

NGUZU

VOLUME 1, Nº 2 (2001)

REVISTA DO NÚCLEO
DE ESTUDOS
AFRO-ASIÁTICOS
DA UEL

NGUZU

**REVISTA DO NÚCLEO
DE ESTUDOS
AFRO-ASIÁTICOS
DA UEL**

EXPEDIENTE

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA
NÚCLEO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS (NEAA)

Reitora

Nádina Aparecida Moreno

Vice-reitora

Berenice Quinzani Jordão

Coordenadora do NEAA

Rosane da Silva Borges

COORDENAÇÕES DE ÁREA DO NEAA

Educação e Ações Afirmativas

Maria Gisele de Alencar

Arte e Cultura

Marcia Dermindo

Pesquisa e Documentação

Carlos Alexandre Guimarães e Rosane da Silva Borges

Articulação Comunitária

Manoela Fernanda Silva Matos

Ester Regina Bento dos Santos

Relações Internacionais

Dejair Dionísio

Secretaria

Cibele Candéo Leite

Dirce Meneguelli de Sá

Estagiária de biblioteconomia

Elza Ribeiro Bueno

COMITÊ EDITORIAL

Coordenação

Carlos Alexandre Guimarães

Rosane da Silva Borges

Editora científica

Rosane da Silva Borges

Editor executivo

Carlos Alexandre Guimarães

Secretaria Editorial

Flávio Carranção

Capa, projeto gráfico e diagramação

Naima Almeida e Natália Tudrey

Revisão Editorial

Flávio Carranção

NGUZU – Ano 2, n. 2, março/julho de 2012

Revista do Núcleo de Estudos Afro-Asiáticos (NEAA)
da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

Rodovia Celso Garcia Cid | Pr 445 Km 380 | Campus
Universitário

Cx. Postal 6001 | CEP 86051-980 | Londrina – PR

Fone: (43) 3371-4599 | Fax: (43) 3371-4679

Email: neaa@uel.br

ISSN 2238-0639

CONSELHO EDITORIAL

1. Alex Ratts (UFG)
2. Álvaro Roberto Pires (UFMA)
3. Amauri Mendes Pereira (IPCN/RJ)
4. Ari Lima (Uneb)
5. Carlos Benedito Rodrigues da Silva (UFMA)
6. Maria Aparecida Moura (UFMG)
7. Denise Botelho (UFRPE)
8. Edna Rolland (CIR/SP)
9. Edson Lopes Cardoso (SEPP/IR)
10. Elena Andrei (UEL)
11. Flavia Matheus Rios (USP)
12. Heloísa Pires (escritora/SP)
13. Joselina da Silva (UFC)
14. Kabengele Munanga (USP/SP)
15. Kia Lilly Caldwell (Univ. North Carolina at Chapel Hill)
16. Ligia Ferreira (Unifesp)
17. Lucia Helena Oliveira (UEL)
18. Marcelo Paixão (UFRJ)
19. Maria Nilza da Silva (UEL)
20. Matheus Gato de Jesus (USP)
21. Nei Lopes (escritor/RJ)
22. Nelson Inocêncio (UnB)
23. Nilma Lino Gomes (UFMG)
24. Roberto Borges (CEFER-RJ)
25. Sueli Carneiro (Geledés/SP)
26. Wilson Mattos (Uneb)

SUMÁRIO

6 A CULTURA BANTO NOS DOIS LADOS DO ATLÂNTICO

Rosane da Silva Borges

DOSSIÊ TEMÁTICO

- 10** BANTO-AMÉRICA — OS “ANCESTRAIS ESQUECIDOS”
Nei Lopes
- 18** SIMBI, NKITA E NKISSI — DIVINDADES CULTUADAS NO UNIVERSO CULTURAL BAKONGO
Sérgio Adolfo
- 24** A IMAGEM DO FEITICEIRO BANTO NA LITERATURA PÓS-COLONIAL: UMA ANÁLISE EM MIA COUTO
Silvio Ruiz Paradiso
- 30** NIKETCHE: PERFORMANCE E DIÁLOGOS FEMININOS
Irineia Lina Cesário
- 42** O FA(R)DO DE SER MULHER NO MEIO RURAL ANGOLANO. IDENTIDADE DE GÊNERO E TRADIÇÃO CULTURAL
Eugénio Alves da Silva
-

PROPOSTAS PEDAGÓGICAS

- 56** CADERNOS NEGROS E RESISTÊNCIA IDENTITÁRIA NA LITERÁRIA
Bárbara Maria de Jesus de Oliveira
- 66** ENTRE DISCURSOS CRUZADOS: AS AÇÕES AFIRMATIVAS PARA ESTUDANTES NEGRAS E NEGROS NA UFG
Carlianne Paiva Gonçalves e Diogo Marçal Cirqueira
- 80** MÁSCARAS AFRICANAS, ESTÉTICA E SIMBOLOGIA: REFLEXÕES SOBRE UMA PRÁTICA DOCENTE
Ana Paula Bernardo de Sousa

O FA(R)DO DE SER MULHER NO MEIO RURAL ANGOLANO. IDENTIDADE DE GÉNERO E TRADIÇÃO CULTURAL

**EUGÉNIO ALVES
DA SILVA**

Eugénio Alves da Silva é angolano e professor há 35 anos, 28 dos quais no ensino superior. Iniciou a carreira docente em Angola mas vive atualmente em Portugal. É doutorado em Educação na área de especialidade de Organização e Administração Escolar pela Universidade do Minho (Braga - Portugal), onde leciona desde 1994. Tem investigado a educação e o sistema educativo em Angola e a gestão do ensino superior.

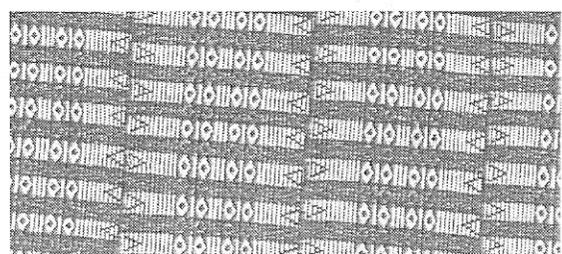
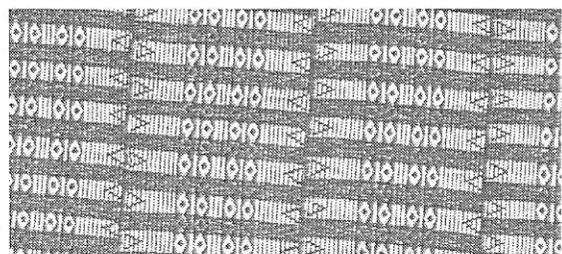
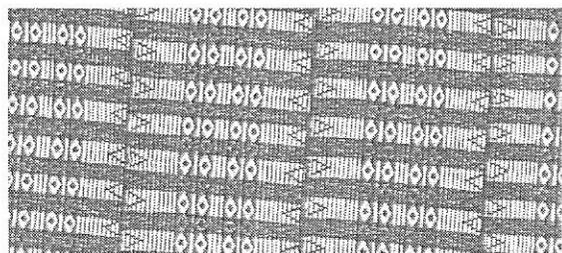
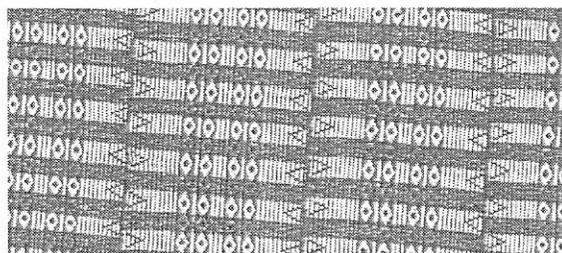
INTRODUÇÃO

Nas comunidades rurais em África, a mulher constitui o pilar da vida familiar, cabendo-lhe sérias responsabilidades na educação dos filhos, na geração dos proventos do agregado familiar e na gestão da vida doméstica. A sua existência, porém, pauta-se pela invisibilidade social pois não é chamada a intervir nos processos decisivos da vida comunitária. Por força da tradição, a sua função social restringe-se ao lar e as oportunidades de participação social são reduzidas.

A tradição cultural predomina no meio rural angolano, razão pela qual os hábitos e costumes locais tem sido preservados, dentre os quais os ritos de iniciação que contribuem para a manutenção da diferença entre os papéis sexuais mas também para a inferiorização social das mulheres. Isto é reforçado por lógicas de dominação masculina e por preceitos culturais que tendem a naturalizar a submissão das mulheres.

A educação tradicional comunitária, através da qual se veiculam os preceitos culturais, radica na Educação Tradicional Africana (ETA) cujo princípio basilar é a diferenciação de género. Sendo criticável devido ao seu pendor discriminatório, possui, todavia, um potencial no que se refere ao resgate da identidade dos angolanos enquanto povo de cultura *bantu*.

Nesta base, situarei a ETA no quadro da evolução democrática da sociedade angolana e das políticas edu-



RESUMO

No meio rural angolano predomina uma cultura tradicional, com as suas práticas socializadoras tendentes à preservação da identidade cultural. A socialização das crianças, em particular a das meninas, faz-se no contexto da tradição, apoiada em ritos iniciáticos e fundada na discriminação da mulher, cujo destino fica traçado: ser dona de casa, sujeita às lógicas de dominação masculina. Por isso, neste meio, é preparada desde cedo para os papéis tradicionalmente femininos, sendo-lhe vedada a participação em atividades ou contextos considerados próprios dos homens. Com este texto pretende-se problematizar a influência da tradição cultural na socialização comunitária no meio rural angolano onde, apesar da ação educativa da escola oficial, prevalece o preconceito da superioridade masculina o qual condiciona a construção social do género e arreda a mulher para um lugar secundário na comunidade.

Palavras chave: igualdade de género; ritos iniciáticos; tradição; submissão feminina; prisão psíquica

cativas e culturais considerando sua diversidade, marcada pela existência de nove grandes grupos étnicos de raiz *bantu* (MARTINS, 1993) distribuídos pelo país e que, apesar da mesma matriz cultural que configura uma unidade, apresentam especificidades. Trata-se de saber como se pode influenciar no meio rural os valores da educação tradicional, fundados em perspectivas culturais nem sempre compagináveis com a dignidade humana. Assim, questiona-se como se pode garantir a igualdade de género no meio rural angolano tendo em conta o princípio da igualdade de direitos e a obrigação ética de dignificação da mulher.

A TRADIÇÃO CULTURAL NO MEIO RURAL EM ANGOLA

Para se compreender a situação sociocultural angolana e as questões da igualdade de género no meio rural importa considerar algumas características dessa realidade. Segundo as estatísticas, existem em Angola cerca de 19 milhões de habitantes (UNICEF, 2011, p. 108; PNUD, 2010, p. 194), dos quais 42% residem no meio rural. Outros indicadores socio-demográficos referem-se à esperança média de vida que é de 48 anos (UNICEF, 2011, p. 88), a mortalidade materna que regista 1400 casos por 100 mil nascidos-vivos (PNUD, 2010, p. 166) e uma taxa de fertilidade de 5,6 filhos por mulher

ABSTRACT

In the rural Angolan context predominates a traditional culture, with their socializing practices for the preservation of the cultural identity. The socialization of children, particularly girls, is made in the context of tradition, supported by initiation rites and based on discrimination of women whose fate is mapped out: be a housewife, subject to the logic of men domination. Therefore, in this context she is early prepared for the traditional female roles and she is prohibited from participating in activities or contexts specifically considered inherent to the men.

With this paper we intend to discuss the influence of cultural tradition in the socialization in the Angolan rural community where, despite the work of the official school, there is the prejudice of male superiority which affects the social construction of gender and refers the woman to a secondary place in the community.

Keywords: gender equality; initiation rituals; tradition; female submission; psychic prison.

(UNICEF, 2011, p. 126). Estes fatores têm influência negativa na saúde e na vida das mulheres, em particular da mulher rural.

O índice de pobreza cifra-se nos 77% dos quais 26% de pobreza extrema (PNUD, 2010, p. 170), sendo as mulheres e as crianças as principais vítimas. A mulher rural é a mais sacrificada pois, no seu labor diário, tem de realizar trabalhos pesados e gerir o lar, o que é desgastante. Dadas as dificuldades financeiras das famílias e as distâncias até os locais de ensino as raparigas não são incentivadas a ir à escola pois são necessárias em casa para ajudar nas tarefas domésticas. Aí confinadas, sujeitam-se às influências da tradição, de pendor discriminatório, sendo preparadas para se tornarem esposas e mães. Esta socialização deve ser compreendida sob consideração dos seguintes aspetos:

CARACTERÍSTICAS SOCIO-CULTURAIS DO MEIO RURAL

O meio rural em Angola é caracterizado por indicadores que denotam um modo de vida precário, revelado por: estilo de vida simples, à margem das tecnologias e do mundo letrado; recurso a ferramentas tradicionais e obsoletas; falta de acesso a bens e fatores de produção (REPÚBLICA DE ANGOLA, 2003, p. 13); atividade produtiva ligada à agricultura de subsistência, pastoreio

e pesca; povoações dispersas, isoladas, com limitadas condições básicas de vida sendo que apenas 22,8% da população têm acesso à água potável e 31,1% ao saneamento básico (INE, 2009); escassez de equipamentos sociais; taxas de analfabetismo na ordem de 46% para os homens e 66% para as mulheres (UNICEF, 2011, p. 96); prática de ritos de passagem à idade adulta; vida comunitária regida pelas lógicas da gerontocracia; isolamento e algum fechamento à influência cultural externa (ALTUNA, 1974, p. 215). Este é um quadro desfavorável, que dificulta a vida a estas pessoas e as remete para condições pouco dignas de existência, o que torna penosa a vida no meio rural. Em contrapartida, elas agarram-se àquilo que lhes é mais valioso e significativo: a tradição cultural mediante a qual resgatam o sentido de identidade e dignidade, reportados aos valores e interesses da comunidade na qual encontram compreensão e solidariedade. Sobre esta questão Melo (s/d, p. 2) refere mesmo que “a manutenção dos seus usos e costumes bem como das suas crenças tradicionais é para muitos a base da sua sobrevivência” (www.codesria.org/IMG/pdf/melo_conceicao.pdf).

Neste meio, a função social da mulher liga-se ao casamento, à maternidade, ao lar e à educação dos filhos, pelo que a sua dignidade depende de como ela realiza estas funções. Valoriza-se a sua função de educadora expressa no provérbio africano segundo o qual “para educar um homem, eduque-se a criança, para educar uma aldeia, eduque-se a mulher”. Apesar disso, a sua visibilidade social é reduzida e a sua intervenção na vida comunitária não extravasa o contexto doméstico, pelo que Altuna (1993, pp. 165 e 256) afirma que “a mulher é a agricultora-mãe-esposa-dona-de-casa-doadora de sangue-linhagem”. A socialização desta opera-se no âmbito de lógicas sexistas e de dominação masculina (BOURDIEU, 1999), inscritas na tradição e reforçadas por ritos iniciáticos.

A CULTURA TRADICIONAL BANTU

A cultura *bantu* representa a marca específica das populações da África negra e tem grande influência na vida comunitária em Angola, em particular no meio rural, ainda relativamente preservado da influência cultural decorrente da colonização, da modernização e da globalização. Não sendo uma cultura “virgem”, con-

serva, todavia, os traços tradicionais, caracterizando-se por: regime de patriarcado e gerontocracia, o que pressupõe a prevalência do poder dos anciãos, sendo estes considerados fonte normativa da comunidade; papel secundário da mulher, tendo influência apenas no contexto doméstico, como esposa, mãe e educadora (ALTUNA, 1993, p. 259); sujeição dos jovens de ambos os sexos a ritos de passagem à vida adulta, através dos quais adquirem o estatuto de membros de pleno direito; casamento precoce das raparigas do qual depende a sua realização como pessoas, sendo que “a auréola de dignidade e prestígio brota da sua fecundidade” (ALTUNA, 1993, p. 260). Tal fato impede a conclusão da escolaridade obrigatória, não valorizada socialmente porque, para ser “doméstica”, essa escolaridade não faz falta; endoculturação forte mediante mecanismos de coerção, visando preservar as tradições culturais, os papéis sexuais e a estabilidade da comunidade, o que reforça o sentido de pertença identitária; subordinação da mulher, que deve honrar a família, aceitando o casamento, dignificando o nome do esposo e preocupando-se com a gestão do lar; prevalência da poligamia, o que, por um lado, revela o valor social da mulher, mas por outro, a torna refém do universo familiar.

As representações sobre a mulher estão associadas à maternidade e aos papéis de mãe e esposa. Embora sejam relevantes, exprimem, paradoxalmente, o seu estatuto inferior, decorrente da socialização que funciona no sentido de “instruir e preparar as raparigas para todas as funções femininas” (ALTUNA, 1993, p. 296) pois, “para isso é educada e lho exige a vida comunitária” (1993, p. 348).

O LUGAR DA MULHER NA CULTURA BANTU

Na sociedade tradicional *bantu* a mulher é encarada como elemento complementar ao homem a quem cabem as atividades que exigem força, destreza e resistência e longos períodos fora de casa. Em contrapartida, a mulher é remetida para “um campo mais restrito de actividades por causa das frequentes gestações e do cuidado dos filhos” (ALTUNA, 1993, p. 164-165). Efetivamente, homens e mulheres dispõem de oportunidades diferentes de participação e de acesso a recursos materiais e simbólicos (como o poder), sendo que estas são excluídas de certas atividades, o que acentua a as-

simetria nas relações de gênero. Valente (2001, p. 5) considera que “A posse e controlo dos recursos produtivos, normalmente pertença dos homens, é outro dos aspectos que tem agravado consideravelmente a condição da mulher rural angolana coarctando-lhe qualquer possibilidade de, per si, tomar as decisões, no domínio social ou produtivo, que julgar mais pertinentes”. Estabelece-se uma divisão do trabalho por sexos reforçada pela ideia de que a mulher, sendo impura por causa da menstruação, não pode executar qualquer tarefa, o que gerou tabus relacionados com limitações à sua participação em certos trabalhos “para não manchá-los com a sua impureza” (ALTUNA, 1993, p. 165). Além disso, as responsabilidades e tarefas inerentes ao cuidado do lar, do marido e dos filhos retiram-lhe tempo para se ocupar dos assuntos considerados “próprios dos homens”. Um estudo de Greenberg *et al.* (1997, p. 37) refere que “Para a maioria das mulheres, o seu dia inicia com uma ou duas horas buscando água, seguido de duas ou três horas pisando os cereais. A mulher rural típica gasta todo o dia de trabalho cuidando o campo que ela cultiva com as suas crianças e o seu marido caso tenha um”. Esta faceta da vida da mulher rural ligada à execução de atividades produtivas tem importância econômica para a subsistência familiar e até da comunidade (HENDERSON, 1972).

A socialização comunitária no meio rural considera a diferenciação de papéis, atribuindo tarefas distintas a rapazes e raparigas. Assim, as tarefas desempenhadas pelas raparigas relacionam-se com atividades domésticas femininas visando prepará-las para a vida do lar. Os seus jogos e brincadeiras referem-se aos “ofícios femininos” e restringem-se a ambientes que têm como referência o lar e os futuros papéis de esposa e mãe. Elas estão, desde tenra idade, em estreita interação com as mulheres mais velhas e, circunscritas a este ambiente sob o olhar atento das mulheres, as meninas estão sujeitas às influências da tradição, sendo preparadas para o ofício de esposa e mãe. Este é o destino que lhes é irrevogavelmente traçado.

A socialização das raparigas obedece a estas concepções mediante as quais se conscientizam do seu futuro papel como mulheres, esposas e mães, o que é reforçado pelos ritos de iniciação que as induzem a interiorizar que o seu lugar específico na comunidade depende da sua vocação para a maternidade, decorrendo daqui a sua grande centralidade reconhecida por Altuna quando afirma que “O seu papel de dona de casa é decisivo. Responsabiliza-se pela hospitalidade e sossego doméstico. Lava, cozinha, limpa e cultiva. Mas no lar é, sobretudo, a educadora dos filhos [...] e a guardiã

e continuadora das essências mais puras da tradição” (1993, p. 259). Enquanto “guardiã da tradição”, a mulher rural limita-se às suas funções, pois tem de obedecer aos desígnios da comunidade cujas regras condicionam o comportamento social.

Mas para a mulher se assumir como tal, é vital que se submeta aos ritos de iniciação que representam na cultura *bantu* a instância do renascimento da rapariga para a condição de mulher adulta e para a sua missão de ser mãe. Depois disso ela está disponível para o casamento, pelo que estes ritos também se podem chamar de “rituais de nubildade”.

Os ritos femininos realizam-se geralmente após o aparecimento da primeira menstruação e são assegurados pelas mulheres mais experientes da aldeia, que transmitem às neófitas os mistérios da sexualidade, do nascimento e da fertilidade, pois estes ritos visam sobretudo a preparação para o casamento. Como afirma Altuna (1993, p. 298), “A rapariga fica apta para o casamento, para a sua missão fundamental: ser mãe. Os ritos de puberdade definem oficialmente a sua capacidade, valor e estima como procriadora-vivificadora”, visão que é assumida pelas próprias mulheres.

O valor simbólico destes ritos reside no fato de incutirem na mente das raparigas o seu valor e estima como procriadoras, consciencializando-as do papel de mães, considerando que a mulher “é antes de mais um ‘campo vaginal’ destinado a ser fecundado pelo homem” (ALTUNA, 1993, p. 299). A iniciação da mulher rural, através dos rituais de passagem, representa a assunção da sua aptidão para o casamento mediante o qual alcança a condição de mulher adulta e plena.

A dignidade da mulher conquista-se pelo casamento que, na cultura *bantu*, tem como fim primário a continuidade ininterrupta da comunidade. Segundo Altuna (1993, p. 316), “para a rapariga, o casamento pode ser mais importante que a pessoa do marido. Anseia encontrar um esposo fiel que a faça fecunda. [...] O seu lugar habitual é o lar e as culturas” (p. 260). Revestindo-se de um carácter comunitário, os indivíduos não têm autonomia para decidir, pelo que o casamento é negociado pelas famílias, restando à mulher resignar-se à aceitação do marido. Por via do casamento, a mulher fica disponível para a procriação com a qual atinge a plenitude social, prova a sua maturidade pessoal e obtém a benevolência dos espíritos dos antepassados. Esta é outra dimensão que ajuda a consolidar crenças e a conformar comportamentos, pois qualquer atitude à margem dos preceitos culturais pode, segundo a tradição, despoletar a ira dos antepassados, o que seria indesejável pelas consequências funestas.

Assim, o casamento se justifica e se consolida pela fecundidade da mulher que, em geral, tem muitos filhos, o que faz aumentar o seu prestígio social. Ter muitos filhos é uma exigência da comunidade, porque eles constituem a maior riqueza da família. Não compete, portanto, à mulher, decidir sobre esta matéria pois, segundo Moura (<http://sala.clacso.edu.ar/gsd/cgi-bin/libray?e=d>), “as mulheres que desafiam conscientemente ou por imprudência as proibições ou os tabus expõem-se à reprovação da família e a críticas por vezes violentas da comunidade”. Assim, a importância da mulher reporta-se ao contexto familiar onde leva uma vida penosa. Embora possuindo uma “auréola de dignidade”, a presença da mulher é “invisível” no plano comunitário e social, este quase sempre reservado aos homens.

TRADIÇÃO E PRESERVAÇÃO CULTURAL IDENTITÁRIA

No meio rural, a educação escolar exerce escassa influência na comunidade uma vez que a sua ação se limita à transmissão de um currículo ao qual não se reconhece utilidade. Ou seja, a construção da cidadania no meio rural pouco tem se beneficiado da educação estatal, cuja missão se volta para a inculcação dos valores da igualdade e da dignidade, sofrendo a interferência dos cânones da tradição baseados na diferenciação sexual, na desigualdade entre os gêneros e, como consequência, na inferiorização da mulher.

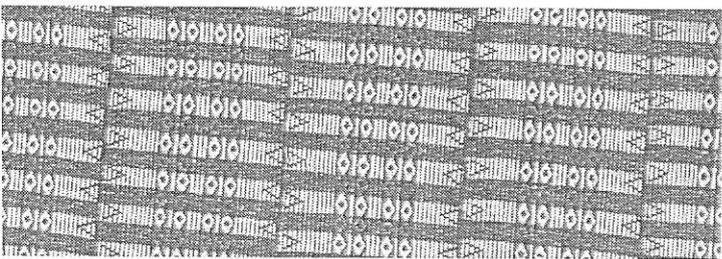
Para entender esta relação contraditória entre educação oficial e educação tradicional é preciso regressar ao passado. Em Angola, no período pré-colonial, o conhecimento era tradicionalmente transmitido às novas gerações através dos ritos de iniciação e de outras formas de educação tradicional asseguradas pelos anciãos. Esta transmissão foi alterada pela colonização que, com as políticas de assimilação, tratou de impor o modo de vida europeu aos africanos. Assim, alterou-se

uma prática de transmissão cultural, compensada pela presença da escola, incumbida da aculturação segundo saberes, valores e práticas mais “cosmopolitas” e mais próximos dos preceitos da cidadania democrática reportada à identidade nacional.

Na atualidade, a educação escolar, baseada num currículo nacional, é encarada como estranha à cultura das comunidades rurais. Exemplo disso é a utilização da língua portuguesa no ensino de crianças cuja língua materna é de origem *bantu*, o que cria dificuldades de aprendizagem (ZAU, 2002). Por esta razão, a ação da escola oficial tem enfrentado resistências traduzidas no descrédito quanto à sua influência e no absentismo escolar, mais acentuado entre as meninas. Para estas, a escola é desnecessária e, por vezes, considerada perniciososa na medida em que contribui para as afastar das tradições.

A colonização europeia conduziu à descaracterização da cultura tradicional africana, razão pela qual muitas práticas tradicionais foram quase erradicadas. Após a independência de Angola, em virtude da ideologia marxista-leninista que norteava o governo, as práticas tradicionais foram desvalorizadas por terem sido consideradas obscurantistas ou contrárias aos interesses nacionais. A este respeito, Valente (2001, p. 7) referiu que “a política especial de assimilação imposta pelo colonialismo repercutiu-se hoje nas elites políticas e na sua identificação com valores ocidentais que, em combinação com a ideologia marxista-leninista conduziu, conseqüentemente, ao repúdio dos valores tradicionais não cristãos”. Atualmente, reconhecendo a importância do património cultural representado pela sabedoria popular, o governo angolano vem adotando políticas culturais para resgatar o capital cultural acumulado nas aldeias, para que não ocorra a perda do património tradicional pois é sabido que, “nas sociedades tradicionais, quando morre um ancião perde-se uma biblioteca” (BA, 1972).

A preservação cultural fica a dever-se à ETA que, segundo Masandi (2004), revela as seguintes características: a) Os modelos educativos são elaborados pela própria comunidade; b) Articulada à instrução, tem carácter global, sem compartimentação de disciplinas; c) Processa-se em todos os lugares, contextos e momentos; d) Confunde-se com a vida comunitária, integrando rituais para se aceder a novos estatutos sociais; e) É da responsabilidade de toda a comunidade e está ligada aos papéis sociais futuros; f) Estabelece uma estreita relação entre as necessidades da comunidade e as do indivíduo; g) Realiza-se por via da experiência e da impregnação, tomando as ações dos adultos como



referência; h) Promove a integração do indivíduo no grupo e na cultura; i) Exerce-se continuamente desde a infância à velhice.

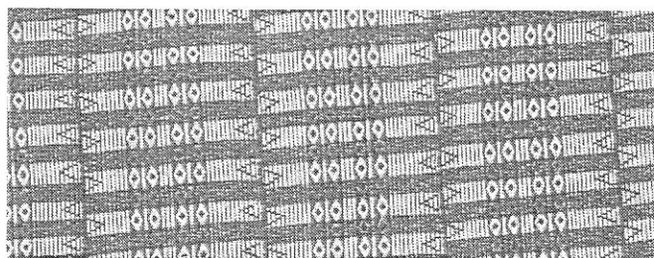
As estratégias socio-educativas recorrem à literatura oral, (contos, lendas, mitos, récitas, fábulas, provérbios, adivinhas), às cenas da vida quotidiana, às canções, às danças (ao som de tambores), aos ritos de iniciação, à simbologia (metáforas, amuletos, talismãs, invocações, bênçãos), às artes e ao misticismo, geralmente realizadas em reuniões e celebrações, através das quais os neófitos aprendem com os adultos e os mestres. Desta forma, as tradições são inculcadas nos jovens a quem recai a obrigação de as preservar.

TRADIÇÃO E CONSTRUÇÃO SOCIAL DO GÊNERO NO MEIO RURAL EM ANGOLA

A urbanização das sociedades africanas tem contribuído para a construção de uma nova visão da mulher associada à sua capacidade de participar socialmente, de intervir politicamente e de gerar rendimentos para a família. Contudo, no meio rural, fruto da influência cultural ancestral, de índole conservadora, não se observa uma verdadeira igualdade democrática entre gêneros, encarando-se a mulher como “elemento supletivo”, a quem cabe um papel secundário na comunidade onde “não desfruta de um *status* social igual ao do homem” (ALTUNA, 1993, p. 257). As mulheres africanas rurais não conseguem emancipar-se devido às imposições tradicionais e às representações sociais pelo que se lhes atribui “trabalhos que exigem delicadeza, cooperação, fecundidade e cuidado da vida” (ALTUNA, 1993, p. 167).

Isto não significa tratar a mulher como “objeto sexual” ou como “ser inferior”, como se depreende das perspetivas ocidentais relativamente à igualdade de gênero. Significa apenas que, no plano socio-comunitário, não goza das mesmas prerrogativas que os homens à luz de uma filosofia de vida baseada na diferenciação rígida de papéis sexuais e na demarcação de estatutos e contextos de intervenção.

A cultura tradicional africana foi sendo alterada por introdução de elementos decorrentes da colonização e, agora, da globalização cultural. Essas alterações repercutiram nos vários domínios da vida comunitária, mas a persistência dos ritos de iniciação ajudou a reafirmar os valores culturais tradicionais, o que contribuiu



para a preservação dos traços essenciais da identidade local.

A insistência nas tradições tornou os ritos iniciáticos um fenómeno cultural sólido no meio rural e contribuiu para a preservação da identidade cultural local. A vivência desses rituais pressupõe a incorporação de novos comportamentos, consubstanciados numa nova consciência sobre o que é ser adulto e membro da comunidade, pelo que se constituem como verdadeiras “escolas da vida”, ou seja, mecanismos de inculcação de valores, crenças e práticas com os quais a comunidade vai moldando o comportamento dos mais novos. Enquanto instâncias de propagação de valores, alguns desses rituais integram práticas que, à luz dos princípios da dignidade e da igualdade, podem ser consideradas indignas, merecendo, por isso, crítica e repúdio como é o caso da excisão feminina, praticada em algumas comunidades. Assim, convém preservar certos valores culturais mas combater os que atentam contra a dignidade humana pois nada justifica que, numa sociedade de direito, este seja atropelado em nome da tradição.

Na comunidade rural angolana vigoram representações sobre a mulher que exprimem uma discriminação sexual que a desqualifica socialmente e que decorre dos seguintes factos: a sua autonomia e importância social são limitadas; a sua sujeição aos ritos de passagem constitui uma forma de legitimar o seu papel social secundário, condicionado pelas lógicas de dominação masculinas; a diferenciação de papéis sexuais reserva-lhe destaque apenas no contexto doméstico, como dona de casa (ALTUNA, 1993, p. 259); a sua anatomia e fisiologia condicionam a realização de determinadas atividades e o exercício de certos ofícios. A mulher é vista, acima de tudo, como um ser fértil e como garantia de reprodução da linhagem, pelo que é estimada pelo marido que tem e pelo número de filhos que gerar.

Assim, as representações sociais sobre a mulher rural têm-na como submissa e talhada para funções de mãe e doméstica, daqui resultando o seu estatuto e credibilidade, razão pela qual o seu lugar é em casa, não precisando, portanto, da escolaridade. O seu valor

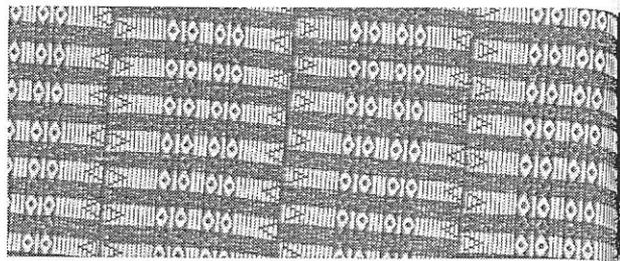
social está associado ao casamento, à fecundidade e ao vínculo à família e ao marido. Um provérbio do Ghana diz que “uma mulher é uma flor num jardim, o seu marido é a cerca em torno dela”, o que traduz as restrições à participação na vida social.

No contexto rural, devido aos cânones culturais, assiste-se à subalternização da mulher e à redução do seu espaço de afirmação. A condição de mulher adulta é conquistada mediante os ritos iniciáticos por meio dos quais ela se prepara para os papéis de esposa e mãe, de gestora do lar e da vida familiar pois é daqui que resulta o seu estatuto social. Altuna (1993) diz-nos que “a mulher é estimada sobretudo por ser fecunda” (p. 308) e, “se não tiver filhos, não consegue a plenitude feminina” (p. 310). Deste modo, as meninas são educadas no preceito de que, enquanto mulheres, são “depositárias do passado e garantia da continuidade comunitária” (p. 256), enquanto mães são “manancial de força vital e a guarda da casa” (p. 257) e enquanto gestoras do lar são a “garantia de hospitalidade e sossego doméstico” (p. 259) e a educadora dos filhos.

A construção social do gênero feminino reporta-se a valores culturais que diminuem a mulher enquanto ator social, pois limitam a sua participação ao contexto doméstico. A sua submissão a rituais de passagem e a preceitos culturais tradicionais contribui para que ela não aceda plenamente à cidadania social, porque as suas oportunidades de intervenção como membro da comunidade ficam limitadas. Nesta base, não se estimula a escolarização das raparigas já que o seu futuro é traçado em função dos valores culturais que valorizam os interesses masculinos e porque no seu horizonte são colocados unicamente o lar familiar e a maternidade. Esse destino tem a marca da tradição, que impede as próprias mulheres de o contrariar, pois isso seria indigno e prejudicial para elas e para a comunidade. Qualquer transgressão significa, na cultura *bantu*, a possibilidade de atrair desgraças para a comunidade, sendo, portanto, severamente punida (MELO, 2008). Além disso, é o cumprimento da tradição que gera os laços de solidariedade pelo que os não iniciados ou os transgressores são culpabilizados, ostracizados e até banidos da comunidade.

Trata-se de uma “solidariedade mecânica” (DURKHEIM, 1960) que equivale a uma espécie de consciência coletiva que governa de modo coercivo a existência individual através de imperativos e interditos, demonstrando o peso das regras sociais sobre os indivíduos, cujo comportamento deve estar sempre em função dos interesses do grupo.

Se a cidadania pressupõe o usufruto de direitos cívicos e a assunção da pessoa como ser comprome-



tido com o projeto coletivo, então esta cidadania não se aplica à mulher angolana rural, que vê cerceadas as oportunidades de participação e afirmação sociais. Assim, qualquer corrente que defenda concepções de cidadania reportadas a valores e práticas culturais particulares, que condicione os direitos cívicos, que discrimine em função do gênero, em nome da tradição, não pode ter acolhimento porque a cidadania, enquanto património de todos, transcende os interesses de grupos ou comunidades.

UM OLHAR SOCIOLÓGICO SOBRE A DESIGUALDADE DE GÊNERO NO MEIO RURAL

A educação tradicional no meio rural angolano rege-se por lógicas discriminatórias que, à luz da igualdade de direitos, redundam em prejuízo da mulher. Pode-se compreender a dimensão conservadora da cultura no meio rural angolano na base da qual assenta a discriminação de gênero convocando os conceitos de “*habitus*” (BOURDIEU, 1983), de “hegemonia cultural” (GRAMSCI, 1996) e de “prisão psíquica” (MORGAN, 1996).

O comportamento social no interior de uma comunidade é regulado pelos elementos da cultura segundo os quais os sujeitos constroem o seu sentido de identidade. Cada comunidade desenvolve formas específicas de cultura no interior das quais o comportamento social ganha significado. As culturas tendem a se preservar, gerando no seu seio mecanismos de coerção. A preservação cultural no meio rural angolano decorre desses mecanismos e do seu fechamento em relação à cultura urbana, mais cosmopolita, considerada nociva para a tradição.

O isolamento das comunidades rurais em Angola e a sua resistência à cultura do colonizador conduziram a que se fechassem sobre si próprias e desenvolvessem mecanismos de endoculturação para preservar a sua identidade cultural. A vida comunitária rege-se por pa-



drões próprios, confinando os sujeitos a práticas significativas mediante as quais geram o sentido de pertença. A pressão social, a coerção e os rituais comunitários reforçam esta identidade, obrigando os indivíduos ao cumprimento dos padrões comportamentais vigentes, visando a manutenção de modos de conduta uniformes e perenes, constituindo-se, por via desta socialização, o que Bourdieu (1983) designou de “*habitus*”.

A compreensão da força da tradição cultural no meio rural em Angola, num contexto de diversidade cultural e de promoção da identidade cultural, decorre da consideração do lugar e do papel da cultura local enquanto elemento configurador da identidade dos grupos étnicos que constituem o mosaico cultural angolano. A elucidação desse papel pode ser feita com base na noção de “cultura hegemónica” de Gramsci (1996), segundo a qual os valores culturais tradicionais se impõem sem discussão na convicção de que preservam a identidade e evitam a descaracterização cultural. Assim se compreende a construção social do gênero e o lugar reservado à mulher no meio rural.

O isolamento do meio rural, reforçado pelo seu fechamento às influências de fora, favorece o conservadorismo cultural. Isso conduz a que o comportamento individual e social tenha de se reger pela cultura, considerando que é o melhor para o indivíduo e para a comunidade. Qualquer comportamento à margem dos cânones da cultura é socialmente censurado. Por isso, a socialização das crianças e jovens no meio rural obedece aos padrões impostos, processando-se segundo práticas que visam prepará-las para a vida adulta, numa diferenciação de papéis sexuais, exigindo-se que atuem em conformidade, pois essa é a expectativa social, a qual tem subjacente um conjunto de crenças e tabus que lhe conferem uma obrigatoriedade incontornável.

A estrutura social no meio rural está concebida para induzir nos indivíduos atitudes e sentimentos congruentes com os padrões culturais, acionando práticas socializadoras como os ritos de iniciação. Estes visam “fixar os neófitos na tradição, mentalizá-los para a guardar e defender contra qualquer investida inovadora” (ALTUNA, 1993, p. 295). A socialização comunitária cumpre assim a função de integração nos padrões de

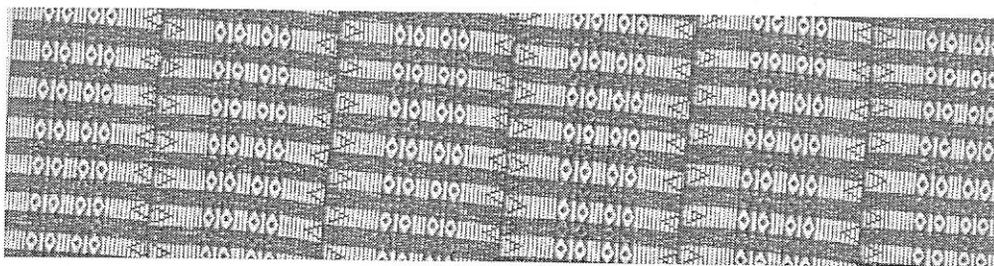
vida, gerando uma conformidade do comportamento com a tradição cultural, o que contribui para a preservação da identidade cultural.

A comunidade rural impõe uma cultura, estabelecendo papéis, gerando hábitos, modos de pensamento e ação. Este sistema assume uma dimensão simbólica com que se atribui sentido à vida social na base dos mitos unificadores que perduram na memória colectiva, daí surgindo a necessidade dos ritos de passagem e dos mecanismos de controle social, a cargo dos “mais-velhos”. É no âmbito da cultura *bantu* que muitas práticas sociais são justificadas, particularmente as representações sobre o gênero e o lugar e função social de homens e mulheres.

Qualquer espaço cultural torna-se, nesta perspectiva, um espaço de partilha simbólica da cultura, cujos códigos permitem conferir significado aos eventos da vida e construir o sentido de pertença. Deste modo, a cultura exerce uma função hegemónica sobre a vida social, porque se impõe como quadro referencial da ação e porque recusa valores ou práticas inovadoras. De acordo com Gramsci (1996), a cultura é um meio persuasivo utilizado pelas elites (neste caso os aristocratas e os anciãos) para promover o consentimento. Assim se garante a conformidade do comportamento e a respectiva atribuição de sentido, no âmbito do qual os atores sociais são aceitos como membros do grupo. A socialização comunitária funciona como mecanismo de “conformação”, colocando-se ao serviço da preservação dos valores tradicionais e condicionando o comportamento social dos membros da comunidade.

A socialização das crianças neste meio processa-se segundo regras e códigos estritos, esperando-se que respeitem as tradições e atuem como agentes da sua preservação. Assim se estabelece o *habitus* (BOURDIEU, 1983, p. 65) enquanto conjunto de disposições, gostos e preferências dos indivíduos, produto de um processo contextualizado de socialização, que estabelece a coerência entre ação individual e coletiva, ou seja, uma certa homogeneidade e continuidade na ação social de um grupo.

A hegemonia cultural gera um complexo sistema de relações e mediações, visando o desenvolvimento e a concretização de um modo de conduta, ou seja, a institucionalização da tradição. Para Gramsci (1996) a hegemonia é concebida como influência e domínio, atuando sobre o modo de pensar, de conhecer e de agir e sobre a conduta social, no âmbito da qual o comportamento dos membros é aceito ou censurado, constituindo a capacidade de unificar padrões e de conservar unido um sistema social.



A hegemonia cultural inclui uma distribuição específica de poder, de hierarquia e de influência, pressupondo coerção sobre os opositores na base de um processo de violência simbólica (BOURDIEU, 1989), uma vez que está sujeita à luta, à resistência e à confrontação. Por isso, quem a exerce, tem de adotar mecanismos de imposição e coerção como também neutralizar ou cooptar a oposição, pois há que impedir qualquer resistência interna e bloquear qualquer mudança na comunidade, residindo aqui a raiz da preservação da tradição. No contexto rural angolano, a hegemonia cultural, enquanto mecanismo através do qual os anciãos impõem a tradição, ajuda a reforçar a cultura dominante. Isso conduz a que as crianças interiorizem e respeitem a tradição por ser essa a expectativa social, além do que, qualquer incumprimento estaria sujeito à dura censura social, extensiva aos respetivos familiares.

É nesta lógica que se assiste no meio rural à continuidade de processos de preservação da tradição, visando educar os membros da comunidade e em particular as novas gerações nos cânones culturais do grupo, isto é, socializá-los no contexto dos valores culturais tradicionais nos quais se inscreve a construção social do gênero e respetivos papéis sociais. É no interior desta lógica que se compreendem os processos tradicionais de educação que conduzem à subalternização da mulher, o que gera a naturalização dos comportamentos, justificados pelo código cultural subjacente.

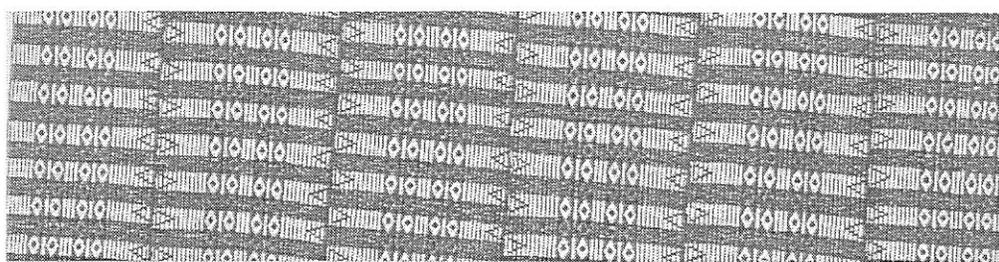
Nas comunidades rurais angolanas as pessoas continuam a ser socializadas predominantemente nos padrões culturais vigentes, através dos ritos de passagem que os convertem em membros de pleno direito da comunidade. É o respeito a esses preceitos e a exigência de uma atitude de recusa a tudo o que é estranho que lhes granjeia a aceitação e solidariedade social. Aqui, a socialização opera-se no contexto da tradição recorrendo-se a mecanismos de controle e coerção. O processo social funciona segundo regras e mecanismos que se impõem, sendo aceites de modo incontornável, já que os anciãos aparecem como guardiães do património cultural. Cabe-lhes manter a tradição e assegu-

rar a transmissão da herança cultural segundo a qual os atores sociais se tornam membros da comunidade, portadores de identidade. Estes têm de agir de acordo com a tradição, sob pena de serem excluídos desta “cidadania comunitária”.

As representações simbólicas sobre os papéis sexuais, construídas no âmbito da socialização e enquanto expressão social do gênero, exercem enorme impacto e regulam os comportamentos sociais. Por via da socialização, os atores tendem a gerar mitos racionalizadores para justificar os factos da vida e os comportamentos, passando a agir de acordo com regras estritas como se obedecessem a um roteiro. Para Bhabha (1998), o processo de significação, de produção dos símbolos, de construção dos mitos por meio dos quais a cultura é vivenciada e a vida social orientada, contém no seu interior uma espécie de limite autoalienante. O comportamento social passa a ser enquadrado no contexto dessa partilha simbólica, tornando-se admissível se estiver inscrito no código cultural que o grupo reconhece como a sua marca identitária. Esta ideia é congruente com aquilo a que Morgan (1996) designou de “prisão psíquica”.

As “prisões psíquicas” são armadilhas que os atores criam e das quais se tornam prisioneiros. Representam processos que permeiam o modo de pensar e fazer das pessoas, determinando o seu comportamento. A metáfora da “prisão psíquica” retrata a forma como os sistemas sociais se tornam prisioneiros da sua própria lógica de raciocínio. Para Morgan, os processos intrapsíquicos como emoções, sentimentos e interesses afetam a vida organizacional, cujo ambiente é impregnado por representações que acompanham as identidades individuais e sociais. O inconsciente dos membros é mediado por categorias que perpassam a ordem social e influem na subjetividade humana enquanto resposta às determinações emanadas da ordem social.

Os sujeitos ficam aprisionados por formas de raciocínio interiorizadas em função das quais pensam e realizam as suas ações. Fazem-no sem se aperceberem da imposição do “código simbólico”, ou seja, de como



a sua ação possui a “marca cultural” inerente ao grupo a que pertencem. Cada membro da organização racionaliza os fenômenos de forma a justificar o seu modo de viver. Assim, todos os fenômenos passam a ser explicados a partir dos valores expressos e da realidade partilhada que é imposta.

O meio rural em Angola é pouco permeável a influências culturais de fora, mantendo-se tradicionalista. Deste modo, gera formas de operar que condicionam o pensamento e a ação das pessoas. Para isso contribuem os ritos de passagem em função dos quais a comunidade garante a construção e reprodução das representações acerca dos papéis sexuais, muito em particular o das mulheres que são as mais afetadas na sua vida social, uma vez que, desde a infância, são socializadas para as funções de esposa, mãe e doméstica. Os ritos femininos estão concebidos para que “a rapariga fique apta para o casamento e para a sua missão fundamental: ser mãe” (ALTUNA, 1993, p. 298). Este é, portanto, o seu destino, ao qual se deve entregar.

A influência da tradição cultural neste meio é muito poderosa, impedindo que as raparigas, aprisionadas nesta lógica cultural, escapem a este destino, acabando mesmo por reforçar as lógicas de inferiorização da sua condição social. A tradição cultural tem força de lei e os infratores ficam sujeitos a severas sanções. Além disso, nessas comunidades, acredita-se que o desrespeito pelas tradições pode desencadear a ira dos “espíritos dos antepassados” atraindo maldições para a comunidade pois, de acordo com Melo (2008, p. 182),

“crê-se que os *onosande yovakulu* também se zangam diante do descumprimento e do desleixo no desempenho dos costumes tradicionais. Nesses casos, expressam o seu desagrado de diferentes formas, enviando uma onda de peste (nas plantações), provocando mortes (no seio familiar), introduzindo patologias ou induzindo situações adversas na família, (intrigas e divórcios)”.

Os infratores são geralmente votados ao ostracismo da comunidade, quando não são expulsos, penden-

do sobre eles a responsabilidade e a culpa dos males que “atraíram”. Além disso, são remetidos a uma condição de “pária” à qual muitos não resistem, conduzindo à marginalização social ou ao suicídio. Neste meio, para ser membro da comunidade, há que respeitar e perpetuar a tradição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conjugação de fatores sócio-econômicos desfavoráveis e a predominância dos valores tradicionais da educação comunitária forçam as raparigas do meio rural, na sequência do cumprimento dos ritos de iniciação, a abandonar precocemente a escola para se prepararem para o casamento e a maternidade. Assim sendo, a mulher rural, cuja função social se restringe ao universo doméstico, tem reduzidas oportunidades de participação e intervenção social, deixando-se aos homens a prerrogativa de decidir os destinos da comunidade. Ao reservar-se-lhe apenas o espaço doméstico, invisível e penoso, onde é “rainha”, está-se a cercear a sua cidadania.

A prevalência da tradição no meio rural, difundida por práticas socializadoras que diferenciam os papéis sociais em função do gênero, contribui para diminuir o estatuto social da mulher, cuja dignidade depende da sua condição de “casada” e da sua relação com o esposo e o lar. A força da tradição no meio rural em relação à qual a mulher se encontra aprisionada, reforçada pelas crenças místico-religiosas sobre as consequências nefastas do seu incumprimento, faz com que a sua identidade de gênero se construa por referência a uma situação de submissão a lógicas de dominação masculina inscritas nos próprios padrões culturais tradicionais.

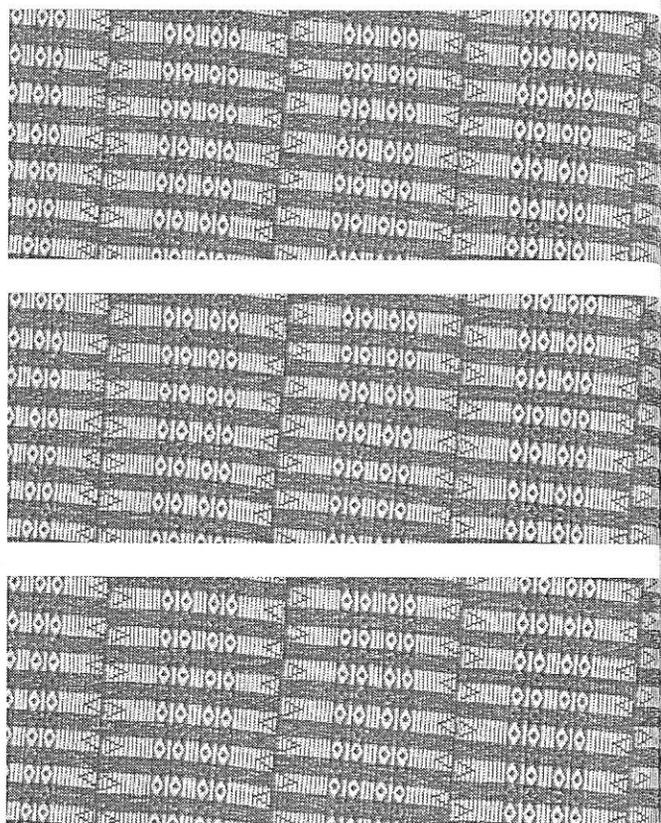
A submissão da mulher rural, culturalmente promovida e naturalizada por via da tradição, deve ser entendida como mecanismo inerente à hegemonia cultural à qual a comunidade se verga. Por isso, no meio

rural são limitadas as oportunidades de participação da mulher na esfera pública comunitária, o que representa um atentado aos seus direitos de cidadania, pelo que a emancipação da mulher passa pela erradicação dos preconceitos sociais, do “sexismo” cultural e exige uma educação comunitária cuja preocupação consista em desenvolver uma consciência social a respeito dos valores democráticos e humanistas e, ao mesmo tempo, um combate às práticas culturais não congruentes com a dignidade humana.

Em contexto rural, as desigualdades sociais acentuam-se em função do gênero, por ação de fatores culturais enraizados, reforçados por um déficit de intervenção educativa estatal. Num relatório do Ministério da Agricultura e Desenvolvimento Rural, afirma-se que “As mulheres rurais estão em dupla desvantagem. As tradições e normas culturais, que, muitas vezes, colocam as mulheres numa posição subserviente, têm-se tornado piores, devido aos efeitos de mais de 30 anos de conflito” (MADR & FAO, 2004, p. 1). A manutenção dos ritos de passagem, embora constitua um meio de preservação cultural, representa também um fator de agravamento da desigualdade no acesso das raparigas à escola e na participação das mulheres na vida social, acabando por agravar a sua condição de subalternidade. A sua socialização em contexto de “prisão psíquica” conduz a que as próprias mulheres reforcem e reproduzam as lógicas, os discursos e as práticas que defendem a sua submissão. Ora, isto pode ser contrariado mediante políticas e ações orientadas para a igualdade de gênero e empoderamento das mulheres, o que constitui o 3º dos oito Objetivos de Desenvolvimento do Milénio, a cumprir até 2015, uma das grandes preocupações do Ministério da Família e Promoção da Mulher.

A mulher rural angolana, enredada na tradição, tem levado uma existência penosa na medida em que: carrega os filhos no ventre; depois, carrega-os às costas; carrega os alimentos à cabeça; carrega a responsabilidade de gerir o lar; carrega o ônus de educar as crianças; carrega a obrigação de agradar ao marido; carrega a marca da submissão; carrega o peso da ignorância; carrega o estigma da vergonha; carrega uma invisibilidade que contrasta com a imagem de “ pilar da comunidade”; carrega, enfim, o fardo de ser mulher pois, num mundo configurado pelas lógicas masculinas, vigora o provérbio que diz que “homem é homem, mulher é sapo” (MELO, 2007).

Pela dignificação da mulher, justifica-se uma estratégia educativa que articule os diferentes agentes educativos e concilie os valores e processos educativos

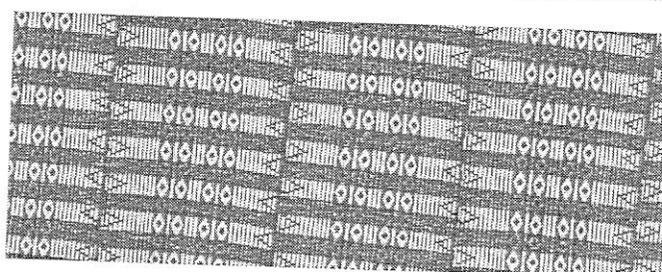
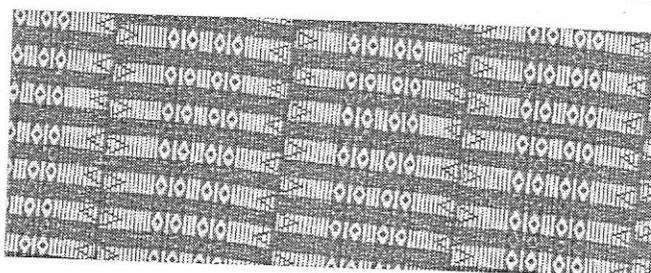
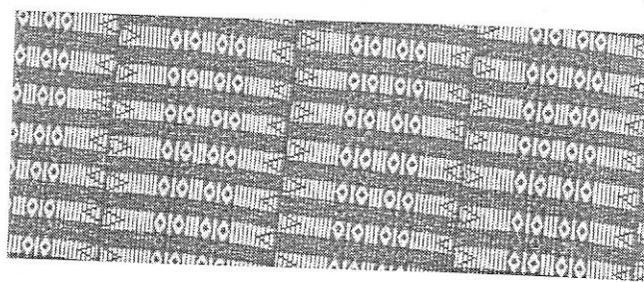


inerentes à educação oficial e à educação tradicional para a tomada de consciência do que significa ser cidadão ou cidadã numa sociedade africana democrática. Por isso, resgatar a educação tradicional em Angola, depurando-a dos seus elementos retrógrados, torna-se um imperativo ético e cívico visando a construção de uma cidadania plena, da qual ninguém seja excluído.

BIBLIOGRAFIA

- ALTUNA, Raul de Asúa. *Cultura tradicional banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1993.
- BA, Amadou Hampâté. *Aspects de la civilisation africaine*. Paris: Présence Africaine, 1972.
- BHABHA, Hommi K. *O Lugar da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

- BOURDIEU, Pierre. *A Dominação masculina*. Oeiras: Celta, 1999.
- DURKHEIM, Émile. Solidarité mécanique ou par similitudes. in: *De la division du travail social*. Paris: PUF, 1960.
- GOVERNO DE ANGOLA e PNUD. *Angola: Objectivos do desenvolvimento do milénio 2005*. Luanda: 2005.
- GRAMSCI, António. *Cahiers de prison*. Paris: Gallimard, 1996.
- GREENBERG, Marcia, MCMILAN, Della, ESPÍRITO SANTO, Branca e ORNELAS, Júlia. *A participação da mulher na reconstrução de Angola no seu processo político e instituições*. Luanda: 1997.
- HENDERSON, Lawrence W. *The church in Angola: a river of many currents*. Cleveland: The Pilgrim Press, 1972.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. *Inquérito integrado sobre o bem-estar da população*. Luanda: 2009.
- MARTINS, João V. *Crenças, adivinhação e medicina tradicional dos Tuchokwe do nordeste de Angola*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1993.
- MASANDI, Pierre Kita. *Education traditionnelle*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.
- MELO, Rosa M. *Alimentação, doenças e terapias entre os handa (Angola)*, s/d. Disponível em www.codesria.org/IMG/pdf/melo_conceicao.pdf.
- MELO, Rosa. *De Menina a mulher. Iniciação feminina entre os handa no Sul de Angola*. Lisboa: Ela por Ela, 2005.
- MELO, Rosa. *Homem é homem, mulher é sapo. Género e identidade entre os Handa no sul de Angola*. Lisboa: Colibri, 2007.
- MELO, Rosa M. A morte, os defuntos e os rituais de "limpeza" no pós-guerra angolano: quais os caminhos para pôr termo ao luto?, *Afro-Ásia*, nº 37, pp. 175-200, 2008. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=77013085007>.
- MINISTÉRIO DA AGRICULTURA E DESENVOLVIMENTO RURAL (MADR) e ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA AGRICULTURA E ALIMENTAÇÃO (FAO). *Angola: a mulher e o desenvolvimento rural*. Luanda: 2004. Disponível em: http://www.minader.org/pdfs/fomento/volume_v/mulher_desenvolvimento_rural.pdf.
- MORGAN, Gareth. *Imagens da organização*. São Paulo: Atlas, 1996.
- MOURA, Hélio A. "Saúde reprodutiva e condição feminina na República de Angola". In: Quintas, Fátima.



- Mulher negra: preconceito, sexualidade e imaginário*. Disponível em <http://sala.clacso.edu.ar/gsd/cgi-bin/libray?e=d>.
- PNUD. *Ultrapassar barreiras: mobilidade e desenvolvimento. Relatório do desenvolvimento humano*. Lisboa: Almedina, 2009.
- REPÚBLICA DE ANGOLA. *Estratégia de combate à pobreza. Reinserção social, reabilitação e reconstrução e estabilização económica*. Luanda: Ministério do Planeamento, 2003. Disponível em: <http://www.angolaemb.se/Actualidades/Combate%20a%20pobreza.pdf>.
- UNICEF. *Fundo das Nações Unidas para a Infância. Adolescence: an age of opportunity. The state of the world's children 2001*. New York: UNICEF, 2011.
- VALENTE, Maria Idalina O. *A situação da mulher em Angola*. Luanda: 2001. in: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/angola/hosting/valente.pdf>.
- ZAU, Filipe. *Angola. Trilhos para o desenvolvimento*. Lisboa: Universidade Aberta, 2002.