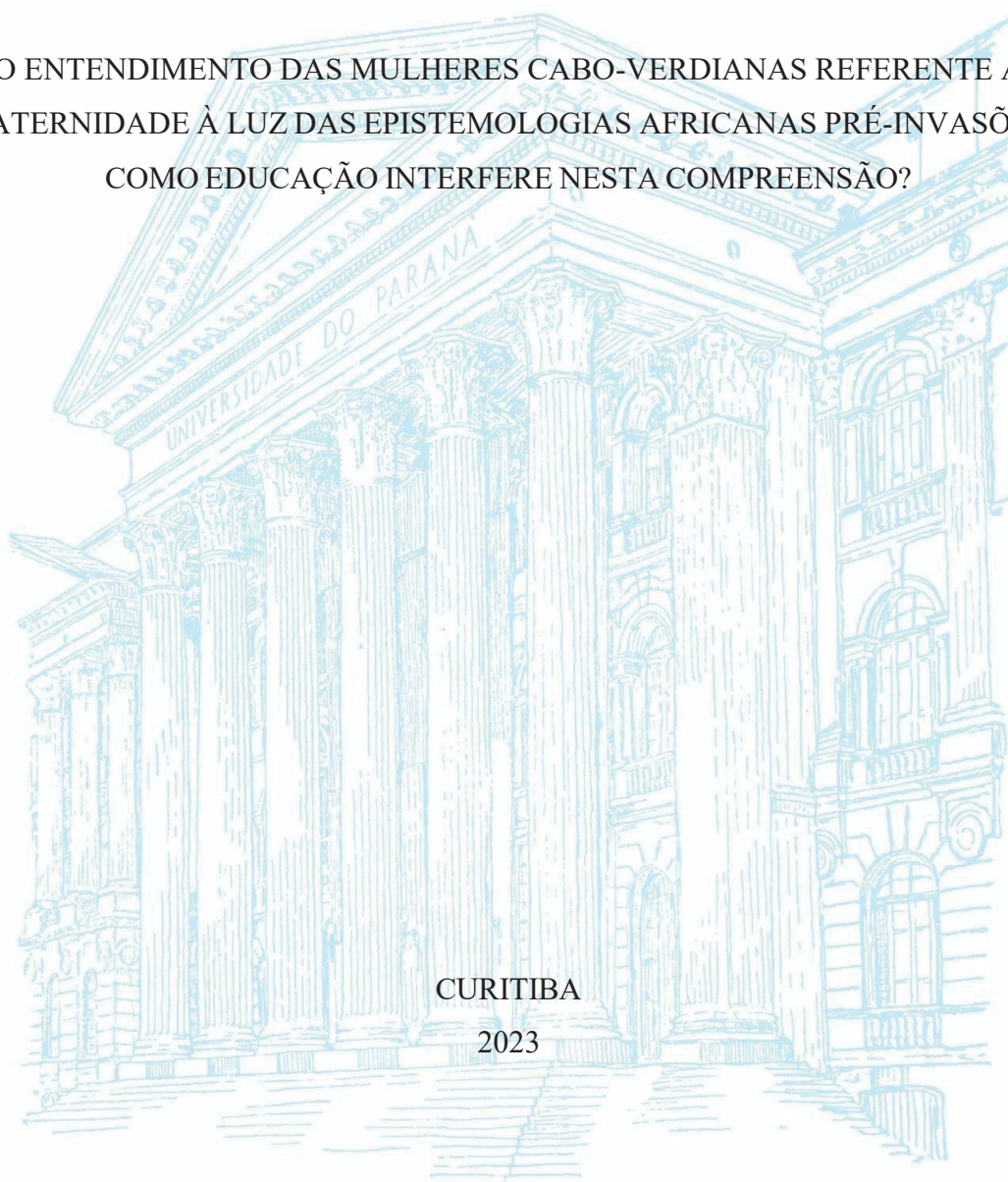


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SÓNIA MARIA RAMOS GONÇALVES

O ENTENDIMENTO DAS MULHERES CABO-VERDIANAS REFERENTE À
MATERNIDADE À LUZ DAS EPISTEMOLOGIAS AFRICANAS PRÉ-INVASÕES:
COMO EDUCAÇÃO INTERFERE NESTA COMPREENSÃO?



CURITIBA

2023

SÓNIA MARIA RAMOS GONÇALVES

O ENTENDIMENTO DAS MULHERES CABO-VERDIANAS REFERENTE À
MATERNIDADE À LUZ DAS EPISTEMOLOGIAS AFRICANAS PRÉ-INVASÕES:
COMO EDUCAÇÃO INTERFERE NESTA COMPREENSÃO?

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Educação, Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, na Linha Diversidade Diferença e Desigualdade Social em Educação, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Megg Rayara
Gomes de Oliveira

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DO CAMPUS REBOUÇAS

Gonçalves, Sónia Maria Ramos.

O entendimento das mulheres cabo-verdianas referente à maternidade à luz das epistemologias africanas pré-invasões : como educação interfere nesta compreensão? / Sónia Maria Ramos Gonçalves – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação.

Orientadora: Prof^a Dr^a Megg Rayara Gomes de Oliveira

1. Educação – Estudo e ensino. 2. Mulheres. 3. Educação – Cabo Verde – Mulheres. 4. História cultural – Mulheres. 5. Mulheres – Aspectos sociais – Maternidade. I. Oliveira, Megg Rayara Gomes de. I. Universidade Federal do Paraná. II. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.



TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação EDUCAÇÃO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **SÔNIA MARIA RAMOS GONÇALVES** intitulada: **O ENTENDIMENTO DAS MULHERES CABO-VERDIANAS REFERENTE À MATERNIDADE À LUZ DAS EPISTEMOLOGIAS AFRICANAS PRÉ-INVASÕES: COMO EDUCAÇÃO INTERFERE NESTA COMPREENSÃO?**, sob orientação da Profa. Dra. MEGG RAYARA GOMES DE OLIVEIRA, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 29 de Setembro de 2023.

Assinatura Eletrônica

20/10/2023 14:55:48.0

MEGG RAYARA GOMES DE OLIVEIRA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

04/10/2023 10:52:47.0

CAROLINA DOS ANJOS DE BORBA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

20/10/2023 13:40:38.0

CRISTINA TEODORO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA)

SÓNIA MARIA RAMOS GONÇALVES

O ENTENDIMENTO DAS MULHERES CABO-VERDIANAS REFERENTE À
MATERNIDADE À LUZ DAS EPISTEMOLOGIAS AFRICANAS PRÉ-INVASÕES:
COMO EDUCAÇÃO INTERFERE NESTA COMPREENSÃO?

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Educação, Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação.

Prof.^a Dr.^a. Megg Rayara Gomes de Oliveira

Orientadora – Departamento de Educação, UFPR

Prof.^a Dr.^a. Cristina Teodoro Trindad

Banca examinadora – Departamento de Letras e Humanidades, UNILAB

Prof.^a Dr.^a. Carolina dos Anjos de Borda

Banca examinadora – Departamento de Educação, UFPR

Curitiba, 29 de setembro de 2023.

Dedico este trabalho à minha mãe Domingas Moreno, que apesar de não ter concluído o ensino primário, sempre incentivou e fez de tudo para que seus 10 (dez) filhos concluíssem o ensino secundário e, posteriormente, o ensino superior. Da mesma forma, ao meu saudoso pai Luciano Dos Reis Ramos e meu amado irmão Arsênio Flávio Ramos Gonçalves (*In memorian*).

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, expresso minha profunda gratidão a Deus por guiar-me com saúde e força ao longo desta pesquisa, permitindo-me alcançar a linha de chegada.

Aos meus pais Luciano dos Reis Ramos (*In memoriam*) e Domingas Moreno, cujo apoio inabalável sempre esteve ao meu lado, mesmo quando a presença física de meu pai não era mais possível.

Ao meu namorado, cuja compreensão e paciência foram fundamentais durante todo o período de escrita desta dissertação.

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a. Megg Rayara Gomes de Oliveira, por aceitar conduzir trabalho de pesquisa e por sua orientação valiosa.

Também sou grata aos meus amigos, cujas experiências e apoio desde o início desta pesquisa foram inestimáveis.

Aos respeitadores professores da linha de pesquisa Diversidade, Diferença e Desigualdade Social em Educação da Universidade Federal do Paraná, expresso minha admiração pela excelência metodológica demonstrada em cada um/a.

À CAPES, minha sincera gratidão pela concessão da bolsa que tornou possível a realização deste mestrado.

Por fim, estendo meus agradecimentos a todos que, de maneira direta ou indireta, contribuíram para a finalização desta pesquisa. Seu apoio foi fundamental e profundamente apreciado.

Nos traços familiares da África ancestral, encontra-se a harmonia de uma história não contada, onde as vozes das matriarcas ecoam junto às sombras dos patriarcas. Nesta jornada, desvenda-se o passado para compreender o presente.

RESUMO

Esta pesquisa visa compreender como as mulheres cabo-verdianas equilibram a maternidade e as diversas tarefas, e também como a educação contribui para a sua compreensão da maternidade. Guiado pela premissa de que cada indivíduo é um reflexo da sociedade em que vive. A base teórica do trabalho consiste em pesquisas e referências de autores/as africanos/as, enfatizando as estruturas familiares e os papéis de gênero na sociedade cabo-verdiana, especialmente as contradições e hierarquias sociais. Para atingir os objetivos foram utilizados métodos qualitativos, incluindo entrevistas com mulheres na ilha de Santiago. Foram realizadas entrevistas para explorar a dinâmica familiar e a construção da categoria “mulher” em Cabo Verde, bem como as suas percepções e experiências de maternidade. Esta abordagem multifacetada proporciona uma compreensão mais profunda dos desafios que as mulheres enfrentam para equilibrar a vida familiar e profissional, e como a escolaridade molda a visão das mulheres sobre a maternidade e as suas relações com a sociedade em que vivem.

Palavras-chave: Maternagem; Mulheres cabo-verdianas; Conciliação trabalho-família; Educação escolar; Matriarcado; Dinâmica familiar.

ABSTRACT

This research aims to understand how Cape Verdean women balance motherhood and different tasks, and also how education contributes to their understanding of motherhood. Guided by the premise that each individual is a reflection of the society in which they live. The theoretical basis of the work consists of research and references from African authors, emphasizing family structures and gender roles in Cape Verdean society, especially contradictions and social hierarchies. To achieve the objectives, qualitative methods were used, including interviews with women on the island of Santiago. Interviews were carried out to explore family dynamics and the construction of the category “woman” in Cape Verde, as well as their perceptions and experiences of motherhood. This multifaceted approach provides a deeper understanding of the challenges women face in balancing family and work life, and how education shapes women's views on motherhood and their relationships with the society in which they live.

Keywords: Mothering; Cape Verdean women; Work-family balance; Schooling; Matriarchy. Family dynamics.

LISTA DE SIGLAS

ICIEG - Instituto Cabo-verdiano para a Igualdade e Equidade do Gênero

MPD - Movimento Para a Democracia

MORABI - Associação de Apoio à Mulher no Desenvolvimento

ONG - Organização Não Governamental

OMCV - Organização de Mulheres Cabo-verdianas

PAIGC - Partido Africano pela Independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde

FPS - Formação Pessoal e Social

UNILAB - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

RGPH - Recenseamento Geral da População e Habitação

INE - Instituto Nacional de Estatísticas

PALOP- Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa

ÍNDICES DE QUADRO

Quadro 1- Caraterização das interlocutoras da pesquisa

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
METODOLOGIA	18
CAPÍTULO 1 - A CONSTRUÇÃO DOS ARRANJOS FAMILIARES CABO-VERDIANAS E O DISCURSO E NARRATIVAS SOBRE O PROCESSO DO Matriarcado COMO ELEMENTO ESTRUTURANTE DAS DIFERENTES SOCIEDADES AFRICANAS	22
1.1- A Violência Generalizada Na Base Da Sociedade Cabo-verdiana	22
1.2- Família na Sociedade Cabo-verdiana: A Diversidade das Dinâmicas Familiares em Cabo Verde.....	34
1.3- Uma casa sem homem seria um navio à deriva?.....	45
1.4- Deslocamentos do Conceito de Matriarcado: Dialogando com a Literatura Africana	51
1.5- Gravidez precoce ou adultização das meninas?.....	55
1.6- Gerando descendentes para a manutenção do poder: a insurgência de Oxum!.....	57
1.7- Noções de gênero ocidental e o conceito de matriarcado.....	61
CAPÍTULO 2 - RECONSTRUÇÃO DA MATRIZ NORMATIVA DA CATEGORIA MULHER	68
2.1 -Categoria Mulher e Seus Desdobramentos Em Cabo Verde.....	68
2.3 - Interseccionalidade como conceito e categoria de análise	74
CAPÍTULO 3- EDUCAÇÃO E A SUA INFLUÊNCIA NAS CONSTRUÇÕES SOCIAIS EM CABO VERDE, UM OLHAR DE DENTRO PARA FORA	79
3.1- Educação em Cabo Verde no Período Colonial.....	81
3.2- A Educação no Período Pós-Colonial.....	91
3.3- Gênero, Família e Maternidade: Dialogando Com as Interlocutoras da Pesquisa.....	96
3.4- A Realidade das Famílias Cabo-verdianas a Partir dos Dados Empíricos.....	112
3.5- A Maternidade a Partir da Ótica e Vozes das Mulheres da Pesquisa	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133

INTRODUÇÃO

Família e trabalho são fenômenos sociais e estão cada vez mais discutidos na atualidade, isto é, o problema de conciliar vida profissional e familiar, afetando mais as mulheres do que os homens, devido à sua entrada maciça no mercado de trabalho em função de várias mudanças na sociedade nas últimas décadas do século XX e o início do século XXI. A controversa conciliação entre a vida profissional e familiar como fenômeno relevante para o mundo moderno do trabalho, portanto, tem sido objeto de diversos estudos nas ciências sociais, particularmente na sociologia, que têm evidenciado as desigualdades de gênero, desigualdades socialmente construídas (Veiga, 2013, p.1).

Dessa forma, mesmo com inúmeras conquistas na sociedade contemporânea, as mulheres ainda são as principais responsáveis em participar no quotidiano de/a seus/as filhos/as. À vista disso, a pesquisa propõe discutir as posições e entendimentos das mulheres cabo-verdianas relativamente aos papéis maternos, compreender a conciliação entre a vida profissional e familiar, e como a educação em ambiente escolar pode intervir nas compreensões destas mulheres sobre maternar.

A pesquisa surge por diversos motivos, desde pessoais, sociais, políticos e acadêmicos, pois em Cabo Verde é frequente presenciar e vivenciar a divisão das tarefas domésticas entre os membros da família com base à diferença sexual e os impactos dessas diferenças biológicas na organização familiar e da sociedade cabo-verdiana, em que as mulheres estão sempre encarregadas dos afazeres domésticos e os homens das atividades públicas.

Hoje, muitas pesquisadoras africanas problematizam a universalização das categorias gênero e mulher, sobretudo, no sentido de averiguar a aplicabilidade e a eficácia nas realidades africanas ressaltando o seu uso como resultado das dinâmicas coloniais e dos infortúnios do colonialismo,¹.

¹ A formação histórica dos territórios. Isto é, entende-se o colonialismo como um período datado da ocupação físico e geográfico, ou, o período que se insere formalmente, que política e judicialmente se demarca que existe uma colônia e uma metrópole (Maldonado-Torres, 2018). Por outro lado, o sociólogo e pensador, Aníbal Quijano (2010), define-o como a faceta mais visível do colonial/moderno.

Desta forma, são várias interrogações que motivaram o processo da construção deste trabalho. Essa inquietação diz respeito justamente a conciliar as necessidades particulares com as da vida universitária. De tal modo, perante a necessidade de refletir sobre a divisão do espaço privado, surge a indagação de que, apesar das atuais responsabilidades públicas e de outros horizontes, sejam ainda as principais responsáveis pelas tarefas domésticas e compelidas a assumir efetivamente o dia a dia dos/as filhos/filhas.

Pensando nisso, a pesquisa busca compreender como as mulheres cabo-verdianas equilibram a maternidade e as diversas tarefas, e também como a educação contribui para a sua compreensão da maternidade objetivando abarcar as engrenagens sociais impostas pelo patriarcado em torno de categoria “mulher” e “gênero”, através do contexto histórico, social e político de narrativas ao emergir a sociedade cabo-verdiana, mediadas pela epistemologia ocidental e noções coloniais. A tensão no cerne da desmistificação da categoria “mulher” não decorre da avaliação em camadas do dualismo dissonante que afirma a narrativa biocêntrica ocidental, ou seja, a hipervalorização do ponto de vista binário, mas, sim, do debate interseccional das mulheres, levando em consideração as múltiplas facetas e opressões que as constituem.

De acordo com a socióloga nigeriana Oyeronke Oyewumi (2004), muitas estudiosas e feministas ocidentais utilizam a categoria gênero como modelo explicativo para a subjugação e opressão das mulheres ao redor do mundo, pois assumem facilmente a categoria “mulher” como pertencimento universal. Tal pensamento define a categoria gênero por meio dos órgãos reprodutivos, por meio de uma abordagem biologizante e genitalizante que estorva configurar outras identidades de gênero as quais não constituam uma visão dicotômica cuja depreende a mulher como inerentemente inferior.

Para evidenciar esse argumento, a autora minuciou a história ioruba pré-invasão e examinou as evidências de que a categoria gênero não existia nos contextos iorubás pré-invasão britânica e que o termo mulher não era usado como sinônimo de esposa. Portanto, a sociedade iorubá não era organizada por gênero, mas por idade ou antiguidade, e chama a atenção para o uso do conceito, pois cada sociedade enfrenta diferentes formas de opressão, indicando diretamente o que constitui essas categorias. Estas observações podem sem dúvida ser aplicadas às sociedades invadidas por Portugal.

Na mesma linha de análise, a escritora moçambicana Paulina Chiziane (2002), discorre sobre a situação social da mulher em Moçambique no contexto pós-

independência, destacando a violência social enfrentada pelas mulheres moçambicanas após o período colonial português. Chiziane, portanto, enfatiza a educação e socialização das mulheres, daquela época, apenas à obediência, submissão e naturalização das hierarquias, que as colocam à margem de tudo, principalmente da devoção total à maternidade e ao casamento. Como também o choque entre as culturas patriarcais, nas quais são vivenciadas pelos povos do Sul que com o processo da colonização tornaram-se cristãos, e as sociedades matrilineares, vivenciadas pelos povos do Norte, que mantiveram a sua configuração social anterior.

É importante destacar que a análise e discussão da pesquisa incidirão sobre as vivências das mulheres cabo-verdianas, nomeadamente as da ilha de Santiago, Cabo Verde², que, para além de ser a minha ilha natal, também tem fomentado discussões de gênero e ações de igualdade e equidade nas escolas secundárias e instituições públicas por intermédio de formações governamentais e não-governamentais tendo como núcleo de debate a matriz ocidental. Estes enviesamentos, conforme aponta a autora cabo-verdiana Celeste Fortes (2016), decorrem devido à introdução de quadros teóricos, muitas vezes sem problematização, de outros contextos intelectuais geopolíticos, com o seu forte poder construtivo e imposição teórica, que tem feito parte da agenda de investigação endógena em Cabo Verde, faz-se necessário trazer novas possibilidades de análise das relações de gênero em Cabo Verde, que permitem quebrar e questionar a supervalorização das visões binárias de gênero no país, uma vez que essas visões incorrem no risco de construção de categorias homogeneizantes.

Desta forma, o trabalho procura apresentar como é produzido o debate de gênero no ocidente e como este reverbera nas estruturas socioculturais de Cabo Verde, particularmente no que diz respeito à maternidade e à dinâmica familiar. Assim, o

² Cabo Verde fica situado a cerca de 570 quilômetros da costa da África Ocidental, ocupando uma área total de 4.033 km². O seu número populacional, em 2015, estava estimado em 520.502 habitantes. É um arquipélago de origem vulcânica composto por dez (10) ilhas, dividido em dois grupos, barlavento e sotavento, ao norte encontra-se o grupo de barlavento (composto por Sal, Santo Antão, Boa Vista, São Nicolau, Santa Luzia e São Vicente) e ao sul, as ilhas de sotavento (Brava, Fogo, Santiago e Maio). Dos conjuntos das ilhas, o país conta com uma ilha inóspita, a ilha de Santa Luzia, devido às suas condições naturais não propícias à estadia humana. O país tem a cidade da praia como a capital, que, com o Mindelo, localizada na ilha de São Vicente são as maiores cidades do país. Vale frisar que conforme os dados do V recenseamento geral da população e habitação (RGPH — 2021), levantados pelo Instituto Nacional de Estatísticas (INE), a população cabo-verdiana decaiu para 498.063 indivíduos, sendo 250.262 homens e 247.801 mulheres. Atingindo pela primeira vez mais homens do que mulheres no arquipélago, com exceção de 9 concelhos da ilha de Santiago, onde as mulheres ainda são a maioria, constituindo 145.952 da população.

presente trabalho tem como a problemática da pesquisa: Até que ponto a educação e os impactos coloniais implicam na construção da categoria “mulher”, na configuração familiar e nas percepções sobre a maternidade em Cabo Verde?

Para a obtenção dos resultados da pesquisa, elenca-se como objetivo geral: compreender como as mulheres cabo-verdianas equilibram a maternidade e as diversas tarefas, e também como a educação contribui para a sua compreensão da maternidade. E como específicos: identificar as compreensões das mulheres cabo-verdianas em relação a questão da maternidade e papéis das mulheres; verificar as posições que as mulheres ocupam na educação e criação dos/das filhos/as; analisar como a educação entra na constituição da compreensão dos conceitos de mulher, homem, família e maternagem e compreender como são perspectivados os papéis masculinos e femininos nas escolas.

Esses tensionamentos permitem analisar discursos e pressupostos subjacentes à categoria “mulher”, evitando a persistência e colaboração de paradigmas seculares que não mencionam os contributos das mulheres africanas, e permeando modelos familiares dos quais não correspondem às realidades do continente.

Portanto, é de extrema importância teorizar o espaço social ocupado pelas mulheres africanas, como a construção do modelo de família ideal, com base na epistemologia e vivências locais do continente. Nesse sentido, o posicionamento do historiador e pensador senegalês Cheikh Anta Diop (1959) é de que, antes da invasão colonial, a estrutura social de algumas sociedades africanas era caracterizada pela organização autóctones, e que a maioria das mulheres tinha poder de decisão, participavam ativamente em assumir cargos de liderança e ocupar alguns cargos na esfera público.

Considera-se relevante ressaltar que ao longo do trabalho serão utilizadas algumas referências e perspectivas ocidentais, entretanto, a pesquisa terá como embasamento as perspectivas dos/as autores/as africanos/as e afrodiaspóricos/as, visando a uma maior aproximação do contexto histórico com as problematizações e teorizações pautadas no texto. Bem como, as suas valiosas contribuições nas discussões acerca das mulheres africanas, afrodescendentes e não brancas, os arranjos familiares e o matriarcado à luz das epistemologias africanas.

Esta dissertação está dividida em três (3) capítulos. O primeiro capítulo está marcado pelas problemáticas em torno da identidade cabo-verdiana, o conceito de família

e o patriarcado. Da mesma forma, a história e a construção do conceito de maternidade em África antes de ter esta denominação e do patriarcado como uma perspectiva implementada de contextos ocidentais para o continente africano, com base em autores/as que atentam a sua definição e o seu contexto histórico e político em que surgiu.

No segundo capítulo foi realizado um breve apanhado histórico sobre a construção da categoria “mulher” a fim de elucidar que apesar de ser aplicada e naturalmente utilizada no contexto africano, ela foi construída num determinado período e sob a égide colonial, respaldada nos papéis sociais destinados a ela em função da sua natureza. Pautando a diferença entre as mulheres a partir da interseccionalidade, conceito cunhado pela defensora dos direitos civis e professora norte-americana Kimberlé Williams Crenshaw (2002), como uma forma de capturar as consequências da interação entre duas ou mais formas de subordinação, com objetivo de vislumbrar como a interseção de classe, gênero, raça opera na vida das mulheres negras.

No terceiro e último capítulo, preocupou-se em trabalhar sobre o percurso educacional em Cabo Verde e a forma substancial que influenciou a percepção das mulheres enquanto ser social, a influência das narrativas coloniais no arquipélago após o processo de colonização portuguesa em 1640³ e análise das informações coletadas na pesquisa empírica, cujas subsidiam e descortinam como morfologias analíticas ocidentais, distintas das matrizes morfológicas africanas, legitimam e corroboram a posição social das mulheres e a sua subordinação na conjuntura atual.

METODOLOGIA

“Pesquisa é produzir conhecimento novo, relevante teórica e/ou socialmente” (Luna, 1997, p.1). Quando aplicada ao campo da educação, essa pesquisa deve estar enraizada no contexto local, a fim de ser compreendida dentro do panorama dos processos educacionais e estar em conformidade com eles. Além disso, a produção de conhecimento deve estar atenta às mudanças nas condições subjetivas dos seres humanos. A construção do espaço da educação como uma esfera científica não está isenta das perspectivas predominantes na produção de conhecimento do mundo ocidental, que incluem preocupações com a validade e a adequação lógica de seus pressupostos teóricos e métodos de investigação.

³ Colonizadas por Portugal desde 1460, as ilhas foram povoadas por diversas etnias da parte da costa africana, então conhecida como Guiné (Dos Anjos, 2003, p. 581).

Conforme destacado pelo professor Sergio Vasconcelos Luna (1997, p. 5), a metodologia é um instrumento poderoso justamente porque representa e apresenta os paradigmas de pesquisa vigentes e aceitos pelos diferentes grupos de pesquisadores.

Como refere o supracitado, o sentido da palavra metodologia tem sido modificado ao longo dos anos, com isso também, é mais importante, alterar a conjuntura atribuída a ela no contexto da pesquisa. Em algumas esferas profissionais, metodologia é associada à estatística, contudo o mais importante que os significados que possa ser estabelecida, são as transformações que sofreu a conjuntura no cenário da ciência. Portanto, para ele, hoje, ela não tem uma posição própria, havendo necessidade de um contexto teórico-metodológico, ou seja, deixou-se ou vem-se deixando a ideia de que faça qualquer sentido discutir a metodologia fora de um quadro de referência teórico que, por sua vez, é condicionado por pressupostos epistemológicos como a substituição da busca da verdade pela tentativa de aumentar o poder elucidativo das teorias.

Em outras palavras, não faz sentido discutir a metodologia sem considerar um quadro de referência teórico que é influenciado por pressupostos epistemológicos. Nesse contexto, o papel do pesquisador é o de um intérprete da realidade pesquisada, guiado pela postura teórico-epistemológica que adota. Hoje em dia, não se espera que o pesquisador estabeleça a verdade absoluta, mas sim que demonstre, com base em critérios públicos os e convincentes, que o conhecimento produzido é confiável e relevante, tanto do ponto de vista teórico quanto social (Luna, 1997, p. 5).

Assim, Luna (1997), revela ao longo do texto que a implementação da metodologia se dá dentro de um referencial teórico e que o processo de pesquisa é dinâmico, ou seja, a metodologia não é um conjunto de regras a serem seguidas fielmente, mas apenas como uma diretriz para ajudar a determinar o caminho a seguir durante a pesquisa. Ele ressalta ainda que enfrentar a realidade da pesquisa sem padrões metodológicos pode significar, em primeiro lugar, nenhum resultado alcançado ou, o pior de tudo, em segundo lugar, respostas que foram dadas antes mesmo do início da pesquisa. Deste modo, tanto (Luna, 1997) quanto (Gatti, s/d), propõem e enfatizam a estratégia de utilizar a metodologia como um guia para orientar a pesquisa e não como um padrão que deve ser utilizado fielmente, afirmando assim que ambos reconhecem que o processo de pesquisa é dinâmico, e o objetivo deste processo é trazer novos resultados para a sociedade.

Outro aspecto pertinente é a problemática de pesquisa, ou seja, a pergunta de partida. Luna (1997, p. 8), aponta que é de extrema importância ter um problema de

pesquisa clara e definida, pois a clareza na definição do problema é fundamental para as etapas subsequentes da pesquisa.

Nesse sentido, o estudo adotou uma abordagem qualitativa objetivando compreender como as mulheres cabo-verdianas equilibram a maternidade e as diversas tarefas, e também como a educação contribui para a sua compreensão da maternidade. Atendendo ao momento pós-pandemia, foi realizado um questionário de entrevista às interlocutoras para partilhar as suas percepções e experiências sobre a maternidade, o processo da construção da categoria mulher e dinâmica familiar na realidade cabo-verdiana.

Para este fim, a escolha partiu do contexto das relações de gênero, maternagem e familiares entre as mulheres com escola⁴ e mulheres sem escola (Fortes, 2016), destacando as relações entre elas de reciprocidade, aliança e subversão que criam no cotidiano para driblar as imposições de uma sociedade patriarcal e machista.

As escolhas destas mulheres procedeu da percepção e da posição que, em última análise, ocupam na família, uma vez que as mulheres escolarizadas e formadas veem este caminho como uma estratégia para alcançar a mobilidade social, estilos de vida independentes e empregos seguros, importante ressaltar que violência machista atinge mulheres de todas as camadas sociais, com formação acadêmica ou não, entretanto, formação acadêmica pode contribuir para que as mulheres cisgêneras heterossexuais consigam se proteger dos abusos masculinos. Enquanto as mulheres sem formação acadêmica são ativamente envolvidas na vida e na educação dos seus filhos, especialmente das filhas, educando-os, para ocupar um estatuto social diferente do das suas mães e conseguindo mobilidade social para si e para os seus familiares. Ou seja:

(...) em que mulheres pobres e sem capital escolar participam de forma crucial na vida de jovens filhas, para que estas tenham capital académico e considerando que esta participação permite-lhes sair da pobreza, construir posições sociais diferentes das suas mães e conseguir uma mobilidade social ascendente para si e para as suas famílias (Fortes, 2016).

Portanto, as quatro (4) mulheres entrevistadas foram selecionadas com base em uma série de critérios como: experiência parental, criação de filhos de diferentes idades,

⁴ Em Cabo Verde usa-se a expressão ter escola como sinónimo de ter capitais educacionais, quanto maior for o grau de ensino alcançar, mais ênfase é colocada na expressão, o que denota a valorização histórica dos capitais educacionais no país. Desse modo, é frequente caracterizar as pessoas como tendo escola e não tendo escola Celeste Fortes (2016).

desempenhando uma atividade profissional fora de casa e/ou acadêmica, solteiras, casadas e/ou em união de fato, identidade de gênero e orientação sexual, arranjos familiares, de classe, de raça díspares e intergeracionais para compreender como ocorre a construção social nas vivências de mulheres de diferentes classes e realidades sociais.

As entrevistas foram realizadas por meio de questionários on-line, sendo enviados e, posteriormente, respondidos pelas interlocutoras. Importante enfatizar que as entrevistas foram realizadas por meio de um questionário escrito e com subsídio de uma amiga que estudou comigo na UNILAB e mora na cidade da praia e um amigo do ensino secundário da minha cidade natal. A escolha deste método está relacionada às características heterogêneas das mulheres da pesquisa. O campo empírico desta pesquisa abrangeu a ilha de Santiago, incluindo as cidades de Praia, a capital e a mais densamente povoada, e São Lourenço dos Órgãos, situada no interior da ilha.

Em síntese, esta metodologia busca abordar as complexas relações de gênero, maternidade e família em Cabo Verde, reconhecendo a importância de uma abordagem qualitativa flexível que considere a diversidade de vozes e experiências das mulheres cabo-verdianas. A pesquisa visa a contribuir para um entendimento mais amplo dessas questões e promover a discussão sobre o papel da educação e dos impactos coloniais nesse contexto.

CAPÍTULO 1 - A CONSTRUÇÃO DOS ARRANJOS FAMILIARES CABO-VERDIANAS E O DISCURSO E NARRATIVAS SOBRE O PROCESSO DO MATRIARCADO COMO ELEMENTO ESTRUTURANTE DAS DIFERENTES SOCIEDADES AFRICANAS

A organização social do continente africano é frequentemente alvo de comentários que emergem da percepção ocidental para revelar as adversidades impostas a estas sociedades por intermédio do processo colonial e a sua eficácia. Muitos teóricos ocidentais descrevem a colonização como um fenómeno exitoso e benéfico para as sociedades africanas, ainda que os indicadores socioeconômicos apontem na direção oposta.

Assim, para compreender as formações sociais, políticas e familiares que existiram em diferentes realidades da África pré-colonial, este capítulo examina as marcas de um passado escravista, a configuração familiar e construção da maternidade compulsória e as experiências das mulheres neste processo, especialmente no contexto cabo-verdiano aos moldes africanos, face à violência - inclusive de carácter narrativo - e dominação cometida pelo colonialismo⁵, face aos conflitos e às necessidades das elites de se (re)integrarem e crescerem no sistema hegemônico moldado à prática do neocolonialismo⁶.

1.1 - A Violência Generalizada Na Base Da Sociedade Cabo-verdiana

Na conjuntura cabo-verdiana, tencionar os pressupostos ideológicos coloniais remetem-nos a pensar num país cujos muitos pesquisadores e escritores asseguram que “aquando a descoberta das ilhas de Cabo Verde, estas encontravam-se praticamente desertas. Com o encontro entre povos e culturas africanas e europeias deu-se o processo histórico da criouliização⁷, isto é, o processo de construção da identidade de Cabo Verde,

⁵ A formação histórica dos territórios. Isto é, pode ser entendido como um período datado da ocupação físico e geográfico, ou, o período que se insere formalmente, em que política e judicialmente se demarca que existe uma colônia e uma metrópole (Maldonado-Torres, 2018).

⁶ “...a nova forma de colonialismo implantada pelas nações ricas como forma de resolver seus problemas internos de acumulação de capital”, intitulada por Kwame Nkrumah de Neocolonialismo (Chaves; Santos, 2020, p.119).

⁷ Criouliização e seus derivados são categorias criadas por alguns pesquisadores cabo-verdianos para elucidar que o processo de formação social ou da identidade cabo-verdiana é resultado do “encontro” entre portugueses e africanos e, dessa forma, dando origem a uma sociedade crioula marcada pela heterogeneidade, ou seja, para Trajano Filho, “o termo se refere a uma formação social que emerge como entidade terceira de um encontro fundador entre sociedade muitas distintas, oriundas de várias vertentes civilizatórias. No caso de Cabo Verde, este surge do contato regular entre a vertente civilizatória ibérica, os portugueses, e as múltiplas vertentes africanas (Trajano Filho, 2016, citado pela Lobo, 2021, p. 918)”.

tendo como referência o continente africano, mas, em termos restritos” (Ivanilda, 2021, p. 22), hoje, porém, temos diversas narrativas e morfologias da presença de outros povos no interior do país, narrativas estas, confirmadas por práticas locais que tangenciam algumas realidades africanas pré-coloniais, apesar do enfático período de dominação e disseminação exógenos, sobretudo concernente à estrutura familiar nuclear com características matrifocais⁸.

Com efeito, contrariando este raciocínio, o proeminente pesquisador cabo-verdiano Cláudio Furtado (2012) diz-nos que, a sociedade cabo-verdiana emergiu da expansão marítima europeia e do encontro forçado entre duas realidades, a do português/europeu e a africana. Sendo assim, o supracitado autor argumenta que o ambiente e as circunstâncias em que surgiu reflete não apenas nos aspectos materiais, mas, sobretudo, nos aspectos culturais que condicionaram a forma de ser e estar no mundo. Também sublinha não haver consenso quanto aos primeiros habitantes do arquipélago, dado que apesar das alegações dos portugueses de que encontraram as ilhas desabitadas e desertas, estas narrativas são contestadas, pois, as ilhas eram habitadas por pessoas negras oriundas da costa do Senegal e grupo étnico árabes da África setentrional que originalmente viajavam em busca de frutos-do-mar por meio da pesca.

Em contrapartida, os pesquisadores, Fernando Rodrigues e Almudena Maisonave (2013), no estudo sobre a feminização das migrantes de Cabo Verde e o seu impacto nas famílias, afirmam que a cultura da comunidade mestiça, conhecida como crioula é resultado da fusão de elementos culturais europeus e africanos reunidos no mesmo território num período cronometrado da história. De tal modo, as peculiaridades e a diversidade estrutural foram a base para o surgimento da sociedade autóctone, neste caso a sociedade cabo-verdiana.

Na mesma ótica, a historiadora cabo-verdiana Iva Cabral (2012, p. 2), alega que a experiência colonial do país, incluindo todos os povoadores alternativos, desempenhou papel determinante na expansão futura de Portugal, enquanto o arquipélago foi laboratório onde fomentou novas formas de colonização, novas relações sociais, novas

Ainda, “A crioulação da sociedade cabo-verdiana emergiria como um processo de hibridação étnica, fator que torna mais complexa a análise, contrapondo-se à mestiçagem, que pode ser entendida como hibridização racial, no sentido fenotípico do termo” (Furtado, 2012 p. 153).

⁸ Dinâmicas familiares que reconhecem o vínculo mãe-filho em detrimento do vínculo improvável e contingente. Uma dinâmica familiar, em que as mulheres se constituem (voluntariamente ou movidas do abandono paterno) na qualidade de mãe e pai dos filhos.

experiências culturais, formando uma identidade a partir da heterogeneidade fundida, com todos os seus infortúnios.

Tais narrativas e percepções, nesse sentido, demonstram a disfunção e falha que se encontra, hoje, no país para lançar um olhar sobre os múltiplos esforços do país pacífico e em direção à modernidade. De acordo com o discurso de José Maria Pereira Neves, presidente de Cabo Verde, eleito em 2021, proferido em uma das conferências, acerca da origem da população cabo-verdiana, “Somos migrantes antes de sermos cabo-verdianos, é que não havia habitantes quando os portugueses, para ser mais politicamente correto, identificaram estas ilhas quando chegaram, aqui não havia ninguém, foram os que vieram da Europa e vieram da África que deram origem a esta nação crioula. É dessa intersecção e diálogo que surge a nação cabo-verdiana, a primeira do mundo e se espalha pelo mundo, dali a nossa força, a nossa abertura, a nossa cosmopolita, a nossa tolerância, a nossa capacidade de criar, dialogar e entender o outro. Pretendo realizar em 2023 uma cimeira⁹ em Cabo Verde das nações crioulas para trazermos esse mundo crioulo a Cabo Verde caso chegue ao nordeste do Brasil (...)”.

A fala do presidente, tão explícita e eufêmica, situa, tais como as últimas alusões que o “encontro” dos mundos europeu e africano, nasceram todas as vertentes da sociedade cabo-verdiana, desde o material ao religioso, independentemente da violência acometidas contra os povos traficados e decepados dos seus familiares e território. Logo, é notável o uso do eufemismo em todos os ângulos, evidenciando a irrelevância para a questão da violência do tráfico de pessoas do seu país de origem para o território, a constante despolitização da problematização em torno da identidade nacional e desconsideração das suas identidades culturais na influência e preponderância da realidade cultural do país.

Dessa forma, é fundamental entender que essas narrativas e discursos sustentam o sistema capitalista e os múltiplos interesses políticos das elites do país que perpetuam a desigualdade. Esse formato não mudará diante dos interesses dessa parcela da população. Assim sendo, a sociedade carece de um olhar endógeno e interseccional considerando todos os marcadores sociais para que as mudanças idealizadas pelas pessoas vulneráveis, digamos a maioria, seja na prática efetiva.

Para Maldonado-Torres (2018), ao abordar discussões como o colonialismo e a descolonização há tendências frequentes que fazem parecer irrelevantes, principalmente

⁹ Congresso/Conferência.

incluindo nas relativizações e interpretações como assuntos que se referem somente ao passado. Muitas das vezes são tratadas de forma generalizada, aplicando a todas as maneiras de construção do império de resistência, desde o começo da humanidade. No entanto, os colonizados ao referir sobre a discussão das formas modernas de colonização estarão trazendo outras abordagens que vão ao encontro de lógica e saberes eurocêntricos. Essa estratégia usada acontece com intuito de fazer com que o conceito do colonialismo perca a sua especificidade e as implicações sobre o presente. Portanto, a relevância contemporânea do colonialismo e da descolonização é perdida se esses conceitos são abordados apenas dentro desse paradigma.

Nessa unidade, Diop (1959), advoga que os intelectuais africanos precisam estudar o passado, não para capitalizar com ele, mas para dele extrair lições, e até se distanciar conscientemente se necessário. Só com uma compreensão real do passado podemos recordar a continuidade histórica, imprescindível à consolidação de um país multiétnico.

Destarte, esta estrutura social é também caracterizada por opressões sobrepostas, mas Cabo Verde tem uma característica distintiva do ponto de vista étnico-racial, a diversidade de grupos étnicos que habitavam o arquipélago durante o período colonial foi geralmente ignorada pela elite intelectual e política do país, que preferiu enxergar na mestiçagem geral da população um fundamento social e cultural do povo cabo-verdiano. Para Dos Anjos (2003):

A violência física e simbólica, que destruiu grande parte da memória étnica dos escravizados, tem sido lida pelos intelectuais cabo-verdianos como “fusão cultural de europeus e africanos”. Essa “fusão cultural” numa mestiçagem geral é percebida por uma parte da intelectualidade cabo-verdiana como positiva, no sentido de que se teria constituído uma unidade nacional antes da implantação de um Estado nacional (2003, p. 581).

Em outras palavras, a violência física e simbólica que aniquilou grande parte da memória étnica dos escravizados é, segundo os intelectuais cabo-verdianos, fusão e integração culturais europeus e africanos. As pessoas escravizadas transportadas de outros países do continente eram batizadas na chegada aos portos do país, processo pelo qual eram destituídos dos seus nomes originais e qualquer possibilidade de reencontrar os familiares. O retrato e difusão romântica da violência simbólica perpetrada pela nação

cabo-verdiana surgiram em decorrência dos interesses políticos e dos discursos eufêmicos preconizados pelo movimento Claridoso¹⁰.

Segundo Maldonado-Torres (2018, p. 49) o sujeito, independentemente do que ele seja, é instituído e escorado pela sua localização no tempo e no espaço, pelo lugar que ocupa na organização de poder e na cultura, mas também, nas formas como se posiciona diante das narrativas do saber. Portanto, para se posicionar ou requerer-se diante de algum cenário, o sujeito necessita estar localizado no tempo e espaço, desta forma, compreende-se que, o sujeito, ele é um campo de luta e, conseqüentemente, um lugar que deve ser controlado e dominado para que a supremacia de uma raça humana continue indelével.

Diante disso, o autor argumenta que, a colonialidade do ser concerne na introdução da lógica colonial nas concepções e nas experiências de tempo e espaço, bem como na subjetividade. Como também integra a colonialidade da visão e dos demais sentidos, já que são mecanismos dos quais os sujeitos têm um discernimento de si e do seu mundo. Outrossim, a colonialidade do saber e a colonialidade do poder, absorvem a mesma operação em relação aos elementos que as instituem. Na medida em que para obter êxito sobre a validação dos conhecimentos, esses sujeitos foram abstraídos do tempo e espaço humano, instruídos em que foram descobertos com as suas propriedades, logo, não tiveram potencial para descobrir as mesmas e, tampouco significaram um entrasse para a conquista da sua terra. Assim, não podem ocupar lugares de produção de conhecimento e, naturalmente, não possuem objetividade. Deste modo, a colonialidade do poder, ser e saber objetiva manter os sujeitos nesta mesma posição que assemelham predestinados a ocupar, ou seja, nos lugares.

Diante desse cenário, constata-se que para compreender e analisar a situação atual em Cabo Verde é necessário estudar a matriz das relações coloniais, tendo em conta o percurso histórico, os conflitos do povoamento e os impactos dessas relações nas

¹⁰ Trata-se de uma revista que surgiu nas décadas de 1930 e 1940, fundada por proeminentes intelectuais cabo-verdianos, para divulgar informações sobre a identidade cabo-verdiana. Segundo Dos Anjos (2003), a geração Claridade foi parte importante da mediação cultural entre as necessidades locais e o sistema colonial, pois nos romances e poemas publicados pela revista, apoiaram a intensificação da seca e sofrimento do povo cabo-verdiano, e neste quadro de produção intensiva em nome da cultura e quase nenhuma atividade que se pareça política, emerge o imaginário de Cabo Verde enquanto comunidade. Por outras palavras, a revista glorificou e fez florescer uma visão do que se passava entre as carências locais e o sistema colonial, no sentido de que nos romances e poemas publicados pela revista endossavam a seca crescente e sofrimento exacerbado do povo cabo-verdiano, neste contexto de intensa produção em nome da cultura e pouca atividade política aparente, Cabo Verde é imaginado como “Culturalmente, de fato, nós não somos africanos” e ‘Isto aqui não é África, é Cabo Verde”. Para mais informação, ler Dos Anjos (2003) e Cláudio Furtado (2012).

configurações sociais em Cabo Verde nos dias atuais, sobretudo no que tange a condição social das mulheres e as configurações familiares.

Ao descrever a situação sociopolítica cabo-verdiana, a socióloga cabo-verdiana Eurídice Monteiro (2016), enfatiza que Cabo Verde foi alvo desde os primórdios da colonização, contudo, mais intensamente a partir do século XIX com discussões afincadas em torno da identidade do povo das ilhas e do estatuto a ser atribuído ao arquipélago em relação à crítica ao processo de mestiçagem, defendida pela elite intelectual claridosa, nos anos de 1936 a 1960.

Dos Anjos (2003), um dos primeiros críticos categórico dos discursos eufêmicos e paradoxais concernentes às construções das identidades cabo-verdianas, defende que a imagem do país mestiço é deliberadamente difundida com objetivo de despolitizar a população e implicar abertura ao estrangeiro, isto é, o título atribuído ao país não só surge como uma ideologia para atenuar as tensões internas ao propor uma imagem coletiva homogênea, mas também como modelo que incorpora diferenças e que implementa como os modelos simbólicos externos podem ser integrados. Em última análise, justificar tal entrada. Dessa forma, possibilita a compreensão de como esta categoria assumiu o centro da cultura dominante de Cabo Verde e as fragilidades da identidade do país, assim como criticá-la na história social do uso de classificações raciais de Cabo Verde.

Nesse prisma, o historiador britânico Charles Boxer faz duras críticas ao intelectual brasileiro Gilberto Freyre (1900 – 1987), na medida em que os temas lusotropicalistas, que desencadearam o trabalho intelectual dos sociólogos brasileiros na década de 1950 e início da década de 1960, ajudaram na mudança de regime salazaristas para converter cinco séculos de colonização a cinco séculos de contato entre diferentes raças e culturas. Assim, o autor pernambucano atribuía a Portugal um papel histórico, o de confraternizar lírica e franciscanamente com os povos dos trópicos (Schneider, 2013, p. 254).

De acordo com Cláudio Furtado (2012, p. 152) “nos estudos sobre Cabo Verde as categorias analíticas centrais têm sido, majoritariamente, a mestiçagem e a criouliização, como elementos caracterizadores dos habitantes locais”. Nesse viés, compreende-se, a mestiçagem como um conceito social, que abarca aspectos culturais e identitários, não fenotípicos, e fundamenta grande parte dos trabalhos dos arquitetos da cabo-verdianidade. No entanto, em contrapartida, o conceito de criouliização muda de sentido conforme a inclinação do autor e o momento histórico.

Assim, segundo o historiador britânico Schneider (2013), Gilberto Freyre não deixava de mencionar a questão atual da discriminação racial no contexto internacional em que se tornava necessário e essencial ao mundo que se reorganizasse o encontro, sob a forma de um encontro entre iguais do ocidente com o oriente, através da miscigenação e da interpenetração de culturas, portanto, estaria em curso a formação de um terceiro homem ou de uma terceira cultura.

Para tanto, a fim de evidenciar a violência e a discriminação dos portugueses em relação aos povos colonizados, a despeito da miscigenação e da convivência que a colonização impôs, Charles Boxer (1963) abordou diferentes regiões, tempos e contextos do império, embora diferente na intensidade em função da região e da época.

Sob essa ótica (Dos Anjos, 2003), afirma que essa lógica foi reforçada quando aconteceu o debate sobre o racismo científico na América do Norte e na América Latina, nas primeiras décadas do século XX, ao sofrer os primeiros abalos pela dissociação entre os conceitos de raça e cultura. Assim, iniciou-se nova discussão que enfatizou a definição histórica e cultural do discurso latino do mestiço, em que os intelectuais de Cabo Verde eliminaram parcialmente os polos branco e negro, ressaltando a plena realização do mestiço que transforma o discurso das raças em conflito em concessões com a ideia de fusão cultural.

Nesse contexto, segundo o autor supracitado os intelectuais eliminam parcialmente as polaridades preto e branco, facilitando a plena realização da mestiçagem. Em outras palavras, a emergência de identidades relativas às duas raças é a consequência óbvia e simples da introdução de modelos identitários externos da ideologia do casamento latino-americano e da intensificação da marginalização entre a africanização e a lusitização da sociedade crioula.

Com base na citação acima, entende-se que a mestiçagem em Cabo Verde, portanto, é compreendida não apenas como território afetivo, mas é considerado o ponto de eliminação contra os polos em completa síntese, já que não há sequer uma separação aparente, enquanto as personagens da literatura cabo-verdiana não são fenotipicamente negras nem brancas, assim como o desaparecimento da classe dominante de ascendência europeia parece anular qualquer concepção de fenótipo.

Freyre partia da premissa de que as colônias portuguesas na África foram o antigo Brasil. Por isso, quando visitou a África portuguesa a convite do regime cabo-verdiano, ficou desapontado ao descobrir que a cor da pele, a aparência e os costumes do país eram predominantemente africanos, no entanto a Produção Literária da Região o consolou, pois

nela encontrou a mais viva literatura luso-tropical depois da do Brasil. Freyre demonstra assim que está mais interessado em compreender o papel dos portugueses nesta temática do que em compreender o modo de vida africano face à experiência colonial portuguesa (Schneider, 2013).

Embora, de acordo com (Dos Anjos, 2003, p. 585), a mestiçagem na América Latina indique a direção de uma futura cultura racializada, que eliminaria as contradições ainda presentes, a especificidade do caso cabo-verdiano consiste, sobretudo no fato de que os teóricos da mestiçagem partiram da hipótese de que a mistura racial-cultural nas ilhas, nega o conceito de raça.

Explica, ainda, Dos Anjos (2003, p. 603), que a mestiçagem em Cabo Verde está relacionada a muitos interesses políticos, visto que a elite cabo-verdiana visava salvar o tratamento diferenciado do país de outros países colonizados por Portugal, como, Guiné-Bissau, Angola, São Tomé e Príncipe, Moçambique, portanto diferenciado dos demais nativos. Nesse sentido, os intelectuais cabo-verdianos foram os notáveis mediadores do domínio colonial em África, reconhecendo como política social fundada num saber sobre as raças, a partir da narrativa de um grupo mais suscetível às influências ocidentais, submetendo a análise uma concepção eurocêntrica e estatal de nação. Isto é, com base nessa concepção de raça, os intelectuais cabo-verdianos continuam a defender e perpetuar a identidade e cultura nacional como circunlóquio que consolida a ideia de raça e permite classificar as pessoas não pela biologia, no entanto, pela cultura.

Além disso, a identidade mestiça, ao contrário do que explicitam, nasceu das relações mútuas entre a elite e o poder dominante, que originalmente não tinha um objetivo ou uma atitude nacional. Em outras palavras:

Essa identidade mestiça só muito recentemente se apresentou como identidade geral de todos os cabo-verdianos e, mais recentemente ainda, ela busca apresentar-se como a identidade nacional. Essa identidade, elaborada nos círculos intelectuais, sobrepõe-se às identidades locais dos bairros, das vilas, das ilhas e das formas de religiosidade, com a pretensão de unificá-las numa essência comum e natural: a mestiçagem cultural e biológica. A naturalização da identidade cabo-verdiana na mestiçagem, até a primeira metade deste século, não implicou numa postura nacionalista. Quando, na década de 60, emerge um movimento de reivindicação nacionalista – conformando o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) – é numa concepção contrária à ideologia da mestiçagem, isto é, no resgate da africanidade do arquipélago (Dos Anjos, 2003, p. 594-595).

Aqui, o carácter ideológico da identidade nacional aparece na legitimação das estruturas e relações políticas, pelo que as várias tentativas de identidade nacional por

parte da elite politicamente dominante procuram provar que a escolha primeira do regime assenta num apelo incisivo pela identidade de pessoas em situações marcadas por relações de poder, demandando que a análise privilegiada diz respeito à medida que essa identidade mimetiza, legitima, justifica e funciona como forma de poder ou atividade de poder.

Assim, Charles Boxer (1963) segundo Schneider (2013), defende que Freyre formulou a matriz cultural portuguesa e a ideia de civilização luso-tropical, definida como o resultado de uma interação dinâmica entre as condições ecológicas, culturais, materiais e étnicas de vida nos trópicos, esta formulação, cada vez menos antropológica, sociológica e mais ideológica, atingiu o seu apogeu no luso e o trópico.

Isto significa que, o mestiço se denomina acima do negro e fica perceptível no processo da formação da sua identidade dominante, o que lhe permite reforçar o princípio de hierarquia imposto pelo dominante. Em outras palavras, para Cláudio Furtado (2012), a identidade nacional é vista como uma construção discursiva política, objeto de disputa nas diversas esferas que constituem a estrutura social cabo-verdiana. Sob o mesmo ponto de vista, Dos Anjos (2016, p. 229), alega que, “as versões nacionalistas dos países africanos tendem a ser largamente elitistas, como se tivesse sido intelectualmente nutrido exclusivamente por uma pequena elite escolarizada”.

É importante salientar o papel fundamental da escola, do ensino escolar e da Igreja Católica na construção da sociedade colonial portuguesa, a fragilidade da identidade cabo-verdiana e o conseqüente desenvolvimento social do país, visando tornar a divisão sexual do trabalho e legitimação do domínio masculino nas esferas privada e pública, desencadeando desequilíbrios nas relações de poder, principalmente no que diz respeito às questões de gênero, classe e raça.

Segundo o cientista social guineense Daniel Cassama (2014, p. 27), a Igreja prestou um apoio significativo ao Estado português na implementação da ideologia colonial-nacionalista. A Concordata de 1940, assinada entre Portugal e o Vaticano, e o Acordo Missionário de 1941, que confiou às missões católicas o ensino rudimentar, preconizavam a educação “de acordo com os princípios doutrinários da Constituição portuguesa e nos moldes dos programas emanados do Governo” (Cabral, 1978, p. 64 apud Cassama, 2014, p. 27).

Ainda conforme o autor, Cabral apelidou essa ideologia educacional de cristianizada ou racismo cristão porque dificultava a educação dos estudantes negros africanos. As dificuldades decorrem da limitada disponibilidade econômica das famílias

e dos estudantes negros africanos para pagar os seus estudos. No que diz respeito às dificuldades econômicas, Amílcar Cabral considera-as como a primeira garantia de que o estado de inferioridade do chamado negro civilizado durará para sempre, porque o próprio sistema colonial condicionou a melhoria da vida do homem negro africano de todas as formas possíveis.

Pois, (Cabral, 1978, p. 30 apud Cassama, 2014, p. 27), esta inacessibilidade financeira decorre do próprio sistema colonizador de discriminação racial, visto que a estrutura do regime colonial reserva aos negros, explícita ou tacitamente, posições que correspondem a um nível socioeconômico considerado inferior na estrutura social capitalista, o racismo à moda portuguesa, restringe o progresso econômico e social das massas negras e nega-lhes oportunidades de melhorar as precárias condições de vida em que vivem.

Neste sentido, Diop (1959), argumenta que no âmbito religioso, as pessoas costumam ser menos imunes a qualquer influência externa. Quando esta fortaleza espiritual estiver destruída, outras menos estáveis, como laços familiares e outras, serão muito prejudicadas e mudanças profundas ocorrerão (1959, p. 81).

No entanto, Dos Anjos (2016), destaca o papel das escolas na manutenção de hierarquias consideradas biológicas, ainda que no arquipélago não sejam possíveis divisões fenotípicas inequívocas. Dito isto, para o referido autor, o golpe fatal nas pretensões da elite terratenente¹¹ foi a instalação das escolas secundárias e liceus em várias ilhas do arquipélago, antes de se ter um na capital. “Da ilha Brava, a São Nicolau onde se estabelece o seminário-liceu, em 1866, até se estabelecer definitivamente em São Vicente, a escolarização secundária tornou-se para os badios— como são designados os nativos de Santiago – sempre distante e onerosa. Apenas em 1955, foi criada a primeira Seção Liceal, com o 1º e 2º ciclos, na ilha de Santiago” (2016, p. 232-233).

Para os nativos da ilha de Santiago, portanto, a democratização do ensino médio sempre foi utópica, inatingível e dispendiosa. Assim, a educação tornou-se um importante veículo de mobilidade social e de difusão de ideias e narrativas hegemônicas. Nessas ilhas, a educação visava fazer cumprir as regras e regulamentos coloniais.

Nesse período, como já salientado, o país dispunha de uma parcela da população, nomeada de elite cabo-verdiana, formada em Portugal, mais precisamente na década de 1930, em que desempenhou um papel nevrálgico na segregação dos demais povos

¹¹ Refere-se àquele que reúne muitas propriedades e/ou prestígio.

nacionais, efetuando o intermédio colonial entre os brancos colonos, os pretos e mulatos colonizados. Em outras palavras, o grupo formado em Portugal estabelecia a ligação entre os senhores e os escravizados possibilitando, portanto, um elemento diferenciador no âmbito educacional para a dita nobreza. A partir da década de 1930, os ideólogos coloniais e a elite insular foram disseminando as premissas que tonificaram e consolidaram uma ideia de anterioridade da nação crioula em relação ao Estado soberano no arquipélago (Monteiro, 2016).

Vale ressaltar que a formação ideológica e as atitudes classistas da elite da ilha na década de 1930 e a opressão do novo estado não favoreceram a desintegração ideológica e colonial. Pelo contrário, os claridosos ficaram presos entre a retórica da emancipação e a consagração da colonização, perdendo de vista o que sempre dividiu a sociedade e as linhas raciais se tornaram desigualdades de classe (Monteiro, 2016. p. 989). Dessa forma, Dos Anjos (2003), reforça que, “parte da elite cabo-verdiana ostenta com orgulho o seu avanço em direção à modernidade se comparando com as demais nações africanas”.

Assim, reforçam e legitimam a estrutura social e os símbolos étnicos e nacionais de Cabo Verde, a equação de assimilação e evolução para a modernidade e as normas morais, ainda que o país tenha sido erigido sob o processo colonial, oferecendo óticas e perspectivas coloniais, em vez da construção de novas estruturas. A necessidade de seguir a lógica e os meios de exploração e controle, esse pequeno segmento da população classifica o projeto colonial como o Ocidente moderno.

Modernidade este que, segundo o sociólogo decolonial integrante do grupo modernidade/decolonialidade, Ramón Grosfoguel (2018), não é uma ação emancipatória, embora a grande parte do pensamento eurocêntrico nos tenha feito acreditar, haja vista que a modernidade (colonialidade) é um projeto de civilização que emerge face à violência, gerada pela expansão colonial. Além disso, ressalta a inexistência da civilização ocidental antes da dominação europeia, onde em 1492, iniciou-se este projeto, em função da dominação e a relação do homem europeu sobre o homem não europeu.

Hoje, são inegáveis o reflexo e a reverberação dos interesses políticos da pequena burguesia. Por um lado, as leis do Estado são contempladas a partir da lógica do Ocidente, que orienta os métodos e narrativas da época, e não numa perspectiva africana, onde as histórias são vistas e compreendidas em formas atemporais de perceber o passado e projetar, por outro lado, as contribuições de intelectuais negros e anti-hegemônicos não

são lidas nas escolas. Este epistemicídio implica a subjetividade das identidades existentes no arquipélago.

Constata-se que a trajetória ascendente dos intelectuais, desde fins do século passado, fundamenta-se no acesso limitado às instâncias de importação de modelos e diálogo com a intelectualidade das metrópoles. Resumindo, até fins do século XIX, a sociedade colonizada cabo-verdiana se estruturava sob a dominação racial de uma minoria branca sobre a maioria negra da população; em fins do século XX Cabo Verde é uma sociedade estruturada sob a dominação de elites que, pela manipulação dos códigos político-culturais ocidentais, fazem a mediação entre o sistema internacional e a população local (Dos Anjos, 2003, p.582).

O autor sublinha, ainda, que pelo menos no caso particular da sociedade cabo-verdiana, as elites dependem de uma ruptura entre os modelos simbólicos importados e a cultura local para o seu poder.

Como diz Iva Cabral et al (2012), foi o bloco europeu que impôs o modelo social e os escravizados não tiveram escolha a não ser forçar a sua entrada na comunidade. Em contrapartida, porém, aqui já não vivem os grandes mercadores capitalistas, visto que não têm capital suficiente para armar os seus navios. A nova elite mestiça consegue responder, participando nos mecanismos de implementação de novos instrumentos, sobretudo recentemente no comércio intercontinental. Isso significava que os intelectuais valorizavam não a ponte entre os colonizadores e os nativos, mas a proximidade com o sistema.

No entanto, é necessário ressaltar que na discussão sobre o pensamento decolonial, constata-se que na academia, o conhecimento validado é Ocidental.

Patrícia Hill Collins (2018), pesquisadora estadunidense, realiza uma importante reflexão ao apresentar que os homens brancos de elite controlam o que é considerado conhecimento válido, permeando epistemologias, paradigmas e metodologias. Deste modo, as epistemologias “referem-se a forma de produção e validação do conhecimento”, paradigmas “abrange abordagens interpretativas” e metodologia seria “como conduzir e aplicar paradigmas interpretativos” (Collins, 2018, p. 154).

Nesse sentido, a escritora nigeriana Bakare-yusuf (2003), afirma que o foco na teoria do contexto e na incorporação do conhecimento e da experiência, e a sua rejeição do dualismo, incluindo o privilégio da mente sobre o corpo, do objeto sobre o objeto e da cultura sobre a natureza, tornam-no útil para uma compreensão específica do que a subjetividade social particular é construída, e para a compreensão das possibilidades emancipatórias existentes.

Nesse ponto de vista, Eurídice Monteiro (2016), aponta que é importante destacar os principais momentos da nação crioula, pois a partir desses momentos o/a pesquisador/a terá alicerce para compreender as impressões e explicações culturais fornecidas no período claridosos, anticoloniais e pós-coloniais.

Isso significa que, para entender as relações que existem hoje, é necessário entender o contexto em que elas surgiram. Segundo a autora, então, as pesquisas posteriores a esse período trazem para o campo de análise a possibilidade de repensar o sistema histórico do período por uma interpelação incutida investigação nas relações de poder, interiormente das fronteiras de gênero, classe e religião. Tal análise permite não só compreender o sistema histórico que possibilitou a formação da sociedade insular, como também implica a possível desconstrução da narrativa dominante que mais tarde inventou Cabo Verde como um país de criouldade, cuja narração iniciou-se no tempo colonial português, ancorado no imaginário luso-tropical (Monteiro, 2016).

No entanto, segundo a mesma autora, com a instauração do processo colonial começaram a emergir diferenças de gênero, raciais e de classe no contexto cabo-verdiano, condicionadas pelas condições socioeconômicas, que também confirmavam que o controle administrativo do poder era uma luta política nesse período.

Como tentou mostrar até aqui, a violência está no cerne do tecido social do país, dos padrões éticos e do sistema político moderno e permanece com novas funções e facetas, uma vez que já não é um elemento de atuação direto e inequívoco, mas está estruturada e interiorizada na legislação cabo-verdiana. Então se vê que ainda hoje é preciso discutir o processo da nação crioula e a violência por trás desse processo, integrando a discussão de raça e classe no contexto nacional, visto que são indícios preliminares do arquipélago e diferem dos modelos mimetizados.

1.2 - Família na Sociedade Cabo-verdiana: A Diversidade das Dinâmicas Familiares em Cabo Verde

É evidente como a religião, mas especificamente a Igreja Católica, influenciou a constituição da identidade nacional, sendo conivente com o sistema colonialista e escravista que naturalizou a violência, simbólica e física, como elemento central no processo de colonização.

Assim, como a construção da identidade nacional foi introduzida pela miscigenação, o que só foi possível a partir de constituições familiares posteriores. Portanto, nos grupos étnicos raciais há interferência da miscigenação, que só aconteceu

por meio da violência sexual contra mulheres escravizadas. Neste contexto, portanto, o consenso é que a gênese da família cabo-verdiana resulta de um “encontro” de miscigenação ocorrido nestas ilhas (Martins; Fortes, 2011, p. 15).

Pensar as estruturas familiares no contexto cabo-verdiano, portanto, se faz necessário articular e refletir sobre as violências sexuais que originou a identidade cabo-verdiana firmada na mestiçagem e na superioridade masculina, na medida em que “tanto a família como a divisão do trabalho e o Estado são atravessados pela lógica da masculinidade hegemônica, assente na norma da heterossexualidade (Veiga, 2010, p. 11) ”.

Quanto ao conceito de família, este conceito na antropologia, especialmente no estudo do parentesco, tem sido objeto de numerosas discussões e dúvidas. Em teoria, não é fácil definir o que é uma família e inúmeras pesquisas, em áreas variadas do conhecimento, mostraram que não existe uma definição universal.

A família é, portanto, compreendida como um fato social e cultural e não como um fato natural.

Famílias nucleares heterossexuais, famílias monogâmicas e famílias cristãs ocidentais são realidades em grande parte do mundo e codificadas através do processo de naturalização. Em outras palavras, a antropologia mostrou que o patriarcado não se baseia apenas em laços de sangue, mas também em fortes laços sociais (Rodrigues; Maisonave, 2013).

Em seu estudo sobre a vida familiar e o trabalho, o cabo-verdiano Ulisses da Veiga (2010, p. 8), afirma que Burgess analisou a família e propôs a transformação da instituição familiar em uma comunidade familiar. As percepções da estrutura familiar sugerem uma série de razões para algumas das mudanças, centrando-se nas mudanças da produção agrícola e artesanal para a produção industrial, na mobilidade geográfica e na urbanização.

Ele argumenta que na sociedade moderna, em consequência do declínio do setor agrícola, alguns agregados familiares já não funcionam como unidades econômicas produtivas, mas tornam-se agregados cuja estratégia inclui a organização do trabalho remunerado na indústria ou no terceiro setor. Por conseguinte, a estrutura familiar deixou de ser a de uma família grande ou extensa em que todos os membros contribuem para a captação de recursos. Ou seja, pode-se inferir que a rede familiar está intimamente relacionada à manutenção e reprodução da propriedade, como a formação da família camponesa.

Assim, o núcleo da família sofreu inúmeras alterações nas últimas décadas, sobretudo estruturais, estando por isso atualmente sujeito a diversos tipos de tipificações. No entanto, as funções básicas da instituição familiar ao longo de todo o processo de desenvolvimento dos seus membros permanecem as mesmas. Diante desta realidade, as relações familiares têm sido alvo de muitos estudos e problematizações.

Nesse sentido, vale ressaltar que os arranjos familiares neste estudo terão significado amplo e extraconsanguíneo, assim como o vocábulo “famílias” será usado no plural para enfatizar a diversidade e complexidade ao discutir este grupo social em constante transformação.

No contexto de Cabo Verde é importante descrever a construção da Matrifocalidade ou a percepção de dinâmicas familiares diferentes da família nuclear. No caso de Cabo Verde, o conceito de família tradicional ou nuclear (constituído por pai, mãe e filhos biológicos), devido a inúmeros fatores, incluindo a migração de homens em busca de melhores condições de vida, o lugar da mulher perante família, assumindo como chefe de casa, com representatividade política e discurso público, evidenciam o deslocamento e a necessidade de indagar esse modelo.

Os estudos sobre dinâmicas familiares em Cabo Verde, de acordo com Maria Ivone Monteiro (2013, p.5), destacam duas características predominantes: a matrifocalidade, na qual o laço entre mães e filhos/as são mais valorizados e, em termos de relações de gênero, como marcada por relações patriarcais, onde predomina a autoridade masculina (Lobo, 2012; Martins; Fortes, 2011 apud Monteiro, 2013)

Dessa forma, a autora reitera que a diversidade das dinâmicas familiares em Cabo Verde tem sido recentemente objeto de vários estudos no domínio das ciências sociais, o que nos impede de se referir a um só tipo de família como característica da sociedade cabo-verdiana. Ao contrário, visto que existe uma multiplicidade de formas de vida familiar podendo em alguns casos ou circunstâncias ter uma predominância de um tipo familiar, todavia é dubitável generalizar a partir do modelo padrão.

Dito isso, a família é uma área controversa em Cabo Verde e alguns estudos encontraram nela contradições e este trabalho parte da perspectiva da família cabo-verdiana que historicamente tem sido apresentada como baseada nas desigualdades raciais e de gênero e mobilidade, uma vez que os fluxos de imigrantes em curso são caracterizados pela fragilidade e inconstância conjugal, pela mobilidade intragrupos e pelas negociações intergeracionais e transnacionais. Assim, verifica-se que a família em Cabo Verde é na verdade um domínio não normativo, explicitamente mais alinhado com

a nova abordagem antropológica do parentesco, enfatizando a natureza processual, construtiva e fluida da relação familiar (Martins; Fortes, 2011, p. 25).

Esta dissertação, sustentada nas reflexões propostas pelas autoras e autores citadas/os trará uma discussão sobre as relações familiares em Cabo Verde para além de debates a respeito de crise familiar baseado numa noção única, normativa e moral de família, pois a desconstrução crítica da noção de “crise na família” mostra que as diferentes estratégias para driblar os constrangimentos permitem a coexistência de diversos padrões de relações familiares que não se limitam aos padrões normativos das famílias nucleares e patriarcais. Chamo a atenção para a dinâmica das redes familiares transnacionais, as mudanças nas relações de gênero e a reciprocidade intergeracional revelam-se como estratégias centrais imaginadas e negociadas pela maioria das pessoas pobres em Cabo Verde.

Morgan (1871), ao tratar da contradição entre o parentesco real criado pelo sistema familiar existente e como ele se expressa por meio da linguagem, apontou que a família representa um elemento dinâmico e a sua organização está em constante evolução e o termo que a representa é relativamente novo, sendo observada uma rigidez do sistema de parentesco por meio da tradução literal (apud Diop, 1959, p.17).

Quanto ao modelo familiar em Cabo Verde, portanto, para Lobo (2021), assenta no conceito de família alargada, em que a mulher assume o papel de chefe da família. Ainda, segundo ela, são múltiplas as razões para a falta de responsabilidade parental ou incoerência paterna, todavia o mais contundente, é sobretudo a mobilidade masculina e a não adoção e/ou o cumprimento das responsabilidades paternas na criação dos filhos. Nessa lógica a sociedade dissemina o discurso constante da mídia, do senso comum nas conversas informais que é obrigação dos pais o sustento dos filhos. Por conseguinte, as mães não podem contar com a participação deles, visto que não sabem quanto recebem e se recebem.

Assim, segundo Veiga (2010, p. 18), desde a década de 1980 as famílias em Cabo Verde têm sofrido profundas mudanças que são rapidamente perceptíveis ao nível demográfico. A sociedade cabo-verdiana tem experimentado mudanças em muitas áreas da vida familiar nas últimas décadas. O número de casamentos diminuiu significativamente, o que pode ser explicado pelo fato de que atualmente os casamentos religiosos não desempenharam o mesmo papel na vida das pessoas.

Com efeito, o número de divórcios vem aumentando, assim como a atividade profissional das mulheres.

Portanto, acrescenta o autor, à medida que as taxas de fertilidade continuam a diminuir e a proporção de mulheres com ensino secundário e superior aumenta, mais casais têm menos filhos. Tudo isso contribuiu para o surgimento de novas formas de relações familiares mais igualitárias. Estas mudanças significaram o surgimento de diferentes formas de vivenciar as relações familiares e, a partir da década de 1990, Cabo Verde começou a entrar numa modernização demográfica decisiva, com mudanças substanciais num movimento de privatização e individualização crescente nas relações matrimoniais e familiares.

Segundo dados observados por Cruz (2013), na comunidade da Ribeira da Barca¹² predominam as famílias alargadas, onde convivem sob o mesmo teto duas ou mais gerações: avós, mães, filhos, netos e, muitas vezes, alguns familiares consanguíneos e outros relacionados. Ao contrário das organizações familiares patriarcais, onde há rígidas divisões de papéis e o homem é visto como a figura máxima da família, os agregados familiares em Cabo Verde são grandes e muitos são chefiados por mulheres. Para Lobo (2010) a maternidade em Cabo Verde é culturalmente extensa e a responsabilidade de educar, orientar os jovens ao longo dos ciclos de vida e disseminar os valores sobre a maternidade é partilhada por todos os membros da família e membros-chave da comunidade.

Essas mulheres, devido a um baixo nível de escolaridade e, em alguns casos, à idade avançada, vivem do comércio informal, saindo de porta em porta atrás do freguês para vender frutas, peixes, queijo, pastel, roupas, donetes, doces, entre outros bens, para o sustento da família, muitas delas recorrendo a microcréditos para iniciar o comércio informal ou para reforçar os negócios instaurados (Gonçalves, 2021, p.23).

Assim, segundo Andrea Lobo (2010, p.122), no estudo do parentesco africano, a questão da geração na antropologia não é uma abordagem clássica focada na estrutura institucional dos sistemas de parentesco, nem nova no contexto africano de relacionamento construído através da prática quotidiana. Portanto, para compreender a centralidade da mulher para a reprodução das relações familiares no caso de Cabo Verde, não se pode negligenciar o papel das avós. Ou seja, a unidade significativa é a família extensa, havendo a priorização dos laços consanguíneos à relação conjugal, a mobilidade

¹² É uma comunidade localizada no noroeste da ilha de Santiago, no concelho de Santa Catarina, em Cabo Verde.

de homens e mulheres e especialmente de crianças entre as várias casas, faz parte da dinâmica familiar.

Dessa forma, segundo a autora, a concepção local, a família é considerada como um produto de produção centrado nas experiências de coabitação e cooperação doméstica entre pessoas, ou seja, um processo no qual o universo familiar se forma diariamente. É importante, então, o parentesco social baseado nas ofertas pessoais, no compromisso mútuo e na parceria. Ao mesmo tempo, tal como o parentesco é adquirido, negociado e nutrido, a vida e o lugar de uma pessoa num contexto familiar são o resultado de escolhas e negociações e não devem ser entendidos como uma tarefa inevitável e predeterminada no sistema.

Como descreve (Lobo, 2010), na ilha de Boa Vista, a esfera de uma diferenciação que põe as relações nas seguintes denominações: avó e mãe é igual à proximidade e afetividade e mãe e filho é igual distância e autoridade. Contudo, ambas as relações são caracterizadas pelo calor afetivo exercício da autoridade. As crianças são tratadas com carinho e afeto, no entanto, são impostos os limites. Nesse quesito, as mães e avós não se diferenciam. O que muda é a forma como elas vivenciam essa experiência, a maneira como dispensam carinho e como tal sentimento é percebido pelos filhos ou netos. Os significados de aguentar uma criança variam no tempo, sendo vividos distintamente por mães e avós. Nesse sentido, não me parece correto afirmar que exista disputa entre mãe e avó, e que a segunda estaria ocupando um lugar de vantagem sobre a primeira. O que é observado é uma complementaridade de funções e formas de tratamento que advêm das conjunturas de vida dessas mulheres.

Neste sentido, segundo a antropóloga Claudia Bongianino (2015, p. 113) no artigo “Crescer nas pessoas, nas relações e nos lugares: A experiência cabo-verdiana da família e da mobilidade”, o conceito de parente inclui o universo dos consanguíneos, dos afins e também dos vizinhos, dos compadres e dos amigos. Neste contexto, a mobilidade não se limita à migração, assim como o parentesco não se limita à família nuclear.

Assim, (Cassama, 2014, p. 22), menciona que Cabo Verde, como muitas sociedades em África, têm um conceito e uma estrutura diferentes da família nuclear urbana europeia, sendo mais adequado falar da existência de grupos familiares alargados onde as relações entre os indivíduos transcendem o caráter meramente consanguíneo.

Nesse sentido, Lobo (2006), ressalta que em Cabo Verde o termo “minha família” é utilizada para designar um grupo de pessoas mais próximas entre si e com laços afetivos, económicos e sociais mais próximos, e a expressão “somos famílias”, quando se refere a

um parente de sangue. Dessa forma, em Cabo Verde a expressão “minha família” envolve-se numa rede de relações íntimas que se estendem para além da porta de casa até aos espaços da rua, das casas dos vizinhos e parentes, onde os conceitos “família”, residência comum, vizinhança e amizade se misturam.

Assim, para a antropóloga Bongianino, de certa forma, pode-se argumentar que os cabo-verdianos na cidade italiana de Nápoles, continuam a viver juntos da mesma forma que em Cabo Verde, pois, por outras palavras, em Nápoles as famílias vivem juntas, mas não necessariamente na mesma casa, e os termos vizinhos, amigos e parentes estão conceitualmente, confundidos, uma vez que todos compartilham substâncias, trocam refeições, cuidam dos filhos uns dos outros, e assim por diante. Da mesma forma, existem numerosos parentescos que ligam as várias casas cabo-verdianas de Nápoles, fundindo assim os mundos relacionais das regiões italiana e de Cabo Verde não sejam tão diferentes assim um do outro.

Desta forma, segundo aludida autora, as práticas cabo-verdianas de construção familiar centram-se em formas quotidianas de intimidade que não pressupõem proximidade física, mas permitem uma proximidade à distância. Independentemente da imigração, a formação familiar é reforçada e reproduzida através de sinais de proximidade. Na verdade, no contexto cabo-verdiano, circular significa partilhar e conviver, com um significado mais amplo do que manter contato físico.

A partir da citação da autora Cruz (2013), percebe-se que a sociedade cabo-verdiana é marcada pelas mazelas do poder patriarcal, que “aos homens, o trabalho, a função de perpetuar os valores patriarcais e o espaço público, às mulheres o espaço doméstico, o lar e a obediência das regras patriarcais” (Fortes, 2015, p. 102).

Embora, como já referido, a sociedade cabo-verdiana tenha sido moldada por um movimento de desterritorialização humana que transportou milhares de pessoas para as ilhas, os autores Rodrigues e Maisonave (2013) estão convictos que a lógica da escravatura foi incutida nas visões e divisões entre a população do arquipélago de elites brancas e mestiças, bem como o grande número de escravos negros. Em outras palavras, a organização parental das famílias e dos grupos familiares em Cabo Verde não responde aos modelos cristãos impostos, tendo em conta a mestiçagem, a geografia e os assentamentos humanos forçados.

Como já foi mencionado, Cabo Verde nasceu de um “encontro” intersocietal entre portugueses e africanos, que deu origem a uma sociedade que ainda guarda os vestígios do encontro original, constituindo-se como uma síntese complexa de elementos culturais

heterogêneos. Deste ponto de vista, não existe apenas uma forma de organização familiar na sociedade cabo-verdiana, mas existem muitas formas de organização familiar, algumas mais próximas do continente europeu, outras mais próximas do continente africano (Monteiro, 2013).

Nesse sentido, segundo Martins e Fortes (2011), em Cabo Verde a família tem é desde sempre um aspecto contestado e diversos estudos identificam as suas contradições, pois ela é apresentada como historicamente fundada na desigualdade racial e de gênero e na mobilidade, devido ao contínuo fluxo emigratório, da mesma forma, é marcada pela fragilidade e instabilidade conjugal, pela fluência nos grupos domésticos e pela negociação intergeracional e transnacional.

Na mesma linha, a antropóloga Juliana Dias (2006), observa que os princípios que organizam a sociedade cabo-verdiana são heterogêneos, ambíguos e muitas vezes contraditórios, refletindo as peculiaridades do processo histórico de formação social, pois Cabo Verde nasceu do encontro das sociedades portuguesa e africana. Desabitada até meados do século XV, a ilha foi palco das grandes corporações lusitanas na conquista do Novo Mundo. E os portugueses, juntamente com os africanos que trouxeram do continente, criaram uma sociedade que ainda guarda vestígios destes primeiros encontros, formando um conjunto complexo de elementos culturais díspares.

Assim, de acordo com a Lobo (2010), as pesquisas recentes no âmbito africano buscam refletir sobre a questão geracional em diálogo com os “ancestrais” de nossa disciplina, portanto, esses estudos se centraram menos na estrutura institucional dos sistemas de parentesco e mais nas relações construídas pela prática. Nesse sentido, além de perceberem a construção do cotidiano, destacam a importância de entender avós e netos num contexto temporal, em relação aos padrões em mudanças das sociedades em análise.

Ainda segundo a mesma autora, em função do processo de formação social da sociedade crioula resultar do “encontro” entre portugueses e africanos, dando origem a uma sociedade marcada pela heterogeneidade, o país é historicamente caracterizado como uma sociedade de diáspora, dada a sua especialização histórica em exportar gente para os quatro cantos do mundo por meio de emigração. É nesse contexto que se estrutura um tipo de organização familiar com uma aparente ambiguidade, essencialmente patriarcal, mas com fortes características de matricentralidade.

De acordo com Oyewumi (2000), o discurso feminista hegemônico – aquele praticado e defendido por mulheres brancas cisgêneras heterossexuais de classe média -

está enraizado no núcleo familiar, pois esta organização social constitui o próprio fundamento da teoria feminista sendo o veículo para a articulação de valores como a necessidade de acoplamento e da primazia da conjugalidade na vida familiar. Nesse sentido, o feminismo tornou-se global, através do núcleo familiar Euro-Americano que muitas feministas discorrem.

Assim, a autora sustenta que o conceito de controle nos estudos feministas, a mulher, é de fato a família, já que sua função é sinônimo de esposa. A mulher no centro do movimento feminista é a esposa, uma vez que os antecedentes de um sujeito são compreendidos e sua residência revelada. Na medida em que raça e classe geralmente não são variáveis na família, o feminismo branco fica preso ao núcleo familiar e não reconhece diferenças raciais ou de classe. Metodologicamente, a unidade de análise é a família nuclear, que interpreta a mulher (de classe média branca) como mulher porque é a única forma de funcionar na instituição.

Não obstante, na maior parte da África, conforme a referida autora, “esposa” é apenas uma palavra de seis letras. Embora não seja um termo comum em si, iyawo (por exemplo) é essencialmente uma categoria subordinada. Como resultado, muitas mulheres tradicionalmente não apreciam o que as diferenciam. A esposa costuma ser mais pessoal do que profunda e muitas vezes plantada estrategicamente. Em toda a África, a categoria traduzida como mulher não é específica de gênero, mas denota uma relação de dependência entre duas pessoas. Portanto, no sistema conceitual africano, é difícil confundir mulher e esposa e classificá-los numa mesma categoria.

Além disso, a autora explica, em resumo, que, o princípio predominante organizador das famílias africanas tem sido consanguíneo e não conjugal. Assim, relações de sangue constituem o núcleo da família, sendo comum que muitos irmãos e irmãs vivam juntos com as esposas dos irmãos e os filhos de todos. Portanto, neste tipo de sistema familiar, o parentesco é forjado principalmente na base das relações de nascimento, não em laços matrimoniais. Normativamente, em seguida, as esposas não são consideradas membros da organização social chamada “família”. A família africana não existe como uma entidade espacialmente delimitada coincidente com a casa, desde as esposas como um grupo pertencente às suas famílias de nascimento, embora elas não necessariamente residam com os seus grupos de parentesco.

É possível notar, então, que o modelo familiar cabo-verdiano está repleto de contradições entre os ideais e o quotidiano, entre as negociações geradas pelos fluxos

quotidianos e o empenho na persecução dos ideais. Embora a legislação cabo-verdiana descreva a dinâmica familiar a partir da lógica da família nuclear como única no quadro legal, a realidade expõe o oposto, a dinâmica validada da família em Cabo Verde não corresponde à realidade. Nesse sentido, (Veiga, 2010 p.1) menciona que, “o objetivo geral de identificar a legislação nacional relacionada ao tema e em que medida esses normativos beneficiam e promovem políticas e estratégias de conciliação entre o trabalho e família”. Ou seja, a família é atravessada pela lógica hegemônica e normativa, no entanto, ela se apresenta de acordo com o contexto e relações sociais. “Em Cabo Verde, apesar de a sociedade ser considerada monogâmica, na qual oficialmente o homem deve possuir uma única mulher, as práticas sociais revelam a existência e a permanência das *kumbóssas*¹³” (Monteiro, 2015, p. 12).

A autora explica ainda que a família cabo-verdiana caracteriza-se como matriarcal e patriarcal.

Matrifocal refere-se principalmente à convergência do continente africano em termos do domínio das famílias alargadas e das relações mãe-filho, e o patriarcal, em termos de gênero e relações de poder. Segundo a autora, ao descrever a família na perspectiva das *Kumbóssas*, sublinha que, Lobo (2010) destaca que ao falar sobre organização familiar em Cabo Verde pensa numa sociedade em que se misturam processos de valores e símbolos oriundos de vertentes civilizatórias diferentes, onde a prática social por vezes revela competição em favor de um aspecto ou de outro. Dessa forma, a prática de recriar o sistema familiar dessa forma também trabalha com valores baseados no modelo de família nuclear: um casal morando junto e seus filhos.

Assim sendo:

O dilema entre a forma familiar matrifocal e o modelo nuclear encontra-se claramente no discurso das mulheres *kumbóssas* em estudo persiste um ideal de família que se representa em conformidade com os valores dominantes, isto é, da elite, entretanto, o mesmo afirma que em Cabo Verde a família nuclear é pouco numerosa, principalmente nas zonas rurais e nos estratos sociais mais baixos (Monteiro, 2013).

Em 1975 foi concedida a Cabo Verde uma Lei de Bases Ultramarinas regida pela Constituição da República Portuguesa, juntamente com o Código Civil de 1966, que se

¹³ “O terno *kumbóssa* em Santa Catarina é designado como sendo uma conexão entre mulheres que compartilham o mesmo homem, de forma similar aos laços de parentesco. As mulheres são designadas por *kumbóssas* quando mantêm uma relação fixa em simultâneo com o mesmo homem (Monteiro, 2013, p. 26) ”.

estendeu também aos territórios ultramarinos onde a regulação jurídica das relações familiares e do trabalho foi adaptada ao regime colonial português. A norma caracteriza a superioridade masculina como chefe e ganha-pão da família. No entanto, deste período emergiu um novo quadro jurídico, estabelecendo a Lei de Organização Política (LOP) e aprovando as constituições de 1980 e 1992 que já tinham estabelecido os princípios da igualdade e do respeito pelos direitos e deveres dos homens e das mulheres, a lei redefine indiscriminadamente o direito ao trabalho, a escolha profissional e os conceitos de família em todas as áreas da vida social. A família é reconhecida como elemento fundamental, mas também como principal valor social eminente a condição da paternidade e maternidade, célula base de toda a sociedade, assim como a relação entre os cônjuges (Veiga, 2010, p. 27).

Desse modo, segundo (Dias, 2006, p. 420):

Para a manutenção da autoridade paterna, é necessário que os familiares dependam da participação do marido-pai no sustento da casa. Mulheres que tenham trabalho remunerado não precisam se submeter ao poder do marido. Da mesma forma, filhos adultos que trabalham e, portanto, são independentes, já não se sujeitam como antes às ordens paternas. Podemos observar, com isso, que a autoridade do marido-pai também está condicionada às transformações que se sucedem no grupo doméstico ao longo do tempo.

É, portanto, evidente que o desenvolvimento de grupos familiares nos quais as mulheres têm acesso a recursos para si e para outros membros da família limita o nível significativo das dependências familiares, marcada pela disputa por autoridade e narrativas adversas, visto que tradicionalmente prover a família é uma condição fundamental para exercer o papel de chefe do grupo doméstico, e tal posição é determinada por uma distinção sexual e etária.

Com efeito, Oyewumi (2000), enfatiza que a retórica dos valores familiares tem sido útil para legitimar opressões como a organização dos movimentos de oposição contra ela. Nesse sentido, pontua a filósofa africana Nkiru Nzewu (1996), mesmo quando os estudiosos se propõem a escrever sobre o manifesto da família em África, tendem a se concentrar sobre o caminho que ele privilegia no núcleo familiar europeu.

À vista disso, a autora afirma que, sem dúvida, o discurso sobre a família está em toda parte. Mas a questão que muitas vezes é negligenciada e está embutida na crítica de Nzewu é, de que família sempre abordam e falam, pois, é evidente que a família nuclear euro-americana é privilegiada sobre outras formas de família.

1.3 - Uma casa sem homem seria um navio à deriva?

Segundo Celeste Fortes (2015), no artigo “Uma casa sem homem é um navio à deriva: Cabo Verde, o sonho das famílias monoparentais e das famílias patriarcais nucleares”, as estruturas familiares em Cabo Verde tem diferentes condicionalismos e limitações devido à imigração, poligamia informais, violência baseado no gênero, etc., requerem uma leitura crítica dos paradigmas morais e homogêneos que se tentam estabelecer, especialmente por meio de instituições governamentais e não governamentais e dominações religiosas. Portanto, fica claro que, ao analisar o discurso dessas instituições, essas dinâmicas são categorizadas como desvios do plano da família nuclear, fortemente criticadas e caracterizadas como estruturas familiares disfuncionais.

Nessa lógica, o conceito de dinâmica familiar cabo-verdiana torna-se em si problemático, pois busca impor o modelo de família nuclear como configuração familiar do arquipélago, quando na realidade os arranjos familiares não são baseados em laços matrimoniais, como no ocidente e, nesse sentido, as dinâmicas que não se enquadram no modelo nuclear são frequentemente estigmatizadas como disfuncionais.

Assim, Lobo (2014, p. 48) diz-nos que:

Face à esta realidade pouco normativa, a família é cada vez mais o alvo de fortes retóricas políticas e morais que evocam famílias “desestruturadas” por oposição a uma idealização da família patriarcal e nuclear – mesmo que esta nunca tenha tido equivalência efetiva nas práticas familiares quotidianas.

Na análise de Rodrigues e Maisonave (2013), o modelo de família nuclear é um modelo que consegue converter em norma social implícita, sendo que qualquer modelo que não encaixe dentro deste parâmetro é considerado não normativo e propenso à penalização social.

É importante enfatizar a avaliação moral normalizada e o reflexo no quotidiano da mulher que é chefe de família, mas por algum motivo não se enquadra nesse modelo de família, pois embora os lares sejam frequentemente construídos em busca dos sonhos de relacionamentos patriarcais e monogâmicos, muitas são gerenciadas por mulheres que são as principais apoiadoras e fornecedoras de cuidados e recursos. Esta dualidade de papéis deve facilitar a análise crítica da forma como as mães cabo-verdianas constroem. Esta perspectiva binária traduz-se mais concretamente numa adoção incontestável e, em simultâneo, numa leitura criteriosa da dinâmica familiar cabo-verdiana. Isso significa

dizer que a política foi projetada com a família nuclear e patriarcal como o modelo ideal sobre o qual essas políticas são organizadas e implementadas (Forte, 2015).

Em concordância com Lobo (2010), entendo que as unidades domésticas são fortemente centradas na figura da mãe-avó. Apesar de operar um ideal patriarcal, em que o homem exerce autoridade sobre o destino dos filhos e sobre o percurso de vida da mulher, na prática, as mulheres têm um importante papel social e econômico, uma vez que os arranjos afetivos predominam estimulam a circulação dos homens por várias unidades domésticas ao longo da vida adulta.

Nessa perspectiva, Kandiyoti (1988), pontua que esta duplicidade permite ainda evidenciar a fluidez do sistema patriarcal, dando conta das resistências e estratégias quotidianas que as mulheres manejam para driblar as imagens negativas que recaem sobre as suas casas (Kandiyoti, 1988 citado por Fortes, 2015). A elas cabe a gestão econômica da casa e a gestão do dia a dia dos filhos, que engloba a supervisão da vida escolar, da alimentação e da higiene, entre outros (Fortes, 2015, p. 154).

Isso significa que elas respondem socialmente ao sucesso e/ou fracasso na educação e formação do caráter dos filhos. Assim, percebe-se que no contexto social e cultural de Cabo Verde, o sustento não deriva do e no exercício da função de chefe de família. Portanto, deduz-se facilmente, de acordo com o anteriormente exposto, que, a tradicional família monogâmica burguesa, longe de ser uma estrutura permanente, está sendo abalada pela mesma extinção do sistema anterior.

Muitas mulheres lutam para ter o que a sociedade considera uma família saudável, respeitosa e estruturada, devido à retórica acalorada de modelos familiares disfuncionais e, nessa perspectiva, a única maneira viável de conseguir isso é formar um núcleo familiar patriarcal. Diante desse entendimento, as mulheres vivem em constante busca por uma família respeitável e para que as suas vozes sejam ouvidas, devendo seguir um modelo de família socialmente imposto em que os homens defendem a sua honra e respeito.

Martins e Fortes (2011), sublinham que embora muitos cabo-verdianos não consigam alcançar estes ideais familiares, isso não significa que a família esteja em crise ou desestruturada. Desta forma, salientaram anteriormente que o conceito de crise familiar reflete uma crise no modelo social “moderno” que está em continuidade com o período colonial, aprofundando a desigualdade social e contribuindo para um descompasso fundamental entre aspirações e oportunidades junto das camadas mais desfavorecidas da população. Estas ligações demonstram as origens familiares cabo-verdianas anteriores à segregação ocorrida durante a colonização, a violência sexual entre

o homem branco, colono e livre para com a mulher negra, escravizada e/ou livre perante a miscigenação que ocorreu durante o processo da colonização.

Reiteram ainda que contrariou as normas impostas pela Igreja Católica, que acompanhou a máquina colonial portuguesa até às ilhas e proibiu relações extraconjugais, especialmente quando envolviam diferentes grupos sociais. Mas isso não significa que o poder da Igreja Católica tenha diminuído, porque a Igreja Católica atuou como agente socializador das relações patriarcais, dando aos homens da ilha o domínio sobre as mulheres numa posição secundária, de obediência, para com o seu marido. Para algumas pesquisadoras e pesquisadores esse fato implica o duplo domínio da mulher, o de seu senhor e de seu companheiro, como escravizada, objeto sexual, mãe, esposa, etc.

Assim, pode-se inferir que, desde cedo, houve um descompasso entre as normas da Igreja Católica que construíram famílias monogâmicas normativas e as práticas relacionais que abriram caminho para a existência da poligamia informal. Nas palestras de sociólogos e psicólogos locais, em relatórios institucionais ou em documentos de políticas públicas, as famílias “disfuncionais” ou “desestruturadas” são identificadas como um problema crescente nas áreas urbanas de Cabo Verde e são muitas vezes vistas como uma fonte de pobreza, ociosidade e irresponsabilidade dos jovens. Embora estas famílias “desestruturadas” quase nunca sejam explicitamente definidas, o conceito geral de crise familiar baseia-se em supostos desvios dos padrões “normais” ou mesmo “tradicionais” de famílias patriarcais e nucleares, enraizados na influência colonial do catolicismo e no presente reforçada pelos modernos discursos “científico” legal (Martins; Fortes, 2011, p. 17).

Sobre esta questão, Iva Cabral (2012, p. 13-14), afirma que o sentimento de impotência perante as autoridades levou muitas viúvas, nos séculos passados a contraírem segundos casamentos para assegurar o restabelecimento da rede de proteção baseadas no domínio do poder local. Com efeito, embora haja poder econômico e social, a interdição de participação no poder local e administrativo, o que levava as viúvas a procurarem outros maridos. Caso tal não acontecesse, a viúva ocupava o seu patrimônio, acompanhada por um membro masculino da família, comumente filhos e genros para defender os seus interesses e os da família.

Assim, não por necessidade ou impossibilidade de firmar o compromisso matrimonial que caracteriza a vida delas nesse ofício, era uma característica das suas vidas na profissão, que muitos viviam com os seus parceiros e casadas na igreja com

posição de respeitabilidades. O autor também pontua que o casamento é fundamental para garantir a honra não só da mulher, mas também do homem, em virtude do fato de ter família gera capital social, visto que coloca o homem justamente no ciclo de troca e muda substancialmente de prestígio masculino.

Assim, Fortes (2015), pretende questionar a ausência dos homens à luz das biografias de mulheres que, apesar de assumirem o papel de mãe e pai das/os filhas/os, ainda expressam desejo de construí-la na presença de um homem que a comanda, mesmo que não a apoie financeiramente. Essas mulheres tiveram várias experiências de conflito conjugal com parceiros que arranjaram ao longo das suas vidas amorosas. Embora tenham sido traumatizadas pelas atitudes adotadas por homens, sentem que ter um homem na família garante-lhes uma família digna, respeitada e, acima de tudo, a eventual possibilidade de encontrar mecanismos para concretizar o padrão de família nuclear.

Deste modo, (Fortes, 2015, p. 153 -154) coloca que:

A família de Francisca faz parte do universo estatístico das famílias monoparentais, pobres e sem figura masculina. Com efeito, estas vivem a ausência do homem, enquanto pai dos filhos, marido e provedor, cabendo às mulheres as responsabilidades pela educação e sustento dos filhos. Em linha com essa definição, acabam por ser categorizadas, conforme já salientado, como famílias desestruturadas, se considerarmos que a família nuclear patriarcal tem vindo a ser tomada como modelo de família ideal. Essa ausência que abre caminho para o exercício de provedor da família no feminino obrigam-nos a problematizar a ideia e a definição da sociedade cabo-verdiana como uma sociedade patriarcal e do homem como o provedor da casa. Por extensão é necessária uma discussão menos romântica e mais realista sobre a divisão de papéis na gestão do agregado familiar.

A situação de monoparentalidade é tida como temporária. As mulheres criam mecanismos para revertê-lo, pois a sociedade descreve uma casa sem a presença masculina como um navio à deriva, e considera o homem, o capitão, a autoridade suprema da casa (Fortes, 2015, p.156 -157).

Pode-se afirmar que a reivindicação do modelo de família dominante é uma reivindicação paternalista baseada no fato de que grande parte da dinâmica é monoparental. No entanto, este é um cenário que se deseja ser superado, pois, é frequentemente reforçado e capitalizado por organizações governamentais e não governamentais para promover a imagem da família nuclear em Cabo Verde e alimentar o discurso da desagregação familiar. A exemplo disso, a palavra pode ser vista como uma faca de dois gumes, pois além de enfatizar as profundas desigualdades de gênero existentes nas relações, corre o risco de perpetuar um discurso de famílias disfuncionais,

que se baseiam em grande parte na ideal patriarcal da família nuclear (Venancio, 2021, p.113).

Nota-se que nem sempre os homens estão ausentes no que chamam de lares monoparentais, mas existem lares em que a mulher é a principal responsável pela manutenção do lar, pela criação dos filhos sozinha e, por outro lado, pelo sustento coabitando com os filhos e outros familiares, ou seja, há uma multiplicidade de situações em que trabalham e sustentam a casa. Com efeito, a pesquisadora e socióloga brasileira Neusa Araújo (2004), aponta haver mulheres chefes de família, casadas, solteiras, viúvas, que vivem juntas ou aceitam companheiros, que por vezes recebem ajuda ou são exploradas pelo companheiro, mas que recebem auxílios. Isso garante a sobrevivência dos grupos familiares, pois os homens não podem atuar como provedores econômicos, contrariando as normas culturais, bem estabelecidas.

Assim, a proposta da autora, permite questionar a ligação entre ser pai e ser homem, e entre famílias monoparentais, mulheres e matriarcas, como uma visão essencialista que considera apenas a possibilidade do exercício desse papel quando ela se encontra sozinha com os filhos. Para tanto, Fortes (2015), salienta que os estudos e pesquisas voltados para entender a diversidade de arranjos familiares no contexto caboverdiano têm trazido à tona os discursos da matriz cultural dominante, em que os domicílios chefiados por mulheres são frequentemente associados à precariedade socioeconômica, vulnerabilidade social das mulheres e habitualmente aparecem em contextos de pobreza e marginalização social. Nesse sentido, fica evidente a necessidade de tratar gênero como categoria política e analítica, como relação de poder, especialmente no contexto de outras dimensões como raça, etnia, idade ou geração.

Ou seja, exige um rompimento com qualquer tendência a adotar explicações reducionistas e simplistas de processos plurais e historicamente específicos e, exige uma forma de relacionar desigualdades como gênero, classe, raça, etnia, idade ou geração com a interpretação das relações com o estado, especialmente na execução de políticas públicas.

Como mencionado anteriormente, em termos de pesquisas sobre famílias chefiadas por mulheres, é inegável que a adoção do viés de gênero será um dos fatores decisivos para discutir e reorientar a análise dessa questão. Assim, as hierarquias de gênero se cruzam fortemente ao permitir uma releitura das matrizes culturais dominantes que marcam o tom do discurso em torno desses temas. Isso porque as mulheres, nesse contexto, são quase sempre vistas como a antítese do modelo de liderança masculino, que

ainda se baseia na referência dominante da unidade central, formada por casais heterossexuais, legalmente casados e com filhos. “As famílias monoparentais são, recorrentemente, definidas como famílias pobres, porque estão marcadas pela ausência do rendimento masculino” (Fortes, 2015, p.162).

Como tal, vai contra as normas e definições únicas que minam a família caboverdiana, desfazem a imagem fixa da família e validam a flexibilidade e variabilidade da família tão presente no planejamento familiar. Como o quadro que define essa situação é a mesma busca básica e idealista da família patriarcal, essa discrepância também destaca a volatilidade da matrifocalidade como uma condição negociável e, espera-se, temporária.

Portanto, apesar do arranjo, os homens não desempenham o papel de provedor, e a economia familiar gira em torno da importante contribuição das mulheres, e em alguns casos, o sustento da família depende substancialmente delas. Segundo Fortes (2015, p.103), em Cabo Verde, de acordo com dados publicados nos censos de 2010, cerca de 47,6% dos 117.289 agregados familiares tinham apenas mulheres como arrimo de família, sendo que 26,1% destes agregados são famílias monoparentais. Sendo destes, “cerca de 41% das famílias ao nível nacional e 62% das famílias rurais são chefiadas por mulheres” (Ferreira, 2008, p. 27, citado por Lobo, 2014, p. 47).

Também é importante notar que a pobreza é mais pronunciada nas áreas rurais do que nas áreas urbanas, assim, 62% das pessoas pobres de Cabo Verde vivem em áreas rurais (INE, 2004) (Mossab; Vieira, 2016, p. 57). Simultaneamente, as maiores taxas de analfabetismo encontram-se fora do ambiente urbano, sendo este um dos seus reflexos mais brutais. É, portanto, explícito que o analfabetismo e a pobreza em Cabo Verde afetam desproporcionalmente as mulheres que vivem em áreas rurais, dado que elas têm menos acesso às políticas públicas e ao envolvimento do governo.

É importante destacar também que de acordo com o documento do governo “Mulheres e Homens em Cabo Verde: Fatos e Números” (2017), as mulheres constituem a maioria da população inativa do país, enquanto a população masculina constitui a maioria da população ativa e empregada. Por conseguinte, mais da metade (58,8%) da população trabalhando no setor informal são mulheres, contra 41,2% dos homens. Dessa forma, a distribuição das unidades produtivas informais representadas por gênero mostra que 62,2% dos sindicatos são liderados por mulheres e 37,8% por homens. A informalidade está amplamente relacionada com as dificuldades de acesso aos mercados formais, portanto, ao acesso à educação e à formação. Os dados mostram que 58,5% das

mulheres que trabalham na economia informal têm nível de instrução básico (2017, p. 53).

Nesse sentido, Fortes (2015) denuncia a importância da informalidade para a economia, estimula o debate sobre conflitos culturais e sociais e promove debates para viabilizar o desenvolvimento econômico e social, reiterando a urgência de uma análise crítica dos modelos de economia e sociedade e desenvolvimento que foram introduzidos, visando à família nuclear e o patriarcado. As mulheres, em particular, comemoravam a sua independência em relação aos homens e saíam de casa para participar da vida econômica das suas famílias. No entanto, muitas outras afirmaram que mais do que ser o ganha-pão, desejam a presença masculina em casa. São mulheres pertencentes a um contexto sociocultural defensor da ideia de que ter um homem em casa significa ter uma casa de respeito.

Neste sentido, percebe-se, assim, que as estruturas quotidianas das famílias cabo-verdianas são matrilineares, ou seja, condizentes com a matriz africana, em que uma ou mais mulheres desempenham um papel estabilizador e central na unidade familiar, sobretudo são mães, avós e tias, porém, também se enquadram nos critérios ideais do modelo patriarcal intrínseco dos países coloniais.

1.4 - Deslocamentos do Conceito de Matriarcado: Dialogando com a Literatura Africana

Para a pesquisadora Elisa Nascimento, no seu livro “A matriz africana no mundo” (2008), o colonialismo e o seu legado têm sido impostos a outros povos do mundo como padrão universal, e essa suposta superioridade da cultura ocidental é uma ideia de dominação tão bem estabelecida que as próprias ex-colônias tendem a assimilá-la.

A realidade da comunidade da Ribeira Barca discutida por Carmem Helena Carvalho Cruz (2013), é uma realidade facilmente transportada para todo o país, onde a presença da mulher no cuidado é visível em todos os lugares, desde o lar aos locais públicos que demandam cuidados. Observa-se a circulação das crianças desde o seio familiar a escolas, sendo cuidadas por professoras e vizinhas, isso porque, no conceito proposto pela autora, as relações familiares vão além das questões genealógicas, visto que se baseiam principalmente nas relações entre grupos próximos. Como mencionado no tópico anterior, nas relações matrilineares, a presença do homem na criação das/os

filhas/os e até mesmo a coabitação sob o mesmo teto não se destacam, uma vez que toda a criação e cuidado gira em torno das mulheres da comunidade.

Segundo a filósofa francesa Elisabeth Badinter (1985), antes a ideologia familiar do século XIV, a criança tinha pouca importância para a família hegemônica europeia, muitas das vezes vista como um transtorno, às vezes como algo insignificante ou aterrorizante, mas, sobretudo de amedrontador e estorvo.

Diante de tal problemática a autora menciona que “durante longos séculos, a teologia cristã, na pessoa de Santo Agostinho, elaborou uma imagem dramática da infância. Logo que nasce, a criança é símbolo da força do mal, um ser perfeito esmagado pelo peso do pecado original” (Badinter, 1985, p. 55).

Considerando-se os comportamentos reais de uns e de outros, temos a impressão de que a criança é considerada mais como um estorvo, ou mesmo como uma desgraça, do que como o mal ou o pecado. Por motivos diferentes e até opostos, a criança, e particularmente o lactente, parece constituir um fardo insuportável para o pai, a quem toma a mulher e, indiretamente, para a mãe. Os cuidados, a atenção e a fadiga que um bebê representa no lar nem sempre parecem agradar aos pais. E estes, em diversos meios sociais, não têm êxito, segundo a expressão de Shorter, "no teste do sacrifício" mais claro símbolo do que entendemos hoje por amor dos pais e, mais precisamente, por amor materno.

Sobre a condição da criança em detrimento da percepção que terá ou não sobre as mães, é importante frisar a explanação feita por Badinter (1985), que o primeiro sinal de rejeição ou não amor materno das mães em relação ao seu filho se deu quando as mães aristocratas de Paris, na França, enviaram os seus filhos às amas de leite para amamentá-los.

Importante frisar o perfil e os intuitos das mães citadas pela autora, tendo em conta que nem todas possuíam o mesmo privilégio, pois as mães de cidade podiam enviar os seus filhos para regiões não tão distantes das suas residências para que as mães do campo amamentarem e exercerem os cuidados das suas proles, já que buscavam pela cultura e reconhecimento social. Em contrapartida, as mães do campo eram sujeitas a enviarem os seus filhos para mais longe, com intuito a impossibilitar o contato, visto que sinalizam ameaça para os pais, visando a obtenção de trabalhadores futuramente e também porque não existiam outros afazeres para elas a não ser a dedicação do cuidado aos filhos das mães da cidade.

Ainda de acordo com Batinder (1985), elucidação das mulheres de classe abastada para não amamentar consistia na preocupação com a saúde, pois poderiam ser privadas

de um reformular (o leite), tão necessário à sua conservação vital, uma excessiva sensibilidade nervosa ao choro da criança, fraqueza física, prejuízos estéticos, porém o argumento mais utilizado pelas aristocratas seria o prejuízo social.

Constata-se que as posições sociais almejadas e a amamentação dos filhos, deslocavam-se das expectativas sociais da época e as suas imagens seriam atreladas a uma mulher indelicada e selvagem. Uma dama deveria portar sempre exemplarmente e estar requintada, arrumada e disponível para os eventos culturais e incorporados nas questões e atualidades culturais.

Dessa forma, maternar em tempo integral não propicia nenhum efeito social, o que era os seus intentos no momento. Outro motivo para a não amamentação estaria da sensação enojada do esposo ao visualizar a sua esposa amamentando que remeteria a imagem de vaca-leiteira. As mulheres desafortunadas não tinham outro desígnio senão o trabalho doméstico e os cuidados dos filhos. Sendo assim, para umas temos o instinto de sobrevivência e para as outras, a liberdade como mecanismos sociais que afastavam as mães parisienses dos cuidados com os filhos.

Baseado em princípios como felicidade, amor e vingança da natureza as mulheres que não desejassem amamentar, a maternidade ganha novos contornos na sociedade francesa.

A maternidade passa a ser encarada como fonte de prazeres e felicidade, e não mais como um tormento e/ou empecilho. Maria torna-se o modelo de mãe a ser seguido, doce, paciente, sempre disposta a dedicar-se totalmente ao filho, com preocupações exclusivas sobre ele e a casa, eis a definição de toda a sua felicidade. Sentimentos, visto que devem aprimorar a arte da sensibilidade, da compaixão e do cuidado, tão necessária à função materna e de esposa (Badinter, 1985,).

A autora constata que além da cobrança e do peso dos valores dominantes e dos imperativos sociais, assenta outro fator não menos importante na história do comportamento materno, esse fator seria a rígida luta dos sexos, que por muitos tempos definiu a dominação de um sobre o outro. “Nesse conflito entre o homem e a mulher, a criança desempenha um papel essencial. Quem a domina, e a tem do seu lado, pode esperar levar a melhor quando isso convém à sociedade. Enquanto o filho esteve sujeito à autoridade paterna, a mãe teve de se contentar com papéis secundários na casa” (Badinter, 1985, p. 25). Em outros termos:

Inversamente, quando a sociedade se interessa pela criança, por sua sobrevivência e educação, o foco é apontado para a mãe, que se torna a personagem essencial, em detrimento do pai. Em um ou outro caso, seu

comportamento se modifica em relação ao filho e ao esposo. Segundo a sociedade que valorize ou deprecie a maternidade, a mulher será, em maior ou menor medida, uma boa mãe (Badinter, 1985, p.).

Nesse sentido, quando a criança é integrante do meio maternal, a mulher predomina sobre o marido, respectivamente no seio do lar. Em contrapartida, quando o filho é sagrado rei da família, exige-se, com a cumplicidade do pai, que a abuse das suas aspirações de mulher, se submetendo à influência dos valores masculinos. Portanto, a autora conclui que o amor materno não é um sentimento inerente à condição de mulher, ele não é um determinismo, mas sim, algo que a mulher pode ou não adquirir.

Com efeito, é importante pontuar que, “o sistema matrilinear não implica uma dominação da mulher sobre o homem, mas a partilha de responsabilidade e privilégios, inclusive do poder” (Nascimento, 2008, p. 76), isto é, um sistema ou conceito que busca compreender formas de relacionamento para além dos primeiros conceitos estabelecidos pela genealogia, dado que não é suficiente para construir parentesco, uma vez que há espaços que devem ser preenchidos por signos de proximidade, como dar e receber, dependência mútua, trocas recíprocas, etc. (Cruz, 2013, p. 27).

Dessa forma, conforme mencionado no tópico anterior, Lobo (2021), menciona que familiares e vizinhas/os ativam os domínios de ajuda social conforme a respectiva disponibilidade, ajudando as crianças, repondo almoços, oferecendo aos filhos mais velhos para ajudar nas tarefas domésticas. Assim sendo, a possibilidade de compartilhar as/os filhas/os constrói a maternidade. Portanto, num contexto de escassez de recursos humanos e econômicos, as relações mútuas entre as mulheres são essenciais para o desenvolvimento das atividades laborais, indo para além das cooperativas e as relações de vizinhança. Estas redes são reforçadas por noções dominantes de desigualdade de gênero. Portanto, a autora reitera que a família em Cabo Verde é feminina, ou seja, as mulheres são as principais responsáveis pela família.

Nesse sentido, Cruz (2013), analisa e corrobora o deslocamento da discussão teórica anterior sobre parentesco centrada na descendência e aliança, para, então, outra forma de discussão que permite análise de modelos familiares alternativos e não segue o padrão da família conjugal nuclear. Outro aspecto importante na concepção de maternidade e paternidade são os princípios que legitimam os paradigmas sociais já impostos. Os homens para se autoafirmar como tais, se relacionar com várias mulheres, contribuindo com a sua presença efêmera e volátil na vida das mulheres. Enquanto as

mulheres para autoafirmarem precisam primeiramente maternar, ou seja, é por meio da maternidade que as mulheres são validadas como sujeitos sociais.

Assim, para (LOBO), esta narrativa reforça a premissa da procriação como um fator tão integral para as mulheres que sua feminilidade seria prejudicada, ou elas seriam vistas como seres socialmente irrelevantes e inúteis. Mesmo sem ter recursos financeiros mínimos para cuidar de uma criança, contudo ainda assim é melhor que não a ter¹⁴.

1.5 - Gravidez precoce ou adultização das meninas?

Esse fenômeno cria imperativos e fomenta a adultização de meninas. Dito isso, enquanto a gravidez precoce é uma preocupação para as famílias, principalmente em termos de necessidade financeira, mas, em relação à gravidez tardia ou não, muitas preferem a gravidez precoce. Segundo Lobo, Cabo Verde insiste em certos aspectos da transmissão intergeracional, em que a sexualidade começa cedo, por exemplo, a partir dos 11 anos, como também a diferenciação de papéis sociais embasado na percepção de gênero.

É importante ressaltar que a criança hoje é definida como ser humano em uma fase de desenvolvimento de 0 a 12 anos. Para muitos, no entanto, essa designação segue o estabelecido. No caso de Cabo Verde são considerados menores de idade os indivíduos de até 17 anos (Magalhães, 2018).

Quanto ao fenômeno da adultização ele pode ocorrer de diferentes formas dependendo do contexto sociocultural e segundo Bruns (2016), a adultização pode ser entendida como a redução das fronteiras entre a infância e a adolescência, vinculando-as a se encaixar no mundo adulto e destoando os costumes de ser de crianças e adolescentes. Segundo a autora, isso se manifesta quando a fala, as conversas, as vestimentas e os

¹⁴ Recordo-me de uma professora, africana, professora adjunta da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), em uma das atividades em alusão ao dia internacional das mulheres africanas na UNILAB, campus dos Malês, São Francisco do Conde, Bahia, compartilha a pressão sofrida pelos familiares e amigos no seu país, visto que após a sua saída da Guiné-Bissau a fim de cursar graduação no Brasil, deu seguimento para o mestrado e doutorado. Hoje leciona no Brasil e a cobram quando irão celebrar o seu casório e ser agraciados com mais um membro familiar, uma vez que a idade está avançada e a mulher realizada não basta apenas adquirir feitos materiais, profissionais e espirituais, mas também tornar-se mãe e casar, ou seja, as mulheres servem primeiramente para papéis de esposa e mãe, e mesmo ocupando cargos de prestígio sempre são questionadas e haverá tentativas de colocá-las no “devido” lugar em que hipóteses alguma deveria sair.

costumes das crianças muitas vezes se tornam hábitos dos adultos (Bruns, 2016 apud Silva et al, 2018), contribuindo para que as crianças sejam integradas prematuramente na vida adulta, favorecendo inclusive, de forma bastante frequente casamentos na infância, e os sujeitos infantis tratados como adultos.

Fica explícito que os pais são coniventes com esses relacionamentos, consumando o casamento da filha criança para obter alguma garantia de sobrevivência familiar, constituindo assim para um exercício de poder, porque além da possibilidade de poligamia, em que o homem pode ter múltiplas esposas é uma relação de poder disponibilizar ou ser conivente com a gravidez da filha dentro de uma configuração familiar.

Lobo (2021), diz-nos que:

Essa cena nos aproxima da análise de Laurent quando afirma que, em um contexto de insegurança social face ao Estado e de incertezas nas relações de conjugalidade, o desejo de ter um filho pode fazer parte da busca da mulher por segurança. Em outras palavras, a criança oriunda de uma relação afetiva com laços tênues, pode ser percebida como um meio para a sobrevivência de sua mãe. Dado que a relação mãe-filho é um laço forte nessa sociedade, o processo de socialização desse filho inculcaria nele o compromisso com esse projeto: uma vez adulto, ele decepcionará esta mãe ou, pelo contrário, assumirá sua dívida e seus deveres para com ela? Será que ele prefere uma parceira e os filhos que virão, ou cumprirá seu dever de apoiar sua mãe? (Laurent, 2020, p.62, apud Lobo, 2021, p.927).

Para a mesma autora, as mulheres engravidam do seu primeiro filho, geralmente, entre os 15 e 25 anos, num período, cuja relação afetiva com um companheiro não pressupõe a convivência do casal numa nova unidade doméstica e ambos habitam em locais distintos e a mulher transita entre as duas casas, dormindo com ele, levando-lhe comida, visitando-o periodicamente.

No entanto, ter um filho é um valor importante para o homem e para a construção da sua masculinidade, além de que, o filho de um filho ou de um irmão, são desejados e incorporados à família paterna por meio da mãe do pai, irmão do pai, tias do pai, ou seja, por meio das mulheres da família (Lobo, 2021, p.929).

Referindo-se à gravidez na adolescência numa comunidade cabo-verdiana em Portugal, a autora Cláudia Ferreira (2015), argumenta que no caso de Cabo Verde, no âmbito escolar, a gravidez ou maternidade na adolescência deriva numa influência negativa para os jovens, fato que motivou debate político e escolar sobre a temática. Uma das medidas adotadas pelo Ministério da Educação de Cabo Verde é a exclusão das adolescentes grávidas do sistema de ensino, o que as impede de participar e/ou concluir

os estudos durante a gravidez, ou seja, estas em situação de gravidez são consideradas um mau exemplo no universo escolar.

Nesta conjuntura, em agosto de 2021, o Instituto Cabo Verde para a Igualdade de Gênero (ICIEG), em colaboração com as Nações Unidas, o Ministério da Saúde e o Ministério da Educação, lançaram a campanha “Adolescência primeiro e gravidez depois” nas escolas secundárias da ilha de Santiago para aumentar a conscientização sobre a gravidez na adolescência.

Analisando as imagens publicizadas da campanha, observamos que há mais adesão das alunas nas rodas de conversas que faz parte da referida campanha que teve a cantora cabo-verdiana Élida Almeida como madrinha. Apesar dos esforços para a conscientização da sociedade cabo-verdiana, a gravidez entre pessoas jovens permanece assustadoramente alta.

1.6 - Gerando descendentes para a manutenção do poder: a insurgência de Oxum!

Segundo Cruz (2013), endossando-os como detentores de autonomia em todos os interesses sociais, e a mulher somente o espaço privado. Perpetuando a autoridade dos homens e a sua supremacia no comando dos cargos públicos. Para a mesma autora, ao analisar a organização social, é imprescindível compreender que a maternidade e a paternidade dizem respeito não só a um acontecimento biológico, mas mormente a uma vivência arraigada numa dinâmica social e histórica. Portanto, a maternidade não depende apenas da história pessoal das mulheres, da oportunidade de gravidez, do anseio de ter filhos, da relação com o pai, mas, principalmente, de fatores sociais e culturais, envolvendo percepções de gênero, família como as práticas sociais em torno da gestação e das técnicas de parto (Cruz, 2013, p. 1).

Em contrapartida, de acordo com Maria Mendes (2017), há muitas controvérsias ao expressar a maternidade na teoria feminista, por um lado, o sujeito é rejeitado porque é visto como uma instituição que oprime as mulheres e, por outro, é celebrado por permitir autonomia a essas mulheres, proporcionando-lhes importância social enquanto encaradas como corpos biológicos.

Dessa forma, compreende-se claramente que são perspectivas provenientes das discussões feministas das quais diferem profusamente das perspectivas africanas. Na

ótica africana, as vivências do matriarcado são alicerces importantes, visto que os homens precisam de descendentes para a continuação da sua existência na terra.

A esse respeito, Bakare-Yusuf (2003), argumenta, corretamente, que, como muitos que se debruçam sobre o patriarcado, as mulheres africanas são vistas como instrumentos de um sistema muito estreito de dominação masculina. Desta forma, esta visão opressiva da dominação patriarcal também pode levar a negligenciar o poder das mulheres dentro de papéis e sistemas de organizações sociais particularmente ativos.

Assim, a subjetividade das mulheres em sociedades matrilineares ou em duas linhas (a materna e paterna) é mais complexa porque, apesar de se casarem com pessoas de fora, a sua produtividade e fertilidade ainda são direcionadas para o clã natal. Com efeito, uma investigação minuciosa pode revelar a margem de manobra que as mulheres dessas sociedades desfrutam na negociação de liberdades econômicas e políticas pessoais relacionadas a diferentes famílias ou linhagens.

Por conseguinte, Battersby (1998), sugeriu que o patriarcado deveria ser visto como um sistema dissipativo sem nenhum princípio organizador central ou lógica dominante. Assim, olhar para o patriarcado dessa forma permite entender como as estruturas institucionais de poder podem restringir e limitar a ação e a agência das mulheres sem restringir ou limitar totalmente a sua capacidade (apud Bakare-Yusuf, 2003).

Amadiume e Oyewumi enfatizam, portanto, o empoderamento das mulheres africanas sob o título de maternidade como uma alternativa às noções de agência feminina associadas às feministas ocidentais. Assim, Amadiume (1997, p. 152) chama a atenção para um paradigma da maternidade que permite uma mudança de foco no homem que é centro e controle para a primazia do papel da mãe/irmã nas instituições econômicas, sociais e culturais, políticas e religiosas.

Na mesma perspectiva, Oyewumi (2000, p. 5), afirma que o modelo da maternidade é absolutamente natural porque une as mulheres em uma experiência coletiva, sendo a fertilidade, o nascimento dos filhos e, a nutrição da comunidade, é vista como constituindo o núcleo simbólico de uma forte subjetividade feminina, desafiando as ideias feministas ocidentais sobre a perda da mulher e a falta de poder social e simbólico.

O pesquisador Noguera (2021), ao abordar alguns mitos da sociedade ioruba, referente à dominação masculina contra a insurgência feminina, aponta que o mito da insurgência de Oxum possibilita uma leitura que põe em xeque a naturalidade dos papéis

de gênero e problematiza a prepotência masculina, no sentido de, originalmente, o espaço de gestão feminina seria reduzido aos serviços da casa, uma vez que Oxum e os Orixás femininos têm obrigação de preparar o alimento. Porém, nunca recebem o convite para decidir a gestão da partilha. Assim, “A consciência do poder de reprodução biológica, a fertilidade, a possibilidade de gestação e a capacidade de dar à luz a novas vidas tornam as mulheres capazes de negociar espaços” (Nogueira, 2021, p. 74). Para ele, o mito de Oxum nos convida a refletir a maneira como a percepção das mulheres sobre elas mesmas e a dos homens encobrem uma hierarquia de gênero.

Deste modo, para Amaduime (1997) apud Scholl (2016, p.16):

O matriarcado se relaciona com o papel que a mulher assume enquanto mãe, figura de poder dentro de uma “unidade”, qual seja, uma “unidade matricêntrica”. Provém deste sistema, o *ummume*, valores que a autora define como *compaixão/amor/paz*, que traz consigo o aspecto da “maternidade compartilhada”. Esta questão abarca dois aspectos, no plano das entidades religiosas, todos seriam filhos de uma mesma mãe, a entidade feminina *Idemilli* e todos “comeriam da mesma tigela”, provida pela entidade-mãe. E, no plano terreno, há outro aspecto desta maternidade compartilhada, a qual mulheres de um mesmo local compartilham o cuidado com as diferentes crianças locais.

Desse modo, a maternidade em diversas culturas africanas transcende o fato da mulher dar à luz, é uma experiência e relação de extremo significado, principalmente pensando na velhice dos pais, que os filhos após adultos voltem a casa e os amparem financeiramente, assim como, após a morte tornando-os imortais por meio de cultos. Logo, o afinçamento da fé e imortalidade difere a construção da maternidade africana da construção do ocidental, tornando central nos rituais africanos. Neste sentido, “a diferença que se verifica da concepção da maternidade para a mulher e de paternidade para o homem é que para mulher significa capacidade de poder reproduzir e ter garantia de cuidado dos filhos na velhice (reciprocidade mãe/filho)” (Cruz, 2013, p. 5).

Do ponto de vista de Scholl (2016):

Outra marca do sistema matriarcal aparece no âmbito da religião, o que é mostrado a partir do elemento da sacralidade da mãe e sua autoridade ilimitada. Nas diferentes formas de expressão das religiões das sociedades africanas é aparente o simbolismo do “espírito da maternidade compartilhada” que é expresso por uma entidade-mãe primordial de um grupo e que a todos os filhos deu a vida e provê a sobrevivência. Também há uma relação da mulher enquanto mãe com a questão da magia e/ou do segredo, elemento presente em diferentes formas religiosas africanas (Scholl, 2016).

Diante do proposto pelas autoras, o constructo teórico da maternidade, embora o conceito seja fundamentado em valores ocidentais, os quais ditam e sublimam a superioridade masculina, ao mesmo tempo, em que, subestimam e subalternizam a feminina, aponta os desdobramentos e novos sentidos nos discursos africanos um aprofundamento da compreensão das dinâmicas internas das sociedades pré-coloniais em África.

Numa perspectiva africana a maternidade é entendida não só como uma função biológica associada ao ser “mulher”, mas também como uma prática cultural intimamente ligada a outros fatores sociais e culturais, aparentemente incidentais, cujas principais influências são a mãe. As formas, ou seja, a maternidade, não pode ser reduzida a aspectos biológicos, pois é um fenômeno social, portanto, uma construção sócio-histórica, que envolve história de uma sociedade. Mas a maternidade hoje foi amplamente reduzida à perspectiva das relações de gênero e sexismo, integrando múltiplas perspectivas e tratando-as em diferentes cenários.

Badinter (1985), evidencia o amor materno através de uma análise feita com mulheres parisienses, elucidando este amor ou sentimento como outro qualquer, em que pode haver ou não, porém ele não é inerente ao ser “mulher”. A autora tem como escopo desnaturalizar e desmistificar a relação construída entre mães e filhas/os acerca do mito da maternidade e para isso ela deixa explícito que o instinto materno é um mito, não havendo uma conduta materna universal e necessária, construído e permeado com objetivo de manter a mulher no lar e cada vez mais distante das decisões políticas da sua época.

Ao analisar os modos através dos quais a ficção da escritora Zimbabuece Yvonne Vera rompe com a noção convencional monolítica da maternidade africana como instituição patriarcal, Maria Mendes (2017, p. 6), afirma que nos romances *Without a Name* (1994) e *Butterfly Burning* (1998), o provérbio iorubá “mãe é ouro” atesta a centralidade da maternidade na cultura nigeriana, o que nem sempre implica na inferioridade da mulher em relação ao homem.

Em geral, na época pré-colonial, as mulheres africanas tinham acesso à terra e desempenhavam papéis importantes na vida política e religiosa de suas comunidades. Podiam desfrutar de alguma autonomia financeira trabalhando fora de casa e em mercados informais e feiras. No entanto, o colonialismo, juntamente com a política do segregacionista, dividiu os países africanos em áreas urbanas e rurais, esta última

impedindo um fluxo mais eficiente de bens e serviços, e nessas comunidades rurais as mulheres assumiram principalmente funções domésticas.

1.7 - Noções de gênero ocidental e o conceito de matriarcado

Na ótica de Chodorow (1978), a maternidade numa sociedade patriarcal é a aceitação da mais alta lei natural que determina o seu destino biológico e é responsável por trancá-la na sua casa por anos. Assim, no ocidente, a fertilidade feminina é respeitada e radicalmente liberalizada, o que se torna um fardo do destino, ou fatalidade que definiria as mulheres enquanto a verdadeira mulher (apud Mendes, 2017).

É importante notar que, ao olhar para a construção social das mulheres nessas sociedades, validando o seu poder de decisão na escolha do parceiro. O termo matriarcado aparece nos regimes coloniais de algumas sociedades na África após a invasão colonial portuguesa, poder decisório delas, na escolha dos seus parceiros, nas construções das casas onde levavam os consortes, na autonomia pelo divórcio, realizavam a transmissão da linhagem via materna/matrilinidade e possuíam influência nas decisões políticas das localidades (Scholl, 2016, p.7-8).

Os colonialistas portugueses, ao observarem as dinâmicas internas destas sociedades as relataram e as viram a partir de um conceito: o de "regime de matriarcado" ou "matriarcado". Este conceito foi cunhado no ocidente dentro de paradigmas evolucionistas sociais por autores como Bachofen, Morgan e Engels e foi o conceito disponível e conhecido por estes administradores-etnólogos que produziram a documentação sobre os Bijagós.

Assim, a ideia de matriarcado é baseada em narrativas de relações de gênero geradas a partir da perspectiva colonial, isto é, é uma construção de fora com intuito de atingir o patriarcado e, conseqüentemente a "civilização". No entanto, diverge das ideias e posições africanas ocupadas pelas mulheres. Esse conceito tem origem no modelo de evolução social, que propõe que as sociedades primitivas devem ascender a um estágio superior, o do patriarcado. Isso significa que o conceito de matriarcado é o surgimento da teoria da evolução no final do século XIX, que estabelece o estado primitivo da África no processo de emergência social, em que precisa evoluir e caminhar para uma forma superior das organizações sociais.

Na sua introdução a antigas civilizações africanas, a pesquisadora Nascimento (2008, p.55), diz que, ao longo dos séculos, a ciência ocidental estabeleceu uma série de

argumentos que supostamente demonstram os africanos como seres inferiores, incapazes de criar civilização, embora estudos recentes não tenham apenas confirmado que a humanidade nasceu em África, como também os africanos negros estiveram entre os primeiros a estabelecer a civilização humana e erigiram as bases para a civilização ocidental.

É importante ressaltar que Harris e Levy (1975, p. 565), definem civilização como:

Aquele complexo de elementos culturais que primeiro apareceram na história humana entre 8mil e 6mil anos atrás. Nessa época, com base na agricultura, na criação de gado e na metalurgia, começou a aparecer a especialização ocupacional extensiva nos vales dos rios do sudoeste da Ásia (Tigre e Eufrates). Apareceu lá também a escrita, bem como agregações urbanas bastantes densas que acomodavam administradores, comerciantes e outros especialistas (apud, Nascimento, 2008, p. 62).

No entanto, deve-se observar que essas narrativas são elementares e cruciais para justificar as atrocidades e perversidades cometidas pelos colonizadores em nome dos progressos da sociedade, da barbárie, do matriarcado e dos processos civilizatórios retrógrados. Então, eles olharam para algumas sociedades em que as mulheres ocupavam posições de destaque e, a partir das suas experiências, concluíram estar perante uma instituição chamada matriarcado.

Segundo Diop, o primeiro historiador matriarcal, J.-J. Bachofen (1861) usou suas descobertas como material persuasivo para melhor afirmar e justificar a historicidade da família, explica a constituição do matriarcado a partir da ideia de promiscuidade primitiva, porque mostra que as mulheres devem ter seus estatutos e sua consideração pelas estruturas corporativas para capacitá-las a desempenhar um papel econômico dominante.

Para Bachofen, é inegável que o matriarcado é onipresente, não representa o traço definidor de um povo ou outro, mas, sim, a organização social que domina todos os povos da terra num determinado momento, e, é um dos muitos traços clássicos extraídos da literatura. Nesse sentido, houve uma transição geral do matriarcado para o patriarcado, o que significa que sucede em todos os povos simultaneamente. Mas conforme a visão evolucionista do autor, esta é certamente uma passagem de um estágio inferior para o estágio superior, de uma verdadeira ascensão espiritual da humanidade abrangida no seu todo (Diop, 1959, p.13-14).

Ou seja, por ser uma característica cultural africana, o matriarcado passou a ser definido pela antropologia e etnologia como uma forma primitiva de organização familiar. Na hierarquia do processo universal, o modelo europeu, de acordo com essa teoria, o patriarcado é superior “é antes de mais espiritualidade, luz, razão, delicadeza. É simbolizado pelo sol, pelas elevações celestiais onde reina uma espécie de espiritualidade etérea”. Matriarcado, por outro lado, se associa às “profundezas cavernosas da terra, à noite, a lua, a matéria, a esquerda que pertence à feminilidade passiva, por oposição a direita, relacionada com a atividade masculina” (Diop, 2008, p. 24).

Assim, a hierarquia estabelecida entre o matriarcado e o patriarcado consiste em Bachofen a partir dos vestígios do matriarcado que a literatura clássica da antiguidade encerra, em particular da oresteia de ésquilo para afirmar a universalidade do matriarcado e a sua anterioridade.

Nesse sentido, a primeira crítica do Diop à tese de Bachofen consiste na lacuna original subestimada em demonstrar a passagem universal do matriarcado para o patriarcado só pode ser aceite cientificamente se for demonstrada numa população específica, que esta evolução interna tivesse de fato efetuado. Assim, olhando mais de perto, o argumento parece pouco científico, porque não é verdade que duas regiões tão díspares, a região propícia à vida nômade, e a região meridional do globo, em particular a África, propícia à agricultura e à vida sedentária, tenham engendrado aos mesmos tipos de organização social. Diop, então, afirma que o matriarcado surgiu no Sul e o patriarcado surgiu no Norte. Destarte, a hipótese de uma evolução universal de um para o outro, deixa de existir e o conjunto dos fatos torna-se explicável, posição da mulher, sistema de legado, dote, natureza do parentesco, entre outros (Diop, 1959, p. 27).

Outro ponto explicado pelo Diop (1959), que evidencia a carência de base científica na suposta progressão universal rumo ao patriarcado diz respeito, por exemplo, aos impérios de Gana ou do Asante na África ocidental, como o próprio Egito antigo, seriam exemplos de um “Estágio avançado de barbaridade” devido unicamente à sua estrutura social matrilinear. Ao mesmo tempo, as tribos nômades germânicas, com as suas práticas barbaras, registradas pelos escritores romanos, como a violência sistemática contra as mulheres, o infanticídio e o canibalismo, representariam a fase da “civilização superior” graças apenas à sua organização social patriarcal.

Nesse modo, segundo Dos Santos (2015), é importante essas injunções e diferenciações para justificar a violência física e simbólica, que reduz os povos apenas em coisas, as quais não possuem alma, portanto, deveriam dominá-los e atribuí-los o

modo único de pensar e existir, do mesmo modo domesticá-los e civilizá-los. Do mesmo modo, para Maldonado-Torres (2018, p. 38), os territórios indígenas são descritos como “descobertas”, a colonização é descrita como um veículo para a civilização e a escravidão é interpretada como um meio de ajudar os seres primitivos e não humanos a se disciplinarem. Colocar questões sobre o significado e a importância da colonização constitui um desafio às noções usuais de “descoberta” e revela o caráter problemático da apropriação de terras, recursos e seus impactos até hoje.

Scholl (2016), ao abordar sobre as sociedades africanas e pontuando as raízes matriarcais destas sociedades, descreve que, Ifi Amadiume, ao trabalhar o conceito de matriarcado e unidade matricêntrica para interpretação das sociedades africanas, na pequena comunidade rural Igbo, na atual Nigéria, vislumbra uma ideologia de gênero que atua como princípio organizacional na economia, na classificação social e na cultura, esta ideologia de gênero está na oposição binária entre o sistema *mkpuke* e *obi*.

A primeira é a unidade matricêntrica cujo centro de relações gira em torno da mulher-mãe, enquanto a segunda unidade representa o lar ancestral masculino (...). A par disto, a autora também defende que a coexistência entre estes dois sistemas forma diferentes conjuntos de valores que coexistem: o *ummume*, diretamente relacionado com a prática da “maternidade partilhada”, que expressa valores de compaixão / amor / paz em oposição a *umunna*, valores de paternidade, que se expressam como competitividade / masculinismo / valor / força / violência (Scholl, 2016, p. 15).

Com isso, percebe-se que diferentemente da concepção que tinha em algumas sociedades africanas, em que as mulheres não precisam necessariamente dar à luz para tornar-se mães ou vivenciar a maternidade, pois muitas vivenciam a maternidade dividindo o processo com outras mulheres, o que a antropóloga nigeriana Ifi Amadiume (apud School, 2016) tipifica de “maternidade compartilhada”, a maternidade vivenciada no ocidente, restringe esta vivência à ligação consanguínea, pois a maternidade é vista como uma prática inata e inerente ao feminino. Por mais que as mulheres apresentam outras prioridades e não veem gerando vida/as, muitas das vezes acaba cedendo ou abdicando dos seus planos devido à imposição e pressão social.

Sendo assim, o conceito de matriarcado está relacionado ao estudo do parentesco, uma vez que a posição da mulher na sociedade se define pelo papel desempenhado como mãe e o poder que emana das tarefas que gerenciam materialmente a unidade familiar, isto é, a unidade matricêntrica, pois, é esta unidade que aponta/direciona dentro do âmbito doméstico a projeção da comunidade através das organizações de mulheres.

Assim, segundo Diop, a mulher africana mantém toda a sua personalidade e direitos mesmo após o casamento e continua a usar o sobrenome, ao contrário da mulher indo-europeia que perde o sobrenome e adota o sobrenome do marido. Por outro lado, o parentesco matrilinear é inexistente nos indo-europeus, sendo assim, os filhos de duas irmãs pertencem a duas famílias diferentes, as famílias dos seus pais. Ao contrário das tradições matrilineares, eles não têm uma relação pai-filho. O mesmo com as mães, não herdam, herdam apenas o irmão mais velho, se herdar, se não houver netos, são irmãos, não irmãs. Portanto, para o autor, “Nas sociedades meridionais, tudo aquilo que concerne a mãe é sagrado, a sua autoridade é, por assim dizer, ilimitada, esta pode escolher um cônjuge para o seu filho sem consultar antecipadamente o interessado (Diop, 1959, p.35) ”.

Nas abordagens da autora nigeriana não aparece a questão da matrilinearidade relacionada ao matriarcado, como percebemos em outras discussões. Visto como, “a matrilinearidade se define pela transmissão do parentesco por via uterina, sendo que o pai biológico, em geral, assume função secundária nas responsabilidades sobre a criança em detrimento do tio materno, pois a criança” pertence” à linhagem materna” (Scholl, 2016, p.17).

Na leitura da autora, é notório que no contexto africano o doméstico e a família são unidades e termos distintos, em contraposição ao sistema patriarcal, por exemplo, onde o doméstico e a família são sinônimos. Então, a partir do âmbito familiar, ao coletivo, que não é restrita ao âmbito doméstico, ocorre o que a Amadiume cunhou de “maternidade compartilhada”, relação de família que não acontece em espaços patriarcais.

Outro ponto fundamental é a diferença considerável das sociedades ocidentais industriais, nas quais a família é o doméstico e o público é o espaço da vida comunal, distinguindo fortemente os espaços escolares dos espaços das famílias. Nesse caso, as crianças já vivenciam a comunidade no espaço da família.

Uma realidade diametralmente oposta à origem familiar patriarcal. Na organização cultural da África, as esposas ocupam uma posição central e têm sido donas de casa, responsáveis pela alimentação, ou seja, desempenham um papel fundamental no controle, responsáveis pela produção agrícola, distribuição e controle da produção agrícola, na unidade familiar e nos mercados, com características inversas associadas à cultura ocidental.

Carmen Cruz (2013), adverte que muitas mulheres exercem e perpetuam a responsabilidade da maternidade para com elas, mesmo que seja potencial, e se recusam, são estigmatizadas e demonizadas perante a sociedade. Ou seja, culturalmente a sociedade delineou comportamentos e atitudes instituídos para sujeitos femininos e masculinos, apresentando e promovendo-os como comportamentos naturais e inerentes à existência feminina e masculina, então fuja nessa direção e você estará diante de toda a sociedade recebendo punição.

Ao analisar a vivência e construção de maternidade e paternidade em uma das comunidades cabo-verdiana, especificamente em Ribeira da Barca, na cidade de Assomada, a autora nota que as mulheres têm os seus interesses e desejos próprios, que não são limitadas, e embora inseridas numa comunidade pobre, esse mecanismo não as faz ser conservadoras e voltadas principalmente para a vida doméstica, muito pelo contrário, são ativas e vivem dos seus trabalhos, são sexualmente capazes de escolherem os relacionamentos que lhes agradam e muitas das vezes indo de encontro àquilo visto como moralmente aceitável, não sentindo encurraladas pelo sistema criado pelos próprios homens para dominação (Cruz, 2013, p. 10).

Em suma, segundo Diop (1959, p. 66), o matriarcado é geral em África, quer na antiguidade, quer na atualidade, e esta característica cultural não se deve à negligência do papel do pai na concepção do filho. Nenhum dos regimes descritos no Berço do Sul ignorou sistematicamente o parentesco paterno. Por outro lado, o comportamento social foi mais severo com os parentes patrilineares do que com os matrilineares. Com o segundo, o comportamento é livre e sem hipocrisia social, o mesmo não ocorre com o primeiro, pois as aparências devem ser sempre preservadas.

Assim, apenas uma forma de família patriarcal parece ter sido comum a todas as tribos antes da sua separação (arianos, gregos, romanos), apesar de remontar ao passado indo-europeu, principalmente por meio da linguística comparada. Termos associados à vida nômade eram comuns, em oposição aos termos associados à vida política e à agricultura.

Desta forma, é possível notar que a concepção da maternidade difere da sociedade originalmente patriarcal e a maternidade intrinsecamente ligada ao intercursos sexual, pois a relação de parentesco requer a relação de ascendências entre os membros, não havendo possibilidade de desvincular o sexo da procriação, ao passo que a organização familiar no contexto africano ultrapassa a relação consanguinidade, alicerçado nas relações que as pessoas constroem entre si enquanto uma comunidade.

Assim, as perspectivas da maternidade esmoreceram sob influências externas, bem como de costumes e tradições. Portanto, o sistema patriarcal foi parcial e gradualmente substituindo o sistema matriarcal.

Embora a sociedade moderna ocidental tenha produzido o mito do amor materno, fica explícito nas discussões que ele é uma construção social desde o início do século XIX. Dados históricos indicam que nos séculos XVII e XVIII as mães tinham diferentes concepções de amor para os filhos, em geral, as crianças eram encarregadas dos cuidados e da educação de uma ama desde tenra idade, e só voltavam ao lar depois de certa idade. Badinter (1985), evoca que como todas as emoções humanas, ela flutua com as flutuações sociais e econômicas históricas e nos convida a revisitar esse mito social e social e o quanto ele inutiliza e estigma algumas mulheres nas experiências da maternidade.

CAPÍTULO 2 - RECONSTRUÇÃO DA MATRIZ NORMATIVA DA CATEGORIA MULHER

2.1 - Categoria Mulher e Seus Desdobramentos Em Cabo Verde

Pensando nos paradigmas que abordam a visão de mundo criada a partir da visão europeia de construir ciência, Patrícia Hill Collins (2018), mostra que o conhecimento dito especializado não problematiza a inferioridade de mulheres negras e vai além, mostra falta de familiaridade com esta realidade, muitas vezes até produzindo estereótipos, tais como:

Acreditando que são experts, muitos estudiosos defendem, sem hesitar, imagens controladoras de mulheres negras, retratando-as como “mães-pretas”, matriarcas e hipersexuais, permitindo que tais noções do senso comum permeiam os seus escritos (Collins, 2018, p. 156).

Durante o primeiro tópico, a categoria mulher foi colocada entre aspas, sem pautar refutações, interpelações e sem indicar explicitamente a condição social e política dessas mulheres, como a intersecção de classe, raça e geografia, mas, neste tópico, com base nos questionamentos Oyeronke Oyewumi, Kimberlé Crenshaw, Lélia Gonzalez e outras pensadoras decoloniais latina-americanas que versam a sua contextualização, a sua construção histórica e a sua aplicabilidade nos mais diversos contextos, considerando as interações entre os marcadores sociais, visto que por séculos a categoria foi permeada por narrativas essenciais universais, ou seja, essas pesquisadoras, enquanto mulheres atravessadas por múltiplas opressões, questionam justamente a categoria mulher como uma unicidade, começando pela categoria raça, como ponto-chave para expor as diferenças das mulheres lidas fenotipicamente negras numa sociedade que, para além de ser sexista, é também racista.

Nesse sentido, Strathern (1995), “analisa e deixa evidente que estudos feitos pelos ocidentais e conceitos criados por eles não são aplicáveis a todas as culturas” (apud Cruz, 2013, p.14). Portanto, é arriscado dizer que a categoria mulher utilizada no ocidente engloba e contempla também a realidade das mulheres africanas e afrodescendentes. Desse modo, para o emprego da categoria em África, Oyewumi, destaca que, as “análises e interpretação de África devem começar a partir de África”. Significados e interpretações devem derivar da organização social e das relações sociais, prestando muita atenção aos contextos culturais e locais específicos” (Oyewumi, 2004, p. 9).

Torna-se crucial discutir e problematizar o uso das categorias extraídas de contextos e narrativas históricas ocidentais e emplantadas em África, especialmente aquelas que surgem sob o solo colonial. Ou seja, é de suma importância ter em consideração os aspectos de ordem cultural, econômica e social destas realidades, para com isso difundir sistematicamente a dimensão política nas relações entre os sexos e indagar tanto as perspectivas estruturalistas como funcionalistas, nesse sentido, há diversas autoras inseridas no debate tensionando categoricamente as categorias universais presentes nas análises antropológicas e reivindicando múltiplas perspectivas das sociedades.

A autora também chama a atenção para a categoria “mulher” que aparece nos contextos ocidentais para explicar a subordinação das mulheres, sem analisar e descrever os princípios de dominação social e as narrativas envolvidas, devido ao foco histórico da África e a participação das mulheres, pois as mulheres no continente sempre estiveram na vanguarda da história em questões importantes, cenário inconcebível para as perspectivas coloniais.

Assim, segundo (Bakare-Yusuf, 2003), partir do princípio de que as mulheres são automaticamente vítimas e os homens são malfeitores, a possibilidade de cair na armadilha do sistema que se pretende criticar é enorme. Destarte, há chance de não reconhecer as formas complexas pelas quais os atores sociais desafiam as posições e identidades atribuídas a eles e indiretamente contribuem para a personificação ou universalização de instituições e relações opressivas, portanto, em vez de ver o patriarcado como um sistema estático e unitário, seria mais útil mostrar como o patriarcado está sendo constantemente desafiado e reestruturado.

Desse modo, entende-se que a categoria mulher, conhecida e definida principalmente pela anatomia e subordinada aos homens em todos os casos possíveis, seja resultado da imposição de estados coloniais patriarcais. Portanto, (Assunção, 2004, p.4) afirma que a especificidade da palavra “mulher” seguiu uma narrativa específica do patriarcado, entendido como um sistema de opressão generalizada das mulheres que foi parte importante do movimento feminista. Conforme já mencionado por Monteiro (2016), para mulheres negras a colonização foi um processo duplo de inferioridade racial e subordinação de gênero.

Assim, um dos primeiros feitos do estado colonial foi a classificação do patriarcado, seguida da criação de categoria “mulher” voltadas para a desapropriação das mulheres nas estruturas estatais. Nesse sentido, enfatiza Oyewumi (2004) que a dinâmica

contrasta fortemente com a sociedade ioruba, onde o poder não é determinado pelo gênero.

Oyewumi (2004), por meio da análise da língua, da apresentação de dados históricos e testemunhos de pessoas iorubanas que vivenciaram o período pré-colonial, versa, nos seus trabalhos, o período antes da colonização britânica em que as categorias gênero e mulher não estavam presentes na sociedade iorubá. Gênero, conceito abordado pela autora como construção social fomentado como princípio de organização fundamental em todas as sociedades, e, usado na perspectiva ocidental para discutir a questão das mulheres, ou seja, a autora coloca que a categoria “mulher” é indispensável no discurso de gênero ocidental, categoria inexistente na sociedade iorubá pré-colonial.

Partindo da perspectiva da autora, percebe-se que em algumas sociedades africanas não havia a distinção de sexo baseado do gênero conforme colocado no contexto europeu. Em Cabo Verde, temos o crioulo, a língua nacional, em que algumas palavras não há distinção de gênero, servindo tanto para designar a pessoa do gênero feminino como a do gênero masculino.

Por exemplo, utilizamos a palavra “fidju” tanto para o filho homem ou como para a filha mulher. Também “subrinhu”¹⁵, “fidjadu”¹⁶, entre outras palavras. Da mesma forma, não temos as divergências nos pronomes possessivos que acompanham os substantivos onde evidencia a relação do sujeito ou discurso como feminino ou masculino, a exemplo, temos a palavra “nha”¹⁷ serve tanto para denominar o gênero masculino como o feminino: “nha mai e nha pai”¹⁸.

De tal modo, a autora, problematiza a categoria gênero e algumas categorias aliadas a ela baseadas em experiências e epistemologias culturais ocidentais, tendo como foco a construção da família nuclear. Frisando a configuração familiar iorubana como não generificada, posto que os seus centros de poder são difusos. As divisões dos afazeres domésticos dão-se pelo fator idade, sendo um conceito mais fluido e dinâmico. “Egbon” é o irmão mais velho, “aburo” o mais novo, independente do gênero. Assim, a noção de “mulher” sendo estrangeira e alienígena as sociedades iorubás antes do contato com as sociedades ocidentais e as construções coloniais.

¹⁵ Sobrinho/a.

¹⁶ Afilhado/a.

¹⁷ Meu/minha.

¹⁸ Minha mãe e meu pai.

2.2- Mulheres brancas como universais!

Oyewumi (2004), enfatiza que as categorias de gênero e mulher são apresentadas como inerentes à natureza, neste caso, dos corpos, e operam numa dualidade, binariamente oposta entre o masculino e feminino, cenário em que o macho é considerado como superior, portanto, categoria definidora, o que é adversa a muitas culturas africanas.

Outra questão apresentada pela pesquisadora nigeriana diz respeito ao fato de que as feministas brancas ocidentais, destacam a ausência das mulheres na esfera pública seriam, certamente, explicadas pela desigualdade de gênero na estrutura social. Portanto, ressalta que as feministas usam gênero como modelo explicativo para compreender a subordinação e opressão das mulheres em todo o mundo. Posicionando, então, de uma só vez, a categoria mulher e a sua subordinação como universais.

A autora denuncia ainda que a categoria gênero seria antes de tudo uma construção sociocultural, logo, não seria universal e, antes da sua utilização se faz necessário averiguar e ponderar a realidade na qual onde está sendo empregada. Dado que, em alguma realidade africana não cabe o conceito de patriarcado, uma vez que historicamente são culturas matrifocais, do mesmo modo, cada sociedade passa por uma forma diferente de opressão, intervindo diretamente na constituição dessas categorias.

Oyewumi (1997), ao iniciar seus estudos de gênero na comunidade ioruba contemporânea, a partir de uma perspectiva local, percebeu que a categoria mulher está fundamentalmente presente no discurso de gênero ocidental onde simplesmente não existia os iorubás.

Dessa forma, a autora defende que essa afirmação, como categoria social inexistente na comunidade iorubá, não deve ser lida como uma hermenêutica antimaterialista, mas como uma desconstrução pós-estruturalista do corpo. Longe disso, na comunidade iorubá o corpo era e é muito tangível. Mas antes que as ideias ocidentais fossem incorporadas à cultura iorubá, o corpo não era a base para a inclusão ou exclusão da função social, não era a base da identidade e do pensamento social. Como sempre, a maioria das pesquisas acadêmicas sobre os iorubás assume que existe uma lógica do corpo na cultura nativa ioruba.

No entanto, de acordo com e a perspectiva da autora, categorias sociais como “mulher” são baseadas no corpo, e construídas em relação à categoria “homem”. Nesse sentido, a presença ou ausência de um determinado órgão determina a posição social, na medida em que os corpos físicos são sempre corpos sociais. Logo, aplicá-lo à sociedade Ayo-Yoruba pode levar a sérios equívocos. O conceito de “mulher”, como é usado, é

chamado nos estudos acadêmicos, deriva da história e da experiência ocidentais e está enraizado no discurso filosófico sobre a distinção entre corpo, mente e espírito e no determinismo biológico e na relação entre corpo e alma.

Portanto, é compreensível definir os princípios altamente relevantes, pois uma mera perspectiva geral mergulharia as mulheres num mundo a-histórico imune às observações de mudanças e progressos históricos. Além de perceber alguns universais de formas contrastantes, como a oposição entre natureza e cultura, e focar nas relações de poder entre os sexos, a subordinação das mulheres também é vista como universal, passível de ser explicada a partir da perspectiva e associação delas à natureza e os homens à cultura.

Essa constatação amplia a problemática do uso da categoria “mulher” como visto no feminismo burguês branco, onde aspectos como raça e classe social ajudam a revelar que mesmo quando são oprimidas como um grupo, algumas mulheres ainda são mais que outras e o contexto histórico desempenha um papel importante nessas repressões.

Ao apagar toda a história, incluindo histórias orais, de relacionamentos entre mulheres brancas e não-brancas, o feminismo branco hegemônico iguala mulheres brancas a todas as mulheres.

As mulheres burguesas brancas, em qualquer época da história, inclusive as mulheres contemporâneas, sempre souberam se posicionar sobriamente numa organização de vida que as coloca na mesma posição que as trabalhadoras ou mulheres negras. Elas imaginaram a “mulher” como um ser tangível e distintamente branca, mas não declararam explicitamente essa qualificação racial. Ou seja, não se entenderam e não se entendem de forma interseccional, considerando a intersecção de raça, gênero e outros marcadores potenciais de subordinação ou dominação. Incapazes de ver essas diferenças profundas, não veem necessidade de uma aliança. Postulam a existência de uma irmandade, uma sororidade, um vínculo existente formado pela submissão sexual (Lugones, 2020). Dessa forma, o primeiro aspecto importante a considerar é que a pesquisa feminista tende a parecer desvinculada dos contextos econômicos, sociais e raciais.

A esse respeito Maria Lugones (2020), tece críticas muito relevantes sobre a maneira como o movimento feminista é veiculado e como ele pode se distanciar da sociedade e não dialogar com as desigualdades sociais e estruturais.

Em suas obras Lugones (2020), estimula a discussão de gênero dentro da decolonialidade, confrontando o entendimento de que o feminismo universal é o

feminismo composto por mulheres brancas e que, da mesma forma, não se pode universalizar a categoria do patriarcado.

A prevalência da palavra “mulher”, tática utilizada pelo feminismo branco para responder à sua orientação e justificar transformações na ausência de mulheres negras no movimento, vem de uma lente classista e racista. Assim, o conceito “mulher” é central para entender a violência contra mulheres não brancas.

Nessa perceptiva, Amadiume (1987, p. 7), ressalta que a desconstrução da universalização do conceito de mulher está entrelaçada com uma crítica à arrogância feminista branca e ocidental que visa “salvar as mulheres africanas”, “ensiná-las a se organizar”, etc., (apud Assunção, 2004, p. 4).

Os vínculos entre gênero, classe e heterossexualidade não foram abertamente racializadas no desenvolvimento do feminismo no século XX. Esse feminismo luta contra a imagem da mulher física e intelectualmente fraca, teorizada, reduzida ao espaço privado e sexualmente passiva. Mas não explica como essas características se relacionam com a raça, já que são apenas um subconjunto de mulheres brancas de classe média (Lugones, 2020).

Para Oyewumi (1997), o foco da pesquisa feminista sobre a posição das mulheres dá ênfase que pressupõe a existência da “mulher” como categoria social sempre entendida como impotente porque é desfavorecida, dominada e definida pelos homens.

Nessa linha de raciocínio, a intelectual e ativista brasileira Lélia González (1984, p. 224), pontua categoricamente a importância de compreender e questionar o lugar que as mulheres negras ocupam na sociedade brasileira, uma vez que a condição concedida às mulheres negras explica o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para a realidade do país, o racismo constitui o sistema que caracteriza a neurose brasileira. Destarte, fica evidente que a sexualidade delas está tendo um impacto violento, principalmente nas mulheres negras. Portanto, onde um quer falar, ele coloca o outro.

Como mulher negra, Gonzalez (1984), sentiu a necessidade de aprofundar o seu pensamento ao invés de continuar reproduzindo e perpetuando os paradigmas que as pesquisas em ciências sociais oferecem, pois, estas pesquisas versam sobre a realidade das mulheres negras partindo apenas da perspectiva socioeconômica, revelando alguns elementos raciais. Assim, são abordadas a partir dos conceitos de mulata, doméstica e mãe preta, causando desconfiança e desconforto.

Nesse sentido, percebe-se que a autora já suscitava discussão acerca da intersecção de gênero e raça na sociedade brasileira, e como produz lugares pré-definidos para as mulheres e homens negros.

Assim, é necessário sublinhar que, já na década de 80, denunciava a ausência de mulheres negras em espaços representativos, afirmando que a classe era um importante marcador de opressão. Mesmo sem usar o termo interseccionalidade, mostrou a raça junto ao gênero e a classe como evidências de opressão. Ou seja, já naquela época, a autora já adiantou os tensionamentos e premissas que mais tarde a jurista estadunidense pautou no conceito de interseccionalidade indicando que as mulheres atravessadas pelos racismos têm vivências e demandas diferentes das que não o são.

2.3 - Interseccionalidade como conceito e categoria de análise

No seu artigo “Colonialidade e Gênero” (2020), a autora Maria Lugones ratifica a importância do conceito de interseccionalidade como um fio condutor para entender como a modernidade organiza o mundo de maneira ontológica e não-lugar das mulheres que fogem desse padrão universal, assim para compreender a indiferença dos homens com relação à violência aplicada às mulheres negras, ou seja, para as mulheres não brancas, vítimas de colonialidade do poder e, simultaneamente, vítimas da colonialidade de gênero sexual. Portanto, para a autora, a indiferença não é explícita devido à separação das opressões de raça, gênero, classe e sexualidade, pois, diante disso, a separação não permite perceber explicitamente a violência.

A pesquisadora estadunidense Kimberle Crenshaw (2002), no seu artigo “*A Interseccionalidade na discriminação de raça e gênero*”, define a interseccionalidade como a interação estrutural e dinâmica entre dois ou mais eixos de subordinação, explicada como um conceito de problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação dois ou mais marcadores sociais. É, portanto, um conceito que permite identificar a discriminação de gênero, de modo a compreender melhor como essas discriminações operam juntas, limitando as chances de sucesso das mulheres negras.

Na mesma ótica, Maria Lugones (2020), afirma que a interseccionalidade revela o que não vemos quando categorias como gênero e raça são separadas umas das outras, pois uma categoria constrói o que se nomeia. Como feminista negra ela argumenta que lida conceitualmente com análises que enfatizam a intersecção de categorias de raça e gênero que tornam invisíveis aqueles sendo dominados e vitimados sob os títulos da

categoria “feminina” e da categoria racial “negra”, “hispanica”, “Asiática”, “Nativa americana”, “Chicana”; as categorias tornam as mulheres negras invisíveis. Como já indicado por ela, a autodenominação de mulheres de cor não é equiparada a termos raciais impostos por um estado racista, mas, sim, levantada em meio a uma grande tensão com elas.

Para explicar o conceito de interseccionalidade, na prática, a Kimberle Crenshaw (2002), alude a uma ação movida pela *The Graffen Reed Company* contra a *General Motors*, nos Estados Unidos, na qual várias mulheres afro-americanas alegaram ter sido discriminadas racialmente, porque, segundo elas, a empresa se recusava a contratar mulheres negras. No entanto, existem trabalhos para negros, mas são apenas para homens, e existem trabalhos para mulheres, mas são apenas para mulheres brancas. Assim, na *General Motors* os empregos disponíveis para os negros eram basicamente empregos na linha de montagem, funções para homens negros, enquanto geralmente os empregos disponíveis para as mulheres eram empregos de escritório, como funções de secretária, para mulheres brancas. Esses papéis eram considerados impróprios para mulheres negras. Como resultado, as mulheres afro-americanas não têm oportunidades de trabalho devido à segregação racial e de gênero nessas indústrias.

Todavia, segundo a autora, o tribunal não tinha como compreender que se tratava de um processo misto de discriminação racial, uma vez que, face à discriminação racial, a *General Motors* contratou homens negros e face à discriminação de gênero, a empresa havia contratado mulheres que, por acaso, eram brancas. Assim, em função disso, “as mulheres negras foram informadas de que seu processo por discriminação não tinha fundamento. Como vocês podem ver, as mulheres negras se viram diante da situação de ter sofrido uma discriminação racial baseada unicamente nas experiências de homens afro-americanos e uma discriminação de gênero baseada unicamente nas experiências de mulheres brancas” (Crenshaw, 2002, p. 11).

Por fim, as mulheres negras não poderiam fornecer evidências separadas de discriminação racial e de gênero. Aparentemente, porque a discriminação racial e de gênero não, é algo que todos sofrem, é apenas delas. O tribunal alegou mais tarde que eles não poderiam ingressar no processo porque isso lhes daria privilégios em relação a mulheres brancas e homens afro-americanos.

Não obstante, quando discutimos o sexismo e o fracasso dos direitos humanos em fornecer proteção legal às mulheres não brancas, Crenshaw (2002) aponta as diferenças nas diferenças num esforço para ampliar a compreensão dos direitos humanos. Para a

autora, o maior desafio é integrar o gênero à prática dos direitos humanos e a raça ao gênero. Para ela, isso significa que precisamos entender que homens e mulheres podem vivenciar o racismo de formas relacionadas ao seu gênero.

Constata-se isso quando a garantia dos direitos de todos, homens e mulheres, são a partir da perspectiva de gênero e diferenças raciais, tendo em mente que em alguns casos as mulheres são protegidas por esses direitos, assim como homens, e outras pessoas não, logo, entre as mulheres algumas são mais vulneráveis a violações de direitos do que outras devido ao racismo. Assim, fica notório até que ponto as discriminações se sobrepõem, e a lógica da diferença em nome de mais inclusão se aplica às diferenças entre mulheres, assim como às diferenças entre, homens e mulheres.

Para Lugones (2020), fica evidente que a lógica da segregação categórica distorce a existência e os fenômenos sociais existentes nas fronteiras, assim como a violência contra mulheres de cor. Devido à forma como as categorias são estruturadas, interpretam mal as mulheres negras. Na interseção da categoria mulher e raça não há lugar para mulheres negras. Precisamente porque nem a categoria mulher, nem raça a incluem. A interseção evidencia o vazio.

Assim, constatam-se os perigos da invisibilidade interseccional, em situações que a perspectiva de gênero não permite olhar para outros marcadores sociais da desigualdade em que as mulheres se situam, e a leitura da raça somente também não visibiliza outras discriminações.

Desta forma Crenshaw (2002), assegura que o termo mulher por si só não tem sentido ou tem um sentido racista. Já que a lógica categorial seleciona somente o grupo dominante, as mulheres burguesas, brancas e heterossexuais, portanto, esconde a brutalização, o abuso e a desumanização que a colonialidade de gênero¹⁹ implica (Lugones, 2020, p. 60).

Quando traduzido para a realidade cabo-verdiana, é difícil analisar numa perspectiva interseccional, porque falar de gênero, sobretudo ao nível da realidade cabo-verdiana, é evocar trajetórias de sujeitas que foram invisibilizadas. Segundo a socióloga cabo-verdiana Eurídice Monteiro, as mulheres sempre estiveram envolvidas nas lutas sociais do país.

¹⁹ Está na intersecção de raça, classe e gênero, são estruturas centrais do poder capitalista global. Ao mesmo tempo, as mulheres não são colonizadas como seres porque resistem ao colonialismo de gênero. Para Lugones (2020), também afirma ser uma “teórica da resistência” vendo a resistência como uma possibilidade.

No entanto, ao longo do meu percurso acadêmico em Cabo Verde, não me lembro de ter estudado os seus protagonismos e importância na luta da independência do país, na medida em que, ainda, o estudo da história e geografia nas escolas está atrelado à realidade portuguesa, sobretudo debates e discussões acerca de raça, gênero, religião e sexualidade nas escolas antes das perspectivas construídas pós-colonização, como também discussões alicerçadas em perspectivas africanas no período pré-colonial, de modo que possa exortar articulações e auxiliar na problematização e teorização destes problemas.

Algumas organizações governamentais e não governamentais suscitam um intenso debate sobre formação e sensibilização da população quanto a questão de desigualdade de gênero no país, assim como a revisão e inclusão de disciplina e matérias escolares que dão suporte aos estudos de gênero nas escolas, contudo, percebe-se que as referências são totalmente ocidentais, abordando a partir da dualidade homem/Mulher e público/privado e determina a supremacia masculina. E não considerando que, “imposição colonial do gênero atravessa questões sobre ecologia, economia, governo, relaciona-se ao mundo espiritual e ao conhecimento” (Lugones, 2014).

Diversas organizações governamentais e não-governamentais têm debatido vigorosamente a formação e conscientização da população sobre a desigualdade de gênero no país, bem como a revisão e incorporação de disciplinas escolares que apoiem os estudos de gênero nas escolas, porém, vale lembrar que essas referências são exclusivamente ocidentais, abordando as problemáticas de gênero a partir da dualidade homem/mulher e público/privado, determinando a supremacia masculina. E sem levar isso em conta, o gênero imposto colonialmente abrange questões de ecologia, economia, governo, mundo espiritual e conhecimento (Lugones, 2014).

Portanto, por estarmos vivendo num mundo capitalista que explora, oprime e segrega outros regimes, é importante discutir as características sociais de gênero, raça, classe e a própria sexualidade. Sobre o debate de raça e classe social em Cabo Verde, Cláudio Furtado (2012) explica que a compreensão desses conceitos nas ciências sociais é problemática. Porque os estudos realizados em Cabo Verde, principalmente os de pesquisadores locais, silenciaram sobre a dimensão racial e etnia na descrição da composição da comunidade insular e transformação social.

Além disso, de acordo com o mesmo autor, tem havido pouca tentativa de entender socialmente como diferentes atores emergiram e construíram-se como sujeitos históricos, tanto na era colonial quanto na pós-colonial. É muito mais comum encontrar-se uma

preocupação em situar e definir a especificidade do homem, da cultura e da sociedade cabo-verdiana. Assim, fazendo transparecer menos na busca da construção de uma identidade nacional ou da sua fixação, e mais de uma necessidade de segurança ontológica ou psicossocial.

Aspectos raciais, portanto, raramente aparecem como categorias de análise e quando aparece a questão da raça não é abordada explicitamente isto porque a diversidade étnica teria concorrido e contribuído para o povoamento das ilhas diluiu-se no espaço do arquipélago na medida em que as categorias analíticas centrais são majoritariamente a mestiçagem e a crioulação, como elementos caracterizadores dos habitantes locais.

Para Dos Anjos, as discussões de raça desaparecem internamente as contraposições assentadas em critérios raciais e/ou étnicos, ao mesmo tempo, em que se reforçam as distâncias culturais, não mais diferenciando grupos étnicos, mas criando elites destacadas pelo desempenho e manipulação dos códigos dominantes ocidentais. Por conseguinte, reitera a anulação de diferenças e desigualdades raciais.

Chamada a atenção para a construção social da categoria mulher e para a importância de compreender o seu uso universal, as autoras acima abordam o uso de tais categorias em relação às suas representações sociais e políticas, desafiando-nos a refletir e considerar o uso, porque é uma construção social e cada sociedade a vivência de maneiras diferentes. Assim, a Oyewumi enfatiza que a categoria gênero é a base para se entender o que vai definir a identidade de uma mulher, que a partir dessa categorização é vista como dona de família. Inclusive, é o principal lugar que permite uma definição no mundo. Assim torna-se dona de família porque é mãe, em um contexto social que prevê um lugar modelo de maternidade ou maternagem, socialmente construído, baseado na hipertrofia das suas responsabilidades parentais, neste caso o da família nuclear.

Do mesmo modo, retomando as conexões entre interseccionalidade e desigualdades sociais, faz-se necessário ressaltar que os usos da categoria “mulher”, especialmente quando o termo é utilizado simplificarmente como sinônimo da categoria gênero, como qualquer ferramenta de análise, ao apresentarem um sem-número de possibilidades, também trazem, no seu bojo, certos riscos, como o de se naturalizarem as desigualdades em torno de algumas populações, como se essa condição lhes fosse inerente devido a um conjunto de especificidades desfavoráveis.

Neste sentido, Forte (2013, p. 82), contribui para a construção de uma agenda de investigação endógena para os estudos de gênero em Cabo Verde e/ou entre os cabo-verdianos (em Cabo Verde e na diáspora), pois, esta agenda foi capaz de gerar uma

variedade de leituras , evitando a criação de categorias tão estanques e aprisionadas como a “mulher cabo-verdiana”, fazendo da educação um dos traços distintivos da experiência da “mulher cabo-verdiana”, os relatos biográficos de algumas das mulheres que com elas trabalharam mostram que nós (investigadores) acreditam que uma das tarefas dos estudos de gênero deve ser estudar as diferentes estratégias utilizadas em situações e contextos de diferentes línguas maternas (gênero, classe, etnicidade, etc.), diversificando perspectivas sobre o que significa ser “ser mulher cabo-verdiana”, contribuindo assim para o desencarceramento e heterogeneização da categoria “mulher cabo-verdiana” e introduzindo outras questões na ainda jovem agenda de estudos de gênero em Cabo Verde.

Assim, o estudo entre essas mulheres permite ampliar a discussão para além das propostas dicotômicas do projeto biográfico para explicar a biografia mostra que a construção de sentido de “ser mulher cabo-verdiana” é o resultado de um diálogo entre múltiplas perspectivas, especialmente sobre o ideal de “ser mulher cabo-verdiana” (também) na medida em que cooperam entre si para gerar diferenciação, por consequente, pautar a agenda de investigação para estudos de gênero em Cabo Verde proveniente de fora e como foi apropriado pela sociedade cabo-verdiana e os impactos mais contemporâneos.

Como afirma a autora, a investigação realizada sobre as relações de gênero em Cabo Verde ou entre os cabo-verdianos, especificamente tendo as mulheres como ponto focal, apresenta frequentemente o que pode ser referido como uma “germanidade” em relação ao gênero. As mulheres são frequentemente as que conduzem a maior parte da investigação sobre questões relacionadas com o gênero e tendem a usar outras mulheres como ponto de referência.

Anjos (2012), sugere a criação de uma agenda de pesquisa endógena que reflita as identidades e posições nacionais dentro da geopolítica do conhecimento. Isto significa analisar criticamente as tendências dominantes, a fim de desafiar o atual estatuto periférico da nossa agenda do conhecimento. Para tal, deve-se primeiro reconhecer a posição geográfica de Cabo Verde e África.

CAPÍTULO 3- EDUCAÇÃO E A SUA INFLUÊNCIA NAS CONSTRUÇÕES SOCIAIS EM CABO VERDE, UM OLHAR DE DENTRO PARA FORA

Os governos de Cabo Verde, alinhados com os valores sociais de cada período, deram prioridade à noção de que o desenvolvimento e a educação são interdependentes, pois acreditam que o crescimento e a formação dos recursos humanos são fundamentais para o desenvolvimento da nação cabo-verdiana e que investir na educação e na formação é essencial. Grande parte dos quadros altamente qualificados em Cabo Verde obteve o seu ensino superior no estrangeiro, promovido pelas relações de cooperação em educação e formação que o país motiva com várias nações, especialmente aquelas com as quais partilha laços históricos (Fortes, 2013, p. 81).

Em outras palavras, segundo a autora acima, a educação continua sendo uma estratégia de mobilidade social, e o ensino superior têm sido agenciados como central para a criação da elite intelectual de Cabo Verde. Em termos de formação de profissionais capazes de ocupar cargos públicos, tendo em conta que, notadamente a partir da independência do país em 1975, os nacionais deixaram a antiga metrópole, o país viu-se na necessidade de preencher o vazio deixado nos cargos públicos. Isso, sobretudo no que diz respeito ao desenvolvimento e às questões de gênero. Os projetos de desenvolvimento no país têm mostrado consistentemente um foco nos estudos de gênero, onde a atenção tem sido centrada nas mulheres, uma vez que são consideradas um grupo vulnerável, portanto, deve ser dada cada vez mais atenção aos projetos de desenvolvimento, caso contrário os objetivos traçados para o desenvolvimento social, econômico, político, cultural, integral e integrado não se cumprem referente aos acordos internacionais assinados por Cabo Verde.

A correlação entre educação e sociedade ocupa um espaço privilegiado na análise sociológica e, particularmente, na sociologia da educação. Assim, a educação é, portanto, condicionada pela estrutura social, não podendo ser compreendida como elemento independente.

De acordo com Lerena (1989), citado por Moura (2016, p. 82), as práticas educativas são os meios pelos quais grupos ou classes sociais são preservados e reproduzidos. A função do sistema educacional é, portanto, impor a cultura jurídica dominante de uma determinada formação social, neste caso, a cultura dominante pode ser a cultura de um grupo ou de uma classe que legitima e reproduz a estrutura das relações entre grupos e/ou classes. O autor acrescenta que, a análise de uma determinada prática educacional deve ser fundamentada em seu contexto social, por conseguinte, em outras áreas desse contexto.

3.1 - Educação em Cabo Verde no Período Colonial

Conforme nos informa a professora e historiadora Fábria Ribeiro (2015), a implantação de escolas e a sistematização da educação no continente africano durante a época colonial foi um projeto de dominação, cuja principal base de sustentação era o trabalho forçado e a política, por meio da educação e dos resultados da civilização dos indígenas. Eles não só legitimaram e tornaram aceitável, mas também hierarquizaram as relações sociais coloniais, excluindo-os das suas próprias histórias, veiculando conteúdos que endereçaram ao passado, presente e futuro da metrópole.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Castanheira (1999) discutido por Cassama, (2014), mostra que os livros escolares refletiam tais propósitos, cujo aluno africano tinha que aprender tudo sobre Portugal e o seu povo e quase nada sobre o seu próprio país ou o continente africano. O sistema educacional proposto pelas potências colonizadoras não diferia daquele já existente em seu próprio país. A história, a geografia e a língua dos colonos foram estudadas, mas nada tiveram a ver com a realidade local em si. Este processo levou à desvalorização e à ignorância da cultura do povo colonizado e recorreu a métodos que levaram o povo colonizado às depreciações da sua cultura.

Neste sentido, segundo o autor, a experiência pessoal de Amílcar Cabral no processo educativo durante o período colonial português em Cabo Verde e nos territórios colonizados deu-lhe uma ideia da ideologia que tentava transmitir e de como esta afetaria a sociedade. Com isso, ele foi capaz de desenvolver um pensamento crítico sobre influência e impacto na vida dos estudantes africanos.

Toda a educação portuguesa deprecia a cultura e a civilização do africano. As línguas africanas estão proibidas nas escolas. O homem branco é sempre apresentado como um ser superior e o africano como o inferior. As crianças africanas adquirem um complexo de inferioridade ao entrarem na escola primária. Aprendem a temer o homem branco e a terem vergonha de serem africanos. A geografia, a história e a cultura de África não são mencionadas, ou são adulteradas, e a criança é obrigada a estudar a geografia e a história portuguesa” (Cabral, 1978, p. 64).

Em outras palavras, com base nas citações acima, percebe-se que a educação é o fio que orienta os discursos e práticas que se configuram de modo diferenciado em contextos distintos, no entanto, atravessados pela modificação do sujeito pela perspectiva

de conhecimento, seja ele utilizado para forjar e justificar as inúmeras violências acometidas, seja para municiar um indivíduo dos seus direitos.

Ribeiro (2015), frisa que a partir dos anos finais do século XIX, a colonização portuguesa empreendida de modo sistemático teve como princípio orientador a civilização da população africana e desde dos primeiros anos do século XX, constituiu-se nas colônias uma nova estrutura político-social, da qual a educação, com um tipo muito bem delimitado de ensino, seria uma das peças fundamentais.

Para os nativos, categoria social composta por 98% da população e que compunha a base da pirâmide social, a instrução tornou-se condição *sine qua non* para sua passagem para a condição de assimilados, ou seja, o africano civilizado, pequeníssimo grupo que viria logo abaixo dos cidadãos portugueses.

Para tal, em Angola, um regulamento publicado no ano de 1938, pelo Conselho de Governadores, impunha as seguintes condições para essa transição: ter abandonado inteiramente os usos e costumes da raça negra, falar, ler e escrever corretamente a língua portuguesa, adotar a monogamia, e exercer profissão, arte ou ofício compatível com a civilização europeia, ou ter rendimentos que sejam suficientes para prover aos seus alimentos, compreendendo sustento, habitação e vestuário, para si e sua família. Assim, qualidade de assimilado prova-se por uma certidão de identificação M/A, passada pelos Administradores de Concelho e Circunscrições (Ribeiro, 2015).

Segundo a mesma autora, essas categorias, todavia, permeadas pelas teorias raciais em voga à época, foram criadas no intuito de identificar os africanos, segregá-los e criar barreiras internas que os mantivessem ocupados com um processo de transição que passava, entre outras exigências, diretamente pela aquisição de letramento.

Assim, o sistema educacional das colônias ultramarinas surgiu em benefício da metrópole, enquanto a educação dos nativos só poderia ser rudimentar. Dessa forma, o ensino foi dividido em dois ramos, ou seja, a sociedade foi dividida pelo viés da educação. Esses dois grupos estão naturalmente distanciados como europeus e africanos, que propõem educação primária infantil e educação primária geral para europeus e povos assimilados e educação elementar profissional e educação profissional para os nativos.

Conforme exposto pelo pedagogo cabo-verdiano Fernando Jorge Tavares (s.d.), o Estatuto do Indigenato promulgado pelo “Estado Novo” de Salazar, previa a separação entre os povos indígenas e assimilados, tendo engendrado, nas ex-colônias portuguesas da África, uma “elite” restrita de indivíduos “letrados”, “utilizados” como pequenos e médios funcionários na “colonização indireta”. Essa força de trabalho “instruída” era em

grande parte composta por funcionários “subordinados”, cuja função principal era promover e manter o status quo colonial.

Nesta perspectiva, a política de assimilação instaurada pelo governo colonial visava a criação de uma sociedade multirracial, legitimada pelo estatuto de indigenato, o que constituía na prática o apartheid português. O pretendido incivilizado é tratado como objeto e à mercê dos caprichos da administração colonial. Ao classificá-lo como incivilizado, a lei oficializa a discriminação e justifica o domínio português em África. Nos termos da política de assimilação, para que um incivilizado ganhasse o estatuto de civilizado teria de demonstrar estabilidade econômica e ter um nível de vida superior ao da maioria da população portuguesa. Ela teria que viver aos moldes europeus, pagar impostos, prestar serviço militar, saber ler e escrever corretamente o português. A teoria colonialista da assimilação pretendida era inaceitável não apenas na teoria, mas ainda mais, na prática. Esta teoria baseava-se na ideia racista da incapacidade e falta de dignidade dos africanos e implicava valor zero para as culturas e civilizações africanas. Portanto, “a ação educativa desenvolvida por Portugal nas antigas colônias africanas, está diretamente relacionada com a sua política de exploração colonial” (Tavares, s.d.).

Consciente do possível papel que a educação poderia desempenhar o governo português passou a dar-lhe especial atenção, criando condições mínimas para a sua institucionalização nas suas colônias. A organização deste grupo absorveu a experiência de outros países e pautou-se na imposição dos valores, hábitos e costumes lusitanos, e utilizou os resultados da educação para dominar e saquear o povo africano (Moniz, 2007).

Desse modo, Cassama (2014), afirma que a escola foi, sem dúvida, o principal veículo do governo português para consolidar o seu poder nas colônias, proporcionando aos indivíduos uma educação religiosa, política, moral e social baseada nos padrões nacionais, com intuito de reforçar o poder da metrópole nos territórios colonizados.

Nas áreas colonizadas por Portugal, a escola e o ensino tornaram-se importantes modelos de manipulação, opressão e transmissão da ideologia e da cultura colonial. A política educativa da administração visava, pois, fundamentalmente, promover a sensibilização dos valores culturais portugueses entre os africanos, sustentando e desenvolvendo o sistema colonial.

As discussões sobre o sistema educacional em Cabo Verde durante o período colonial, assume desde o início uma compreensão do contexto sociopolítico do colonialismo português e, em particular, das oportunidades para o desenvolvimento de políticas educacionais coloniais, com foco nas ex-colônias portuguesas de países

africanos. Para tal, é necessário conhecer a relação e/ou cooperação entre o Estado, a Igreja Católica e as missões religiosas durante o domínio colonial.

Pois, nesse contexto, estudar a educação cabo-verdiana requer uma análise a priori dos discursos e narrativas que moldam a sua formação e construção histórica. Durante o período colonial, a ação educativa evoluiu para uma missão civilizadora que justificou a presença colonial e o domínio de Portugal em África. Neste sentido, a ação educativa do regime colonial tinha como dogma a “desafricanização das mentes” dos colonizados e a sua integração na cultura e civilização europeias com o objetivo de os transformar em trabalhadores obedientes, adaptados ao status quo colonial. Nesta visão, as escolas eram espaços de excelência na reprodução da cultura europeia dominante, fazendo da história e da cultura original dos africanos uma tábua rasa. A escola na sociedade colonial combinou assim uma dupla função: deserdar os nativos da sua cultura e acultura-los de acordo com um modelo colonial pré-determinado (Tavares, s.d.).

Para ele, o trabalho missionário como prática baseada na ideologia do poder colonial implicava uma interligação de interesses entre o Estado e a Igreja, não obstante, as suas ideias aparentemente contraditórias, no entanto, o estado e a igreja conseguiram se complementar, uma vez que as instituições religiosas desempenham um papel político no ensino e propagação dos valores ocidentais em colaboração com o poder colonial.

Por conseguinte, o envolvimento missionário no processo de expansão de Portugal não visava apenas estabelecer ou fortalecer a Igreja, mas também preparar uma estrutura sólida para o eventual estabelecimento da política colonial. Dessa forma, junto da própria evangelização, houve também a difusão da cultura e do conhecimento. São, portanto, inseparáveis, porque as missões católicas introduziram primeiro a educação nas colônias e tornaram-se instrumento de uma verdadeira política de assimilação destinada a transformar a população indígena da África em trabalhadores ou artesãos plenamente independentes do ponto de vista material e economistas da expansão europeia.

Desde a descoberta da ilha em 1460 até meados do século XIX, o Império Português relegou a atenção à educação em suas colônias ultramarinas a um nível secundário. Em Cabo Verde, em particular, dado o papel das ilhas no tráfico de escravos, durante este período a educação foi responsável por atividades religiosas missionárias, ensinando o cristianismo aos escravos que iam para as Américas e ensinando algumas noções básicas de português (Morais, 2009, p. 17).

De tal modo, nas disputas ocorridas em nível internacional nos séculos que antecederam a independência de Cabo Verde, a gestão econômica e social foi

implementada tendo em conta os objetivos, interesses e conveniências do império colonial português. Para atender às suas necessidades, os portugueses transformaram as ilhas do arquipélago cabo-verdiano em pontos de referência para o tráfico organizado de escravos entre a costa ocidental da África e a Península Ibérica, sendo a primeira fase entre a América Central e o Brasil a partir do século XVI.

Da permanência dos portugueses em Cabo Verde surgiram momentos e situações que marcaram o caminho percorrido pelo ensino e escolarização no país. O primeiro momento marcante do século XVI para as primeiras décadas do século XIX foi a chegada dos primeiros padres católicos ao arquipélago com o propósito de catequizar os povos indígenas (Moniz, 2007).

No contexto contraditório das sociedades colonizadas, as relações de dominação podem ser asseguradas não apenas pelo uso da força, mas também por outras formas de poder legitimado. Nesse sentido, a religião, principalmente católica e a educação desempenhou um papel importante na integração e subordinação das culturas nativas às europeias. A Igreja, sobretudo a católica, mesmo depois da instituição oficial do ensino no país, continuaria influente, pois, o Estado era consciente da importância das missões religiosas enquanto agentes civilizadores, principalmente no meio rural onde ele tinha presença limitada.

Neste debate da educação no período colonial, Moniz (2007), pontua ainda que a escola moderna, sob o tenaz controlo da Igreja Católica, chegou à África portuguesa escondida nas abas da fé e da religião, a pretexto de ajudar os fracos e oprimidos para tirá-los do obscurantismo. Desde os primeiros tempos após a descoberta das ilhas, em meados do século XV, algumas tentativas de estruturar e sistematizar o ensino partiram de instituições religiosas. Por vezes, através das obras missionárias, outras vezes, pela ação de sociedades religiosas.

Em vista disso, a educação, inserida no contexto de políticas predatórias postas em prática ao longo de todo o período colonial, recebeu uma atenção marginal, sendo insignificante, particularmente do século XVI aos inícios do XX, ações desenvolvidas no sentido de organizar um sistema de ensino. Entre o século XVI e meados do XIX, o papel da educação esteve limitado apenas à cristianização e ao ensinamento de alguns rudimentos da língua portuguesa aos escravos, para que se entendessem com os futuros donos. Ela serviu, assim, simultaneamente, de instrumento de distinção e reconversão, de dominação e desconfiguração de grupos étnico-culturais. Distinção e reconversão na medida em que o convencimento dos gentios, da sua suposta inferioridade, poderia

permitir-lhes maior adesão à doutrina cristã e um melhor enquadramento na nova ordem que a Igreja ajudou a estabelecer nos territórios descobertos por Portugal (Moniz, 2007).

Segundo o supracitado, não era interessante para o Estado colonial que a dominação se plasmasse pela violência, que causaria danos irreparáveis no tangente à mão-de-obra, sustentáculo da economia imperial, e poderia derivar em situações de constantes convulsões sociais. Por outro lado, o Estado português estava sob a vigilância da comunidade internacional que se manifestava contrária à manutenção e exploração de territórios indígenas. Por isso, era imperioso que a dominação assumisse subtileza, de forma a passar despercebida diante da comunidade internacional. Para o efeito, o regime colonial português encontrou, nas ações da Igreja e de uma pequena elite colonial, por ele formalizado, o caminho para criar uma cortina de fumaça à volta da questão colonial, de modo a rechaçar as críticas de que era alvo.

É importante lembrar que os sistemas religiosos operavam nas áreas rurais e visavam os mais pobres e os sistemas oficiais dominavam os centros urbanos e visavam as elites econômicas, políticas e sociais. Portanto, pode-se dizer que o sistema educacional no período colonial era seletivo e elitista, e sua missão era a imposição e herança do mundo cultural colonial, bem como a assimilação, reprodução e continuação de sua estrutura social dominante.

Assim é possível perceber a elevada desigualdade na distribuição dos estabelecimentos de ensino e no acesso à educação entre o meio rural e o meio urbano. A maioria das escolas estava localizada nos centros urbanos ou nas localidades habitadas pelos brancos. Para os africanos que viviam em outros lugares, sobretudo no meio rural, o acesso à educação era extremamente difícil.

Para Moniz (2007), o baixo nível de formação dos professores não foi a única razão do elevado índice de insucesso escolar, contudo, também o ensino exclusivo em língua portuguesa desde o pré-primário, infantil, e não em língua materna, elucida sobremaneira boa parte desse insucesso, com efeito, as possibilidades do sucesso ou fracasso escolar relacionam-se tanto ao código sociolinguístico do contexto social a que pertence o aluno quanto ao código sociolinguístico dominante na instituição escolar.

Como traz Tavares (s.d.), o uso de métodos autoritários no processo de ensino e aprendizagem das línguas oficiais, e uma indiferença ideológica ao papel e importância das línguas maternas na aquisição da lecto-escrita, impactam diretamente no malogro escolar em Cabo Verde, e afigura um fator decisivo nos sucessivos fracassos verificadas

nas políticas e reformas educativas implementadas no arquipélago num contexto pós-colonial.

Para ele, a ausência de uma política linguística emancipatória no período pós-independência reflete nitidamente o carácter assimilacionista da identidade cultural cabo-verdiana, traduzida na dificuldade de legitimação e de oficialização da língua crioula no sistema de ensino. E o impasse na oficialização da língua crioula no sistema de ensino, as escolas cabo-verdianas do período pós-colonial reproduzem as práticas pedagógicas coloniais, promovendo, assim, a alienação cultural dos educandos. Como herança do processo colonizador, a “alienação cultural”, constitui um obstáculo à política de emancipação cultural. Esse empecilho encontra sua legitimação no campo político, visto que as elites dominantes do pós-colonialismo continuam a produzir e a reproduzir a veiculação da língua portuguesa não só como instrumento de comunicação oficial, mas sobretudo como símbolo de prestígio e diferenciação sociais, relegando a língua cabo-verdiana para as margens do poder. Dessa forma, o cenário sócio-linguístico cabo-verdiano, o português continua a ser a língua hegemônica e o crioulo, a língua subalterna, com consequências pedagógicas nefastas na relação pedagógica e nos processos de ensino e de aprendizagem, sobretudo na aquisição das primeiras letras.

Como descrito por Ferreira e Zaneme (1996), a política educativa portuguesa assenta em dois eixos: a assimilação/aculturação e a cristianização. Essa política era prejudicial ao avanço social geral da população autóctones, pois era muito eurocêntrica e criava muitas desvantagens.

Sob o regime colonial, como aludido anteriormente, a educação era um processo excessivamente peremptório e violento que obrigava o aluno a estudar matérias como história e geografia de um país que nunca tinha visitado. Assim, nas ex-colónias portuguesas, com o objetivo de consolidar o poder das colónias metropolitanas, a escola tornou-se o meio preeminente de consolidação do poder no presente, bem como a educação moral, religiosa e política de acordo com os padrões europeus, para uma educação literária. Assim, o conformismo e a submissão parecem ser as premissas básicas das atividades educativas das administrações coloniais em África. Portanto, segundo esse autor:

Não se deve ignorar a existência de conflitos étnicos em Cabo Verde, sobretudo, se se considerar a forma violenta como se processou a formação social cabo-verdiana por via escravocrata e, posteriormente, pela forma como a língua e cultura crioulas foram subjugadas à condição subalterna, no contexto da institucionalização da escola e do português como língua oficial do ensino (Tavares, s.d.).

A partir das reflexões de Tavares (s.d.), fica evidente que os colonos souberam esconder estes conflitos e as escolas eram espaços privilegiados de produção e reprodução da ideologia necessária para o esconder. Enquanto falantes da cultura dominante e da língua legítima, as escolas cabo-verdianas estão mergulhadas em conflitos sociolinguísticos, transformando-as em espaços proeminentes de alienação linguística e cultural.

Tal situação deriva da relação e da cumplicidade entre o Estado e a Igreja na questão educacional.

Embora a educação seja inserida de maneira simultânea ao processo da colonização, porém ganhou força a partir do século XVI, quando os missionários organizaram as primeiras escolas. Isto é, durante o processo colonial o papel educativo nas colônias continuou a ser desempenhado pela igreja católica e pelas missões religiosas, não obstante, a realização de algumas reformas a respeito disso.

Nesse contexto, a missão religiosa passou a ser responsável pela criação e direção de escolas destinadas aos nativos e aos europeus, colégios masculinos e femininos, institutos de ensino elementar, secundário e profissional, seminários e hospitais (Guimarães, 2006).

Durante meio século, o Seminário-Liceu de São Nicolau foi o único estabelecimento de ensino secundário em Cabo Verde, de 1866 a 1917, cujo ensino foi estruturado em um curso geral dividido em estudos preparatórios e estudos eclesiásticos. Por isso, só uma elite constituída por funcionários da administração colonial, profissionais liberais, proprietários agrícolas e comerciantes tinha condições de mandar seus filhos para prosseguir estudos secundários em São Nicolau ou na Metrópole. É importante frisar que, na época, existiam apenas dois estabelecimentos de ensino secundário no país, o Liceu Nacional em São Vicente e o Liceu Domingos Ramos na cidade da Praia, sendo este, durante várias décadas, o único estabelecimento de ensino secundário na ilha de Santiago.

De acordo com (Moura, 2016), apesar das primeiras leis educacionais terem surgido no século XVIII, a primeira reforma educativa implementada em Cabo Verde ocorreu somente em 1917, quando foi aprovado o Plano Orgânico da Instrução Pública (POIP), que estabeleceu os ensinos primário, normal primário, secundário e profissional. Essa reforma foi motivada principalmente pela necessidade de melhorar a educação

pública, atender às aspirações da população e reduzir a elevada taxa de analfabetismo existente no país.

Em 1947, o ensino primário, para os três primeiros anos, foi declarado obrigatório para todas as crianças em idade escolar. No entanto, na prática, a maioria das crianças não tinha acesso à educação básica, seja pela falta ou número reduzido de escolas no país, seja pela situação social e econômica da maioria da população, que lutava diariamente pela sobrevivência. Em 1967, foi criado o ciclo preparatório do ensino secundário, resultante da unificação do 1.º ciclo do ensino liceal e do ciclo preparatório do ensino técnico.

O ciclo preparatório é de dois anos de estudo e a entrada é restrita a alunos até aos 14 anos, que devem passar no exame do ciclo primário. São muito poucas as crianças que reúnem essas condições, por um lado, a maioria ingressa tardiamente no sistema de ensino e, por outro, a taxa de malogro do ensino básico é elevada. Como resultado, a exclusão educacional aumentou. Em 1947, a educação primária, nos primeiros três anos, foi declarada obrigatória para todas as crianças em idade escolar. Na realidade, porém, a maioria das crianças não consegue receber educação básica, seja pela falta ou redução de escolas no país, seja pela situação social e econômica da maioria da população, cuja luta pela sobrevivência faz parte de sua experiência diária na ilha. Em 1967, foi instituída a etapa preparatória do ensino médio, que consistia na unificação da primeira etapa do ensino médio e da etapa preparatória do ensino técnico.

Conforme acenado, durante o período colonial, o sistema educacional em Cabo Verde assumiu um caráter excessivamente seletivo e excludente. O acesso à educação era extremamente limitado, sobretudo nas áreas rurais ou entre as classes sociais com um baixo nível de capital cultural e econômico.

Furtado (1997), ao discorrer sobre o acesso à educação na primeira metade do século XX, enfatiza que poucas pessoas tinham acesso à educação básica e que a situação se tornava ainda mais difícil à medida que se progredia na hierarquia escolar. A instituição escolar, atuando como um filtro, permitia que apenas poucos indivíduos alcançassem posições dominantes na estrutura educacional. Devido à pouca importância que a metrópole atribuía à educação, o número de escolas e professores no país era consideravelmente reduzido, especialmente quando comparado ao número de crianças em idade escolar que eram excluídas do sistema de ensino.

De acordo com ele, a situação era caracterizada por um número limitado de escolas primárias, escassez de professores qualificados, disparidades e ampla dispersão

das escolas existentes, o que dificultava muito, se não impossibilitava, o acesso à educação para a maioria da população. Além disso, em sua carta, ele também ressaltou a problemática da igualdade de gênero, argumentando que a educação feminina estava pouco desenvolvida na maior parte do país, e defendeu políticas que promovessem uma maior inclusão das mulheres no sistema educacional.

Afonso (2002), afirma que em 1889 havia somente 56 escolas primárias no país, frequentadas por aproximadamente três mil alunos. Já em 1934, o total de escolas e postos educacionais saltou para 18 e 82 respectivamente, atendendo a um total de 7.966 alunos.

Para (Furtado, 1997), quando analisado a evolução dos indicadores do acesso à educação, pode-se observar que, no período entre os anos de 1934/35 e 1951/52, houve uma redução tanto no número de estudantes frequentando o ensino básico quanto no número de escolas e professores, apesar de ter havido um aumento no número de vagas escolares. Durante esse período, o número de alunos matriculados no ensino básico caiu de 7.966 para 5.884.

Em 1934, havia uma enorme desigualdade entre os municípios do país em relação ao acesso à educação básica. Portanto, às desigualdades de acesso decorrentes da origem sociocultural e econômica se somaram as desigualdades provenientes da região e do local de onde vinham.

Confirma-se que, dentro dessa circunstância, o ingresso ao ensino secundário dependia grandemente da situação socioeconômica e cultural, e por esse motivo, era uma vantagem exclusiva do grupo social hegemônico, já que somente os alunos provenientes de famílias abastadas poderiam assumir os custos de viagem e hospedagem desde a ilha de origem. Para uma caracterização geral do acesso à educação durante a época colonial, bem como para analisar a importância dada pela urbe ao processo educativo em Cabo Verde, o autor (Moura, 2016), utilizou dados do censo geral da população realizado em 1970 e publicado em 1980, para descrever que em 1970, o analfabetismo da população de seis anos ou mais era de 59,2%, sendo o analfabetismo masculino de 49,4% e o analfabetismo feminino de 67,9%. Na faixa etária entre os 10 e os 14 anos, idade escolar obrigatória, o analfabetismo era de 49,5%, o que significa que mais de metade das crianças desta faixa etária foram excluídas do sistema educativo (Instituto Nacional de Estatística, 1981). Ao analisar a distribuição da população por nível de escolaridade, constatou-se que 84,8% das pessoas possuíam o ensino fundamental mais básico, 3 anos, 2,7% possuíam o ensino fundamental complementar e 12,5% tinham o ensino secundário, médio ou ensino superior.

É importante ressaltar que segundo (Ribeiro, 2015, p. 30), a educação indígena era dividida em dois departamentos: ensino fundamental e profissional. Neste último, voltado ao aprendizado do trabalho manual, atenção especial foi dada às meninas que, além dos estudos profissionais, deveriam ser examinadas para se tornarem excelentes donas de casa ou ainda empregadas domésticas. As escolas profissionais para meninas indígenas funcionariam num sistema semi-internatos, o que permitiria que as mulheres indígenas fossem melhoradas para estarem prontas para estabelecer um lar civilizado e obter honestamente os meios para levar uma vida civilizada. Meninas com mais de 10 anos, que teriam, entre outras coisas, uma aula de economia doméstica visando ser boas donas de casa ou governantas, incluindo limpar e arrumar a casa e suas dependências, manusear roupas, cozinhar e servir pratos.

Da mesma forma, importa referir que no contexto sociocultural cabo-verdiano, grande parte da educação é pensada e conduzida para as mulheres, principalmente em casa e coloca-as como cuidadoras das suas famílias, portanto, não é temerário asseverar que cuidar da família no dia a dia é uma tarefa eminentemente feminina.

Em suma, (Moniz, 2007), ressalta que a expansão da educação no ultramar nada mais foi do que uma mera estratégia para conter a propagação de movimentos de protesto contra o regime colonial clamava uma África livre que surgiram nas décadas de 1920 e 1930, que se identificaram na Negritude e que tinham como centro as antigas colônias britânicas e francesas em África, cujo eco já se fazia sentir nas colônias portuguesas que seguiam os ideais independentistas defendidos por aqueles movimentos.

3.2 - A Educação no Período Pós-Colonial

Como aludido anteriormente, a educação desempenha um papel importante no cenário africano pós-independência, principalmente porque serve como força motriz no processo de desenvolvimento. A investigação em educação torna-se assim relevante como meio de compreender mudanças políticas, econômicas e sociais mais amplas, ou a falta delas. Nesse sentido, é necessário compreender a natureza da relação entre a educação e a dinâmica da sociedade em que está inserida.

Os principais objetivos do regime no período pós-colonial foram, por um lado, derrubar o sistema educativo colonial e, por outro lado, melhorar as condições de acesso aos vários níveis de ensino, contudo, as desigualdades no acesso à educação permaneceram e o sistema educativo continuou a declinar nos estratos mais favorecidos,

com a diferença de que as antigas elites coloniais foram substituídas por novos estratos políticos dominantes.

Moura (2016), destaca que, após a independência em 1975, o governo deu a máxima atenção à necessidade e ao desejo de instituir um sistema político singular que pudesse prosseguir políticas de desenvolvimento que estivessem do interesse nacional. Um processo de transição iniciado em 1990 resultou na emergência de uma nova ordem política, econômica e social caracterizada por um processo de democratização de todas as instituições do país. Neste contexto, o acesso à educação e a igualdade de oportunidades são os principais objetivos da política educativa.

Assim, a independência nacional alcançada em 1975 significou, por um lado, uma ruptura com a estrutura social herdada do colonialismo a nível econômico, político, social e cultural e, por outro lado, uma emergência de um novo sistema dominante, ligado à estrutura do partido no poder (PAIGC). Como grupo dirigente da estrutura social e detentor do poder político, o novo grupo social tendeu a impor a vontade da cultura dominante, ou seja, tornar-se hegemônico e influenciar todo o sistema social.

Nessa linha de análise, Tavares (s.d.) menciona que a ideologia da “reconstrução nacional” e a reafirmação da identidade cultural foram as palavras de ordem consignadas nos discursos políticos da nova elite dirigente. Com efeito, a instauração de uma nova ordem política e institucional coincide com a difusão de um novo discurso pedagógico caracterizado pela busca de uma reafricanização das mentes dilaceradas pelas práticas sociais coloniais. Esta nova narrativa começou a tomar forma numa narrativa de nacionalismo pró-independência, encabeçada por ativistas políticos da luta pela descolonização como Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Eduardo Mondelane, entre outros, durante o período de luta pela libertação das ex-colônias. A independência e autodeterminação política de Cabo Verde em 1975 marcou o início de uma nova fase na história política, econômica e cultural do país.

No âmbito da declaração política de independência e do projeto de reconstrução de uma nova sociedade em Cabo Verde, que era uma colônia de Portugal, a escola assumiu a descolonização e a reafricanização do espírito como a sua tarefa mais importante. Para a nova elite governante, era importante criar um sistema educacional que introduzisse uma nova forma de pensar, livre de quaisquer vestígios de colonialismo. “Um sistema educacional em que é importante reconstruir os programas de geografia, história e língua portuguesa, alterando todos os textos de leitura profundamente arraigados na ideologia colonial” (Freire; Macedo, 1990, p. 92 apud Tavares, s.d.).

O autor acrescenta que, reformular o currículo de acordo com as realidades endógenas dos alunos torna-se importante para os novos líderes. Uma reforma radical para permitir que os alunos aprendam a sua própria história e geografia em vez de Portugal. A “descolonização da mente”, assim, mais uma reafricanização da mente do que uma libertação política pressupõe também uma revolução cultural que se deve traduzir primeiro numa compreensão e inclusão da língua e da cultura materna no sistema educativo. Apesar das iniciativas dos governos pós-coloniais para promover e democratizar o acesso à educação e à libertação, as escolas perpetuam a alienação cultural, excluindo as línguas e culturas nacionais do sistema educacional.

No entanto, a resistência ao uso da língua materna, de acordo Freire e Macedo (1990), nos programas curriculares levou à alfabetização funcional do português. Ignorando o capital cultural africano, os programas de alfabetização nas ex-colônias combinavam uma abordagem positivista e instrumental da alfabetização e incluíam a aquisição mecânica de competências, mormente em português. A única abordagem da alfabetização compatível com a construção de uma nova sociedade anticolonial é aquela baseada na dinâmica da produção cultural e encorajada por uma pedagogia radical²⁰. A restauração dos povos e a reunificação espiritual prevê programas de alfabetização que reflitam a afirmação dos oprimidos e lhes permitam recuperar a sua história, cultura e identidade. Ao mesmo tempo, serviu para levar os indivíduos assimilados que se sentiam cativos pela ideologia colonial ao “cometer suicídio de classe”. Sem ignorar a importância estratégica da língua portuguesa nas relações nacionais e internacionais de Cabo Verde, o autor considera que a utilização do português como única língua de instrução no arquipélago ameaça o projeto político de re-africanização das mentalidades, mantendo ao mesmo tempo, a reprodução dos valores coloniais que continuam a ser incutidos através do uso do português.

Apesar do progresso que o novo governo vê como uma máquina de desenvolvimento no campo da educação, a educação continuou elitista e seletiva e legitimou as ideologias dos grupos dominantes. Para a maioria da população, o sistema educativo continua a ser difícil de alcançar, especialmente nos níveis secundário e superior. Segundo Afonso (2002), as elites africanas pós-independência usaram a sua riqueza e estatuto para proporcionar ensino superior aos seus filhos, receberam subsídios

²⁰ É uma pedagogia que permite romper com as práticas pedagógicas hegemônicas no campo da educação e da escolarização em Cabo Verde, ou seja, as narrativas eurocêntricas (Tavares, s.d.).

desproporcionais à educação pública e transmitiram o estatuto de classe alta de geração em geração.

Ele acrescenta ainda que a limitação do acesso aos diferentes níveis de ensino em razão da idade e dos rendimentos escolares anteriores teve como consequência a exclusão de muitos alunos do sistema de ensino. A suspensão da educação pré-escolar (EPE), a entrada tardia no sistema de ensino e a elevada taxa de reprovação nos primeiros anos do ensino básico (EB) resultaram no aumento da idade da entrada, permanência e conclusão dos diferentes níveis do ensino, sobretudo para as classes desfavorecidas.

Assim, a prática educacional não diferia dos tempos coloniais, na medida em que fomentava a percepção científica do mundo nas gerações mais jovens, desenvolvia as capacidades intelectuais, físicas e espirituais do indivíduo, traduzia ideias e princípios políticos em termos pessoais e hábitos de conduta cívica, formação de homens livres e cultos, participantes ativos na construção da nação (Cabo Verde, 1977). Neste sentido, caberia à prática educativa escolar, como forma de impor práticas culturais dominantes, doutrina e legítima a cultura das novas classes políticas/dirigentes que emergem após a independência nacional.

Ao novo sistema educativo, surgido em 1977, com a primeira proposta da reforma pós-independência nacional, realizado do primeiro encontro nacional de quadros da Educação em São Vicente, regras e processos de ensino seriam responsáveis por lançar as bases da nova ordem social representando uma ruptura total com a ordem social colonial, o seu sistema educativo nada mais era do que uma extensão do sistema português, cujo objetivo final era fomentar uma mentalidade culturalmente dependente e fornecer uma justificação permanente para o domínio colonial. Assim, apesar das críticas ao sistema educativo colonial e das reformas empreendidas pelas diferentes instituições do país, o novo sistema educativo proposto manteve a mesma estrutura e práticas de ensino do sistema colonial, beneficiando as crianças das novas classes políticas e dominantes que assumiram o poder após a independência nacional. Consequentemente, o sistema educativo após a independência não sofreu grandes alterações e continua a organizar-se em: ensino pré-escolar não obrigatório, ensino básico primário com duração de quatro anos, ensino básico complementar de dois anos e ensino secundário geral e técnico de dois anos.

De tal modo, embora a Constituição de 1992 tenha garantido maior acesso à educação, na prática, muitas crianças em idade escolar obrigatória não receberam esse

acesso, o que demonstra que a igualdade de oportunidades legal/judicial não é acompanhada por uma igualdade de oportunidades de facto (Moura, 2016, p. 103).

Outro aspecto importante introduzido pela Constituição de 1992 é a participação conjunta de comunidades, famílias, grupos sociais e indivíduos no processo educativo. A esses setores da sociedade foi dada liberdade para estabelecer escolas e instituições de ensino, ou seja, foi estabelecida a possibilidade de criação de escolas privadas. Isto teria impacto no aumento de instituições de ensino privadas, principalmente ensino secundário. No entanto, continuam as queixas sobre a falta de apoio e cooperação nacional, especialmente no que diz respeito à formação de professores, apoio pedagógico e custos de funcionamento da coparticipação (Moura, 2016, p.104).

Deve-se lembrar que no tocante à disciplina de História, ensinava-se nas escolas coloniais basicamente a História de Portugal e da Europa, destacando-se de maneira contumaz os grandes feitos portugueses, como já foi referido. Nesse sentido, trechos de algumas avaliações da disciplina de História, aplicadas em uma escola de Ensino Técnico Profissional no ano de 1964, ajudam a observar os movimentos para incutir os valores mais grandiosos da lusitanidade. A educação também foi considerada importante na formação da ideologia política que agregasse os braços à luta armada. Portanto, até meados dos anos 60, os conteúdos trabalhados nas escolas coloniais não apresentavam qualquer menção à História do continente africano ou mesmo das próprias colônias. De origem portuguesa, os poucos materiais existentes enfatizam as bravias invasões da Lusitânia e glorificam tudo o que se relaciona com a metrópole (Ribeiro, 2015).

Ou seja, toda a educação portuguesa depreciava a cultura e a civilização do africano. As línguas africanas eram proibidas nas escolas. O homem branco é sempre apresentado como um ser superior e o africano como o inferior. As crianças africanas adquirem um complexo de inferioridade ao entrarem na escola primária. Aprendem a temer o homem branco e a terem vergonha de serem africanos. A geografia, a história e a cultura de África não eram mencionadas, ou eram adulteradas, e a criança é obrigada a estudar a geografia e a história portuguesa” (Cabral, 1978).

Com efeito, segundo Ribeiro (2015, p. 41), “a maioria dos países africanos utilizam um sistema escolar que foi concebido para satisfazer as necessidades da Europa do final do século XIX”.

As orientações pedagógicas do regime colonial cabo-verdiano, do pós-colonialismo e do neoliberalismo refletem uma profunda crise de identidade ideológica que afeta diretamente o processo de subjetividade e de construção identitária na educação

e na escolarização. Outro fator ligado a esta crise é a incapacidade do sistema educacional de incorporar o crioulo nas escolas (Tavares, s.d.).

Assim, no contexto africano, a educação e a escolarização têm sido historicamente moldadas por uma herança cultural eurocêntrica enraizada em princípios de universalismo, na homogeneização da subjetividade, do conhecimento e da história, colocando o “outro” às margens do poder, na medida em que exclui a sua própria história, cultura e identidade do sistema educativo.

3.3 - Gênero, Família e Maternidade: Dialogando Com as Interlocutoras da Pesquisa

As informações para análise *in loco* foram coletadas a partir de questionários enviados. Como mencionado na metodologia, as entrevistas foram realizadas por meio de questionários on-line enviados e, posteriormente, respondidos pelas interlocutoras. Importante enfatizar que as entrevistas foram realizadas por meio de um questionário escrito e com subsídio de uma amiga que estudou comigo na UNILAB e mora na cidade da praia e um amigo do ensino secundário da minha cidade natal. Inicialmente seriam seis (6) interlocutoras, entretanto, apenas quatro (4) puderam participar. Das quais duas (2) são da cidade da Praia, a capital do país e duas (2) da cidade de São Lourenço dos Órgãos, situada no interior da ilha. Das quais 4 mulheres e mães que responderam 3 têm entre 20 e 30 anos, e uma tem 51 anos. Três não responderam perguntas sobre sua identidade de gênero, mas alegaram que foram identificadas como mulheres/ do sexo feminino ao nascer. Em termos de identidade racial, todos se consideram mestiças. Quanto ao estado civil, 3 são solteiros e 1 casada. Ressalta-se que nomes como “Interlocutora 1”, “Interlocutora 2”, “Interlocutora 3” e “Interlocutora 4” serão utilizados para fornecer informações anônimas às mulheres e em relação às suas profissões, configurações familiares e experiências com a maternidade serão pormenorizadas nas análises abaixo.

Quadro 1- Caracterização das interlocutoras da pesquisa

	Interlocutora 1	Interlocutora 2	Interlocutora 3	Interlocutora 4
Identificação Racial	Mestiça	Mestiça	Mestiça	Mestiça
Identidade de gênero	Mulher cisgênera	Mulher cisgênera	Mulher cisgênera	Mulher cisgênera
Orientação sexual	Heterossexual	Heterossexual	Heterossexual	Heterossexual
Idade	49	51	26	28
Números de filhos	6	4	1	1
Estado civil	Solteira	Casada	Solteira	Solteira
Profissão	Empregada doméstica	Atua no mercado formal	Autônoma	Estudante
Configuração familiar	Monoparental	Conjugais compósitos	Conjugais compósitos	Conjugais compósitos

Ressalta-se que os dados do quadro foram fornecidos pelas interlocutoras por meio de questionários e não foram modificados quando expostos no trabalho, portanto, mesmo que haja ambiguidades na compreensão de algumas das informações fornecidas, elas não foram alteradas, tendo assim originalidade e autenticidade dos dados da pesquisa. Para melhor compreender o que foi incluído no questionário, e tendo em conta a metodologia de investigação utilizada, optou-se por dividir a análise em temas norteadores das questões da pesquisa. A abordagem do conteúdo será, portanto, realizada a partir de três perspectivas distintas, tratando de gênero, família e maternidade em relação às mulheres adultas, mães adolescentes, aliadas ao contexto da parte teórica já descrita.

Das quatro mulheres e mães que responderam ao questionário, como posto no quadro acima, nenhuma respondeu às questões sobre identidade de gênero, no entanto,

três mulheres preencheram a coluna “outros”, sendo que duas responderam como sexo feminino e uma mulher, em relação à orientação sexual todas responderam ser hétero.

É importante compreender como o conceito de gênero ainda está ligado ao sexo biológico na sociedade cabo-verdiana, na medida em que o sexo biológico baseia-se nas diferenças biológicas entre os sexos ou nas diferenças anatômicas entre os corpos masculino e feminino, especialmente nos órgãos genitais, onde a pessoa ou nascer de um sexo já é enquadrada em um gênero, e essa diferença sexual é um justificativo natural da diferença socialmente construída entre gêneros, e em particular da divisão sexual de trabalho.

Assim, as definições de gênero baseadas nas diferenças sexuais limitam o termo às oposições gerais de gênero, pois as mulheres são perspectivadas como uma categoria universal oposta aos homens, tornando dificultoso, se calhar impraticável, expressar as suas diferenças.

Para (Monteiro, 2013) a abordagem atual vem desmistificando toda a problemática do conceito de gênero, entendido como o significado dado aos homens e às mulheres em cada época. Algumas acadêmicas feministas tentaram construir o conceito de gênero desvinculado do sexo, referindo-se à identidade biológica de um indivíduo. Os conceitos de gênero são construções sociais de indivíduos masculinos e femininos. Ou seja, o conceito de gênero é uma construção social do indivíduo masculino e feminino.

Nesse sentido, o debate sobre as questões de gênero discutidas e contestadas por Oyewumi (2000) é revelador, principalmente ao questionar a aplicabilidade e validade de alguns conceitos comumente utilizados por feministas que segue umas oposições binárias que mapeia como privado o mundo da mulher, esposa, em contraste com o mundo público dos homens, não esposo, uma vez que não são definidos pela família, para dar conta das realidades históricas e socioculturais africanas.

Nessa miragem, por conseguinte, podemos dizer que a teorização referente ao gênero tornou-se uma das principais ferramentas que viabiliza o esforço contínuo de desconstrução e construção do que tradicionalmente se convencionou chamar de família, pois fornecem evidências para ler múltiplas estruturas sociais que vêm sendo tratadas em torno desta categoria. Importante ressaltar que, além do gênero, há níveis hierárquicos de interação nesse universo, como classe, raça ou etnia, idade ou geração.

Tal teorização permite, assim, compreender a base do caráter ambíguo do termo e explicar alguns dos mecanismos que geram continuidade e novas configurações nos padrões de comportamento e relações no universo doméstico. Assim, como já salientado, a família surge como um dos contextos organizacionais mais relevantes enquanto as perspectivas de gênero institucionalmente filiadas caracterizam e definem as diferenças entre homens e mulheres, nesse sentido, a família aparece como um dos mais relevantes contextos organizacionais, responsável, simultaneamente, pela perpetuação e transformação nas relações sociais entre os sexos.

Nesse sentido, também é importante advertir que gênero não é sinônimo de mulher, pelo que uma análise iluminada pelas reflexões de gênero incidirá sobre as relações entre homens e mulheres no seio da família, e respectivas práticas e sociedades em torno deste universo generificado. Assim, na lógica ocidental, as categorias gênero são a base para a compreensão do caráter inicial da identidade do grupo familiar, a mulher que, posteriormente, atua como chefe da família. Esta posição determina-lhe e confere o seu social neste mundo, já que é a chefe de família e, é a mãe num contexto social que pressupõe um padrão de maternidade socialmente construído, assente na desproporcionalidade das responsabilidades parentais.

Como observa Oyewumi (2000), a disposição espacial da família nuclear como um espaço privado com apenas mulheres em seus elementos não permite o gênero como uma dualidade, e assim, mulher e gênero são praticamente sinônimos em muitos estudos que visam estudá-los e que, na verdade deveriam incluir homens e mulheres. Visto sob esta luz, a família nuclear de muitos estudos feministas produz um cálculo de gênero falho que a categoria afirma ter resultados zero. Em vez de interpretar a família nuclear branca como culturalmente específica cujas características raciais e de classe são centrais para entender as configurações de gênero que ela abrange, muitas estudiosas feministas continuam a reproduzir as suas distorções ao longo do tempo e do espaço.

Por conseguinte, Ebunoluwa (2009), sublinha que as teorias autóctones africanas de gênero, devem incluir um diálogo ou abordagem acomodacionista, uma apreciação saudável da cultura africana, consciência da sua heterogeneidade, estratégias realistas e robustas, remoção de agressões desnecessárias e a centralidade da família, casamento e maternidade como experiências positivas das mulheres africanas, com base nas quais podemos diversificar a teoria feminista para atender às necessidades específicas das

mulheres africanas, evitando assim que o discurso de gênero se torne irrelevante, estático, rígido e dogmatizado, ajudando assim a resolver os inúmeros problemas de mulheres africanas.

Com efeito, argumenta (Rodrigues; Maisonave, 2013, p. 41-42), as relações de gênero permitem-nos entender como se definem e distribuem os direitos, as responsabilidades, as identidades feminina e masculina numa sociedade, e determina o tipo de relações sociais entre mulheres e homens. São, portanto, uma construção social, são relações dinâmicas, em constante mudança, tendo como principal característica a desigualdade, sendo assim, existe uma hierarquização de gêneros segundo a qual os homens ocupam um lugar privilegiado em relação às mulheres.

Ao tensionar as discussões acerca da diferença sexual e gênero, é possível considerar suas contribuições históricas e as sociedades em que surgiram, uma vez que as sociedades determinaram parâmetros e influenciaram como os sujeitos manifestam a sua existência. Ou seja, desde o momento do nascimento, o sujeito é permeado por muitos fatores externos, como educação, cultura, ambiente social, aprendizagem, etc., que intervêm e restringem o relacionamento entre homens e mulheres ao nível institucional, interativo e pessoal.

Como observa Oyewumi (2004), os conceitos como mulher e gênero, confundem quando são tomados fora do seu contexto etnográfico e histórico, mais do que explicam. Desse modo, as concepções de gênero em África, contrapondo as da Europa e dos Estados Unidos, são muito mais flexíveis e distintas porque as pessoas relacionam-se de forma distinta (Rodrigues; Maisonave, 2013). Neste sentido, segundo Oyewumi (2004), em determinadas sociedades africanas gênero não é correlacionado ou lido como sinônimo de sexo, portanto, os termos iorubas para mulher/femêa e homem/macho, “obínrin e okurin” não têm o mesmo sentido. Pois, o “okurin” não é usado para denominar a humanidade e “obínrin”, o outro.

Consequentemente, é possível perceber que o conceito de gênero introduzido pelo ocidente é uma ferramenta ou parte da dominação, que Oyewumi (2004), entende como uma ferramenta de dominação que produz duas abordagens sócio-categorias opostas entre si num sistema binário e hierárquico. A categoria “mulher”, como gênero, não é um termo definido biologicamente, embora seja designada como anafêmeas. A associação colonial

entre anatomia e gênero faz parte de oposições binárias e hierárquicas, centrais na dominação introduzida pelas colônias, o reconhecimento do gênero como uma imposição colonial, colocado por Lugones (2010), como a colonialidade do gênero, influenciou profundamente os estudos da sociedade pré-colombianas, questionando o uso do conceito de “gênero” como parte da organização social. Por outro lado, entender a organização das sociedades pré-coloniais com base na cosmologia e nas práticas pré-coloniais é crucial para compreender a profundidade e o alcance da imposição colonial.

Portanto, é importante entender até que ponto a introdução dessas instituições de gênero afeta a colonialidade do poder e até que ponto a colonialidade do poder afeta essas instituições de gênero. A relação entre eles segue a lógica da formação mútua. Fica claro, portanto, que sem a colonialidade do poder o sistema de gênero moderno/colonial não existiria, pois, a classificação da população por raça é condição necessária para a sua existência.

Com efeito, conceber o alcance do sistema de gênero no capitalismo global eurocêntrico é entender até que ponto o processo de redução do conceito de gênero a uma função de controle do sexo, os seus recursos e produtos constitui a dominação de gênero. Para entender essa redução e as estruturas de discriminação e distorção racial, é preciso considerar até que ponto as organizações de gênero das sociedades pré-coloniais incorporaram as diferenças de gênero em toda.

Isso significa que, para a autora, não existe um grupo de gênero pré-existente caracterizado por interesses, aspirações ou posições sociais comuns. A lógica cultural dos grupos sociais ocidentais é baseada na ideologia do determinismo biológico, sendo assim, a biologia fornece a razão para a organização do mundo social. Logo, a construção do gênero não pode existir sem uma ideologia imperativa biológica, um discurso baseado nos estudos africanos e uma reflexão consciente da experiência africana. Obviamente, todos os conceitos têm os seus próprios conceitos.

Segundo a historiadora norte-americana Joan Scott (1995), o termo gênero teve a sua primeira aparição entre as feministas americanas, almejando enfatizar o carácter social crucial nas distinções baseadas no sexo. A princípio, a palavra indicava uma rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como sexo ou diferença sexual, portanto, o uso do termo enfatizava igualmente o aspecto relacional das definições

normativas da feminilidade. Dado que, estavam preocupadas pelo fato de que a produção de estudos sobre mulheres se centrava nas mulheres de maneira demasiado e utilizaram o termo gênero para introduzir uma noção relacional em vocabulário analítico.

Esses usos descritivos do termo “gênero” foram empregados pelos/as historiadores/as, na maioria dos casos, para delimitar um novo terreno. À medida que os/as historiadores/as sociais se voltavam para novos objetos de estudo, o gênero tornava relevantes temas tais como mulheres, crianças, famílias e ideologias de gênero. Em outras palavras, esse uso de “gênero” refere-se apenas àquelas áreas, tanto estruturais quanto ideológicas, que envolvem as relações entre os sexos (Scoott, 1995, p. 73).

Nesse sentido, (Scoott, 1995), colocou como objetivo de o trabalho compreender a importância dos sexos, ou seja, os grupos de gênero no passado histórico. Descobrir o leque de papéis dos simbolismos sexuais nas diferentes sociedades e períodos e encontrar qual era o seu sentido e como eles funcionavam para manter a origem social ou mudá-los. Os questionamentos citados pela autora vão no sentido da teorização de gênero a partir de formulações já estabelecidas e baseadas nos pressupostos universais. Porquanto, essas teorias restringem outras compreensões, modo de viver e pensar o mundo, uma vez que propenso a incluir generalizações redutivas ou extremamente simples, que vai de encontro não só a compreensão da história, como também a compreensão de um movimento que propõe mudança, muitas vezes dividindo a discussão em duas categorias distintas.

Um dos equívocos do movimento feminista e o uso mais simples, conforme a autora, é a utilização da categoria gênero como sinônimo da categoria “mulher”. Nos estudos que dizem respeito às mulheres as substituíram, ou seja, nos livros e artigos que tinham como tema mulheres foram substituídos por gênero. Ainda que em muitos casos se refira a conceito analiticamente, ele visa, de fato, obter o reconhecimento político deste campo de pesquisa. “Nessas circunstâncias, o uso do termo “gênero” visa sugerir a erudição e a seriedade de um trabalho, pois “gênero” tem uma conotação mais objetiva e neutra do que “mulheres”. “Gênero” parece se ajustar à terminologia científica das ciências sociais, dissociando-se, assim, da política, supostamente ruidosa, do feminismo” (Scott, 1995, p. 75).

Por conseguinte, a utilização de gênero nessa circunstância não alude necessariamente uma tomada de posição sobre a desigualdade, tampouco designa a parte inferiorizada, sendo até hoje deslegitimada e invisibilidade. Outro ponto relevante posto pela Scoott (1995), e nos propicia compreender a utilização do termo gênero, em detrimento do termo mulher versa, na ocorrência das informações sobre as mulheres significam necessariamente informações sobre os homens, um implica o estudo do outro. Enfatizando o mundo das mulheres fazendo parte inerentemente ao mundo dos homens. Do mesmo modo, é usado para designar as relações entre os sexos, rejeitando explicitamente explicações biológicas, apoiando diversas formas de subordinação feminina.

Em vez disso, o termo “gênero” torna-se uma forma de indicar “construções culturais” - a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres. Assim, referido às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e mulheres sendo, “Gênero” é, segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado (Scoott, 1995, p.75).

Portanto, a autora, define gênero como “O gênero é construído através do parentesco, mas não exclusivamente, ele é construído igualmente na economia e na organização política, que, pelo menos na nossa sociedade, operam atualmente de maneira amplamente independente do parentesco. O quarto aspecto do gênero é a identidade subjetiva” (Scoott, 1995, p.87).

Bourdieu (1999, p. 9), na sua obra “*A dominação masculina*”, apoia-se na questão da construção social dos corpos para explicar a problemática do sexo e gênero, afirmando que a realidade social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexuanes (apud Veiga, 2010, p. 9).

Na perspectiva ioruba mostra mais importante que o corpo humano não precisa ser constituído como tendo um gênero, ou ser considerado evidência de classificação social a qualquer momento, nesta sociedade pré-colonial, o tamanho do corpo não era a base da classe social. Homens e mulheres não eram classificados de acordo com as suas diferenças anatômicas, pois o sistema social requer um tipo de mapa diferente dos mapas de gênero, que tratam a biologia como base do estado social.

Embora a lógica cultural iorubá da era pré-colonial não considerasse o corpo humano como base da condição social, na sociedade iorubá, um homem não era homem de forma alguma, pelo seu tamanho, superior a uma mulher, a sociedade iorubá era organizada em hierarquias, de governantes a escravos. A condição de um indivíduo era determinada, como destacado pela Oyewumi (2004), antes de mais nada, pela antiguidade, que é geralmente determinada pela idade relativa.

Outra grande diferença entre as categorias sociais iorubás e ocidentais diz respeito à natureza altamente situacional das identidades sociais. Na sociedade iorubá, muito antes da infusão das categorias ocidentais, a posição social das pessoas mudava constantemente em relação àqueles com quem interagem, assim, as identidades sociais eram relativas e não essenciais. Em contraste, na maioria das sociedades europeias, tanto os homens (males) quanto as mulheres (females) têm suas as funções talhadas e fixas.

A noção de sociedade que emerge dessa concepção é a de que a sociedade é constituída pelo corpo e como corpo, corpos masculinos, corpos femininos, corpos judeus, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres. Nesse sentido, Oyewumi (1997) usa a palavra corpo de duas formas, a primeira como metáfora da biologia, e a segunda para chamar a atenção do aspecto puramente físico que parece estar presente na cultura ocidental. Em oposição a esse pano de fundo, a questão da diferença de gênero é particularmente interessante por se referir à história e à constituição das diferenças no pensamento e, na prática social europeia.

Isto é, a tradição ocidental consiste no corpocentrismo, assim, dois corpos expostos, dois sexos, duas categorias muitas vezes visíveis, uma ligada à outra. Nesta narrativa imperialista, é uma expressão inabalável do corpo como lugar e causa da diferença e da hierarquia social. Paradoxalmente, no pensamento europeu, a despeito do fato de que a sociedade era percebida como habitada por corpos, apenas as mulheres tinham corpo e os homens não tinham corpos, pois, eram mentes ambulantes. Dessa forma, nota-se que as duas categorias sociais emanam dessa construção, os homens como detentores da razão/os pensadores e as mulheres como detentoras do corpo.

Consequentemente, reiterou a noção de que diferenças e hierarquias na sociedade são biologicamente determinadas continua a gozar de credibilidade, mesmo entre os cientistas sociais que se propõem a explicar a sociedade humana sem utilizarem termos

genéticos para tal, isto é, a ideia de que a biologia é o destino, ou melhor, que o destino é a biologia, é a base do pensamento ocidental por séculos.

Desse modo, argumenta Fortes (2011), “o corpo esteve sempre presente nas relações coloniais entre Africanos e Portugueses”. Assim, a revisitação das narrativas produzidas em torno do corpo negro durante o período colonial se justifica pelas possíveis continuidades das imagens que muitos podem ainda ter sobre o corpo negro/africano, mas também pelo facto de haver uma clara reconfiguração e revalorização dessas imagens por parte sobretudo, dos Africanos. As relações entre Portugal e os seus imigrantes, pós-coloniais, não podem ser escamoteadas sem uma análise histórica sobre o modo como Portugal se relacionava, durante o período colonial, com os seus colonizados (Fortes, 2011, p. 233).

Clara Carvalho (2008) tem analisado o modo como as narrativas coloniais produzidas em torno do corpo e das imagens corporais foram um importante alicerce para as relações que então se mantinham entre brancos e negros nas antigas colónias portuguesas (Carvalho, 2008). Isto é, o corpo esteve sempre presente nas relações entre brancos, europeus (colonizadores) e negros, Africanos (colonizados) (apud Fortes, 2011).

Dessa forma, segundo (Fortes, 2016), a agenda de pesquisa no domínio do gênero em Cabo Verde está, na maioria dos casos, em diálogo e em sintonia com a agenda político-governamental de desenvolvimento do país e tendo em vista aquilo que o discurso político tem convencionado designar de igualdade e Equidade de gênero, argumento que a análise desta agenda permite-nos constatar que a génese da introdução do gênero como categoria analítica das ciências sociais em/com Cabo Verde interliga-se à introdução do gênero no discurso social e político mais abrangente.

Dos Anjos e Silva (2021, p.144) descrevem de modo ainda mais que expressivo a maneira com que Cabo Verde se inseriu na agenda internacional em resultado de uma cultura institucional profundamente enraizada no contexto da colonização do arquipélago que faz com os seus governantes sempre tentam se mostrar como uma espécie de excepcionalismo africano na aplicação das normas internacionais.

Para Fortes (2016):

Um mapeamento geral das abordagens que têm sido correntes na agenda de estudos de gênero em Cabo Verde permite-nos constatar uma sobrevalorização da leitura intersexual das relações de gênero, partindo do pressuposto de que estas relações são marcadas pela existência de guerra de sexos entre homens e mulheres e de que a identidade de gênero constrói-se apenas por esta via relacional (Fortes, 2013b). Por

consequente, pode-se observar que muitas investigações locais assumem a lente das relações de gênero escutando as mulheres, colocadas sempre em oposição aos homens. Isto é, as tendências desta agenda de pesquisa podem ser contextualizadas no quadro das produções teóricas hegemônicas, na dependência local da agenda internacional do conhecimento e no facto das políticas para a igualdade e equidade de gênero implementadas em Cabo Verde serem respostas às exigências de organismos.

Notavelmente, a estudiosa e feminista decolonial Rita Laura Segato (2012) destaca no seu artigo “*Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*” (2012) que, na maioria das vezes, os países coloniais geralmente dão com uma mão o que já retiram com a outra, ou seja, referindo-se às leis que os estados promulgaram para as mulheres indígenas, no sentido de atribuírem às mulheres indígenas o dever de protegê-las da lei de violência contra os homens, ao quebrou as instituições tradicionais e as estruturas comunitárias que as protegem. Este argumento vai perfeitamente ao encontro da conjuntura cabo-verdiana, já que as instituições e o governo não vislumbram que as delegações internacionais não apontem caminhos nem para os reais problemas do país, visto que, hoje, tentam promover debate acerca do que causaram outrora.

Participando de discussões de gênero pautadas pelo feminismo ocidental, os autores Dos Anjos e Silva (2021) chamam a atenção para a implementação de modelos incompatíveis à sociedade cabo-verdiana, porque não refletem o efetivo de quem pretende mudar. Além disso, acrescentam que esses modelos derivam das metrópoles ocidentais que no passado exportaram o patriarcado que agora é condenado. Mais importante ainda, o grupo Lasu Branku²¹, em colaboração com o ICIEG, reproduz a desterritorialização da masculinidade cabo-verdiana ao colocar questões sobre a construção da masculinidade no país, orientando assim a discussão através da lógica colonial do feminismo branco e da desapropriação dos homens negros. O conceito de reprodução, que afirma a ideia de que são agressivos, conduz à constante exploração e fabricação de um espaço livre impossível.

Como mencionado acima, pode-se dizer que as atuais condições nacionais exigem a compreensão do contexto histórico e político da opressão sexual que a Europa disseminou e a necessidade de compreender a história da mulher africana a partir do viés

²¹ Uma rede de homens organizada com intuito de combate à Violência Baseada no Gênero (VBG) e a promoção da igualdade de gênero no país. A rede foi criada em 2009, em nível (PNCVBG 2007-2010), promovido pelo ICIEG (Dos Anjos; Silva, 2021, p.143).

africano, por conseguinte, a necessidade de resgatar a cultura africana pré-colonial em Cabo Verde a fim de identificar a origem dos problemas que assolam as mulheres de modo que apresentem soluções e caminhos eficazes.

Outro estereótipo que os autores contestam é o discurso das autoridades estatais que buscam mudar a masculinidade da classe popular, reconectando com modelos hegemônicos de masculinidade baseados no dualismo ocidental, o que é contraditório, pois, “aquelas feministas apresentam-se como representantes dos interesses das vítimas para o policiamento de conflitos populares, poderíamos ver o gesto como expressão de uma modalidade de neocolonialismo via as grandes agências da ONU (Dos Anjos; Silva, 2021, p.146.)”.

De acordo com essa perspectiva, a hipermasculinidade é definida como um traço assumido de homens do estrato social mais vulnerável, especialmente homens daquela que é considerada a ilha mais negra do país. Homens populares²² também representam uma masculinidade que poderia ser considerada hipomasculina, ausente em comparação com homens cisgêneros heterossexuais de classe média e masculinidade respeitável em que são considerados integrados com sucesso na educação universitária ocidental.

Assim, é possível perceber que, recorrer a qualquer categoria, é necessário compreender as complexidades das experiências, os contextos específicos nos quais esse conceito opera e a sua influência atualmente, “deste modo, seremos capazes de nos afastar de proposições deterministas, oposições cartesianas e noções redutivas de excepcionalismo Africano (Bakare-Yusuf, 2003, p. 1)”, pois muitos dos ecos atualmente são, por vezes, imitações das práticas coloniais. Portanto, é incongruente e inócuo a utilização dos seus vieses para aquilo que outrora ocasionaram, portanto, para Dos Anjos e Silva (2021) “é nesse contexto de formulações tensas que as feministas do ICIEG se propõem em trabalhar na reconstrução feminista de uma masculinidade entendida como tóxica, porque modelado nos processos de imitação do patriarcado escravagista e colonialista” (Dos Anjos; Silva, 2021, p. 18).

Em outras palavras, essas abordagens e tensões ignoram as evidências significativas do poder e autoridade das mulheres nas esferas religiosa, política, da educação formal, econômica e familiar das ex-colônias. E ao igualar as demandas dos homens negros da espera popular com a dominação masculina branca, essas instituições

²² Aqueles que se distanciam dos padrões de masculinidade impostos pelos homens brancos cisgêneros heterossexuais.

colapsam em nas problematizações de raça, classe e o emprego das relações de gênero como sinônimo da diferença sexual, assim, existe o perigo de uma ontologia do poder masculino, assumindo que as relações humanas são inevitavelmente moldadas por relações autoritárias de poder.

A mobilização da luta das mulheres iniciou-se em 1890, quando da separação política da Guiné-Bissau e de Cabo Verde, em razão do golpe de estado que sucedeu na Guiné, em 1980, o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), fundado pelo político e agrônomo Amílcar Cabral, passou para Partido Africano da Independência de Cabo Verde (PAICV), envolvendo, a partir daquele momento, apenas a República de Cabo Verde (Mirian Vieira, 2013, p.92).

Culminante a este cenário, deu-se surgimento a primeira organização que abordava as agendas das mulheres no país. A Organização de Mulheres Cabo-verdianas (OMCV), a primeira do gênero no país, associada ao PAICV, cujos objetivos eram de introduzir uma política de planejamento familiar, alterar a Constituição no âmbito dos direitos da mulher, adotar medidas tendentes a reduzir as ações para pessoas analfabetas, principalmente em áreas rurais, e a criação de jardins infantis.

A partir da década de 1990, quando o sistema político tornou-se multipartidário, a OMCV passou a atuar de forma autônoma, ou seja, como organização não governamental (ONG), passou a desenvolver trabalhos sobre saúde sexual e reprodutiva, como a prevenção de infecções sexualmente transmissíveis e violência de gênero, especialmente por meio do fornecimento de microcrédito e orientação profissional para mulheres. Igual destino teve a Associação de Apoio à Mulher no Desenvolvimento (MORABI), constituída em 1992, após a vitória do Partido do Movimento Democrático (MPD) nas primeiras eleições multipartidárias de 1991.

Na mesma década, várias associações foram criadas em Cabo Verde dedicadas à formulação e debate de políticas de gênero, permitindo que as mulheres participassem efetivamente de todas as esferas de atividade do país. Assim, em 1994, no campo da ação governamental, foi criado o Instituto da Condição Feminina visando “promover políticas que contribuem para a igualdade de direitos entre homem e mulher, e a integração efetiva e visível da mulher em todos os domínios da vida social, econômica e política do país”. Entretanto, em 2006 a mudança da nomenclatura visava adequação a uma linguagem dos instrumentos de proteção internacionais, que passou a ser denominado Instituto Cabo-verdiano para a Igualdade e Equidade do Gênero (ICIEG) (Vieira, 2013, p. 92).

Apesar disso, em decorrência não só do financiamento e fiscalização internacional, mas também da formação no exterior dos/das dirigentes dessas organizações, as pautas e indagações sobre as diferenças e desigualdades sexuais são similares às das feministas eurocêntricas, assim, segundo (Vieira, 2013, p. 94), a circulação internacional de práticas, ideias e conceitos podem ser constatadas especialmente na relação entre organismos internacionais, órgãos governamentais e entidades da sociedade civil voltadas à igualdade de gênero.

Para abordar e discutir o conceito de gênero, o trabalho se propõe a elucidar o processo de classificação de mulheres e homens na historicidade africana, assim como na lógica ocidental, analisando-os como homens e mulheres, porém, distinguindo sexo e gênero. Nesse sentido, Gonçalves (2021), assegura que, “de facto, até ao início do século XX, as mulheres não podiam desempenhar papéis sociais de importância, porque se considerava que não possuíam capacidade para os desempenhar” (Gonçalves, 2021).

Isso significa que, por muitos anos, as mulheres receberam apenas o guarda-chuva biológico de manter o espaço privado, as responsabilidades conjugais, os cuidados com os filhos, sendo colocadas em posições de subserviência aos homens com base em circunscrições como vulnerabilidade, obediência e infantilidade. Portanto, o sofrimento e a privação são tão raros para as nobrezas, já que a sua natureza se sobrepõe à razão, fazendo-os agir de forma submissa e indulgente, ocupando, portanto, apenas o espaço privado, isto é, “o mesmo será dizer que a condição da mulher regrediu com a chegada dos semitas. Outrora, a mulher usufruía de uma personalidade jurídica superior à da grega e da Romana (Diop, 1959, p.98).

Para Rodrigues e Fortes, a partir do poder colonial e a sua aliada, em Cabo Verde, sempre, constatou-se a tentativa de instituir a divisão dos papéis com base na diferença sexual, seguindo a matriz patriarcal, assim, concebendo aos homens o papel formal de responsável pelo sustento da casa e pela criação de um lar de respeito e às mulheres a responsabilidade de reprodução e cuidadoras da família (Rodrigues, 2005, 2007; Fortes, 2013 apud Fortes). No entanto, segundo Dos Anjos e Silva (2021), os conceitos de gênero vêm sofrendo tensões e tentativas de ressignificação, em Cabo Verde, no entanto, não a partir da visão decolonial, mas, sim, a partir de uma lógica ocidental, devido aos inúmeros fatores, da intervenção internacional à formação das pessoas que fazem parte das organizações.

No período colonial e pós-colonial, segundo a autora Gonçalves (2021), os movimentos sociais, principalmente, por meio de ONGs, já tinham como objetivo trabalhar o empoderamento das mulheres cabo-verdianas, atuando em ações de desenvolvimento sócio-humanitário, focadas no histórico de subalternização das mulheres na sociedade cabo-verdiana, haja vista que tiveram um papel preponderante na conquista da independência tanto da Guiné-Bissau como de Cabo Verde. Da mesma forma, a referida salienta que, no caso de Cabo Verde, desde o regime colonial verificaram-se iniciativas das mulheres para contestar o colonialismo.

Assim:

Argumenta RISMAM (2004, p. 430) que “gênero é tão nativo porque, a menos que vejamos diferença, não podemos justificar a desigualdade”. Estas diferenças, assim afirma DUARTE (2008, p. 7), foram-se construindo com base nas diferenças biológicas, as quais, por índole, os homens demonstram melhor desempenho na realização de tarefas de maior exigência física (Gonçalves, 2021, p.14-15).

Pode-se constatar que os problemas enfrentados pelas mulheres africanas como condições para a emancipação no contexto pós-independência foram muito diferentes em substância e forma daqueles enfrentados pelas mulheres durante muitos anos do mundo ocidental, portanto, o processo de lutas e as organizações de mulheres nas sociedades partiram dos questionamentos sobre a legitimidade do poder político masculino, ao se manifestarem contra a opressão de gênero e as mazelas provindas do processo colonial vigentes no país.

Por um lado, isto conduziu a uma homogeneização da prática e do pensamento na política transnacional e a uma falsa simetria na aplicação do termo gênero para se referir às relações entre os sexos, ou seja, entende-se que aquilo que se refere à mulher é necessariamente ao homem também, ou, ainda que um sujeito inclua o outro (Vieira, 2013).

Como já mencionado, na sociedade cabo-verdiana, assim como em qualquer outra sociedade, a educação é uma das formas de transmitir e reproduzir a cultura, o que envolve diversas estruturas, internacionais com os quais o país mantém, também, relações de dependência, assim, a procura de uma sintonia com a produção internacional sobre as relações de gênero tem levado a agenda endógena a militarizar-se a favor de estudos que vêm reivindicando o resgate das vozes femininas, lutando contra a visão androcêntrica

empreendida ao longo de vários anos, particularmente pelas ciências sociais, e combatendo a subalternização das mulheres (Fortes, 2016).

Assim, segundo Fortes (2016) verificam-se, frequentemente, referências à mulher cabo-verdiana e ao homem cabo-verdiano numa lógica unidirecional que não contempla possibilidades de múltiplas construções identitárias. Esta divisão binária, que procura exacerbar a ideia de que homens e mulheres constroem as suas relações sempre numa guerra de sexos, recorrentemente coloca o homem cabo-verdiano do lado dos dominadores e a mulher do lado dos dominados, mesmo quando a intenção é a de demonstrar o contrário, isto é, que as mulheres têm um papel importante na vida social, política, económica e cultural do país.

Para ela, a inventariação das temáticas mais recorrentes nas investigações em ciências sociais em Cabo Verde no domínio do género mostra-nos que estas podem ser agrupadas em: mulheres e família/mulheres e maternidade “solitária”, mulheres e migração, mulheres e violência baseada no género/violência doméstica, mulheres e desenvolvimento/mulheres e projetos de desenvolvimento e de luta contra a pobreza, mulheres e participação política, mulheres e participação na produção e promoção cultural e artístico cabo-verdiano sendo que, muitas vezes, outras temáticas emergentes são também colocadas como “entrada das mulheres no mundo dos homens”. São temáticas em que, na maior parte das vezes, as mulheres são apresentadas como vítimas: da violência baseada no género, da pobreza, da não assunção da paternidade dos seus filhos por parte dos pais, vítimas da exclusão da participação política por serem mulheres, vítimas de uma cultura machista que as encarcera a um sistema de relações desiguais, etc.

Isto é, argumenta que a jovem agenda de pesquisa no domínio de género em Cabo Verde deve poder criar mecanismos para ampliar os seus objetivos, por exemplo, a partir da introdução de temáticas menos visíveis, é a proposta apresentada nesse artigo que procura valorizar as estratégias de construção identitária de género a partir do diálogo intrassexual. Por outro lado, e se múltiplas investigações apontam para a existência de desequilíbrios de género no que toca ao acesso à educação, tenho vindo a analisar o uso estratégico da educação como forma de reformular as relações de género, consideradas desequilibradas, em desfavor das mulheres e, mais ainda, de que a posse de capitais académicos e profissionais mostra-nos que aquelas mulheres com quem falamos nas nossas investigações nos ensinam que a categoria “mulher cabo-verdiana” é, no quotidiano, (re) construído de forma situacional e contextual (Fortes, 2016).

3.4 - A Realidade das Famílias Cabo-verdianas a Partir das perspectivas Empíricas

Como a família, o grupo onde o indivíduo está inserido, a comunidade, os meios de informação, ou seja, todo o meio social que envolve o indivíduo. Na primeira fase da vida do indivíduo, a família tem um papel importante na transmissão de conhecimento. É a família que transmite a história, os valores familiares, o modo de funcionamento da sociedade, ainda que limitado ao espaço de vivência e uma pequena rede de relações. Podemos dizer que a família é a primeira escola que o indivíduo realmente conhece e é através dela que dá os primeiros passos para a sua integração e aceitação na sociedade (Cassama, 2014, p. 24).

Interlocutora 1, uma mulher cisgênera, heterossexual de 49 anos, com ensino médio incompleto, cuja afastou-se da escola aos 15 anos. Mãe de seis filhos, hoje trabalha como empregada doméstica e descreve o modelo da sua família como monoparental, dado que ela é a dona de casa, a responsável pelos filhos e pelo sustento da casa.

Referente à situação familiar da Interlocutora 1, percebe-se que os laços sanguíneos precedem sobre os conjugais e a noção patriarcal de homens como autoridade, nem sempre prevalece em Cabo Verde, uma vez que na configuração familiar a mulher apresenta um papel central no dia a dia dos seus familiares, na qual os homens aparecem em relações de ausência física e muitas vezes financeira também, afastados do quotidiano dos filhos e de suas mães.

Como esse modelo familiar demonstra, em Cabo Verde a maioria da casa ou famílias vivem em modelo monoparental, sobretudo, somente com a presença da mãe, no entanto, isso não conjectura uma separação com o pai d'fidj.²³

Destaca (LOBO, 2010 e 2012), que as mulheres desempenham um papel social e econômico importante em Cabo Verde, uma vez que os arranjos afetivos dominantes

²³ Expressão comumente usada em Cabo Verde para se referir ao pai do filho de uma mulher. Este termo ressalta a relação que a mulher mantém com esse homem através das demandas do filho. A mulher ou outras pessoas mencionam o homem não como parceiro/ companheiro da mulher, mas como sendo pai do filho desta, principalmente quando estes não estão mais juntos.

incentivam a mobilidade dos homens através de várias unidades familiares, e assim as mulheres desempenham um papel integral tanto nos cuidados domésticos quer em termos económicos e mesmo no caso em que não tem uma presença física no quotidiano da família, ela exerce um papel importante na educação dos filhos e no apoio financeiro da sua família, ao contrário dos homens, que mesmo estando próximos fisicamente, raramente assumem a responsabilidade financeira para com os filhos (apud Monteiro, 2013).

Nessa perspectiva, a configuração familiar da interlocutora 1 é o modelo explícito desta realidade, uma vez que ela assume sozinha a gestão da casa e o cuidado dos filhos. Todavia, expõe também que embora legalmente o país põe as mulheres no lugar de subalternização e à margem do mercado formal de trabalho, elas estão subvertendo e desenvolvendo estratégias como esta para o seu sustento e a dos outros familiares e não depende da ausência física ou financeiro do pai d'ífidj.

A narrativa de uma outra interlocutora, a 2, chama atenção para outro aspecto pertinente nas configurações familiares, nomeadamente a rede de apoio e parceria. Uma mulher cisgénera heterossexual de 51 anos, casada. Licenciada, atua no mercado formal, mãe de quatro filhos. Apresenta o modelo da família como conjugais compósitos. Ela responde sobre o/a provedor/a da sua família da seguinte maneira: “A família é sustentada com o salário dos pais, ou seja, meu e o salário do meu marido”.

Isto denota que não obstante da presença física do homem, ou seja, a mulher coabitando com o companheiro, ela atua como provedora do lar ao lado do marido, isto é, os dois são responsáveis financeiramente pela casa, e a sua presença do pai d'ífidj não reflete substancialmente as necessidades financeiras da casa.

Comparativamente ao sustento da casa, as narrativas recolhidas mostram que as mulheres trabalham mesmo que informalmente para contribuir nas despesas da família e veem isso como um marco simbólico de responsabilidade e funcionalidade como uma pessoa adulta, em contrapartida, os homens fazem tarefas domésticas como ajuda e de forma facultativa, ou seja, elas encaram as demandas da casa como obrigação delas e ao companheiro a preocupação do sustento da casa, isto é, os homens prestam apoios pontuais que se resumem a pequenas atividades, nomeadamente as questões administrativas, ir às compras, algumas reparações e consertos em casa. As restantes tarefas recaem sobre as mulheres, como, por exemplo, cozinhar, lavar a louça, lavar e passar roupa, limpeza da casa, entre outras.

O que evoca a imagem da mulher como dona de casa e responsável pelos cuidados do lar, independentemente do nível de escolaridade e da qualificação profissional, resultante de um processo de socialização, mantido através da educação e dos dogmas culturais, pois cabe ressaltar que os sentidos da masculinidade passam pela distância relativa do homem do universo doméstico, especialmente nos cuidados com as crianças. Tudo isso opera no sentido de dar centralidade às mulheres no interior das famílias, posição reforçada pelas redes femininas familiares que operam entre as casas e entre as gerações por meio da partilha e da circulação de coisas, valores e pessoas (Lobo, 2010).

De acordo com a interlocutora 1 “todos nós fazemos os deveres de casa, o filho mais velho limpa em alguns dias da semana, a minha filha limpa, lava roupa também, e eu também limpo”. Na mesma conjuntura, a interlocutora 2, diz-nos: “tanto mãe, pai e filho todos nós trabalhamos nas tarefas domésticas, mas em um dia da semana uma filha que não mora comigo, vem ajudar com algumas tarefas”.

No que concerne à participação na esfera pública e privada, mais exatamente, a distribuição das funções domésticas e dos cuidados com as crianças, é possível fazer uma observação segundo as diferenças sexuais. A mulher mesmo tendo outra ocupação externa, continua a ser a principal responsável pelos cuidados da família, no caso da interlocutora 4, de 28 anos, cursando a licenciatura, desempregada, solteira, mãe de uma criança (menos de 1 ano), descreve o modelo familiar como conjugais compósitos e mora com o pai da filha. Segundo ela, o sustento da casa é provido “pelo marido”, uma vez que estudando, o impossibilita de contribuir financeiramente com sustento, ela recorre ao trabalho doméstico como “fazer a parte dela”, pois segundo a referida “As tarefas de casa quem faz sou eu, pois o meu companheiro sempre chega tarde do trabalho”. Os dados dos questionários, permitem inferir que a distribuição das tarefas domésticas e cuidados com os filhos é desigual. No primeiro nível, a divisão das tarefas entre os casais é menos igualitária e a dupla jornada é extenuante, porque internalizam tarefas domésticas como uma tarefa delas.

Isso ratifica a realidade da maioria das mulheres que recorrem quase sempre aos familiares, em especial às outras mulheres da família em busca de apoio quando se trata de cuidar da casa e dos filhos menores, principalmente em agregados familiares maiores. De acordo com Lobo (2010), a partilha é uma categoria fundamental para a compreensão das relações familiares em Cabo Verde, e não apenas estas. Ao analisar as práticas de partilha, ajuda mútua e solidariedade entre pessoas e famílias, pode-se perceber a ideia básica da formação familiar, sendo fortalecer os laços entre parentes e criar laços onde

não existem. Por conseguinte, segundo a ideia local, a família é o resultado da vivência das pessoas em torno da convivência e da cooperação doméstica, ou seja, o universo doméstico é considerado como um processo de construção diário. Portanto:

Daí a importância do parentesco social, baseado em ofertas pessoais, compromissos mútuos e partilha. Paralelamente, assim como as relações de parentesco devem ser obtidas, negociadas e alimentadas, as vidas dos indivíduos e suas posições no contexto familiar são decorrentes de escolhas e negociações, não devendo ser entendidas como deveres inevitáveis e preestabelecidos dentro do sistema. Captar este universo como um quadro composto por diversas possibilidades em que as trajetórias dos indivíduos são múltiplas e suas posições são conquistadas a partir das trajetórias de vida é central para entender a performance da maternidade como um processo em Cabo Verde. Além disso, é importante deixar claro que, enquanto parte de uma sociedade crioula, portanto, resultado de uma dinâmica social em que se misturam, chocam e interpenetram forças, processos, valores e símbolos (Lobo, 2010, p. 122).

De encontro a isso, segundo Diop, na Europa, assente na lógica patriarcal, cada família, cada unidade absoluta, é uma célula autônoma, independente em todas as suas determinações e autossuficiente do ponto de vista econômico e outros (1959, p. 130). Assim, é possível questionar então, segundo a afirmação de Diop, a civilização mais avançada, será aquela que priva metade da sua população do seu estado pleno, ou aquela que reconhece e estimula a capacidade de todos os seus membros de realizar e participar da vida coletiva.

Entende-se, assim, que é através da instituição do casamento que as mulheres se tornam propriedades em linhagens dos seus maridos, perderam todos os seus direitos pessoais e auto-identidade. Para a (Bakare-Yusuf, 2003, p. 3) “a perda das mulheres é o ganho dos homens, como as instituições do casamento e da Maternidade investem ainda mais Os homens de poderosas posições no sistema de parentesco existentes nas relações interpessoais com significado político e econômico mais amplo”.

Nesse contexto, as mulheres são protagonistas da vida econômica e as instituições sociais refletem esse fato. Ou seja, na civilização meridional, as mulheres agricultoras desempenham papel central, em contraste com os nômades e invasores setentrionais do Norte, visto que nesta existência o papel econômico das mulheres é estritamente reduzido, esta era apenas fardo que o homem arrastava atrás dele, dessa forma, além da procriação, não desempenham função na sociedade nômade e possuem baixo valor econômico (Diop, 1959).

Nessa perspectiva, é possível dizer que as mulheres são tão fundamentais para sustentar a sociedade, tendo em vista o lugar que a alimentação ocupa na manutenção da vida, quanto outros membros. Dessa maneira, com base nas pesquisas da autora Amadiume citada pela (Scholl, 2016), percebe-se que a sua análise se estende para o continente, inferindo o matriarcado em todo o território, corroborando a perspectiva africana de maternidade antagônica à do ocidente.

Conforme exposto por Fortes (2011, p. 261):

Em Cabo Verde, no contexto sociocultural e de sociabilização intergeracional, a mãe é a figura mais presente, na medida em que as mulheres são educadas para fazerem tudo pela família, justificando, deste modo, a presença constante da mãe no cotidiano dos filhos, em particular das filhas. São também estas evidências que tornam as relações mãe-filha situacionalmente ambíguas, porque as mães servem como um espelho de duas imagens. Não é raro encontrarmos nestas narrativas, o enaltecimento da mãe enquanto mulher batalhadora e cuidadora da família, “que faz tudo pela família”, contrastando com a imagem (negativa) da mãe, mulher submissa, nas relações e práticas quotidianas de gênero, com o marido. Esta imagem negativa da mãe origina uma negação da mãe enquanto referência a seguir: “não quero ter a vida que a minha mãe tem”.

Por outro lado, a realidade da interlocutora 3, de 26 anos, mulher cisgênera heterossexual, formada em curso técnico, trabalhadora autônoma, solteira, pois não mora com o pai da filha, mãe de uma filha, descreve a configuração familiar como conjugais compostos, “Moro com minhas irmãs e minha filha, nossos pais vivem fora do país” e “os custos da família são arcados por mim e por nossos pais”.

Ao refletir sobre as famílias e a migração feminina em Cabo Verde, Lobo (2007) caracteriza o processo de formação de família no contexto cabo-verdiano a partir de crianças na Ilha da Boavista através de procedimentos afirmativos e práticas específicas, incluindo as formas cotidianas de “estar perto”, visto que no contexto cabo-verdiano, o termo “estar perto” centra-se na proximidade relacional e não na proximidade física e inclui a possibilidade de proximidade à distância, por exemplo, no caso de migração ou simplesmente nos casos em que os familiares residem na mesma localidade geográfica, mas em diferentes casas.

Nesse sentido, Lobo (2007) explora a noção de marcadores de proximidade de duas maneiras: considerando as relações genealógicas como o principal meio de estabelecer conexões através de primeiras trocas fluidas, para explorar as maneiras de dar proximidade à distância por meio das trocas (materiais, cognitivas e emocionais) que ocorrem entre os imigrantes e aqueles que permanecem no arquipélago.

Assim, (Dias, 2006, p. 39) relata a ideia de que os inúmeros estudos sobre o fenômeno da migração internacional realizados por cientistas sociais demonstraram invariavelmente que esse empreendimento nunca fez parte de um projeto totalmente pessoal, uma vez que as redes de parentesco e amizade são sempre necessárias para uma experiência de imigração bem-sucedida. Desse modo, a autora salienta que isto está no cerne do argumento do estudo, o papel da família na seleção de quem migra e de quem fica, e na sustentação deste projeto de vida e na garantia do sucesso e os interesses dos imigrantes são principalmente manter os seus laços com as suas sociedades de origem.

Como visto ao longo do texto, portanto, a prática cabo-verdiana de constituição de família inclui sinais de proximidade, ou seja, a criação de proximidade à distância entre parentes que vivem em casas, ilhas e países diferentes. O contexto cabo-verdiano põe assim em causa as abordagens clássicas e construtivistas do parentesco, pois enfatiza a existência do conceito de família, que é de fato construído e não dado por pressupostos biológicos, mas não pressupõe imobilidade e cooperação corporal presente. Na verdade, as famílias cabo-verdianas estabelecem-se não só através do ato quotidiano de viverem juntas ou de partilharem bens materiais numa coexistência, mas também através de sinais de proximidade que operam a longas distâncias, incluindo em contextos de imigração.

A realidade da interlocutora 3 demonstra o tipo de negociação intergeracional no cuidado dos filhos, que neste caso assume ainda uma dimensão transnacional devido à necessidade de migrar dos seus pais, deixando os outros filhos aos seus cuidados.

Assim, de acordo com Martins e Fortes (2011), esses modelos de relações familiares, revelam um carácter fortemente dinâmico, negocial e contextual da família em Cabo Verde, muito distante de um ideal normativo de família nuclear e patriarcal.

Revelam também que o distanciamento geográfico não acarreta a invalidação dos laços familiares no seio do grupo familiar. Muito pelo contrário, a interlocutora 3, nutre um vínculo intenso com os pais que estão no exterior, que continuam a tomar decisões em relação à dinâmica familiar e arcam com as despesas da casa.

Segundo o documento “Homens e Mulher em Cabo Verde: Fatos e Números” (2017) ao discutir a participação de homens e mulheres na cultura deporto e lazer, os resultados do IMC do módulo Cultura, Desporto e Lazer 2015, mostram que Cabo Verde tem uma elevada taxa de participação em atividades culturais e de lazer, relacionadas com o convívio com amigos ou colegas (92,9%), televisão (90,8%), visitar/receber amigos ou familiares (89,7%), música (88,4%) e ouvir rádio (66,6%). Divididos por sexo, os dados mostram que a taxa de participação dos homens em atividades culturais e de lazer é

superior à das mulheres. A participação das mulheres nas atividades de lazer superou a dos homens em apenas duas atividades, passeios com a família (55,4% para mulheres e 52,0% para homens) e frequência de missas/cultos/ensinamentos, com diferenças entre mulheres e homens de 22 pontos percentuais para os homens (60% para as mulheres e 42,0% para os homens).

Desse modo, conforme o mesmo documento, “a presença de homens é mais marcante nas seguintes atividades: convívio com amigos e colegas, assistir à televisão, ouvir /tocar/escutar música e visita/receber amigos/ familiares” (2017, p .69).

Outro ponto importante e ressalta a crítica categórica feita por Oyewumi (2004), em relação à divisão das tarefas domésticas em África pré-invasão, aparece no discurso da interlocutora 3, que “todos têm suas tarefas de acordo com sua faixa etária e capacidades”

A autora alude que antes da colonização britânica, em Nigéria, a divisão das tarefas não se dava por meio de diferença sexual, mas, sim, a partir do conceito de senioridade, que segundo a supracitada, faz menção à disposição dos membros familiares de acordo com as suas idades cronológicas, dessa forma, o membro mais velho independentemente do seu sexo assume a posição de poder em relação à pessoa mais nova, ou desempenha as atividades de maior exigência física, ou economicamente.

De acordo com essa ótica, ressalta (Lobo, 2010, p.121-122), que é importante elucidar, enquanto parte de uma sociedade crioula, portanto, resultado de uma dinâmica social em que se misturam, chocam e interpenetram forças, processos, valores e símbolos oriundos de duas vertentes civilizatórias, a africana e a europeia, dado origem a uma terceira vertente. Por conseguinte, a organização familiar da ilha de Boa Vista revela práticas e modelos em competição que ora enfatizam uma vertente e ora outra. Sendo assim, paralelamente às práticas que reproduzem um sistema familiar como o descrito acima, operam também valores calcados num modelo de família nuclear, um casal em coresidência e seus filhos, de matrizes europeias e que é considerado ideal, especialmente pelas mulheres. Temos, por um lado, práticas que reproduzem formas locais (coerentes com o que se entende por uma matriz africana) de organização familiar e, por outro, a existência de um modelo ideal e vislumbrado que não se realiza, o modelo nuclear conjugal.

Como mencionado, a formação da sociedade cabo-verdiana teve uma base escravocrata, que durou quase cinco séculos e marcou a sua construção social, cultural,

econômica e religiosa. Referente à configuração familiar, segundo as informações das interlocutoras, os modelos familiares vão de encontro aos modelos normativos e com uma visão essencialista em relação à modalidade de família e a diferenciação dos papéis. Pois, ao descrever a família é sustentada financeiramente por quem, a interlocutora 1 responde, “eu mesma”, em conformidade, “a família é sustentada com o salário dos pais, ou seja, meu e o salário do meu marido” interlocutora 2.

Assim, percebe-se que, a sociedade cabo-verdiana se compõe à primeira vista, por diferentes tipos de relações, onde o modelo de família cabo-verdiano assenta na noção de família alargada, em que a mulher assume o papel de chefe de família. Pois, segundo a “Mulheres e Homens em Cabo Verde: Fatos e Números” (2017), em uma iniciativa conjunta do Instituto Nacional de Estatísticas (INE) e do ICIEG (Instituto Cabo-verdiano para a Igualdade e Equidade de Gênero em Cabo Verde) e que conta com a parceria da ONU Mulheres.

A união é segunda forma de estado civil, o que pode indicar, que estamos perante um processo em que a vivência a dois, configura-se como um acordo entre os cônjuges, sem que estes considerem a necessidade de submeter tal acordo a uma sanção institucional (seja da igreja ou do registo civil). (2017, p.20).

Apesar das fortes retóricas políticas e morais que evocam que as famílias cabo-verdianas são desestruturadas, as relações familiares são pautadas pela preponderância da matrifocalidade, de acordo com as informações das interlocutoras é notório que as mulheres ocupam na organização familiar cabo-verdiana uma posição preponderante no que diz respeito à reprodução material e simbólica da sociedade.

No artigo intitulado “Vendedoras em Cabo Verde: Circulação, Informalidade e Feminilidade nos Espaços Públicos de Cabo Verde” (2015), Fortes enfatiza que, a colonização de Cabo Verde, como em outros lugares, na maioria parte determinada por uniões sexuais, a união de colonos brancos com escravas negras. Assim, criou-se uma sociedade mestiça na qual o mestiço passou a ser uma figura de referência.

Para Lobo (2021), no seu artigo “É uma vida de sacrifício... faço-o pelos meus filhos: crianças e trajetórias migratórias em Cabo Verde”, como o/a leitor/a pode inferir, a dinâmica familiar encontrada hoje tem inúmeras marcas do passado. Temos, assim, uma sociedade crioula marcada pela assimetria e pela desigualdade, oriunda claramente da formação escravocrata, mas também influenciada por diferentes rotas migratórias que garantiam ou não a permanência nas ilhas.

Neste sentido, não há dúvida de que muitas discrepâncias sociais que existem no país são provenientes do passado escravagista, uma vez que narrativas e resquícios deste processo minaram-se todas as ilhas colonizadas. Esse período, devido à superioridade e masculinidade do colonizador, não só a formação das colônias, mas também o sistema patriarcal foi pautado no pressuposto da diferença que determina o que seria colonizado e o que seria colono. Tal como o racismo que impera neste sistema de dominação, o sexismo tornou-se também um meio de dominação no território cabo-verdiano. Portanto:

Em termos restritos, o presumível impulso aventureiro de homens brancos europeus sobrepôs-se à suposta passividade de mulheres escravas negras africanas. Tal narração reforçou a memória da expansão europeia e da história colonial, silenciando múltiplas violências (Monteiro, 2016, p.984).

Nesse sentido, Samia Cirino (2017) aponta para a relação existente entre patriarcado, capitalismo e racismo, pois é impossível separar as discriminações de que as mulheres são escopos, uma vez que classe e gênero foram construídos simultaneamente ao longo da história. Conclui-se que é urgente considerar a opressão de uma determinada realidade ao abordar a discriminação que assola as mulheres naquela determinada conjuntura.

Ao apontar para a ausência de mulheres brancas durante a colonização, particularmente nos países de língua portuguesa, onde invasores começaram as práticas sexuais com mulheres negras escravizadas, conduzindo para o aumento de miscigenação no arquipélago, (Monteiro, 2016) reiterou que a miscigenação e a emergência de haver outras formas de cultura mista tiveram efeitos colaterais, com encontros repletos de relações de poder e não como fruto de decisão política ou relações horizontais, mas um quadro de desigualdade de raça, classe e gênero.

Desse modo, Cabo Verde sendo um país que nasceu da negação da liberdade de uns e do domínio de uma minoria hegemônica, predominantemente masculina branca heterossexual europeia, as relações de poder herdadas, mantidas e discutidas, apresentam as marcas de desigualdades social, de raça e classe e de exclusão das identidades de gênero na construção nacional (Rodrigues; Maisonave, 2013, p. 36).

Portanto, pode-se argumentar que as demandas e discussões sobre desigualdade e paternidade em Cabo Verde estão intimamente relacionadas ao conceito de masculinidade hegemônica e agência patriarcal, com o homem construído na imagem de do provedor da casa, responsável pelo sustento, enquanto a mulher é responsável pelo cuidado de casa.

Monteiro (2016) reforça que os encontros étnicos, sexuais e culturais entre escravizadores e mulheres escravizadas estão intimamente relacionados às relações sociais no contexto atual de Cabo Verde. Deste modo, a relação não apenas produz dominação masculina, mas também constitui a estrutura familiar normativa e patriarcal do país. No entanto, dada a precária existência dos pais brancos, pelo fato de se relacionarem com várias mulheres ao mesmo tempo, e acarretar muitos prejuízos, como o não registro dos filhos no cartório, e sua ausência física, emocional e econômica.

Assim sendo, Cabo Verde tem-se caracterizado, tanto histórica como estruturalmente, por um padrão de flexibilidade parental, que ainda hoje se refere geralmente à fraca e incerta presença física e/ou econômica dos homens como esposos, e à consolidação do casamento. Em consequência, o papel e o valor social da mulher são desvalorizados ou relativamente declinados, sobretudo pela responsabilidade, educação e sucesso dos filhos, ou seja, são desproporcionalmente responsáveis pela gestão e manutenção do lar. Desta forma, Carmem Cruz (2013) adverte que, “mesmo quando o homem assume a relação com a mulher, vivendo sob o mesmo teto, a sua presença é pouco notável, o filho é cuidado pela mãe e avó, a presença masculina no cuidar é pouco visível” (Cruz, 2013, p. 15).

Frente ao contexto acima descrito, a flexibilidade parental contribui para a compreensão e percepção da sociedade a respeito dos homens como não sendo família²⁴ ou que faz parte integralmente do espaço público. Uma expressão recorrentemente utilizada no contexto de Cabo Verde, devido ao fluxo migratório dos homens, causando a sua ausência como figura paterna e cabendo à mãe a responsabilidade dos cuidados e educação dos filhos. Também a necessidade de afirmar a sua virilidade se relacionando com mais de uma mulher em simultâneo, fazendo com que ele, geralmente, não permaneça na casa de nenhuma delas, e sim na dos pais.

...entendem essa questão de *homi é ca família*, que para muitos, é o facto de que o homem é transitório dentro de casa, não constrói um laço forte com a mulher e os filhos, podendo-os abandonar a qualquer momento e passarem por vários arranjos familiares ao longo do seu ciclo de vida (Cruz, 2013, p. 58).

²⁴ Como assinalado pela autora Cruz (2013) na citação “Homi é ca família”, significa “homem não é família”. Uma expressão comumente usada em Cabo Verde com intuito das mulheres não depositarem confiança nos seus parceiros como um membro familiar que passarão possivelmente a vida junto, também como uma forma de inibir as cobranças pelos direitos dos filhos, ou seja, uma expressão baseada nos pressupostos que naturalizam a superioridade dos homens, em detrimento, de inferioridade das mulheres. Além disso, frisa o espaço público aos homens, assim como, socialmente a não exigência figura paterna como as mulheres são figura materna.

Rodrigues e Maisonave (2013), afirmam que no caso de Cabo Verde as categorias raça, classe e gênero desempenham um papel importante na formação e manutenção dessa sociedade de classes em que as manifestações explícitas do gênero masculino são relacionais de homens e mulheres. Nos sistemas de gênero e planejamento familiar, parentesco, família e linhagem são diferenciados pela subordinação imposta às mulheres. Na medida em que, segundo Oyewumi (2000) as mulheres na teoria feminista ocidental são sinônimas de esposas, desta forma, a metade subordinada de um casal em família nuclear.

Nesse viés, Zaccara (2018) enfatiza que, se trata de uma sociedade com características acentuadamente patriarcais, onde o masculino continua a ser associado à virilidade, enquanto o feminino é visto como ligado à sociabilidade e ao humanismo, restando uma idealização matriarcal como sinônimo de independência feminina (apud Gonçalves, 2021).

Neste contexto caracterizado pela frágil relação física, econômica e emocional entre os pais, as mulheres carregam responsabilidades desproporcionais sobre a vida cotidiana e o sucesso de seus filhos e filhas. Por exemplo, segundo Dias e Monteiro (2013), esta prática baseada na mãe e filha/o produziu relações estáveis e contínuas, nascidas da ausência do pai, e perduraram ao longo da história, primeiro na modalidade escravagista e depois em rotas migratórias, principalmente entre homens. Nesse sistema, a relação entre mãe e filha/o é fortalecida (Dias, 2000; Monteiro, 2013, citadas em Lobo, 2021, p. 926). No entanto, o país sofreu historicamente com a falta de homens ou casamentos instáveis, primeiro sob a escravização e depois sob ondas imigratórias.

Para Lourenço (1995 apud Fortes, 2015, p. 101), entender o planejamento familiar envolve uma regressão analítica no processo de construção enquanto um arquipélago desabitado cujo povoamento deu-se a partir do encontro colonial entre vários grupos com posições sociais distintas e recursos de participação diferentes e desiguais. Portanto, nesse contexto, a estrutura do planejamento familiar é marcadamente ambígua, de natureza patriarcal, mas fortemente marcada pela matricentralidade. Assim, insistir nos processos que historicamente excluíram a mulher em Cabo Verde é condição necessária para abordar aspectos dos impactos nas famílias em Santiago, não deixando de inserir em toda a análise que fazemos noções de colonialismo e outros atravessamentos.

Dessa forma, ao analisar a estrutura familiar, pode-se determinar uma estrutura matricêntrica. Nas colocações Monteiro (2016), as mulheres negras e mulatas²⁵ desempenham um papel central na sexualidade e na afetividade, visto que estes foram atenuados em contexto escravocrata e de religiosidade cristã. Porquanto, para as escravizadas que não tinham contato ou saíam do cativo, essas doutrinas conduziram a uma mobilidade pessoal e social de subalternidade, gerando consequências, reverberando como demanda social, principalmente para as mulheres negras. Assim, “as mulheres negras e mulatas eram, na sua maioria, escravas e, sem nenhum direito; muitas viviam com os homens brancos e serviam para reproduzir, facto que fazia aumentar os mulatos nas ilhas” (Gomes, p.104 apud Gonçalves, 2021, p.22).

De acordo com Diop (1959, p.122) a resposta atual à evolução das famílias africanas parece estar caminhando para o patriarcado, que foi um tanto enfraquecido pelas origens matrilineares da sociedade. Não é exagero sublinhar o papel de fatores externos, como a religião, o islamismo e o cristianismo, bem como a presença temporária europeia em África, nesta transformação.

Apesar da predominância da mulher como representante do agregado é praticamente em agregados do tipo monoparental, quer sejam estes nucleares ou compósitos. Contudo, é de realçar o fato desta começar a assumir a representação do agregado em agregados conjugais. Nos agregados conjugais (casais isolados, conjugais nucleares e conjugais compósitos) os homens continuam a liderar como representantes, pese embora verifica-se um aumento da proporção de mulheres como representantes. Conforme o documento “Mulheres e Homens em Cabo Verde: Factos e Números” (2017, p. 22-23).

Isso ficou nítido na resposta da interlocutora 2, cujo modelo familiar são conjugais compósitos, ela é representante da família financeiramente. Outro ponto mencionado na discussão teórica e evidência ou corroborada nas narrativas das interlocutoras da pesquisa, é a questão da imigração, onde as irmãs se veem obrigadas a exercer a função de tutoras dos irmãos menores.

²⁵ São filhas de escravas, vistas perante a sociedade colonial como legítimas, em função disso, aptas a herdarem parte dos bens deixados pelo pai, cujo matrimônios servem como estratégia de branqueamento da descendência cabo-verdiana. Pois, geralmente o pai não impõe na escolha dos genros, condição econômica e estatuto social, apenas que estes sejam impreterivelmente de cor branca. Assim, para continuar como potencial herdeira tem de casar-se com homem branco, assim, reforçando a base mestiça da qual derivou a sociedade cabo-verdiana. (Cabral, 2012).

Importante pontuar que, das quatro interlocutoras, apenas uma atua no mercado formal, o que segundo o documento “Mulheres e Homens em Cabo Verde: Factos e Números” a informalidade está ligada em grande medida às dificuldades de acesso ao mercado formal e por tanto, relacionado com o acesso à formação e à educação, visto que os dados indicam que 58,5% das mulheres que estão ocupadas na economia informal tem nível de instrução básico. Isto é, A distribuição das Unidades de Produção Informal (UPI), por sexo do representante, mostra-nos que 62,2% das UPI são geridas por Mulheres e 37,8% por homens. Por conseguinte, de acordo com os ativos do Sector Informal, 2015, mais de metade da população que trabalha no setor informal (58,8%) é do sexo feminino contra 41,2% masculino. Assim, as mulheres encontram-se fortemente representadas nos sectores do comércio e indústria, enquanto que os homens estão mais representados nos sectores de serviços.

Outro ponto pertinente é analisar a redução do índice de fecundidade da mãe de 51, com quatros filhos e da de 48 com seis filhos para a das mães de 20 a 30 anos de idade, com 1 a 2 filhos. Isso está associado segundo o documento citado acima à melhoria das condições de vida, nomeadamente ao acesso à educação, à informação e aos serviços de planeamento familiar e à utilização de contraceptivos, que permitem o exercício da liberdade de escolha sobre o número de crianças que cada pessoa quer ter, mas sobretudo com as profundas mudanças nas relações e representações de gênero, tanto no que se refere ao papel social atribuído às mulheres, como ao aumento da autonomia física destas, ou seja, do poder de decisão sobre o corpo, pois de 2000 a 2016 verifica-se uma redução do índice de fecundidade que passa de 4,0 para 2,3 filhos por mulher, uma redução média de 2 filhos por mulher (2017, p.19-20).

3.5 - A Maternidade a Partir da Ótica e Vozes das Mulheres da Pesquisa

Ao discutir a maternidade no contexto africano, o trabalho assentou nas discussões do debate sobre maternidade e maternagem a partir do qual as referências não replicam esse fenômeno às bases biológicas e naturais do amor materno e subterfujam para demonstrar que a ausência deste não deve ser entendida como patologia social, mais como possibilidade da subjetividade feminina.

É a partir desse altruísmo que reportamos ao conceito de mito do amor materno, que para a filósofa francesa Elisabeth Badinter (1985), a construção da mulher essencialmente mãe, ao ser atribuída não apenas os cuidados iniciais dos filhos, mas

também por atribuir-lhe à educação dos seus filhos adveio do filósofo Rousseau com a publicação de *Émile*, em 1762.

Foi Rousseau, com a publicação de *Émile*, em 1762, que cristalizou as novas ideais e deu um verdadeiro impulso inicial à família moderna, isto é, a família fundada no amor materno. Veremos que depois do *Émile*, durante dois séculos, todos os pensadores que se ocupam da infância retornam ao pensamento rousseauiano para levar cada vez mais longe as suas implicações (Badinter, 1985, p. 54).

Nesse sentido, adverte incisivamente a disseminação do amor materno e evidencia que, assim como diversos papéis atribuídos às mulheres, a relação com os filhos e a maternidade também teve influência social e cultural. Isto é, Badinter (1985), afirma categoricamente que a maternidade é uma construção social e não um amor materno.

No que respeita à maternidade cabo-verdiana é, culturalmente, uma maternidade alargada. A responsabilidade na educação, orientação do ciclo de vida dos jovens e transmissão de valores quanto à maternidade, é partilhada por todos os elementos da família, e pelos membros-chave da comunidade (Ferreira, 2015, p. 50-51).

No tocante ao apoio durante a gestação, as interlocutoras relataram ter tido, cada uma, a sua maneira, segundo a interlocutora 1: “Tive apoio emocional somente dos meus pais. Os meus pais me acolheram, e me deram tudo enquanto me tratavam bem”. Diferentemente da interlocutora anterior, a interlocutora 4, que teve o seu primeiro filho aos 26 anos, cujo “a reação do meu parceiro foi de boa, pois o nosso filho foi planeado já estávamos a espera” e teve apoio “do meu parceiro, de todas as formas que eu necessitava, carinho, afeto, diálogo, etc.”.

Como mencionado, em Cabo Verde, muito pai d’fidju não vive com a companheira, pois vive na casa dos pais e mantêm relacionados com outras mulheres simultaneamente,

A ausência dos homens é frequente... “a minha mãe foi muito compreensiva, me dando força com palavras e encorajamento. O meu parceiro não se encontrava presente, mas mesmo assim não faltava o apoio emocional que tanto precisava. No início foi eu e a minha mãe que aguentou essa fase”, interlocutora 2 que teve o filho aos 18 anos.

Assim, segundo Bongianino (2015, p. 114):

Nesse contexto, as responsabilidades econômicas, emocionais e práticas das casas (especialmente os cuidados com as crianças) passam à margem da paternidade, sendo partilhadas e distribuídas entre as mulheres, naquela que a autora denomina de rede de solidariedade feminina. Efetivamente, faz parte da experiência feminina local passar por um período, durante a juventude (aproximadamente entre os dezesseis e os quarenta anos), no qual as mulheres

(que muitas vezes já são mães nessa idade, mas não coabitam com seus cônjuges) estão às voltas com preocupações conjugais e econômicas que requerem mobilidade: por exemplo, sair de casa para se encontrar com seus companheiros, trabalhar fora de casa, migrar etc. É esperado que as mulheres se dediquem a essas esferas e compartilhem os cuidados domésticos com outras mulheres que fazem parte da rede de solidariedade feminina, e que, juntas, *aguentem* a família.

Assim, Lobo (2011) mostra que, durante a maturidade, as mulheres mais velhas, que geralmente já são avós, têm tempo para suprir as necessidades dos netos durante a infância, sendo a proximidade física e a fixação centrais para o desempenho do papel de avó, enquanto a distância física e a mobilidade são intrínsecas ao papel da mãe. No contexto cabo-verdiano, portanto, a maternidade é um ciclo que se inicia quando as mulheres dão luz aos filhos e se conclui quando elas ajudam a criar os netos: essa relação de parentesco exige que se realize uma soma entre duas gerações e envolve outras mulheres, além da mãe, no compartilhamento cotidiano de substâncias.

Com efeito, para compreender a prática da maternidade em Cabo Verde como um processo, é importante reconhecer este universo como um quadro composto por múltiplas possibilidades em que as trajetórias individuais variam e as posições são conquistadas em função da trajetória de vida (Lobo, 2010, p.122).

Nesse sentido, a autora argumenta que a maternidade não está restrita à figura da mãe biológica, pois envolve outras mulheres no compartilhamento de substâncias essenciais para o cotidiano, como alimento, casa, bens e valores. Haja vista a solidariedade feminina e a ausência relativo ao marido-pai no universo doméstico, assim surge uma estratégia importante e que faz da maternidade em Cabo Verde um saco singular, o fato de que uma geração não é suficiente o bastante para a realização da maternidade, pois esta requer o esforço coordenado de duas gerações de mulheres no interior da estrutura familiar.

Este é o caso da interlocutora 3 que teve seu filho aos 19 anos, descreve assim o processo da gestação e do apoio: “sim, principalmente da minha mãe, porque por ter tido uma filha na sua adolescência não recebeu esse apoio na época e ser mãe jovem tive seu total e incondicional apoio”. Mesmo que de maneira implícita as transmissões geracionais de valores da maternidade são perpetuadas, considerados como aspectos de ordem cultural, econômica e social destas adolescentes (Ferreira, 2015, p. 50-51).

No tocante à participação nas reuniões escolares dos filhos, todas as interlocutoras, com exceção da primeira, que vive sozinha com os filhos e a quarta, que o filho não frequenta ainda a escola nem a creche, responderam que o pai da criança

participa da vida escolar. A interlocutora 2 informa que “ambos participamos de acordo com a conveniência dos horários, dias que consigo ou conseguia ele estava presente e para ele era assim também”. A interlocutora 3 respondeu a esse questionamento da seguinte maneira: “eu a levo para escola todos os dias e o pai a busca, assim como as reuniões participamos os dois”.

Em relação às mudanças que tiveram com maternidade, todas descreveram no âmbito pessoal, e em termos de personalidades, segundo a interlocutora 1: “Sim, amadureci muito, muitas saídas, festas, confusões na fase de adolescentes que eu fazia não faz mais o cabimento de continuar fazendo. Amadureci”. Na mesma linha, a interlocutora 2 diz que “mudou sim. Me tornou mais compreensiva, mais carinhosa, paciente, calma e mais amorosa”.

É notório que, a percepção que elas têm da maternidade decorre das exigências da sociedade e das circunstâncias em que elas gestam e da maternagem, pois exige uma atitude madura, geralmente na ausência do pai, conforme descrito pela interlocutora 4 “ser mãe mudou grande parte da minha vida, eu tive que amadurecer muito, pois ter um filho para criar requer ser mais maduro”.

Apesar de numerosos estudos e difusão das mulheres serem financeiramente independentes e buscarem sucesso e realização profissional para além do que se encontra na família e com as modificações de papéis das mulheres na família. Muitas ainda associam as mulheres a figuras maternas e, quando adiam ou optam por não se tornarem mães, são frequentemente rotuladas de maneira depreciativa. Pois, a partir da sociedade patriarcal, o papel da mulher começa como o de mãe e esposa, ela é dominada e subordinada pelo homem que, teoricamente, seria o provedor do lar.

Concernente a maternidade, a interlocutora 3, menciona que “ser mãe requer muita responsabilidade, os filhos se tornam prioridades e ter o pai da minha filha por perto torna o processo mais fácil, nos unimos ao bem dela e não poderia ter parceiro melhor para essa missão”.

As percepções da maternidade, segundo as interlocutoras, aparentemente continuam sendo o mito do amor materno ou de uma feminilidade inata e uma responsabilidade exclusiva da mulher. Portanto, pode-se inferir que a maternidade simboliza a opressão, a dominação e o controle masculino sobre as mulheres, pois as mulheres não podem escolher livremente conceber. Como comprova categoricamente a Badinter (1985), ao afirmar que o amor materno não é um sentimento inerente à mulher,

nem é um determinismo, mas, sim, uma coisa adquirida, isto é, é apenas um sentimento humano, como qualquer outro sentimento, incerto, frágil e imperfeito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como objetivo geral compreender como as mulheres cabo-verdianas equilibram a maternidade e as diversas tarefas, e também como a educação contribui para a sua compreensão da maternidade. Com base nos resultados obtidos ao longo da pesquisa, pode-se afirmar que o objetivo proposto foi alcançado.

Para isso, foram aplicados questionários para quatro (4) mulheres, explorando suas perspectivas e experiências. Destaca-se, como um dos principais resultados, que a invasão portuguesa em Cabo Verde e o subsequente processo de colonização desencadearam um processo de miscigenação racial e cultural. Isto levou à formação da sociedade cabo-verdiana, que se caracterizou pela miscigenação e teve impacto na estrutura familiar, na maternidade e na construção da subjetividade, ou seja, no modo de ser dos homens e mulheres cabo-verdianos/as. Tal como mencionado no texto, ao contrário de outros países membros dos PALOP, Cabo Verde tem uma divergência em relação à existência de vida humana antes da invasão portuguesa, o que de certa maneira, complexifica o posicionamento político e histórico do país.

No entanto, Cláudio Furtado acredita que Cabo Verde surgiu da expansão marítima da Europa e do encontro forçado entre a realidade portuguesa e a realidade africana, um encontro forçado que não se refletiu apenas em termos materiais, mas se reflete primeiro na cultura, o que condiciona a maneira de ser e do estar no mundo. Quanto aos primeiros habitantes, reitera as ilhas eram habitadas por negros da costa do Senegal e por grupos árabes do Norte de África, que inicialmente caçavam frutos-do-mar através da pesca.

Assim, embora muitos autores afirmam que a sociedade cabo-verdiana é o resultado da fusão de elementos culturais europeus e africanos que se uniram no mesmo território ao longo de um período da história, o país emergiu através de uma violência física e simbólica que destruiu grande parte da memória étnica dos escravizados (Dos Anjos, 2003).

No que diz respeito à construção da categoria “mulher” e “gênero”, observou-se uma tentativa de impor divisões de papéis com base na diferença sexual, seguindo uma lógica patriarcal. Entretanto, é importante notar que os conceitos de gênero estão passando por mudanças e ressignificações em Cabo Verde, embora essas mudanças

frequentemente sejam orientadas por uma perspectiva ocidental, devido a fatores como intervenção internacional e influências na formação de indivíduos (Dos anjos, 2016).

Portanto, é temerário afirmar que a categoria mulher utilizada no Ocidente também integra e considera as realidades das mulheres africanas e afrodescendentes. Portanto, para utilizar esta categoria em África, Oyewumi (2004) sublinha que a análise e interpretação de África devem começar por África. Significados e interpretações devem emergir das organizações sociais e das relações sociais, prestando muita atenção aos contextos culturais e locais específicos.

A autora também chama a atenção para o surgimento da categoria “mulher” em contextos ocidentais para explicar a subordinação das mulheres, mas devido ao foco histórico na África e na participação das mulheres, os princípios de dominação social e as narrativas envolvidas não são analisados e descritos, uma vez que as mulheres do continente sempre estiveram na vanguarda da história em questões importantes, algo que teria sido inimaginável numa perspectiva colonial.

Nesse sentido, é terminante discutir e abordar a utilização de categorias de contextos e narrativas históricas ocidentais e estabelecidas em África, particularmente aquelas que emergiram do solo colonial. Ou seja, é extremamente importante ter em conta os aspectos culturais, econômicos e sociais destas realidades para divulgar sistematicamente a dimensão política nas relações de gênero e estudar as perspectivas estruturalistas e funcionalistas.

Quanto às configurações familiares, apesar da legislação cabo-verdiana promover o modelo de família nuclear, na prática, os arranjos familiares frequentemente não se baseiam em laços matrimoniais e consanguíneos, ou seja, consiste como um fato social e cultural e não como um fato natural.

A família cabo-verdiana é caracterizada por elementos matriarcais e patriarcais, com um foco central na figura da mãe-avó. Assim, destacam-se duas características predominantes: a matrifocalidade, na qual o laço entre mães e filhos/as são mais valorizados e, em termos de relações de gênero, como marcada por relações patriarcais, onde predomina a autoridade masculina.

As mulheres desempenham papéis significativos tanto social quanto economicamente. Assim, evidencia que o conceito da família tradicional ou nuclear não é predominante como consta nos documentos legais do país.

Um ponto a destacar acerca da família é o sentido de proximidade, isto é, as práticas cabo-verdianas de construção familiar centram-se em formas quotidianas de intimidade que não pressupõem proximidade física, mas permitem uma proximidade à distância. Independentemente da imigração, a formação familiar é reforçada e reproduzida através de sinais de proximidade. Na verdade, no contexto cabo-verdiano, circular significa partilhar e conviver, com um significado mais amplo do que manter contato físico.

Um elemento importante é que, além de discussões baseadas num conceito unitário e normativo de família, este trabalho estimulou a reflexão sobre a estrutura familiar em Cabo Verde. Isto porque as situações discutidas ao longo do trabalho atestam as diferentes estratégias de superação dos constrangimentos que tornam possível a estruturação familiar de diferentes famílias.

Percebe-se isso, na fala das interlocutoras 1 e 3, em relação ao modelo de família monoparental e a família conjugais compostos, a interlocutora 1 descreve a sua responsabilidade integral pela casa e família e a 3 mesmo os pais vivendo fora eles arcam com as despesas da casa e realçam o sentido de família pela “proximidade” mesmo estando distante geograficamente.

Nesse sentido, Lobo (2007), a partir de crianças da ilha da Boa Vista, descreve o processo de formação da família cabo-verdiana através de processos afirmativos e práticas específicas, incluindo formas quotidianas de intimidade. Com efeito, no contexto cabo-verdiano, a palavra “próximo” centra-se na proximidade relacional e não na proximidade física e inclui a possibilidade de proximidade a longas distâncias, como no contexto da migração ou simplesmente quando os membros da família vivem no mesmo local. Vizinho. Localização sábia, mas em uma casa diferente.

Percebe-se que o modelo de família cabo-verdiano está repleto de contradições entre os ideais e a vida quotidiana, entre as negociações geradas pelos fluxos quotidianos e o compromisso de perseguir os ideais. Embora a legislação cabo-verdiana descreva a dinâmica familiar baseada na lógica da família nuclear como única no quadro legal, a realidade revela o contrário, e a comprovada dinâmica familiar de Cabo Verde não corresponde à realidade

Quanto à maternidade, muitas autoras africanas reiteram que há muitas controvérsias ao compreendê-la na perspectiva feminista, pois, por um lado, é rejeitado porque é visto como uma instituição que oprime as mulheres e, por outro lado, é celebrado por permitir autonomia a essas mulheres, proporcionando-lhes importância social enquanto encaradas como corpos biológicos.

Amadiume e Oyewumi, enfatizam que o empoderamento das mulheres africanas sob o título de maternidade como uma alternativa às ideias feministas ocidentais sobre a subjetividade feminina. Assim, Amadiume (1997) permite uma mudança do foco nos homens como centro e dominação para o domínio do papel de mãe/irmã nas instituições econômicas, sociais, culturais, políticas e religiosas, chamando a atenção para o paradigma da maternidade.

Na mesma perspectiva, Oyewumi (2000) argumenta que o modelo de maternidade é absolutamente natural porque une as mulheres numa experiência coletiva, e que a fertilidade, o nascimento dos filhos e a nutrição da comunidade são o núcleo simbólico de uma forte subjetividade feminina que desafia as ideias feministas ocidentais sobre a perda das mulheres e a falta de poder social e simbólico.

Observa-se que a concepção da maternidade em Cabo Verde difere da visão originalmente patriarcal, que está intrinsecamente ligada ao intercursos sexual e à relação de parentesco, o que torna impossível desvincular o sexo da procriação, pois organização familiar no contexto africano vai além da consanguinidade e é baseada nas relações que as pessoas constroem entre si enquanto comunidade.

Para Lobo (2010) a maternidade em Cabo Verde é culturalmente extensa e a responsabilidade de educar, orientar os jovens ao longo dos ciclos de vida e disseminar os valores sobre a maternidade é partilhada por todos os membros da família e membros-chave da comunidade.

Assim, em algumas culturas africanas, a maternidade vai além do fato de uma mulher dar à luz um filho. Esta é a experiência e o relacionamento mais importantes, especialmente tendo em conta o envelhecimento dos pais e o fato de os seus filhos regressarem a casa para os apoiar financeiramente quando adultos. Você também pode torná-los imortais por meio de cultos após a morte. Assim, o reforço da fé e da

imortalidade distingue as construções africanas da maternidade das construções ocidentais e torna-se uma parte central dos rituais africanos.

Numa perspectiva africana, a maternidade é entendida não apenas como uma função biológica associada ao ser “mulher”, mas também como uma prática cultural intimamente relacionada com outros fatores sociais e culturais. A forma da maternidade não pode ser reduzida aos aspectos biológicos porque é um fenômeno social, uma construção sócio-histórica que inclui a história de uma sociedade. Contudo, hoje a maternidade está reduzida sobretudo à perspectiva das relações de gênero e do sexismo, com múltiplas perspectivas integradas e tratadas em diferentes cenários.

Os resultados apresentados nesta pesquisa contribuem para uma compreensão mais profunda das construções sociais em torno de gênero, maternidade e família em Cabo Verde. Mostram que o sistema de ensino do país é um problema político e ideológico legado do colonialismo, mantido por uma categoria social dominante culturalmente assimilada e alienada. É crucial que estes reconheçam essa demanda e mobilizem recursos para promover uma agenda de pesquisa endógena em Cabo Verde.

Em relação às limitações da pesquisa, é importante destacar que o questionário foi aplicado apenas para quatro (4) mulheres devido a restrições de recursos e as disponibilidades das pessoas para a sua aplicação. Além disso, a “pesquisa virtual” restringiu a coleta de dados empíricos. Sugere-se, então, que pesquisas futuras considerem amostras maiores para uma compreensão mais abrangente dessas indagações e problemáticas. Em resumo, este estudo lança luz sobre questões de gênero, maternidade, família e educação em Cabo Verde e oferece um ponto de partida para futuras pesquisas e discussões sobre esses temas complexos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFONSO, Maria Manuela. Educação e classes sociais em Cabo Verde. Debates. Lisboa: Spleen África, 2002.

ARAUJO, Neusa de Farias. Sustenta, mas não manda: dilemas de uma ação sócio-política de mulheres chefes de família no nordeste brasileiro. In: Anne Cova, Natália Ramos & Teresa Joaquim (orgs), Desafios da Comparação: Família, Mulheres e Gênero em Portugal e no Brasil. Oeiras: Celta Editora, p. 313-331, 2004.

ASSUNÇÃO, Helena Santos. Reflexões sobre perspectivas africanas de gênero. Jan. 2020.

BADINTER, Elisabeth. Um Amor Conquistado: o **Mito do Amor Materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BAKARE-YUSUF, Bibi. Além do determinismo: **A fenomenologia da existência feminina Africana**. Tradução para uso didático de BAKARE-YUSUF, Bibi. Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence. Feminist África, Issue 2, 2003, por Aline Matos da Rocha e Emival Ramos.

BONGIANINO, Claudia Fioretti. Crescendo pessoas, relações e lugares: **experiências cabo-verdianas sobre família e mobilidade**. Jul/dez de 2015:111-133.

CABO VERDE. Ministério da Educação. Encontro nacional de quadros da educação: O novo sistema de ensino. Praia, 1997.

CABO VERDE. Ministério das Finanças e do Planeamento. Instituto Nacional de Estatística (INE). Mulheres e Homens em Cabo Verde Factos e Números 2017. Praia, p.83.

CABRAL, Amílcar. Unidade e Luta I. A Arma da Teoria. Textos coordenados por Mário Pinto de Andrade, Lisboa: Seara Nova, 1978

CABRAL, Iva at el. Cabo verde, uma experiência colonial acelerada (séculos XVI-XVII), 2012.

CABRAL, Iva. A representação das mulheres, casadas e viúvas, da ilha de Santiago nos documentos dos séculos XVI-XVIII: **Um estudo prosopográfico**. Mar., 2012.

CASSAMA, Daniel Júlio Lopes Soares. Amílcar Cabral e a independência da Guiné Bissau e Cabo Verde. Dissertação, (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de pós-graduação em ciência sociais, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2014.

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

CIRINI, Samia Moda. (Des) Construção da identidade de gênero: **Inserção crítica ao sujeito do feminismo e o reconhecimento do trabalho da mulher**. Tese, (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Setor de Ciências Jurídicas. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, p. 219, 2017.

COLLINS, Patrícia Hill. Epistemologia Feminista Negra. In: BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSGOUEL, R (Org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

CRENSHAW, Kimberlé. Desmarginalizando a intersecção entre raça e sexo: **uma crítica feminista negra da doutrina da antidiscriminação, da teoria feminista e da política antirracista**. Tradução Larissa Latif. In: BAPTISTA, MARIA MANUEL. Gênero e Performance. **Textos essenciais**, v. 2, Gracio Editor, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Revista estudos feministas, v. 10, p. 171-188, 2002.

CRUZ, Carmem Helena Carvalho. Concepções de maternidade e paternidades no interior de Santiago. Dissertação, (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de pós-graduação em ciências sociais, Universidade de Cabo Verde, Praia, p.86, 2013.

DIAS, Juliana Braz. Projetos migratórios e relações familiares em Cabo Verde. REMHU (Brasília), v. 14, p. 23-54, 2006.

DIOP, Cheikh Anta. A unidade cultural da África negra. Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. 1959.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. Ecloração do turismo sexual em Cabo Verde. In: RODRIGUES, Léo Peixoto; SPOLLE, Marcus Vinicius. (Org.). Sociologia: conexões pertinentes. 1ed. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária Prec - UFPel, v. 1, p. 215-232, 2012.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. Elites Intelectuais e a Conformação da Identidade Nacional em Cabo Verde. Estudos Afro-Asiáticos, n.3, p.579- 596, 2003.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. Fontes populares do discurso revolucionário de Amílcar Cabral. p. 229-259, dez, 2016.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes; SILVA, Talina Ben'Holiel Pereira. "Lasu Brancu": **Sobre as condições de possibilidades de uma masculinidade feminista em Cabo Verde**. In: Eufêmia Vicente Rocha; Miriam Steffen Vieira (Org.). Gênero em contextos cabo-verdianos: trânsitos de pesquisa Brasil-Cabo Verde. v.7. ed. UNI-CV, p.143-166, 2021.

DOS SANTOS, Antônio Bispo. Colonização, quilombo modos e significados. INCT: Brasília, 2015.

EBUNOLUWA, Sotunsa Mobolanle. Feminism: The Quest for na African Variant. *The Journal of Pan African Studies*, vol.3, n.1, 2009, p. 227-234, por Luana Cristina Muñoz Roriz.

FERREIRA, Cláudia Sofia Teixeira Santos. Maternidade na adolescência Cabo-verdiana, perspectiva social e cultural no bairro Cova da Moura. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Saúde Global) - Escola de Ciências Sociais e Humanas, Instituto Universitário de Lisboa. Lisboa, p.83. 2015.

FERREIRA, M. F.; ZANENE, E. M. Políticas educacionais: **colonização e independência (caso de Angola)**. In A. Nóvoa, M. Depaepe, E. V. Johanningmeir, & Arango, D. S. Para uma história da educação colonial. Lisboa; Porto: Sociedade Portuguesa de Ciências de Educação. (Col. Educa), p. 275-286, 1996.

FORTES, Celeste. “As Cabo-verdianas, estudantes, quando vêm para Portugal tornam-se todas, Europeias”: **Cabo-verdianas em Lisboa: narrativas e práticas nas relações de gênero e inter-etnicidade**. in Carmelita Silva e Celeste Fortes, (orgs) *As Mulheres em Cabo Verde: Experiências e Perspectivas*, Praia, Edições, Uni-Cv, pp: 255-276, 2011.

FORTES, Celeste. “M t’studa p’m k ter vida k nha mãe tem” Gênero e Educação em Cabo Verde. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, v. 49, n. 1, p. 80-89, jan/abr, 2013.

FORTES, Celeste. As vendedeiras de Cabo Verde: **Circulação de produtos, informalidade e mulheres no espaço público de Cabo Verde**. In José Rogério Lopes (Org). *Visagens de Cabo Verde: Ensaios de Antropologia Visual e outros ensaios*. Brasil. Editora Cirkula, p.101-121, 2015.

FORTES, Celeste. Casa sem homem é um navio à deriva”: **Cabo Verde, monoparentalidade e o sonho de uma família nuclear e patriarcal**. *Anuário Antropológico*, Brasília, v.40, n.2, p.151-172, 2015.

FORTES, Celeste. O corpo negro como tela de inscrição dinâmica nas relações pós-coloniais em Portugal: **a Afro como (pre) texto**. *Cadernos pagu* (40). p. 229-254, jan/jun, 2013.

FORTES, Celeste. Teorias que servem e teorias que não servem: **dinâmicas familiares e de gênero em Cabo Verde e os desafios da importação teórica**. In LOBO,

Andréa; BRAZ DIAS, Juliana (orgs.). *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*. Brasília: ABA Publicações; Letras Livres/ Cidade da Praia: Edições Uni-CV, 2016.

FURTADO, Cláudio Alves. Raça, classe e etnia nos estudos sobre e em Cabo Verde: **As marcas do silêncio**. Afro-Ásia, p.43-17, 2012.

GATTI, Bernardete A. A pesquisa em educação: **pontuando algumas questões metodológicas**. s/d.

GONÇALVES, Ivanilda Rosa Tavares. **A emancipação da mulher**. O papel da mulher na polícia nacional de Cabo Verde. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) - Instituto superior de ciências policiais e segurança interna, Lisboa, p.179, 2021.

GONÇALVES, Josimere Serrão; RIBEIRO, Joyce Otânia Seixas. Colonialidade de gênero: **O feminismo decolonial de Maria Lugones**. VIII seminário gênero, corpo e sexualidade, universidade federal do rio grande. 2018.

GONZALES, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (ORG). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2020.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Revista ciências hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

GUIMARÃES, José Marques. A política ‘educativa’ do colonialismo português em África: da I República ao Estado Novo (1919-1974), 2006.

<https://ine.cv/populacao-e-censo/> acesso em: 11, jun. 22

LOBO, Andrea de Souza. “É uma vida de sacrifício... faço pelos meus filhos”: **Crianças e trajetórias em Cabo Verde**. Zero-a-Seis, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, v. 23, n. 43, p. 915-948, jan. /jun., 2021.

LOBO, Andrea de Souza. Tão Longe Tão Perto. Famílias e “movimentos” na Ilha de Boa Vista de Cabo Verde. ed.2, revista. Brasília: ABA, p.237, 2014.

LOBO, Andrea de Souza. Um filho para duas mães? Notas sobre a maternidade em Cabo Verde. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.53, nº1, 2010.

LOBO, Andrea de Souza; MIGUEL, Francisco Paolo Vieira. “Homem é tudo igual! ”: **relações de gênero e economia dos afetos no arquipélago de Cabo Verde**,

África. Editora Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB). v.45 n.1, jan./abril., p.192-212, 2020.

LOBO, Andrea. Tão Longe, Tão Perto: **organização familiar e emigração feminina na Ilha da Boa Vista – Cabo Verde**. Tese de doutorado, Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2007.

LUGONES, Maria. **Colonialidade e Gênero**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (ORG). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2020.

LUGONES, Maria. **Rumo a um feminismo descolonial**. Revista Estudos Feministas, v. 22, p. 935-952, 2014.

LUNA, S.V. de. Planejamento de pesquisa: **uma introdução**. São Paulo: Educ, 1997.

MACEDO, Márcia dos Santos. Mulheres chefes de família e a perspectiva de gênero: **trajetória de um tema e a crítica sobre a feminização da pobreza**. CADERNO CRH, Salvador, v. 21, n. 53, maio/ago, p. 389-404, 2008.

MAGALHÃES, Chissana. Infância em Cabo Verde. Entre ganhos e ameaças. Expresso das ilhas, 2018. Disponível:<https://expressodasilhas.cv/pais/2018/06/01/infancia-em-cabo-verde-entre-ganhos-e-ameacas/58348>. Acesso em 19/08/2023.

MARTINS, Filipe; FORTES, celestes. Para além da crise jovens, mulheres e relações familiares em cabo verde. N. 5, p. 13-29, mar, 2011.

MENDES, Maria Elizabeth Peregrino Souto Maior. Configurações da maternidade africana em Yvonne Vera: **Em busca de novos olhares**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13 Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.

MOASSAB, Andréia; VIEIRA, Miriam Steffen. Políticas de gênero e desenvolvimento em Cabo Verde. Tomo. n.28, jan./jun.,2016.

MONIZ, Elias Alfama. Percalços do século XVI aos anos 40 do século XX. Revista E-Curriculum, São Paulo, v. 3, n. 1, dez, 2007.

MONTEIRO, Eurídice Furtado. Crioulidade, colonialidade e gênero: **as representações de Cabo Verde nos estudos Feministas**. Florianópolis, set-dez. p.983-996, 2016.

MONTEIRO, Eurídice. Mulheres, democracia e desafios pós-coloniais: **uma análise da participação política das mulheres em Cabo Verde**. Praia: Edições UNICV, 2009. (Coleção Sociedade; 4).

MONTEIRO, Maria Ivone Tavares. Família e gênero na perspectiva das mulheres kumbóssas: **um estudo etnográfico no conselho de Santa Catarina, ilha de Santiago/Cv**. Dissertação, (Mestrado em ciências sociais) – Programa de pós-graduação em ciências sociais, universidade de Cabo Verde, Praia, agosto, 2013.

MORAIS, Joaquim Jorge Monteiro. Cabo Verde: **um projeto de país e a ideologia da educação como estratégia para o desenvolvimento estudo da constituição do Ensino Técnico**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de pós-graduação em Educação, área de concentração em Educação, Cultura e Tecnologia, Setor de Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

MOURA, Alcides Fernandes da. O sistema educativo cabo-verdiano nas suas coordenadas sócio-históricas. Rev. bras. hist. educ., Maringá-PR, v. 16, n. 1, p. 79-109, jan./abr, 2016.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. A matriz africana no mundo. São Paulo: Selo Negro, p. 9-267, 2008.

NOGUERA, Renato. Mulheres e deusas: **como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual**. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2021.

OYEWUMI, Oyeronke. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Juliana Araújo Lopes. Dakar: CODESRIA, p. 1-8, 2004.

OYEWUMI, Oyeronke. Family bonds/Conceptual Binds: **African notes on Feminist Epistemologies**. Signs, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium (summer, 2000), p. 1093-1098. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha.

OYEWUMI, Oyeronke. Fazendo uma genealogia da experiência: **o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica da América Latina**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (ORG). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2020.

OYEWUMI, Oyeronke. **The Invention Of Women – Making An African Sense Of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997. pp. 1-30. VISUALIZANDO O CORPO: TEORIAS OCIDENTAIS E SUJEITOS AFRICANOS. v. 1, n. 2, 2018.

RIBEIRO, Fábila Barbosa. Educação e ensino de história em contextos coloniais e pós-coloniais. Mneme – revista de humanidades, Caicó, v. 16, n. 36, p. 27-53, jan./jul. 2015. Dossiê Ensino de História.

RODRIGUES, Fernando Barbosa; MAISONAVE, Almudena Cortés. Estudo sobre a feminização da migração cabo-verdiano e o seu impacto nas famílias. **Um estudo de caso na ilha de Santiago, Cabo Verde**. Santiago, mar. 2013.

SCHNEIDER, Alberto Luiz. Charles Boxer (contra Gilberto Freyre): **raça e racismo no Império Português ou a erudição histórica contra o regime salazarista**. Rio de Janeiro, vol. 26, nº 52, p. 253-273, jul/dez, 2013.

SCHOLL, Camille Johann. Matriarcado e África: **a produção de um discurso por intelectuais africanos: Cheikh Anta Diop e Ifi Amadiume**. 2016. 54 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) - Departamento de História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

SCOTT, Joan. Gênero: **uma categoria útil de análise histórica. Educação realidade**. p.71-99, jul. /dez., 1995.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: **em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial**. e-Cadernos CES, 18, 2012: 106-131, por Rose Barboza.

SILVA, Débora Kelly Duarte da at el. considerações sobre a “adultização” da infância na contemporaneidade. 2018.

SILVA, Rodrigo Ozelame da at el. O sistema colonial/moderno e a natureza: **Reflexões priminares**. Videre, v.13, n.26, p.138-169, jun/abr, 2021.

SILVA, Tatiana Raquel Reis. Mulheres, raça e classe. UfMA. ago. p.44-55, 2017.

TAVARES, Fernando Jorge Pina. Educação e diversidade em Cabo Verde: **um estudo sobre a pedagogia de exclusão da língua materna do Sistema de Ensino**. Universidade de Santiago, Cabo Verde, s/d.

VEIGA, Ulisses do Rosário Borges da. Conciliação entre vida profissional e familiar em Cabo Verde. O papel do estado e das famílias. Dissertação, (Mestrado em sociologia) – Departamento de Sociologia, Instituto universitário de Lisboa, 2010.

VENANCIO, Vinícius. “Mudjer ki ta trabadja na cerâmica ka ten maridu”: **itinerários femininos nas olarias de Santiago Norte**. In: Eufêmica Vicente Rocha; Miriam Steffen Vieira (Org.). Gênero em contextos cabo-verdianos: trânsitos de pesquisa Brasil-Cabo Verde. v.7. ed. UNI-CV, p. 99-139, 2021. Verde. Praia, 1997.

VIEIRA, Miriam Steffen. Processos de significação em contraste: **violência contra as mulheres no Brasil e em Cabo Verde**. Ciências Sociais Unisinos, Universidade do Vale do Rio dos Sinos São Leopoldo, Brasil, v. 49, n. 1, jan. /abri. p. 90-96, 2013.