

O GÊNERO NA TRADIÇÃO DOS OVIMBUNDU DE ANGOLA

Gender in the tradition of the Ovimbundu of Angola

Frederico Somacuenje Capuca

Instituto Superior Politécnico Sol Nascente – ISPSN, Angola

Resumo

Este artigo é uma abordagem interpretativa sobre a formação da categoria de género no grupo sociocultural Ovimbundu (maior grupo de Angola) e a maneira como se articula nas instituições patrilinear e matrilinear neste povo. O escopo do artigo consiste em compreender a participação da mulher e o impacto que esta representa nas estruturas políticas e sociais dos Estados formados por este grupo. Parte-se da ideia segundo a qual o conceito do género ocidental não é universal, pois, a mulher na tradição Ovimbundu não é subalterna. Ela está presente em todas as estruturas. O artigo finaliza com a ruptura que essas estruturas endógenas sofreram e como o conceito do género foi assimilado no contexto da invasão e ocupação portuguesa na região. Considero que, a temática sobre o género nas estruturas tradicionais Ovimbundu é de elevada importância, pois que a identidade deste povo é fundamentada pela participação ativa da mulher.

Palavras-Chave: Género, Ovimbundu, Opressão colonial.

Abstract

This article is an interpretative approach to the formation of the gender category in the Ovimbundu sociocultural group (largest group in Angola) and the way it is articulated in the patrilineal and matrilineal institutions of these people. The scope of the article is to understand the participation of women and the impact that this represents on the political and social structures of the States formed by this group. It starts from the idea that the concept of Western gender is not universal, as women in the Ovimbundu tradition are not subordinate. It is present in all structures. The article ends with the rupture that these endogenous structures suffered and how the concept of gender was assimilated in the context of the Portuguese invasion and occupation in the region. I consider that the theme of gender in traditional Ovimbundu structures is of high importance, as the identity of these people is based on the active participation of women.

Keywords: Gender, Ovimbundu, Colonial oppression.

INTRODUÇÃO

Em 2021, quando ministrava uma aula da graduação no Instituto Superior da Caála, na antiga província de Nova Lisboa, atual Huambo, no centro de Angola, deparei-me com uma situação que achei interessante e ao mesmo tempo constrangedora. Havia, na sala, um estudante cujo semblante demonstrava tristeza e descontentamento. Quando questionado sobre aquele estado que por sinal era incaracterístico, o estudante respondeu alegando que o

motivo da sua tristeza estava relacionado com a distribuição dos bens materiais de seu pai que havia morrido há um ano. O aluno referiu que todos os bens deixados pelo pai estavam sendo distribuídos às irmãs do pai e aos filhos e filhas destas, e ele juntamente os seus irmãos estavam isentos do direito de herança de qualquer bem. Quando voltei a questioná-lo sobre as razões de tal prática, alegou que a sua comunidade estava inserida nesse sistema. Tratava-se de uma comunidade cujos princípios estão solidamente firmados no sistema matrilinear. Essa realidade demonstra o poder da mulher nas relações e nas estruturas sociais, políticas e económicas de várias comunidades Ovimbundu. A mulher na tradição local exerce um papel determinante, tanto no sistema matrilinear, quanto no patrilinear.

No primeiro ano do curso do doutorado em história, na PUC-Rio tive o prazer de ter na grelha curricular, uma disciplina voltada ao género e racismo. Esse momento, conjugado com a situação que o meu aluno havia passado, despertou em mim o interesse de escrever a respeito do género na cultura dos Ovimbundu.

Ovimbundu é um grupo sociocultural, considerado como maior de Angola. O nome Ovimbundu aparece pela primeira vez no século XIX para designar um conjunto de povos que têm como elemento comum a língua umbundu e outros elementos culturais (Neto, 2012). A categorização desse grupo como uma etnia não obedeceu aos princípios da boa etnografia, se considerarmos os argumentos de PEIRANO, (2014). Lembrando que segundo a autora,

Boas etnografias cumprem, pelo menos, três condições: i) consideram a comunicação no contexto da situação; ii) transformam, de maneira feliz, para a linguagem escrita o que foi vivo e intenso na pesquisa de campo, transformam da experiência em texto; e iii) detectam a eficácia social das ações de forma analítica.

Antes da formação dos Ovimbundu enquanto grupo étnico, esses povos estavam organizados em Reinos independentes então designados por Vambalundu, Vasambo, Vaviye, Vawambu etc, cujas ligações entre estes se baseavam fundamentalmente na língua e nas relações económicas. A antropologia Ocidental, ao agrupar esse grupo como uma só etnia incluiu nela os povos que não eram Ovimbundu, mas apresentavam traços culturais com os Ovimbundu. Foi o caso dos Ndombe e outros povos do litoral de Benguela que foram

considerados pela etnografia Ocidental como Ovimbundu, o que é paradoxal (GOMES, 2016).

Sobre a ideia de etnia em África, Amselle e M'bokolo nos lembram que antes do colonialismo europeu, em África não existiam etnias, mas sim unidades políticas traduzidas em português como Reinos ou Estados pré-coloniais. A criação categorizada da etnia pelos ocidentais teve como objetivo fundamental, a dominação dos reinos autóctones africanos (Amselle; M'Bokolo, 2014, p. 43-44).

Desde esta perspectiva, a etnia Ovimbundu foi construída a partir de uma categoria de poder de subalternidade. Aqui se enquadra mais uma vez a posição de Peirano, ao considerar que a antropologia cometeu alguns pecados, destacando «as relações de poder desigual entre pesquisadores e seus então nativos, o suposto exotismo dos não ocidentais, a fabricação dos especialistas regionais (africanistas, americanistas, oceanistas, etc.), o financiamento politicamente direcionado» (Peirano, 2014).

O nome *Ovimbundu* refere-se a um conjunto de indivíduos que compartilham a mesma ancestralidade ou que tenham um tronco comum. A aplicação do termo abarca elementos antropológicos e sobretudo culturais que caracterizam as pessoas que se identificam com tais elementos. A palavra *Ovimbundu* é composta pelo prefixo *Ovi*, que indica o plural, e *Mbundu*, cuja raiz liga-se, do ponto de vista semântico, com *muntu*, o plural de *Ocimbundu*.

Ocimbundu é o singular de *Ovimbundu*. O prefixo *Oci* indica o singular de *Mbundu* ou então um só indivíduo pertencente ao grupo étnico. O nome *Ovimbundu* partilha o mesmo sufixo dos *Ambundu*, o que nos permite pensar que o tronco desses grupos étnicos é comum, ou seja, têm a mesma ancestralidade. Embora não se conheça concretamente a ligação entre os *Mbundu*, pode-se notar que para os *Ovimbundu* o termo *Mbundu* significa nevoeiro ou poeira (*ombundu*). Ligando esse significado à localização geográfica e ao clima do Planalto Central de Angola, o termo *Ovimbundu* significaria povos do nevoeiro ou que habitam as regiões de nevoeiro (*ovimbundu*). O termo *Ocimbundu*, singular de *Ovimbundu*, comumente é também aplicado para significar negro, antónimo de *ocindele* (*otchindele*) que significa branco. O significado mais próximo tem a ver com a língua *Umbundu*. Nessa perspectiva, os *Ovimbundu* são povos que consideram *Umbundu* como a sua língua.

Os *Ovimbundu* são assim caracterizados pelo facto de apresentarem elementos ou traços comuns, partilhados. Para todos os efeitos, o *Ocimbundu* é aquele que se identifica

com a língua Umbundu e com outros valores identitários Ovimbundu. O Ocimbundu pode ser identificado de várias formas, sendo a mais simples o nome. Por meio do nome podemos identificar um membro do grupo. Podemos, à título de exemplo mencionar os nomes Hossi, Njamba e Ngueve, os quais definem um símbolo de poder e grandeza entre os Ovimbundu.

Os Ovimbundu ocupam uma vasta região do centro de Angola, estendendo seu domínio da costa Atlântica de Benguela às zonas leste da Província do Bié. Estão repartidos pelas províncias do Huambo, Benguela, Bié, Kwanza Sul, Huíla e Namibe, nas quais formaram várias estruturas políticas desde o período anterior à colonização.

Entre todos os grupos bantu e não bantu em Angola, os Ovimbundu estão representados em maior número. O censo populacional realizado em 1940, estimava que esse grupo era composto por 1.331.087 habitantes dos quais 694.504 eram mulheres e 636.583 eram homens (Arquivo Nacional Torre do Tombo, 1970). As estruturas políticas dos Ovimbundu estão classificadas em reinos independentes e reinos vassálicos que prestam tributo aos seus soberanos. Assim, entre os mais de 22 reinos Ovimbundu destacam-se os seguintes:

Reinos soberanos: Mbalundu (Bailundo); Viye; Wambu; Sambo; Kalukembe; Cingolo (Tchingolo); Ndulu; Ngalangi (Ngalangui); Ciyaka (Tchiyaka); Civula; Ekekete; Kakonda; Citata (Tchitata).

Alguns reinos (Ombala) vassalos: Kasonge (Kassongue); Sanga; Bongo; Tchitue, Namba; Ngalanga; Elende, Kalupele (em Tchipeyo).

Como parte do povo Bantu, os Ovimbundu migraram e formaram os reinos supramencionados, no Planalto Central de Angola devido aos seguintes factores:

a) Instabilidade política nas regiões de origem

A África Ocidental e do Norte viveu, a partir do II milénio a.C., um clima de tensão política caracterizado por conflitos tribais e entre civilizações. No início do II milénio várias populações sudanesas que haviam se fixado nas margens do rio Níger, vindas em épocas anteriores do deserto do Saara devido ao processo de seca e consequente desertificação, começaram a formar seus Estados à base da força e de conquistas. Essa luta pela hegemonia política resultou na formação de grandes civilizações protagonizadas por alguns povos sudaneses como os Mandengue, os Soninke, os Yoruba, etc., destacando-se o Ghana, o Mali

e o Songhai. Como já dissemos, os Bantu dos quais os Ovimbundu fazem parte, tal como nos relata Boubakar Keita, também são povos sudaneses, à semelhança dos Mandengue, dos Soninke, entre outros (Keita, 2009).

O clima de tensão, conjugado com as invasões protagonizadas por diferentes povos provenientes da Ásia contra os povos do Norte e da Núbia, levou vários povos, entre eles os Ovimbundu, a emigrarem para regiões com maior segurança. A África Central e Austral ofereciam essa oportunidade. O processo migracional Bantu iniciado no I milénio a.C. foi secular e consolidou-se no final da Idade Média e meados da Idade Moderna, com a formação de vários reinos.

b) Procura de melhores condições de sobrevivência

Devido à instalação de um clima de caos nas regiões de origem, conjugada com a elevada tributação dos Estados emergentes, os Ovimbundu procuraram livrar-se dos impostos e buscaram espaços que facilitassem a sua produção económica e a formação de novos Estados soberanos.

Com uma economia baseada essencialmente na agricultura e na pastorícia, os Ovimbundu procuraram se fixar em regiões com solos e clima favoráveis a essas práticas. Foram esses dois factores que serviram de atracção no Planalto Central de Angola, pois a região dispõe de um clima e de solos propícios para a prática da agricultura e da criação de animais. Por isso, não é de estranhar que quando os portugueses chegaram ao Planalto Central de Angola se depararam com a prática de várias culturas agrícolas na região.

c) Exploração da metalurgia

Os Ovimbundu antes da sua chegada ao Planalto Central de Angola e da formação dos seus reinos já tinham o domínio de vários elementos que indicavam o seu nível de desenvolvimento. Queremos com isso dizer que os Ovimbundu nas suas zonas de origem já estavam organizados politicamente, socialmente e economicamente e com forte domínio do fabrico do ferro.

A técnica da metalurgia dominante entre os Ovimbundu levou esses povos a se fixarem em locais onde seria possível explorar, fabricar e comercializar o ferro. Tal como referido, o uso do metal fabricado pelos próprios Ovimbundu foi determinante para a

derrota dos povos pré-Bantu encontrados nas regiões em que se fixaram. O fabrico do metal continuou entre os Ovimbundu, aliás, não foi por acaso que a estação de Feti, localizada no antigo Reino de Ngalangui, se destacou no fabrico e comercialização do ferro, que posteriormente estendeu-se aos Ambundu, principalmente no Ndongo e Matamba.

d) Outras motivações

Além dos factores já apontados existem outros que concorreram e influenciaram a expansão da nação Ovimbundu. Gomes (2016, p. 28) coloca que entre eles estão as doenças e a explosão demográfica, referindo que as antigas regiões onde os Ovimbundu habitavam foram assoladas por doenças, o que provocou uma vaga de migração. O mesmo autor, citando Coelho (1966), afirma que existiam oito pessoas em média em cada agregado familiar, de acordo com os resultados do senso de 1960. O elevado índice de natalidade e a baixa mortalidade eram características dos povos Ovimbundu do Planalto Central de Angola, no período que antecedeu o ano de 1975.

O género na tradição Ovimbundu

Para os Ovimbundu pré-coloniais, as relações entre *ulume* (homem) e *ukãe* (mulher) eram baseados fundamentalmente no sexo. Tal como sabemos e como nos fazem lembram Junior e Hein, sexo e género não são a mesma coisa, sendo a primeira como algo biologicamente natural e a segunda, uma construção social (JUNIOR; HEIN, 2021). Para os Ovimbundu, não podemos afirmar de forma concreta que a mulher era subalterna, pois existiam dois tipos de instituições: instituições matrilineares (*oluina*) e patrilineares (*oluse*) e vários reinos locais foram fundados e formados politicamente por mulheres.

Não obstante a esse equilíbrio entre homem e mulher, havia reinos em que predominava a supremacia masculina e que em algumas ocasiões era legitimada culturalmente. Tal se pode dizer da poligamia (*oluvale*) que era feita maioritariamente pelos homens em alguns reinos locais e negada às mulheres. Este não era um padrão geral no atual território de Angola e de modo específico para os Ovimbundu, pois que até o século XIX da Era Cristã, havia várias mulheres (rainhas) que também praticavam a poliandria. No reino do Mbalundu, um dos mais destacados dos Ovimbundu, a poligamia é atualmente

exercida pelos homens, começando pelo próprio rei, que além da *Inakulu* (esposa Real), a cultura consuetudinária local o confere mais de três esposas. As estruturas políticas e sociais locais legitimam essa prática por estar associada ao prestígio e respeito ao soberano. A respeito disso, Paulina Chiziane refere que «poligamia é poder, porque é bom ser patriarca e dominar» (CHIZIANE, 2004, p. 92). É importante referir que embora o poder consuetudinário do Mbalundu confira até cinco esposas ao rei, estas não gozam dos mesmos privilégios. Estão divididas, cada uma com as suas funções, mas é a *Inakulu*, a mais privilegiada e com maiores poderes.

As instituições Ovimbundu antes do colonialismo português estavam atreladas à dois sistemas, baseados no género e no parentesco. Alguns reinos se formaram a partir das influências femininas e outros por influências masculinas. Podemos mencionar a título de exemplos os Reinos do Sambo e de Tchingolo que foram fundados por mulheres e Mbalundu, Wambu, Viye que foram fundados por figuras masculinas.

Essas instituições se formaram com base aos sistemas matrilinear e patrilinear. Os dois sistemas de parentesco são definidos na língua Umbundu de *oluse* e *oluina*. *Oluse* refere-se ao sistema no qual o parentesco e a sucessão do poder obedece à linhagem paterna, sendo este o mais característico entre os Ovimbundu, independentemente das interferências das instituições hodiernas defensoras da igualdade de direitos entre os géneros. Esse sistema, em vigor em grande parte das comunidades Ovimbundu, atribui ao homem a titularidade sobre os filhos e exclui o direito da mulher sobre os seus descendentes. *Oluina*, por sua vez, atribui o parentesco e a sucessão por via da linhagem da mãe. Vale referir que no passado remoto o sistema de parentesco que vigorava entre a maior parte das comunidades Ovimbundu era o matrilinear (*oluina*). A patrilinearidade (*oluse*) sobrepôs-se à matrilinearidade (*oluina*) devido às influências externas, entre as quais se destacam o colonialismo europeu. Hoje, mais de 70% dos Ovimbundu vivem no sistema de linhagem patrilinear.

Pesquisas feitas por Childs apontam que as populações do sistema *oluina* tinham seus chefes através do tio materno, designado em Umbundu de *manji ya nhõho*, que detinha os poderes políticos e religiosos sobre os demais membros da mesma circunscrição (Childs, 1949).

A ideia de género no povo sociocultural Ovimbundu se formou a partir do sexo e das relações entre os homens e as mulheres. Essas relações são políticas, sociais, culturais e

económicas. As relações de produção (na agricultura, pastorícia, comércio, artesanato e pesca), também são baseadas no sexo. Os instrumentos de trabalho são feitos discriminando-os homem/mulher.

Sobre a maneira como se elabora o género e seu significado, Junior e Hein, citando Scott (1988) referem que:

(...) gênero diz respeito à maneira como cada sociedade elabora o próprio significado em relação às diferenças sexuais e como estrutura as relações entre homens e mulheres. Dessa forma, essas diferenças não são dadas por essência, mas estão sendo construídas e reconstruídas (Junior; Hein, 2021, p. 255-256).

A elaboração tradicional do género para as populações socioculturais Ovimbundu, não atribuia uniformemente a supremacia ao homem (ulume). Em alguns Estados pré-coloniais locais, principalmente os que foram fundados na base do matriarcado (Tchingolo, Sambo e outros) as estruturas davam maiores privilégios hierárquicos às mulheres. Aqui se questiona a ideia da universalidade da dominação e supremacia masculina, em refutação das perspectivas segundo as quais toda a sociedade foi estruturada a partir da supremacia masculina (Rosaldo; Lamphere, 1974).

Para os Ovimbundu a subalternidade não é conferida pelo sexo (mulher ou homem). O poder e a supremacia de cada um deles é dependente do reino específico em que pertence o indivíduo. Tal como já referido, para os reinos cujas estruturas políticas e sociais foram fundadas na base matrilinear, na língua local *oluina*, a mulher detém maior poder e as relações sociais da comunidade são dependentes da figura feminina. A herança e a sucessão ao poder obedecem a linhagem feminina e não masculina.

Nos reinos de base matrilinear, a grandeza da mulher não está apenas na sua capacidade de manutenção da ordem do reino, está presente também nas relações sociais. Para os reinos fundados na base feminina, a poliandria é igualmente praticada como demonstração de poder da Rainha. Os reinos fundados na base do sistema patrilinear *oluse* atribuem ao homem a superioridade e as relações sociais são baseadas ao género masculino.

A categoria do género e raça Ovimbundu (com influências Ocidentais)

As invasões portuguesas ao Planalto Central de Angola provocaram sem sombras de dúvidas, mudanças em algumas estruturas sociopolíticas Ovimbundu e em consequência disso, na concepção do género e raça. Sobre o conceito de raça, é difícil compreender a forma como estava articulada no pré-colonial, pois que a tradução portuguesa não conseguiu identificar um termo similar na língua local umbundu. As categorias locais *katekâva* (preto ou negro) e *otchindele* (branco) apareceram discriminatoriamente após a ocupação colonial portuguesa na região.

A ideia da padronização cultural lusófona acabou por oprimir as concepções locais do género, embora em algumas comunidades a tradição local resistisse. Foi nesse contexto que algumas populações cujos princípios estavam atrelados fundamentalmente ao matriarcado começaram a sofrer desequilíbrios, acabando por atribuir domínio e supremacia ao género masculino. Apesar dessa opressão ocidental, a mulher Ocimbundu não perdeu totalmente seu espaço. Aqui se enquadra o pensamento de Pereira ao conceber que a ideia de Gilberto Freyre,

que supõe haver uma identidade comum a partir de um eixo colonial ou pós colonial que seria evidenciada pelo uso da língua portuguesa, que sabemos também que não tem o mesmo peso, nem extensão e tampouco sentido em todos esses países (Pereira, 2020, p. 4).

As imposições ocidentais nas questões de género, etnia e raça tiveram como primados, a manutenção da ordem e do domínio das populações locais. Para que tivessem domínio e ordem dos fenómenos sociais, a visão ocidental atribuiu uma origem natural aos fenómenos sociais (Figueiredo, 2008).

Oyewùmí considera que «as mulheres foram efetivamente excluídas de todas as estruturas coloniais do Estado» (Oyewùmí, 2021, p.318). Ela coloca que essa exclusão não caracterizava a África pré-colonial, pois que as mulheres nesse período eram detentoras de poderes políticos.

A ocupação militar efetiva portuguesa, até finais do século XIX e início do XX, ainda se limitava às zonas litorâneas. A região do Planalto Central de Angola era ainda dominada por grandes reinos autótones que respondiam com desdém a qualquer tentativa portuguesa que tivesse por objectivo o domínio e a ocupação territorial. Do ponto de vista efetivo, alguns

reinos Ovimbundu foram conquistados em 1902, com a derrota dos reinos do Bailundo e de Candumbo, por fatores endógenos, especificamente de traições de indivíduos da aristocracia local e dos missionários católicos (GOMES, 2016). Apesar de vários esforços, as lutas de resistência no interior não foram suficientes para impedir a ocupação colonial, tendo em conta vários factores, como a traição de alguns membros da Corte Real Ovimbundu e a falta de material bélico capaz de impedir o avanço europeu. Como sabemos, os próprios Estados europeus, através da Convenção de Bruxelas, haviam definido que as nações europeias se comprometiam a não vender qualquer material de guerra aos africanos.

Foi a partir desse domínio que os portugueses começaram a estabelecer na região os princípios da colonização, subalternizando os princípios locais. Entre esses princípios incluem-se os de raça e género. A poligamia e outras instituições endógenas foram proibidas e eram incentivadas as categorias fundadas nos princípios ocidentais. No período que se seguiu, até os currículos escolares foram formulados de acordo as categorias de poder. Daí que no período pós-colonial Nilma Gomes chamou a atenção da necessidade da descolonização de currículos (Gomes, 2012, p. 102). Essa descolonização implica a inclusão, nos currículos escolares, dos elementos dos grupos excluídos ou oprimidos.

As atrocidades que eram protagonizadas pelos portugueses contra os indígenas contribuíram para que vários negros Ovimbundu negassem a sua própria identidade e aderissem à cultura portuguesa. Aqui se insere a tese de Fanon ao considerar que o negro procurou se aproximar ao branco, negando a sua própria ontologia e adoptando a cultura ocidental (Fanon, 2017). Essa aproximação implicava a adoção da língua portuguesa, a negação da sua cor, o elevado interesse de ter uma mulher branca ou homem branco, na expectativa de ter uma descendência mais próxima da cor branca. As zonas urbanas foram as que mais sofreram essa opressão. Nas comunidades rurais foi menos intensiva e as culturas locais mostraram resistência. Além disso, em Angola o domínio português não se estendeu em todo o território.

As diferenças e a discriminação racial entre brancos e negros em Angola e de forma particular no planalto central, região habitada pelos Ovimbundu, reduziram-se com o advento da nova ordem mundial que exigia as independências das colónias africanas. O Lusotropicalismo de Freyre teve uma influência forte na redução das hostilidades entre brancos e negros, apesar de não ter evitado a decomposição do Estado transcontinental

português. O Lusotropicalismo apelava a harmonia racial tanto para os brancos quanto para os negros.

Freyre condenou os movimentos independentistas nas colônias lusitanas, considerando-os correntes comunistas ou “afro-racistas”, que atacavam não apenas Portugal como também o espírito luso-brasileiro de harmonia racial (D'avila, 2010).

Durante o colonialismo, embora os sistemas ocidentais subalternizassem os da tradição local, alguns destes resistiram à opressão colonial. Com o advento da independência de Angola, em 1975, os reinos Ovimbundu começaram o processo de resgate dos costumes locais. É precisamente nesse resgate da tradição que se enquadra o sistema matrilinear. Acreditamos que em Angola e de forma específica nos diferentes grupos sociopolíticos locais, uma das formas de resgatar o espaço da mulher, é resgatar o matriarcado ou quebrar a supremacia do patriarcado, tal como tem sido o posicionamento do feminismo radical (Piscitelli, 2002).

As rupturas causadas pelo colonialismo, com maior destaque a opressão às mulheres negras, fizeram com que os movimentos feministas surgissem no interior de África e na diáspora. No contexto africano o feminismo surge como um movimento novo formado exclusivamente por mulheres que procura essencialmente reivindicar o lugar da mulher (Calheiro; Oliveira, 2018).

A escritora nigeriana Amina Mama considera que

O feminismo na África é extremamente heterogêneo, pois carrega as marcas de ter sido forjado em contextos coloniais bastante diversos (britânico, francês, português, italiano, belga, espanhol) e influenciado por uma multiplicidade de civilizações, islâmica, cristã e indígena, antes de ser moldado por uma série de movimentos anticoloniais e nacionalistas (Mama, 2011, p. 8).

Chimamanda Ngonzi Adichie considera que além da necessidade da educação feminina a partir de casa, uma das formas de promover a mudança nas relações de género é a postura segundo a qual “somos todos feministas” (Adichie, 2015).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considera-se que as estruturas políticas, sociais e económicas dos reinos Ovimbundu foram fundadas e firmadas no princípio da inclusão feminina. Os sistemas de parentesco matrilinear (oluina) e patrilinear (oluse) que caracterizam esse povo procedem dessa inclusão. Os Ovimbundu, que ocupam uma vasta região do Planalto Central de Angola sofreram, durante a colonização portuguesa, diversas formas de exclusão e de discriminação racial e de género. O projeto colonial, que efetivamente se consolidou com a conquista e consequente ocupação dos reinos até então autóctones, supriu da realidade prática desses povos a identidade local das instituições fundadas dos elementos matriarcais e patriarcais, impondo-lhes um conjunto de sistemas ocidentais e de categorias do género e de raça. O trabalho teve como fulcro a análise de aspectos relacionados ao género e racismo, procurando compreender o espaço e a participação da mulher nas estruturas tradicionais locais.

REFERÊNCIAS

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia. *Pelos Meandros da Etnia: Etnias, Tribalismo e Estado em África*. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

Arquivo Nacional Torre do Tombo. Elementos Sobre o Grupo Étnico Ovimbundu. 1970. Código de registo: PT/TT/SCCIA/007/0008. Disponível em:
<https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=4676016>. Acesso: 15 de Abril de 2024.

CHILDS, Gladwyn. *Umbundu Kinship na Character*. London: Oxford University Press, 1949.

CHIZIANE, Paulina. *Niketche: uma história de poligamia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

D'AVILA, Jerry. Raça, etnicidade e colonialismo português na obra de Gilberto Freyre. *Desigualdade & Diversidade*. Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio, nº 7, jul/dez, 2010.

FANON, Frantz. *Pele Negra, máscaras brancas*. Lisboa: Letra Livre, 2017.

FIGUEIREDO, Ângela. *Gênero-dialogando com os estudos de gênero e raça no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GOMES, Armindo Jaime. Ovimbundu Pré coloniais. Benguela: Cacul, 2016.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Curriculum sem Fronteiras*, v.12, n.1, pp. 98-109, Jan/Abr 2012.

JUNIOR, P. J. Coelho; HEIN, Audrey Silva. *Gênero, Raça e Diversidade: Trajetórias Profissionais de Executivas Negras*. 2021. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/osoc/a/8X5MKK8D4TmgTxbQ4nTgfMn/?format=pdf&lang=p>

KEITA, Boubakar. *História da África Negra*. Luanda: Textos Editores, 2009.

NETO, Maria da Conceição. *In Town and Out of Town: A Social History of Huambo (Angola), 1902-1961*. Londres. Tese de doutorado, Universidade de Londres, 2012.

OYEWÙMÍ, Oyèronké. *A Invenção das Mulheres: Construindo um mundo africano para os discursos ocidentais de género*. Rio de Janeiro. Bazar do Tempo, 2021.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, v 42, 2014, p. 377-391. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832014000200015>

PEREIRA L. N. Nunes. Alteridade e raça entre África e Brasil: branquitude e descentramentos nas ciências sociais brasileiras. *Rev. antropol.* v. 63, 2020. n. 2: e170727, USP.

PISCITELLI, Adriana. “Re-criando a (categoria) mulher?”. In: *Textos Didáticos – A Prática Feminista e o Conceito de Gênero*, v 48, 2002, IFCH/UNICAMP.

ROSALDO, M; LAMPHERE, L. *Woman, culture, and society*. Redwood: Stanford University Press, 1974

ADICHIE, Chimamanda N. *Sejamos todos feministas*. Tradução Christina Baum. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CALHEIRO, Ineildes; OLIVEIRA, E. David. Igualdade ou desigualdade de género na África? pensamento feminista africano. Porto Alegre. *Revista Brasileira de Estudos Africanos*, V. 3, n. 6, 2018. p. 93-110. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/rbea/article/view/82611>

MAMA, Amina. what does it mean to do feminist research in African contexts? feminist review conference proceedings, 2011. Disponível em: Chrome-extension://efaidnbmnnibpcajpcglclefindmkaj/https://nigs.paginas.ufsc.br/files/2017/08/fr201122a-AMINA-MAMA-Feminist-Research-in-Africa.pdf. Acesso: 18 de setembro de 2024

DADOS DE AUTORIA

Frederico Somacuenje Capuca

Pesquisador, doutorando no Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura (PPHSC) da PUC-Rio. E-mail: fredericocapuca@gmail.com Orcid: 0000-0001-6970-5576