uma arma de arremesso” (Pina, 2019, s/p). Na verdade, a poesia deveria ser a única arma em uma luta, porque as guerras e todo o armamento que vem junto com elas e, por conseguinte, as perdas humanas e do meio ambiente que acontecem nunca são reparadas. Por isso, cada guerra é sempre recebida com tristeza sobretudo pela população comum e com a Guiné-Bissau, em 1998 não foi diferente. Quando o país começou a se estruturar, erguendo-se aos poucos, reescrevendo sua história, tentando esquecer as batalhas enfrentadas na guerra nacional, uma vez mais a instabilidade político-militar tomou conta do país e o povo guineense se viu numa situação de conflito armado. Na manhã do dia sete de junho de 1998, a população que acordava com o canto das galinhas para ir à lida, naquele dia, acordou ao som de balas. Sem entender muito bem o que estava acontecendo, as pessoas foram para o meio da rua e perceberam, naquele momento, o que estava para acontecer. Falta de cumprimento das leis, desconfiança no seio militar, mudanças de pastas, entre outras questões, desencadearam a guerra civil no país, criando dois campos de força opostos: A Junta Militar de um lado; os Rebeldes de

Cassamas, do outro. A guerra civil no país, como é comum a qualquer tipo de guerra, trouxe sérios problemas à nação guineense,

Na Guiné-Bissau, os militares exercem grande poder, porque interferem diretamente na situação política do país. Isso é perceptível, porque se reflete em números elevados de golpes militares no país, em que o Presidente da República não cumpre os quatros anos de mandato e acaba sofrendo golpe de estado.

Depois da presidência de Luís Cabral, que substituiu seu irmão Amílcar Cabral, assassinado em 1973, à frente do PAIGC, oito meses antes da independência, veio João Bernardo Nino Vieira, que chegou ao poder em 1980 por meio de um golpe de estado e permaneceu até 1999, tendo sido deposto depois de uma guerra civil que incluiu até a presença de tropas do Senegal e da República da Guiné, em menor número, atendendo a apelo de Nino Vieira. Sucedendo a Nino Vieira, houve uma junta militar, cujo chefe, o general Ansumane Mané, foi assassinado em novembro de 2000, quando já não estava no poder (Augel, 2007, p. 583).

A guerra civil, mais conhecida como guerra de 7 de junho, deixou a capital, Bissau praticamente vazia, porque a maioria da população se refugiou nas cidades do interior, outros viajaram para países vizinhos e outros para Portugal, entre outros lugares. Durante a Guerra, a população sofreu enormes perdas, com mais de 6 mil mortos. Odete Semedo e Francisco Conduto de Pina trouxeram a guerra civil para seus versos nos poemas “O prenúncio dos trezentos e três dias,” “Junho nasce no fim”:

Meninos e velhos
meninas e rapazes
homens e mulheres
todos ouviram falar da mufunesa
que um dia teria de cair
nos ombros da gente da pequena terra
[...]
Caso passasse o predito
Sem que o tormento amainasse
apenas trezentos e trinta e três dias
trinta e três horas
separaria aquela gente
de tal maldição
assim está escrito
no destino da nova Pátria.
Imagem da guerra de 7 de junho (Semedo, 2007, p. 24).

Junho nasce no fim

Junho nasce no fim
na memória encostada

na solidão e na morte
alternando-se na imaginação adormecida
dum dia feito e desfeito do ano invivido
Junho, é apenas lembrança...
dor lucilante com lunações abruptas
Junho criança,
suspenso no calendário
e no olhar embaçado e dos sobreviventes
Junho,
levas no coração retesado do poeta
recorre de maneira inequívoca (Pina, 2010, s/p.).

Acredito que ninguém gostaria de dizer que tem alguma memória diretamente ligada a uma guerra, mas infelizmente não posso dizer que estou livre desse tipo de memória e se eu fosse poeta, como Odete Semedo e Francisco Conduto de Pina traduziria em versos o que foi o 7 de junho de 1998 para mim, porque fui uma testemunha desta guerra. Naquela época, eu era adolescente e pude ver o sofrimento do povo, passando fome, sem saber por onde a bala de canhão ia cair, ficávamos correndo de um lado para outro, tentando sair da capital de Bissau. Nessa guerra, muitos filhos ficaram órfãos, muitos pais perderam seus filhos. Eu senti e provei desgraça e medo da guerra porque, quando iniciava o tiroteio, meu coração parecia que ia sair pela boca, o corpo todo tremia, sentia que o chão me faltava... Quando iniciavam os tiroteios, eu e a minha família entrávamos num túnel improvisado, na tentativa de nos abrigar. No início da guerra, ficamos em casa, com a esperança de que tudo pudesse rapidamente voltar ao normal. Só depois fomos para o interior do país, para uma chácara em Cumara de Padre. Confesso que eu, com minha pouca idade, não entendia muito bem o porquê de tudo daquilo e só desejava que a paz voltasse ao meu país.

As rádios da Guiné-Bissau passaram a ganhar mais fama, porque a população ficava com os ouvidos grudados nelas para ficar a par das notícias da guerra, quais lugares eram tomados pelos adversários etc. Essa época foi uma das mais terríveis para os guineenses, e, principalmente, da minha vida, porque jamais imaginaria que fosse vivenciar uma guerra civil. De um lado, agradeço por não perder nenhum membro da família na guerra, mas várias pessoas não tiveram essa mesma sorte. Nesse período, enquanto as pessoas fugiam da guerra, alguns ficaram para enriquecer às custas dos outros. As pessoas arrombavam as portas das casas, para roubar objetos valiosos, mobílias para vender ou para uso pessoal. Como se não bastasse a guerra, o povo ainda tinha que lidar com os ladrões. No

livro *No fundo do Canto*, Semedo mostra essa realidade da guerra e do sofrimento do povo guineense.

O livro mais triste que alguém haveria de ler na Guiné-Bissau. [...] o livro mais triste da Guiné-Bissau. [...] O espelho da dor de um povo e de tanto quantos se virem nele e através dele a silhueta do próprio destino. Deixarei que nele corram todas as lágrimas que não puderam ser choradas. As chagas mal saradas abrirei com o meu bisturi deixando correr todo o pus para que todos possam ver a real podridão e o verdadeiro fingimento (Semedo, 2007, p. 13 e 14).

A fala de Semedo é um retrato cruel dos horrores da Guerra de 7 de junho e das consequências desse evento na vida de nós guineenses. Acontecimentos que levaram o país a um período sombrio, em que respirávamos desesperança. Às vezes, essa falta de esperança, presente ainda hoje, justifica-se porque acreditamos que o país pode dar certo, então, acontece alguma coisa e a insegurança se instaura novamente e, nessas horas, vem a vontade de fugir e nunca mais voltar ao país. Uma fuga que a maioria da população fez para escapar da morte durante a Guerra de 7 de junho e ainda nos dias atuais, no afã de ter uma vida um pouco melhor. Foi o que, de certa forma, eu fiz ao ficar 12 anos no Brasil.

Quando olho para trás, entendo porque muitas pessoas deixam de votar na Guiné-Bissau, porque é inevitável não pensar que nosso voto vale pouco, é desrespeitado, uma vez que a classe política eleita abandona a população à própria sorte. O sentimento de desilusão e descrença, mesmo sem um contexto de guerra, ainda se faz presente no espírito do povo guineense, porque a instabilidade no país é grande. Essa desilusão fica nítida na carta aberta de uma bidera abstencionista, de Fafali Koudawo, publicada no Jornal Kansaré, número 179, de 22 de julho de 2009 e reproduzida na antologia *Literaturas da Guiné-Bissau*. Assumindo a voz duma simples vendedora ambulante, o jornalista diz:

Como posso ir votar se ninguém me convence que vai realmente mudar a minha vida e dar esperança aos meus filhos? Em 2000, eu votei em Kumba Yalá porque acreditava que, finda a guerra, o país iria ter uma alternativa. Em 2004, eu escolhi Cadogo porque eu tinha visto o descalabro que levou as pessoas a não receberem os seus ordenados durante quase um ano, em 2002-2003. Em 2005, votei em Nino Vieira porque ele representava a autoridade que devia acabar com o deslize para a anarquia. Em 2008 votei no PRID, cujos candidatos nos disseram que iriam ajudar Nino a reconstruir o país. Hoje, tenho muitas dúvidas sobre a seriedade da fala dos políticos (Koudawo, ano *apud* Lukaszzyk, 2011, p. 220-221).

A fala da bideira representa o povo guineense, que não sabe em quem confiar, em quem votar, porque os candidatos, ao entrarem no governo, se esquecem do povo e das promessas feitas nas campanhas eleitorais. O povo sentia, “Desesperança no chão de medo e dor” como dizem os versos de Tony Tcheka.

Senti que estávamos todos ali
no mesmo chão
saboreei solidão, mas éramos muitos
e todos sem ninguém
caminhando no mesmo chão caminhando
asfaltado de dor-gente
que brota do chão que sente
expelindo bolhas de desassossego (Tcheka, 2015, p 18-19).

O fragmento do poema de Tony Tcheka evidencia essa angústia do povo guineense, sem esperança, tomado por solidão, dor e desassossego. Esse povo que anda sem saber o rumo a tomar.

Na Guiné-Bissau, país que, principalmente depois da crise de 1998-1999, não tem conseguido equilibrar -se nem política e nem socioeconomicamente, as vozes que se alteiam, na ficção, na música ou no ensaio, estão preocupados com os problemas locais urgentes e atuais e, se consideram a antiga metrópole como ponto de referência, é sobretudo para denunciar um outro tipo de perigosa dependência, isto é, o autocolonialismo reinante (Augel, 2007, p. 153).

Essa crise vem construindo a desconfiança da população contra os governantes e as produções literárias guineenses capturam esse estado de desconfiança e descrença num futuro melhor para as novas gerações de guineenses. E como construir um país sólido se não se cultiva nem a esperança? O país que estava engatinhando, recebendo olhares de outros países, empresários, pessoas querendo investir na Guiné-Bissau, criando projetos, viu-se novamente sem muita perspectiva, uma vez que após a guerra civil houve um considerável recuo de possibilidades de investimento em um país de incerteza. Como investir num país, num projeto que poderia beneficiar os jovens no mercado de trabalho, sabendo que a qualquer hora tudo pode vir abaixo? Isso deixou o país mais para trás em vez de dar um passo à frente. Parece que o passado colonialista ainda nos assombra. São necessárias muitas ações de desobediência, a fim de resgatar o modo de existir guineense. Penso que a literatura e as artes em geral possam se configurar como

exemplos dessas ações. A literatura (escrita ou oral), as narrativas orais, as diversas manifestações culturais são todas possibilidades de contar nossas histórias de maneiras diversas, como na *mandjuandadi* ou nas canções do Cobiana Djazz. Para Semedo, “a literatura é um dos lugares onde a tradição se faz presente, nas suas várias formas” (Semedo, 2010, p. 83). Diante da fala de Semedo, penso que a *mandjuandadi* e as canções do Cobiana Djazz se inscrevem como parte dessa tradição e por que não tomá-las como uma potência cultural que nos representa? Sobretudo porque são produzidas em crioulo.

Escrevam com seus olhos como pintoras, com seus ouvidos como músicas, com seus pés como dançarinas. Vocês são as profetisas com penas e tochas. Escrevam com suas línguas de fogo. Não deixem que a caneta lhes afugente de vocês mesmas. Não deixem a tinta coagular em suas canetas. Não deixem o censor apagar as centelhas, nem mordanças abafar suas vozes. Ponham suas tripas no papel, (Anzaldúa, 2020, p. 235)

A partir da escrita literária e de outras formas de arte, podemos tentar reescrever um passado que atormentou nossos antepassados e ainda atormenta as nossas vidas. São cicatrizes (às vezes, feridas abertas) de lutas, de derramamento de sangue dos nossos ancestrais, que morreram para nos livrar das humilhações impostas pelo colonizador contra o povo guineense e que necessitam ser descolonizadas por meio da reescrita de narrativas outras. Segundo Said,

Muitos escritores pós-coloniais mais interessantes carregam dentro de si seu passado – como cicatrizes de feridas humilhantes – como estímulo para práticas diferentes, como visões potencialmente revistas do passado tendo a um novo futuro, como experiências a ser urgentemente reinterpretadas e rerepresentadas, que o nativo, autora, fala e age em territórios recuperadas ao império (Said, 2011, p. 73).

Também vejo como ações descoloniais engendradas para cicatrizar nossas feridas, a produção das cantigas nas *mandjuandadi* (como será tratada no próximo tópico), que são melhores instrumentos artístico-culturais de afirmação da nossa história, do nosso chão, da nossa língua. Na literatura guineense cabem as diversidades desse mosaico histórico-cultural que é a Guiné-Bissau. Uma literatura que pode começar numa simples *mandjuandadi*, num almoço em família, numa volta de fogueira, numa lavoura e colheita. A nossa história ultrapassa as regiões do país, porque em cada canto dessas tabancas e ilhas, alguém está contando a nossa literatura, quer de advinhas, mitos, curas tradicionais ou por meio de objetos que

também contam as histórias de muitas etnias. Até porque, um objeto, conforme diz Regina Dalcastagnè,

pode contar muitas histórias, pode nos reconectar com pessoas e com o passado, pode ser triste ou alegre, pode guardar calor e perfume. Em seus arranhões e desfiados, no puído ou na pequena mancha que sobrou, até no simples desgaste do material nos reencontramos com as vidas que esbarraram ali, ou que o empunharam (Dalcastagnè, 2018, p. 464).

No caso da relação dos objetos com as etnias guineenses, além de contar histórias, também há uma simbolização presente em cada um deles, podendo fazer uma espécie de antropologia dos objetos, porque são o patrimônio cultural desses povos, portanto, os objetos também se constituem como narrativas, como observa o antropólogo Octave Debary:

Interesso-me por situações, lugares, momentos, circunstâncias nas quais os objetos perdidos da sociedade, seus restos, transformam-se em narrativas. Um momento de desprendimento no qual o objeto se torna um transmissor de História. Pergunto-me, também, a que ponto essa narrativa pode ser fundadora de uma comunidade ou, pelo menos, pode criar um laço, sustentado não sobre o valor do objeto a ser trocado (valor de mercadoria) mas sobre o valor a ser transmitido (valor de história) (Debary, 2017, p.13-14).

Desse modo, um chapéu na etnia mancanha, o barcafon na etnia manjaca e o chapéu vermelho⁷ na etnia balanta são muito mais que simples objetos; eles que contam histórias desses lugares, transmitem valores dessas etnias. Antes de falar desses objetos, farei um breve relato de cada etnia, a fim de melhor contextualizar os leitores desta pesquisa no entendimento da relevância de cada objeto na construção da memória dos povos das respectivas etnias

Figura 14: Chapéu da etnia mancanha.

⁷Chapéu vermelho da etnia balanta é o gorro.



Fonte: acervo pessoal

A etnia Mancanha faz parte de grupos étnicos guineenses que correspondem a 3% da população. A palavra mancanha, propriamente dita, é Baulé, que faz parte de três etnias: Bramé, Papel e Manjaca. O nome Mancanha surgiu através de um homem que se chamava Mancanha. O uso de chapéu na etnia mancanha, segundo Augusto Mancabe, numa entrevista no programa *guinendadi*, é feito por mancanha de Bula e mancanha de Có, que são povos de diferentes tabancas. O uso de chapéu na mancanha de Bula é realizado só quando a pessoa atinge a fase adulta. Há uma cerimônia tradicional intitulada - Catchaça- circuncisão, em que a pessoa é preparada para a fase adulta e, por conseguinte, para o uso do chapéu. Nessa fase, a pessoa recebe conhecimentos, pode participar de certos rituais, bem como se casar e construir sua família. Esse chapéu é comprado pela família, para ser usado na saída da cerimônia Catchaça.

Para mancanha de Có, o chapéu é usado na cerimônia de *Cauk*, fase em que a pessoa se torna adulta, na qual são feitas cerimônias tradicionais e também pode orientar outras pessoas para tais cerimônias. É a fase que a pessoa adquire mais conhecimentos ou saberes, maturidade e responsabilidade. Na atualidade se compra esse tipo de chapéu pela moda e não pela questão cultural da etnia

mancanha, cujo uso só era feito por adultos após passarem por uma cerimônia tradicional.

A etnia Manjaca faz parte de uma das etnias guineenses que habita as ilhas de Pecixe e Jeta, às margens dos rios Cacheu e Geba, na Guiné -Bissau. O nome manjaco significa “eu te digo”. A língua manjaca está classificada como parte das línguas de Senegal-Guiné, que são uma subdivisão das línguas atlânticas. O Barcafon é um acessório usado na etnia manjaca. Existem dois tipos de barcafon: barcafon de lona e barcafon de fita. Barcafon de fita é usado na fase de juventude, quando a pessoa sai de bantaba⁸. Na fase adulta, o homem tem que usar esse barcafon ao sair para ir a um lugar, porque não é aconselhável sair sem ele. O barcafon de lona é usado pelos djambakus, pelos Régulos, chefes de tabancas. Esse barcafon não deve ser aberto por outra pessoa, a não ser o dono. Por exemplo, o barcafon de djambakus é um barcafon sagrado. Guardam tudo que a pessoa achar que é pertinente ter nessa bolsa, para seu trabalho, segurança etc. Todo ser humano tem um segredo, e no caso deles, esse segredo se encontra no barcafon.

Figura 15:Barcafon.

⁸ bantaba- é a fase de juventude e ela é feita só para essa fase. Bantaba pertence a só dois grupos étnicos que têm diferença de idade entre os dois grupos. Cada grupo tem direito de ficar seis anos no batamba, assim para que outro grupo possa também entrar. Ao sair um grupo, o que ainda está no grupo, fica como chefe de grupo, assim, sucessivamente. Durante esse grupo de bantaba, acontecem várias festas culturais, como por exemplo, Cassarai, (dança das mulheres) cakituran (festa da colheita) buntchagra (dança feita pelos homens e mulheres) e por último, festa da dança Ukibaintch, que é despedida de bantaba. Danças e vestimentas, são importantes nesse dia. Homens usam, panos, camisa regata, ou usam couro de animais. Enquanto as mulheres usam contas (miçangas), panos de pintes, vestimentas tradicionais etc. Uma festa bonita e com danças que alegrem qualquer um que está presente.



Fonte: acervo pessoal

A etnia Balanta é o maior grupo étnico da Guiné-Bissau, representando mais de 25% da população. Balanta significa “aqueles que resistem”. O uso de chapéu vermelho na etnia balanta indica maturidade e responsabilidade. Nesse período, a pessoa já vai para uma fase adulta e deixa de fazer certas coisas que os jovens fazem. Só se usa o chapéu depois de sair do fanado (circuncisão) e, a partir desse momento, já é considerado o homem grande que os balantas chamam de *alanté andan*. Só pode usar esse chapéu depois de cumprir o ritual do fanado. É usado como um símbolo, que distingue as pessoas que foram para o fanado dos que não foram. A pessoa que sai do fanado usa o chapéu por três meses ou mais, depende da determinação que recebeu dos superiores. O chapéu tem que ser inclinado para frente até completar esse tempo e, depois disso, vai ter um pequeno ritual para que a pessoa possa trocar a posição do chapéu de frente para lado esquerdo, bem como participar de eventos tradicionais dessa etnia. Os velhos da etnia balanta respeitam o chapéu, porque para eles é um símbolo sagrado.

Figura 16: Homens etnia balanta após a saída do fanado, com o chapéu sagrado.



Fonte: <https://www.wattpad.com/440033112-a-cultura-guineense-balantas>

Todas essas narrativas compõem o grande caldeirão cultural que é a Guiné-Bissau. No entanto, não posso deixar de comentar que, de todos os rituais das diferentes etnias, algo me chamou atenção: são integralmente realizados por homens, o que evidencia que ainda há uma espécie de sociedade secreta de iniciação aberta apenas ao universo masculino, realidade que é problematizada nas cantigas de mandjuandadi, um tipo de narrativa que canta, entre outras questões, as dores da condição feminina guineense conforme se verá no tópico seguinte.

2.4 Mandjuandadi: cantiga de corpos-vozes femininos guineenses

Falar da mandjuandadi e suas cantigas, em Guiné-Bissau, é dar relevância a dois objetos muito importantes, que são a cabaça e o pano. São dois objetos que fazem parte da cultura guineense e são utilizados principalmente na mandjuandadi. Além deles, há outros objetos que são usados, como é o caso de palmas (feitas de madeira), apito, bacia de água, miçangas, entre outros. Não há como falar das cantigas de mandjuandadi sem mencionar esses objetos. A cabaça é usada como instrumento musical, mas também como recipiente para comer, beber, tomar banho,

em rituais fúnebres, de casamento e de circuncisão. As cantigas de mandjuandadi, em sua maioria, são produzidas na língua crioula ou nas línguas locais, como manjaca, balanta, fulas etc. As cantigas de mandjuandadi vêm como forma de diversão, ensinamento, manifestações políticas, ditos, amizades, lamentos ou de amor. Para Odete Semedo, uma especialista nesse tipo de composição poética, “Todas as etnias guineenses guardam na sua tradição formas de canto, sejam de enaltecer ancestrais, familiares ou os mortos” (Semedo, 2010, p. 80).

Figura 17: Grupo Manjuandadi de mulheres do bairro Enterramento Unido – Guiné-Bissau.



Fonte: <https://pt.globalvoices.org/2012/08/21/guine-bissau-mandjuandades-democracia-participativa/>

Essas tradições continuam no seio dos guineenses, passando de geração para geração. Elas podem ser cantadas de forma coletiva ou individual, surgem no meio de roda de djumbai entre os familiares e amigos, na cozinha, na colheita, na pesca, na plantação ou até no quintal de casa. Essas cantigas se classificam em cantigas de dito e maldizer. Cantiga de dito é aquela música na qual a pessoa se refere a alguém, como por exemplo, sua rival, ou até mesmo uma mulher

apaixonada por um homem, acaba cantando essa música para se declarar a ele. Se o homem perceber que a música foi destinada a ele, pode ir atrás da mulher, principalmente em outras épocas em que não era comum uma mulher se declarar para um homem. Assim, “usava” a cantiga para fazê-lo. Já a cantiga de Maldizer é cantada por amigo, amor, rival etc. Nesse cantar na mandjuandadi, o pano é o elemento importante, porque ao dançar e alegrar sua colega, essa pessoa te manda o pano como forma de contentamento ou até para te convidar para entrar no centro da roda e dançar.

As narrativas desenvolvidas nas cantigas, na maioria das vezes, são histórias vividas por alguém, como no caso de maus-tratos, inveja, ciúmes, amor, entre outras situações. A pessoa que está passando pelo problema acaba criando seu próprio canto, através da sua experiência. É comum dizer: “se queres escutar tudo, vai nas feiras, no salão, nos bares...” porque são nesses lugares que se ouvem as histórias verdadeiras, sem mascaramentos. A pessoa sentada do lado escuta a conversa de quem está desabafando e depois vai transformá-la na música de mandjuandadi. Podemos dizer que as músicas de mandjuandadi nascem em qualquer lugar, que pode ser de amor, amizade ou dito etc. Para Semedo, “Nas cantigas de dito, encontram-se as kumbosadia (rivalidade) e as de inimigos(as) de lamento, amor não correspondido” (Semedo, 2010, p. 85). Nesses cantos, como por exemplo, de lamento, a pessoa pode cantar sobre a infelicidade no lar, maus-tratos, mas nunca revelará o nome da pessoa que a deixa infeliz. Essa pessoa pode até escutar a música e se tocar que a música se refere a ela, mas não porque a cantadeira revelou sua identidade. Como podemos ver na letra da música de Oraca Darame, que canta o outro companheiro do seu namorado(rival), de zona 7 sem chamar o nome dela, em crioulo.

Ntene kumbosa na Zona 7

Ntene kumbosa na Zona 7
I kata pudi odjam pabia di homi
Homi i ka di sil, ma homi i ka di mi

Ntene kumbosa, kor di onça
I kata pudi odjam pabia de homi
Homi i ka di sil, ma homi i ka di mi

I pensa i na cedu feliz pa Ivoni sufri
Deus kana ceta
I pensa i na cedu feliz pa Ladi pirdi

Tenho rival em Zona 7

Tenho rival em Zona 7
Não pode me ver por causa de homem
Homem não dela e não é meu

Tenho rival, cor de onça
Não pode me ver, por causa de homem
Homem não é dela e não é meu

Pensou que ia ser feliz para Ivone sofrer
Deus não vai aceitar
Pensou que ia ser feliz para Ladi chorar

Deus kana ceta
 I pensa i na cedu feliz pa Mainha tchora
 Deus kana ceta
 I pensa i na cedu feliz pa Oraca pirdi
 Deus kana ceta

Deus não vai aceitar
 Pensou que ia ser feliz para Mainha chorar
 Deus não vai aceitar
 Pensou que ia ser feliz para Oraca perder
 Deus não vai aceitar

Ntene kumbosa na Zona 7
 I kata pudi odjam pabia di Nito dé
 Nito i ka di cel i ka di mi
 I homi di si irmã ki toma ...

Tenho rival em Zona 7
 Não pode me ver por causa do Nito
 Nito não é dela e não é meu
 É homem da sua irmã que pegou...
 (Darame, Tradução minha)⁹

A letra de Oraca Darame é uma cantiga de dito direcionada a uma rival, uma vez que há a disputa pelo mesmo homem, do bairro Zona 7 – Nito. Segundo a Semedo, “A mulher, através da cantiga de mandjuandadi, tira o que é sujo, deixa de lado, e mostra para sociedade o que é limpo e propõe novo passo”. (Semedo, 2014, s/p). O que podemos depreender disso é que a mulher vai na mandjuandadi para tirar tudo de ruim ou sujo que lhe incomoda em sua vida amorosa e busca uma vida nova. É como dizer basta! Chega de sofrer! Ainda na mesma entrevista, Semedo diz que “Mulheres são artistas, cientistas e, na maioria das vezes, elas não têm escola” (Semedo, 2014, s/p). Essas mulheres que cantam cantigas de ditos produzem as letras das cantigas tendo por base suas narrativas de vida, sem a mediação da escola. São saberes produzidos fora da lógica colonial de poder, portanto, exemplos de desobediência epistêmica. O canto “Munturus Bó Tira Boca Na nô Metade”, do grupo Maram Cabeça é uma cantiga destinada aos fofoqueiros de plantão.

Munturus Bó Tira Boca Na nô metade Fofoqueiros, tirem boca no nosso meio

Bó tira boca, bó tira boca dé	Tiram boca, tiram boca
Munturus bó tira boca na nô metadi nós	Fofoqueiros, tirem boca no meio de nós
Alá bó tira boca bó disanu -	Vocês tiram boca e nos deixam
Bó tira, bó tira	Tirem, tirem
I Deus ku djuntanu bó disanu	É Deus que nos uniu
Bó tira, bó tira	Tirem, tirem

Bó para ntchuntchinu pá no djussia discutirmos	Parem fazer intriga para não discutirmos
Bó tira, bó tira	Tirem, tirem

⁹ Link para acesso à cantiga: https://www.youtube.com/results?search_query=Oraca+ntene+cumbossa

Pá para miti pano gueria	Parem de se meter para não
brigarmos	
Bó tira, bó tira	Tirem, tirem
Munturus bo tira boca na no metade	Fofoqueiros, tirem boca no meio de
nós	
Sana kata tene mamé i ka tene papé	Sana não tem mãe e nem pai

Bó disa no cria no Nina na coitadesa	[Nos deixem criar a nossa Nina na
nossa pobreza]	
Bó disa no cria no Nina na mininesa	[Nos deixem criar a nossa Nina na
nossa criançisse]	
I Deus ku lua, ku strela	É Deus com lua com estrela
Bó tira, bó tira...	Tirem, tirem...
	(Maram cabeça, Tradução minha) ¹⁰

A letra da cantiga fala de uma mulher, que é perseguida pela vizinhança, na sua relação com seu companheiro, por isso, deu recado para os fofoqueiros, para tirarem a boca entre ela e o companheiro. Foi Deus que uniu os dois. Ao que parece, ela é seguida pelos vizinhos, amigos ou familiares. Por não aguentar mais os palpites em sua relação, resolveu mandar o recado para seus “perseguidores”. Avisa que Sana, o companheiro, não tem mãe nem pai e, nesse caso, ele precisa dos cuidados dela. Por último, pede para que os fofoqueiros os deixem criar Nina, a filha do casal. Temos uma cantiga que se refere aos fofoqueiros, mas sem citar nome de ninguém. Ao escutar a letra, pode ser que os cuidadores da vida alheia entendam que a mensagem foi direcionada para as pessoas que gostam de cuidar do quintal do vizinho. Esse espaço de canto também pode ser visto como um lugar de denúncia.

Perante esse cenário, a resposta dos poetas, dos cantadores foram seus versos, suas cantigas. José Carlos Schwarz, Armando Salvaterra, que cedo contestaram a presença colonial, cantando, voltaram a lançar mão desse instrumento, fazendo-se de porta-vozes do povo e questionando o poder político, por meio dos seus versos. Nas mandjuandadi, as mulheres que cantaram, enaltecendo os combatentes, animaram as noites com as suas cantigas, questionaram os que estavam enchendo os bolsos de dinheiro, enquanto o povo sofria. Assim, atentas, e atentos, aos acontecimentos cotidianos, as mandjua fazem das cantigas testemunhas e fontes históricas, a seu modo. (Semedo, 2010. p. 74)

Podemos dizer que mandjuandadi é um dos pilares para denunciar e cobrar dos políticos suas obrigações com o país, com seu povo e sua nação. Através das suas músicas, seus cantos e suas danças vieram numa forma assertiva para juntar as vozes com os escritores, músicos como José Carlos Schwarz, que lá atrás, vem

¹⁰Link de acesso à cantiga: <https://www.youtube.com/watch?v=MO2dDDvZfQo>

cobrando compromisso dos governantes com o povo guineense. Da mesma forma que as músicas se colocam como instrumentos de denúncias e cobranças, elas também servem de ditos e reflexões.

Falar da tradição guineense, é falar da oralidade e de suas práticas culturais passadas de geração a geração. A tradição guineense nasce através das diversas culturas compostas no país por meio de diferentes etnias existentes. Nossa tradição oral contribui para a preservação da memória do nosso povo, é nosso arquivo.

Podemos afirmar que a tradição constitui o lugar de ensinamento e de aprendizagem. Sendo a Guiné-Bissau um país essencialmente oral, onde o acesso à escola, à escrita aconteceu tardiamente, a tradição oral foi, e ainda hoje é, sobretudo na zona rural, um meio de preservar e de transmitir a memória coletiva. Todas as etnias guineenses guardam na sua tradição formas de canto, sejam de enaltecer ancestrais, famílias, linhagens ou os mortos (Semedo, 2010, p. 80).

Essa forma de ensinamento, principalmente para manter a ligação entre os vivos e mortos, pude presenciá-la na ocasião do falecimento do meu padrinho. O grupo tradicional do qual ele participava – Colegason, (Comando) – fez uma roda com uma cabaça no meio.

Figura 18:Cabaça.



Dançaram, deram voltas em torno da cabaça e chamaram pelos nomes dos colegas que já haviam morrido. Nesse dia, ao entrar no portão da casa do meu tio, chamaram pelo nome do meu padrinho(tio), logo a Albertina me chamou para colocar o dinheiro na cabaça. O ritual se chama *Bubuclar* e é feito apenas por mulheres. Só pode colocar dinheiro na cabaça quem pertence aos familiares que foram chamados. Acreditam que, nesse dia, os que partiram e são invocados fazem presença nesse espaço e, ao colocar dinheiro ou bebida na cabaça, isso alegra os mortos. Depois de terminar o ritual, em forma de dança e canto na língua manjaca, as mulheres pegam o dinheiro, compram vinho e derramam no chão, como forma de homenagear as pessoas que foram chamadas. Elas também bebem desse vinho derramado. Os homens não podem comer nem beber nada comprado com o dinheiro, porque é sagrado e pertence só às mulheres. O dinheiro coletado no ritual deve ser usado no mesmo dia. Esse ritual é uma forma de manter a ligação entre o mundo dos vivos e dos mortos. Vejo os cantos na mandjuandadi como episódios de ações descoloniais de que fala Mignolo, uma vez que, por meio deles, damos vozes às nossas demandas, e não às dos colonizadores. Por intermédio dos cantos, gumbé, tina e rap, mantemos nossa força e voz.

Como estamos dizendo ao longo desta tese, na cultura africana e na cultura guineense de modo particular, a oralidade é um traço acentuado, portanto, a musicalidade, as cantigas estão presentes por toda parte. Como bem pontua Fernanda Cavacas, em se tratando da cultura guineense, “é bem provável que uma das facetas mais importantes da cultura guineense (e da africana em geral) seja a música, com tudo o que a rodeia como, por exemplo, o ritmo, a dança, os bailes, os instrumentos etc” (Cavacas, 2010, p. 209). O Cobiana Djazz conforme pontuamos, foram os corpos-vozes que pelas canções cantaram o momento político e de luta pela libertação nacional da Guiné-Bissau e as cantigas *manjuandadi* são os corpos-vozes femininos em cena pela música e pela dança. Apesar de haver produções feitas por homens, algumas mínimas, porque a grande maioria das manjuandadi são produzidas por mulheres.

2.5 Comberça ku mindjeris guineenses

Comberça ku mindjeris Guineenses é um espaço de conversa com as mulheres, em diferentes pontos de Bissau, onde falam das suas vidas. Essas *comberças* foram destinadas para mulheres de diferentes classes sociais. Um espaço de convívio, roda de conversa, lugar de compartilhamento de saberes, empreendedorismo e de denúncias, destinado às mulheres guineenses que tiveram que viver num país machista, duplamente colonizadas. No entanto, essas mulheres, resistem e desafiam as barreiras impostas para produção das suas inquietações através de um simples *djumbai* (conversa). Essas inquietações se dão em um *djumbai*, em diversos lugares, que não seja só no parlamento, nas escolas e feiras, mas também em lugares como no mar, na plantação, pesca e em tantos outros lugares onde a lógica colonial não espera que se possa aprender alguma coisa. Já fiz menção na tese à fala de Boaventura de Sousa Santos ao se referir à experiência de convivência com pessoas de todo tipo, na década de 70, quando morou por um tempo na favela do Jacarezinho para fazer seu doutorado. Acredito que a fala de Santos também pode me servir para dizer do contato que tive nas conversas com essas mulheres, pois os saberes que aprendi com elas passa longe dos saberes das universidades, mas muito me ensinaram. Não são as teorias epistemológicas ou abstratas que guiam a vida dessas mulheres simples, mas sim as práticas concretas e há conhecimento nisso, como pude constatar. São mulheres dignas obrigadas a viver em condições indignas de trabalho, a maioria iletrada, mas com muita sabedoria acerca da vida prática.

Era gente digna obrigada a viver em condições indignas, plenamente humana apesar de tratada como sub-humana [...] Boa parte dela iletrada ou só com as primeiras letras, mas sábia a respeito da vida e da dignidade humana [...] forma elas que me ensinaram que a sabedoria de vida se conquista com experiência e solidariedade, e não com títulos acadêmicos [...] cada país (e cada experiência concreta) é uma instância específica da infinita diversidade do mundo, uma diversidade que, paradoxalmente, se pode conceber igualmente como unidade – a unidade do diverso (Santos, 2022, p. 8 e 9).

No dia 7 de março de 2024, às 9:00 de manhã, em Bissau, conversei com algumas mulheres, na Granja, em Bissau, onde falaram das suas vidas. A primeira a falar comigo, se chama Domingas da Silva, 60 anos, viúva, e mãe de 6 filhos. Segundo Domingas, ela é quem cuida da sua família, tanto na alimentação, saúde e

educação. Ela iniciou o trabalho de plantação das hortaliças na granja, em 1993. Um trabalho que exige muito esforço, já que tem que estar no local às 6 ou 7 da manhã, para pegar água no poço, para regar os legumes, plantar e colher e vender para os comerciantes. Domingas perdeu o marido muito cedo e graças a esse trabalho, ela conseguiu bolsas no exterior para seus dois filhos cursarem faculdade. Depois de anos, conseguiu mais uma bolsa para uma das filhas estudar no exterior, mas quando conversei com ela, ainda não havia completado o valor da passagem. Devido a essa situação, trabalha diariamente, sem feriado ou final de semana, a fim de conseguir o dinheiro restante. Domingas é uma mulher alegre... mesmo com tantas preocupações, mantém o sorriso no rosto, com esperança de um futuro melhor para seus filhos e para ela.

Figura 19:Domingas da Silva.



Fonte: acervo pessoal

Maria Augusta Dias, 70 anos, viúva, 5 filhos. Trabalha em uma granja desde o início dos anos 90. A Granja parece ser uma extensão de sua casa, uma vez que passa mais tempo lá do que em sua própria residência. Acorda todos os dias bem cedo, para ir à granja e, às vezes, quando não dá almoçar em casa, ela fica direto no trabalho e só retorna para casa por volta das 19 horas. Segundo Maria Augusta, mesmo com dores (no dia do nosso encontro, estava com muita dor nos rins) ela não se ausenta do trabalho, porque precisa colocar comida na mesa, pagar aluguel da casa onde mora, pagar pela educação dos filhos e das netas. Uma das filhas vai junto com ela, a fim de ajudá-la, já que tem uma idade avançada. Ela faz tudo: pega água no poço, rega, planta e colhe. Uma senhora que deveria estar gozando de uma aposentaria e do descanso, uma vez que viveu anos e anos debaixo de chuva e sol para sustentar sua família ainda está em plena atividade. A situação dela e de outras mulheres é lamentável diante de tanto trabalho duro e pouco reconhecimento. Essas são mulheres que contribuem para as cenas da vida cotidiana guineense...

Figura 20: Maria Augusta Dias em um dia de trabalho na granja.



Fonte: acervo pessoal

Marlem Banjaqui, 56 anos, casada e mãe de 6 filhos. Marlem trabalha na plantação há quase 40 anos. Começou esse trabalho muito cedo, para ajudar na despesa de casa, já que o marido não dava conta de pagar todos os gastos. Segundo Marlem, os pais a deram ainda muito novinha, menor de idade, para um homem mais velho se casar com ela, o que fez com que perdesse boa fase de sua adolescência e seus estudos. Para Marlem, sua família mudou o curso de sua vida com o casamento arranjado, pois sem esse casamento poderia ter sido outra pessoa, outra mulher, ter aproveitado outras oportunidades. No quintal de casa, ela iniciou a plantação das hortaliças, para ajudar na despesa de casa e depois passou a plantar na granja, mas sem abandonar o trabalho do quintal de casa. Os dois trabalhos, sem descanso, sem final de semana são para a educação dos filhos e para o sustento da família.

Marlem Banjaqui é uma mulher jovem, mas aparenta ter muito mais idade. Essa é uma das realidades das mulheres guineenses, que envelhecem mais cedo do que os homens. Vejo tristeza no olhar de Marlem, vejo cansaço. A sua vida se resume a trabalho para para manter a família. Fico a me perguntar, quando Marlem cuida ela? quem cuida de Marlem? quem olha para Marlem? Essa jovem mulher que tão menina foi “abandonada” pelos próprios pais em um casamento arranjado.

Figura 21:Marlem Banjaqui na granja onde trabalha.



Antónia da Silva Costa, 55 anos, feirante, solteira e mãe de três filhos. Representante das mulheres na Feira Central de Bissau. Uma mulher que sempre teve sua vida como feirante ao lado da mãe, em quem ela se espelha. Com o passar do tempo, começou a vender sozinha, pois ficou grávida e seu responsável de educação disse que não se responsabilizaria mais por seus estudos. Não deu conta de custear os estudos e cuidar do filho, então abandonou a escola.

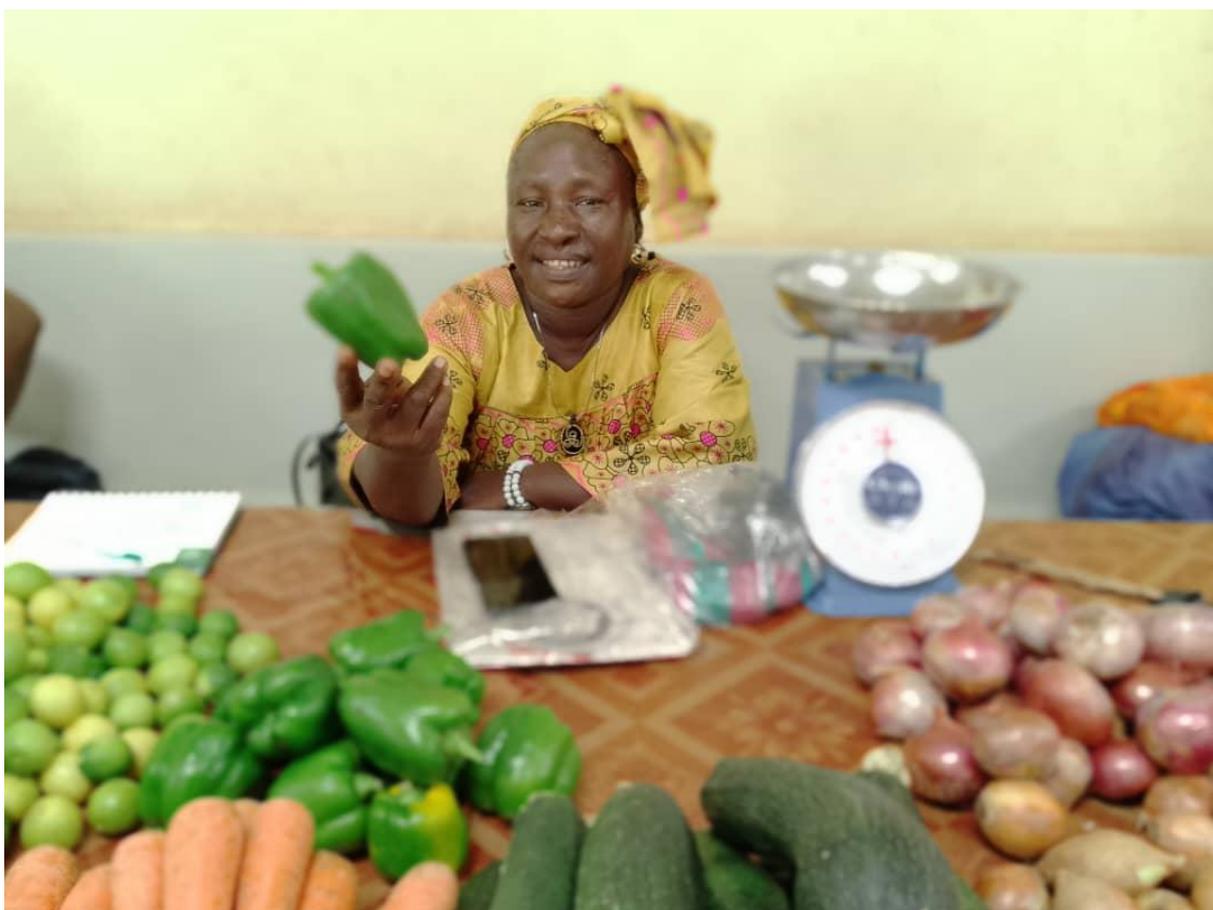
Antónia conta que trabalhou duro para ajudar o ex-marido ir para Portugal com a promessa de que era para dar uma vida melhor a ela e aos filhos, no entanto, não foi bem isso que aconteceu. Após pagar toda a viagem dele, na primeira oportunidade, ele a trocou (como se fosse um objeto que perde o uso e a funcionalidade) por uma amiga dela e a levou para viver com ele em Portugal. Ela disse que ficou doente de tanta tristeza e raiva com a traição do marido, mas aos poucos, começou reagir, e tocar minha vida, dando continuidade com as vendas na feira.

Às vezes, Antónia viaja para Dakar para comprar os produtos que revende em Bissau. Ela tem 14 irmãos, mas vivos; apenas dois. Conta-me que ficou muito doente uma época, a ponto de acreditar que também pudesse não sobreviver, mas, ao mesmo tempo, alegra-se por estar viva, por poder participar desta *comberça ku mindjeris* e por ajudar seus filhos.

Antónia diz que representa as mulheres da Feira Central de Bissau, levando suas demandas junto às autoridades. A feira Central de Bissau sofreu um grande incêndio e, por anos ficou, sem ser reconstruída. Depois de ter sido reconstruída, decidiram por tirar as mulheres e os homens que vendiam na feira para dar lugar a outras pessoas, mas como uma leoa luta para cuidar das suas crias, Antónia, convocou a imprensa e explicou que não iriam sair da feira, que poderiam vir com balas, mas que ninguém sairia de lá. Sua arma foi a coragem. Depois da imprensa, segunda ela, um representante recebeu uma ligação do Presidente da República. O que havia sido acordado entre governo e feirantes era que após a reconstrução da feira, os antigos feirantes poderiam voltar para a feira e receberiam uma indenização pelos prejuízos causados pelo incêndio. A imprensa acionada por Antónia com seu grito de leoa fez efeito, pois o governo voltou atrás e se “lembrou” do que havia sido acordado.

Segundo Antónia, algumas pessoas não voltaram a ocupar seus lugares na feira, porque acreditavam que não conseguiriam vender bem no novo espaço em relação ao lugar que ocupavam antes do incêndio ou até mesmo pelo pagamento de uma taxa que agora deveria ser paga para quem tivesse um espaço na feira. Esse espaço que Antónia ou as outras pessoas ocupam, segundo ela, se comparado com o espaço de antes, não vende tão bem assim, porque antigamente havia poucas mulheres vendendo na feira. A concorrência aumentou muitíssimo, o que gera um problema financeiro para os feirantes, inclusive, para ela. Antónia finaliza a conversa afirmando que é uma pessoa feliz, trabalhadeira e que não quer saber de nenhum homem para usá-la. Diz que pede a proteção divina para continuar firme na luta por uma vida melhor para seus filhos. É louvável esse empenho em cuidar de todos, das mulheres e das pessoas da Feira de Bissau, dos filhos, mas e dela? Quem cuida de Antónia? Não que ela necessite de alguém para cuidar dela, mas caso ela precise, haverá alguém?

Figura 22:Antónia na Feira Central de Bissau.



Essas mulheres com quem pratiquei a *comberça ku mindjeris* estão fora dos grandes centros de produção de conhecimento, fora dos espaços de saberes institucionalizados, entretanto, podem ser espelhos para tantas mulheres, porque exemplos de força e luta diante de não raras adversidades do cotidiano. Trabalham incansavelmente e, na maioria das vezes, por um salário indigno. Em muitos casos, são arrimos de família, como vimos com a Antónia. A essas mulheres, foram negadas muitas oportunidades, quer por parte de suas famílias (como no caso da Marlem que foi obrigada a se casar ainda praticamente uma criança em um casamento arranjado) quer por parte do governo.

2.6 Mulheres da Ilha de Jeta: corpos-vozes da tradição *Djumbai*

Djumbai di mindjeris é um espaço de convívio, roda de conversa, lugar de compartilhamento de saberes, empreendedorismo e de denúncias, destinado às mulheres guineenses que tiveram que viver num país machista, mas mesmo assim encontram a força vital para desafiar as normas impostas para a produção das suas inquietações através de um simples djumbai. Essas inquietações se dão em um djumbai, em diversos lugares, que não seja só no parlamento, nas escolas e nas feiras, mas também em outros espaços como no mar, na plantação, pesca...

Em 1998, quando eu estava com minha família na ilha de Jeta, refugiados, devido a guerra civil no país, tive o privilégio de ver todas as gerações de mulheres num mesmo lugar, chamado *Bidjigui*. Lugar que as mães, avós e netos tinham como ponto de encontro para busca de combé, caranguejo e ostra para os preparos dos alimentos da família. Neste lugar de fala dessas mulheres, que se encontram para passar seus conhecimentos por meio das narrativas para os mais novos, nesse lugar que usam para deixar o lado sombrio que vivem em casa, com os afazeres domésticos e o machismo. Lugar que elas improvisam para dançar na areia do mar, onde o som da cabaça mergulhado no mar sai e alegra a vida daquelas mulheres que lutam o dia a dia para uma vida melhor. Era um dos lugares que eu gostava de estar, porque me sentia feliz, estar ao lado de várias mulheres e aprender com elas

como buscar combé, aprendi até pegar caranguejo. São aprendizagens que aprendi daqueles corpos-vozes e que carrego no meu corpo-voz...

Da mesma forma que as mulheres que têm instrução escolar levam suas narrativas escritas para ajudar outras mulheres, essas da ilha de Jeta usam suas narrativas orais para ensinar e instruir os mais pequenos e outras mulheres a sobreviver às adversidades do cotidiano. Uma dessas práticas feitas por algumas mulheres da ilha de Jeta se chama *Ucub Bacatch*. O espaço é destinado às mulheres de Jeta, para reunir, discutir e buscar soluções para o povo da ilha. O espaço é um lugar sagrado, onde essas mulheres têm seus segredos. Essa barraca destinada às mulheres, podemos dizer que é uma barraca de circuncisão, embora as mulheres não façam essa prática. É apenas uma questão simbólica, de iniciação. A barraca é liderada por uma chefe e não é qualquer um que pode ir até lá, porque é um lugar sagrado, lugar de herança. Só quem tem essa herança que é passada de geração a geração pode participar e deve ser também uma mulher que tenha filhos. Às vezes, pode participar uma mulher sem filhos, mas que é casada e tem dificuldade para engravidar, então, acabam abrindo uma exceção porque já é uma mulher sábia, casada e dona de casa. Aqui é impossível também não notar que essa prática ancestral carrega uma visão colonizadora, pois ao deixar de fora a mulher que não é casada, está reforçando um preconceito contra as mulheres solteiras. Por que só a mulher casada teria sabedoria? Por que só a dona de casa no estilo tradicional estaria apta a entrar nesse espaço que, em teoria, existe como um espaço de acolhimento às mulheres? Que tradição é essa que reforça uma exclusão? As mulheres solteiras, em sociedades patriarcais, já são naturalmente excluídas e não necessitam que outras mulheres façam isso com elas.

As mulheres se reúnem neste lugar para pedir proteção para o povo daquela tabanca. Quando há uma doença grave tomando conta da ilha, elas fazem rituais para pedir afastamento da doença na tabanca. Quando não tem chuva, elas pedem também para que haja chuva para que a população possa plantar já que vivem disso. Mas se elas deixam de cumprir esse papel, tem consequências. Por exemplo, se uma mulher morrer no parto, na lei delas, são condenadas com um castigo, em que a líder da barraca sofre uma punição, que é ficar sem comer, sem beber, sem se sentar e sem tomar banho até depois que a pessoa que morreu for sepultada. Se ficar 3 ou 4 dias sem ser sepultada, esta líder ficará todos esses dias pagando essa punição.

Quando morre um jovem de ambos os sexos, que ainda está na bantaba, essas mulheres são responsáveis por arrumar o cadáver e enfeitar como manda o costume daquela ilha e essa líder de barraca sofre as mesmas consequências. Essas consequências se dão por falta de trabalho, porque essas mulheres estão aí para cuidar, prever e livrar da maldição aquele povo.

São práticas que ainda existem nesta ilha como em outros lugares, práticas que os colonizadores não queriam e acabavam por semear esse preconceito em nós guineenses e, às vezes, muitos se deixavam levar e, com isso, abandonaram práticas e costumes que dizem muito do modo de existir guineense. Deixamos essas práticas por vergonha, negando as nossas línguas, cultura para nos manter no mundo dos “civilizados”. Deitar fora nossas narrativas é abrir mão da nossa história. Segundo Odete Semedo, “as mulheres não precisam ser todas iguais, as mulheres não precisam estar todas no mesmo lugar, mesmo que em vários pontos do mundo, juntando suas vozes, elas podem fazer várias formas de luta. Para isso, é necessário que as mulheres façam o exercício de desconstrução de velhos tempos”. Para que isso aconteça, se fazem necessárias muitas ações descoloniais, precisamos abrir o leque de djumbai di mindjeris e esse movimento não precisa ser também no mesmo lugar, na mesma roda, mas pode ser feito em outra parte do mundo, desde que acordemos para a necessidade de descolonizar nossas narrativas.

Algumas tradições culturais do nosso povo necessitam ser repensadas, a fim de gerar uma transformação na nossa sociedade, porque não há mais espaço para alguns comportamentos e punições sofridos por mulheres africanas (seja na Guiné-Bissau ou em outros países de África) e que são tomados como práticas culturais, como casamentos arranjados, abuso sexual e a mutilação genital feminina, tão conhecida em outros continentes, e objeto de horror (com toda razão).

Tem gente que diz que a mulher é subordinada ao homem porque isso faz parte da nossa cultura. Mas a cultura está sempre em transformação. Tenho duas sobrinhas gêmeas e lindas de quinze anos. Se tivesse nascido há cem anos, teriam sido assassinadas: há cem anos, a cultura Igbo considerava o nascimento de gêmeos como um mau presságio. Hoje essa prática é impensável para nós (Adichie, 2015, p. 47).

Ao nascer e crescer, na Guiné-Bissau, já somos instruídas para cuidar de casa, aprender cozinhar para garantir um marido futuramente, porque, segundo

nossas mães, nenhum homem vai querer uma mulher sem serventia, mulher que não saiba cozinhar e cuidar de casa. Ainda que a mulher vá trabalhar fora e estude, como foi o meu caso, que vim estudar no Brasil, essa lição de “prendas domésticas” é uma lição básica. Nesse contexto, ao contrário das meninas, o menino nasce e já é ensinado a jogar bola, brincar de carrinho e outras “coisas de homens”. O problema começa desde de cedo, mostrando a mulher e ao homem “seus devidos lugares” e, na maioria das vezes, dão a isso o nome de cultura, a fim de manter e garantir que tais práticas se perpetuem, como aponta Achille Mbembe. “Hoje em dia, o termo “cultura” é frequentemente usado para afirmar a impossibilidade de mudança”. (Mbembe, 2016, s/p).

O movimento Djumbai, assim, é pautado no compartilhamento de vivências e de subjetividades femininas e isso pode ajudar outras mulheres a ter força e persistência naquilo em que acreditam. É fácil? Com certeza, não. Mas desistir não é solução, porque se não continuaremos sempre no mesmo lugar e sem perspectiva de vida e de um futuro. Insisto em dizer que meu corpo-voz é a prova viva disso, afinal, não foram poucas as adversidades que se colocaram na minha caminhada, mas como diz uma das acepções do termo djumbai em crioulo, são processos de vida...

CAPÍTULO III – CENAS DE VIDAS FEMININAS GUINEENSES: ENTRE CORPOS LITERÁRIOS E CORPOS DA VIDA COTIDIANA

*Nenhum grito...
nenhum gemido...
palavra nenhuma
letra alguma*

*jamais traduziu
tanto sofrer
os olhos sentiram*

*a minha gente viu
E eu?
E eu?*

Odete Semedo

3.1 Quem tem medo da mulher guineense?

Não fala... que a voz ecoa!
não grita... que a garganta irrita
e de rouquidão se inquieta
Não chora... que de soluços
podes morrer
Não discorda... que a corda estrangula.

Odete Semedo

Figura 23: Monumento em homenagem a Sojourner Truth.



Fonte: <https://sojournertruthmemorial.org/about-us/memorial-statue/>

Numa época em que derrubadas de estátuas têm revelado a revolta do povo contra escravagistas ao redor do mundo, inflamados pelo triste episódio do assassinato de George Floyd, em Minneapolis, no ano de 2020, filmado e transmitido para o mundo todo com um grito de socorro *I can't breathe*, mediante o sufocamento provocado pelo joelho de um policial em sua garganta, inicio este capítulo com a imagem de uma estátua, um monumento erguido em homenagem a Sojourner Truth uma mulher que em pleno século XIX fez da discriminação racial e de gênero sofridas no cotidiano força motriz para a vida. Sojourner Truth foi empregada doméstica, escravizada, analfabeta, mulher sábia e corajosa, uma ativista dos direitos das mulheres afro-americanas, mulher incansável, que fez seu corpo-voz chegar ao mundo, para que nós mulheres outras pudéssemos ter o mesmo direito que os homens e sair da invisibilidade. Ela provou ao mundo, no seu famoso discurso na Convenção pelos Direitos das Mulheres, em março de 1851, que as mulheres, sobretudo, as mulheres pretas são autossuficientes, numa época em que, nem de longe, se pensava no ativismo de pautas feministas.

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagem ou saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum!

Olhem para mim? olhem para meus braços (ergueu camisa e mostrou os braços)! Eu arei e plantei nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. **E não sou mulher?** Eu poderia trabalhar tanto e comer quanto qualquer homem – desde que eu tivesse comida para isso – e suportar a chibatada também! **E não sou mulher?**

Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! **E não sou mulher?**

Daí aquele homenzinho de preto ali disse que a mulher não pode ter mesmo direitos que o homem porque cristo não era mulher! De onde seu cristo veio? De onde seu cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com isso. Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas que aqui devem ser capazes de conserta-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem. (Truth, 2014, p 1, grifos meus).

Sojourner Truth é o corpo-voz de uma mulher preta, o corpo-voz de uma mulher que viajava para levar a verdade à população, como diz o seu nome, “verdade viajante”. Para hooks (2020), Sojourner Truth não foi a única mulher preta a defender a paridade para as mulheres, mas, sem dúvida, foi uma grande

inspiração, pois seu ardor em falar em público na defesa de pautas femininas, motivou outras mulheres pretas de pensamento político a também darem o grito, depois de tantos anos de opressão, tantos anos *sem poder respirar*. Hooks argumenta que muitas mulheres, sobretudo as pretas, fizeram eco a Sojourner Truth. As mulheres pretas, estavam interessadas na discussão acerca das pautas femininas, mas o mundo não estava preparado e interessado em escutar mulheres pretas, o que ficou claro no discurso de Truth, uma vez que não queriam que ela discursasse no Congresso acerca dos direitos das mulheres, porque era mulher, e, como se não bastasse isso, era mulher preta. Para hooks,

Ao contrário da maior parte das mulheres brancas defensoras de direitos, Sojourner Truth pode referir-se à sua própria experiência de vida pessoal como evidência da capacidade da mulher para funcionar como um pai; em ser igual ao homem no trabalho; em suportar a perseguição, o abuso físico, a violação, a tortura e não apenas sobreviver mas emergir triunfante (hooks, 2014, p. 115).

hooks (2019) questiona a afirmação de que todas as mulheres são oprimidas, porque, na leitura da estudiosa, para as mulheres pretas o fardo a se carregar é bem mais pesado, a começar por não serem ouvidas. “Se as mulheres negras de classe média tivessem iniciado um movimento em que rotulassem a si mesmas de “oprimidas”, ninguém as teria levado a sério. Tivessem criado fóruns, públicos e feito discursos sobre sua “opressão”, teriam sido criticadas e atacadas por todos os lados” (hooks, 2019, p. 33 e 34).

As disputas travadas para mudar a realidade do povo negro e, em especial, das mulheres pretas são uma constante. Quando fazemos uso do nosso corpo-voz e nos colocamos em marcha para reivindicar nossos direitos, somos acusadas de vitimismo. Mas passa bem longe de vitimismo, e sim de uma luta legítima, afinal, nós, mulheres pretas vivemos numa sociedade na qual precisamos provar, a todo momento, que somos capazes de fazer algo, sem sermos oprimidas ainda que seja com um simples olhar, daí, ser tão importante pensar a relação gênero e raça, como propõe María Lugones.

Devido à maneira como as categorias são construídas, a intersecção interpreta erroneamente as mulheres de cor. Na intersecção entre “mulher” e “negro” há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, precisamente porque nem “mulher” nem “negro” a incluem. A intersecção nos mostra um vazio. Por isso, uma vez que a interseccionalidade nos mostra o que se perde, ficamos com a tarefa de reconceitualizar a lógica da

intersecção, para, desse modo, evitar a separação das categorias existentes e o pensamento categorial. Somente ao perceber gênero e raça como tramados ou fundidos indissolúvelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor. Isso significa que o termo “mulher”, em si, sem especificação dessa fusão, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais – e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica (Lugones, 2020, p. 12 e 13).

A reflexão de Lugones evidencia a exclusão que nós mulheres sofremos, em especial as mulheres pretas, que são duplamente silenciadas pelo gênero e pela cor da pele. O feminismo preto, como o de Bell hooks, faz essa dupla enunciação. Essa é uma das inquietações que levam algumas das mulheres guineenses, que são escritoras, a se dedicar à política para poder mudar esses olhares opressores.

Os feminismos são diferentes entre si (sinto essa diferença na pele sobretudo quando estou fora da Guiné-Bissau) e uma mulher preta enfrenta muito mais do que o argumento da liberdade financeira. A mulher preta tem uma série de contribuições para a comunidade e a sociedade em que vive, embora esses espaços a vejam como instrumento de trabalho explorativo, barateando e silenciando seus talentos. Acerca disso, hooks diz:

Quando as mulheres perceberam que suas preocupações econômicas estão centro da agenda, do movimento feminista, se sentirão mais inclinadas a examinar a ideologia feminista. As mulheres são economicamente exploradas no trabalho, mas também são exploradas psicologicamente. São educadas pela ideologia sexista a desvalorizar a contribuição de sua força de trabalho. Através do consumismo, são ensinadas a acreditar que o trabalho só é importante por conta da necessidade material, não como uma forma de contribuir para a sociedade, como exercício da criatividade, ou para experimentar a satisfação de desempenhar tarefas que beneficiem a si e os demais (Hook, 2020, p. 156).

Uma exploração que, na maioria das vezes, começa em casa e se estende para o âmbito corporativo. O reduzido número de mulheres no contexto político-literário guineense tem a ver com a construção social, cultural e religiosa que ainda (hoje em menor grau) coloca a mulher no segundo plano. Algumas religiões trazidas pelos colonizadores fazem com que muitas mulheres guineenses acreditem que seu papel no mundo é ficar à sombra do homem. Tal problema leva algumas mulheres a pensar que devem se submeter ao poder do marido. “É primordial trazer as discussões para o campo de efetivação das ações, e a história do feminismo mostra

que o primeiro lugar de transformação corroborativa deve ser o político” (Santiago; Saneamento, 2016, p. 44). A necessidade de otimizar esses espaços de diálogo permanente visa mudar a conjuntura ou a realidade das mulheres, pois é constatado que, na Guiné-Bissau, o machismo existente socialmente está atrelado com as questões étnicas, socioeconômicas e culturais. A participação das mulheres pertencentes a esses grupos étnicos é de suma importância para desconstruir e construir um outro ambiente sociocultural de convivência.

Na sociedade guineense, desde a abertura política, começando com as primeiras eleições multipartidárias na Guiné-Bissau, as mulheres não assumiram cargos elevados como o de primeira-ministra e de presidente da República. Com o poder masculino há vários anos ditando regras, o país conheceu atrocidades sempre encabeçadas pelos homens. De acordo com Moreira, “Se o feminismo consiste na procura de justiça nas relações de gênero, é natural que as reivindicações feministas tenham tido como principal alvo o Estado, na medida em que este tende a ser o detentor da justiça e seus instrumentos, uma entidade fundamental para a mudança sociocultural” (Moreira, 2017, p. 9).

Isso quer dizer que o Estado tem grande parcela de responsabilidade pela manutenção do poder masculino na sociedade guineense, uma vez que não promove políticas públicas de gênero, no sentido de fomentar a justiça social e a paridade de gêneros. Na sociedade guineense, os vários grupos de *mandjuandadi* atuam como um espaço político legítimo para denunciar as inquietações sociais, a exemplo da violência doméstica, das desilusões de amorosas, do dito entre rivais, dos episódios de machismo, entre outros problemas que compõem a tessitura social guineense.

Na obra *A escola*, a escritora guineense Domingas Samy problematiza muito desse cotidiano desse cotidiano desajustado, sobretudo, no trato com as mulheres. Isso fica evidente, por exemplo, quando ela nos apresenta o exercício reflexivo feito por uma das personagens ao se dar conta da situação degradante e abusiva que vive com seu parceiro. “Nós mulheres somos mesmo fáceis de enganar quando amamos uma pessoa. O que me dói mais é ser tratada todo esse tempo feita escrava, só sirvo para trabalhar, enquanto que a outra é senhora de um palácio” (Samy, 1993, p 8-9). Na narrativa de Domingas Samy, há um canto de lamento e, ao mesmo tempo, de denúncia dos privilégios masculinos, entre eles, a poligamia. Um homem pode ter três ou quatro esposas, mas as mulheres não podem ter relações

poligâmicas, pois caso tenham, não será poligamia, mas irá se configurar como um caso de adultério e, em algumas regiões do continente africano, mulheres que praticam o adultério são punidas com crueldade. “Se a *matchundadi* em si pressupõe hierarquia, poder e dominação, uma *cultura di matchundadi* empolaria exatamente estes elementos não apenas na relação entre homens e mulheres de uma sociedade, mas entre os próprios homens” (Moreira, 2017, p. 196).

A cultura de *matchundadi*, cuja raiz vem de *matchu*, isto é, “macho”, de certo modo, negou a produção escrita literária das mulheres guineenses, pois as mulheres se dedicavam exclusivamente aos afazeres domésticos, evidenciando relações de poder em que os homens possuíam maior domínio das esferas sociais. Ademais, várias etnias as proibiam de frequentar o sistema escolar, bem como outras instituições sociais, educacionais e políticas. A *matchundadi* é um comportamento performático e político que toma a virilidade como meio de aplicar o poder masculino como forma de deslegitimar mulheres, especialmente dentro do campo familiar e político, portanto moral e ético. Joacine Katar Moreira, em tese de doutorado intitulada *A cultura di Matchundadi na Guiné-Bissau: Género, violências e Instabilidade Política*, diz que:

Assim, as relações de género, marcadas pela desigualdade, as violências e a instabilidade política são simultaneamente causas e consequências da afirmação progressiva das masculinidades violentas na Guiné-Bissau e da sua institucionalização enquanto modelo para o exercício do poder político. Na soma desta trilogia, ou talvez no seu princípio, podemos apontar o Estado e o poder como os objectivos de toda esta dinâmica. (Moreira, 2017, p. 6 e 7).

A agressividade da cultura de *matchundadi* faz parte da construção social da sociedade guineense, uma vez que foi naturalizada. Esse é também um dos motivos de a mulher guineense ter pouca participação no exercício político na Guiné-Bissau. Para Semedo, há um reflexo da demonstração dessa virilidade no que diz respeito à produção e à participação de escritoras e poetas em compêndios literários, pois a ausência feminina em antologias é bastante perceptível:

[...] da primeira antologia participaram quatorze poetas e nenhuma presença feminina; a segunda contou com doze poetas e uma poetisa, que é Mariana Marques Ribeiro; a terceira voltou a reunir quatorze poetas entre os quais duas eram mulheres, Domingas Samy e Eunice Borges; a quarta reuniu nove poetas dentre os quais uma mulher, Mariana Marques Ribeiro; a quinta contou com treze poetas dentre os quais duas mulheres: Dulce

Neves e Odete Semedo, e a sexta , que foi um trabalho recente da nova geração de escritores, reuniu vinte e três poetas, sendo apenas três mulheres: Filomena Correia, Gina Có e Irina Gomes Ramos. (Semedo, 2012, p. 85).

A pouca produção feminina na Guiné-Bissau é um dos sintomas da cultura da *matchundadi*. Embora haja mais mulheres no país, elas ainda continuam subalternizadas pela lógica de tal cultura. As canções de *mandjuandadi*, operadas predominantemente pelas mulheres, como demonstrado, são um contraponto à cultura machista da cultura da *matchundadi*, posto que permite às mulheres uma vivência mais autônoma em que a performance está destituída de violência e agressividade, além de tratar de aspectos sociais de grande relevância.

No que concerne às actividades que promovem, o canto, a música e a dança são elementos centrais dos grupos das *mandjuandadi*, pois permitem a expressão das preocupações das mulheres e a sua não conformidade com a situação da mulher guineense, quer dentro das famílias, das pertenças étnicas até à participação sociopolítica. Através deste tipo de associativismo, as mulheres conseguem promover a mudança cultural através de canções de intervenção, como por exemplo no caso da mutilação feminina (Moreira, 2017, p. 93).

Em sua tese de doutorado, Odete Semedo indica o compromisso das cantigas de dito, as *mandjuandadi*, uma vez que “as cantigas de *mandjuandadi* são também, ao mesmo tempo, criação artística, expressão de tensões sociais e meio de divertimento” (Semedo, 2010, p. 29). O lugar que queremos para as mulheres da Guiné-Bissau está para além do lar, está nos parlamentos, no universo das tomadas de decisões, em qualquer instituição, dando suas contribuições ao país. Esses espaços de poder necessitam ser ocupados por corpos-vozes outras se quisermos uma mudança genuína, como aponta hooks:

O movimento feminista não poderá avançar se as mulheres, que nunca estarão entre aqueles que comandam e exercem dominação e controle, forem encorajadas a focar nessas formas de poder e a enxergar a si mesmas como vítimas. As formas de poder que essas mulheres deveriam exercer são aquelas que lhe permitem resistir à exploração e à opressão, bem como libertá-las para que trabalhem na transformação da sociedade, de tal modo que a estrutura econômica e política do futuro possa beneficiar as mulheres e os homens igualmente (hooks, 2019, p. 143).

No caso específico da Guiné-Bissau, os cargos políticos são esses espaços de poder, no entanto, mesmo com leis que tentam garantir uma maior abertura à

participação feminina nos pleitos eleitorais, ainda assim, há tentativas de burlar tais leis para que se continue na manutenção do poder masculino. Um exemplo disso se deu quando foi necessário que o supremo tribunal de justiça notificasse os partidos políticos e respectivos candidatos a deputados, para que incluíssem certo número de mulheres nas listas das candidaturas, que não correspondiam aos 36% previstos pela lei das quotas, em vigor na Guiné-Bissau. Essa lei da Paridade foi aprovada em 2018, no mandato do ex-presidente José Mário Vaz, mas, na prática, a história é bem diversa desse percentual mínimo de participação feminina no parlamento. Segundo Francisca Vaz (2019), representante do Conselho das Mulheres e Raparigas Guineenses, nenhum partido político havia cumprido a lei. "Neste momento, existem candidaturas, mas nenhum partido atingiu a percentagem que nós exigimos, e que hoje está publicada como lei no boletim oficial do Estado (Vaz, 2019, p. 1). Djamila Ribeiro, em seu livro de teoria do feminismo negro, se pergunta quem tem medo do feminismo negro e eu pergunto quem tem medo da mulher guineense? Aliás, a quem interessa ter medo da mulher guineense? Aos que “nos labirintos esquecidos da cozinha/querem-te domesticamente adormecida/mas/segues os acordes/das melodias do teu chão/dos korás, e bombolons/dos djembés e dos nhanheros/- os teus caminhos/Mulher da Guiné” (Tcheka, 1997, p. 1).

3.2 Ubuntu e os corpos-vozes femininos

O poeta mineiro Ricardo Aleixo, há algum tempo, vem lapidando o conceito poético de “pessoa-muitas”, na qual desenvolve a ideia de que “toda pessoa é uma pessoa-muitas” (Aleixo, 2022, p. 134), que contempla uma multiplicidade de elementos em nossa constituição, quer do mundo humano, quer do não humano, conforme se vê no poema intitulado “Pessoa-muitas” ou no ensaio “Dendorí: uma poética-muitas”. Não chegamos a lugar algum sozinhos é a aprendizagem de pessoa-muitas.

Pessoa-muitas

ê mundo
me dê licença

sabença e bença
que eu vim aqui
aprender a ser
pessoa-céu
pessoa-ave
pessoa-oceano
pessoa-floresta
pessoa-caminho
pessoa-vento
pessoa-bicho
pessoa-noite
pessoa-fogo
pessoa-pedra
pessoa-sonho
pessoa-outras pessoas
pessoa-muitas pessoas
pessoa-mundo
sem pressa nenhuma
de aprender a ser
o que estou
sendo
pessoa-mundo no mundo
pessoa-muitas
agora aqui
aprendendo (Aleixo, 2022, p. 133).

Por que o poeta mineiro está nesta tese? Porque vislumbro em seu conceito de pessoa-muitas uma possibilidade de aproximação com um aspecto da filosofia ubuntu, uma ideia que me é cara estabelecer algumas reflexões acerca das narrativas femininas guineenses. Ubuntu, em uma leitura rápida seria: “ser com os outros”. Assim, pessoa-muitas e ser com os outros se encontram na pluralidade ou, se preferir, no coletivo.

O ubuntu pensa o ser humano, mas quero fazer um uso particular. Aproprio do senso de coletividade da filosofia ubuntu para pensar a força do “nós” nas mulheres guineenses. Não estou tirando isso do nada. Encontro respaldo no pensamento da pesquisadora feminista Drucilla Cornell.

Ubuntu tem suas raízes na África do sul, mas com bem observa um dos maiores estudiosos dessa filosofia, o filósofo sul-africano Mogobe Ramose, o ubuntu é a base da filosofia e da ética africana, desse modo, para o que desejo discutir agora a filosofia ubuntu me é cara. Aliás, ela me é cara para o que estou discutindo desde o início desta tese, uma vez que se sustenta no pilar da visão includente, cujos princípios se dão na partilha, solidariedade e cuidado mútuos, colocando em primeiro lugar o espírito de comunidade, mas um espírito de comunidade em que as pessoas não perdem sua autonomia e identidade pessoal.

É muito importante notar que, de acordo com a ontologia do ubuntu, *be-ing* [em inglês, o verbo “ser”], diferentemente de *being* [o substantivo “ser”], não tem um centro. Assim falamos das noções duradouras que até agora têm sido as marcas de autenticidade do ubuntu. A noção fundamental da epistemologia e ética ubuntu é – tomando o termo emprestado de Tshiamalenga – a filosofia do “Nós”. Nos termos dessa filosofia, os princípios da partilha, da preocupação e do cuidado mútuos, assim como da solidariedade, constituem coletivamente a ética do ubuntu.

A noção de comunidade na filosofia ubuntu provém da premissa ontológica de que a comunidade é lógica e historicamente anterior ao indivíduo. Com base nisso, a primazia é atribuída à comunidade, e não ao indivíduo. Entretanto, disso não se segue que o indivíduo perca a identidade pessoal e a autonomia. O indivíduo é considerado autônomo e, portanto, responsável por suas ações. De outra forma, toda a teoria e a prática do *lekgotla* – um fórum para a resolução de disputas entre indivíduos, assim como entre o indivíduo e a comunidade – não teriam sentido justamente porque a pressuposição da autonomia individual não se aplicaria.

A luta contra a colonização na África se baseia justamente no reconhecimento da autonomia individual. No caso da colonização, essa luta se manifesta como um povo que defende e reafirma seu direito como grupo à autonomia ou à liberdade (Ramosé, 2010, p. 1)

Desse modo, ubuntu poderia se resumir em um tradicional aforismo zulu africano – *umuntu ngumuntu ngabantu* que pode significar: Uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas ou eu sou porque nós somos, conforme aponta o filósofo sul-africano Dirk Louw (2010). Mas que relação essa filosofia e ética de vida pautada na partilha possui com questões ligadas a pautas feministas? Aliás, é possível vislumbrar tais relações? Para algumas feministas, não, pois acreditam que se trata de uma prática conservadora que ainda representa uma espécie de tutela de gênero sobre a mulher. “O ubuntu foi muitas vezes criticado por feministas que sustentam que ele oferece uma ética patriarcal em que as mulheres são necessariamente colocadas abaixo dos homens. Como sustentei, o ubuntu não nos dá uma ontologia social estática. Pelo contrário, ele é uma noção ativa de como nos tornamos humanos em nossa própria prática cotidiana da ética” (Cornell, 2010, p. 1). Segundo Drucilla Cornell, o ubuntu possui todas as possibilidades de relação com o feminismo sem qualquer vínculo com uma tutela de gênero, porque no ubuntu o princípio da igualdade está ligado à justiça, por isso é tão importante se ater ao contexto e, mesmo, tendo o “nós” com a força vital dessa filosofia, a individualidade é preservada e levada a sério em sua transindividualidade.

O igualitarismo radical do ubuntu revolucionário e o diferente sentido sobre o que significa o pertencimento conjunto advoga por uma maneira muito diferente de pensar sobre justiça e cuidado. Não pode haver justiça, e, conseqüentemente, respeito pela dignidade de todos nas condições de desigualdade. O argumento aqui é que cada um de nós é diferente em

nossa própria singularidade, e nós podemos afirmar que isso demanda a abertura e espaço para novas formas de simbolizar o feminino dentro da diferença sexual. Todavia, simultaneamente reconhecer a desigualdade material e a opressão de literalmente milhões e milhões de pessoas no planeta, incluindo homens e mulheres; essa desigualdade deve ser superada conforme nós lutamos para construir uma vida em comum. (Cornell; Marlem, 2015, p. 13).

Em 2003, Drucilla Cornell, juntamente com cinco jovens da comunidade de Khayamandi, no subúrbio de Stellenbosch, África do Sul, desenvolveu o Projeto Ubuntu, a fim de verificar se a prática do ubuntu ainda era presente no cotidiano das pessoas. Ela se juntou aos cinco jovens e realizou uma série de entrevistas na comunidade de Khayamandi. Durante as conversas, houve um ponto comum: a questão econômica era um problema. A partir dessa demanda, criou-se o Centro Ubuntu de Mulheres, onde havia encontros para discutir alternativas que pudessem garantir a autonomia financeira das mulheres desempregadas. Depois de algumas reuniões e contatos, foi criado um coletivo de costura com a ajuda de um sangoma, (uma espécie de xamã da etnia zulu), pessoa próxima à professora Cornell. As mulheres desempregadas fizeram vestimentas tradicionais e as venderam nos mercados de rua por um ano. Toda a renda foi compartilhada entre as participantes do projeto, de acordo com os princípios do ubuntu.

Retomar os princípios do ubuntu para pensar o feminismo, como alertam as autoras, não se trata de uma nostalgia romantizada do passado, mas sim como uma possibilidade de inscrever as pautas feministas dentro de dois pilares fundamentais, que são o cuidado e a justiça:

Teóricas feministas do espaço engajaram criticamente nas distinções tradicionais entre público e privado, universal e local, e o lugar das mulheres como o último desses pares. O sentido das autoras é que o feminismo ubuntu, assim como o debate entre cuidado e justiça, poderia trazer um novo ângulo para essas distinções ao invés de desafiá-las e deslocá-las. Na medida em que somos todos indivíduos por meio do suporte uns dos outros, que somos todos iguais sob as contingências e a finitude de nosso ser humano, a distinção entre público e privado e o restante são questionáveis (Cornell; Marlem, 2015, p. 16).

Nós mulheres guineenses necessitamos de uma ética do cuidado e da justiça, logo, dos princípios defendidos pelo ubuntu, porque a sociedade do nosso país ainda parece feita para beneficiar os interesses dos homens, uma vez que se sustenta em costumes e tradições de épocas remotas que silenciam as mulheres

sob o pretexto de tradição cultural, como é o caso da mutilação genital feminina. O feminismo ubuntu pode ser um aliado junto a esses corpos-vozes que ecoam de distintos lugares, mas clamor igual: direito a ser, a existir. Por que algo que parece tão simples pode ser tão difícil? Por que um caminho que parece tão certo pode ser tão incerto? Uma vez mais, penso que a ética do cuidado e da partilha defendida pela filosofia ubuntu, se bem compreendida, decerto, abriria muitas possibilidades de transformação de vidas efetivamente, pois “sempre nascemos com obrigações para com os outros e não podemos escapar delas. Assim como elas, os outros, por sua vez, têm de ser pessoas éticas na medida em que nos ajudam a formar nosso caminho para nos tornarmos pessoas.” (Cornell, 2010, p. 26) Pessoa-muitas, pessoa-mundo no mundo.

3.3 O corpo-voz de Odete Semedo

A literatura guineense se inscreve em um lugar de resistência sobretudo quando se trata da literatura de autoria feminina, pois o lugar é de resistência contra os costumes ou sociedade patriarcal, contra poligamia, maus-tratos, abuso do poder, entre outros absurdos. É evidente o tímido crescimento das mulheres em relação à produção literária e à participação na política em Guiné-Bissau, o que realça um sério problema de gênero na sociedade guineense, onde o cenário da literatura ainda é majoritariamente masculino. No entanto, isso não nos impede de resistir, pois nossa resistência é negar essa condição de mulher (leia-se “coisa de mulher”) que nos foi imposta ao longo dos tempos e reescrever uma narrativa feminina descolonial, em que nossa silhueta não seja a da desventura, do choro desesperado, da garganta sem forças, mas sim de um corpo-voz que tem algo a dizer.

Silhueta da desventura

Sou a sombra dum corpo que não existe
Sou o choro desesperado
Sou o eco de um grito articulado
Numa garganta sem forças
Sou um ponto no infinito
Silhueta da desventura

Perdida neste espaço

Vagueando... finjo existir
Insistem chamar -me criança
E eu insisto ser
A esperança do incerto

O meu tantã é de outros tempos
A melodia que oiço
É o crepitar de chamas
Confundindo-se com o roncar da fome
E o chão onde piso
É uma ilha de fogo

A minha nuvem é a fumaça
Da bala disparada
Gotas salgadas orvalham
O meu pequeno rosto
Enquanto choro
Na esperança do incerto (Semedo,1996, s/p).

“Silhueta da desventura” remete às dores do colonialismo coladas no corpo-pele-linguagem, que faz desse corpo uma sombra. É uma voz subalternizada, de um sujeito poético que está perdido nas incertezas de caminhar entre o agora sem esperança e o passado opressor do colonialismo. “Finge existir.” O passado assombra o futuro – “a minha nuvem é a fumaça da bala disparada”. No entanto, apesar de tudo, é preciso seguir porque há esperança no incerto.

O corpo-voz da poeta Maria Odete da Costa Soares Semedo há muito vem driblando a silhueta da desventura. Semedo nasceu na primavera de 1959, em Guiné-Bissau e concluiu os seus estudos secundários no Liceu Nacional Kwame N'krumah. Formou-se em Língua e Literatura Modernas pela Universidade Nova de Lisboa. Ocupou vários cargos políticos Bissau: Diretora Geral de Ensino de Guiné-Bissau, Ministra da Educação Nacional, Ministra da Saúde, Docente, e uma das fundadoras da Associação de Escritoras da Guiné-Bissau, Reitora da Universidade Amílcar Cabral. Semedo é doutora pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais desde 2010, com a tese intitulada *As mandjuandadi – cantigas de mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura*. Entre suas publicações, destacam-se: *Entre o ser e o amar* (1996), *Histórias e passados que ouvi contar* (2003), *No fundo do canto* (2007), *Guiné-Bissau - História, culturas, sociedade e Literatura* (2010), *Literatura da Guiné-Bissau cantando os escritos da história* (2011).

Após o país conseguir sua independência de Portugal, em 1974, o coração do meu povo mergulhou em alegria, devido à conquista e com esperança de um futuro

melhor para nossa população. A sensação de liberdade, de esperança era tudo o que nós guineenses carregávamos em nossos olhares após uma guerra que havia durado 11 anos. Sonhávamos com um país promissor, com educação, saúde, trabalho e estabilidade, senão para todos, pelos menos, para grande parte. Sensação de dever cumprido. Mas essa sensação começou a mudar esse olhar, porque, após a guerra no país, começou a desencadear conflitos entre os ex-combatentes e os ex-administradores coloniais que acabaram de chegar ao território guineense. São vários problemas encontrados no país após os primeiros anos da independência, como aponta Semedo.

Os Armazéns do Povo, do governo e do partido eram as grandes lojas de produtos da primeira necessidade e outros, mas com grandes dificuldades de gestão, pois eram encarregadas de exportar, importar, distribuir e vender as mercadorias ao público. A par disso, o Governo tentou abrir mais centros e postos de saúde, universalizar o ensino básico, abrindo escolas nas tabancas, aldeias mais longínquas, mas à intenção faltaram meios, enfermeiros, agentes comunitários e professores formados para cobrir essa demanda. Os poucos enfermeiros e alguns poucos médicos que vieram das zonas libertadas, não eram suficientes para assistir à população, assim como os poucos professores de posto escolar não podiam atender às novas necessidades (Semedo, 2010, p. 72).

O país contava com poucos armazéns que forneciam comida e produtos de primeira necessidade para a população, com poucos médicos, enfermeiros e professores para atender às demandas de um povo que tanto acreditava em dias melhores. Com tantas dificuldades que o país estava atravessando, as Organizações Não Governamentais deram apoio tanto na saúde quanto na educação. Alguns ajudaram nas construções de novas escolas e novos postos de saúde no país. Mesmo com ajuda, não era suficiente porque a instabilidade no país aumentava a cada dia, até chegar ao ponto de atrasar o salário dos enfermeiros e professores. Esses profissionais ficavam, às vezes, até dois meses sem salário, o que acabou desencadeando greve nas duas classes e o país já estava com escassez nessas duas categorias. De acordo com Semedo, “Esse fato, conjugado com outros fatores étnicos e culturais, fez cair a esperança de vida escolar, pois a taxa de sobrevivência no Ensino Básico era de 3,6 anos, quando o ensino básico compreende seis classes, isto é seis anos” (Semedo, 2010, p. 73). Esses fatores étnicos e culturais contribuíram para a desistência das meninas no ensino básico.

Constata-se que, entre os desistentes, as meninas são as que ficam menos tempo na escola, estando esse fato associado a fatores sociais, culturais e econômicos. Na análise dessa questão, feita no citado documento, vários fatores são elencados como os que impedem a participação efetiva de meninas na escola: a prática da excisão feminina (o fanado), o casamento e a maternidade precoces, a participação em atividades geradoras de rendimento em apoio às suas mães, os trabalhos domésticos, a ocupação com os irmãos mais novos. São esses os fatores que fazem aumentar a taxa de desistência e de reprovação da camada feminina, com maior incidência nas regiões de Bafatá e Gabu (Semedo, 2010, p. 73).

As mulheres eram destinadas aos afazeres de casa, cozinhando, lavando, cuidando dos mais pequenos, casamento arranjado, fanado (circuncisão), enfim, demandas cotidianas impostas às meninas que as afastam das escolas. Em alguns casos, não dão a elas o direito de desistir, porque não são sequer matriculadas. Essas meninas acabam perdendo a infância e adolescência, uma vez que seus destinos são traçados na mais tenra idade. Essas práticas são exemplos de violência contra as mulheres, contra o futuro delas. Uma dessas violências é a mutilação genital feminina, que em crioulo chamamos de fanado(circuncisão). É um ritual que é feito nas meninas, principalmente, em etnias que cultuam a religião muçulmana, para marcar a passagem da menina para fase adulta.

Em algumas sociedades tradicionais guineenses, a maturidade é associada à prática da mutilação genital feminina ou à circuncisão masculina, chamada de fanado em Guiné-Bissau. Na cultura local, um homem adulto é aquele que passou pelo ritual do fanado, sendo considerado responsável, enquanto os chamados bolufus (não submetidos ao fanado), mesmo adultos, não são considerados adultos e recebem menos respeito. Antes do fanado, os jovens têm certa liberdade, mas após o ritual, são obrigados a agir de forma correta e equilibrada, tornando-se conscientes de sua personalidade e posição na sociedade. O mesmo padrão se aplica à excisão feminina, onde mulheres não excisadas recebem menos respeito em comparação às que passaram pelo ritual. As não excisadas enfrentam restrições, como não poder preparar refeições durante o jejum do Ramadã, sendo consideradas impuras. Aquelas que preparam as refeições durante o período sagrado são as que passaram pela prática, sendo vistas como mais purificadas (Souza *et al.*, 2024, p. 169)

As meninas sofrem grande violência com essa prática, sobretudo porque interfere no prazer feminino, além, claro, do risco de contrair infecções severas, uma vez que muitas dessas práticas são realizadas sem qualquer cuidado¹¹. São abusos contra os corpos femininos que devem ser parados porque não aguentamos tantas

formas de opressão. Há repressão por onde se olha... mulheres que não têm filhos, na sociedade guineense são vistas com outros olhares, em relação àquelas que têm. Às vezes, nem sequer querem saber em quem está o problema, a mulher já é apontada na rua como a responsável pela ausência de filhos. “Olha aquela mulher casada há muitos anos e até hoje não tem filhos”. A sociedade crucifica essas mulheres e, como se não bastassem os desaforos ouvidos na rua, ainda ouvem mais desaforos dos familiares do marido, que é aconselhado a buscar por outras esposas que possam dar a ele um herdeiro. O mais curioso em tudo isso é que essas mulheres, na maioria das vezes, são xingadas e cobradas por outras mulheres. Usam até música de dito sobre esse assunto. Na cabeça da sociedade guineense, toda mulher tem que ter filhos. Não um, mas dois, três...pode só ter um, como no meu caso. Precisamos de mais medidas e apoios para lidar com essas questões que ainda nos oprimem e, às vezes, acabam nos matando em vida. Opressão que as mulheres enfrentam, e na maioria das vezes, acabam originando o medo, como mostra na poesia de Semedo intitulado “Medo”. Medo de ser mulher diante de tantos sufocamentos que nos tira o direito de apenas “ser eu”, ter “as minhas vontades”, ter “as minhas verdades”, não os eus dos outros nem as vontades e verdades alheias.

Medo

Tenho medo de nascer mulher
parir mulheres e homens
e não ser ninguém

Tenho medo de ser mulher
tenho medo dos meus medos
do destino imposto pela vida
medo de estar além
do destino imposto pela vida
medo de não ser tida
me sentir além
dos meus sonhos
medo de não saber lutar
por um sonho
medo de me calar
quando devo gritar

Tenho medo de ser mulher
um dia querer amar
sentir-me enclausurada
apresada por cordas
por barbantes
linhas vindas de teias

finas e duras

Tenho medo de ser mulher
não poder ser eu
não poder amar
O meu medo
o teu medo
é medo de véu que enclatura
as minhas vontades
as minhas verdades
com toda a lusura
medo da tenda
que faz de conta
que me protege
Medo deste medo
que me mete tanto medo.
(Semedo, 2023, p.83 e 84)

O sujeito poético, logo no início do poema, anuncia seu medo de nascer mulher, de parir mulheres, de parir homens e de não ser ninguém. É medo que enclausura a quem lê os versos, pois nos sentimos sufocadas e sufocados diante de tanto medo que mete medo. Mas esse medo confesso não é gratuito. Ele tem raízes muito palpáveis que nos dá a sensação de poder tocar esse medo... o medo no corpo-voz da mulher guineense é um fardo por demais pesado. Acontece na vida conjugal, na vida em família e na vida instável do país... As mulheres, na maioria das vezes, têm medo de se mostrarem verdadeiramente, sempre haverá julgamentos de todos os lados e esses julgamentos acabam por minar a existência de muitas mulheres, que se veem violadas no direito de existir. Como observa Semedo, “Trazer a mulher ao mundo é *brindji-mom-bas*, é almofada, é água fresca, pois mulher veio ao mundo, co’uma bengala e três bolas de farinha. É uma dádiva de Deus à mãe que a pôs no mundo, a outra bola é o nome da linhagem, a terceira bola é a bênção para acompanhar” (Semedo, 2023, p. 196). Esse *brindji-mom-bas* de que fala Odete Semedo, significa manjar de festa, que deve ser comido com a mão. Ele define o ato de parir uma filha, que ela associa a uma conotação positiva, comparando com o sabor de café e de um práctico típico de Guiné-Bissau, (*brindji*) e com o conforto de uma almofada e a água fria. Semedo defende que a mulher, ao nascer, traz consigo três dádivas: a riqueza e bênção que ela representa para a mãe; outra dádiva é o fato de representar a continuidade da linhagem, e por último, é a bênção que ela carrega consigo e que lhe acompanha na vida.

De acordo com Hampaté Bâ (1982, p. 174) “A tradição oral, baseia-se em uma certa concepção do homem, do seu lugar e do seu papel no seio do universo”.

Esses papéis são destinados aos mais velhos. Na Guiné-Bissau, chamamos essas pessoas com mais idade de *Poilão*. Segundo Semedo, “Os mais velhos, o Poilão, as raízes-rizoma - que simbolizam a interligação das várias linhagens-são seus traços” (Semedo, 2010, p. 50). A interligação dessa linhagem que liga o povo guineense são as raízes do poilão, que interliga a população e protege seus filhos através do nó das raízes, raízes essas que podem ser lidas como forma de resistência, de conexão e de proteção de uma nação debaixo de uma gigantesca sombra da árvore chamada *Poilão*. Os velhos são sábios, pilares de cada família, de cada morança ou de cada povoado, por isso, quando necessário, são procurados para darem conselhos. O nome Poilão é uma homenagem, porque essa árvore tem grande relevância na cultura guineense.

Trata-se de uma árvore sagrada, gigante e se acredita que nessas árvores moram os espíritos dos nossos ancestrais, que nos protegem. O poilão serve também como lugar de cerimônias tradicionais guineenses. Pude perceber que na ilha de Jeta, existem vários poilões e, onde há um poilão, as pessoas montam instrumentos como cabaça, garrafa ou pão, fazem seus pedidos. A esse lugar se dá o nome de *irã*¹¹. Segundo os mais velhos, plantava-se poilão para proteger a casa dos ventos, sombra, de preservação de arroz. O poilão é uma árvore grande, com tronco grande, firme e difícil de ser derrubado, com sombras para proteger e também como um arquivo de memórias da população, porque debaixo de um poilão se contam muitas histórias, histórias de toda natureza...

Figura 24: Árvore Poilão.



Fonte: <http://mwacirquade.blogspot.com/2010/10/poilao-arvore-sagrada.html>

No seu poema intitulado “Um velho poilão”, Odete Semedo recupera a tradição guineense de reverência à árvore sagrada poilão para cantar as dores da ação do tempo e das tantas perdas que advêm com ela e, num exercício de animismo coloca árvore e ser humano num mesmo movimento, que é o de passagem do tempo e as implicações disso.

O tempo fez-me vergar
E as minhas raízes saltar
Agarro ao que de mim resta
E tento reconhecer a minha geração
Neste carnaval
De extrema solidão
No meu reino
Tenho pesadelos
Tractores de dentes aguçados
Ávidos lenhadores
De machado em punho
Meus oradores
Miram o meu tronco
Carcomido pelo tempo
À espera da queda final
Angustiado sonho com os belos tempos
Vejo os meus braços verdes
O meu tronco firme
Ostentando uma cabeça frondosa
De cabelos encarapinhos
Simulando perfis ociosos
De rostos apinhados
Ainda recordo
De sombras que dei

Histórias de amor, noites de fogueiras...
Quantas não assisti?
Fui símbolo de amor proibido
Refúgio de namorados
Hoje é isso o que de mim resta
Tudo que em mim presta
O tempo levou
E o chão aprovou
Mas não choro (Semedo, 1996, p. 23 a 25).

Os versos de Semedo ainda podem ser lidos não apenas como uma alusão à ação do tempo sobre a árvore e nós humanos, mas como uma denúncia por deixarmos nosso modo de vida guineense se perder nas malhas da colonialidade. Mas, mesmo diante das adversidades, esse é um poema de resistência. “O tempo levou/E o chão aprovou/ Mas não choro”. Resistência da cultura de um povo, que não pode ser enterrada e esquecida, porque é pertencimento, faz parte do cotidiano de nós guineenses, africanos, irmãos e irmãs de continente... “A cultura africana não é, portanto, algo que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou melhor dizendo, uma presença particular no mundo-um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem” (Bâ, 1982, p 183). Essa interligação de que fala Hampaté se evidencia nos rizomas da árvore poilão e nossa relação com ela e com os sábios anciãos também denominados poilão – árvore sagrada, uma árvore com a qual Semedo dialoga de maneira recorrente em sua poética, como é possível vislumbrar no poema “Guiné meu poilão de sombra”.

Guiné meu poilão de sombra

Guiné meu poilão de sombra
minha praia
meu chão
meu porto seguro
que vejo desabar a cada instante
a cada destroço
Guiné meu desespero
por tantos filhos errantes
tantos atropelos
tanto desaire

Guiné minha esperança
que se desvanece
a cada desbarato de filhos teus
Guiné minha esperança sim
que se reaviva em cada olhar de criança
em cada dia novo
em cada flor
que brota da terra

sem ser regada
prometendo novas promessas.
(Semedo, 2023, p.134)

Semedo inicia o poema comparando Guiné a um símbolo importante na tradição do país para intensificar sua relação pertencimento a Guiné-Bissau apesar dos atropelos de filhos errantes que comprometem a segurança do país e o porto seguro da Guiné-poilão pode não mais cobrir a todos com sua sombra. No entanto, um pouco mais adiante, o sentimento de desesperança ganha vitalidade na seiva que pode surgir mesmo em solo castigado pelas ações dos filhos errantes, flores podem brotar das terras não regadas (como a flor no asfalto do poeta Drummond...), porque a um povo tão sofrido não resta outra coisa a não ser a esperança. Uma alternância de sentimentos que vê o futuro marcado por esperança nas futuras gerações, simbolizado em cada olhar novo de crianças que já nasceram e que ainda vão nascer...

De acordo com Miguel Barros, “Na Guiné-Bissau, a poesia transformou-se num palco propício para desencadear processos de afirmação identitária, quer através da fala, como da escrita em Kriol(crioulo) e português, ganhando deste modo um cariz bastante militante” (Barros, 2013, s/p). Nesse palco propício ao qual se refere Barros, vislumbro um espaço para corpos-vozes femininas. Odete Semedo, com seu corpo-voz se afirma como um corpo-voz voz feminino que luta com versos e também nas instâncias políticas oficiais do país em favor das pautas de mulheres guineenses, afinal, Semedo esteve à frente de vários cargos importantes no governo do país (inclusive o de Ministra da Educação), um feito alcançado por um número bastante reduzido de mulheres na Guiné-Bissau. No INEP, onde é pesquisadora há mais de vinte anos e desenvolve projetos para abrir os arquivos das produções dos corpos-vozes das mulheres guineenses, como é o caso da coleção *Kebur II Palavras de Mulher*, estudo biográfico de mulheres guineenses iniciado em 2017, época em que concedeu a entrevista da qual extraímos o fragmento que se segue.

WMC: Poderia nos falar um pouco sobre o seu trabalho como coordenadora da série de publicações “Palavras de mulher” e do núcleo de “Mulher e gênero do INEP”?

Odete Semedo: É algo novo, Palavras de Mulher, foi uma intuição. Eu falei com a tia Carmem Pereira uma vez, ela entregou-me o diário e pediu-me que eu digitasse e imprimisse que ela queria entregar às pessoas para lerem aquilo que ela escreveu. Eu pego no diário, leio o diário e eu entendi

que havia coisas que não estavam claras. Que eu precisava saber. Mas, de resto, pensei: “Não. Este é mais do que um diário. Isto é uma obra.” E perguntei-me: “Porque não criar algo?” Já que tínhamos uma coleção literária Kebur, porque não uma série. Que tal “Palavras de Mulher”? E isso veio, não por acaso, porque eu já tinha visto outras obras sobre mulheres e outras sobre palavras. Em que o vocábulo “palavras” estava ali. Eu disse: “Não, vou ver como construir isto.” E acabei construindo e apresentando a proposta “Palavras de Mulher”, que foi bem aceita pela então direção do Inep. E eu fiz a programação, fiz um projeto, mandei para a União Europeia. A União Europeia aceitou e estamos caminhando com isso. Daqui a pouco sai da Francisca Lucas Pereira e da Teodora Inácia Gomes. Tenho quatro obras de mulheres combatentes que vão sair dentro deste projeto. E ainda tenho poesia de Cadi Seide. É uma mulher, militar, médica e ministra. Eu costumo brincar com ela e dizer que ela é quatro “emes”, porque ela é mulher, ela é militar e ela é médica. Então, esse casamento de várias mulheres atravessando o meu caminho. E sobre o Núcleo. Como o diretor viu o entusiasmo com que estou trabalhando esses livros, essas obras e viu também que eu trabalho, dou cursos, conferências sobre gênero e mudanças institucionais em África, ele entendeu que nós deveríamos criar é um Centro de Estudos Culturais e Gênero, Mulher, etc. Para mim, não se pode criar um Centro assim de repente. Nós temos, primeiro, que criar as bases. Primeiro, um grupo de trabalho, um núcleo. E vamos organizando. No final, nós vamos ver o resultado, qual será. E ali criaremos o Centro e estaremos em condições de trabalhar com o pessoal que estiver disponível e com competência para estar conosco nessa empreitada. (Semedo, 2017, p. 1).

No poema intitulado “Cale-se”, é possível vislumbrar um pouco do que o corpo-voz de Semedo também diz e faz com seus versos na luta pelos direitos da mulher de existir por ela mesma sem um cale-se, afinal, “Você não vê o machismo guineense, assim de cara. [...] É preciso ser muito astucioso para poder descobrir os caminhos da discriminação sobre a mulher e da discriminação por ser mulher. O meu fazer literário percorre estes caminhos todos, percorre os atalhos da vida de um país que está-se a fazer” (Semedo, 2017, p. 1).

Cale-se

Tua fala teu berro
voz grossa e arrepiante
deu o teu grito de chefe
dono de correntes de aço
Queres a minha cabeça curvada
Meu corpo vergado
Minha mente sonâmbula
diante da tua ordem e do teu grito: Cale-se

Cale-se ressoou
aos meus pés ficando no chão
Cale-se ressonou
Diante da minha força
nossa

Cale-se
Para aceitar a oca força
do teu machismo
Cale-se
para calcar a minha raiva
Cale-se
para que pises a minha liberdade
Cale-se
para aniquilar a insubmissão da minha gente
Não!

Eu te renego
Nego o teu cale-se
Pego no meu cálice
minha cabaça
e derramo
em libação aos Ancestrais
pela voz das insubmissas
Não ao teu cale-se!
Não!!
(Semedo, 2023, p.185,186)

Semedo traz em seus versos um basta aos silenciamentos a que nós mulheres guineenses somos impostas em nome do machismo, muitas vezes corroborado em nome da tradição. Esse dono que deseja as nossas cabeças curvadas, dizendo “sim senhor”, como se fôssemos servas servindo a um senhor dono de escravizadas é uma realidade ainda existente e que deve ser combatida. Mente sonâmbula é aquela mente que fica sem saber o rumo, obdecendo às ordens desse grito “cale-se”. Dominar as cabeças segundo Abdulai Sila, “E não eram cabeças quaisquer, cabeças ocas que não sabem pensar” (Sila, 2006, p. 67). Mas chega de corpo vergado, mente sonâmbula, pois diante do cale-se, o sujeito poético se coloca em movimento de insubmissão e enuncia um basta! ao transformar o cale-se em cálice e reverenciar as todos os corpos-vozes das mulheres insubmissas, aos corpos-vozes da Ancestralidade. “Não ao teu cale-se! Não!! Basta!” É inevitável não acrescentar um basta ao final dos versos de Semedo, porque o tempo todo se tenta calar a voz das mulheres guineenses¹¹.

¹¹ Recentemente, em agosto de 2024, a jornalista guineense Indira Correia Baldé foi impedida, por ordem vinda da Presidência da República, de fazer uma cobertura jornalística em um hotel da cidade de Bissau. Aliás, ela está impedida de cobrir qualquer atividade que esteja ligada ao governo. Isso aconteceu, porque Indira mostra à população as reais condições em que o país vive. Indira Correia Baldé não aceita o cale-se que tentam impor ao corpo-voz da mulher guineense e, por meio do seu trabalho faz chegar ao povo guineense e ao mundo o que o governo as desonras da gestão pública. *“O Plácido pediu desculpas por me informar que ‘ordens superiores’ do Presidente da República indicavam que eu, Indira Correia Baldé, não posso estar em nenhuma actividade do Governo. Isto é para demonstrar, mais uma vez, em que país estamos, para demonstrar que tipo de jornalismo as*

De acordo com Semedo, “Sou do tempo dos que gritam e se batem por uma causa e bradam: esta causa é meu chão” (Semedo, 2013, p. 254). Esse chão que nos pertence, onde nascemos, onde nasceram os nossos antepassados e que não há donos como “esses donos” gostam de fazer crer que há. A causa ou as causas de que fala Semedo começam no chão de casa e se estendem para um chão maior, que é o país. Lembram das palavras de Carmem Pereira? Em Guiné-Bissau, é preciso fazer dois processos de descolonização: de Portugal e dos homens. Assim, o calar-se, o renegar-se aos mandos e desmandos é dos “donos” do machismo e dos donos do colonialismo que ainda são tão presentes. A poesia pode ser uma aliada nessa luta? Para Odete Semedo pode. “A poesia ganha corpo, sai à rua, vai à luta, dança.” (Semedo, 2023, p. 233).

Conjugando

Tu me bates
Eu me calo
tu me bates
ele/ ela assiste
nós consentimos
vós silenciemos
eles e elas coniventes
a ditadura ganha corpo

Tu me bates
eu me rebelo
tu me bates
Eu me revolto
tu recuas
ele e ela grita brada
nós ganhamos força
vós compraste gás
barras e balas
eles e elas se unem a Nós
e Nós vencemos o tirano.(Semedo, 2023,p. 58)

Os versos de “Conjugando” é quase um manifesto que chama à ação. “Tu me bates/Eu me calo” é como se fosse colocada à boca a máscara instrumento de tortura do período da escravidão, que silencia por completo qualquer possibilidade de fala e, por conseguinte, de escuta das reivindicações de um povo. Um símbolo máximo de terror como lembra Grada Kilombo. “Ela era composta por um pedaço de

peças pretendem para a Guiné-Bissau, demonstrar até que ponto estão a condicionar o acesso às fontes de informação.” (Baldé, 2024, p.1). Disponível em: <https://www.rfi.fr/pt/%C3%A1frica/20240823-jornalista-denuncia-ter-sido-impedida-de-cobrir-cerim%C3%B3nia-do-governo-em-bissau>. Acesso em 14 set 2014

metal colocado no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa” (Kilombo, 2008, p. 33). No entanto, se “Tu me bates/eu me rebelo/Tu me bates/eu me revolto/Tu recuas/Ele e ela grita brada/nós ganhamos força” e a ação se faz, a máscara símbolo de opressão cai e a era de tiraria se esvai. Seja o tirano no chão de casa, seja o tirano no chão do país, pois é conjugando forças que se torna possível se colocar no movimento da mudança e da ação.

Sons que se fizeram ouvir

Pum-tun... tun-tun
tun- tun...bum -bum...!
Não são sons de pilão
nem sons de tina e cabaça
à espera de palmas para responder às cantigas
de mandjuandadi

São sons
Os nossos filhos não conhecem
sons vibrantes
de terror
ecoando em cada sentido
em cada coração
São sons macabros tenebrosos
expulsando selváticas
nuvens asfixiantes

São sons
do mensageiro da morte
manto da ambição
máscara da intolerância
tambor do desconcerto.
(Semedo, 2007, p. 47).

O poema inicia com as onomatopeias pum-tun... tun-tun, tum-tum, bum-bum vibrantes que poderiam ser os sons característicos do pilão, das tinas ou das palmas das cantigas de mandjuandadi comuns na cultura cotidiana guineense, mas não são. Trata-se de sons de outra natureza que não integram a cultura guineense, mas que lamentavelmente têm feito parte do cotidiano de nós guineenses. São os sons da intolerância, sons vibrantes de terror... sons vibrantes dos mensageiros da morte. Os sons dos instrumentos de cultura como pilão, tina, palmas que acompanham as apresentações de mandjuandadi são abafados pelos sons surdos de balas, de basucas e de outros mensageiros da morte na cidade de Bissau. Sons que me

levam de volta à adolescência quando ouvi os primeiros sons dos tiros na Guerra de sete de junho. Sons que têm se repetido... Na noite de 30 de novembro de 2023, meu marido chegou em casa por volta das 23 horas, abriu a porta do quarto e me disse: *Betinha, estão atirando*. Pulei da cama assustada com a notícia e com os sons pum-tun... tun-tun, tum-tum, bum-bum. Foi uma noite de sons vibrantes de terror até o meio-dia de 1 de dezembro, cobertos pelo manto da ambição e pela máscara da intolerância. Sons que meu filho Cláudio, apesar de ter nascido e vivido um período no Brasil, um país com altos índices de violência, até aquele dia não conhecia...

No poema “Conto ou não conto”, Odete Semedo se propõe desnudar as histórias guineenses, sem pontos nem vírgulas...

Conto ou não conto

Deixem-me contar a nossa história
deixem-me contar a minha história
deixam-me contar a história
de um corpo
com mãos alma e o seu sopro
deixem-me contar a minha história
nua e não menos crua
porque também sou da minha rua
e eu sou a minha rua
onde todos foram desnudados
crianças e velhos
estatelados rolam e olham
a escória subindo ao trono
pé ante pé

Deixem-me contar a minha história
sem pontos nem vírgulas
fazer escorrer palavras mágicas e punhais
palavras que acalentam
outras que ferem
palavras que lutam
outras emudecidas
na sombra do próprio silêncio
trajando o luto de medo e do temor

Deixem-me contar a minha história
que se mistura à história
entre o dia e a noite
entre a raiva e o riso
entre a chuva e a seca
Não me atropelem
com falas grossas
não me atormentem
com o linguajar inventado
dicção forçada
De uma fala rança
Deixem-me ser eu

apenas eu a cantar
a stória do osso:nin si i na muntudu
di koitade i ta rapadadu

Deixem-me contar
as histórias de ano inteiro
de mãos e suas lavras
porque o meu povo anda de alma deslavada
na enxurada dos anos que já lá vão
obulum di oranus passadu.
(Semedo, 2023, p. 19 e 20)

Os versos de Semedo clamam pelo direito de contar a própria história, pelo direito de escrever a própria narrativa, direito esse arrancado pelo gesto imperialista do colonizador que, a sua maneira, vai contar a história dos países colonizados com valores invertidos. O sujeito poético clama por liberdade para poder denunciar, por meio de sua história, a condição opressiva em que se encontra, porque ao contar sua história, também estará contando uma história maior que também foi emudecida, que é a história do povo guineense que sofre desnudado de seus direitos enquanto vê “a escória subindo ao trono/pé ante pé”, sorrateiramente. “Bissau não quis acreditar que estava sendo violada, violentada e adulterada...” (Semedo, 2007, p. 68). Bissau não quis acreditar nesses gestos de violências cometidos diariamente, porque depois do país ser violentado pelos colonizadores, não cabia espaço para imaginar que seus próprios filhos fossem capazes de tamanha violência contra o país, a ponto de adulterá-lo. “Sinto a esperança fugir-me das mãos e eu quase invisível. Sinto os meus pés tristes nas suas toadas a pisar o meu chão-Guiné e grito: Não...” (Semedo, 2023, p.133). É essa esperança que boa parte de nós guineenses sente que está a fugir do nosso controle, logo, o grito de **não** é dizer, basta à violência, basta a governos ditatoriais e corruptos. Basta a tantas violências cometidas conta a história e memória da Guiné-Bissau.

3.4 O corpo-voz de Domingas Samy

Domingas Barbosa Mendes Samy, mais conhecida como “Mingas” nasceu em Bula, em 2 de janeiro de 1955. Fez seus estudos primários na cidade de Gabú e mais tarde frequentou o Liceu Nacional Honório Barreto e Kwame N'krumah.

Concluiu o Liceu no ano letivo de 1975/1976, ganhou uma bolsa de estudos para a URSS, a fim de fazer o curso de licenciatura na universidade, onde concluiu seus estudos no ano de 1981. Depois de regressar a Guiné-Bissau, trabalhou como professora de língua francesa no Liceu Nacional Kwame N'krumah e, ao mesmo tempo, foi presidente do conselho técnico-pedagógico. Escreve em quatro línguas (Francês, Português, Crioulo e Russo). À Samy cabe o pioneirismo de ter sido a primeira escritora a publicar um texto em prosa na Guiné-Bissau – *A Escola* – em 1993. Samy é mais conhecida por sua escrita em prosa, mas também podemos encontrar alguns poemas dispersos em sites e revistas literárias – “Desejada paz”, “Filho de África”, “Recordação demolida”, “Por que choras mamã”? “Arde o coração!” e “A casa de todos nós”.

A obra *A Escola* traz narrativas que discutem a presença da figura feminina na sociedade guineense. Conforme diz Augel, “Os contos de Domingas Samy estão impregnados da preocupação pela condição feminina, pela posição da mulher na sociedade guineense e isso já seria motivo para despertar o interesse do público leitor” (Augel, 1998, p. 325). A escola, na época retratada no livro, era destinada aos homens, enquanto às mulheres, era destinado o espaço da casa, para cuidar das tarefas domésticas, embora saibamos que educação é direito de todos, sem distinção de sexo, raça ou classe. No entanto, em nome de uma tradição foi negada às mulheres esse direito básico, uma tradição que destruiu vidas e sonhos de tantas mulheres. Acredito que a vida de muitas mulheres que vendem nas feiras, trabalham na agricultura e nas calçadas para sustentar suas famílias, vivendo em condições e lugares desfavoráveis, com salários indignos (como Domingas da Silva, Maria Augusta Dias, Marlem, Antônia e tantos outros rostos anônimos) talvez fosse diferente se tivessem tido acesso à escola ou a um tipo de qualificação qualquer ou saber formal que pudesse garantir uma vida menos dura. Aliás, no livro *A escola*, assunto dos próximos tópicos, a instrução é defendida com um elemento importante para a emancipação feminina e, de modo especial, da mulher guineense. “Às vezes chego a duvidar se será possível um dia realizar o meu sonho: se poderei ser *enfermeira*, cuidar dos doentes, sentir-me útil à sociedade e não escrava do marido como a minha mãe, as minhas madrastas e irmãs” (Samy, 1993, p. 25, grifo meu)

As vidas das personagens do livro são marginalizadas e silenciadas pelo dito poder colonial, em que a mulher é sempre desprezada. No desenrolar da narrativa, os três contos, falam do aborto, da SIDA (HIV), prostituição, casamento arranjado,

poligamia. Todos esses pontos são trazidos ou apresentadas à comunidade guineense para chamar atenção da sociedade e evidenciar como as personagens escolhidas por Samy são afetadas pelo poder do colonizador (Portugal e o machismo) e ao mesmo tempo evidenciar como a força da mulher guineense resiste a tudo isso, conforme veremos nos próximos tópicos.

3.5 “Se agarrem com unhas e dentes aos livros, para que amanhã possam comprar pão com vosso próprio suor” ou a escola da vida

O livro *A escola* está dividido em três contos: “A escola” “Maimuna” e “O destino”. Nas três narrativas (mais evidente nas duas primeiras), como endossa o título da obra, há a crença no saber institucionalizado com possível saída para as classes mais vulneráveis. Augel observa (2010) que, em alguns momentos, chega a ser repetitiva a insistência nessa emancipação pelas vias do saber institucionalizado. Mas talvez não seja bem assim, pois Amílcar Cabral colocou a educação escolarizada como parte da luta revolucionária por ela estar tão distante do povo guineense, uma vez que no período colonial a escola era para brancos e no pós-colonial, não mudou tanto, continuou sendo um espaço hierarquizado e, no caso das tradições guineenses, um espaço negado às mulheres, por “entender” que elas serviriam melhor nos espaços da casa. Assim, como bem observa Patrícia Godinho Gomes a educação formal também pode ser uma arma contra o colonizador – “A educação como elemento fundamental do combate ao analfabetismo e à ignorância constituiu uma das principais armas utilizadas para combater o sistema colonial” (Gomes, 2010, p. 91).

O conto “A escola” narra a história de Nha Aurélia e Nha Santa, que foram abandonadas pelos maridos e ficaram sozinhas cuidando dos filhos. As duas personagens abandonadas representam a tradição e Maria Sábado e Nena; a outra geração da narrativa. No mesmo contexto de narrativas de duas mulheres maduras, também há as mulheres jovens, como é o caso das personagens Maria Sábado e Nena, colocando como pauta de discussão duas gerações distintas de mulheres, ou seja, duas mulheres que se dedicaram a seus maridos e foram abandonadas por eles e duas jovens meninas que ganham a vida como prostitutas.

Nhá Aurélia é a típica dona de casa que se desdobra para cuidar de sua família de todas as formas, inclusive financeiramente. Ela ainda ajuda, quando pode,

nos cuidados com a neta, no entanto, às vezes, não dá conta, uma vez que seu dia é um acúmulo de funções de toda ordem, como podemos vislumbrar no fragmento que se segue, em que toma conta da neta, engoma o vestido da filha e ainda é cobrada pela filha.

Quem é que está a mexer aí dentro?

- Ah, Mar Sáudo, já vieste? A tua filha fartou-se de chorar hoje, ela não aceita ninguém. Infelizmente hoje não me pude ocupar dela. Quinta [irmã de Mar Sáudo] decidiu ir para escola, fiquei sozinha com todo o trabalho.

- Mas por que ela [Quinta]foi para escola?

- Porque iniciou desde ontem.

- Ela não podia muito bem ficar ajudando-te em casa, a aula da primeira semana não é grande coisa, não vale mesmo nada.

- E o meu vestido, mamã, conseguiste engomá-lo?

- Finalmente consegui sim, está em cima da cama. Vocês hoje em dia fazem cada modelo!

- Bem, agora vou tomar banho, depois almoçar, estou quase em cima da hora.

- Almoçar o quê? O almoço ainda não está pronto. O teu vestido roubou-me todo tempo, não havia carvão, tive de ir primeiro comprá-lo, acender o fogareiro, engomar o teu vestido e só depois comecei a preparar o almoço.

Quando o pápá está, a mamã não se atrasa com o almoço (Samy, 1993, p. 5).

A personagem Maria Sábado nos possibilita uma reflexão séria acerca das políticas educacionais na Guiné-Bissau, ao citar a maneira como os professores são desvalorizados e afirmar enfaticamente que jamais exercerá tal profissão.

Só estou à pega quando tenho a professora Manuela, ela marcou mesmo comigo desde ano passado, ela tem inveja de mim, mas eu não tenho culpa de ela não ter roupa de classe como eu, muito menos dos professores serem mal pagos. Eu é que nunca serei professora, tanto trabalho sem condições, sem respeito e consideração (Samy, 1993, p. 6).

A fala de Maria Sábado sobre sua professora Manuela e a classe do magistério remete à ignorância do estado por não criar políticas públicas educacionais que garantam o mínimo de dignidade aos professores guineenses que trabalham em condições insalubres, com jornadas de trabalhos extenuantes, baixos salários e, em alguns casos, trabalham por meses a fio sem ver um centavo sequer. Lamentavelmente eu aumento essa triste estatística, pois ao voltar para a Guiné-Bissau, dei aula e fiquei 8 meses sem salário, mesmo indo trabalhar todos os dias.

A postura da personagem Maria Sábado com relação à docência, levou-me de volta ao ensino médio quando, na época, meu professor de língua portuguesa do ensino médio disse que eu tinha cara de quem seria professora e eu respondi que jamais escolheria tal profissão. Na época, ative-me apenas à questão salarial e ao desprestígio sofrido pela classe. Não pensei no outro lado da profissão, que, hoje, vejo o quão importante é: a possibilidade de mudar a vida das pessoas, compartilhando saberes, conhecimentos. Mesmo com os problemas que enfrentei e enfrentarei na Guiné-Bissau como professora, quero ser aquilo que Nolasco fala “Quero mudar, alterar a maneira de existir e de pensar, de todos à minha volta nesse mundo. Somos capazes de pensar na diferença (colonial)-visando a ajudar a resolver as injustiças, as exclusões, os preconceitos que grassam no mundo presente” (Nolasco, 2019, p. 13). Os professores do meu país trabalham em péssimas condições, mas nossa esperança de fazer a diferença colonial não pode ser pequena.

Precisamos compreender, aprender e transformar a vida de nossos alunos. Como fazer isso? Impondo e defendendo a nossa categoria, nosso lugar, meu lugar, esse lugar que é ser professor. Como pontua Nolasco, “Se a teoria é meu sintoma, a fronteira - sul é meu lugar... Eu a habito. Assim como a planície, ela é a extensão de meu corpo. Meu lugar é a coisa mais real que existe” (Nolasco, 2019, p. 15). Necessitamos de inserção porque o sul global é meu lugar geográfico, lugar que me dá a primeira impressão sobre o mundo. O meu lugar carrega os meus valores culturais do meu povo. É a partir dele que aprendo estar no sul e produzindo no sul uma pluriversidade de saberes com meu corpo-voz feminino.

Nena é amiga, vizinha e frequenta a mesma escola que Maria Sábado. Todos os dias vão juntas para a escola. Maria Sábado aumenta as estatísticas da gravidez na adolescência e já tem uma filha – Lili. Antes de ir para a escola, Nha Aurélia pede que ela amamente a filha.

-Maria Sábado, não vás sem amamentar a menina! disse-lhe a mãe.
-Não tenho tempo, mamã dá-lhe leite. Que se lixa esse bebé. Por que veio? É só para me estragar a vida. Por isso é que eu queria fazer aborto.
-Mas depois ficaste com medo, não é?
-E não é de ficar? Olha como Sona morreu estupidamente. Esses abortos clandestinos são muito perigosos. Quantas e quantas jovens perderam a vida nisso ou não podem mais ter filhos. Sona por exemplo; preta linda, apesar de ser mulher não me cansava de olhar para ela, tinha apenas 16 anos (Samy, 1993, p. 6 e 7).

A personagem de Maria Sábado traz na obra um problema sério na Guiné-Bissau, que são os abortos clandestinos, uma realidade a que muitas mulheres se submetem quer pelo medo dos pais (expulsam as adolescentes de casa), quer pelo abandono do companheiro, que na maioria das vezes, não apoiam a gestação, e as abandonam e vão em busca de outras mulheres. Mais um sintoma do machismo.

Nha Aurélia, após a negativa de Maria Sábado para amamentar Lili, foi preparar o biberão. Ela aprendera a utilizá-lo por causa da neta, que é praticamente mais uma filha (outra realidade muito comum há Guiné-Bissau: avós que se tornam mães), pois ela nunca havia utilizado antes o biberão para amamentar suas duas filhas. Cada uma teve o privilégio de mamar durante dois anos.

Que fazer, minha pequena, como se diz aqui “si ka tene mame, bu ta tene dona”¹¹. Tu és vítima dessa juventude irresponsável. Nha Aurélia falava para a neta - Teu pai, nem sei direito de que cor é: se é azul ou amarelo, que diabo o carregue e a tua mãe (nunca quer dar-te de mamar) arranja sempre pretexto para não dar o peito: ora porque tem pouco leite no peito, ora porque vai estudar com os colegas ou vai para a escola. Coitadinha de ti, tão pequena, tão inocente no meio dessas cabeças ocas, mas a tua mãe não é má, ela sabe o que quer e eu estou aqui para te proteger, tens-me a mim, minha Lili e a Maria Sábado também te quer muito, só que ela ainda não passa de uma criança, um dia há-de ganhar juízo (Samy, 1993, p. 7 e 8).

Pelas características da casa, é possível perceber que a família de Nha Aurélia vive em condições bastante singelas. Casa pequena, sem água potável, sem banheiro descente, as paredes de casa não recebem pintura há anos. Nessa casa, o marido Nho Martinho é “visitante”, pois alega que está fora sempre a trabalho, sem tempo para sua família. Depois de tanto comprar a história do marido, Nha Aurélia descobre que o motivo de tanta ausência nada tinha a ver com trabalho, mas sim com outra mulher, para quem ele havia arrendado uma nova e bonita casa.

Nha Aurélia vivia com as filhas no Cupelom de Baixo, numa velha casa em ruínas que já há alguns anos desconhecia o sabor e a beleza da tinta. A casa não era grande, tinha apenas quatro quartos, divididos por duas moradias. Cada moradia, dispunha apenas de dois quartos. No quintal, havia uma fonte¹¹ e no fundo do mesmo um cerco¹² comum com latrina. Nho Martinho, “policia de trânsito de mão cheia, raras vezes permanecia em casa, alegava sempre ter muito trabalho. Nha Aurélia, no início, acreditava, mas acabou descobrindo que o trabalho do qual o marido tanto falava e que o impedia de permanecer em casa era mulher. Ela soube que o marido tinha arrendado uma nova e bonita casa para sua chuchu de peito, e era lá que ele passava quase todo seu tempo livre”. Também soube que o marido apanhou esta lá no Bar Djabaté, uma amiga lhe segredou que via os dois

indo lá todas as noites comer carne de cabra, pois ela morava mesmo em frente do bar (Samy, 1993, p. 8).

De acordo com hooks (2019), a maioria das mulheres não se separa, mesmo em relacionamentos abusivos, porque não possuem independência financeira. No caso da Guiné-Bissau, acredito que não seja a questão da independência financeira, porque, na maioria das famílias, as mulheres são as provedoras. Nesse caso, a mulher não se separa por questão cultural do país, pois mesmo sendo infeliz no casamento, familiares e amigos, costumam dizer em crioulo “*sufri, djitu ka ten, sufri, pabia di bu fidjus*. Às vezes, as mulheres acabam ficando e vivendo infelizes no casamento até o fim da vida, enquanto seus maridos, reforçam um costume patriarcal, fazem uso da poligamia.

Nha Aurélia representa boa parte das mulheres guineenses, porque o marido dela, como a maioria dos maridos guineenses, deixam (abandonam como se fossem objetos) suas esposas em casa, cuidando dos filhos, às vezes, sem comida, alegando que não têm dinheiro, vivendo numa casa como da Nha Aurélia, enquanto oferecem uma vida de luxo a outras mulheres. A poligamia favorece os homens em detrimento das mulheres. O homem pode ser bigamo, tendo duas ou 3 mulheres, mas quando a mulher faz o mesmo é vista com maus olhos perante a sociedade. São julgadas e punidas como se fossem a escória da humanidade e, em alguns países, condenadas à morte, pois a poligamia feminina é vista como adultério¹¹. São as permissividades do sistema patriarcal, um sistema que nas palavras de Segato revela “um esquema de poder constelado em torno dos donos da vida cujo poderio se expressa precisamente no controle que detêm sobre o corpo das mulheres” (nome do autor, 2022, p. 50). É necessário desfazer desse poder, porque “O desprezo pelos corpos das mulheres e a sua pilhagem constituem a principal lição da “pedagogia da crueldade”, que nos adentra e nos acostuma a transformar a vida em objetos” (Segato, 2022, p. 94).

Nha Aurélia, dentro do que manda a tradição da “boa esposa” ao descobrir a infidelidade do marido, deveria aceitar pacientemente a nova configuração do seu casamento, mas ela ficou triste e revoltada, sobretudo, porque constatou que o marido dava privilégios para a outra mulher, enquanto ela e suas filhas viviam em condições de grande privação material. “O que me dói mais é ser tratada todo esse

tempo feita escrava, só sirvo para trabalhar, enquanto que a outra é senhora de um palácio” (Samy, 1993, p. 9).

A desilusão adoeceu a alma e o corpo de Nha Aurélia, que se prostou na cama, sem forças para fazer qualquer coisa. Não comia, não bebia, não aceitava remédios de nenhuma natureza. Uma das filhas foi buscar socorro com uma amiga de Nha Aurélia – Eusébia. A amiga foi de pronto prestar ajuda e encontrou uma solução muito simplista: vingança. Aconselhou uma vingança contra o marido na forma de um “trabalho excepcional”. Foi a motivação para tirar Nhá Aurélia da cama.

-É para conseguir sorte no negócio que nha Aurélia madrugou aqui?
- Não, o meu problema é outro. Como sabe, o meu marido não pára em casa, praticamente nunca janta em casa, graças a esta minha amiga acabei descobrindo que ele arrendou outra mulher... (Samy, 1993, p. 12).

Nha Aurélia saiu da consulta disposta a fazer o “trabalho excepcional” para acabar com o marido e dar uma lição nele, porém encontrou com nhá Santa, uma amiga de luta e batalha, que faz a ela a pergunta crucial: “Acha que depois de matar seu marido terá paz?” (Samy, 1993, p. 12). O questionamento da amiga traz nhá Aurélia para a realidade. “Acho que nhá Santa está certa, eu nunca ia poder viver em paz, seria um peso do tamanho de halteres para carregar toda a vida” (Samy, 1993, p. 13). Nhá Santa, como nhá Aurélia também já havia sofrido um golpe fatal do marido. Como bideira, trabalhara com afincos para ajudá-lo a crescer na vida. Financiou os estudos dele e, depois de ter o diploma nas mãos, ele a abandonou. Não se deixou abater, vive sua vida em prol da educação das filhas – Cristina e Florinda – para que possam ser emancipadas e nunca depender financeiramente nem emocionalmente de homem algum.

Da mesma forma que as personagens passam por dificuldades, sempre acabam por encontrar uma saída e dar a volta por cima. Nhá Aurélia desloca o amor pelo marido para o trabalho, um trabalho sem descanso. Quinta, a outra filha de nha Aurélia, é quem ajuda a mãe a vender as mercadorias que ela trazia do lumo. Às vezes, ela vende de manhã ou à noite, para que a mãe possa descansar, já que ela acorda cedo, para ir ao lumo, para comprar mercadorias e depois vendê-las nas feiras. Quinta, na maioria das vezes, volta bem tarde para casa. Ela não vai dormir, fica estudando, com ajuda do candeiro. Nem sempre ela dá conta de estudar direito, por conta do cansaço. Mesmo ficando cansada e questionada pela mãe, não para

de ajudar, porque não aguenta ver a mãe fazendo tantas coisas para manter a casa e pagar seus estudos.

A escola é muito importante, sobretudo, porque essas mães não tiveram oportunidade de estudar. Apresentam a escola para seus filhos, como arma para o futuro, como mostra a fala de Nha Santa “É por isso que eu não me canso de falar convosco, de vos pedir que se aguarrem com unhas e dentes aos livros, para que possam amanhã comprar pão com vosso próprio suor, para que vocês e os vossos filhos venham a ter no futuro boa comida boa casa” (Samy, 1993, p. 15). Essa boa comida que elas não têm para dar aos filhos e boa casa. Para isso, é necessário o estudo, porque essa conquista ninguém vai tirar delas. É um projeto individual e coletivo. É a luta revolucionária de Amílcar Cabral. Uma luta que a personagem Cristina exalta no decorrer do conto, ao ser questionada pela amiga Maria Sábado, já que ela colocou os estudos em primeiro lugar, quando as amigas acreditavam que ela deveria namorar:

- Mas o que queres de mim, Maria Sábado? Queres que eu acabe como tantas as mulheres aí abandonadas? Ou como minha mãe que, assim que meu pai conseguiu um bom emprego nas Finanças e subiu na vida, arranjou logo outra, moderna e apresentável como ele mesmo diz? Abandonou minha mãe com quatro filhos pequenos. Quando minha mãe batalhava para lhe financiar os estudos, ela não o envergonhava, entretanto assim que se viu independente, com bom salário, táxi e mais outras regalias, sentiu logo que mamã não era mulher digna de sua categoria social. Ainda hoje, mamã continua dando no duro para nos sustentar e pagar os nossos estudos. Eis por que não dou trela a nenhum desses..., odeio todos os homens (Samy, 1993, p. 21).

As mulheres são usadas e descartadas pelos maridos quando sentem que os bolsos já estão cheios de dinheiro e elas não são mais úteis para eles. Anulam suas vidas e são trocadas como objetos na feira de Bissau. São situações dessa natureza que a personagem Cristina quer evitar. “Tenho dois objectivos primordiais que preciso concretizar, depois disso, se eu vier a querer filhos, haverá um jeito de os ter sem precisar de aturar a infidelidade de ninguém” (Samy, 1993, p. 22). Maria Sábado tenta mostrar para Cristina que os homens não são iguais e nem todos são como o pai dela, mas a ferida em Cristina é inegociável.

Chegou a grande festa cultural guineense – o carnaval – época em que várias etnias representam suas culturas com o uso de máscaras feitas de barro e papelão. As ruas de Bissau são estampadas de diversas cores, com os sorrisos de toda a

gente. A personagem Maria Sábado participou do concurso de carnaval como a rainha da ilha de Bijágo. “Maria Sábado conseguiu conquistar o lugar de rainha do carnaval. Ela estava realmente bela e simpática no seu traje de rainha bijagó, sorria para todos. Ganhou como prémio uma passagem de avião, ida e volta, a Portugal” (Samy, 1993, p. 23).

Maria Sábado ficou tão feliz pela conquista, mas a felicidade durou pouco, porque a amiga Nena, com quem sai nas noitadas, nos passeios de carro, nas idas à escola, estava muito doente. Em respeito à amizade das duas, acabou não indo para Portugal, preferiu estar ao lado da amiga, nesse momento tão difícil. Numa das conversas com as amigas, Maria Sábado contou estado delicado de saúde de Nena e sugeriram que procurasse por um médico. Ela convenceu amiga a ir ao médico. Depois de alguns exames, saiu o tão temido resultado: SIDA (HIV). Todos ficaram assustados, inclusive, Maria sábado, que também ficou com receio de estar contaminada, uma vez que ela se colocava nas mesmas situações de risco que a amiga. Maria Sábado e Nena se prostituem desde os 16 anos. No caso de Nena, ela atribui a prática da prostituição à miséria “cansada de viver na miséria” (Samy, 1993, p. 16). Em certa medida, ela garante o sustento da família. Maria sábado após saber da contaminação de Nena fez o exame, que deu negativo. “As saídas nocturnas, os passeios nos diferentes carros, as boates, tudo ficou para trás, tudo ficou somente na lembrança” (Samy, 1993, p. 24).

A escola em “A escola” como espaço de saber e instrução é valorizada, mas também questionada na presença das duas personagens Maria Sábado e Nena que não receberam o saber instrumental nem o saber para a vida. Elas matavam aulas o tempo todo e “seduziam” os professores para conseguir aprovação – “Não me preocupa o futuro. O que me interessa é passar no fim do ano”. (Samy, 1993 p. 16) e ainda não conseguiram se livrar das armadilhas fora dos muros da escola quando colocaram seus corpos “nos passeios nos diferentes carros” – Maria Sábado teve uma gravidez indesejada na adolescência e Nena contraiu o vírus HIV, que a levou a morte. No entanto, a Maria Sábado foi dada uma segunda chance e ela aprendeu a dura lição “o que não chega pelo amor, chega pela dor”. Com a perda da amiga-irmã, ela fez um juramento para si mesma – “nunca mais voltar a levar a boa vida de outrora” (Samy, 1993, p. 24).

3.6 Maimuna: no coração da leoa

Arde o coração!

Sentada na margem
do Mar azul,
lágrimas nos olhos,
contemplava a água límpida
e sonhava alcançar
um mar transparente coberto de rosas.

Ao meu redor
reinava um silêncio de morte,
só se ouvia o barulho das ondas
Foi entre estas ondas
que tu apareceste
como que em sonho
Senti as tuas mãos matinais
limparem estas duras lágrimas
Tu me prometeste
o mar transparente coberto de rosas
e eu acreditei
Mas em vez disso
deste-me a floresta ferosa
E eis que cada minuto
juntamente com a floresta
queima o meu coração.
(Samy, 1979, s/p)

A segunda narrativa, “Maimuna”, é uma crítica ao costume guineense dos casamentos arranjados, pois Maimuna, a personagem central, tem o sonho de se casar com um homem que ela mesma escolher, sem arranjar um marido, como manda o costume tradicional da família. Maimuna representa a mudança, pois questiona imposições feitas às mulheres em nome de uma tradição cultural. Ela mesma, por mãos próprias, reivindica o direito de escrever sua própria história.

No conto, podemos perceber a força da personagem Maimuna, que não aceita ser manipulada pela sociedade tradicional, em que o desejo da mulher é colonizado. Maimuna não quer ser como “escrava do marido como a minha mãe, as minhas madrastas e irmãs” (Samy, 1993, p. 25). Ela quer o direito de reger a própria vida, algo simples, mas que a ela é negado em nome de uma tradição. Aliás, a Maimuna é negado o direito de escolher seu marido e o direito de frequentar a escola.

O coração de Maimuna já tem um eleito – Jorge, a quem ela encontra sempre que vai buscar água no poço. “-Oh, Jorge, imagina só, o meu irmão conseguiu convencer a minha mãe a deixar-me ir para escola, agora só falta convencer aquele

velho. Tu bem sabes como eu quero saber ler e escrever. Então, é ou não razão para ficar louca de alegria?” (Samy, 1993, p. 25).

Maimuna tem muitos sonhos, mas sobretudo não quer levar a mesma vida que as mulheres de sua família, que acreditam que a felicidade de uma mulher se resume a ser uma boa esposa cumpridora das tarefas de uma casa. Maimuna é uma personagem insurgente dentro do conto, pois ela destoa dos desejos de suas irmãs, que já se conformaram com a narrativa que escreveram para elas. “[...] as minhas irmãs não me compreendem, elas acham que a escola é para os homens, e que o lugar da mulher é em casa, cuidar da casa, dos, filhos de bolanha e de comida para a grande família” (Samy, p. 24 e 25). Isso me faz lembrar das muitas vezes que escutei que a mulher tem que estar na cozinha quando a mãe estiver cozinhando, seja para aprender, para auxiliar ou para ir à rua comprar algum ingrediente que faltar, ou seja, literalmente, lugar de mulher é na cozinha. São coisas assim que tiram o direito de crianças serem crianças, assumindo responsabilidades tão cedo. Na maioria das vezes, depois de casadas, continuam com a mesma vida. Outras que não têm oportunidades de melhores empregos acabam trabalhando na casa das pessoas na função de domésticas, ou seja, condenadas para sempre a permanecerem na cozinha, no ambiente da casa. Como diz Gonzalez – “Quando não trabalham como doméstica, vamos encontrá-la também atuando na prestação de serviços de baixa remuneração (“refúgios”) nos supermercados, nas escolas ou nos hospitais, sob a denominação genérica de “servente” (que se atende para significações a que tal significante nos remete” (Gonzalez, 2020, p. 59). Aqui em Guiné-Bissau, em geral, as crianças assumem responsabilidades muito cedo, porque já cuidam de casa, buscam água no poço, cuidam dos irmãos mais pequenos, cozinham, entre outras tarefas. Com essa carga elevada de responsabilidades, acabam seguindo o caminho de empregadas domésticas, vendendo nas feiras, nas ruas, na porta de casa... uma vida tão difícil que sempre as coloca em lugares de vulnerabilidade...

A personagem Maimuna é de família muçulmana, que segue a tradição. Ao perceber que a filha está com 14, 15, 16 anos, o pai já pensa em casá-la o mais rápido possível, para não acontecer o pior – uma gravidez, o que envergonharia a família. Às vezes, o pai nem dá conta do casamento, mas os tios da moça já ficam no ouvido do pai dizendo que é hora de arranjar o marido para a filha. A Maimuna teve esse pressentimento – “Já sou uma mulher, acabo de completar dezasseis

anos, tenho um pressentimento de que o meu tio e o meu pai já estão tratando do meu casamento, só que antes prefiro morrer que aceitar um marido que não seja o meu Jorge” (Samy, 1993, p. 26).

Mainuma quer estudar, ser enfermeira e ser útil para sociedade. Quando vai buscar água no poço, seu amor Jorge, costuma lhe dar algumas aulas. Mas quando retorna para casa, é sempre um problema, pois seu pai anda desconfiado dos encontros e ameaça espancar Maimuna, portanto, é preciso negociá-la rápido. O fragmento que se segue revela essa negociata. Maimuna é uma mercadoria à venda como outro produto qualquer.

-Minha filha, antecipou o pai todo orgulhoso

-Sim, ela é minha sobrinha.

-Ela já é uma mulherzinha, que idade tem?

-Dezasseis, respondeu o pai.

-E já está noiva?

- Não, disse o tio, já se apresentaram vários candidatos, mas ainda não decidimos, mas se estiveres interessado...

-Se estou? Vamos já negociar esse assunto. Estou pronto para dar tudo que vocês quiserem por ela. *“Ter uma beleza dessa na minha loja significa ter uma chuva de clientes. Essa princesa consegue descontrolar o juízo de qualquer um”*. (Samy, 1993, p. 28, grifos meus).

É lamentável ver uma mulher sendo negociada como se fosse um objeto exposto na prateleira, ainda que no território da ficção. Além de ser um casamento arranjado que por si só já é um ato de violência contra o desejo feminino, o tal pretendente vislumbra em Maimuna uma oportunidade de aumentar os lucros em sua loja, tamanha sua beleza. “A exploração da mulher negra enquanto objeto sexual é algo que está muito além do que pensam ou dizem...” (Gonzalez, 2020, p. 60). Para o comerciante, todos os homens vão querer ir à sua loja para comprar as coisas. Ele não demonstra o menor respeito pela mulher que poderá ser sua futura esposa. Vislumbra nela um objeto como tantos outros que estão em sua loja. O irmão de Maimuna informa a ela sobre a negociação que seu pai e tio fizeram dela com o comerciante de Guiné Conakri, o que a aflige muito na busca por uma saída, mas sem contar nada para Jorge ou qualquer outra pessoa. Sofre em silêncio.

O conto “Maimuna”, como disse antes, subverte várias lógicas e eis mais uma: a cumplicidade de Maimuna não é com as irmãs, mas com o irmão Mamadú. É ele que juntamente com Jorge elabora um plano para livrar a irmã desse casamento arranjado com o comerciante que poderia ser avô de Maimuna, mas o pai parece

suspeitar de algo e adianta o casamento, não dando tempo para a execução do plano de Jorge e Mamadú. Desse modo, Maimuna acabou ela mesma tomando a decisão de fugir: -“Tenho que fugir , sim, tenho de fugir, pelo menos por agora é o único caminho que vejo” (Samy, 1993, p. 34). Quando a família se deu conta do que havia acontecido, colocou todos para procurá-la. Um vizinho conseguiu resgatá-la, mas não sem grande resistência. Maimuna lutou como uma leoa, arranhou os rostos dos homens que tentaram captura-la. Não entregou sem lutar.

-Eu não lhe disse? Essa sua filha é uma cabeça dura, olha, como estão nossos rostos! Cheios de arranhaduras, não serviu o mesinho que eu trouxe de Djabicunda, disse o tio ofegante.Ou será que nem foi usadão?
-Ah, isso eu vou averiguar. Ai da mãe dela, se não utilizou.
-Se esse casamento não realizar a culpa será dela, e ela terá que abandonar imediatamente esta casa.Ela que não soube educar a filha e agora ela está a seguir seu pé (Samy, 1993, p.34 e 35).

A culpa sempre recai no lado mais fraco – a insubordinação de Maimuna é atribuída à má educação dada pela mãe. Nesse caso, mostra claramente que a mãe é quem educa o filho, e não o pai, a não ser quando os resultados são considerados positivos. Maimuna enfrentou seu pai e isentou a mãe de qualquer responsabilidade na sua tentativa de fuga. O pai ficou tão furioso pediu para que ela fosse levada para um lugar da casa para ter ensinamentos básicos com mulheres mais velhas a serem cumpridos no casamento e então dar continuidade à cerimônia. Foi então que o irmão de Maimuna se aproveitou de um momento de distração das senhoras e ajudou Jorge a levar Maimuna para longe daquela casa e daquela vida, colocando fim à tradição do casamento arranjado, pelo menos para Maimuna.

3.7 O destino de Anazinha e João de Esperança: duas histórias atravessadas pelo colonialismo

O conto “O destino” aborda o período colonial, em que o destino da sociedade da época era incerto, em virtude dos muitos desafios, principalmente, aqueles referentes à discriminação de classe social, representado na forma de proibição do amor entre duas pessoas de estratos sociais diferentes. A personagem Anazinha, é prova dessa proibição, uma vez que ela e o personagem João, são de classe social diferentes e, como se isso não fosse suficiente, ela é preta e ele tem o tom de pele

mais clara. Anazinha perdeu seu pai muito cedo, vitimado pela Polícia Internacional de Defesa do estado (PIDE), já que o pai era um homem muito ativo no partido Africano da Independência de Guiné e Cabo Verde (PAIGC). A mãe ficou viúva com seus filhos e, sem condições para criá-los, acabou colocando-os para adoção com pessoas que eram conhecidas do seu falecido marido.

Anazinha foi para a casa dos Ferreira Silva, família da alta sociedade, a fim de ter um teto e um prato de comida. Na casa, ela fazia tudo – da rega das plantas ao almoço. Trabalhava incansavelmente para dar conta da enorme casa. Na verdade, era um sistema de adoção com todas as aspás, pois as famílias não adotam um filho ou filha, mas sim empregados, que trabalhavam em troca de comida e de um lugar para morar, sem direito a estudos, salário, ou seja, escravidão nua e crua. Em relações dessa natureza, há o reforço do acúmulo de capital, porque graças à exploração de mão de obra de Anazinha a família Ferreira Silva continua acumulando seu capital e sustentando a lógica colonial. Ainda que pagassem alguma coisa a Anazinha, não seria um salário digno, pois, a família tem em mente a ideia muito bem resolvida de que fizeram um bem para a menina ao ficar com ela. “Não é necessário dizer que, para o mesmo trabalho exercido por brancos, os rendimentos são sempre menores para trabalhadores negros de qualquer categoria profissional (principalmente nas de maior qualificação)” (Gonzalez, 2020, p. 51).

João, filho dos patrões, percebe que Anazinha trabalha demais e, de vez em quando, vai até a cozinha e se oferece para ajudá-la nas tarefas. Anazinha não gosta e o repreende, pois sabe que a patroa, dona Antonieta, não vai aprovar as atitudes do filho e mais que isso: vai culpar Anazinha pelas atitudes de João. “Na educação fundamentalista cristã, a mulher era representada como uma sedutora má, aquela que trouxe o pecado ao mundo. A luxúria sexual se iniciou com ela; homens foram meramente vítimas de seu poder devasso” (Hooks, 2019, p. 39). A mãe de João cogita a possibilidade de mandar Anazinha embora porque já percebe os olhares do filho e do marido para a beleza da menina. “A meu ver vocês dois andam doidinhos por ela desde que ela se tornou mulher. Devo reconhecer que ela está cada vez mais bonita e me preocupa, pois tanto tu como o João não tiram olhos dela. Vou ter de mandá-la embora daqui”. (Samy, 1993, p. 40). Antonieta é carregada de preconceitos. Há uma cena em que Luís, seu marido, vai a Portugal e entre os vários presentes que traz de lá, está um sapato para Anazinha. Antonieta,

com desprezo, diz que gente como Anazinha não sabe o que é colocar um sapato de salto nos pés, portanto, ela ficará com o presente.

-Desde quando aquela gentia ordinária sabe andar com sapatos de salto.
-Ninguém nasce sábio, e se ela não sabe andar com os sapatos é porque ela não os tinha.
-E nem nunca os terá, pois vou ficar com eles.
-Tu só podes estar brincando, há menos de seis meses que eu trouxe quatro pares de sapatos a cada uma de vocês, tu e a tua filha. Ambas só utilizaram dois pares, que mais queres? Uma loja de sapatos? Essa menina está cá há quase nove anos, nós não lhe pagamos nada, nem sequer uma gratificação lhe damos e tu não a deixaste continuar a escola alegando que não haveria ninguém para fazer trabalhos de casa, esqueceste que o pai dela a pôs na escola (Samy, 1993, p. 46 e 47).

Antonieta quer casar o filho com Lourdes, uma moça da mesma classe social que João, sobretudo quando percebe a troca de olhares entre João e Anazinha. As mulheres pretas, como lembra hooks, serviam para diversão, não para casamento. “A desvalorização da mulheridade negra resultou da exploração sexual de mulheres negras durante o período da escravidão, e isso não mudou ao longo de centenas de anos” (hooks, 2019, p. 94).

O preconceito de Antonieta não é suficiente para impedir a relação entre Anazinha e João, que acabam por se render ao amor que vai nascendo entre os dois a cada dia, amor esse com dia e hora para acabar. Anazinha fica grávida e com a gravidez o amor de João vai embora. A menina se vê abandonada e com um filho nos braços para criar, a quem dá o nome do pai ao filho, mas com o emblemático composto “de esperança”. Depois de dias de tristeza e lamento da vida com o abandono, ela faz um poema para homenagear o filho em seu ventre.

Meu inocente fruto do meu Amor
ainda a germinar
ficaste sem caule-suporte
Na penumbra melancólica
No cárcere da minha sorte
Cresces inocentemente e,
de amargas calorias te alimentas.
Do calor da Paixão surgiste,
Indesejável...
Porém,
Tão longo tornaste Agua e mel
Adoçado em mim,
O sabor a fel.
A Ti,
Meu inocente fruto,
Dedico este Fruste Poema

A Deus rogo
Que ele seja para ti
Um pai, Luz e Guia
Para tua alforria de Angústia (Samy, 1993, p. 54 e 55).

Anazinha trabalha incansavelmente para dar ao filho condições de estudar e, com a ajuda do tio Albertinho, ele vai fazer Direito em Portugal. Ele aproveitou cada esforço da mãe e se tornou o melhor e mais respeitado advogado da cidade, inclusive, despertando admiração até do próprio pai que o abandonou à própria sorte, o bastardo.

Meus senhores e minhas senhoras, devo dizer sinceramente que agradeço muito as palavras e a gratidão do senhor João em querer reconhecer-me como seu filho. Filho esse, que outrora andara nas ruas em trapos, que ia esfomeado para a escola de manhã, filho que cuja mãe sustentou, vestiu, fez dele homem à custa de sacrifício. É tarde demais, senhor João, para que eu o aceite como pai e devo dizer-lhe que sinto orgulho do nome que a mãe me deu (Samy, 1993, p. 78).

Da mesma maneira que Anazinha passou dificuldades na casa da família Ferreira Silva, seu irmão Albertinho, que foi viver com a família Sousa Monteiro também não teve uma vida fácil. Menino inteligente, carinhoso com a filha do patrão, mas sempre foi tratado a pontapés pela esposa do patrão. Ele também foi retirado da escola para dar conta de fazer os serviços domésticos. Além de cuidar das tarefas da casa, Albertinho também cuidava da filha do casal. Ensinou a menina a contar e conhecer as letras. Albertinho é um menino sonhador e quer ser o advogado.

Quando a filha dos patrões soube Albertinho não ia para a escola, interveio a favor do menino, mas a mãe a repreendeu, dizendo que o lugar do menino era em casa para aprender a cozinhar, pois Nhá Quinta estava ficando velha e cansada e ela e o pai queriam fazer do Albertinho o cozinheiro da casa. Albertinho, uma criança de 8 anos, e seu destino já estava sendo traçado pela família Sousa Monteiro de forma ordinária e cruel. No entanto, uma vez mais o destino de Albertinho deu uma reviravolta e um amigo da família Sousa Monteiro, Manuel Coelho, encantado pela educação e inteligência de Albertinho, pediu ao Sr. Monteiro se não poderia levar Albertinho para trabalhar em sua loja de móveis em Portugal. Pensando mais na filha que em si mesmo, Sr. Sousa Monteiro concordou com a partida do rapaz e

assim Albertinho pôde dar continuidade a seus estudos. Trabalhava durante o dia e estudava à noite.

Depois de concluir seus estudos, o Sr. Coelho tirou Albertinho da loja e o colocou como gerente da sua fábrica. Os empregados não ficaram muito satisfeitos, porque ele era preto, mas o Sr. Coelho não se preocupava com os demais, porque não queria perder o grande homem e funcionário que Albertinho era. Com o adiantar dos anos, Albertinho começou a namorar Nandinha, filha dos seus ex-patrões, aquela de quem ele cuidava com tanto esmero. Ela foi estudar em Portugal e ficou na casa do Sr. Coelho e acabou retomando o contato com Albertinho. A família de Nandinha não aprovou a relação, claro, afinal, Albertinho era um rapaz preto e antigo criado da casa, mas diante da insatisfação dos pais, Nandinha responde com uma fala que é um ensinamento (afinal estamos em um ambiente ficcional de “escola) que rompe com a lógica essencialista e fundamentalista do preconceito – “Ninguém nasce criado. Todos nascemos e morremos da mesma maneira” (Samy, 1993, p. 66).

As três narrativas de *A Escola* reproduzem a lógica perversa do colonialismo pelo qual passou a Guiné-Bissau, sendo que no último conto – “O destino” – esses traços ficam mais evidentes nas relações de “adoção” (exploração) de Anazinha e Albertinho. Até porque o conto se passa no período histórico colonial, no entanto, as outras narrativas – “A escola” e “Maimuna” – apesar de não se desenvolverem naquele período, trazem marcas dele, o que as inscreve sob o signo da colonialidade. Mulheres-meninas sendo exploradas sexualmente em virtude da extrema pobreza, mulheres em trabalhos duros como os de badeira para sustentar a casa, abortos clandestinos, entre tantos outros problemas de ordem econômica e social. Mas *A escola* também evidencia a força e resistência da mulher guineense sem cair em binarismos fáceis que coloca todas as personagens femininas como boas ou os personagens brancos como maus. Antonieta (que maltrata Anazinha), mãe de João e o Sr. Coelho (que dá uma oportunidade de trabalho e estudo para Albertinho) são exemplos disso.

Os contos de Samy diluem as margens rígidas de uma divisão binária. A ausência de um dualismo reducionista pode ser vista especialmente na relação entre brancos e negros como também entre mulher e homem. Augel assim repara, em relação à descrição da sociedade colonial no terceiro conto e em relação as personagens: “a autora não lhes empresta um comportamento estereotipado. Não se repete aqui o velho esquema

segundo o qual os brancos são todos maus e sem caráter, os pretos são sempre nobres e bons” (Augel, 2007, p. 52). A divisão entre homens e mulheres, julgamos nós, também não é tão rígida. Nem sempre as figuras femininas são boas e nem sempre o seu lugar é destinado a ser passivo.

[...]

As tramas desenvolvidas nos contos de Samy perturbam as divisões em questões de raça, gênero ou classe (Bojic, 2015. p. 303).

A lição que me fica das três narrativas aqui apresentadas de *A Escola*, talvez, a maior de todas as lições seja aquela que trago com o poema “A casa de todos nós” também de autoria de Domingas Samy. Todos nós – brancos, negros, amarelos da Guiné-Bissau, do Brasil, da África, das Américas, independente do chão onde pisamos, da cor que cobre a nossa pele, da língua que falamos, somos antes de tudo seres humanos e vivemos debaixo de um mesmo teto – Planeta Terra, somos iguais em nossas diferenças. Essa é a grande lição que deveria ficar, mas infelizmente, por ora, ainda não é isso que tenho visto no meu país, não é isso que tenho visto no Brasil, minha segunda casa. Quiçá um dia possa ser...

A casa de todos nós

Todos nós.
Branco, Negro e Amarelo
Somos flores de matizes variados no grande
Jardim,
Cujo ventre
Ávido de riqueza
Torna cegos os nossos olhos e
Mata a nossa consciência
Enquanto a calamidade ecológica
Não conhece
Nem os ricos,
Nem os pobres,
Não sabe bater à porta
Nem pedir licença para entrar.

Salvemos o nosso frágil Planeta
Salvemos a nossa Casa,
Restituindo-lhe
O seu rosto suave outrora acolhedor
Tal como o das flores ao nascer do dia.

Salvemos o nosso Berço
Em que se refugiavam os espíritos desesperados.
Salvemos o Futuro dos nossos filhos
E preservemos a amenidade das nossas vidas.

Só a nossa tomada de consciência
Pode acorrer ao nosso ambiente
E salvá-lo do pesadelo.

Só a nossa atenção a todos os pontos do Planeta,

Como moscas em torno das vacas,
Pode restituir-lhe a sua beleza agressiva
E a sua pureza de outros tempos (Samy, 1979, s/p).

CONCLUSÃO

É importante ressaltar que emoção, a subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implicam na renúncia à razão, mas, ao contrário, num modo de torná-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica. Trata-se, no nosso caso, de uma outra razão.

Lélia Gonzalez

A citação de Gonzalez me é cara, porque simboliza o que foi o percurso da minha tese, pois nela penso que me inscrevi talvez mais do que seria usual para uma tese, um trabalho acadêmico em que nos manuais há a indicação de que se deve manter a objetividade. Há quem diga até que o apagamento de pensadores como Gonzalez e outros se dá porque a produção de conhecimento está atrelada à vida, ao lugar de onde se produz esse conhecimento, o que poderia, em certa medida, invalidar ou diminuir tal conhecimento.

entende-se o porquê da ausência de referências à produção de Lélia e de outros pensadores como Beatriz Nascimento, Clóvis Moura, Eduardo de Oliveira e Oliveira, Guerreiro Ramos, Virgínia Bicudo e muitos outros. Uma das prováveis razões para o apagamento reside no fato de esses pensadores serem acusados de produzir um conhecimento posicionalizado, ou seja, comprometido como uma enunciação política do lugar de onde se produz o conhecimento (Barreto, 2019, p. 1).

Iniciei esta tese me posicionando ao chamar atenção para o lugar de onde vim: continente africano: país – Guiné-Bissau. No primeiro capítulo – “Cenas da vida Guineense pós-Independência: contextualização histórico-político-literária”, discuti acerca das atividades desenvolvidas pelo Partido Africano para a Independência de Guiné e Cabo Verde (PAIGC) e apresentei a realidade do sistema político guineense, que passou por dois períodos significativos após a independência: Representado pelo Período Único-PAIGC e pelo Período Multipartidário – momento das Eleições. Chamei atenção para esse momento que foi tão aguardado pela população, afinal éramos enfim uma nação livre, mas infelizmente foram mais problemas que soluções. Poucos motivos para comemorar. Uma coisa muito certa

diz Augel sobre a descolonização: “A descolonização é sempre um longo processo e não apenas um ato político e pontual” (Augel, 2007, p. 142). Estávamos tão ávidos pela liberdade, que pensávamos ingenuamente que era apenas tirar os portugueses de solo guineense e num passe de mágica estaríamos no país das maravilhas. Não. Não foi bem assim, conforme demonstramos no primeiro capítulo desta tese.

O país passou por várias mudanças que deixaram cicatrizes (os sucessivos golpes que ainda acontecem são uma prova disso) até chegar a data da primeira eleição no país, entre julho e agosto de 1994. Após a independência, escritores como Abdulai Sila, Odete Semedo, Tony Tcheka, entre outros, por meio de seus corpos-vozes, denunciaram a situação sócio-política do país e cobraram mais comprometimento das autoridades junto ao povo (e ainda o fazem). Destaquei que a literatura guineense produzida logo após a independência ainda foi uma produção tímida em termos de quantidade, porém o que se produziu esteve tematicamente ligado a esse período. Foi uma produção que eu chamaria de militância literária. Também chamei atenção para a participação das mulheres na luta armada em prol da independência da Guiné-Bissau como Carmen Pereira e Titina Sila. As mulheres guineenses, conforme observei, desde a criação do Partido PAIGC, tiveram grande importância na vida política do país, uma vez que se associaram aos homens na luta política e na luta pela libertação dos dois povos – Cabo Verde e Guiné-Bissau. O líder Amílcar Cabral convocou mulheres e homens para a guerra, pois para ele era necessária a união do povo guineense, independente do gênero. No entanto, também como destaquei, é curioso que as mulheres tão ativas naquele período, na atualidade, estão em número tão reduzido na política do país; serviram para ir para o front, literalmente pegar em armas, expor suas vidas, deixar suas casas, família, mas para atuar na política em cargos significativos são deixadas de lado. Agora a fala de Amílcar Cabral também deveria valer: o que importa é a união do povo guineense para o bem comum, independente de gênero, mas não é o que se vê, lamentavelmente.

Também trouxe para discussão, uma questão linguística que, a meu ver, é uma questão colonial, pois na Guiné-Bissau temos a língua portuguesa como oficial, que é a língua do colonizador, apesar de no cotidiano do país não ser a língua que de fato está presente em nossa vida. Há muitas etnias em Guiné-Bissau, mas o crioulo é a nossa língua mãe. Ela teve papel importante na guerra da libertação, uma vez que foi a língua usada para os/as combatentes se comunicarem, servia para

transmitir a mensagem política entre os/as combatentes com suas estratégias de luta, sem que o português entendesse. Uma língua de unidade nacional, como questioneei, mas que ainda não é reconhecida como a língua oficial do país, portanto, quando os/as escritores produzem em crioulo, praticam a desobediência epistêmica.

No segundo capítulo – “E no princípio se fez a oralidade: modos outros de dar corpo às vozes guineenses” – minha discussão se deu em torno da oralidade como um modo característico da cultura guineense de produzir literatura e conhecimento, que encontra suas raízes na colonização como lembra Odete Semedo. “Saliente-se que a Guiné- Bissau é um país sem tradição escrita, sobrepondo-se a esta uma viva e rica tradição oral. Isso encontra uma justificação no facto de que a política colonial portuguesa não permitiu a maioria esmagadora da população guineense o acesso à escola e a instrução[...]” (Semedo, 2005, p. 73).

Para falar da tradição oral, trabalhei com o conceito de oratura, mas, sobretudo, trouxe canções do grupo revolucionário Cobiana Djazz, cantigas de Mandjuandadi como importantes dispositivos culturais guineenses que se nutrem da oralidade. Ainda trouxe narrativas de mulheres simples, que não fazem parte da vida intelectual do país, mas que constituem o tecido das vidas cotidianas guineenses com saberes não institucionalizados, mas que, a seus modos, deixam-nos lições valiosas, como manter-se firmes diante das adversidades da vida, verdadeiras personificações do famoso samba da cantora brasileira Beth Carvalho – “Levanta, sacode a poeira/dá a volta por cima” (Carvalho, 1993, s/p). Assim, considerar esses saberes também é se movimentar na direção da desobediência epistêmica, uma vez que a lógica colonial nem sequer imagina a possibilidade de uma conversa com feirantes ou a prática da *Comberça ku mindjeris* se constituir como produção de saberes.

Defendi saberes produzidos fora do meio acadêmico como legítimos, valendo-me das reflexões de Boaventura de Souza Santos – “sabedoria de vida se conquista com experiência e solidariedade, e não com títulos acadêmicos”. Isso pôde ter soado contraditório em alguns momentos, pois também defendi, a partir do diálogo com a obra *A escola*, de Domingas Samy, o direito à escola, à qualificação para mulheres guineenses. Ao defender os saberes não formais e depois fazer defesa dos saberes instrumentalizados para a emancipação feminina, não quis hierarquizar saberes. Não há melhor ou pior. Há saberes que atendem os propósitos que se deseja. No caso das mulheres guineenses, a escolarização não deve ser

sonogada a elas em nome de uma tradição cultural ou qualquer coisa parecida com isso. É necessário dar a elas condições de escolher se querem uma educação formal ou não. O problema é que, na maioria das vezes, não foi dada a elas o direito de escolher. De fato, sabedoria de vida não tem relação com títulos acadêmicos. As universidades estão cheias de exemplos que corroboram a fala de Boaventura, mas é preciso ser uma escolha, e não um direito cerceado.

No terceiro e último capítulo – “Cenas de vidas femininas guineenses: entre corpos literários e corpos da vida cotidiana” me voltei mais a produções literárias, a corpos-vozes literárias femininas, como os de Odete Semedo e de Domingas Samy, porque defendi que se as produções literárias (dessa vez escritas, não a oratura) de Guiné-Bissau podem ser pensadas como movimentos de desobediência epistêmica, as de autoria feminina ainda muito mais, uma vez que a mulheres na Guiné-Bissau, em nome de um tradição cultural foram, a escola foi negligenciada, chegando a dados altos de abandono do espaço escolar ou de analfabetismo, portanto, quando Domingas Samy, autora do primeiro livro de ficção da Guiné-Bissau – *A escola* – destaca tanto o valor da emancipação feminina pela educação, não é de se espantar.

As raparigas são, por um lado, impedidas de ir à escola, se não desde sempre, a partir de uma determinada classe/idade; por outro lado, mesmo quando vão à escola, são frequentemente objecto de discriminação por parte de professores face aos rapazes. Não se espera, muitas vezes, que as raparigas atinjam o mesmo grau de sucesso escolar que os rapazes e, por isso, não são feitos esforços equitativos de aprendizagem em relação às mesmas. Ao mesmo tempo, a falta de acesso das raparigas à escola é justificada pela sua aparente inutilidade: tendo em conta o contexto económico, são mais úteis para a família e para elas próprias se forem dadas em casamento. [...] Os poucos cargos de emprego formal para os quais a escola pode ser útil destinam-se sobretudo aos homens, pelo que o valor económico das mulheres é atingindo sobretudo no cuidado da casa e dos filhos (Roque *et al*, 2011, p. 54).

Este relatório foi produzido em 2011 – Um retrato da violência contra mulheres na Guiné-Bissau – que aponta a baixa escolarização como um dos fomentos da violência. Em meu retorno ao país, depois de 15 anos, constatei com tamanha tristeza, decepção e indignação que as mudanças não foram tão significativas quanto eu esperava e desejava, por isso, cada movimento feito pelas mulheres do meu país, vislumbro neles movimentos de desobediência epistêmica, porque em um país com tantos problemas os corpos-vozes dessas mulheres que conseguem

resistir e não engrossar as estatísticas negativas é motivo de celebração. Assim, os corpos-vozes de Odete Semedo e de Domingas Samy com suas produções literárias ecoam um chamado de esperança para fazer da Guiné-Bissau um país de esperança para outras mulheres, para outros homens, para outras pessoas, de etnias, cores e pensares diversos. Encerro este meu percurso acadêmico na forma de tese com uma certeza encontrada nas palavras do filósofo mexicano Leopoldo Zea – “somos iguais porque somos diferentes” (Zea, ano *apud* Marcondes, 2010, p. 23) e acompanhada pelos versos de Domingas Samy que, por ora, são apenas sonhos, carrego a esperança de que, talvez, um dia, possam se tornar realidade...

Porque colorir o mundo
de: agitação,
terror
sangue
fogo
dor e
padecimento da
humanidade?

Porquê?
— Todos nós amamos e sofremos
— porque não juntar
mãos brancas, negras e amarelas
para construir um mundo multicolor e alegre
como vozes das crianças

Nós,
Testemunhas da cicatrização das feridas
dos corações heróis
— Queremos que o Mundo
Seja iluminado pelo fulgor dos olhos infantis
— Queremos viver
na alegria das crianças que nascem

— Queremos viver
de uma maneira simples
fazendo as coisas mais naturais e belas
como a própria natureza,
Humanas,
— Isto é a Paz...
O direito de ser simples,
nascer,
respirar,
amar e
morrer.

Hoje, como nunca
sonhamos como nunca
com a Paz
como o inocente sonha com a razão em fuga

Hoje, como nunca
Desejamos como nunca
A Paz
como guerreiro no deserto deseja Água. (Samy, 1992, s/p).

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALEIXO, Ricardo. *Dendorí: uma poética-muitas*. In: RIBEIRO, Mônica; MENCARELLI,

ANZALDÚA, Glória. *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*. In: **Estudos feministas**. 229-236. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>>. Acesso em 29 de mai. 22.

ANZALDÚA, Glória. Como domar uma língua selvagem. In. **Cadernos de Letras**. UFF.2009.

AUGEL, Moema Parente. **A nova literatura da Guiné-Bissau**. Bissau: INEP, Coleção Kebur, 1998.

AUGEL, Moema Parente. *O crioulo guineense e a oratura*. In: **SCRIPTA**. v. 10. n. 19. p. 6991. 2006. Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/13939/10951>>. Acesso em 25 de mai. 22.

AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escomburo**. Rio de Janeiro: Garamond LTDA, 2007.

AUGEL, Moema Parente. **Ora dikantatchiga**. José Carlos Schwarz e o Cobiaza Djazz. INEP. Série Literatura, Coleção Kebur, n. 6. Bissau: 1997.

BÁ, Hampâté Amadou. *A tradição viva*. In. KI-ZERBO, J. (coord.). **História geral da África Metodologia e pré-história da África**. Tradução de Beatriz Turquetti et al. São Paulo/Paris: Ática/Unesco, 1982.

BÁ, Hampâté Amadou. **Amkoulell, o menino fula**. São Paulo: Palas Athena, 2003.

BALDÉ, Abdulai **As orações de mansata: cenas da sociedade guineense**. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/26710/1/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20Adulai.pdf>>. Acesso em 31 mai 2022.

BALDÉ, Abdulai. **As Orações de Mansata: cenas da sociedade guineense**. 2017.

BALDÉ, Abdulai; RIBEIRO, Maia; FÁTIMA, Maria. **Memórias Somânticas**. Bissau: KISUMON, 2016.

BALDÉ, Fatumatá Djarai. **Mulheres Guineenses nos movimentos sociais: caso do movimento Mindjer ika Tambur (MIKAT)**. 2023. Disponível em: repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/4249. Acesso em 16 set 2023.

BARRETO, Raquel. *Uma pensadora brasileira*. In. **Revista cult**. 2019. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/lelia-gonzalez-perfil/>. Acesso em 16 set 2014.

BARROS, Miguel. **Percepções sobre a intimidade e o corpo feminino na literatura poética da Guiné-Bissau**. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/corpo/percecoes-sobrea-intimidade-e-o-corpo-feminino-na-literatura-poetica-da-guine-bissau>. Acesso em 2 mar 2023.

BISPO, Erica Cristina. *A poesia de Odete Semedo: uma introdução*. In: **MULEMBA**. Rio de Janeiro. v. 11, n. 21. p. 90-106. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/article/view/31266/17913>. Acesso em 28 de mai. 22.

BISPO, Erica Cristina. *Trilhas e rumos das letras Guineenses*. In: **SIGNÓTICA**, v. 26, n. p. 81-104. 2014. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/sig/article/view/29967/17367>. Acesso em 31 mai 2022.

BOJIC, Majda. **Insubmissão Criativa – uma leitura do livro A escola de Domingas Samy**. 2105. Disponível em: <https://impactum-journals.uc.pt/rel/article/view/4299/3677>. Acesso em 12 set 2024.

BALDÉ, Mamim Alfissene Baciro. **Movimentos Sociais e Processo Democrático na Guiné-Bissau: O caso do Movimento dos Cidadãos Conscientes e Inconformados (2016-2019)**, UFBA, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/39455> . Acesso em agosto de 2024.

CÁ, Edneusa Diamantino. **Casamento da Etnia Papel na Guiné-Bissau**. UNILAB, 2016.

CÁ, Ricardo Aguinaldo Aquixinco Gomes. **A Construção Literária do Estado-Nação em Angola e Guiné-Bissau: Um Estudo Comparativo entre a Geração da Utopia e Kikia Matcho**. PUC-RIO, 2021.

CÁ, Ricardo Aguinaldo Aquixinco Gomes. **Filinto de barros e a resistência intelectual na construção literária do estado – nação Guineense**. Ceará: ISSN 1983-2354, 2018.

CABRAL, Amílcar. **Praia**, Cabo Verde, 1945.

CABRAL, Solange. **Casamento Forçado na Guiné-Bissau Diversas Formas de Violar o Direito da Mulher**. UNILAB, 2016.

CABRAL, Vasco. **A luta é a minha primavera**. Oeiras: África Editora, 1981.

CHIZIANE, Paulina. *Mutola*. In: **As andorinhas**. Belo Horizonte: Nandyala, 2019.

CHIZIANE, Paulina. **O Alegre Canto da Perdiz**. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-papel-da-colonizacao-africana-na-percepcao-docorpo-da-mulher-negra-uma-leitura-de-o-alegre-canto-da-perdiz/>> Acesso em fev 2023.

CORNELL, Drucilla. *Entrevista*. 2010. Ubuntu. **Eu sou porque nós somos. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Ubuntu**. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/educacao/353>. Acesso em 14 set 2024.

CORNELL, Drucilla, MARLEM, Karin Van. **Feminismo Ubuntu: reflexões tentativas**. 2015. Disponível em: https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/drucilla_cornell__kari_n_van_marle_-_feminismo_ubuntu._reflex%C3%B5es_tentativas.pdf. Acesso em: 12 set 2024.

CORREIA, Eugênio Nunes. **A Poesia de Tony Tcheka na Compreensão da Realidade Social Guineense**. UNB, 2022.

COUTO, Hildo Homório; EMBALÓ, Filomena. Pápiá. **Literatura, língua e cultura na Guiné-Bissau: um país da CPLP**. N. 20, 2010. Disponível em <<http://revistas.fflch.usp.br/papia/article/view/1702/1513#>>. Acesso em 25 mai. 22.

COUTO, Mia. **E se Obama fosse Africano?** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CO, Nico Augusto. **Amílcar Cabral e o Período da revelação para a Independência da Guiné-Bissau (1963-1973)**, UFPEL, 2023. Disponível em: <https://www.guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/12117>. Acesso em agosto de 2024.

DALCASTAGNÈ, REGINA. **Pela superfície do mundo: objetos e memória na literatura brasileira contemporânea** Let. Hoje, v. 53, n. 4, p. 463-468, out.-dez. 2018.

DARAME, Braima. **Mulheres guineenses apontam incumprimento da lei de quota**. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/lei-que-garante-mulheres-na-pol%C3%ADtica-n%C3%A3o-%C3%A9-respeitada-na-guin%C3%A9-bissau/a47208146>> Acesso em: 12 de fev 2023.

DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política**. São Paulo: Boitempo, 2017.

DEBARY, Octave **Antropologia dos restos: da lixeira ao museu** [recurso eletrônico] / Octave Debary; trad. Maria Leticia Mazzucchi Ferreira. – 1. ed. - Pelotas: UM2 Comunicação, 2017.

DENIZ, Ana Maria Carneiro Almeida. **No Fundo do Canto: Identidades Bissau-Guineenses em Odete Semedo**. UERN, 2021.

DERRIDA, Jacques Derrida. **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DEUS, Lilian Paula Sera; CARVALHO, Wellington Marçal. **A literatura de Guiné-Bissau**. In: **Literáfricas**. Disponível em <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/literafricas/literatura-da-guinebissau/1574-lilian>

paula-serra-e-deus-wellington-marcial-de-carvalho-a literatura-da-guine-bissau>. Acesso em 31 mai. 2022.

DUTRA, Robson Lacerda. **Canto, poesia e revolução na arte de José Carlos Schwarz. Revista Diadorim/ Revista de Estudos. Linguísticos e Literários do Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas da Universidade Federal do Rio de Janeiro.** Volume11, Julho 2012. [<http://www.revistadiadorim.letras.ufrj.br>].

DALA, Abna. **Os Desafios de Amílcar Cabral na Luta pela Independência Binacional.** UNILAB, 2023. Disponível em <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/4887>. Acesso em agosto de 2024.

EVARISTO, Conceição. *A escrevivência e seus subtextos.* In. DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. **Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo.** Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FAIA, Dingana Paulo. **Narrativas da Nação Guineense a Partir da Literatura.** UNILAB, 2016.

Fernando (orgs.). **Mundos possíveis: culturas em pensamento.** Belo Horizonte: Incipit, 2022.

FERNANDO JÚNIOR, Luís. **Religião como Meio de Resistência Cultural na Guiné-Bissau.** UNILAB, 2016.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Literatura e oralidade africanas: mediações.** Revista Mulemba/ Revista do Setor de Letras Africanas de Língua Portuguesa - Departamento de Letras Vernáculas. Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Volume 14, número 2, jul-dez de 2016, p.12-34. ISSN 2176-381X [<http://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/>].

GARRAFÃO, Yolanda. **Entrevista Fala Universidade!** 21 ago 2022. Disponível em: <https://falauniversidades.com.br/yolanda-garrafao-coordenadora-do-mindjer-i-ka-tambur/>. Acesso em 16 set 2024.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro Latino Americano,** Edição 2020.

GOMES, Aila António. **Ritos Funerárias da Etnia Papel.** UNILAB, 2016.

GOMES, Isabel. **Oratura.** 2019. Disponível em: https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/87111/1/Oratura_Dicionario%20Alice.pdf. Acesso em 16 set 2024.

GOMES, Patricia Godinho. **As outras vozes: percursos femininos, cultura política e processos emancipatórios na Guiné-Bissau.** Revista Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Ano 1, número 1, Janeiro – Junho de 2016. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/1536>. Acesso em 1 set 2024.

GOMES, Patrícia Godinho. GOMES, Patrícia Godinho. **O Estado da Arte dos Estudos de Gênero na Guiné-Bissau: uma abordagem preliminar.** Outros Tempos, vol. 12, n.19, 2015. Disponível em: https://www.outrostempos.uema.br/index.php/outros_tempos_uema/article/view/458. Acesso em 1 set 2024.

GOMES, Patrícia Godinho. **Os Fundamentos de uma Nova Sociedade: O P.A.I.G.C. e a Luta Armada na Guiné-Bissau (1963-1973).** L'Harmattan Italia srl, 2010.

GOULART, Sandra. **Entrevista.** Revista Jangada UFV. 2020. Disponível em: <https://www.revistajangada.ufv.br/Jangada/issue/view/17>. Acesso em 16 set 2024.

GUIDA, Angela, MACHADO, Daniel. **A condição feminina na poética de Angélica Freitas e Berna Reale.** 2019. *Revista Jangada.* UFV. Disponível em: <https://www.revistajangada.ufv.br/Jangada/article/view/255>. Acesso em 16 set 2024.

HOOKS, Bell. **Não sou eu uma mulher. Mulheres negras e feminismo.** Perspectiva LTDA, 2019.

HOOKS, Bell. **Teoria feminista.** São Paulo: Perspectiva LTDA, 2019.

IÉ, Eliseu José Pereira. **Pequena Longa Viagem da Literatura Guineense.** UFRJ, 2019.

IÉ, Jaque Mário Almeida. **Uso e Valor de Panu-Di-Pinti nas Cerimônias Tradicionais de Povo Papel em Biombo (Guiné-Bissau).** UNILAB, 2016.

IMPATA, Iadira António. **Mulheres da UDEMU e Experiências de Vida: Da Luta de Libertação à Participação Política.** UFRN, 2020.

IONGA, Armando Na. **O Casamento na Etnia Balanta: Tradição e Modernidade.** UNILAB, 2019.

JALÓ, Tania Correia. **A presença das Estampas (Panos de Pente) na Etnia Manjaca.** UNILAB, 2016.

JESUS, Bernardo Gomes. **Manjacos da Guiné-Bissau: Sobre Discursos, Cultura, Saberes e Tradições** (Período Colonial e Pós-Colonial). UFRGS, 2018.

JORDAN, June Millicent. **Poema Sobre os meus direitos.** Disponível em: <https://gilvander.org.br/site/%EF%BB%BFpoema-sobre-os-meus-direitos-de-june-jordan/>: Acesso no dia 24 de setembro de 2022.

KILOMBA, Grada. *Às vezes temo escrever.* In: **A linguagem da mulher negra: vozes que transcendem o silenciamento.** NASCIMENTO, Silva Larissa, SANTOS, Michelle dos. Revista Água Viva. v. 3, n. 3, Edição Especial 2018.

KOUDAWO, Fafali. *Eleição Presidencial: carta aberta de uma bidera abstencionista, aos que querem mandar na Guiné.* In: M. Calafate Ribeiro, O. Costa Semedo (Eds.), Literaturas da Guiné-Bissau. **Cantando os escritos da história.** Porto: Edições Afrontamento, 2011.

LORDE, Audre. **Mulheres negras: as ferramentas do mestre nunca irão dismantelar a casa do mestre.** 2013. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mulheres-negras-as-ferramentas-do-mestre-nunca-irao-dismantelar-a-casa-do-mestre/>. Acesso em 16 set 2024.

LOUW, Dirk. *Entrevista*. 2010. **Ubuntu. Eu sou porque nós somos.** Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Ubuntu. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/353>. Acesso em 14 set 2024.

LUGONES, Maria. *Colonialidade e Gênero*, 2020. Disponível em: <https://cpdel.ifcs.ufrj.br/wp-content/uploads/2020/10/Maria-Lugones-Colonialidade-e-genero.pdf>. Acesso em agosto de 2022.

MANÉ, Djiby. **As concepções de língua e dialeto e o preconceito sociolinguístico.** Via Litterae. Anápolis, v. 4, n. 1, p. 39-51, jan/jun. 2012.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARTINS, Leda. *Da oratura à oralitura: a travessia da palavra nas aventuras da letra* In. MOREIRA, Terezinha Taborda. **Aletria**, Belo Horizonte, v. 33, n. 3, p. 229-250, 2023.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** N-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Por que julgamos a diferença um problema?** Disponível em: <https://www.geledes.org.br/por-que-julgamos-que-diferenca-seja-um-problema/>. Acesso em 20 jan 2023.

MBUNDE, Dania Fernando. **A participação feminina no espaço de poder na Guiné-Bissau: Uma sobre relações de parentesco/família no campo político.** Curitiba-PR, 2022.

MELO, Carlos Alves. **Poesia em Conflito: Marcas Identitárias na Poesia Guineense Contemporânea de Odete Semedo, Saliatu da Costa e Tony Tcheka.** UERJ, 2017.

MELO, Israel Vitor. **Na longa e dolorosa noite colonial”, a Guiné-Bissau em transe: Mistida (Trilogia)**, de Abdulai Silá. UNB, 2019.

MENDES, Hipólito. **Mindjeris di Guiné-Bissau Tené Balur.** UNILAB, 2016.

MENDES, Leonel Vicente. **Guiné-Bissau Entre Processo de Democratização e Crises Políticas.** O Golpe Militar de 12 de Abril de 2012. Gênese e Desdobramentos. UNILAB, 2016.

MIGNOLO Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialid.** Buenos Aires: Ediciones del signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial**. Revista X, v. 16, n. 1, p. 24-53, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/download/78142/43060>. Acesso em 16 set 2024.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. In: Tradução de Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF, Dossiê: Literatura, língua e identidade**. Disponível em <http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf>>. Acesso em 10 mai 2022.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MONTEIRO, Noemia Armando. **Mulheres Guineenses na Luta de Libertação Nacional: Contribuições na Educação e Formação de Quadros (1962-1974)**. UNILAB, 2017.

MOREIRA, Joacine Katar. **A cultura di Matchundadi na Guiné-Bissau: Género, violências e Instabilidade Política**. 320p, 2017. Tese de Doutorado. Escola de Sociologia e Políticas Públicas. Instituto Universitário de Lisboa. 2015. Disponível em <https://repositorio.iscteul.pt/bitstream/10071/17067/4/phd_joacine_katar_moreia.pdf>. Acesso em 25 mai 2022.

NANQUE, Rocludelo N'danfa de Paulo Silva. **Poética da Dor-Esperança: Nação e Diáspora em Noites de Insônia na Terra Adormecida e Guiné Sabura que Dói de Tony Tcheka**. UFPE, 2016. Disponível em <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/article/view/876742>> Acesso em 25 mai 22.

NOLASCO, Edgar César. **Crítica biográfica fronteiriça (Brasil\Paraguai\Bolívia)**. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/3351>. Acesso em 24 jan 2023.

NOLASCO, Edgar César. **O ensaio de crítica biográfica fronteiriça: as fronteiras da linguagem entre o bios e o lócus**. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/5678>. Acesso em 24 jan 2023.

OLIVEIRA, Rosa Alda Sousa. **Poesia e revolução: a formação literária de Guiné-Bissau**. 2015, 103 p. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Literatura e Práticas Sociais). Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

OYÊWÚMI, Oyérorkê. **A Invenção das Mulheres- Construindo um Sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Género**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PINA, Francisco Conduto de. **O melhor que o colono nos deixou foi a língua**. 2019. Disponível em: <https://pontofinalmacau.wordpress.com/2019/03/26/o-melhor-que-o-colono-nos-deixou-foi-a-lingua/>. Acesso em 16 set 2024.

PINA, Francisco Conduto de. **Palavras Suspensas**. Brasília: Thesaurus Editora, 2010.

RAMAPHOSA, Cyril. **Violência machista, a outra epidemia na África do Sul**. 2020. Disponível em:

https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2020/04/29/interna_mundo,849597/violencia-machista-a-outra-epidemia-na-africa-do-sul.shtml. Acesso em 16 set 2024.

RAMOSE, Mogobe. *Entrevista*. 2010. **Ubuntu. Eu sou porque nós somos. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Ubuntu**. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/353>. Acesso em 14 set 2024.

REALIS: Revista de Estudos Antiutilitaristas e Pós-Coloniais. v. 2, n. 2, 2012.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017. (Feminismos plurais).

RIBEIRO, Djamila. Feminismo negro para um novo marco civilizatório. In: Sur. v. 13. n.24, 2016. p. 99-104. Disponível em <<https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2017/02/9-sur-24-por-djamila-ribeiro.pdf>>. Acesso em 09 de outubro de 2019.

ROQUE, Silvia. **Mulheres, nação e lutas no cinema anti/pós-colonial da Guiné-Bissau**. 2021. Revista De Comunicação E Linguagens, (54). Obtido de <https://rcl.fcsb.unl.pt/index.php/rcl/article/view/132>.

ROQUE, Silvia et al. **Um retrato da violência contra a mulher na Guiné-Bissau**. 2011. Disponível em: <https://popdesenvolvimento.org/genero/violencia/151-um-retrato-da-violencia-contra-mulheres-na-guine-bissau.html>.

SADJO, Braima. **Possibilidades e Limites da Democracia na Guiné-Bissau: Um Estudo Sociológico do Papel de LGDH na Construção Democrática**. UnB,2023. Disponível em: <http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/48606>. Acesso em agosto de 2024.

SAI, Isnaba Gabriel. **Dança do Povo Brasa (Balanta) da Guiné-Bissau na contemporaneidade: Kussunde, Kanta Po e Broska**. UNILAB, 2016.

SAMY, Domingas. **A poesia de Domingas Samy**. Disponível em: <https://poesiaguineenseemporgues.blogspot.com/2019/05/alguns-poemas-de-domingas-samy.html>. Acesso em: 16 set 2024.

SAMY, Domingas Barbosa Mendes. **A escola. Bissau**. Editora escolar, 1993.

SANTIAGO, Denis; SACRAMENTO, Sandra Maria Pereira. *A construção do espaço político feminino em A candidata de Vera Duarte*. In: **Interdisciplinar**. v. 25. p. 43-53. Disponível em <<https://seer.ufs.br/index.php/interdisciplinar/article/view/5747/4751>>. Acesso em 29 mai 2022.

SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

SANTOS, Pedro António. **Independência e Reconstrução da Guiné-Bissau: Um Registro de Memórias de Processos**. UFSC,2023. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/254343>. Acesso em agosto de 2024.

SCHWARZ, José Carlos. **Mindjeres di pano preto**. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=mo1HX5zIJJ0>>. Acesso em 28 de maio. 22.

SEIDE, Umaro. **Atuando sob Vigilância: Relação entre Movimentos Sociais e Regimes Autoritários com Políticos na Guiné-Bissau**- o Caso do Movimento Nacional da Sociedade Civil para Paz, Democracia e Desenvolvimento (1991-2019). UFRGS, 2024. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/276040>. Acesso em agosto de 2024.

SEGATO, Rita. **Cenas de um Pensamento Incômodo: gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2022.

SEMEDO, Rui Jorge da Conceição Gomes. *PAIGC a face do monopartidarismo na Guiné-Bissau (1974 a 1990)*. Bissau: Nimbedições, 2021.

SEMEDO, Odete. **In.Confidências**, 1ª edição:Agosto de 2023.

SEMEDO, Odete. **Entrevista concedida a MARÇAL**, Wellington de Carvalho 2017. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/literafricas/entrevistas/1798-wellington-marc-al-de-carvalho-entrevista-com-odete-semedo>.

SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares. **As Mandjuandadi-cantigas de mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura**. Belo Horizonte. 2010.

SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares. **Sonéá-histórias e passadas que ouvi contar I**. Bissau: INEP, 2000.

SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares. **Ancestralidade e a poética do desassossego**. Disponível em:<<http://www.elfikurten.com.br/2016/07/odete-costa-semedo.html>>. Acesso em 27 jan 2023.

SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares. **No fundo do canto**. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.

SEMEDO, Odete. **Contributo para o debate sobre o registro de textos da tradição oral**. 2002. Revista Ecos. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/ecos/article/view/1028/1095>. Acesso em 16 set 2024.

SEMEDO, Rui Jorge. *Uma radiografia do processo literário guineense*. In: **CONEXAO LUSOFONA**. org/escritores-guineenses. Acesso em 31 mai. 2022.

SILA, Abdulai. **A Última Tragédia**. Edição Cristina Fernandes Waeth, 2006.

SILÁ, Aua. **O Povo Brame ou Mancanha da Guiné-Bissau: Um Estudo Sobre Ritual Fúnebre Toca-Choro (Toka Tchur)**. UNILAB, 2019.

SILVA, Dênis Augusto Sousa da. **Códigos ISBN de países africanos e as relações assimétricas com antigas metrópoles**. Disponível em: https://www.silasminas.com.br/_files/ugd/c97374_36c6b89b89194a0288d5af24b533cc46.pdf Acesso em: 20 mar 2023.

SILVA, José Aldo Ribeiro. **A Potência do Escombro: O Transcultural e o Transescritural em a Última Tragédia**, de Abdulai Sila. UEPB, 2022.

SILVA, Rafael Domingos. **Amílcar Cabral, Paulo Freire o Processo da descolonização Cognitiva na Guiné-Bissau, África: Experiência e Legado** Versão Coringa. UFBA, 2021.

SOUSA, Boaventura dos Santos. **Descolonizar: abrindo a história do presente**. São Paulo: Boitempo, 2022.

SOUZA, Letícia Oliveira. **O Legado de Paulo Freire na Guiné-Bissau: Respostas às Cartas Pedagógicas**. UFPE, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/56055>. Acesso em agosto de 2024.

SOUZA, Lívia Barbosa Pacheco *et al.* **Sob a lâmina: mutilação genital na Guiné-Bissau e os caminhos para a mudança**. Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação. São Paulo, v.10, n. 03.mar. 2024.

TCHEKA, Tony. **Desesperança no chão de medo e dor**. Corubal, 2015 (Póvoa de Santo Adrião: Europress.

TCHUDA, Daniel Luís. **Ensino no Período Colonial na Guiné-Bissau (1879-1973)**. UNILAB, 2017.

TÉ, Emílio Mário. **Processo de Mudanças na Manifestação Carnavalesca da Guiné-Bissau (1980-2010)**. UNILAB, 2017.

TÉ, Julio Antônio Aponte. **Música, Mídia e Identidade Nacional na Guiné-Bissau: Da Resolução Armada à Independência**. UNESP, 2016.

TEIXEIRA, Ricardino Alberto da Fonseca. **Influência do Gasto Público Sobre o Desempenho Econômico da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa**. UFRN, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/58135>. Acesso em agosto de 2024.

THIONG'O, Ngũgĩ Wa. **Decolonizing the Mind**. Portsmouth: James Currey, 2005.

THIONG'O, Ngugi Wa. **'Décoloniser l'esprit.'** Le Monde Diplomatique. Paris, Agosto de 1987. Disponível em: <https://www.monde-diplomatique.fr/1987/08/A/40236>.

TRUTH, Sojourner. **Mulher negra, feminista e abolicionista**. Disponível em: <https://sismmac.org.br/sojourner-truth-mulher-negra-feminista-e-abolicionista/>. Acesso em 12 fev 2023.

UALI, Dauda. **Transição Democrático na Guiné-Bissau: Construção do Regime Democrático a Luz dos Debates sobre a transição**, UFRGS, 2024. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/276333>. Acesso em agosto de 2024.

VIEIRA, Aparício Marques. **Idas e Vindas: As Experiências e os Sentidos Atribuídos ao Desemprego pelos Jovens na Guiné-Bissau**, UFRGS, 2024. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/274452> . Acesso em agosto de 2024.

ZEA, Leopoldo. **Leopoldo Zea e a contribuição de sua filosofia para a educação.** MARCONDES, Ofélia Maria. 2010. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-14062010-170517/publico/OFELIA_MARIA_MARCONDES.pdf. Acesso em 16 set 2024.

WEIRICH, Michel Assis Lourdes. **Fragmentos do Sensível: O Lugar do Afeto na Poesia de Odete Semedo.** UFF, 2021.

ANEXO

Obra	Autor(a)	Instituição	Natureza da obra	Orientador(a)	Ano
As Mandjuandadi- Cantigas de Mulher na Guiné-Bissau: Da Tradição Oral à Literatura	Maria Odete da Costa Soares Semedo	UCMG	Tese	Maria Nazareth Soares Fonseca	2010
Guiné-Bissau Entre Processo de Democratização e Crises Políticas. O Golpe Militar de 12 de Abril de 2012. Gênese e Desdobramentos	Leonel Vicente Mendes	UNILAB	Monografia	Pedro Acosta Levya	2016
Casamento da Etnia Papel na Guiné-Bissau	Edneusa Diamantino Cá	UNILAB	Monografia	Pedro Acosta Levya	2016
Casamento Forçado na Guiné-Bissau Diversas Formas de Violar o Direito da Mulher	Solange Cabral	UNILAB	Monografia	Caterina Alessandra REA	2016

Dança do Povo Brasa (Balanta) da Guiné-Bissau na contemporaneidade: Kussunde, Kanta Po e Broska	Isna Gabriel Sai	UNILAB	Monografia	Karl Gerhard Seibert	2016
Mindjeris di Guiné-Bissau Tené Balur	Hipólito Mendes	UNILAB	Monografia	Orientador:Prof. Dr. Pedro Acosta Leyva Coorientador: Acácio Sidnei Almeida	2016
A presença das Estampas (Panos de Pente) na Etnia Manjaca	Tania Correia Jaló	UNILAB	Monografia	Carlindo Fausto Antonio	2016
Religião como Meio de Resistência Cultural na Guiné-Bissau	Luís Fernando Júnior	UNILAB	Monografia	Cristiane Santos Souza	2016
Ritos Funerárias da Etnia Papel	Aila António Gomes	UNILAB	Monografia	Pedro Acosta Leyva	2016
Uso e Valor de Panu-Di-Pinti nas Cerimônias Tradicionais de Povo Papel em Biombo (Guiné-Bissau)	Jacque Mário Almeida lé	UNILAB	Monografia	Orientador:Prof. Dr. Alexandre Cohn da Silveira Coorientador:Pr ofa.Dra.Cristine Souza Santos	2016
Poética da Dor-Esperança:Nação e Diáspora em Noites de Insônia na Terra Adormecida e Guiné Sabura que Dói de Tony Tcheka	Rocludeno N´dafá de Paulo Silva Nanque	UFPE	Dissertação	Roland Walter	2016
Narrativas da Nação Guineense a Partir da Literatura	Dingana Paulo Faia	UNILAB	Monografia	Carla Susana Alem Abrantes	2016

Música, Mídia e Identidade Nacional na Guiné-Bissau: Da Resolução Armada à Independência	Júlio António Aponto Té	UNESP	Dissertação	Andreas Hofbauer	2016
Ensino no Período Colonial na Guiné-Bissau (1879-1973)	Daniel Luis Tchuda	UNILAB	Monografia	Karl Gerhard Seibert	2017
Processo de Mudanças na Manifestação Carnavalesca da Guiné-Bissau (1980-2010)	Emilio Mário Té	UNILAB	Monografia	Márcio André de Oliveira dos Santos	2017
Mulheres Guineenses na Luta de Libertação Nacional: Contribuições na Educação e Formação de Quadros (1962-1974)	Noemia Armando Monteiro	UNILAB	Monografia	Claudilene Maria da Silva	2017
A Relevante Tarefa de Forjar a Guineidade: A Prosa de Odete Semedo e Abdulai Sila	Wellington Marçal de Carvalho	UCMG	Dissertação	Maria Nazareth Soares Fonseca	2017
Manjacos da Guiné-Bissau: Sobre Discursos, Cultura, Saberes e Tradições (Período Colonial e Pós-Colonial)	Bernardo Gomes de Jesus	UFRGS	Monografia	José Rivoir Macedo	2018
O Casamento na Etnia Balanta: Tradição e Modernidade	Armando Na longa	UNILAB	Monografia	Tacilla da Silva e Sá Siqueira Santos	2019
O Povo Brame ou Mancanha da Guiné-Bissau: Um Estudo Sobre Ritual Fúnebre Toca-Choro (Toka Tchur)	Aua Silá	UNILAB	Monografia	Cristiane Santos Souza	2019
Pequena Longa Viagem da Literatura Guineense	Eliseu José Pereira Ié	UFRJ	Dissertação	Maria Teresa Salgado	2019

				Guimarães da Silva	
“Na Longa e Dolorosa Noite”, a Guiné-Bissau em Transe: Mistida (Trilogia), de Abdulai Sila	Israel Victor de Melo	UNB	Dissertação	Edvaldo Bergamo	2019
Mulheres da UDEMU e Experiências de Vida: Da Luta de Libertação à Participação Política	Iadira Antonio Impanta	UFRN	Dissertação	Angela Mercedes Facundo Navia	2020
Amílcar Cabral, Paulo Freire o Processo da descolonização Cognitiva na Guiné-Bissau, África: Experiência e Legado Versão Coringa	Rafael Domingues da Silva	USP	Tese	Maria de Fátima Simões Francisco	2020
Literatura Guineense e as Contribuições das obras de Tony Tcheka: Noites de Insônia na Terra Adormecida e Guiné Sabura que Dói	Jesualdo Nuelson Gomes da Costa	UFBA	Dissertação	Denise Carrascosa França	2021
No Fundo do Canto: Identidades Bissau-Guineenses em Odete Semedo	Ana Maria Carneiro Almeida Deniz	UERN	Tese	Sebastião Marques Cardoso	2021
Poesia em Conflito: Marcas Identitárias na Poesia Guineense Contemporânea de Odete Semedo, Saliatu da Costa e Tony Tcheka	Carlos Alves de Melo	UERJ	Dissertação	Orientadora: Profa.Dra. Cláudia Maria de Souza Amorim Coorientadora: Prof.Dr. Muniz Gonçalves Ferreira	2021
Fragmentos do Sensível: O	Michel de	UFF	Dissertação	Silvio Renato	2021

Lugar do Afeto na Poesia de Odete Semedo	Assis Lourdes Weirich			Jorge	
A Construção Literária do Estado-Nação em Angola e Guiné-Bissau: Um Estudo Comparativo entre a Geração da Utopia e Kikia Matcho	Ricardo Agnelo Aquixinco Gomes Cá	PUC-RIO	Dissertação	Alexandre Montauray Baptista Coutinho	2021
A Poesia de Tony Tcheka na Compreensão da Realidade Social Guineense	Eugênio Nunes Correia	UNB	Dissertação	Fabrcia Wallace Rodrigues	2022
A Potência do Escombro: O Transcultural e o Transescritural em a Última Tragédia, de Abdulai Sila	José Aldo Ribeiro da Silva	UEPB	Tese	Francisca Zuleide Duarte de Souza	2022
Independência e reconstrução da Guiné-Bissau: um registro de memórias de processo	Pedro Antônio dos santos	Universidade Federal de Santa Catarina	Tese e Dissertação	Alexandre Fernandes Vaz	2023
Os desafios de Amílcar Cabral na luta pela Independência Binacional	Abna Dala	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)	Monografia	prof Dra. Jacqueline Brito Pólvara	2023
Amílcar Cabral e o período da revelação para a Independência da Guiné-Bissau (1963-1973)	Nico Augusto Có	Universidade Federal de Pelotas-UFPEL	Dissertação	Rodrigo Cantu de sousa	2023
Possibilidades e limites da democracia na Guiné-Bissau : um estudo sociológico do papel da	Braima Sadjo	Universidade de Brasília, Instituto de	Dissertação	Débora Messenberg Guimarães	2023

LGDH na construção democrática		Ciências Sociais (UnB)			
Influência do gasto público sobre o desempenho econômico da comunidade dos países de língua portuguesa – CPLP (2016 - 2021)	Ricardino Alberto da Fonseca Teixeira	Universidade Federal do Rio Grande do Norte	Dissertação	Prof. Dr. Luís Manuel Esteves da Rocha Vieira	2023
Transição Democrática na GuinéBissau: Construção do regime democrático à luz dos debates sobre a transição democrática	Dauda Uali	Universidade Federal do Rio Grande do Sul	Dissertação	Prof. Dr. Alfredo Ajeandro Gugliano	2024
Atuando sob Vigilância: relação entre movimentos sociais e regimes autoritários competitivos na guinébissau - o caso do movimento nacional da sociedade civil para paz democracia e desenvolvimento (1991-2019)	Umaro seidi	Universidade Federal do Rio Grande do Sul	Dissertação	Marcelo Kunrath Silva	2024
Movimentos Sociais e Processo Democrático na Guiné-Bissau: O caso do movimento dos cidadãos conscientes e inconformados (2016-2019)	Mamim Alfissene Baciro Baldé	Universidade Federal da Bahia (ufba)	Dissertação	Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres	2024
Idas e Vindas: As experiências e os sentidos atribuídos ao desemprego pelos jovens na guiné-bissau	Aparicio Marques Vieira	Universidade Federal do Rio Grande do Sul	Dissertação	Profa. Dra. Luciana Garcia de Mello	2024
O místico e o mágico como	Manuella	Pontifícia	Dissertação	Profª. Aza Njeri	2024

elementos de denúncia à traição dos ideais de Amílcar Cabral em Kikia Matcho: o desalento do combatente	Tebet Gonçalves	Universidade Católica do Rio de Janeiro			
---	-----------------	---	--	--	--