



Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Curso de Mestrado em Ciências Sociais

O Casamento da Etnia Pepel e suas Ressignificações na Contemporaneidade

YOLANDA VICTOR MONTEIRO GARRAFÃO

Rio de janeiro
2022

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

YOLANDA VICTOR MONTEIRO GARRAFÃO

O Casamento da Etnia Pepel e suas Ressignificações na Contemporaneidade

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, sob a orientação da Prof. Doutora Luena Nunes Pereira.

Rio de Janeiro
2022

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

YOLANDA VICTOR MONTEIRO GARRAFÃO

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração em Ciências Sociais.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM: 31 /08/2022

Dra. Luena Nascimento Nunes Pereira - UFRRJ/ PPGCS (Orientadora).

Dra. Alessandra De Andrade Rinaldi - UFRRJ/ PPGCS (Examinadora interna).

Dra. Patrícia Godinho Gomes -Pós-Afro / UFBA (Examinadora externa).



Emitido em 2022

TERMO Nº 984/2022 - PPGCS (12.28.01.00.00.91)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 08/09/2022 17:50)

ALESSANDRA DE ANDRADE RINALDI
COORDENADOR CURS/POS-GRADUACAO - TITULAR
PPGCS (12.28.01.00.00.91)
Matrícula: 1280272

(Assinado digitalmente em 08/09/2022 11:31)

LUENA NASCIMENTO NUNES PEREIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptCS (12.28.01.00.00.83)
Matrícula: 1715840

(Assinado digitalmente em 08/09/2022 11:24)

PATRICIA ALEXANDRA GODINHO GOMES
ASSINANTE EXTERNO
Passaporte: YA8402781

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufrrj.br/documentos/> informando seu número:
984, ano: **2022**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **08/09/2022** e o código de verificação: **a99fcfac9b**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

111c Garrafão, Yolanda Victor Monteiro, 1995-
 O Casamento da Etnia Pepel e suas Resignificações
 na Contemporaneidade / Yolanda Victor Monteiro
 Garrafão. - Seropédica, 2022.
 145 f.: il.

 Orientadora: Luena Nascimento Nunes Pereira .
 Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
 do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
 Ciências Sociais(PPGCS), 2022.

 1. Casamento . 2. Gênero . 3. Guiné-Bissau . 4.
 Etnia Pepel . I. Nunes Pereira , Luena Nascimento ,
 1971-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio
 de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Ciências
 Sociais(PPGCS) III. Título.

Para todas as mulheres da Guiné-Bissau e do mundo.

AGRADECIMENTO

Agradeço a Deus e aos meus ancestrais. Aos meus pais, Clementina Monteiro e Victor Joaquim Garraão, minhas irmãs Samanta e Maguiraida Garraão e toda minha família pelo apoio incondicional, em especial agradeço minha orientadora Dra. Luena Nunes Nascimento pela confiança, compreensão, paciência, pelo suporte ao longo do meu percurso de mestrado e na materialização de pesquisa de campo. Que além de orientadora foi uma anfitriã para mim, na qualidade de estudante estrangeira, com desafios de integração num novo universo.

Agradeço professores, amigos do PPGCS, do meu país de origem (Guiné-Bissau) e todas pessoas que apoiaram o meu processo de vinda para o meu país de origem para efeito de pesquisa de campo que de uma forma ou de outra, contribuíram para concretização deste trabalho.

Por outro lado, agradeço a República Federativa do Brasil, sobretudo por eu ser estudante estrangeira autora do presente trabalho que foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO: O presente trabalho visa analisar as resignificações do casamento da etnia pepel na contemporânea Guiné-Bissau tendo como finalidade averiguar agência das mulheres no arranjo do casamento. Para atingir nossos objetivos os caminhos percorridos foram a pesquisa de natureza etnográfica na qual o material analisado foi coletado através de pesquisa de campo realizado com as mulheres pepel originárias do reino de Biombo, Tôr, Bijimita e Bissau através de suas histórias de vida ricas e inspiradoras. Consideramos que a realização do casamento se transformou ao longo das gerações, porém ainda mantém um lugar de prestígio. Entre essas mudanças a presente dissertação destaca o “casamento resignificado”. Esta evidência a agência das mulheres, que conseguem negociar o casamento numa maneira que requer grandes sacrifícios, resiliência e inteligência, por mais que as normas dessa intuição sejam favoráveis aos homens.

Palavras chaves: Casamento; Gênero; Guiné-Bissau; Etnia pepel

ABSTRACT: The present work aims to analyze the resignifications of the marriage of the Pepel in contemporary Guinea-Bissau with the purpose of verifying the agency of women in the marriage arrangement. To achieve our goals, the paths followed were the ethnographic research in which the material analyzed was collected through field research carried out with pepel women from the kingdom of Biombo, Tôr, Bijimita and Bissau through their rich and inspiring life stories. We consider that the performance of marriage has changed over the generations, but still maintains a prestigious place. Among these changes, the present dissertation highlights the “resignified marriage”. This evidences the agency of women regarding marriage. Even though the norms of this institution are favorable to men, women can manage to negotiate marriage in a different way that requires great sacrifices, resilience and intelligence.

Keywords: Marriage; Genre; Guinea Bissau; Pepel ethnics

Lista de figuras

Figura 1 - Mapa da Guiné-Bissau	18
Figura 2 - Mulher horticultura	206
Figura 3 - Árvore Genealógica dos pepel	339
Figura 4 - Regulados dos Pepel	34
Figura 5 -Árvore genealógica do djorson bossafim e suas ramificações.	35
Figura - 6 Árvore genealógica do clã bodjukumo e suas ramificações	35
Figura - 7 Árvore genealógica Djorson bassasum e suas ramificações	36
Figura - 8 Árvore genealógica do djorson bassó e suas ramificações	37
Figura - 9 Árvore genealógica do djorson boíga	38
Figura - 10 Árvore genealógica do djorson Batat e suas ramificações	38
Figura - 11 Árvore genealógica do djorson Bassaru e suas ramificações	39
Figura - 12 Relação de Paresteco	39
Figura - 13 A organização Política.....	50
Figura - 14 Imagem de Kansaré feminino	562
Figura - 15 Irã na moransa de Kinsan	583
Figura - 16 Bisti tchur(embrulhamento de cadáver).....	628
Figura - 17 Baloba (santuário).....	640
Figura - 18 Piramide da Organização Reliigiosa.....	662
Figura- 19 Noiva Pepel ungida de azeite de dendem durante o ritual de casamento ...	840
Figura - 20 Vala simples de uma mulher Solteira	906
Figura 21 Esquema de casamente entre partentes do mesmo djorson	1016
Figura - 22 Cernómia de toca tchur	1073
Figura - 23 Esquema de linhagem Patrilinear	1206
Figura - 24 Esquema de relação de parentesco do marido versus namorado	1351

Sumário

1 INTRODUÇÃO.....	1
1.1 Meus parentes paternos	5
1.2. Meus parentes maternos	7
1.3. Minha trajetória	12
2. GUINÉ BISSAU: DADOS HISTÓRICOS E GEOGRÁFICOS.....	16
2.1. Localização Geográfica e Povoamento	16
2.2. Trajetória histórico-política: a luta de libertação nacional	21
2.2.1 A contribuição das mulheres na luta da libertação nacional	26
3. A RELAÇÃO DE PARENTESCO NA ETNIA PEPEL.....	31
3.1 A organização social.....	32
3.1.1 Os clãs e as suas ramificações	35
3.2 O parentesco e a política no seio dos pepel	46
3.3. A Organização religiosa	54
4. O CASAMENTO <i>K´MAR</i>	68
4.1 O legado do lendário minhago: a gênese de tudo	69
4.2 O <i>k´mar</i> : sua realização e suas etapas	73
4.2.1 O dote	76
4.2.2 A lavagem (o elemento da separação).....	80
4.2.3 O corta linha (fal mur em pepel)	82
4.3 O <i>k´mar</i> enquanto rito de consagração	85
4.4 O casamento póstumo.....	91
5. O CASAMENTO RESIGNIFICADO E A RESILIÊNCIA DAS MULHERES	94
5.1 O dito casamento interétnico; ou misto	119
5.2 O homem pepel não pode vigiar sua mulher	128
5.2.1 A problemática de herança	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
REFERÊNCIAS	142

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa nasceu do meu trabalho conclusão de curso Bacharelado Interdisciplinar e Humanidades, pela Universidade da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira. Nesse trabalho, busquei interpretar a percepção, o significado e as razões que sustentam o casamento tradicional entre os *pepel*¹ da Guiné-Bissau. Trabalho este de natureza qualitativa, na qual o material analisado foi coletado através de entrevistas semiestruturadas (com questões abertas e fechadas), realizadas em Bissau, capital da Guiné-Bissau, em 2016. As entrevistadas são originárias da região de Biombo, e todas são da etnia *pepel* e casadas no tradicional.

A primeira experiência de pesquisa sobre o casamento da etnia *pepel* que resultou na monografia cujo título “Ontem *m’pili* (menina), hoje *neguine* (mulher casada): A percepção das mulheres da etnia *pepel* sobre o casamento tradicional () na Guiné-Bissau” que foi realizada em 2017. Nesta pesquisa descobrimos que, além do *k’mar* constituir um matrimônio, também é encarada como um dos principais rituais de consagração das mulheres, que separa as que já realizaram esse casamento e as que não.

Dada essa primeira experiência do trabalho de campo até o presente ano de 2022 aprofundamos mais no tema e além das significações e simbolismos do casamento em questão, descobrimos haver um casamento menos convencional, que me chamou bastante atenção durante o campo. Deparei com transformações pelas quais o “casamento tradicional” vem passando e ganhando novos sentidos, entre os quais: pagamento de dote por parte das mulheres e agência dessas mulheres em busca de uma relação de matrimônio mais flexível, ou seja, que não visa uma vida conjugal entre o casal, mas apenas se limita ao cumprimento do ritual.

Desse modo, a presente dissertação desdobrou-se no seguinte argumento: nosso entendimento é que o casamento tradicional vem passando por um processo de ressignificação atendendo a expectativas das mulheres em torno de status, privilégios e regalias. Também busca atender as pressões sociais e familiares porque o ritual de casamento embute vários simbolismos já que este é o principal rito de consagração feminina a partir do qual a menina passa a ser considerada mulher adulta. Assim, a

¹ *Pepel* - optamos por usar esse termo para definir o grupo étnico pesquisado diferente de outros trabalhos, pelo fato dos pertencentes dessa etnia se entendem e se autodominaem como *pepel*.

pesquisa visa analisar as ressignificações do casamento tradicional k'mar acionadas pelas mulheres pertencentes da etnia *pepel* da Guiné-Bissau e igualmente perceber a agência destas nos arranjos de casamento menos convencional que estamos chamando de casamento ressignificado. Ainda buscamos averiguar uma tensão em torno das mudanças ou transformações produzidas pelas mulheres com a ordem pré-estabelecida.

Para dar substância a nossa pesquisa o caminho percorrido foi através da pesquisa da natureza qualitativa e etnográfica realizada nos anos de 2020 a 2021 na qual elegeu-se o reino de Biombo como o lugar de enfoque. Isto se deu por motivo pessoal, devido ao fato de que parte da minha origem provém de lá, e por serem os *pepel* considerados os mais resistentes no que tange a manutenção de sua cultura, tradição, religiosidade e ancestralidade. Fiz essa estratégia tendo em vista que reino de Biombo possa servir de palco para o resgate da minha própria ancestralidade, lembrando que a Guiné-Bissau, como outros países da África da Ocidental, experimentou a islamização e o processo da colonização. Por outro lado, também é de perceber os contrastes de reino de Biombo e de Bissau tendo em vista as transformações sociais e estruturais, devido ao processo de urbanização da ilha de Bissau com a colonização. Do ponto de vista tradicional ou segundo a cosmovisão *pepel*, Bissau seria um dos reinos *pepel*, porque dali teriam vindo seus primeiros habitantes. Depois ela se tornou-se a capital do estado da Guiné-Bissau país que concentra uma população heterogênea, ou seja, pessoas de todas as etnias existentes na Guiné-Bissau, os internacionais ou estrangeiros.

Ao chegar ali, também percebi a mesma caracterização devido a sua estrutura, o seu ambiente, arquitetura, paisagens, bem como, o modo de viver das pessoas que ali habitam. Hospedei-me numa casa estratégica, na qual o dono dessa casa é uma das pessoas mais influentes daquela *moransa*² e também é o braço direito do *régulo* do reino de Biombo. Esse fato foi facilitador para entender vários fenômenos com profundidade.

O meu foco se assentava no casamento, mas durante o meu trabalho no campo outros eventos sociais, culturais, religiosos estavam acontecendo e isso despertou a minha atenção e curiosidade em saber mais sobre esses fenômenos, principalmente sobre os *djorsons* e suas linhagens enquanto essência do ser *pepel*, que afinal ela permeia as relações de parentesco e do casamento. A partir destas observações percebi que o tema casamento é fundamental ou chave para entender toda organização social e política desta sociedade, não obstante é o casamento que define o status das pessoas.

² Conglomerado de casas de uma família.

Durante o campo não pude assistir o ritual do casamento com todas suas etapas devido meu estatuto de solteira. Na sociedade *pepel* só as casadas têm a legitimidade de acompanhar de perto o ritual de casamento na sua íntegra e igualmente poder participar e intervir. Este foi um fator limitante muito importante da pesquisa. Desse modo, adotei a estratégia de entrevistar e dialogar com as mulheres já casadas de diferentes faixas etárias. Como estratégia de compreender as transformações ao longo do tempo, não só da própria realização do ritual em questão, mas também de perceber os diferentes modos pelos quais estas mulheres de diferentes faixas dão sentido ao casamento.

A seleção das entrevistas também obedeceu aos critérios de localidade apesar de Biombo ser o foco. Tive a colaboração das mulheres *pepel* pertencentes de diferentes reinos como o de Tôr, Bissau e Bijimita que são todas da mesma etnia. Apesar de algumas diferenças na forma de realização dos ritos sociais, os sentidos são basicamente os mesmos.

Segue o quadro 1 dos dados pessoais das entrevistadas.

Quadro - Dados das entrevistadas

Nomes	Idade	Estado Civil	Localidade
Boknorco Có	35 anos	Casada, mãe de 2 filhos	Reino de Biombo
Campili Indi	30 anos	Recém-casada, sem filhos.	Sector Autônomo de Bissau. Não tem filho
Bobirni Sá	41 anos	Casada, sem filhos	Reino de Biombo Não tem filhos
M'por Té	21 anos	Recém-casada, sem filhos	Natural de Bissau origem reino Biombo
M'pili Có	67 anos	Casada, 5 filhos	Reino de Tôr
N'djilini Ié	60 anos	Casada mãe de 6 filhos	Reino de Bijimita
Adjombi Tê	65 anos	Casada mãe de 7 filhos	Reino de Biombo
Ambili Cá	40 anos	Casada, mãe de 5 filhos	Reino de Biombo
Acuri Djú	41 anos	Casada mãe de 1 filho	Natural de Peixice origem Reino de Biombo

Os nomes das entrevistadas foram trocados de forma a garantir seu anonimato.

Nas suas falas as entrevistadas expressaram muitas coisas similares e diferentes, sobretudo as razões que lhes levaram a realizar casamento tradicional k'mar.

Como pode se ver na tabela são mulheres de faixas etárias diferentes. Esses dados nos permitem perceber diversas histórias e trajetórias. O ponto comum entre elas é perceber algumas diferenças sobre como era o há algumas décadas e o que movia as mulheres a casarem e de que maneira.

No campo percebi que os pepel são muito cautelosos sobre a informação que pode ser transmitida aos não casados. Além da experiência de campo, pude perceber essa questão durante minha vivência enquanto filha de pai pepel. Em suma, o fato de eu ser solteira foi uma das grandes dificuldades de acesso a certos espaços e diálogo aberto com as mulheres casadas.

Deste modo, pretendo contornar essa dificuldade deixando de lado estes elementos proibidos, segundo a visão dos pepel, buscando discutir a agência das mulheres no processo de realização do casamento e sobre vida conjugal.

Nas regiões em que fiz trabalho de campo as pessoas perceberam logo que eu não era daquele lugar. Daí surgiu o estranhamento, curiosidade e desconfiança sobre mim. Uma das primeiras perguntas que me fizeram é o seguinte: você é casada? “És pepel? ”, “És de que casa? ” (Referindo a casa de *djorson* para assim saberem a minha origem). “Não és casada e por que quer saber sobre o casamento? ”. Estas perguntas tentavam mensurar minha legitimidade naquele espaço.

Outra dificuldade foi a linguística, percebia que tentavam muitas vezes esconder informações de mim. Embora tenha nascido e crescido no seio dos pepel, eu não domino a língua, pois vivi sempre em Bissau, onde se estimulava o uso da língua crioula e portuguesa. Desse modo, para esconder certas informações para mim usam a língua pepel começam a falar língua pepel, isto é, uma forma de me afastar ou de me esconder algo.

Muitas me olhavam com um olhar de desconfiança, como se eu fosse uma espia que será capaz de expor o segredo do casamento. Nesses termos, as questões que eu não conseguia compreender, eu perguntava sempre a meu pai feminino (tia paterna). Esse apoio foi fundamental para esclarecer várias informações e tradução.

Outro fator não menos importante diz respeito a locomoção em Biombo, pois não há transporte público que circula entre as vilas, só se usa uma linha de transporte terrestre

que vai e volta com destino à Bissau. Isso dificultou a minha locomoção no campo, bem como o de ter acesso aos outros espaços.

O presente trabalho apresenta uma introdução e quatro capítulos. A introdução contém uma nota que apresenta em síntese a minha história de vida:

1.1 Meus parentes paternos

Minha avó paterna, Angélica uma mulher pepel, tinha “infortúnio”, isto é, quando paria, passava alguns anos as crianças morriam. Desta forma perdeu quatro filhos antes do meu pai. Em busca do motivo e de prevenir novas perdas, quando pariu meu pai, passados alguns anos, ela o entregou para sua patroa portuguesa que morava num dos bairros da cidade de Bissau conhecida pelo nome Bissau Velho.

Essa senhora é quem se responsabilizou pela criação do meu pai, juntamente com o apoio da minha querida avó Angélica, que dedicava todo o seu empenho no trabalho doméstico e também dormia no serviço.

Meu pai morava na casa da patroa, que passou a ser sua madrinha. Assim, não foi muito próximo dos membros da família do seu pai, nem da família da sua mãe. Neste sentido, ele não foi criado como um menino pepel, mas sim foi educado e instruído como um assimilado³. Sendo assim, na casa da madrinha ele fazia seus deveres de casa, e ao mesmo tempo aprendia as regras e as etiquetas portuguesas. Em Bissau Velho, sendo um bairro nobre da capital guineense teve a sua infância e adolescência socializando com os descendentes dos portugueses e não só. Mas também, com os assimilados de Praça de Bissau (zona nobre e principal área da cidade).

Ele adorava visitar o cinema vinculado a União Desportiva Internacional de Bissau (UBID). Naquela época como até hoje só havia um cinema (que atualmente está em desuso) que ficava próximo à casa da madrinha do meu pai, um círculo pouco frequentado. Aliás frequentado só pelos meninos de praça, isto é, os espaços da soberania portuguesa. Meu pai tinha uma agenda onde anotava todos os filmes que assistia, tinha vida muito reservada, da casa para a escola e cinema aos finais de semana.

³ Um processo resultante da colonização portuguesa no contexto guineense, na qual o nativo para ser considerado civilizado precisa passar por alguns estagios civilizatórios, que são seguintes: Grumetos, assimilado e por conseguinte civilizado processo este que lhe convoca a renunciar da sua cultura, crença ou sua cosmovisão.

Com o aprendizado e a educação da madrinha, sobretudo da vivência na praça de Bissau, ele acabou por distanciar-se das tradições da etnia pepel. Assim a tradição não faria muito sentido para ele. Segundo o mesmo, a tradição não passava de um simples mito, pois sempre afirmava que “não gosta de mistérios”.

Este espaço colonial foi herdado pelas elites guineenses após a independência. De certa forma estas reproduziram vivência dos antigos colonizadores, inclusive estas elites passaram a morar nas casas herdadas do colonizador.

Ainda jovem, havia sido instruído por um descendente de português, senhor Duarte, pai do amigo do meu pai. Meu pai por ser um jovem “assimilado”, assíduo e inteligente, auxiliava senhor Duarte proprietário da agência Guitrans, que era um escritório de despacho.

Ou seja, estes trabalhavam com exportação e importação de produtos de Guiné-Bissau para Europa. Após muito tempo nesse trabalho, com a experiência acumulada, quando meu pai terminou seus estudos, tornou-se um despachante oficial com seu alvará e licença, desempenhando o seu serviço em prol do desenvolvimento do Estado guineense e, assim, começou a ter certo poder aquisitivo.

Como meu pai se tornou um homem independente, minha avó achou que já podia apresentá-lo para os familiares. Isto porque quando era mais novo, minha avó o afastou do resto da família, porque acreditava que era uma medida protetiva para o mesmo, visto que anteriormente ela paria e os filhos morriam.

Meu pai, após sair de Praça de Bissau, morou em Varela, um bairro da periferia próximo à zona nobre. Os meus avôs tinham “separado o corpo” (ou seja, não divorciaram efetivamente, visto que na etnia pepel não existe divórcio). Esse fato constitui outro motivo pelo qual o meu pai não foi educado sob os cuidados dos seus pais. Já adulto, ele só visitava seu pai e voltava para casa da mãe.

Como minha “avó separou o corpo” com meu avô paterno, ela passou ter outro relacionamento; este homem passou a tratar meu pai como seu próprio filho. Eles criaram um laço forte, porque este homem é pai biológico das suas irmãs mais novas que, segundo a tradição, são filhas do marido da avó Angélica, ou seja, meu avô é considerado pai legítimo, o pai tradicional das irmãs mais novas do meu pai. Esse fato se dá pela à norma do marido tradicional, ou seja, aquele que tem a legitimidade dos filhos da mulher mesmo não sendo pai biológico.

Com base nesta história sobre meu pai, que demonstra não ser um homem ligado a tradição pepel, acredita-se que os seus infortúnios se devem à essa negação, pois o

mesmo já sofreu acidente de carro, numa viagem com o propósito de participar de cerimônia de *toca choro* (ritual fúnebre que assinala a passagem para mundo dos mortos). Isso ocorreu quando foi acompanhar minha madrasta na zona leste da Guiné-Bissau. No meio do caminho numa ponte o carro capotou, minha madrasta se feriu, mas o meu pai não, o carro ficou totalmente danificado.

Parte da minha família crê que esse acontecimento se deu por conta da tradição *pepel*, pois não se pode participar da cerimônia do *toca choro* dos outros enquanto a da sua própria mãe ou pai ainda não for realizada. Portanto, acredita-se que o espírito da mãe no além fica com ira e pune o filho, ou seja, a não realização da cerimônia de *toca choro* implica no desassossego da alma da falecida.

Além do lado “assimilado” do meu pai, do ponto de vista da tradição *pepel*, a configuração étnica e social da minha família paterna enquadra como nobres, com um peso ou grandeza significativa no reino de Biombo. Meu pai é considerado sobrinho do *Ndjirapa Cói*, o herói fundador de Biombo, pois são do mesmo *djorson*. Ele reuniria condições de reivindicar o reinado de Biombo, ou a herança das grandes casas nobres. Sendo assim minha família paterna lamentou muito o desligamento do meu pai no que diz respeito à tradição *pepel*, e o aconselharam para levar em conta estas tradições e crença. Mas meu pai não abdicou das suas ideologias de homem culto de praça (cidade).

1.2. Meus parentes maternos

Por outro lado, a história de vida da minha família materna do meu lado da etnia mancanha pode ser resumida de seguinte forma: A minha avó Cecília conta que quando ficou grávida da minha mãe, o seu marido foi traído pelos *sipaios*⁴ e preso pelos colonizadores. Jorge Monteiro, meu avô, participou das primeiras mobilizações impulsionadas por Amílcar Cabral na atual Guiné-Bissau para formação do Partido Africano para Independência de Guiné e Cabo Verde (PAIGC). Desta forma, ele foi um militante ativo na frente da luta armada, depois foi preso e fuzilado pelos colonizadores Portugueses.

Minha avó materna, neste cenário, pariu minha mãe. Enquanto mãe solo, desamparada, vítima do sistema colonial português, Cecília Monteiro decidiu ingressar na luta anticolonial. Conseqüentemente minha mãe foi roubada a possibilidade de conhecer meu avô Jorge, só nos restam as memórias coletivas da guerra.

⁴ Africanos aliados do regime colonial

Minha avó conta que, ainda amamentando, carregava minha mãe nas costas e as munições na cabeça. Tudo isto para dar sua contribuição à luta para a independência de Guiné e Cabo-Verde.

Aliás, a mulher guineense foi pedra base e fundamental no decorrer da luta de libertação nacional, tendo participado em várias tarefas como: pilar o arroz, buscar a lenha, cozinhar, lavar, buscar e carregar materiais de guerra. Foram também médicas enfermeiras, professoras, na linha de frente do combate, em suma, em todo o processo da independência as mulheres deram a sua imensa contribuição.

Amílcar Cabral foi o grande aliado das mulheres. Na luta frisava que “Não conseguiremos revolução plena sem integração das mulheres na nossa sociedade”.

Na Guiné-Bissau, o processo de independência foi bem-sucedido graças ao suporte e à atuação popular por um lado, e à capacidade de liderança do PAIGC e de Amílcar Cabral, por outro. Nesse contexto, a contribuição das mulheres foi importante e permitiu alcançar objetivos em termos da organização das instituições nascentes. No seu Programa de Ação, o PAIGC estabeleceu a igualdade entre os homens e as mulheres, afirmando que “os homens e as mulheres gozam dos mesmos direitos na família, no trabalho e nas atividades públicas”. Se se considerar o contexto político sociocultural da época, estas palavras traduziram-se numa verdadeira inovação em relação ao estatuto da mulher na esfera pública. (GOMES. 2010, p.74).

Segundo Gomes (2010), o grande êxito na luta contra inimigo comum se deu através das forças populares, ou seja, através da união entre grupos étnicos e “sociedade crioula” (assimilados, mestiços e descendentes de portugueses) por um lado e, por outro lado, ancorados no ideal da equidade e igualdade de gênero. Sendo assim, a participação das mulheres foi de extrema importância nesse processo. Essa contribuição das mulheres me fazia lembrar da valentia e da coragem da minha avó Cecília e das outras mulheres combatentes. Ainda viúva, com encargo de criar minha mãe, não desistiu da luta.

Minha mãe, Clementina Monteiro de etnia mancanha, a irmã caçula de três filhos, cresceu sem a presença física do pai. A minha avó materna, Cecília Bampoque, lhe educou com muito cuidado, mas sempre lamentava, “minha filha não tem pai, fomos nós que sacrificamos juntas na luta, ela ficará com parte dos meus bens”. Minha mãe sendo filha de pais combatentes da luta foi instruída pelos ideários de Amílcar Cabral, foi pioneira. (As pioneiras são crianças, adolescentes e jovens que tem a formação cidadã e militante do PAIGC). Como pregava Amílcar Cabral da necessidade de formação de “homens novos” para o país independente.

Desta forma, os “homens novos” traduziam-se na construção de um homem livre dos pensamentos e da cultura do colono, um homem com sentido e sentimento de identidade guineense, com capacidade de construir uma nova visão acerca da cultura, política, economia, educação, etc. Com base na perspectiva e transformação da sociedade guineense, levando em consideração a nossa tradição e valores culturais. Aliás, a cultura sempre foi um tema central na ideologia do Cabral, sobre esse assunto este autor ainda salienta que:

Seja qual for a complexidade desse panorama cultural de base, o movimento de libertação deve ser capaz de nele distinguir o essencial do secundário, o positivo do negativo, o progressista do reacionário, para caracterizar a linha mestra da definição progressiva de uma cultura nacional. Para que o papel que lhe compete no âmbito do desenvolvimento do movimento de libertação, este deve saber preservar os valores culturais positivos de cada grupo social bem definido, de cada categoria, realizando a confluências desses valores no sentido da luta dando-lhes uma nova dimensão – a dimensão nacional. (CABRAL, s.d. p.92).

O movimento de libertação estava incumbido da responsabilidade de redesenhar e apropriar dos valores culturais étnicos positivos de cada povo e usá-lo como forma de luta e construção de uma cultura nacional. A “cultura” é entendida como o elemento central na construção de qualquer país, ou seja, é alma e identidade de um povo.

Vale a pena lembrar que além da negação da alienação cultural portuguesa era necessário filtrar as práticas positivas e negativas das nossas culturas com um olhar endógeno, não obstante a cultura é algo dinâmico.

Tendo em conta essa gênese ideológica de Amílcar Cabral, minha mãe foi beneficiária da formação que adveio deste modelo acima citado. Já após a independência, o projeto enalteceu importância da educação da mulher.

Um dos objetivos quanto à educação da mulher foi o de trabalhar no sentido de permitir a sua completa integração na vida política, social, económica e cultural do novo Estado em formação. Esse processo foi difícil, sobretudo de se considerar que a maioria da população analfabeta no início da luta era constituída por mulheres. (GOMES, 2010, p.104).

Desta forma, minha mãe, ao terminar o ensino fundamental, foi introduzida na escola técnica, a fim de cursar enfermagem, e posteriormente foi selecionada para ir a Cuba cursar medicina. Infelizmente, sua mãe ficou com medo, lamentou que ela já não

tinha pai presente, e que ainda era criança. Assim não confiou deixá-la ir, e minha mãe perdeu esta oportunidade.

Após a formação no curso de enfermagem nos anos 1990 realizada na cidade de Bolama localizada na zona insular (conhecida como arquipélago dos Bijagós) uma das primeiras cidades coloniais da atual Guiné Bissau, minha mãe, a senhora clementina Monteiro, foi trabalhar na zona sul do país, na região de quinara. Lá se dedicou em trabalhar em várias áreas como na enfermagem e também como parteira. Em função de déficit de recursos humanos nas zonas rurais, os profissionais de saúde acabam por exercer muitas funções até fora das suas alçadas.

Meu pai, por sua vez, foi pedir a mão da minha mãe, na cidade de Buba no sul da Guiné-Bissau onde vivia a minha avó materna e a condicionou a largar trabalho no interior. Ela resistiu a não abandonar o emprego, mas o meu pai insistiu tanto até ao ponto de assumir pagar o salário que ela recebia, alegou que tinha condições suficientes, a mãe não precisava trabalhar, e ela acabou por ceder à pressão abrindo mão da sua contribuição social.

Uma vez que decidiram ficar juntos em 1992 desse modo, meu pai voltou para casa do meu avô paterno, no bairro de Bandim no capital Bissau. Lá este tinha uma casa e um terreno, assim cedeu uma moradia para meus pais começarem a organizar suas vidas. Posteriormente, meu pai construiu sua própria residência. A partir desse momento meus pais passaram a envolver-se nos círculos da *moransas* (conglomerados de casas de uma família) *dos* meus parentes pepel.

Por outro lado, quando minha avó paterna soube que a minha mãe era Mancanha não gostou da ideia, porque a minha mãe é tida como estrangeira por não ser Pepel, e ainda por cima Mancanha, considerado um grupo étnico rival dos Pepel, devido às disputas no passado ocasionado pelos colonizadores portugueses (dividir para reinar). Por incrível que pareça, um português (a) é mais bem-vindo (a) para casar-se com um homem pepel do que uma Mancanha, o rancor no seio desses dois grupos é presente até nos dias de hoje.

Minha mãe, formada pela ideologia nacionalista revolucionária, não ligava para questão do grupo étnico, pois ela prezava mais sua identidade nacional guineense tal como aprendeu na militância do partido. Meu pai, criado pela Madrinha portuguesa, portanto um “assimilado” também não ligava para questão da rivalidade étnica.

Deste modo, juraram ficar juntos enquanto minha avó Angélica morava em *Mindará* (um dos bairros da cidade de Bissau). Após a morte do meu avô paterno

Joaquim, minha avó paterna Angélica voltou para residência do seu marido tradicional sitaуда no Bairro de Bandim em Bissau.

Foi necessário esse seu regresso, pois sendo sua primeira esposa ela era a chave principal para cerimônias fúnebres do falecido, pois ela é que deve lavar o corpo do defunto com água morna, antes de ser vestido (embrulhado com pano de tear) para efeito de sepultamento e outras cerimônias.

Este regresso da avó Angélica foi possível pelo seguinte fato: A mulher pepel, uma vez casada, acredita-se que está eternamente ligada ao marido, mesmo que tenham separado o corpo⁵. A qualquer momento esta pode voltar a casa do marido, a depender das circunstâncias, como no caso da avó Angélica. Desta forma, passou a viver no bairro de Bandim na cidade de Bissau. Assim minha avó ficou próxima dos meus pais, e dali começou a implicância dela com a minha mãe.

Dada todo esse constrangimento meu pai seguiu firme no relacionamento com minha mãe. Ele era muito reservado e focado, mas passado um tempo começou a mudar de perfil, daí teve o primeiro relacionamento com uma outra mulher que deu fruto a uma filha chamada Jesualda, de 24 anos, e sua mãe morava no bairro próximo a Bandim, no bairro de Tchon de Pepel Varela, também na cidade de Bissau.

Posteriormente, meu pai começou a interagir com amigos de bairro de Bandim, e a frequentar um bar do mesmo bairro. Nesse bar trabalhava uma senhora que depois se tornou a minha madrastra, ela também pertencente à etnia Pepel, inclusive do mesmo ramo de *djorson* (linhagem) do meu pai.

Portanto, segundo a tradição, estes dois indivíduos pepel não podiam contrair laço amoroso porque são parentes, ou seja, esse tipo de relacionamento é considerado “incestuoso”. Quando minha avó paterna soube ficou furiosa e advertiu ao meu pai que estava se envolvendo com algo perigoso. Mas ele, por sua vez, não ligou visto que não acreditava nas normas da tradição. Contudo, esta senhora ficou grávida do meu pai e tiveram a primeira filha. Infelizmente ela faleceu, e assim a minha família paterna interpretou o ocorrido como sendo a punição de Deus uma vez que desafiam os ditames tradicionais.

Entretanto apesar disso não pararam por ali, ela engravidou de novo e pariu trigêmeos, duas meninas e um menino que hoje já têm vinte e três (23) anos.

⁵ Na etnia pepel raramente existe a possibilidade de divórcio efetivamente, o casal pode não estar junto, mas a união do casamento é indissolúvel compreende os mundos dos vivos e dos mortos.

Passado um tempo meu pai teve outra senhora, e esta teve um filho, que já tem dezoito (18) anos, e com a minha mãe, a primeira esposa, somos três, perderam duas filhas, eu sou a mais velha, eu com vinte e sete (27) anos, Samanta vinte e quatro (24) e Maguiraida, a caçula com dezoito (18) anos, no total somos oito irmãos. Das quatro mulheres com que meu pai teve filhos, terminou com duas e ficou com a minha mãe e a mãe dos trigêmeos.

1.3. Minha trajetória

Sou nascida e criada em Bissau no bairro de Bandim. Após a primeira infância, com seis anos meus pais me matricularam na escola portuguesa chamada Passo a Passo, que compreendia creche, conhecida como jardim na Guiné-Bissau e ensino fundamental.

O foco dessa instituição do ensino e aprendizagem era do modelo português, já que o currículo escolar, os livros didáticos eram importados e pensados a partir da realidade portuguesa. Entretanto, não tive a oportunidade de conhecer Portugal, diferentemente de muitos colegas meus que são da classe de elite, filhos/as de ministros, juízes etc.

Esse fato constituiu para mim um entrave para assimilação dos conteúdos, meus colegas tinham maior vantagem devido capital cultural e facilidade linguística, tive certa dificuldade em alguns exercícios que eram passados na classe, enquanto outros colegas resolviam num piscar dos olhos mesmo não lendo a descrição da figura no livro. Por exemplo, exercícios em relação às estações do ano, na qual tinham imagens que representavam outono, verão, inverno e primavera. Para quem já vivenciou consegue identificar com mais facilidade, diferente de mim, pois não era algo do meu entorno. Aliás, na Guiné Bissau só existem duas estações do ano: época chuvosa e seca. Então para mim tudo que a professora falava era alienígena. O mesmo acontecia com os exercícios da cor do semáforo, eu não os conhecia porque na Guiné Bissau não tinha semáforo, conseqüentemente requer um esforço redobrado para sua compreensão.

A base educacional precária do meu país de origem é justificada pela sua configuração política recheada de crises cíclicas e sucessivos golpes de estado que culminam com a descontinuidade de funcionamento das instituições inclusive educacionais. Desse modo esse setor sempre foi e é acompanhado com constantes greves e reivindicações sindicais em prol da sua melhoria que ainda “deixa a desejar”.

Dado esse cenário sempre cogitei cursar o ensino superior fora da Guiné-Bissau, uma prática comum no país que remonta desde período da luta da libertação nacional,

com a influência da política educacional preconizada pelo líder Amílcar Cabral. Outro fator que também influencia esse processo de migração de estudantes é a própria ausência de instituições de ensino superior de qualidade.

A motivação para estudar no Brasil se baseia no fator linguístico e laços culturais que ligam o povo, brasileiro e Bissau Guineense, sob premissa de que isso tornaria mais fácil a minha inserção e assimilação no ensino superior brasileiro.

Assim, quando soube da existência da Unilab – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - decidi abraçá-la através da embaixada do Brasil em Bissau. Na primeira tentativa de teste de admissão para esta instituição fui classificada e minha ida para o Brasil foi em 2014, no estado de Ceará na cidade de Redenção. Analiso que foi interessante não só no sentido acadêmico, mas por eu ter conhecido outra realidade cultura diferente. Nesta ótica, o Brasil foi fundamental na minha trajetória acadêmica, pois a UNILAB⁶, idealizada por então presidente Luís Inácio Lula da Silva e o seu governo tem um caráter diferenciado e especial que me permitiu, durante a formação, refletir sobre minha experiência passada no campo da educação formal ainda no meu país de origem com as leituras da disciplina de sociologia da educação das obras do Paulo Freire, Pierre Bordieu, Amílcar Cabral e entre outros.

A UNILAB cultivou um olhar mais crítico e decolonial, sobretudo no campo da educação. Influenciada pela formação voltada à docência tomei consciência no sentido de que minha antiga escola em Bissau chamada escola Portuguesa reproduzia a educação colonial. A título de exemplo me lembro que nessa instituição a professora me pediu para formular uma frase completa, portanto formulei a minha frase, usando o nome do meu primo que era um nome na língua pepel, a mesma, por sua vez, reprovou a minha frase, e alegou que não reconhece o nome, e também a frase estaria correta se for com nome como João, José, Miguel, essa razão da negação dos nossos nomes e nossas tradicionais igualmente me motivou hoje a trazer o tema casamento pepel à tona.

⁶ Dispõe da criação através da lei N°12.289, de 20 de julho de 2010. Cujo objetivo ministrar ensino superior, desenvolver pesquisas nas diversas áreas de conhecimento e promover a extensão universitária, tendo como missão institucional específica formar recursos humanos para contribuir com a integração entre o Brasil e os demais países membros da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa - CPLP, especialmente os países africanos, bem como promover o desenvolvimento regional e o intercâmbio cultural, científico e educacional. A Unilab caracteriza sua atuação pela cooperação internacional, pelo intercâmbio acadêmico e solidário com países membros da CPLP, especialmente os países africanos, pela composição de corpo docente e discente proveniente do Brasil e de outros países, bem como pelo estabelecimento e execução de convênios temporários ou permanentes com outras instituições da CPLP. BRASIL. LEI N° 12.289, DE 20 DE JULHO DE 2010.

Em suma, toda minha experiência acadêmica se deve as universidades federais Brasileiras, minha formação inicial na Unilab foi vinculada a Instituto de Humanidades e Letras da unilab na qual o Curso de Humanidades possui dois ciclos: O primeiro que foi Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades e o segundo Licenciatura em Sociologia pela mesma universidade.

Sendo assim, a Unilab é especial para mim no sentido de que é diferente das demais universidades federais tradicionais brasileiras por seu caráter de integração, interculturalidade e internacionalização. Desse modo, visa a política de inclusão de estudantes internacionais, africanos e asiáticos provenientes dos países de língua oficial portuguesa. A experiência na Unilab foi enriquecedora além da dimensão curricular, devido à troca cultural com estudantes do Brasil, Cabo Verde, Moçambique, São Tome e Príncipe, Angola, Timor Leste e Guiné Bissau.

Ainda, na mesma ordem de ideia, outra experiência interessante foi o fato de que esta instituição, sendo idealizada no âmbito da cooperação sul-sul, introduz novas epistemologias no seu currículo além da hegemônica (eurocêntrica). Desse modo tive a oportunidade de ler autores africanos como Cheikh Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo, Elikia Mbokolo, Amílcar Cabral, Amina Mama entre outras leituras estas que me chamam atenção ao lugar da africanidade.

Desta forma, minha formação foi numa perspectiva menos ocidentalizada. Admito que, a partir dessa experiência, me interessei em conhecer África e, mais incrível, a partir da diáspora. Assim, pude perceber que afinal minha cultura era tão importante quanto a do outro, diferente do currículo eurocêntrico que eu estudava nas escolas da Guiné Bissau, que reprova práticas culturais guineenses como motivo de atraso ao desenvolvimento. E ainda me deu abertura a não perder de vista o olhar crítico e endógeno sobre minha cultura e tradição. Que elas são dinâmicas, em transformação e inacabadas. Ao mesmo tempo, me vi com a missão de realçar a importância da minha cultura e tradição e apontar a necessidade de certas mudanças das práticas que podem ser nocivas, principalmente para as mulheres na sociedade Bissau-Guineense contemporânea. Como resultado esta pesquisa que realizo no mestrado foi desenvolvida na Guiné-Bissau, especificamente, na região de Biombo, cujo tema surgiu ao longo da minha graduação.

Uma outra bagagem importante que a UNILAB me proporcionou diz respeito a militância antirracista, que impulsionou a minha afirmação de identidade enquanto negra e africana, uma vez que, na Guiné-Bissau desconhecia deste debate, talvez por ser um país de maioria negra, onde praticamente “não existem” tensões sobre racismo. Ao chegar

ao Brasil percebi que a mídia brasileira vendia através das telenovelas era uma realidade diferente da realidade que conheci. Por conseguinte, comecei a me envolver nos debates sobre racismo, racismo epistêmico e xenofobia, que são discriminações que me atingem no Brasil de forma diferente da Guiné-Bissau.

Outro choque foram as perguntas estereotipadas que somos confrontadas sobre África. Logo comecei a me posicionar como africana, assim ajudando desconstruir imaginário que se tem de África no Brasil, e hoje me considero panafricanista lutando, de certa forma, para a emancipação dos povos Africanos e suas diásporas.

Essas narrativas remetem ao meu interesse pessoal enquanto filha de pai pepel e mãe mancanha em conhecer minha própria história, origem e a negociação da minha identidade.

Posto isto o primeiro capítulo desta dissertação apresenta uma visão geral sobre a Guiné-Bissau sua caracterização e seu histórico político e social, como forma de localizar o leitor o contexto ou a realidade que se desenvolveu o presente trabalho.

No que tange ao segundo capítulo, debruça sobre a relação de parentesco na etnia pepel da Guiné-Bissau enquanto elemento chave para compreensão da organização social e do casamento deste grupo étnico.

O terceiro apresenta detalhadamente o casamento sua realização e etapas, ou seja, uma apresentação abrangente dos arranjos desse casamento específico do povo pepel e suas implicações na vida das mulheres pepel.

O quarto e último capítulo discute o ponto central do nosso debate, o “casamento ressignificado”, sem perder de vista agência das mulheres perante as implicações do casamento *k'mar* que remete a uma assimetria entre homens e mulheres.

Por fim apresento as considerações finais, retomando algumas críticas discutidas ao longo do texto sobre necessidade de flexibilização dos interditos da tradição que ocorre apenas com as mulheres. Com isso procuro provocar, com a minha contribuição através da presente produção acadêmica, para a mudança do estatuto da mulher na sociedade pepel para uma direção emancipatória.

2. GUINÉ BISSAU: DADOS HISTÓRICOS E GEOGRÁFICOS

2.1. Localização Geográfica e Povoamento

Segundo Lopes (2003), a Guiné-Bissau envolve o triângulo geográfico que separa os rios Gâmbia e Nunez, no extremo ocidental do continente africano. Vários nomes foram atribuídos a esta região como Nigritia, Guiné, rios do Sul, Sudão ocidental, Senegâmbia meridional, ou as designações contemporâneas: Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance. Ou seja, uma parte desse território é chamado na contemporaneidade de Guiné-Bissau

Djalo (2010) conta a história do povoamento do atual território chamado Guiné-Bissau, segundo ele, esse pequeno território é povoado por uma grande variedade de etnias, entre as quais: os Baiotes, os Balantas, os Banhuns, os Bijagós, os Brames ou Mancanhas, os Cassangas, os Felupes, os Fulas, os Mandingas, os Manjacos, os Nalus, e os Pepel.

Já o último censo populacional, realizado em 2009, aponta a existência de 27 a 40 grupos étnicos na Guiné-Bissau.

A Fula (28,5%), que vive essencialmente no leste do país – Gabú e Bafata, seguida da etnia Balanta (22,5% da população) que se encontra principalmente nas regiões sul (Catió) e norte (Oio). A Mandinga com 14,7%, no norte do país, a Pepel, com 9,1% e Manjaca com 8,3%. Com expressão mais reduzida encontramos ainda as etnias Beafadas (3,5%), Mancanha (3,1%), Bijagós (2,15%). Da população total, Felupe (com 1,7%), Mansonca (1,4%), o Balanta Mané com (1%). As etnias Nalu, Saraculé, e Sosso representa menos de 1% da população e 2,2% assumem não pertencer a qualquer etnia (BENZINHO; ROSA, 2015, p.16).

Cada grupo étnico corresponde a uma língua falada no território guineense. Estas são as dez línguas étnicas mais faladas na Guiné-Bissau: balanta (245.000 falantes), fula (200.000 falantes), mandinga (100.000), manjaco (80.000), papel (72.000), bafada (20.000), Bijagó (20.000), mancanha (19.000), felupe (15.000) e nalu (4.000 falantes) (AUGEL, 2007).

O território que compreende atual Guiné-Bissau sempre foi caracterizado pelo seu vasto mosaico étnico diversificado.

A nosso ver, as construções identárias nessa região conhecida como Guiné-Bissau demonstram ser significativamente fluidas devido aos fluxos migratórios e encontros de diversos povos, entre os quais aqueles que dominam impõem suas identidades, por exemplo os portugueses cristãos. Posto isto, verifica-se que a estrutura social do país em questão é resultante do processo colonial que se traduz numa diversidade e hibridismo cultural.

Guiné-Bissau é um país localizado no oeste de África, com uma área de 36.125km². Apenas 24.800km dessa superfície é habitada devido às inundações, marés fluviais e alagamentos feitos pelas chuvas faz fronteira com a República de Senegal ao norte, e ao leste e sul com a República de Guiné Conakry. É banhada pelo oceano Atlântico por toda a extensão ocidental. Além do território continental, a Guiné-Bissau também tem uma zona insular, ou seja, o arquipélago de Bijagós, o paraíso do país com mais de 80 ilhas (AUGEL, 2007). A autora acrescenta que a Guiné Bissau é um país plano que contém clima tropical marítimo, embora haja também, na parte leste, planícies áridas, constituindo uma zona não favorável para a produção agrícola. A fauna e flora se expandem na parte ocidental, o território continental é cortado por rios caudalosos como o rio Cacheu, rio Geba, rio Cacine, rio Grande de Buba, rio Corubal e o rio Mansoa. (AUGEL, 2007).

Sua população tem cerca de dois milhões de habitantes. Em relação à produção agrícola, predomina o cultivo do caju, tendo em conta que esse é o produto agrícola mais exportado em grande escala. A produção de arroz é feita basicamente para alimentação da população. O mapa a seguir traz mais detalhes sobre a estruturação geográfica da Guiné-Bissau:

Figura 1 - Mapa da Guiné-Bissau



Fonte: Google Maps

A capital da Guiné-Bissau é Bissau, a cidade mais importante do país que concentra a maioria da população, e igualmente toda a economia não agrícola (AUGEL, 2007). As atividades econômicas tradicionais da Guiné-Bissau são voltadas para o cultivo de arroz, a base da alimentação local. O cultivo do arroz além de ser importante do ponto de vista tradicional, como base alimentar, acompanha também a construção de masculinidade. Ou seja, seu cultivo permite aos homens afirmarem sua valentia enquanto grandes trabalhadores e pais de família. Os jovens solteiros igualmente buscam ser sagazes nesta tarefa como mecanismo de afirmação de ser homem e, conseqüentemente, demonstrarem ser dignos de garantir uma boa noiva.

Isso se verifica em quase todos os grupos étnicos. É importante ressaltar que a prática de produção do arroz faz parte da divisão do trabalho social, uma vez que é atribuída aos homens com apoio das mulheres. Sobre esse assunto o Fudut M´Bali (1989) afirma que entre os Balantas, a título de exemplo, a apropriação e o uso de terra são coletivos. Assim a produção agrícola é resultado de uma longa experiência em que o sistema cultural está imbricado com o social. Não obstante, o próprio calendário das

atividades sociais é regulado a partir dos ciclos das atividades agrícolas, portanto na época chuvosa muitas outras atividades são suspensas salvo os arranjos de casamento. A relação dos matrimônios e a trabalho de campo é uma dinâmica de extrema importância, um mecanismo estratégico que visa garantir a mão de obra dos pais da noiva através do noivo, sua família e colegas.

Atualmente a economia do país é fortemente influenciada pelo cultivo de castanha de caju, geralmente exportado para o mercado externo, pois, na Guiné-Bissau o setor industrial ainda não está desenvolvido. Já a tendência tradicional do cultivo de arroz vem diminuindo, visto que, com os ganhos materiais e monetários da venda de castanha de caju, os agricultores tendem a concentrar esforço nessa nova forma de economia familiar, abandonando o cultivo de arroz.

Pude observar, *in loco*, que a maior parte das bolanhas⁷ da região de Biombo estão danificadas, por falta de manutenção dos diques que resulta do abandono por parte dos homens que, dantes, eram a força do trabalho nas bolanhas. Sendo assim, grande parte desses espaços se tornaram inapropriados para o cultivo tradicional de arroz. Nota-se que as mulheres se apropriaram mais desses espaços introduzindo uma nova cultura agrícola, por exemplo as hortaliças. Estas aparentam ser mais resilientes na valorização desses espaços adotando novas técnicas de cultivo, como se pode ver na imagem em baixo.

⁷ Bolanha é um terreno pantanoso utilizado para plantio de arroz, ou seja, um arrozal.

Figura 2 - Mulher horticultura



Fonte: a autora

Essa foto demonstra a Mpili (menina) produzindo canteiro como a maneira de reter a água por mais tempo acima da planta, usa-se essa estratégia devido às mudanças climáticas.

Essa técnica, utilizada pelas mulheres agricultoras da região de Biombo, concretamente tabanca de *Blimblim*, minimiza o impacto da seca sobre as plantações devido ao aumento da temperatura influenciada pelas alterações climáticas. Segundo agência do programa alimentar mundial (WFP Guiné-Bissau), num dos seus estudos realizados no (2017) ressalta que insegurança alimentar na Guiné-Bissau:

A insegurança alimentar atinge 20% da população rural de Guiné-Bissau de acordo com a pesquisa do sistema de seguimento da segurança alimentar e Nutricional (SISSAN) no ano 2017, os resultados da pesquisa apontam para uma melhora em relação a 2016, quando 30% da população rural estavam em situação de insegurança alimentar (WFP, 2017).

Um fenômeno preocupante é que mesmo havendo comida na mesa, pode haver carência da diversidade nutritiva que somada com o fenômeno das mudanças climáticas

merece atenção mundial e na Guiné-Bissau, em particular. Isso contribui para agravar a situação da insegurança alimentar. Entretanto, as mulheres abraçaram esses desafios, procurando alternativas a fim de protegerem suas produções, assim minimizando um pouco a insegurança alimentar neste país africano.

2.2. Trajetória histórico-política: a luta de libertação nacional

A Guiné Bissau, tal como outros países africanos, foi invadida por Portugal e submetida a um regime colonial. Segundo Lopes (1999), a Guiné Bissau sempre teve suas particularidades, fazia parte do império de Kaabu que tinha uma organização política sólida. Isso não facilitou a penetração efetivamente do regime colonial inicialmente. Já segundo Mendy (1993, p.4), a dominação efetiva pelos portugueses do território que hoje é a Guiné-Bissau remonta apenas aos primórdios do século XX. Porque foi, em 1915, que a parte continental foi “pacificada”, depois de aproximadamente cinco séculos de (1446 a 1974) de tentativas para criar pelo menos uma colônia informal. Foram décadas de desesperados esforços para corresponder à exigência da Conferência de Berlim (1884-85) de ocupação continental⁸, a soberania portuguesa só foi estabelecida no arquipélago dos bijagós em 1936.

A tradição de resistência continuou durante o período de dominação colonial efetivamente, na forma de resistência passiva, culminando com onze anos de luta armada pela libertação nacional (MENDY, 1993.p.4).

Ainda no que tange à resistência do povo Bissau-guineense, Lopes (1999, p. 19) afirma que “durante toda a presença colonial, desde o séc. XV nesta região da costa africana, portugueses e outros europeus tiveram dificuldade de impor a sua ordem”, visto que, os nativos sempre resistiram ao poder do estrangeiro, que era o inimigo comum. O autor ainda acrescenta que “a luta armada nacional representou apenas a passagem das resistências étnicas ao combate moderno de cariz nacionalista” (LOPES, 1999, p.19). Porque este país contou com dois tipos de resistências: um desencadeado pelos grupos

⁸ Conferência de Berlim decorre das rivalidades entre os países industrializados da Europa, devido interesses imperialistas destes países em África. Esta conferência aprovou resoluções sobre a livre navegação nos Rios Congo, Níger, Benue e seus afluentes, e ainda estabeleceu regras para que cada potência pudesse reivindicar soberania sob os territórios coloniais. Ou seja, a potência colonizadora que pretende o domínio sob um território precisa ocupar o seu interior, não apenas o litoral. Isso fez com que Portugal, que pretendia soberania sobre territórios nos quais tinha presença antiga apenas em cidades e pontos litorâneos desde o século XV tivesse que empreender guerras de ocupação.

étnicos e, posteriormente, outro pelos grupos nacionalistas. Lopes ainda sublinha que esses dois tipos de resistências se encontram separados por uma geração – das últimas campanhas de pacificação portuguesa do combate.

A resistência ao regime Salazarista, que lutava para manter a colonização da Guiné-Bissau e outros territórios africanos, culminou com o nascimento dos primeiros movimentos nacionalistas da Guiné-Bissau. Por exemplo, o surgimento do PAIGC (Partido Africano para Independência da Guiné e de Cabo Verde) em 1956. No período da luta armada, esse partido era liderado por Amílcar Cabral. Coutinho (2017) apresenta um pouco da biografia do líder Cabral:

Amílcar Cabral é naturalmente apresentado como um estudante brilhante, que terminou os estudos com sucesso obtendo muito bons resultados. Como profissional, ele também é considerado como tendo sido um engenheiro brilhante, apreciado pela sua «grande competência profissional», pelo seu rigor científico e pela qualidade dos seus trabalhos publicados. Ele também é definido como sendo um homem profundamente humano, muito disponível para os outros, inteligente, honesto e de grande estatura. São as opiniões tanto do diretor do laboratório de investigação onde ele trabalhou durante vários anos em Lisboa, como dos seus colegas universitários africanos em Lisboa e dos seus colaboradores do PAIGC (COUTINHO, 2017.p,132).

Devido ao privilégio desse líder africano no diz que respeito a sua projeção do ponto de vista acadêmico diferente de outros Bissau-guineenses, pelo ser acarinhado e instrumentalizado de certa forma pelo então regime colonial, sendo o mandatário do regime na execução do seu plano como engenheiro agrônomo, uma profissão de extrema importância na época no sentido de interesses econômicos do regime. Amílcar Cabral, a semelhança de outros colegas como Mário Pinto de Andrade, entre os outros, decidiram abnegar a posição de assimilados e aliados do regime para em contrapartida organizar a luta Anticolonial. Esse processo iniciou-se na Casa de Estudantes do Império, uma instituição que abrigava os africanos das colônias que estudavam em Portugal, que se tornou um espaço de luta ideológica e intelectual onde nasceu a idealização da luta por parte dos líderes dos países lusófonos. Conforme Cande Monteiro (2013 p.253):

No caso da Guiné-Bissau, o despertar nacionalista teve a sua origem com os “cristões de praça” e, mais tarde, contou com a contribuição inegável de Amílcar Cabral com uma experiência mais elaborada adquirida na Casa de Estudantes do Império (CEI), em Lisboa, o que lhe rendeu mais tarde o protagonismo de líder nas colônias portuguesas.

Amílcar apresentava uma certa facilidade, visto que, sua missão enquanto agrônomo junto das massas camponesas, provenientes de diferentes grupos étnicos da

atual Guiné-Bissau e Cabo Verde, contribuiu para que ele estivesse no palco de mobilização, veiculação e disseminação do seu projeto político-revolucionário, inspirado na ideologia marxista. Tinha como objetivo lutar contra os colonialistas portugueses e, conseqüentemente, constituir o estado nação guineense através do partido único, criado por ele e mais cinco camaradas, o Partido Africano para independência de Guiné-Bissau e Cabo verde (PAIGC). O PAIGC visava atingir estes principais objetivos: a liquidação da dominação colonial portuguesa; a criação das bases indispensáveis para a construção duma vida nova para o povo da Guiné e Cabo Verde; a construção da paz, do bem-estar e do progresso contínuo do povo da Guiné e Cabo Verde.

Nas lentes do Amílcar Cabral era indispensável o partido único firmado no ideário panafricanista. Acreditava que o fracasso das guerras de pacificação contra o inimigo comum se deu por conta da falta de unidade. Partindo dessa lógica, Cabral formula a ideologia de “unidade e luta” que foi o caminho para almejada independência total e revolucionária com suas palavras nesta citação a seguir, ele sublinha a relevância dessa concepção para a luta de libertação:

O problema da unidade surge na nossa terra, repito bem, não por causa da necessidade de juntar pessoas com pensamentos políticos diferentes, mas sim por causa da necessidade de juntar pessoas com situação econômica diferente, embora essa diferença não seja tão grande como noutras terras—com situação social diferente, com culturas diferentes, incluindo a religião, quer dizer, pusemos o problema de unidade na nossa terra, tanto na Guiné como em Cabo Verde, no sentido de tirar ao inimigo a possibilidade de explorar as contradições que pode haver entre a nossa gente para enfraquecer a nossa força, que temos que opor contra a força do inimigo. (CABRAL, S.D, p.06).

O pai da nação guineense, Amílcar Cabral, procurou sempre não dar margem à política de “dividir para reinar”, uma das estratégias máximas do colonizador. Lopes (1999, p. 20) afirma que “durante quase vinte anos de ‘resistência moderna’, ou seja, unificada, o país conheceu uma vaga de nacionalismo sem nação, isto porque as etnias permaneceram ligadas à sua racionalidade própria”. Por outras palavras, a construção do ser guineense que Cabral almejava, aparentava naquela época ser muito abstrata pois os grupos étnicos estavam firmes na ideia de pertencimento étnico. A mobilização teve certo sucesso no sentido de que o regime colonial português era o inimigo comum, mas não necessariamente se sentiam como Bissau-guineenses.

A própria noção de grupos étnicos ilustra quanto é difícil alcançar o grau máximo da unidade. Segundo Lopes (2002), o grupo étnico é uma entidade conscientemente

diferenciada onde as pessoas se definem a si próprias como sendo “diferentes”. As construções dessas identidades étnicas são caracterizadas pela influência cultural, religiosa ou espiritualidade, ancestralidade, pelos fatores linguísticos e pela consciência coletiva de pertença. Desta forma, explica o fato do “fracasso” da construção de nação como almejava Amílcar Cabral em termos culturais e ideológicos. Candé Monteiro (2013), em relação à ideologia da nação desenhada pelo pai da nação Bissau-guineense, afirma que:

O conceito de nação idealizada por Amílcar Cabral foi determinante na engenharia social do povo Bissau-guineense, ao pretender uniformizar os interesses étnicos em interesses coletivos, gravitando numa nova identidade unificada, que transmite aos sujeitos o significado homogêneo de representação de seus interesses através de discurso de construção da nação. Outrossim, a concepção da nação em Amílcar Cabral estava associada à questão da libertação, do nascimento do “homem novo”, de uma nova cultura nacional, uma consciência de pertencer a uma comunidade ligada a um território, para a sua afirmação na luta de libertação (CANDE MONTEIRO, 2013, p.33).

De certa forma, Cabral se posicionava como não pertencente a nenhum grupo étnico do território atualmente conhecida como Guiné-Bissau. Assim, ele precisou negociar sua identidade, afinal tanto ele como os nativos eram todos africanos e, como panafricanista, tinha em mente a necessidade de superação de divisionismo étnico:

Essa tarefa não foi fácil, visto que na configuração social Bissau-guineense, Cabral carecia dos atributos étnicos que lhe identificavam como Bissau-guineense; some-se a isso a relação entre os Bissau-guineenses e os cabo-verdianos que eram minadas de desconfianças, devido às vantagens que os cabo-verdianos usufruíam em relação aos Bissau-guineenses no tocante à progressão na carreira administrativa e outros aspetos já sublinhados. Além disso, Cabral não era visto como Bissau-guineense, mas sim como *burmedju*, chamavam-lhe de *burmedju*, isto é mestiço’ (PEREIRA 2012 apud CANDE MONTEIRO, 2013, p.191).

Nesta senda, esse líder Africano usava conceito de *guineendade* como forma de negociação de sua identidade para ser aceite no seio dos Bissau-guineenses e igualmente tentar minar a rivalidade no seio dos bissau guineenses e cabo-verdianos

Segundo Candé Monteiro (2012, p.65):

Guineendade possui uma função unificadora e o seu significado nutre o simbolismo de pertença coletiva reforçada através de laços harmônicos, o que torna quase que inexistente os conflitos étnicos. Assim sendo, “a

cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência” e ao tornar possível uma demarcação clara de quem é o “Outro” (WOODWARD, 200, p.18). E a *guinendade* a referência clara dessa demarcação simbólica do Ser Bissau-guineense através das tradições culturais.

Devido à configuração sociopolítica da atual Guiné Bissau, sobretudo pela sua diversidade étnica, o conceito de Guinendade imprimida pelo Cabral foi uma tentativa de construção de elo entre esses diferentes povos ou etnias existentes nesse pedaço de território Africano, no qual cada etnia tinha sua organização política e social própria em prol de uma luta cujo objetivo comum contra a então regime colonialista português. Nesta mesma ordem de ideia, Lopes (2010) sublinha que foi um grande o desafio desencadeado por Cabral na edificação da unidade nacional devido à própria realidade da atual sociedade Bissau-Guineense, carregada da diversidade e do pluralismo étnico:

Na Guiné-Bissau existem numerosas etnias com características diferentes, mas que podem ser sumariamente divididas em dois grupos, se seguirmos a terminologia utilizada por Cabral de sociedades horizontais e verticais. As primeiras seriam caracterizadas por uma estrutura econômica e de poder não centralizada, enquanto a segunda – sobretudo os Fulas e Mandingas – conheceriam já uma estratificação social avançada e um poder centralizado. (LOPES 1986, p.20).

Apesar da grande diversidade, entre as etnias da Guiné-Bissau existem aspetos das suas organizações políticas e não só muito comuns ou similares, classificadas em dois grandes grupos, os verticais, quer dizer os que possuem poder político hierarquizado, representada na figura do Régulo (o líder da comunidade) e o horizontal, como a etnia balanta que não possui a figura de um chefe máximo.

Cabral chama atenção de que havendo o regulo ou uma estrutura vertical colonizadora pode usar dessa estrutura como ponte e, deste modo, ao firmar aliança com o chefe máximo, por consequente, domina o resto da comunidade. Isso é diferente do caso dos horizontais como exemplo da etnia Balantas, isto é, os que não possuem a estrutura do regulado⁹ tornaria mais difícil ou trabalhoso dominá-los.

⁹A não existência da estrutura do regulado no caso dos balantas, não implica na inexistência de relação de poder, de uma maneira implícita percebe-se as relações hierárquicas no tecido social desse povo, a título de exemplo, as suas organizações de classe de idade que se assentam no formato vertical que separa os homens que passaram pela iniciação masculina e os que não a semelhança dos *pepel*, nestes termos o primeiro grupo, ou seja os iniciados passam a ter mais respeito e privilégio na comunidade .

Portanto dada a diversidade da sociedade hoje conhecida como Bissau-Guineense a saída encontrada pelo Cabral na tentativa de “unificá-lo” foi através do conceito da Guineendade, sociedade está que Lopes explica de seguinte maneira:

Este conjunto de povos aparentemente heterogêneo convivem no mesmo espaço geográfico numa perfeita integração territorial. Este facto deixou provocar uma constante interligação econômica e um relacionamento cultural intenso, de que a existência de uma língua veicular comum – o kriol – é um testemunho. (LOPES S/d p.100).

Portanto ser guineense foi construído com base nas tradições culturais miscigenados por diferentes povos, que se cruzam e interligam, não obstante com aspetos culturais similares como: *fanados*, *toca-choro* e cantigas. Contudo percebe-se que o senso da pertença étnica expressa de uma maneira mais significativa, diferente de ser guineense.

2.2.1 A contribuição das mulheres na luta da libertação nacional

A luta da libertação nacional contra opressão colonial objetiva a construção de um estado nação na qual pairava ideal de um renascimento de justiça social e bem-estar social. Nesta perspectiva Cabral deu grande destaque à política de igualdade e equidade de gênero. Ou seja, o processo da descolonização abarcava também aquilo que ele chama de construção de homens e mulheres novos. Isso demonstra que o espaço da luta não servia exclusivamente contra a presença e a dominação colonial, também, havia uma preocupação com a dimensão pedagógica, visando cultivar novos valores sociais, por isso, nesse período, esse líder africano mobiliza jovens rapazes e igualmente mulheres para integrarem a fileira da luta.

Esse processo era extremamente complexo devido à conjuntura social da época na qual a visão que se tinha sobre a mulher abarcava e ainda abarca a crença da sua inferioridade em relação ao homem ancorada nos fatores culturais e religiosos.

As hierarquias entre homens e mulheres já era realidade a depender da configuração social de cada etnia, com exceção dos Bijagós que tinham a experiência do matriarcado. Já as etnias islamizadas não viam com bons olhos à presença das mulheres no espaço de tomada de decisão.

Portanto o colonialismo deu novos significados as relações entre homens e mulheres, introduzindo desigualdades que antes não haviam sido concebidas, essencialmente com base no gênero, como afirma Oyewumi (2004) que anteriormente

estas hierarquias se construía através da classe de idades ou status social configuração familiar.

Nesses termos durante a luta percebe-se que:

Não há nenhuma resistência em enviar as filhas a escola entre os animistas, mas com os islamizados fulas e mandingas – isso precisa de explicações [...] com os cursos políticos que damos as raparigas já não querem deixar-se casar-se com alguém a quem foram prometidas a nascença. Há por exemplo aqui no acampamento, muitas das nossas enfermeiras que não querem regressar mais as suas aldeias e desejam ficar na base conosco e trabalhar para o partido. Esta reviravolta nas práticas matrimoniais, o exercício de novos ofícios, os novos sistemas de valores – partido, nação, estado- entrava em conflito com as intuições das chefias tradicionais. A política colonial dos portugueses, dirigida pelo governador Antônio Spínola e designada como “Guiné melhor”, consistia em capitalizar esta contradição entre o partido e a chefia tradicional (JAUARÁ,2013 p.8).

Essas mulheres viam na luta um espaço de refúgio e libertação, ou seja, a luta foi um espaço de amparo de mulheres que fugiam do casamento forçado, sobretudo nas etnias islamizadas que de certa forma são mais persistentes na crença de que o lugar da mulher é no casamento. É importante ressaltar que essa prática também ocorre nas etnias não islamizadas, embora com menor frequência, porque esse segundo grupo são mais flexíveis à mudança. Por exemplo, minha avó Cecília, após, assassinato do seu marido pelas tropas do regime colonial, ela foi submetida a processo de herança, ou seja, o irmão do seu marido segundo a tradição teria direito de ficar com ela como esposa. Mas minha avó e à semelhança de várias mulheres guineenses recusavam submeter a essa relação, e assim integrou a luta pela sua libertação, pelas razões da dor causada em função da perda do seu marido.

Nesta mesma senda a Carmem Pereira uma das célebres combatentes da luta da libertação, a então presidente da Guiné-Bissau e a primeira da África por um período de 3 dias, relata a realidade dura das mulheres na época da luta e a complexidade da inserção das mulheres no espaço da luta:

[...] A posição da mulher era muito atrasada. Para cumprimentar o marido, por exemplo, uma mulher teria de se ajoelhar e colocar a testa no chão. Ela foi trabalhar e o marido ficou em casa. Ela trabalhou até o pôr do sol, voltou para casa, cumprimentou seu marido, preparou a refeição, tendo um pouco de água para que ele lave o corpo, trouxe-lhe comida e ajoelhou-se antes de dar a ele. O partido tem lutado contra essas tradições negativas e acabar com mais do que isso. Agora, os homens trabalham com as mulheres nos campos. O homem muçulmano

no passado nunca quis uma mulher para ir a uma reunião. Houve muitas reuniões durante a luta e as mulheres estavam muito interessadas em ouvir o que estava acontecendo. Os homens se recusavam a deixá-las ir por três ou quatro vezes, mas as mulheres continuavam insistindo. Finalmente, os homens eram obrigados a aceitar. Agora, as mulheres estão nas comissões de aldeia e são por vezes eleitas presidente. Homens agora aceitam mulheres que conduzem reuniões, porque é uma diretiva do partido e por que é correto (CANDE MONTEIRO, 2013, p.205).

Esses empenhos das mulheres foram de grande relevo, sobretudo pelo enfrentamento de diferentes vias de forças opressivas seculares no continente africano e na diáspora, concretamente de raça, gênero e classe como salienta Kimberlé Crenshaw (2002) no seu texto sobre a interseccionalidade, da raça gênero e classe, as mulheres costumavam na luta um espaço de dupla reivindicação.

De acordo com Mpanta (2020. p.23):

Para que existisse uma efetiva libertação das mulheres em relação a outras opressões de gênero, como casamento precoce e baixa representação nos espaços de poder, era essencialmente necessária a libertação do país do colonialismo português. Nesse processo, as mulheres guineenses foram além do seu tempo, desafiaram normas sociais hierárquicas e aderiram ao processo da luta armada.

O palco da luta serviu como espaço emancipatório da Mulher guineense. Para isto, lutaram condignamente para atingir estes objetivos, desafiando as regras sociais que lhes desencorajavam sua presença no espaço de tomada de decisão política em detrimento do casamento, maternidade e domesticidade. Portanto as mulheres foram além do seu tempo no sentido de que o debate da luta para a emancipação feminina e igualdade de gênero largamente discutida na contemporaneidade já tinha sido desencadeada pelas mulheres Bissau Guineense antes da Independência nos meados da década de 1960. O líder Amílcar Cabral foi o grande aliado das mulheres nesse período (GOMES, 2018). Este líder já pensava na implementação das pautas que visam contribuir para a emancipação feminina, inclusive no programa do Partido da Libertação da Guiné e Cabo Verde já estava salvaguardando os princípios da igualdade de gênero.

Ainda segundo Gomes (2010, p.74):

Na Guiné-Bissau, o processo de independência foi bem-sucedido graças ao suporte e à atuação popular por um lado, e à capacidade de liderança do PAIGC e de Amílcar Cabral, por outro. Nesse contexto, a contribuição das mulheres foi importante e permitiu alcançar objetivos em termos da organização das instituições nascentes. No seu Programa

de Ação, o PAIGC estabeleceu a igualdade entre os homens e as mulheres, afirmando que “os homens e as mulheres gozam dos mesmos direitos na família, no trabalho e nas atividades públicas”. Se se considerar o contexto político sociocultural da época, estas palavras traduziram-se numa verdadeira inovação em relação ao estatuto da mulher na esfera pública.

Apesar de todo esse desenho voltado para a conquista das mulheres pela igualdade direito em termos da lei “positiva” do país, o seu cumprimento ainda está muito a desejar. Ainda no processo da luta da libertação nacional Amílcar Cabral já fazia questão de aplicar o cumprimento do ideário da igualdade de direito e da inclusão social sem deixar ninguém para trás. Portanto Amílcar aplicava a promoção dos direitos fundamentais das mulheres principalmente na área da educação e igualmente distribuição de poderes políticos para a camada feminina. A título de exemplo a senhora Ana Maria Gomes Soares foi uma das participantes do processo da luta. Ela testemunha isto nesta citação a seguir:

Fui escolhida pelo Cabral para assumir a responsabilidade de comissária política para o setor de Sara. Reagi logo dizendo que não estava ainda apta, ele retorquiu dizendo temos que confiar na capacidade de das nossas mulheres, mesmo que o cargo seja pesado, temos que carregar juntos (DE BARROS, 2021, p. 8).

Afinal, a luta opera como uma engrenagem na qual as mulheres foram peças fundamentais, portanto para avanço do teatro da luta precisavam carregar a responsabilidade juntos. O ideário da unidade era uma das estratégias máximas do movimento independentista Bissau Guineense. Uma outra combatente Ule Nabiutcha testemunhou sua participação na famosa batalha de *Komo* que durou oitenta e dois dias:

Acabamos por ser integradas nos esforços do combate servindo de elemento de abastecimento a guerrilha. Erámos nós que carregávamos e limpávamos arroz para depois as mulheres velhas cozinharem e assim os guerrilheiros continuam a batalha. (DE BARROS, 2021, p.10).

O limpar arroz nesse período não era uma tarefa fácil, pois não existiam máquinas industrializadas, os instrumentos domésticos dessas mulheres eram significativamente rudimentares acarretando deste modo uma longa e árdua jornada de trabalho e igualmente uma estratégia sábia e resiliente. Para pilar arroz elas faziam buraco na superfície e deixam uma parte do pilão no solo cujo objetivo era amortecer o som ou o barulho causado nesse movimento para com isso não dar pistas ao inimigo das suas localizações, preservando assim a arma mais poderosa da luta: a informação. A nosso ver, as mulheres

da Guiné-Bissau desempenharam um papel exemplar para pátria. Não obstante hoje em dia são deixadas à margem, como sublinha Moreira (2020) a Guiné-Bissau é um país de "cultura de matchundadi, constitui um padrão de comportamento mental, portanto performativo, mas com consequências práticas e nefastas para a democracia", ou seja, nesse país a política partidária e não só é vista como uma questão masculina. A autora enfatiza que:

Na Guiné-Bissau as feminilidades subordinadas tendem a remeter as mulheres para o espaço privado e para a informalidade e são projetadas pelas pertenças étnicas (educação familiar, casamentos forçados, rituais de iniciação práticas e preceitos tradicionais), pelas religiões (modelos comportamentais; excisão feminina, pela sociedade que divide e demarca áreas como sendo femininas e masculinas, o que garante secundarizarão das mulheres em todas as áreas desigualdade de gênero, acesso à escola, pobreza generalizada, etc.). (MOREIRA 2020, p.172).

A realidade evidencia claramente o recuo daquilo que foi o fundamento do estado nação Bissau-guineense a respeito do lugar da mulher no país em que elas lutaram num passado recente para suas afirmações na sociedade. Do ponto de vista sociopolítico, a Guiné-Bissau, após a conquista da independência nunca conseguiu se estabilizar devido aos sucessivos golpes de estado e nunca teve um governo que terminasse o mandato¹⁰. Para Moreira (2020, p.153), as razões das fragilidades do processo político e democrático confirmam-se com “as tentativas e as concretizações de golpes de estados no país, provocando os descréditos das intuições e caos políticos e administrativos”. Os tempos de pandemia, por exemplo, demonstram e provam a fragilidade desse país africano de forma mais nítida, ou melhor, devido às cíclicas crises políticas, o país não está minimamente à altura no sentido de lidar com as crises sanitárias, assim, o destino do país sem eira e nem beira. Retrocesso esse vivida no país devido a corrupção da classe política.

¹⁰ Exceto mandato do Presidente José Mario Vaz, concluído enquanto presidente eleito, porém o seu governo decorreu a base da crise, sobretudo porque exonerou 8 primeiros-ministros numa legislatura de (4) quatro anos.

3. A RELAÇÃO DE PARENTESCO NA ETNIA PEPEL

Este capítulo apresenta uma narrativa sobre o parentesco na sociedade pepel, isto é, como se estrutura a relação social, política e econômica, sem perder de vista o lugar da mulher, o papel dela como pedra fundamental nessa sociedade, porque na cultura pepel a linhagem é uterina na qual a mulher é considerada agente reprodutora do *djorson*.

Conforme Radcliffe-Brown (1950), o parentesco representa um dos temas centrais da antropologia, sobretudo por parte dos seus autores clássicos. O autor acrescenta que “para compreensão de qualquer aspecto da vida social de uma população africana, econômico, político ou religioso é essencial conhecer a sua organização de parentesco e do casamento” (RADCLIFFE BROWN, 1950, p.11). Porém com grande esforço teórico e sistematização deste campo de estudo, esses são passíveis de crítica, principalmente no que diz respeito ao sistema de parentesco africano, devido ao paradigma ocidental dominante.

Aliás a própria antropologia teve um casamento com a colonização. Portanto muitas gerações dos antropólogos embarcaram nesse viés político e ideológico que parte do ocidente como centro do mundo, por conta disso carregam um olhar com uma prenoção, ou seja, uma perspectiva etnocêntrica na tentativa de descrever sistemas de parentescos africanos e não só. Esse marco nos convoca no sentido de uma considerável cautela no que diz respeito às designações de parentesco, como chama atenção Geffray (2000), na sua obra “Nem Pai e Nem Mãe: a crítica do parentesco caso dos Macaus de Moçambique”. O autor revela grande preocupação teórica na qual aponta críticas ferrenhas ao Louis Morgan (1840) e as suas designações de parentesco:

Ora, parece haver um equívoco no próprio princípio do objeto assim instaurado. Pela sua própria ingenuidade, as concepções de L. Morgan exprimem esta ambiguidade constitutiva do objeto- parentesco que ele descobriu, e que se perpetuou até aos nossos dias em etnologia: ela resulta da utilização do vocabulário comum do nosso parentesco ocidental para descrever o parentesco das palavras de todas as outras sociedades fossem dotadas de um valor universal (GEFFRAY, 2000 p. 23).

O autor considera os esforços teóricos do Morgan relativamente ao tema parentesco como equívoco fundador devido a sua visão e análise universalista, que acaba por perpetuar-se e igualmente influenciar inúmeras gerações de antropólogos no trato do parentesco ocidental como valor universal. Levando em conta essa advertência, nossa

pesquisa procurou fugir dessas armadilhas teóricas. Assim, o parentesco *pepel* não vai ser abordado a partir da luz ocidental, ou seja, da visão universalista, pelo contrário adotou-se uma perspectiva endógena.

Ora, o parentesco enquanto um dos temas centrais da presente pesquisa representa um motor social da vida dos *pepel*, uma vez que permeia as relações políticas, econômicas e sociais, algo comum entre os povos da Guiné-Bissau. O mito de origem e a organização social, política e econômica dessa etnia guineense parece ser interessante, ela funda junto com as relações de parentesco significativamente delineado e organizada através dos *djorsons* e suas ramificações ou clãs e linhagens.

3.1 A organização social

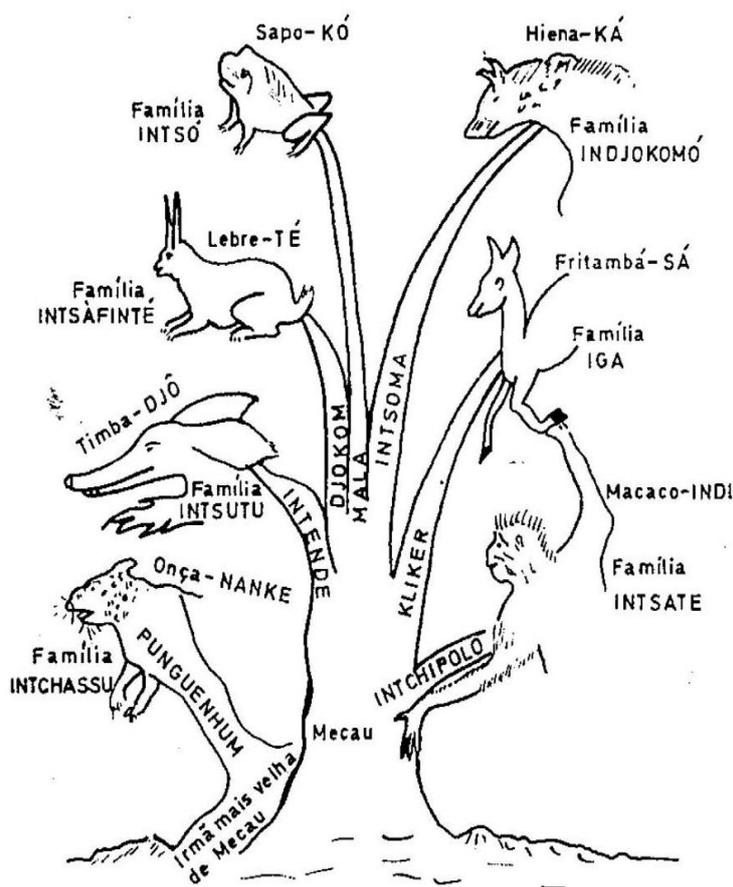
Segundo a tradição registrada por Frei Vitoriano (MOTA, 1974), o Mecau seria um soberano Biafada e o primeiro a ocupar a ilha de Bissau. A descendência de sua irmã e suas seis mulheres (esposas) teriam dado origem às sete Djorson do grupo que mais tarde vêm a ser chamada de Papel¹¹. Pungenhum, a irmã de Mecau gerou a Djorson **Intchassu**, no plural **Bossassu**, de onde se teria surgido o nome de Bissau. Essa Djorson ainda hoje habita a Ilha de Bissau. Avelino Teixeira Mota (1989) conta que os indivíduos desta geração se diziam bravos como a onça e, por isso, escolheram o apelido Nanque, e reforça que também usam o apelido *Ié* e costumam ocupar as posições de lideranças: são soberanos entre os seus povos, fidalgos ou *djagras* (chefes de terra).

Mala, uma das seis mulheres, gerou o clã Intsó (plural: Botsó) que povoou Bandim. As pessoas dessa geração escolheram como totem o sapo – Có – porque se dedicavam à agricultura, andavam metidos na água como os sapos (idem, p. 21). Intsoma, outra mulher, gerou o clã Indjokomo, no plural Bodjokomo, que povoou o Alto Crim. Tinham como totem a hiena – Cá – pois eram destemidos guerreiros, atacavam como as hienas. Djokom, a terceira mulher, gerou o clã Intsafinte, no plural Botsafinte, que povoou Safim. Usavam como totem a lebre – Té – pois diziam-se matreiros como a lebre. Kliker, a quarta mulher, originou o clã Iga, no plural Boiga, que povoou Kliker (atualmente Calequir). Essa geração escolheu como totem a cabra do mato – Sá – pois afirmavam serem rápidos como este animal. Intende, a quinta esposa, gerou o clã Intsutu, no plural

¹¹ Explica a versão citada pela escritora Guineense Odete Gomes Semedo, sobre o surgimento do termo papel.

Bitsutu, que povoou Mindara. Usavam como totem o timba ou urso formigueiro – Dju. Finalmente, Intchopolo, a sexta mulher, gerou o clã Intsalé (plural: Bitsale) que foi para Bissalanca. Esta geração escolheu como totem o macaco – Indi – pois eram hábeis a subir às palmeiras, para extraírem o vinho de palma

Figura 3 - Árvore Genealógica dos pepel



Fonte: Avelino Teixeira Mota (1962)¹².

Dos locais onde viviam esses clãs, irradiaram depois para todos os pontos da ilha, sem discriminação territorial. Era considerado “incestuoso” o casamento entre indivíduos da mesma linhagem ou geração (em crioulo, *Djorson*) e, por isso, o casamento tinha de ser exogâmico, isto é, entre indivíduos de *Djorsons* diferentes¹³. Quanto aos apelidos (sobrenome), inicialmente eles eram os da geração da mãe, mas mais tarde alguns que

¹² Ver em Avelino T. Mota (1989).

¹³ Estes e outros costumes ainda hoje são seguidos pelos papéis. Por exemplo, as pessoas mais velhas recusam-se a matar ou maltratar o animal que serviu de totem aos seus ancestrais. Por isso a caça que vem a ser praticada pelos portugueses, provocavam as guerras em diferentes localidades.

tiveram mais contato com os portugueses passaram a usar o sobrenome da geração do pai. Entretanto, no que tange ao sobrenome, uma das versões da tradição oral, diz-se que o uso do sobrenome do *djorson* do pai já era um princípio estabelecido na filosofia pepel, e serve como mecanismo de ocultar a verdadeira identidade dos pepel na crença de que quando se sabe *djorson* de um pepel descobre-se seu calcanhar de Aquiles, nesse caso fica mais fácil o atingir com ataques de feitiços malignos. Ainda sobre a ligação entre os Papel e Biafadas: dizia-se que, quando era abatido um animal na Baloba¹⁴ para Irã¹⁵ de Quinara dos Biafadas, aparecia sangue desse animal na Baloba de Bissau.

Ilha de Bissau e as primeiras ocupações dos Papéis entre séculos XVI à XVII. Fonte: Avelino T. Mota (1989).

Figura 4 - Regulados dos Pepel



Os *pepel* são conhecidos como uma das etnias mais resistentes na preservação da aquilo são suas práticas ancestrais, conforme os relatos colhidos na época colonial. Segundo Amandio Lopes (1935, p.62):

O próprio *pepel* apresenta entre si características diferentes, especialmente na parte respeitante à sua vida social. O das regiões de

¹⁴ Espaço abaixo duma grande árvore na mata sagrada, onde normalmente ocorre o culto dos ancestrais dirigido por Balobeiros. Incorporadores normalmente são descendentes da geração dono da terra pelo qual o determinado espaço pertence.

¹⁵ Entidade que representa as ancestrais.

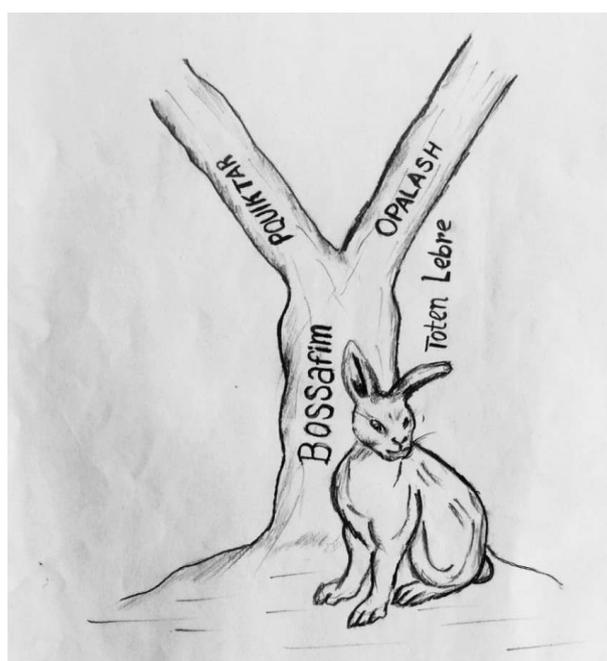
Antula, já mistura com o balanta têm, como este, o roubo por virtude; o de xuru aproxima-se do manjaco. Apenas o de Biombo parece conservar em pureza os seus usos e costumes.

Observa-se que essa etnia principalmente os de Biombo mantém-se firme ao modelo da organização social através do clã, além do social, mas também da maneira como se identificam politicamente e espiritualmente, porque cada clã possui sua *moransa* e igualmente com seus representantes políticos, espirituais e entidades espirituais específicas, ou seja, os santuários em que cada *djorson* professa sua fé. Ao longo do trabalho de campo no reino de Biombo observei e analisei que os, *djorson* em Crioulo e *Kinhas* na língua pepel possuem várias ramificações que serão apresentados a seguir.

3.1.1 Os clãs e as suas ramificações

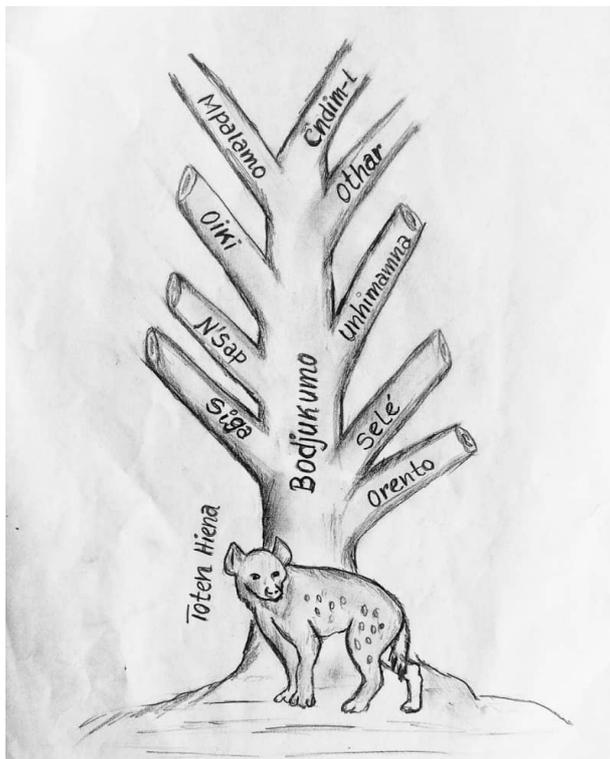
Esta seção aborda as ramificações dos clãs de pepel de Biombo a partir dela delimita como os cruzamentos do casamento podem ocorrer, visto que indivíduos da mesma ramificação não podem se casar como acima mencionamos. É importante lembrar que a etnia pepel conta com sete *djorson* e cada *djorson* tem suas ramificações. *Djorson* Bossafim em Biombo é dividido em dois clãs, como pode observar a partir da figura a seguir:

Figura - 5 Árvore genealógica do *djorson bossafim* e suas ramificações.



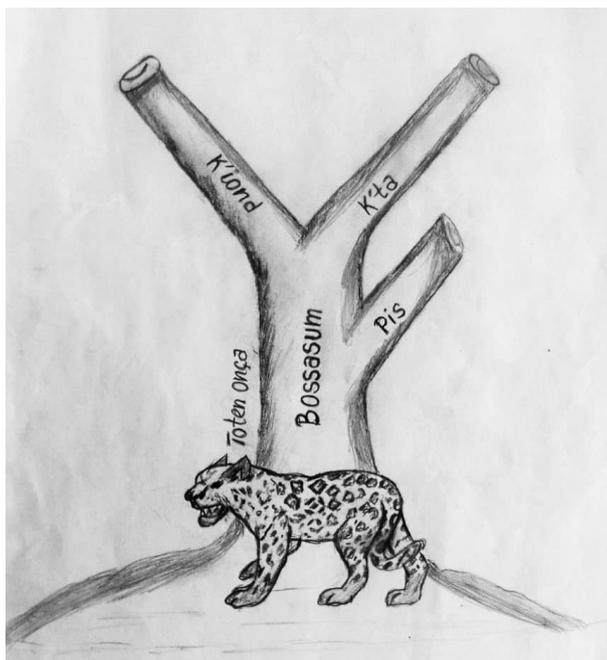
Fonte: elaborada pela autora

Figura - 6 árvores geneologica do *djorson bodjukumo* e suas ramificações



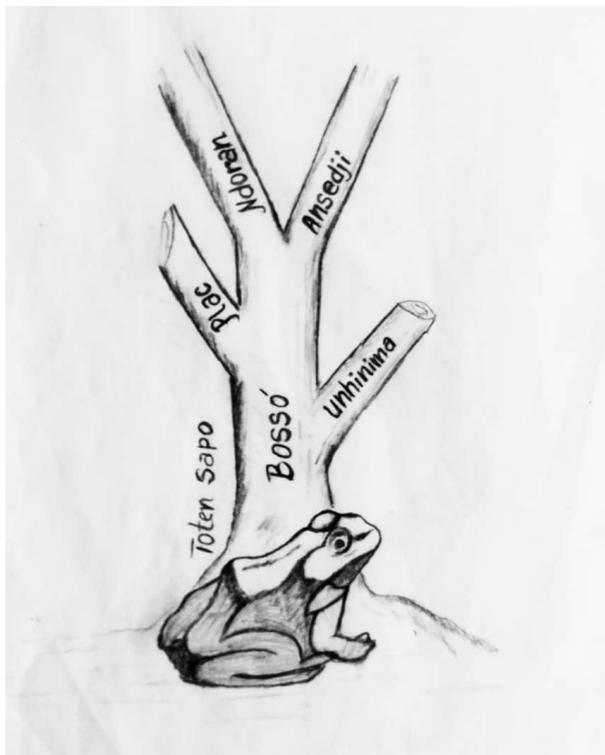
Fonte: elaborada pela autora

Figura - 7 Árvore genealógica do *djorson bassasum* e suas ramificações



Fonte: elaborada pela autora

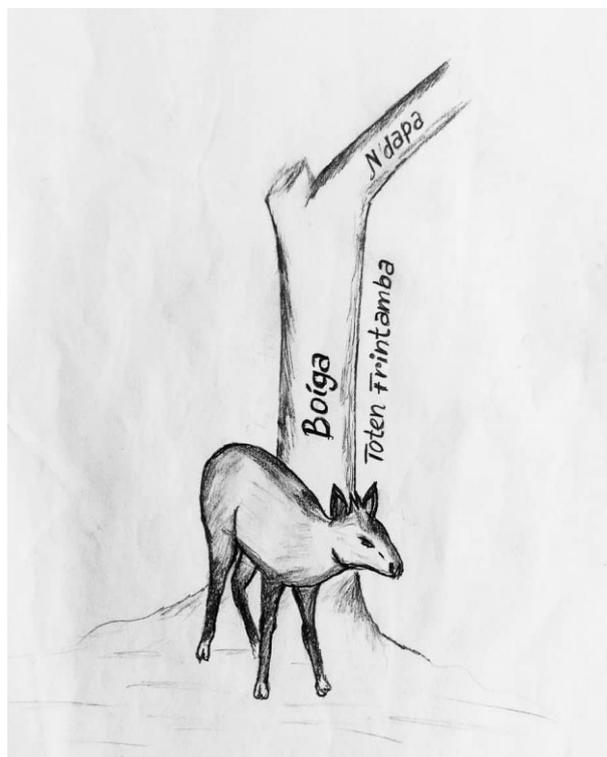
Figura - 8 Árvore genealógica do *djorson bassó* e suas ramificações



Fonte: elaborada pela autora

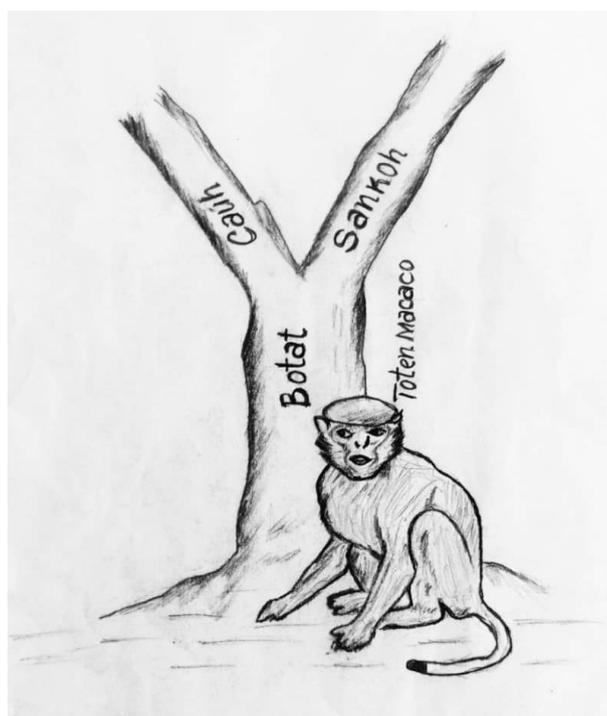
Djorson boíga, não possui Subdivisões segundo tradição oral só tem um patrono e também foi o último djorson que surgiu.

Figura – 9 Árvore genealógica do *djorson boíga*



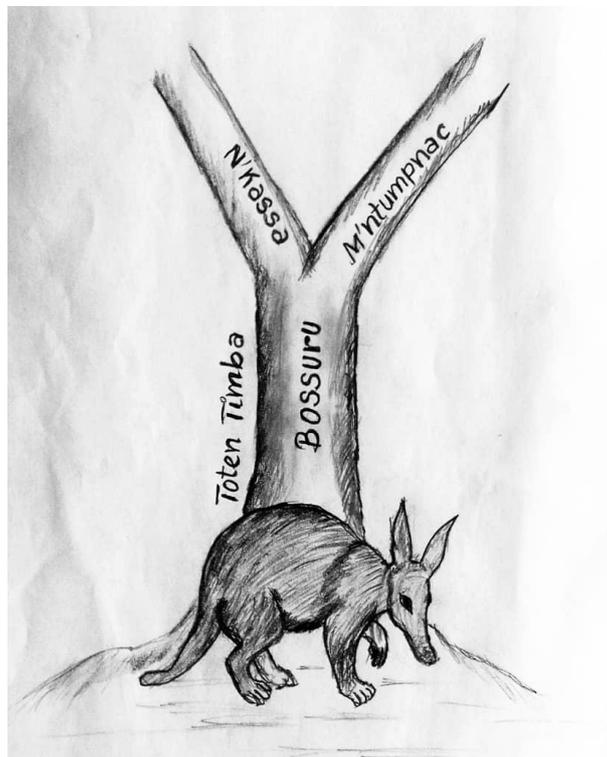
Fonte: elaborada pela autora

Figura - 10 *djorson de Batat* e suas ramificações



Fonte: Elaborada pela autora

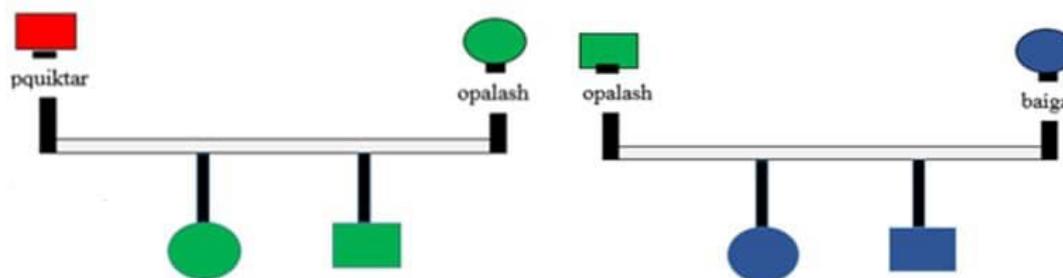
Figura - 11 Árvore genealógica do djorson Bassaru e suas ramificações



Fonte: elaborada pela autora

Os cruzamentos e combinações de casamento se dão mediante as organizações de djorson e suas ramificações. A título de exemplo, o primeiro Djorson na representada na figura abaixo os *Bassafim* possuem duas ramificações que são: *Pquiktar* e *opalash*. Entretanto um homem e uma mulher pertencente a uma mesma ramificação não podem se casar pois entende-se, que são unos, ou seja, têm o mesmo corpo e espírito, portanto, ninguém pode se casar a si mesmo.

Figura - 12 Relação de Parentesco



Mas um *pquiktar* e *opalash* sim, podem se casar, mas seria mais salutar casamentos entre *djorsons* diferentes independente das ramificações como por exemplo, um bossafim e boíga. A figura 12 a esquerda representa casamento entre pertencentes do mesmo *djorson* mas de ramificações diferente, já a direita, representa um pertencente da ramificação *opalash* do *djorson* bassafim, casado com uma mulher baíga. Por outro lado, percebe-se que as mulheres e seus filhos nas ambas figuras são representadas pela mesma cor, isso devido a linhagem uterina ou matrilinear. Essa filosofia é válida ou se aplica para os sete *djorsons*, porém este aspecto tem sido negligenciado na contemporaneidade sobretudo nas zonas urbanas, já que muitos pertencentes dos *pepel* têm obedecido rigorosamente ao sistema jurídico incluindo o de parentesco ocidental adotado pelo estado da Guiné-Bissau.

A despeito, de acordo com Lima e Insali:

O sistema jurídico guineense, tal como outros sistemas dos países lusófonos, de dominação colonial portuguesa (...) são sistemas recebidos do colonialismo português e pertencem ao comumente designado de sistema *romano-germânico*. Este sistema foi absorvido pelas leis internas de cada Estado, após as independências dos respectivos países, e constitui hoje a base jurídica dos sistemas jurídicos desses países. (LIMA E INSALI 2019, p.149).

Dada essa herança colonial na qual a Guiné-Bissau não é uma exceção explica a não legitimação do casamento e sistemas de parentesco *pepel* e das demais etnias da Guiné-Bissau, ainda sobre esse assunto Lima e Insali (2019) frisaram que:

No caso guineense, em concreto, o sistema jurídico português foi recepcionado pela lei n.º 1/73, de 24 de setembro, que no seu conteúdo considera o seguinte: [...] A legislação portuguesa em vigor à data da proclamação do Estado soberano da Guiné-Bissau mantém a sua vigência em tudo o que não for contrário à soberania nacional [...]. (LIMA E INSALI 2019, p.149).

Portanto, a recepção do sistema jurídico português para o estado Guineense, não se adapta a uma sociedade heterogênea e diversificada como a Guiné-Bissau. Este sistema não as legitima, mas também não proíbe e assim as manifestações dessas práticas continuam presentes.

Sobretudo na zona rural nos tchons dos pepel a ideia de *djorson* e o sistema de parentesco como todo ainda é fortemente enaltecida, ou seja, os pepel e os guineenses em geral nas suas comunidades, no seio da família se adequam aos direitos costumeiros da sua etnia, já nas instituições do estado¹⁶ se adaptam ao direito “positivo”.

Ainda sobre Djorson segundo Nanque, 2014:

O homem procede da *djorson*. Porque a *djorson* não é uma invenção social ou uma organização social. Por conseguinte, formada pela sociedade na tentativa de organizar a sociedade. Segundo os papéis¹⁷, a sociedade tal como ela é hoje, tem a sua origem desde a criação do conceito de *djorson*. Por isso, a *djorson* tem a sua origem na verdade divina, por que criada não pela vontade de homem, mas pela iniciativa de Deus. Sendo a *djorson* anterior ao homem pepel ela é a essência dele. É por esta razão que dizemos que o homem pepel é consubstancial à *djorson*, porque veio dela, isto é, procede dela. Mas, ao mesmo tempo, este mesmo homem (e a ideia que se tem dele) é que justifica, sobremaneira, a sua plenitude enquanto homem. (NANQUE, 2014. p.29).

Essa etnia acredita que o *djorson* advém da criação divina, ou seja, ela carrega uma dimensão espiritual não necessariamente e exclusivamente elemento da organização social. De modo geral, analiso que o *djorson*, sobretudo o sistema de parentesco como um todo é de extrema importância na vida política social, cultural, tradicional, econômica e espiritual dos pepel.

A sociedade pepel se identifica fortemente com os *djorson* e suas ramificações. É comum ao perguntar a um pepel sobre sua identidade, e ele mencionar o seu *djorson* e o enaltecer publicamente. Isto remete automaticamente a sua *moransa*, sua origem, sua terra. Esta premissa se confirma, visto que, mesmo que um *pepel* nasça num outro país ou até mesmo na capital Bissau, ou fora da sua *moransa* ainda valoriza sua origem: ele afirma ser pepel e igualmente enuncia seu *djorson*. Isso demonstra exatamente o lugar da

¹⁶ A título de exemplificação, o matrimônio k´mar não é reconhecido como casamento pelo Estado, desse modo os Pepel e os Bissau-Guineenses de modo geral acionam o casamento em diferentes instituições como igreja, mesquita e cartório civil para que possam ser reconhecidos nessas diversas instâncias a depender de interesse do casal como status social e documento (assunto que debateremos com mais detalhes na sessão sobre o casamento).

¹⁷ O termo papel, papéis em plural é uma denominação atribuída pelo colonizador, mas pertencentes desta etnia se autodominam pepel, sendo assim optamos por usar pepel.

sua ancestralidade, mesmo nunca ter pisado ou conhecido esse lugar, portanto o Djorson é a essência do ser pepel. Ainda no que concerne à organização social, é interessante citar o mito de origem dessa etnia para introduzir sobretudo a ideia de *djorson* como um motor da organização social.

Para os pepel à semelhança dos manjacos e mancanha, a organização social se dá da seguinte maneira: organizam-se em grandes famílias de tipo patrilocal, tendo regra geral, uma *Kasa Garandi* (casa grande) ainda conhecida como casa de djorson. Segundo Cardoso (2003), à medida que o agregado familiar vai aumentando, novas uniões matrimoniais se vão constituindo e consolidando. Estas saem da grande família patrilocal e constroem novos lares, continuando, todavia, ligadas àquelas. Assim constituem grandes moransas habitadas por muitas famílias.

As mulheres fortalecem as famílias e moransas, visto que, geralmente, são elas que transitam de uma família para outra após casadas e lá formam novos agregados familiares. Isto acontece devido à organização social na qual os homens são herdeiros dos bens da família incluindo os imóveis e o chefe da família, enquanto as mulheres separam da sua família de origem e os homens as agregam na sua família.

Ainda segundo esse autor o fator poligamia presente em quase todas as famílias tradicionais influencia consideravelmente no aumento dos agregados familiares:

Qualquer destes grupos tem a poligamia como prática de casamento, do qual nascem muitos filhos que vão constituir a força produtiva principal e, por conseguinte a fonte geradora de rendimentos para a família e para a comunidade (CARDOSO, 2003, p.155).

A poligamia é uma das características fundamentais da família tradicional guineense (BRAGA Apud DJALO, 2012 p.26). Essa prática está intimamente relacionada com a ideia do casamento a saber: procriação, riqueza, unidade do clã e entre outros (TRINCAZ APUD DJALO, 2012, p.26).

Djalo (2012), enaltece a importância da poligamia no plano econômico pelos modos de produção e divisão do trabalho. Na verdade, numa sociedade rural sedentária, as mulheres nas suas atividades domésticas e agrícolas são uma valiosa ajuda na produção da economia familiar para fins de sustento da família.

Outro aspecto interessante no que concerne à poligamia é o meio de conceber muitos filhos. Os pais sentem orgulho disso, de certa forma os filhos são encarados como riqueza, não necessariamente pela força produtiva que proporciona, mais os filhos em si

como um legado. É comum a expressão entre os pepel: "se eu morrer ao olharem para o meu filho lembrarão de mim".

Ainda sobre a importância das esposas e dos filhos enquanto riqueza, dialogando com Adesina (2012) exemplificando a comunidade Nnobi (da Nigéria Oriental) ressalta que:

Um aspecto central da rede de parentesco na sociedade é o *Umunne*, ou espírito da maternidade partilhada. Os dados mostram uma dualidade sexual das actividades económicas, da riqueza material, etc. Homens e mulheres convertem a riqueza material em títulos de prestígio, assim como no largamente pretendido título de *ogbuefi*, disponível para homens e mulheres. A instituição de 'primeiras filhas' significa que tanto elas como os homens podem ter várias 'esposas'. Como nota Amadiume (1987:31), 'as primeiras filhas, mulheres estéreis, viúvas ricas, esposas de homens ricos e mulheres camponesas ou comerciantes bem-sucedidas' tomam esposas para si, fenómeno que ela refere como 'esposos femininos'. As relações sexuais com o intuito de procriação ocorrem entre a esposa e parentes escolhidos do 'esposo feminino', sendo as crianças daí resultantes, reconhecidas como filhos do 'esposo feminino'. (Amadiume, 1987 *apud* ADESINA, 2012, p.200).

Vê-se que a ideia de poligamia embute vários significados a depender do contexto no qual é praticado.

No caso dos *pepel*, além dos interesses económicos e políticos, também remete muito sobre o prestígio social. Quando morre um pai da família sua grandeza é mensurada pela quantidade dos filhos e mulheres, assim é lembrado como grande homem, ou seja, o fator económico concorre fortemente nesta questão, mas também a busca de notoriedade, fama e até mesmo fertilidade por parte dos homens. Por outras palavras, possuir muitas mulheres e filhos também faz parte do atributo da masculinidade, como forma dos homens serem lembrados enquanto célebres ou então como quem deixou um legado. Diferente da sociedade N'nobi da Nigéria as mulheres pepel não têm direito de disputar títulos de prestígio, isso ocorre exclusivamente entre os homens.

Por outro lado, uma das características subjacentes à sociedade pepel diz respeito à estratificação social. A título de exemplo no que concerne ao poder político de alto escalão, ela é exclusiva um grupo de pessoas no caso um clã ou *djorson*, só esses possuem o poder de assumir o regulado e os demais num total de seis clãs são considerados seus eternos súditos. Isto é justificado através do mito da origem desta etnia, encarada como legítima e sem contestação. Confrontando com Cardoso (2003) além dos pepel, os manjacos e mancanhas são sociedades muito estratificadas, com fortes hierarquias, tendo no seu topo a figura do régulo e os seus vários conselheiros.

A ascensão ao cargo de regulo obedece às normas sucessórias do direito costumeiro inerentes a cada um dos grupos. O régulo, na qualidade de entidade suprema da tabanca ou de um grupo de tabancas enquanto unidade política e geográfica, e rodeado de uma corte que, entre outras funções, vela pelo cumprimento das decisões por ele tomadas, sob pena de aplicação de sanções. Em qualquer uma destas comunidades étnicas é o regulo quem decide sobre o período de realização de certas cerimónias como as do fanado, por exemplo, ou a quantidade de cabeças de gado a sacrificar aquando das cerimónias fúnebres (CARDOSO, 2003, p.155).

Essa característica da organização sociopolítica com base no regulado de certa forma é transversal à maioria dos grupos étnicos da Guiné-Bissau, com exceção dos balantas que não possuem a estrutura de regulado. No que concerne à noção e as características do regulado debateremos posteriormente no tópico relação de parentesco e a política no seio dos pepel. Essa sociedade apresenta não só as estratificações de cariz político, mas também sua estruturação se organiza em classes de idade:

Para além do critério natural de passagem de uma classe de idade para outra, isto é, com base no fator da idade do indivíduo o que lhe conferir determinados privilégios sociais, o fanado enquanto uma das fases do processo de iniciação, constitui uma forma de ascensão na sociedade. Esta ascensão e aumento de privilégios sociais encontram na sua revelação nas diferentes cerimónias que se reservam ao indivíduo após a sua morte (CARDOSO, 2003, p.156).

Nota-se uma forte distinção social em função da idade nas sociedades africanas e da sociedade pepel em particular, distinção esta que não passa necessariamente pela idade biológica, mas sim a idade social consagrada através dos rituais femininos e masculinos. No caso pepel, o casamento para as mulheres e fanado (ritual de iniciação a vida adulta) para os homens. Ainda sobre esse assunto a diferenciação da faixa etária no contexto africano carrega um peso significativo, a nível da família e na sociedade em geral, dialogando com Oyěwùmí (2004):

Na pesquisa sobre a sociedade Iorubá do sudoeste da Nigéria, eu apresento um tipo diferente de organização familiar. A família Iorubá tradicional pode ser descrita como uma família não-generificada. É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero. Antiguidade é a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas. Daí as palavras *egbon*, referente ao irmão mais velho, e *aburo* para o irmão mais novo de quem fala, independentemente do gênero. O princípio da

antiguidade é dinâmico e fluido; ao contrário do gênero, não é rígido ou estático. (OYĚWŪMÍ 2004, p.6).

A pesquisa dessa autora revela a relevância da idade na organização familiar ioruba no contexto nigeriano que também é comum em vários contextos do continente africano. O quesito antiguidade gera a base da estratificação social, ou melhor, acredita-se quanto mais idade maior a sabedoria. Essa questão consagra a classe dos anciões e anciãs, particularmente no contexto ioruba (OYĚWŪMÍ, 2004). Essas categorias que determinam as hierarquias, diferente do contexto ocidental no qual as hierarquias podem ser ancoradas através da categoria gênero.

No contexto pepel da Guiné-Bissau o estatuto da senioridade também permeia as relações sociais como aponta Moreira (1994, p. 57).

À diferença de estatutos sociais fundados na idade sendo que o mais valorizado é o de homem mais velho este apelido de "homem grande", o que remete não só para a sua experiência, e com o facto de, em alturas de crise, ele se ter demonstrado eficaz para ultrapassar certos problemas. A sabedoria é de facto monopolizada quer pelos homens grandes como pelas "mulheres grandes", sendo atribuído a cada um deles um universo de conhecimentos específicos. Estes ligam se também à história da etnia, aos mitos, à religião, aos rituais, enfim, a todos os segredos que consolidam a identidade tradicional do grupo.

Ser "homem grande" e "mulher grande" nesse contexto remete às experiências e outras sabedorias, mas principalmente é legitimada pelos rituais de consagração, entre os quais casamento como um dos requisitos para a escala do estatuto de senioridade que atribui poder, posição de tomada de decisão e entre outro privilégio, por outro lado o contexto pepel, diferente do ioruba apontada por Moreira (1994):

Verifica-se uma assimetria aparente entre a concepção de "maioridade" feminina e masculina. Enquanto os rapazes atingem a idade socialmente adulta antes do casamento pelo ritual da circuncisão durante o qual lhes são também administradas uma serie de ensinamentos visando introduzi-los no universo masculino adulto as raparigas só alcançam um estatuto identico pelo casamento.

Ou seja, no caso pepel a herarquia social se dá através da categoria da senioridade tanto para homens e mulheres, mas ainda se percebe assimetria no processo de ascensão a essa posição social entre homens e mulheres na qual os primeiros tendem a atingir o estatuto de senioridade, geralmente em primeiro lugar, visto que antes do casamento já ganham o estatuto de maioridade através do *fanado* que é posteriormente reforçada pelo casamento. No caso das mulheres elas apenas ganham esse estatuto social

através do casamento. Desse modo os homens são apetrechados com mais conhecimentos e formas de manipulação dos ritos sociais e outros segredos da tradição. A título de exemplo só eles podem assumir cargos de representante político. Moreira 1994 ainda salienta que:

Finalmente resta referir que, apesar do aparente desequilíbrio subjacente ao alcance do estatuto de adulto entre homens e mulheres, o casamento representa em ambos uma mudança na sua condição social. Se a mulher passa através dele a ser reconhecida como adulta, o homem afirma a sua posição iniciando a sua escalada para a senioridade. É que para se chegar a "homem grande" não basta ter alguma idade, é preciso demonstrar que se possui uma situação estável apenas concebida, na ideologia Papel, no contexto do casamento. O estatuto de homem grande é proporcional à qualidade dos seus casamentos, ou seja, ao número de mulheres e filhos por ele legitimados. (MOREIRA 1994, p.80.)

O casamento contribui para mudança de estatuto tanto para homens e mulheres, mas o significado dela reflete de maneira diferente. No caso das mulheres, a importância chave deve-se ao interesse na capacidade de reprodução para os *djorsons*. Como narra Inaida Pires (2019.p83) na sua dissertação "Porque a barriga pede tanto" quando afirma: "para ser considerado uma mulher, portadora ou transmissora da linhagem, é preciso ser uma mulher adulta. Ou seja, de acordo com a cultura Pepel, só possui "a barriga" uma mulher que se casou segundo o sistema tradicional".

Enquanto no caso dos homens o casamento indica seu status de grandeza, enquanto chefe da família que também mensura sua capacidade e maturidade em gerir uma família numerosa. Além do mais através do casamento os homens conseguem consagrar alianças políticas, sociais e econômicas e, a partir disso, é tido como referência, um senior ou um "homem grande" no seio da comunidade.

3.2 O parentesco e a política no seio dos pepel

A relação do parentesco também permeia as questões políticas. Isso se dá porque não é qualquer indivíduo dessa etnia que pode assumir cargo político de alto escalão como opera nos regimes democráticos.

Segundo Pires (2019 p. 43):

A legitimidade das autoridades tradicionais assenta-se na linhagem, tendo no culto aos antepassados a característica marcante da sua religiosidade. Desse modo, a linhagem constitui o principal critério para

legitimar o poder de uma autoridade tradicional, que lhe é dado pela comunidade.

É importante não perder de vista que o poder político e a sua ligação com a linhagem, no caso da etnia pepel da Guiné-Bissau, é exclusiva a uma só linhagem entre os sete Djorson que são os Bassassum. Não obstante, o perfil ou requisito do candidato à liderança se dá através dos *bassasum* ou *djagras*, são os consagrados como nobres, detêm o monopólio do poder político central, ou seja, só eles podem ser régulos, ascensão ao poder entre os nobres se dá de seguinte maneira:

A ascensão ao cargo de régulo obedece às normas sucessórias do direito costumeiro inerentes a cada um dos grupos. O régulo, na qualidade de entidade suprema da tabanca ou de um grupo de tabancas enquanto unidade política e geográfica, é rodeado de uma corte que, entre outras funções, vela pelo cumprimento das decisões por ele tomadas, sob pena de aplicação de sanções. Em qualquer uma destas comunidades étnicas é o régulo quem decide sobre o período de realização de certas cerimónias como as do *fanado*, por exemplo, ou a quantidade de cabeças de gado a sacrificar aquando das cerimónias fúnebres. (CARDOSO, 2003, p.155).

Essas autoridades políticas denominadas de régulos compõem o topo da pirâmide, são figuras muito respeitadas no seio das sociedades tradicionais guineenses. Existem diferentes caracterizações dos chefes tradicionais que se subdividem em três categorias, que são:

O primeiro corresponde a um tipo de organização política antiga, sem estrutura estatal, mas dirigida por chefes, dispondo geralmente de um poder hereditário; segundo é a instituição criada pelo poder colonial e designa o conjunto dos chefes administrativos associados a este poder; por fim, terceiro trata-se do grupo social formado pela unidade administrativa, a cabeça da qual se encontra um chefe autóctone agente da administração (DJALO, 2012.p77).

No caso da etnia pepel, o régulo corresponde a primeira definição. Segundo a historiografia Bissau-guineense os pepel representam uma das etnias mais resistentes a ocupação portuguesa, eles cobravam tributos ao regime colonial português, reivindicando que são donos da terra (SEMEDO, 2011).

Ainda sobre o direito sucessório forjada na ideia de *djorson* segundo (CARDOSO 2003)

Os djorson são não apenas coletivos de pessoas ligadas pelo mesmo totem e por relações consanguíneas, mas também um símbolo de diferenciação dos indivíduos no interior de uma mesma comunidade.

Existem as djorson consideradas nobres, e só no seio delas se pode escolher o régulo. Quer dizer, um dos critérios, se não mesmo o critério fundamental para ascender o cargo da chefia política da comunidade, é ser membro de uma determinada djorson. Mais, há cemitérios predestinados aos indivíduos pertencentes a essa djorson, o que demonstra claramente o grau da diferenciação social existente. (CARDOSO 2003, p.156).

Além do régulo e chefe da tabanca, as demais autoridades, como os responsáveis dos djorsons, são assumidos por elementos de outros djorsons, em que cada autoridade corresponde a um território específico, ou seja, uma área de jurisdição específica. Isto porque a organização política e social com base na linhagem, estende para todos os clãs desta etnia. Cada clã possui suas terras e moranças delimitadas, espaços produtivos para agricultura, santuários, cemitério, um chefe de tabanca e também chefe de djorson (o responsável máximo pertencente ao mesmo clã¹⁸).

Djalo (2012) apresenta a organização da estrutura política dos brames ou mancanha que têm a semelhança com os pepel:

Do ponto de vista político, os brames estavam organizados em pequenos regulados tendo Bassarel como sede principal. A desintegração desta confederação ocorrerá no final do século XIX, resultando na autonomia dos 28 regulados que a compunha. Teixeira Da Mota (1954) e Jaqueline Trincaz (1981) reconhecem ambos que as organizações sociais dos brames, são idênticas dos manjacos e dos papéis (pepel) de acordo com o Carreira (1167: 49), a sua sociedade era dominada por duas classes sociais: Os nobres e os ritualistas: faziam parte dos nobres, entre os outros, os conselheiros (Nagàk ou kandjã). Os ferreiros (Metàk). Entre os ritualistas figuravam o advinho (Napêné), os oficiais de irãs (Nadjâka) e os coveiros (Natiâmâ) e (Nadjêke) (DJALO, 2012, p.57).

As configurações políticas dessas etnias acima mencionadas se dão através de regulados em que cada reino (tchon pepel) possui organização política congênere. Os Pepel, Brames e Manjacos representam muitas similitudes em termos socioculturais e linguísticos. No geral como acima mencionamos quase todas as etnias da Guiné-Bissau, com exceção a Balanta, a organização política tradicional se assenta numa posição vertical.

Que são caracterizadas por duas grandes classes segundo Djalo (2012), Teixeira Da Mota (1954) e Jaqueline Trincaz (1981). Primeiro os nobres a segunda classe são os

¹⁸ A eleição de chefia de djorson (vila) se dá através do critério da pertença a djorson na qual cada, tem seu responsável máximo, ou seja, um membro de uma djorson não pode ser responsável político do outro.

ritualísticos, esse fato demonstra a relação imbricada da política e religião. Pereira (2008) chama atenção para esse tema largamente debatido no campo da Antropologia.:

Parte dos estudos sobre as relações entre política e religião dá conta do fundamento sagrado do poder que, como demonstram as etnografias em sociedades africanas tradicionais, por exemplo, confere o suporte ideológico que legitima o chefe, visto como mediador ou homólogo dos deuses ou dos antepassados, bem como fornece um vocabulário ordenador da sociedade e garantidor da ordem estabelecida e da hierarquia social (PEREIRA 2008, p.45).

Um regulo pepel tanto para seu processo de entronização do poder necessita do auxílio dos Deuses, sobretudo porque é um espaço fortemente disputado entre os nobres do djorson *Bassassum* (djagras em crioulo) acredita-se que só os poderosos podem conquistar esse espaço. Já durante seu mandato o regulo (chefe) lida intimamente com estas entidades, no seu exercício político e na sua vida quotidiana, sendo assim concordando com Pereira (2008), este é homólogo dos deuses conjuntamente ordenam a sociedade e garantem a estabilidade e a hierarquia social do mesmo.

Outra questão não menos importante é que esses representantes políticos máximos são exclusivamente homens, com exceção dos Bijagós que num passado remoto tiveram uma experiência de matriarcado, uma lógica que inverteu ao longo do tempo também influenciada pela colonização. Embora as mulheres não se apresentem nos lugares de tomada de decisão, nas estruturas políticas de forma latente, elas possuem grande relevância na manutenção do poder dos régulos. Os representantes políticos tradicionais geralmente possuem um número considerável de mulheres de diferentes linhagens, de grande estatuto familiar e de muito poderio econômico.

Para melhor compreensão do suporte da mulher e dos filhos ao regulo, conversei com o filho do Regulo de Biombo. Ao perguntar o Filho do régulo de Biombo sobre organização da sua família ele ressalta que:

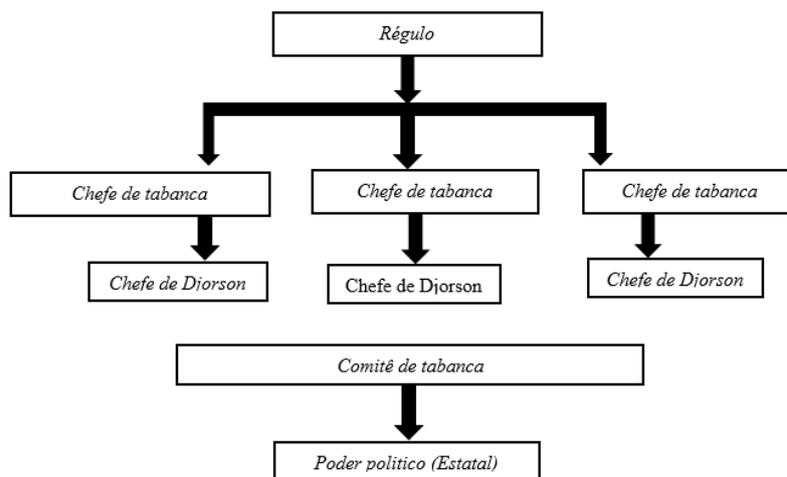
Sou filho do atual régulo de Biombo, minha família é muito numerosa como sabe da fama dos reégulos (risos) ele tem várias esposas e filhos não conheço todos meus irmãos e nem sei o número total deles, talvez meu pai saiba, mas não revela o número exato dos filhos e nem das suas mulheres, ele considera que isso é segredo e que segredo é poder. Somos muitos porque além das mulheres que procriaram com ele, como no meu caso procriou com a minha mãe antes de ser régulo eu sou o fruto dessa relação, incluí os filhos das mulheres que pedem o meu pai para lhes casar que também são meus irmãos\as. (M'FOMBA CÓ).

As mulheres e seus filhos de certa forma são pontes de alianças do régulo com a sua linhagem, moransa e família. Sendo assim, esse representante político é alicerçado

por uma rede ampla de parentesco, pelo fato de possuir os filhos e mulheres de diferentes linhagens. Porque as linhagens dos *pepel* obedecem a transmissão uterina e com base nessa lógica, o régulo *pepel* não pertence à mesma linhagem do filho. Com esse arranjo, apesar do filho não vir a ser seu herdeiro ele sempre apoia o pai politicamente e não só.

Para melhor compreensão da organização política dos *pepel* segue o diagrama:

Figura - 13 A organização Política



Fonte: elaborada pela autora

Este diagrama ou esquema representa a estrutura do poder político tradicional *pepel*. No topo figura está o régulo em seguida os chefes da *tabanca*. Segundo um estudo realizado pela Faculdade de Direito de Bissau, “O poder de decisão pertence ao chefe da *tabanca* (*Minsr-ossac*), em primeira instância, e ao Régulo em segunda instância e/ou relativamente às questões mais importantes”. Em seguida os chefes dos *djorsons*, visto que entre os setes *djorsons* da etnia *pepel* possuem suas grandes casas (*moransas* e seus representantes, portanto seus chefes) que resolvem assuntos políticos, mas também do ponto de vista espiritual. Já “comité de estado” surge posteriormente com a presença colonial, uma figura de ponte entre o colonizador e os nativos em prol dos interesses do regime colonial, estrutura esta apropriada pelo estado Bissau-Guineense após à independência.

Segundo o estudo da Faculdade de Direito de Bissau (s/d p.45):

“O comité de *tabanca* tem essencialmente competência para organizar e gerir a vida na *tabanca* no que respeita às questões de interesse público, fazendo a ligação com o poder central do Estado, a título de

exemplificação no que tange as atribuições desse órgão, tem por competência organizar questões de interesse público como, as campanhas de vacinação”.

Mas para adesão massiva da população da *tabanca* é importante a voz do régulo. Uma nota relevante no que diz respeito à articulação do poder, ela é imbricada com a espiritualidade, o régulo, chefe da *tabanca* como dos *djorson*, nos seus exercícios acionam auxílio das forças naturais e dos ancestrais.

Já administrativamente, diferente da maneira tradicional que os Pepel dimensionam a estrutura do poder, surge o Estado da Guiné-Bissau após a independência. Uma outra questão importante é no sentido de que os cargos políticos estão restritos aos homens, principalmente os velhos, devido ao estatuto de senioridade, fato este que representa a relação entre o poder e a gerontocracia masculina. Não é possível a uma mulher tornar-se régulo chefe de uma *moransa*, de uma *tabanka* ou de *djorson*, embora seja ela que legitime a descendência, transmitindo a linhagem por meio do seu útero, ou seja, às mulheres são cobradas o casamento e procriação para conceber os sucessores de poder, mas nunca são sucessoras.

As mulheres e toda a família, segundo Dias (1974 apud DJALO, 2012, p. 25), constituem o grupo social de base, revestindo-se assim de um caráter institucional neste grupo. A autoridade paterna constitui o princípio principal de coesão e do seu funcionamento. Dialogando com esse autor, geralmente na Guiné-Bissau a família é patrilocal, ela é constituída pelo chefe da família, a sua ou suas esposas, seus filhos e parentes mais próximos, isso devido à prática de poligamia. A interdependência entre os mesmos além da dimensão política acima mencionada, mas também é reforçada e amplificada pelo culto dos antepassados.

O régulo devido sua ligação familiar e com muitas outras famílias em caso de conflito consegue manter apoio dos cunhados (irmãos das esposas), ou seja, estes saem em defesa dele usando como pretexto de que se o régulo perder o controle do poder, os seus sobrinhos podem sofrer consequências negativas, que são filhos do régulo de um lado e seus herdeiros do outro lado. Isto porque estes são as mães masculinas ou pais sociais dos sobrinhos e cunhados do régulo. Neste sentido, também serão atingidos com em caso de decadência devido à grande rede de interdependência, do ponto de vista político, espiritual, social e econômico.

O casamento pepel como acima mencionado no caso dos chefes tradicionais, pode contribuir para manter as alianças sólidas e como mecanismo de segurança. Isso também

ocorre de modo geral entre *os pepel*, pois nos tempos mais remotos a escolha dos noivos se dava a nível dos chefes da família sobretudo através dos tios. Segundo Djalo (2012, p.25) "por razões de ordem econômica, social e político no contexto da família extensiva a paternidade biológica é, em alguns casos, menos importante do que a paternidade social". Por outras palavras, os tios podem ter uma maior influência sobre uma criança do que o pai biológico. Sendo assim, estes representam uma autoridade política importante no seio das famílias. No que tange ao casamento em especial, o arranjo é arquitetado pelos pais e tios dos noivos. As mães são consultadas, mas geralmente não tomam decisão. Hoje em dia esse arranjo tem diminuído gradualmente no seio dos *pepel*. Não obstante, ainda é muito notório no contexto guineense, principalmente, no seio das etnias islamizadas (Fulas, Mandingas e Biafadas).

Ainda no que consiste à organização política na etnia *pepel* no caso do esquema hereditário, a sucessão se dá através do sobrinho. Cardoso (2003) enfatiza que:

A sucessão ao trono obedece às mesmas regras que a herança dos bens móveis e imóveis. No caso dos régulos após sua morte: o trono é assumido pelo seu sobrinho ou por alguém da mesma *djorson*, o que significa que o poder pertence sempre nas mãos de uma mesma *só djorson* que é a dos nobres os *djagras*. Pode acontecer se o tio antes o tio detentor do trono, vivesse numa zona e o sobrinho ou outro potencial herdeiro numa outra. Ocorrida a morte, o sucessor ao trono deve mudar de local de residência a fim de poder assumir o poder. Este fenómeno, designado por *ndjo pia ossak* em língua *pepel*, é conhecido em crioulo como *n'na bai iarda* ou *n'na bai tem tchon*, expressões que traduzidas para português significam "vou herdar" ou vou, "vou tomar conta da terra" ou, ainda "vou assumir o poder numa determinada zona" (CARDOSO, 2003 p. 161).

O direito de quem deve ou não suceder é salvaguardada com base na oralidade, e grau de parentesco, como acima mencionado. Mesmo que o sucessor não habite no regulado, não é posto em dúvida sua candidatura, ou seja, ainda que não haja registos escritos para comprovação da legitimidade dele, o instrumento oral é fortemente valorizado, e detém sua autenticidade. Através dela testemunha-se a origem do candidato, ou melhor, sua relação de parentesco com o então falecido régulo. A sucessão dos bens, da terra e propriedades é estabelecida através do mesmo esquema acima citado na qual o sobrinho materno herda seu tio materno (mãe macho). Isto porque são da mesma linhagem. Seguindo a tradição oral essa relação forte entre o sobrinho e tio materno é narrada pelo seguinte mito:

Certo dia, um jovem decidiu ir à caça e, tendo matado uma gazela, resolveu pregar um susto ao pai para ver qual seria sua reação. Deixou bem guardada a sua presa e rumou para casa. Ao chegar, explicou ao pai que lhe tinha acontecido uma grande desgraça; tinha tido infelicidade de disparar sobre um homem, o qual confundira com um animal no meio da floresta. Cheio de medo, o pai disse-lhe que fosse procurar seus familiares mais próximos, uma vez que ele não podia acompanhá-lo. O jovem foi ter com um irmão da sua mãe, portanto seu tio, que logo se prontificou a acompanhá-lo e ajudá-lo a enterrar o cadáver. Quando chegaram à floresta, o tio viu que se tratava de uma gazela e não de um homem. Os dois juntos, tio e sobrinho comeram a carne e levaram um bocado ao pai do jovem. (CARDOSO,2003 p.161).

Com base nesse mito compartilhado entre os pepel, percebe-se muita proximidade entre o tio e o sobrinho. Estes são considerados os verdadeiros parentes pois em todas as circunstâncias o tio acolhe o sobrinho e se prontifica para resolver seus problemas.

A importância do tio materno, tratada vastamente no campo da antropologia do parentesco nos termos ou categoria avunculado. Levi-Strauss (1958) afirma que vários autores como Sidney Hartland (1917), costumava interpretar a importância do tio materno como “uma sobrevivência do regime matrilinear, o qual permanecia puramente hipotético e cuja possibilidade era particularmente duvidosa diante de exemplos europeus”. A nosso ver, este olhar de certa forma apresenta uma certa carga do pensamento patriarcal, pensamento esse que supervaloriza indivíduos de sexo caracterizado como masculino em detrimento do feminino. No entanto, historicamente em vários povos do mundo como no ocidente se verifica a dominação masculina (BORDIEU, 1995) que geralmente a autoridade é vista como rosto do masculino. Alguns exemplos dos povos africanos revelam o contrário a respeito da potencialidade da autoridade feminina ou matriarcal. No entanto, a hipótese de que o avunculado é posto como mecanismo de manutenção dos regimes matrilineares não se aplica de forma universal. Esta visão é compartilhada por uma longa geração de pesquisadores. Não obstante, o avunculado vai além das linhagens matrilineares, ela apresenta uma vasta diversidade. A luz de vários exemplos dos sistemas de parentesco estudado e pesquisado pelo Lévi-Strauss (1958), este autor ainda reitera que:

Lowie mostra que a correlação invocada, ou postulada, entre a predominância do tio materno a um regime matrilinear não resiste a análise, pois que o avunculado pode ser encontrado associado tanto a regimes patrilineares quanto a regimes matrilineares. O papel do tio materno não pode ser explicado como consequência ou sobrevivência de um regime de direito materno. Trata-se simplesmente da aplicação particular “de uma tendência muito geral de associar relações sociais

definidas a formas de parentesco definidas desconsiderando-se o lado materno ou paterno”. (LEVI-STRAUSS, 1958 p.56)

Uma outra acepção, segundo Lévi-Strauss (1958), a respeito desta matéria, em diálogo com Radcliffe-Brown, considera que:

O termo avunculado recobre dois sistemas de atitudes antitéticas. Num caso, o tio materno representa a autoridade familiar; e temido, obedecido e possui direitos sobre o sobrinho. No outro, e o sobrinho que goza em relação ao tio de privilégios de familiaridade e pode tratá-lo mais ou menos como a uma vítima. Em segundo lugar, existe uma correlação entre a atitude para com o tio materno e a atitude para com o pai. Em ambos os casos, encontramos os mesmos dois sistemas de atitudes, mas invertidos: nos grupos em que a relação entre pai e filho e de familiaridade, a relação entre tio materno e sobrinho é marcada pelo rigor, e onde o pai se apresenta como o austero depositário da autoridade familiar, e o tio que é tratado com liberdades. (LEVI-STRAUSS, 1958, p.54).

No caso da etnia *pepel* da Guiné-Bissau com base nas atitudes citados no esquema do Radcliffe-Brown supracitada, compreende a segunda concepção. Isto é justificado pelo mito narrado por Cardoso (2003) e popularmente partilhado pelos integrantes desta etnia, quando o tio (mãe macho) foi socorrer seu sobrinho que supostamente cometeu homicídio.

3.3. A Organização religiosa

A humanidade tende a buscar e dar sentido a sua própria vida e existência. Nesta tentativa, criou-se imaginário de existência de um ser supremo responsável para criação do mundo, entendimento esse quiçá universal e extremamente diversificada. Assim, os povos tradicionais e nativos da atual Guiné-Bissau também possuem suas próprias cosmovisões acerca desse ser supremo, de um lado na tentativa de compreender a vida e, por outro lado, construir estilos de vida, regras, condutas na maneira de lidarmos com o universo, que também é caracterizada como vida religiosa. Para Semedo (2021), a cosmovisão das etnias que compreendem a atual Guiné-Bissau segue a seguinte percepção:

Deus é todo poderoso, onisciente, que está acima de todos os homens e todas as divindades, por isso tornou-se necessária existência de entidades mais próximas dos homens e com as quais seriam mais fáceis os homens interagirem. Estas entidades são irãs, as almas (defuntos em crioulo) (SEMEDO, 2021. p.110.)

Essas entidades de modo genérico fazem-se presentes na cosmovisão e na vida religiosa no seio dos povos da Guiné-Bissau, na qual percebe-se muita similitude entre elas. Porém, as denominações dessas entidades variam de acordo com cada sistema etnolinguístico. A religiosidade no contexto dos povos tradicionais guineenses, diferente das religiões monoteístas, no geral compartilham a concepção supracitada pela (SEMEDO 2011). Um sistema complexo composto de várias entidades e no caso dos pepel da Guiné-Bissau, destacam-se o Kansaré, os Irês, os defuntos (as almas) e os Balobas.

O Kansaré é a entidade máxima, outra hora entendida como "Deus" da terra, o poderoso e temido pelos crentes dessa religiosidade. Acredita-se que seu poder é extensivo para todos tchons (terras dos pepel) e não só. Segundo Pires (2019), o Kansaré é subdividido por um *Kansaré* masculino e um feminino. Como diz o nome, o primeiro só lida com homens e o segundo só trata com mulheres. Essa autora ainda explica que por ser um lugar sagrado por excelência, para acessar o Kansaré, é necessária uma purificação prévia, que perpassa justamente pelo casamento.

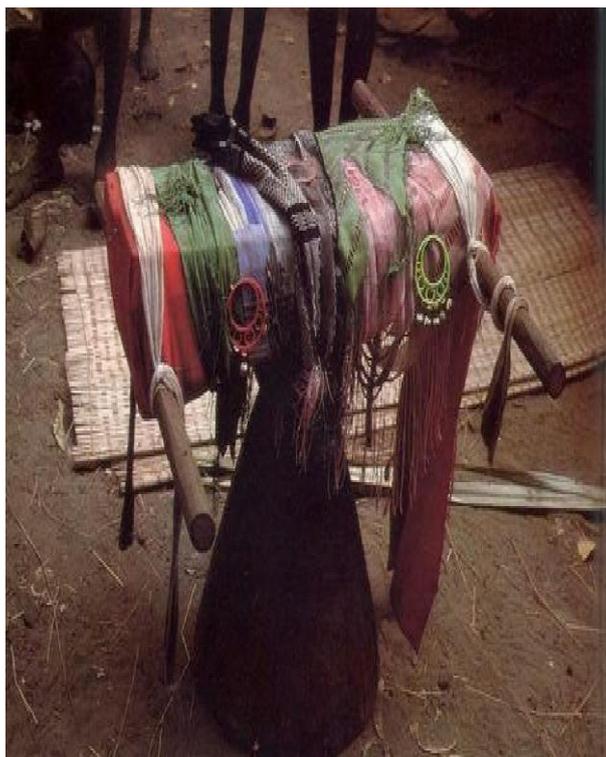
Sendo assim os solteiros, tanto homem como mulher, são proibidos de ter contato direto com o Kansaré. O *kansaré* é uma entidade cultuada pelas etnias Pepel, Manjaca, Nalu, Balanta e Mancanha. Pode-se dizer que esse culto tem um caráter extensivo entre os povos da Guiné-Bissau. Este fato revela uma das semelhanças entre as etnias da Guiné-Bissau na maneira de ser e estar no mundo, dialogando com Carvalho (2001) elucidada como funciona o culto do *kansaré*:

O culto do *kansaré* tem uma divulgação alargada em toda a região, incluindo as zonas costeiras do território manjaco e pepel, bem como em algumas aldeias balanta e mancanha. Nestes locais o *kansaré* encontra-se no centro das povoações, sendo encarado como um espírito protector dos membros da comunidade local, actuando nos momentos cruciais do nascimento e da morte: aí são enterrados os cordões umbilicais dos recém-nascidos e sepultados os mortos. O *kansaré* actua como um espírito protector, não só dos indivíduos como da povoação e das suas culturas, realizando-se no seu altar algumas das principais cerimónias de proteção individual e colectiva, bem como os rituais relacionados com a propiciação das chuvas e das colheitas. Este altar apresenta-se como uma caixa rectangular em forma de maca, semelhante ao *kafima kadjumpôl* (manj.), a “cama” com a qual se realiza o “interrogatório do morto” utilizado por várias populações da África Ocidental, onde provavelmente este objecto ritual se terá inspirado (CARVALHO, 2001, p.298).

Essa entidade é compartilhada de forma rotativa entre esses povos a depender da necessidade e urgência, acionada nos momentos consideradas cruciais na vida da

comunidade. Quando estava no campo, no reino de Biombo, em 2020, o *kansaré* se encontrava numa das terras dos manjacos (ilha de Pexice). Porém, o seu poder estende-se por vários territórios, em cada existe um santuário e um objeto representativo do Kansaré. Está é uma entidade móvel.

Figura - 14 O *Kansaré* feminino



Fonte: Eva Kip (1994). Imagem do Kansaré feminino.

A imagem nos ilustra a *kansaré* de forma retangular e um suporte de madeira que serve para carregar. Kip (1994) explica que num círculo feito com colmo fica o local das oferendas que podem ser de aguardente de cana ou dinheiro.

Já Irã (Ossai em pepel) é um espírito da natureza. Segundo Scantamburlo (2013, p.79), “conhecida no termo guineense *iran*”, (derivado provavelmente da língua bijagó *erande*”, com o significado de espírito inferior a Deus). O irã apesar de ser também um espírito poderoso, seu poder é menor comparada ao Kansaré, ela também é entendida como o espírito protetor das famílias e de suas linhagens, mas que pode ser implacável nas punições aos que não cumprem as promessas feita a ele. (SEMEDO, 2011, p.110).

António Carreira (APUD SEMEDO, 2011, p.110) explica que os irãs podem ser representados por estacas de madeira, pedras e animais e que assumem a natureza sacra ainda segundo Semedo (2011), existem vários tipos e formas de atuação dos irãs a saber:

O irã do fundador da linhagem é o mais importante seguindo-se o espírito ancestral ao nível da moransa ... se alguns são ligados diretamente a uma linhagem a uma família ou linhagem, outros, entretanto, têm relação somente com certos grupos dentro da comunidade e outros ainda estão acessíveis a todos os membros de uma etnia. Além deles, há ainda os que podem ser invocados por todas as pessoas, não importando a que etnia pertencem. (AUGEL APUD SEMEDO, 2011p.110).

Constata-se que existem diferentes categorizações dos irãs, que atuam de maneiras diferentes: os que são exclusivamente protetores de cada linhagem, de uma família ou um grupo reduzido de pessoas e os mais gerais que atendem toda a comunidade.

Ainda sobre as categorizações do irã Kip (1994) afirma que existem os irãs grandes e pequenos, o primeiro “são chamados Irãs do Chão, são os mais poderosos da tabanca. Para além da forma humana, eles podem assumir outras formas. O Irã Grande da tabanca de Entiorp, em Canhabaque, por exemplo, tem uma forma abstrata”, portanto além dos irãs do *tchon* (terra) que possui uma dimensão macro que encobre toda a geografia do povo que acredita no mesmo, por exemplo, canhabaque situado nas ilhas de Bijagós, zona insular da Guiné-Bissau, igualmente existe irã de *tchon* nas outras áreas geográficas como caso de Biombo o *tchon* dos pepel. Ao passo que a segunda classificação apontada pela Kip (1994) no nosso campo de pesquisa é notório a presença de irãs pequenos ou micros tanto nas estradas como nas *moransas* e casas ou espaços familiares.

Figura - 15 *Irã* na moransa de *Kinsan*



Fonte: imagem da autora

Essa imagem ilustra o *irã* protetor da família. Acredita-se que esse espírito, além de proteger o *irã*, ataca as forças malignas e também serve como um espaço de consulta espiritual. Através dela acredita-se que é possível prever acontecimentos futuros. Ali também são efetuados pedidos ou bençãos para realização de desejos como viagem, maternidade, trabalho, uma boa colheita, saúde, enfim a prosperidade. Segundo Semedo (2011) o termo *irã* ou *iran* cobre todos os seres e símbolos da religião tradicional africano-guineense. A meu ver, essa visão a visão de Semedo (2011) é extremamente reducionista do que seria um sistema religioso tradicional com as suas complexidades. Redução estas fomentadas sob a lente das religiões hegemônicas. Como adverte Mudimbe, na sua obra “A invenção da África”, o colonizador etnocentricamente nomeia e caracteriza a cultura, religião e não só dos povos colonizados a sua maneira, ainda sobre esse assunto dialogando com Scantamburlo (2013), o *irã* é tido com a conotação de inferioridade nos olhos da Religião cristã:

Apesar de não ser certamente o único motivo, o uso do termo redutivo “*iran*” tem influenciado a incapacidade dos cristãos e dos muçulmanos de dialogarem com o mundo da Religião Tradicional Africana e de perceberem todas as suas distinções entre Deus e as categorias dos antepassados e dos outros espíritos (SCANTAMBURLO, 2013, p.79).

Esse fenômeno da negação do outro e da sua cultura e da religião, trazido pelo ocidente através da colonização, ainda deixou suas cicatrizes. Conseqüentemente, os estereótipos negativos criados acerca das religiões tradicionais africanas ainda persistem sendo taxadas como de irã ser o diabo, ou seja, tudo que não coaduna com as religiões monoteístas é atribuída a algo satânico. Com toda essa herança colonial, no contexto Bissau guineense a intolerância religiosa, não é alta.

Conforme Cardoso (2003, p.156), atualmente nas comunidades tradicionais guineenses:

A crença religiosa constitui um elemento a partir do qual os indivíduos se diferenciam nestas sociedades, esta diferenciação verifica-se a dois níveis. Um primeiro nível tem a ver com as diferenças nas atitudes e nos comportamentos em relação aos fenômenos sociais e naturais e à vida da comunidade, e, por conseguinte não afeta a vida da comunidade. O segundo tem a ver diretamente com a posição social. É o caso dos *Djanbacus* e dos balobeiros. Figuras principais na condução dos ritos e dos cultos religiosos tradicionais (CARDOSO, 2003, p.156).

Hoje em dia numa moransa *pepel* percebe-se uma relação híbrida no que concerne à religião, principalmente por parte dos mais jovens. Estes tendem a seguir as religiões monoteístas, às vezes, não necessariamente pela fé, mas mais para acesso a programas oferecidos pelas igrejas, como a educação formal, os programas alimentares, programas de talento jovem como o de música, para impulsionar suas aptidões e também como fonte de emprego.

No geral a igreja é um caminho para a ascensão e mobilidade social dos jovens, aspectos que o estado da Guiné-Bissau, pela sua fragilidade, não oferece. Assim, a igreja, principalmente, a católica, explora essa défict do Estado para catalisar, captar e agregar os seus fiéis. Percebe-se também que os jovens ainda continuam ligados às crenças tradicionais. Isso se dá pela característica dessas crenças, visto que elas têm um caráter significativamente coletivo, ou melhor, mesmo que o indivíduo não se dirija para um irã, baloba ou kansaré seus pais podem lhe representar, invocando seu nome e pedindo bênçãos para ele. Tem casos que o indivíduo já é entregue ao irã ou baloba da sua família desde tenra idade. Acredita-se que estes laços não podem ser rompidos. Os mais velhos de certa forma possuem um pensamento mais resistente no que concerne à conservação da prática religiosa e os que assumem a liderança religiosa como acima citada pelo

Cardoso, os *Balobeiro*¹⁹, *Djambacus*²⁰ os que têm responsabilidade na condução dos cultos e ritos religiosos.

Cardoso (2003, p.157) ainda afirma que:

Tanto papeis como manjacos e mancanhas, apesar de na sua maioria continuarem apegados às práticas religiosas tradicionais, acreditam nos seus amuletos e nos espíritos dos seus antepassados, aderiram em massa tanto ao catolicismo como o protestantismo e ao islamismo. Portanto são ao mesmo tempo praticantes de cultos tradicionais e cristãos ou ainda de cultos tradicionais e islâmicos, caso dos manjacos da localidade de pelundo.

Esse fenômeno se deu significativamente através da herança colonial portuguesa e o processo da islamização através dos árabes que de certa forma condiciona e caracteriza o que seria religião e costumes tradicionais. Consequentemente esses povos tradicionais ainda que pratiquem a religião tradicional não o denominam como tal. Isto porque as crenças aceites socialmente, sobretudo no mundo urbano, são as religiões hegemônicas.

No que tange à Baloba, segundo Nanque (2014, p.76.): “Baloba é o nome dado a um pequeno coberto em colmo, de forma circular, de teto, baixo, onde se efetuam cerimónias”. Nanque explica que as balobas são consideradas, em geral, como os locais em que pairam ou vivem as almas de antepassados do agregado familiar a que pertence a cada linhagem étnica. As balobas são intimamente ligadas a *djorson* (clã e suas linhagens), ou seja, pode-se considerar balobas como um espaço de concertação espiritual dos *djorsons*:

Cada *djorson* tem as suas balobas privativas onde volitam (habitam) os seus manes. Deitam sortes aí e fazem oferendas. É o santuário, ou o tempo, que tem um altar familiar, pois é aí que se realizam as cerimónias de carácter familiar, dentro da perspectiva de linha étnica, chamada de *djorson* (NANQUE, 2014, p.76)

O santuário baloba representa a ligação do parentesco e a religião, um espaço de congregação de espíritos de um *djorson* se conecta com seus pertencentes vivos, ou seja, faz a ligação no mundo dos vivos e dos mortos. Ela tem caráter coletivo, porém específico de cada *djorson*, sobretudo porque cada clã possui sua própria baloba. Nas balobas vivem os espíritos ancestrais as chamadas boeks na língua pepel que:

¹⁹ O balobero, segundo (PIRES 2019) é o sacerdote da Tabanka (vila), é o responsável pela magia coletiva, também é ouvido em questões administrativas e atua em julgamentos realizados na comunidade.

²⁰ Já os *djambakusses* são praticantes de uma magia individual, porém a utilizam em prol do bem coletivo. Além de propiciarem o diálogo com determinados irãs, eles fazem uso de encantamentos e do poder das plantas medicinais para garantir o bem-estar e a saúde dos habitantes da *tabanka*.

Seriam aqueles que se libertam de alguns indivíduos após a morte. Eles conservam a personalidade, paixão e gostos dos falecidos e continuam participando da vida familiar, protegendo os familiares e lhes fornecendo conselhos. Os membros de sua família devem sempre prestar-lhes homenagens e oferendas, sob o risco de sofrer alguma punição (PIRES, 2019, p.71).

Acredita-se que na baloba pode-se comunicar com os ancestrais, os entes queridos no mundo de além, ou seja, a cosmovisão dos pepel, o após morte não significa necessariamente o fim da vida, mas uma nova dimensão da vida invisível. Acredita-se que os mortos estão entre os vivos, que interagem e participam de uma forma constante e permanente, e continuam a ter poder de decisão na família. Isto ocorre porque ainda são consultados pelos adivinhos. Também na baloba é realizada um ritual relevante do ponto de vista da religião e parentesco é designado de *ianda kabas*, uma espécie de peregrinação, cujo objetivo é a reconexão com os ancestrais, ritual narrado, segundo Nanque (2014, p75), da seguinte maneira:

A peregrinação (*piândrs-kanda (pepel) = ianda cabaz na língua crioula*) é realizada periodicamente, os peregrinos o fazem a fim de integrar ontologicamente a *djorson* e estar em condições de defender a *djorson* contra o caos, contra o seu aniquilamento... O tempo de *piândrs-kanda* – tempo de origem de uma realidade, quer dizer, no tempo fundado pela primeira aparição desta realidade primeira nos primórdios do surgimento do homem pepel.

O *ianda kabas* é realizado pelas mulheres, junto de alguns homens que acompanham a caravana. Devido a responsabilidade delas para com a família e suas linhagens, periodicamente as mulheres têm responsabilidade de visitar e homenagear os antepassados e pedindo-lhes a benção e a proteção para a família e *djorson*, inclusive cada *djorson* possui seu lugar de culto apropriado como *baloba* onde acredita-se que vive os seus ancestrais.

A ligação do parentesco e a religião é extremamente acentuada no caso dos pepel, devido seu caráter coletivo. Nesses termos os que optaram por renunciar a espiritualidade pepel em função da conversão a religião monoteístas podem causar vários conflitos sociais, ideológico e espiritual na vida dos pertencentes dessa etnia, conflito este que se acredita que persegue o renunciador até mesmo na condição de finado.

A título de exemplo, quando morre uma mulher pepel convertida ao islã, seu cadáver pode ser alvo de disputa pelo marido que alega ser seu “responsável”, já que preceitos de islã lhe dá direito de sepultar sua esposa, e pela família, que reivindica que antes de se casar já era pepel e ligada a espiritualidade pepel e continua sendo.

O funeral, segundo preceitos islâmicos, é diferente dos pepel. É realizada de uma forma que os papéis não consideram digno, pois alegam que os muçulmanos usam pouco tecido para embrulhamento de cadáver, ao passo que os pepel usam centenas e centenas de panos para efeito de embrulhamento do defunto. Esses utensílios de lã servem para proteger o cadáver ao mesmo tempo acredita-se que servem de vestimenta do falecido no mundo dos mortos. Além do mais, os panos também servem para outros entes falecidos, ou seja, aproveitam do sepultamento de um membro da família para envio de encomenda para os antepassados.

Figura - 16 *Bisti tchur* (embrulhar cadáver)



Fonte: Imagem da autora

A imagem ilustra como os pepel fazem uso dos panos de *pinti* para embrulhar o cadáver, panos que carregam muitos simbolismos na cultura Bissau-guineense e no caso dos pepel em especial (este assunto vamos discutir no ritual fúnebre diferenciado para casados e não casados). Os pepel raramente abdicam da maneira que realizam sua cerimônia fúnebre. Os islâmicos tampouco. Assim, esses conflitos são comuns na vida das mulheres pepel e não só, há casos que as autoridades são acionadas para resolver estas disputas.

No que diz respeito a reencarnação e os defuntos, a reencarnação é a crença de que os mortos vão, voltam e nascem de novo, ocorre geralmente com espíritos jovens que

ainda não gozaram muito da vida e que tiveram mortes trágicas (má morte). Ao voltar, eles pedem que sejam batizados com o nome que tinham na outra vida. Todas essas informações são retidas através de sinais, acredita-se que os reencarnados acionam diferentes sinais para anunciar sua volta. Um dos sinais é o choro constante da criança invocado, às vezes a família se perde pensando que o choro se deve a alguma doença. A família recorre aos irãs para efeito de consulta para saber o que está havendo, este fato também demonstra a importância dos irãs no seio das famílias *pepel*.

Já os defuntos (as almas) são pessoas que também geralmente tiveram uma morte trágica e que ficam descontentes com a maldade do mundo. Acredita-se que decidem marcar presença espiritualmente apossando-se de alguém ainda em vida. Para Semedo (2011), “o defunto (difunto no crioulo) é um espírito de alguém já morto que, também conhecidos como almas. Outros apossam numa pessoa em vida ou vagueiam pelas terras”. Esses espíritos se mantêm no mundo invisível, mas utilizando-se do corpo do outro para manifestar sua vontade, cujo objetivo é tomar este vidente para trabalhar para o bem-estar da comunidade, ajudando em evitar situações trágicas no seio da comunidade

Esta mesma autora enfatiza que:

Os defuntos, as almas são de pessoas boas, que ao morrerem o Deus superior emprestou-lhes a boca e deu-lhe a presença. Nem todos conseguem escutar a voz dos defuntos igualmente centenas de pessoas que morreram, mas nem todos podem ser defuntos nem todos são almas boas com a possibilidade de comunicarem (SEMEDO, 2011, p.112).

A vida das pessoas que possuem defuntos é curiosa, apresentam duas identidades. Num estágio normal se identificam pelos seus nomes, mas numa situação de transe, ou seja, quando o espírito (defunto) apossam neles se apresentam com o nome que espírito tinha em vida. Acredita-se que esses não sabem o que ocorre com eles após o estágio de transe. Por outro lado, ser defunto não representa uma escolha individual, acredita-se que são gênios do bem invocados ou convocados pelos espíritos ancestrais ao serviço da comunidade.

Já as *katanderas* são consideradas sacerdotisas da família, são jovens meninas invocadas pelos espíritos ancestrais, como intermediárias do mundo dos vivos e dos mortos. Essas meninas carregam um status social diferenciado, após consagradas enquanto *katanderas*, o que ocorre no santuário Baloba. Segundo Có (2019, p. 15), as sacerdotisas são:

Pessoas mais importante e sagrada da família, principalmente da família materna, por ter sido destinada a servir os ancestrais. É preciso considerar ainda que, após o término de todo esse processo ritual, há um processo de continuidade presente na “pós-cerimônia” que, entre outras coisas, expressa-se no compromisso que a menina destinada a servir os ancestrais tem de ficar a cozinhar de vez em quando e colocar água no pote separado ao seu serviço sempre que houve cerimônia na casa onde foi levada para servir.

Reparamos que tanto na situação de ianda kabas e as katanderas expressam responsabilidade das mulheres em servir seus ancestrais e assim garantir proteção da família, o primeiro serviço ocorre periodicamente já a segunda no caso as katanderas é constante.

Figura - 17 Baloba (santuário)



Fonte: Imagem da Autora

Esses potes são usados pelas katanderas, que lavam e repõem a água. Acredita-se que nelas bebem os ancestrais. Essa baloba se encontra ao lado de uma mesquita, dentro de maior mercado de Bissau no centro da cidade. Tendo em conta ao processo da urbanização, os espaços de santuários tradicionais em Bissau, são ignorados e concedidos, pela câmara municipal da Bissau para indivíduos não pertencentes a esse espaço, ou seja, o estado da Guiné-Bissau nega a dimensão do tchon (terra) sagrado e ancestral sob lentes

da cosmovisão pepel. A política do estado menospreza as espiritualidades tradicionais e ainda cede espaço para a construção de templos das religiões monoteístas como no caso desta mesquita promovendo assim o choque dessas duas crenças.

A tarefa da Katandera pode ser integral, permanente ou temporária a depender do contrato tomado no santuário dos ancestrais. Ou seja, a vida de uma Katandera mudou drasticamente nos dias de hoje, pois antes, elas permaneciam no santuário, casavam-se com homens que habitavam nas grandes *morransas* que possui balobas. Já atualmente percebe-se uma flexibilização como aponta Có (2019, p.13):

Vale salientar que esse casamento pode ser feito de duas maneiras: o simbólico e o efetivo. No casamento efetivo, a menina vai se casar com o proprietário da casa onde está fazendo o ritual com a finalidade de gerar filhos, só que esse casamento não é obrigatório, acontece caso a menina queira casar-se com esse mesmo homem. Quanto ao casamento simbólico, ao contrário do efetivo, acontece para dar mais sentido ao ritual sem que os dois (a menina e o homem com qual está a casar) tenham uma relação efetiva.

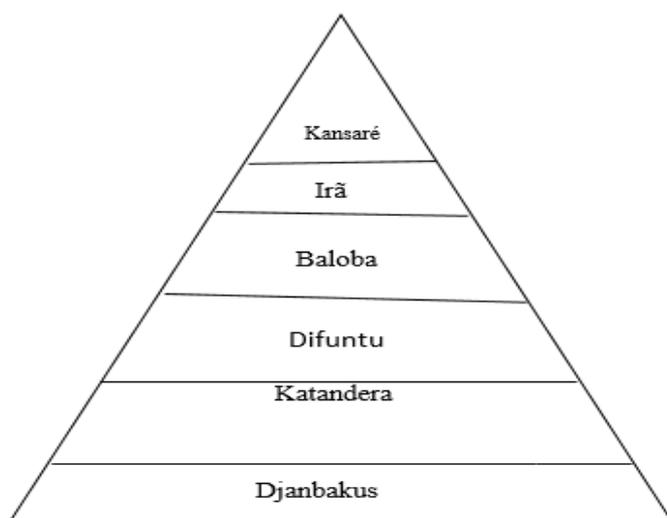
Se o papel da katandera é servir de intermediária dos dois mundos: dos vivos e dos mortos, sobretudo servir aos ancestrais no santuário baloba, onde estes habitam. Antigamente casavam, procriavam e permaneciam nesse espaço enquanto sacerdotisa vocacionada a seguir vida religiosa.

Por outro lado, ser uma katandera não é algo opcional. Pode acontecer que menina invocada pelos espíritos ancestrais não quer enveredar para esse caminho, optando-se por migrar e formar família com o seu parceiro não pepel. Por essas razões as katanderas também podem acionar o casamento resignificado ou simbólico.

Segundo Có (2019, p. 13), “se o casamento é no plano simbólico, a menina aparece nessa casa só para cumprir com os requisitos e para servir os seus ancestrais durante o ritual, sempre vestida de roupas que demonstra que ela é Katandera”.

Ao longo do texto, apresentamos várias entidades espirituais e suas realções com os sacerdotes como katanderas e *djanbakus*, não obstante nelas existem suas hierarquias como se segue na pirâmide para melhor ilustração e compreensão:

Figura - 18 Pirâmide da Organização Religiosa



Fonte: Elaborada pela autora

No topo configura o *kansaré* que é mais poderoso de todos, acredita-se que é Deus na terra. Abaixo dele o *irã*, em seguida *baloba* um espaço de concreção de espíritos ancestrais, e os *difuntos* que são pessoas apossam em alguém em vida, cujo objetivo tornar esse vidente em como trabalhar para o bem-estar da comunidade, ajudando em evitar situações como tragédias. Já as *katanderas* são as sacerdotisas que atuam na *baloba* fazendo ponte do mundo dos vivos e dos mortos, sobretudo servindo os ancestrais. Por fim, e não menos importante, o *Djanbacus* atuam como sacerdotes e curandeiros, geralmente fazem o pacto com *irã* que os auxilia no trabalho entre os quais: “tratar doenças”, “botar-sorte” (cartomancia) e dar conselhos sobre os problemas do dia a dia da vida. As pessoas procuram-no para que ele lhes dê amuletos que as ajudem a conseguir o que pretendem atingir ou a evitar algum mal que as “ameace” (Kip 1994). Apesar dessas hierarquias, mas todas essas dimensões espirituais (tanto os espíritos como os sacerdotes) representadas na pirâmide têm uma relação imbricada, sobre esse pormenor a Semedo (2011) o explica na citação a seguir.

Deus é superior ao *iran* e manda nele; o *iran* é superior ao *dufuntu* ou as almas. É o *iram* que diz ao *dufuntu* o que divulgar. O *dufuntu* escuta e procura os que têm o dom de se comunicar com ele para depois transmitir – Servindo-se da mediunidade dessas pessoas. O *baloberu* executa, faz o mandado, transmite. E o que ele ou ela fala é interpretado por um *tcholanadur*. Por fim as *catandeirosas*, ao exaltarem todo poderoso quanto os *irãs* e *dufuntos* dos seus ancestrais, acreditam que esses ficarão satisfeitos com o louvor e, como contrapartida, essas entidades

irão livrá-las da má sorte e proporcionar-lhes aventuras e demais benesses da vida (SEMEDO, 2011, p.112-113).

Essa citação nos demonstra que a religiosidade pepel possui um caráter hierárquico, mas de modo interligado ou integrado entre os elementos ou espíritos da natureza sagrada e sua relação com os curandeiros (djanbacus) e sacerdotisas (Katanderas) apontadas na pirâmide acima ilustrada. Por fim, dada a complexidade desse universo, imprime a crença de que um ser pepel nunca perde com a sua essência, ao renunciar do mesmo, ele é invocado espiritualmente para a volta à raiz, ou seja, não se trata de opção ou escolha, mas acredita-se que um casamento com a espiritualidade de uma maneira indissolúvel.

4. O CASAMENTO *K'MAR*

É um tipo de casamento característico dos pepel da Guiné-Bissau para melhor compreensão desse matrimônio de acordo com Moreira (1994):

É impossível entendermos a forma como o casamento se efetua na etnia pepel se não tivermos em conta a sua organização em clãs e o conjunto de interditos que à própria construção dos clãs estão associados. Verifica-se que ainda hoje estão bem vivos uma série de valores tradicionais que se cristaliza na exogamia clânica, ainda que esta seja frequentemente não observada. Exemplo disso são as alianças efectuadas pelo casamento entre indivíduos provenientes de duas linhagens distintas de um mesmo clã (Moreira 1994, p.57).

Desse modo, ao falar sobre o casamento, é imprescindível analisar como se dá a relação de parentesco definidas com base nos *djorson* considerada como clã, a luz da Antropologia. Ou seja, esta etnia nos oferece um esquema curioso e interessante, fundamentada no ideal do clã e suas linhagens nas quais os graus de parentescos são mensurados e estabelecidos. A partir disso, é aconselhado que membros do mesmo clã não tenham união marital, sobretudo da mesma linhagem havendo a quebra dessa norma acredita-se que o infrator pode estar sob pena de arcar com uma punição espiritual e igualmente julgamento ou coerção no seio da comunidade.

Os pepel nos apresentam uma rede de parentesco legitimada e consagrada através do casamento, pois nesse arranjo existem vários simbolismos. Um deles diz respeito à inserção dos integrantes dessa etnia no próprio "clã" (*djorson*). Segundo a cosmovisão pepel, essa admissão perpassa necessariamente pelo casamento, ou seja, o matrimônio também serve como elo espiritual da pessoa (casada), para com pertencentes do seu clã, tanto no mundo dos vivos quanto dos mortos.

Na base disso, ainda na dimensão do indivíduo nos termos de GEERTZ (1973) na sua obra "A interpretação das culturas", o indivíduo é aquele que ainda não chegou a maturidade pelo fato de não terem filhos. Desse modo, na sociedade balinesa estudada por esse autor, esse grupo de pessoas permanecem como crianças que também são categorizados por esse autor como os indivíduos diferentes dos que já têm filhos, estes categorizados como pessoas.

No caso dos *pepel* da Guiné Bissau o divisor entre "indivíduo" e "pessoa" se dá através do critério do casamento. Ou seja, só atinge a maturidade e inserção legítima no *djorson* aquele que se casar no *k'mar*. Os que não o fazem permanecem como crianças e igualmente não são legitimados no *djorson*. Os solteiros não podem manifestar e integrar

efetivamente enquanto pertencentes de nenhum *djorson*, “apenas uma mulher que se casou, cortou a linha, possui barriga e pertence a uma *kinha, djorson* (clã), pode participar de rituais relevantes na cultura” (PIRES, 2019). Não obstante essa regra também é válida para os homens, os mesmos só ganham a legitimidade ou licença para participar de rituais de grande relevo na comunidade após o casamento.

4.1 O legado do lendário minhago: a gênese de tudo

O Minhago foi conhecido como o primeiro régulo pepel de Biombo. Antes dele, tinha o Mdjirapa Có, o primeiro a desbravar o território conhecido hoje como reino de Biombo.

Acredita-se que o fundador de Biombo fez pacto com as entidades sobrenaturais que se encontravam no território conhecido hoje como reino Biombo. Após seu desaparecimento físico surge o Minhago que carrega uma dimensão mais política. Ele foi o primeiro régulo, quem criou as normas que regem o comportamento povo que dirigia. Um dos seus grandes legados foi a organização dos sete *djorsons* em suas respectivas terras tanto cultas e incultas e seus santuários.

Sobre o casamento, o cerne do nosso debate, Minhago também contribuiu na constituição das suas normas. O casamento surge através do seguinte mito, que parece ser revelador, narrado por Morto Djú, um ancião pepel. Conforme ele, nos tempos mais remotos, os ancestrais não se casavam, não tinham relacionamento sério, os indivíduos procriavam sem união estável, sobretudo em função da vida de nomadismo. Nessa realidade, havia um homem muito feio, trabalhador dedicado a atividade agrícola e do campo em geral para um ancião. Este ancião tinha uma filha muito bonita, que todos os homens desejavam naquele meio. O pai da menina, por sua vez, a superprotegia com a intenção de escolher parceiro para ela. Porque o homem feio era um trabalhador sagaz, polivalente e viril, características estas que eram fortemente valorizadas em função do trabalho braçal. Porém, com todas essas virtudes nunca teve chance de contrair um relacionamento, sobretudo porque ele era excluído na sociedade por ser muito feio.

O ancião, observando a situação, concluiu que era necessário implementar algo mais estável. Assim, desenhou uma estratégia para condicionar sua filha a unir com o homem feio, lembrando que a sua filha não gostava desse homem, aliás a sociedade inteira o excluía. O ancião fez questão de consagrar essa relação perante espíritos da natureza na qual acionou *mandjidura* que significa um pacto com uma entidade espiritual

(irã)²¹ na qual a noiva jura lealdade, fidelidade e compromisso. Com isso, o homem feio pôde ter controle total da sua esposa.

Os termos desse casamento eram seguintes:

1. Obediência total ao marido, caso contrário a mulher será punida por entidades espirituais na qual foi feito a consagração do casamento.

2. O mesmo casamento compreende mundo dos mortos e dos vivos, ou seja, após o casamento a mulher passa a pertencer ao seu marido, ainda sem possibilidade de divórcio.

3. Este arranjo ainda veda a solidariedade com a mulher casada no que diz respeito ao seu casamento (acredita-se que ninguém pode influenciar a mulher a sair da vida conjugal, regra está também válida aos pais e familiares desta.

4. A mulher não deve sair de casa sem autorização do marido, mesmo que ela queira separar dele, quem possuiu essa prerrogativa de separar-se é o marido. Só a partir do momento que o marido expulsar a esposa, é que esta terá caminho livre, caso contrário é considerado má sorte quando a mulher decidir sair por si só, pois nessas circunstâncias o infortúnio pode a perseguir por resto da sua vida.

5. O adultério pode acarretar punição graves executadas pela comunidade.

6. Os filhos da mulher pertencem ao marido, mesmo não sendo este o pai biológico.

7. Uma esposa deve se dedicar nas atividades domésticas, e maternidade, sob número dos filhos geralmente determinado pelo marido.

Todos esses conjuntos de normas foram ditadas para que o marido feio pudesse ter controle total da sua esposa, para não correr perigo de separação. Desta forma a esposa desse homem passou a tratá-lo com respeito e total obediência. Desde cozinhar, servir comida, deveria ajoelhar-se para dar comida ao marido, assim que terminar de comer retirava a mesa, lhe dava água para beber. Ou seja, a sua vida passou a ser restrita e exclusivamente ao marido.

A sociedade começou a observar esse comportamento diferenciado, a partir disso pensaram afinal, a vida desse casal é melhor que a nossa, nós que somos mais bonitos nossas parceiras não nos tratam assim. Este caso em particular chamou atenção da

²¹ Irã segundo Odete Semedo 2011 é o espírito sagrado, protetor das famílias e de suas linhagens, mas que pode ser implacável nas punições aos que não cumprem com a promessa feita a ele.

sociedade, assim serviu de espelho para comunidade. A partir desse mito surgiu o arranjo do casamento e não só como matrimônio, mas também como ritual de consagração. (FONTE: Entrevista com Morto Djú, ancião pepel um dos braços direito o atual regulo de Biombo o Senhor Casma Có.)

Por outro lado, além dos papéis e as normas atribuídas pelas mulheres casadas, existem regras que também regem o comportamento entre os homens face ao relacionamento com as mulheres casadas que opera de seguinte maneira:

Se um homem comete o adultério com uma mulher casada no k'mar, não deve usar mesmo transporte com o marido dela. Acredita-se que não devem comer no mesmo recipiente e nem trabalhar no mesmo campo de lavoura. Caso isso aconteça acredita-se que o marido traído pode pedir a morte para o amante da sua esposa, pedido este forjado no mito do casamento.

Nosso entrevistado frisou que ao observar um homem Pepel embarcar no transporte e de repente tirar uma desculpa e fugir, aí tem coisa deve ser que caiu nessa cilada. Teme por sua vida foge logo, caso contrário pode ser drástico para o mesmo. (Pedro Cá).

Essa punição é conhecida como Oli é invocada através do irã. Acredita-se que um dos sinais dessa punição é quando alguém é implicado a ela, é o inchaço, o indivíduo começa a se inchar até morrer. Isso tudo é feito em nome do controle da mulher para que ninguém tenha coragem de envolver, roubar mulher do outro, ou seja, desse modo erradicaria-se assim do uso da força que vigorava, na qual os mais fortes abusavam nos mais fracos roubando assim suas parceiras. Nesses termos com a invocação do irã visava uma medida coercitiva de dimensão espiritual para conseqüentemente provocar o medo nos homens. Acreditando que todos vão temer, tanto fortes como os fracos, com isso os fracos terão possibilidade de permanecer com suas esposas.

Ainda na mesma senda, voltando nas regras estabelecidas pelas mulheres numa relação conjugal das mulheres, o novo regimento não permite os insultos constantes ao marido, sobretudo quando ele ficar em silêncio. Sendo assim, se a mulher continua a insultá-lo até ao ponto de expressar que não quer dormir mais com o esposo e, se tudo passar ela voltar a dormir com marido, pode acarretar a morte dela. Acredita-se que *si boca panhal* (quer dizer que foi punida através da sua própria fala).

Outro ponto diz respeito a traição da mulher. Ela não pode dormir com seu amante na cama do seu marido, e mesmo fora da sua casa, existe a crença de que esse fato pode acarretar consequência da morte do seu marido, a situação pode agonizar ainda mais

quando a mulher rejeita envolver com seu marido e ainda envolve com seu amante, constantemente como se fosse seu marido.

Acredita-se que a mulher nessas circunstâncias, pode receber a punição de Deus, porém existe possibilidade de misericórdia, isto ocorre na kansaré (Deus na terra). Para realizar esse pedido de perdão deve ser feita comida de carne de galinha, com molho de azeite de dendê e cana de bordão (cachaça) com seus próprios recursos visto que nesse quesito o marido não pode apoiá-la. Com a comida feita a mesma encaminha-se com o seu marido para Kansaré cuja finalidade é confessar, a título de exemplificação, ela deve dizer que “eu envolvi com Antônio, Luís, João”, caso for muito a mesma pega na areia e joga no alto, que significa que são muitos homens. Acredita-se que há casos em que as mulheres por conta da vergonha e ameaças dos seus amantes não ousam confessar no kansaré, acredita-se que acabam por morrer.

Dada todas essas proibições consagradas por mulheres, elas têm suas agências, conseguem driblar o sistema a seu favor que pode ser de seguinte maneira: a mulher, ao dormir com outro fora, quando voltar para casa não deixa seu marido tocar nas roupas e pano que ela usou nesse ato de adultério, para melhor segurança, é mais salutar trair o marido, e quando conceber educar muito os filhos durante o casamento. Nestas circunstâncias, as mulheres acreditam que o Kansaré será piedoso e desse modo não sofrerão punição da morte.

Por fim, acredita-se quando a mulher não aguenta mais sofrer no casamento, pode se envolver com outro homem propositalmente, como mecanismo de matar seu marido. Não obstante, acredita-se que não pode haver o divórcio, portanto ela é condenada a viver com o marido em todas as circunstâncias.

Para tudo isso acontecer é salvaguardado durante as etapas do casamento, o meio pelo qual são realizadas essas consagrações e juramentos de fidelidade, principalmente, pelas mulheres visto que, não existe restrição de números de esposas para um homem pepel. Quem narrou essa estória foi o Pedro Cá adjunto administrador da cidade de Quinhanhel, administrativamente e também conhecida como reino de Reino de Tôr vizinha do reino de Biombo. Devido seu trabalho ele guarda muitas, estórias lendas e mitos a volta do povo pepel. Essas normas não se vigoram na integra na contemporaneidade, no decurso do ritual de k´mar, os próprios anciões ou oficiantes desse evento não aconselham a nova geração a jurar ou consagrar no nível acima relatado. Lembrando que geralmente os anciões, com base na observação da dinâmica da sociedade

atual, tendem a flexibilizar as normas para não correr perigo de perder vidas dos seus netos ou filhos com base nas suas crenças.

4.2 O *k'mar*: sua realização e suas etapas

O casamento denomina-se de *k'mar* na língua pepel. Este termo não se refere simplesmente ao casamento. Neste idioma, mas de um tipo de casamento específico, algo de caráter indispensável na sociedade pepel, como já havia dito sobre sua importância noutra ocasião (GARRAFÃO, 2017). Dada sua relevância não existe papel social de importância para solteiros, ao nascer um homem ou mulher pepel, ele (a) é espera-se que um dia irá casar-se, e só a partir daí poderá realizar-se na vida. No caso das meninas, logo ao nascer, nos tempos mais remotos as mesmas já eram prometidas ao casamento. Este fenômeno é chamado Mara linha ou Mara Bico

Mara bico (pegar cordão umbilical) que significava pedir... com muita antecedência nas mãos da recém-nascida, por isso fazia-se tudo por pegar nas mãos, no sentido próprio e no sentido figurado, era apresentar-se primeiro pretendente. Os pais comprometiam-se assim a dar mais tarde a esse candidato da primeira hora a sua filha, independentemente da idade do primeiro e da vontade da segunda (BULL, 1988, p.168).

O mara bico é comum no caso da etnia Balanta também ocorre no caso dos Pepel, geralmente nas situações em que um homem paga dote e se dedica a prestar serviços aos pais da sua prometida. Se porventura a prometida venha a falecer antes de ficarem juntos, para efeito de compensação o noivo prefere assumir criação e educação da sua prometida ainda criança que no futuro será sua esposa. A diferença mínima no termo mara bico e mara linha é que o primeiro ocorre quando a noiva já é visada antes de nascer ou nos primeiros dias da sua vida e o segundo ocorre após puberdade. O ponto comum é que ambas as situações são a primeira etapa do casamento.

O ato de mara bico é acompanhado com aguardente (cachaça) um tipo de bebida muito prestigiado nos rituais tradicionais doado pelo pretendente (muitas das vezes representado pela família, isto porque os homens também eram escolhidos a noiva pelos pais ou seus tios). Essas duas famílias se reúnem para organizar o casamento, após o aval da família da noiva. O pretendente já é dado a mão da criança simbolicamente e a partir desse momento, aguarda-se crescimento da menina até a puberdade. Quiçá essa prática já está sendo desencorajada na contemporaneidade, considerada violenta luz dos direitos

humanos. Sobre esse assunto, segundo as nossas interlocutoras, pudemos perceber que existem diferenciações no processo do casamento delas, do ponto de vista geracional. As mais velhas unanimemente afirmaram que não tiveram oportunidade de escolher o noivo, diferente das mais novas. Entre o primeiro grupo a M'pili Nanque relata o processo do seu arranjo do casamento:

Quem arrumou meu casamento foi meu tio (mãe masculina), eu não sabia de nada e não conhecia meu marido, cedi a ele, porque meu pai já tinha bebido a aguardente. Meu tio é pai do meu marido, para pedido de casamento ele trouxe um litro de aguardente para meu pai (M'PILI NANQUE).

O casamento desta mulher foi arranjado pelo seu tio. Nesta negociação, as partes envolvidas beberam a *cana de bordão* (aguardente), como forma de cortesia e estímulo para um ambiente harmonioso. Entretanto, neste cenário, a M'pili Nanque percebeu que seu pai deu aval do pedido da mão da noiva.

Adjombi Té, nossa interlocutora a semelhança da M'pili também, passou pelo mesmo processo, ela relata que:

Nasci em Biombo e lá passei minha infância, depois vim para Bissau com o meu Tio a procura melhores condições de vida. Este homem me criou quando cresci e me tornei menina ele me arranjou o casamento. (Adjombi Té).

As histórias de vida dessas duas mulheres apresentam muitos pontos em comum, ambas têm quase mesma faixa etária e mesmo arranjo de casamento. Isso me leva a analisar que durante a fase da adolescência delas o casamento arranjado ainda era uma prática recorrente ente os pepel como diz a M'pili, meu tio já bebeu a cana, portanto só lhe cabe “ceder”. Essa bebida ainda pode ser acompanhada com a cabaça (um tipo de recipiente na qual a garrafa da bebida é colocada para ser carregada) que também representa outro simbolismo:

A cabaça simboliza, ainda, o nascimento de uma nova família, pois para o pedido da mão de uma jovem, os familiares do pretendente ou namorado levam uma cabaça grande contendo no fundo um punhado de arroz, bebidas, folhas de tabaco, cola de mascar, utensílios de uso doméstico, objetos que lembram a vida comum, como linha, agulha, botões, velas, fósforos, banda branca, pano de pente, dinheiro se as duas partes se entenderem, essa cabaça é que simbolizará o início da união entre duas pessoas e duas famílias. É o sinal da fundação de uma nova família na comunidade (SEMEDO 2011, p.103).

Na Guiné-Bissau de modo geral, a cabaça é usada praticamente por todos os grupos étnicos, nas diversas cerimônias e rituais. No casamento, os itens que devem conter na cabaça variam de cada etnia, os papéis de Biombo a aguardente é o mais importante, outros itens como pano de pente e quantia de dinheiro podem ser algo adicional. Um elemento em comum que me chamou bastante atenção na fala dessas mulheres é que não tiveram possibilidade de escolher seus noivos, (diferente do casamento ressignificado que vamos discutir no tópico sobre esse assunto) isto porque o casamento vai além da dimensão individual, ela engloba união de duas famílias que surge através do matrimônio.

Outra questão importante nesse arranjo é o destaque da figura do tio materno que é o pai social da noiva. Não obstante, até um certo ponto detém mais regalias do que o próprio pai tradicional²² ou biológico embora esse também receba os benefícios do casamento: o pai tradicional protagoniza o casamento, que ocorre na sua residência, porém a voz de comando é reservada pela mãe masculina (o tio materno).

Dada a autoridade dos tios, as noivas não ousavam recusar o contrato do casamento que esse estabelece, de acordo com seus interesses. No entanto, as mulheres ficavam à mercê da escolha do tio ou pai. Acredita-se que eles sabem fazer a escolha do potencial marido, visto que são mais velhos do grupo do parentesco, os anciões²³. Essa eleição pode resultar dos interesses econômicos, sociais e políticos do ator que negocia o casamento.

Segundo Diego Vilar, a escolha dos noivos segue uma racionalidade baseada nas regras de herança do sistema de parentesco.

Em seu estudo sobre aliança entre os curdos (1954). Barth descreve o casamento preferencial com a prima paralela Patrilateral (FBD). As normas costumeiras expressam essa preferência de forma explícita, considerando-se uma determinada mulher, seus primos paternos são os que têm mais direito a se casar com ela. Esse nível de endogamia mostra-se tão apropriado do ponto de vista da etiqueta quanto convincente do ponto de vista da economia da linhagem, pois conserva em seu interior. Sem divisões, a totalidade da propriedade familiar. Como “privilégio consensual” esses primos pagam um preço menor pela noiva. Barth apresenta provas estatísticas para corroborar a alta frequência da aliança com as primas (VILLAR, 2004, p.177).

²² O pai tradicional é aquele que se casou com uma mulher que já possui filhos com outro homem no caso pai biológico, este marido ganha o estatuto de pai tradicional.

²³ Os anciões são considerados detentores e guardiões do saber no contexto africano, por isso são reverenciados mais detalhes sobre esse assunto ver Amadou Ampate Ba.

À semelhança do parentesco dos curdos analisadas pelo Barth, *os pepel* da Guiné-Bissau também acionam essa estratégia de controle político e econômico. O tio concede a sua jovem sobrinha materna ao seu filho em casamento. Percebe-se que o tio da Mpili acionou esse arranjo, sobretudo porque seu filho não é seu herdeiro e sucessor direto, direitos estes reservados pelo seu sobrinho, irmão da Mpili. Nesta ótica, casando a M'pili com seu filho ele poderá de certa forma beneficiar a todos com seus recursos. Apesar da M'pili Có ser mulher, e assim, não ser herdeira direta do seu tio, ela tem mais direitos, comparando ao seu próprio filho no que diz respeito aos recursos econômicos e não só, afinal, ela também é irmã do legítimo herdeiro do seu tio materno no caso o sobrinho.

O marido da M'pili Có, por sua vez, neste caso, não hesitaria em ajudar seu pai na acumulação de riqueza, bens e serviços como o de agricultura que pode traduzir tanto no apoio ao seu pai mais também no dote da noiva, o tio da M'pili teria assim múltiplos proveitos visto que todos esses arranjos o beneficiarão bem como seu filho, seu sobrinho (herdeiro dele), e sua própria sobrinha. Por outras palavras com essa arquitetura ou estratégia de cruzamento dos parentes, a mãe masculina desse modo consegue salvaguardar e controlar seus interesses de ordem econômica ou política no seio da sua família através do casamento entre primos cruzados, como modo de acumular recursos e poder sobre os parentes.

Os *pepel* consideram que a união de duas famílias ultrapassa o pai, mãe e filhos, a família tradicional africana é compreendida numa dimensão mais alargada, acreditando que esta estratégia é importante para harmonia e bem-estar do casal. Sendo assim essas duas partes precisam se engajar efetivamente nesse processo, como ocorreu no caso da Adjombi Té e principalmente da M'pili Có. Por outro lado, apesar de serem familiares, é possível manter o matrimônio visto que não pertencem à mesma linhagem. Mpili pertence a mesma linhagem do seu tio materno (mãe masculina) diferente do filho do seu tio e seu marido que pertence a linhagem da sua mãe em função do esquema da linhagem uterina (matrilinear).

4.2.1 O dote

Terminado a etapa inicial, segue-se a etapa seguinte, o dote. Este pode ser composto com bens materiais, comestíveis e financeiros, além disso, também pode se traduzir em prestação de serviços. A última forma era um dos mecanismos mais antigos, sobretudo porque não existia moeda como é conhecida hoje, sendo assim, o noivo, após,

prometida sua noiva, começa a realizar prestação de serviços (como lavoura e caça) para os pais da noiva, como forma de pagamento de dote. Isso também serve como estratégia de mensurar a valentia do noivo até que ponto merece ser um chefe de família, para o ser, sua aprovação também passa por esse processo. Sobre esse assunto a Adjombi Té, nossa interlocutora, narra que:

Os jovens já compromissados na época chuvosa articulam com seus amigos e familiares, em torno de cinquenta (50) e setenta (70) pessoas o número dos agricultores dependem da influência do noivo ou marido, estes dedicam a prática da lavoura em benefício dos sogros. Além da lavoura o meu marido dedica a vários trabalhos para o meu pai, na nossa época esses trabalhos eram como pagamento de impostos ao sogro. No meu caso, como meu marido não residia em Biombo, não tem muitos amigos lá, desta forma não conseguiu mobilizar muita gente para o plantio, mesmo assim saiu de Bissau para biombo afim de ajudar meu pai (ADJOMBI TÉ).

A M'pili Có, a semelhança da Adjombi Té, partilha a seguinte afirmação:

A partir do momento que meu tio fez processo de mara linha em representação do seu filho, que é o meu marido ele passou a trabalhar para meu pai, na lavoura e outras tarefas. E quando ele viajava para outra região na volta sempre trazia presentes para os meus pais e para mim. (M'PILI CÓ).

As trajetórias dessas duas mulheres dizem respeito a um período no qual a autoridade da família era extremamente rigorosa no que diz respeito aos arranjos do casamento. Entretanto a estratégia de entrevistar mulheres de faixas etárias diferentes é justamente em função de uma análise que nos permita perceber as transformações do casamento, que é um dos temas centrais da nossa pesquisa.

A história de vida dessas duas interlocutoras difere com os das outras entrevistadas mais novas. Este segundo grupo revela que a prestação de serviços não fez parte dos seus dotes, essa questão foi traduzida em quantia de dinheiro. E também incluiu bebida, comida e animais domésticos. Em síntese estes são os itens do dote:

Dinheiro: os principais beneficiários desse valor são o pai e o tio materno da noiva;

Animais domésticos: cabras, cães, porcos e galinhas. A cabra e o cão são sacrificados durante o processo ritual do casamento onde ocorrerá o enlace dos noivos.

Entre os dois animais, segundo Pires (2013), o cão é o mais importante, pois representa o símbolo da união. No momento do seu sacrifício, caso o cão chore mais de uma vez, isso será interpretado como indício de maldição e/ou bruxaria ao futuro casal.

Nestas circunstâncias a saída é procurar um adivinho que vá desvendar a causa dos choros repetidos do cão, a fim de se saber se o problema a ser resolvido, depois do casamento, está no homem ou na mulher. O porco e as galinhas são sacrificados na cerimônia de lavagem da noiva. As bebidas – cana de bordão, aguardente, vinho de palma e mel – e a comida – bolo feito de farinha de arroz da terra têm a finalidade de serem consumidas durante a festa.

No geral, esses são elementos que compõem o dote, não obstante, a quantidade não é igual para todo o casamento. Essa variável é devido à configuração de cada família, e do próprio status da noiva. O primeiro motivo é quando a família é numerosa tende a pedir ao noivo muita quantidade de comida e bebida. O segundo diz respeito ao valor que a família dá a sua noiva, que variam segundo se essa ainda é virgem, ou pelo seu atributo físico e também pelo seu comportamento, sobretudo quando encaixa num modelo de feminilidade que a sociedade julga ser preciosa²⁴. Quando é assim a família exige um dote expressivo. Ou não como antigamente quando a prática de mara bico era comum uma vez que não tem como descobrir e caracterizar a noiva visto que já é prometida ainda no ventre caso for menina.

Sobre esse assunto uma das nossas interlocutoras de 41 anos narra que:

Sobre meu dote fiquei decepcionado com o meu tio, ele falou para meu marido que não precisa gastar muito, porque não terá rendimento comigo visto que eu sou deficiente e não tenho filhos e com pouca probabilidade de o ter, eu penso que ele que devia, me proteger nessas circunstâncias em vez de me expor e inferiorizar (BOBIRNI SÁ).

Isso se dá porque um dos deveres das mulheres no casamento diz respeito à maternidade, o marido, ao casar uma mulher, espera que este casamento trará frutos, isto é, filhos. Consequentemente quando não existe possibilidade de a mulher conceber filhos, ela sofrerá discriminação. A título de exemplo, quando o marido está numa relação poligâmica e consegue ter filhos com a segunda esposa, esta terá mais regalia, portanto a

²⁴ O modelo dominante de ser mulher na Guiné-Bissau segundo “relatório retrato” da violência, revela que o respeito e admiração em relação às mulheres estão sempre relacionados com as suas características e capacidades como esposa ou mãe, ou ainda a forma como trata os hóspedes ou vizinhos. Raramente estão relacionadas, por exemplo, com o conhecimento ou com o seu trabalho para sustentar a família, o que acontece com grande parte das mulheres guineenses. O modelo dominante a que se aspira socialmente é o da mulher decente, alvo de um controlo social muito forte e respeitadora da moral dominante, independentemente de as práticas sociais contradizerem esse ideal. O cumprimento destes requisitos pode garantir-lhe algum poder na comunidade à medida que envelhece. Mais detalhes sobre esse assunto ver: <<https://popdesenvolvimento.org/genero/violencia/151-um-retrato-da-violencia-contra-mulheres-na-guine-bissau.html>>

Bobirni Sá foi vítima de discriminação pelo seu próprio tio, devido sua idade e indícios de esterilidade, sendo que ela já tem 41 anos e nunca teve filhos no curso da sua vida, devido problemas médicos.

Além das mulheres estéreis, pessoas com deficiência passam por situação semelhante segundo Einarsdóttir,

Às vezes as pessoas estão preocupadas com o aumento do valor do preço da noiva e o prestígio de uma grandiosa festa de casamento. O noivo e sua família pagam todos os custos, que variam muito dependendo do *status* das famílias envolvidas, bem como o valor estimado da menina. O preço da noiva para uma menina com deficiência, por exemplo, é reduzido dependendo de sua deficiência. (EINARSDÓTTIR, 2004,p35).

Embora essa autora frise alguns aspectos discriminatório contra a mulher com relação ao seu dote, ela alerta para o uso de uma categoria estereotipada a respeito do dote no contexto africano. O chamado “o preço da noiva” não trata necessariamente um processo de compra e troca de mulheres. Apesar do casamento pode operar como mecanismo de aliança, confiança e fraternidade entre duas famílias relações estas que vão além de questões materiais e monetárias, portanto não se compra a noiva, mas pode-se criar aliança, até solidariedade através dela.

Em suma, as razões que podem reduzir o dote da mulher são: deficiência e esterilidade. Esses motivos não se aplicam na sua totalidade para os homens, sobretudo a esterilidade, quando o homem *pepel* é estéril, ele ganha filho da sua esposa, que está com outro, pelo fato de se casarem no *k’mar*, ou seja, essa regra é excepcional e exclusiva para os homens.

A infertilidade, masculina ou feminina, podem motivar a separação. Porém, não interferem na questão da descendência, já que na sociedade *Pepel* há estratégias para se lidar com essa situação. Após o *Kumar*, todos os filhos que a esposa venha a ter serão considerados filhos do seu marido, seja ele o pai biológico destes ou não. Dessa forma, caso o homem seja infértil, terá sua descendência garantida. Se a mulher for infértil, o fato da mesma ter realizado o *Kumar*, garante que os filhos de sua irmã, ou outra Parente feminina, também sejam considerados seus descendentes. (PIRES 2019, p. 66).

As estratégias de lidar com a infertilidade apontada pela Pires 2019 se dá de maneira diferente entre homens e mulheres na qual os primeiros são cedidos filhos da esposa mesmo não sendo pai biológico, pelo fato de casar a mesma no *k’mar*, como seus descendentes. Já no caso das mulheres, elas não têm esse direito de descendência dos filhos

dos seus maridos, mas apenas consideram filhos da sua irmã como seus descendentes, ou seja, os homens de uma maneira especial são cedidos à posse dos filhos que não conceberam, pelo fato de se casarem com a mãe. Estas normas visam solucionar infertilidade no caso dos homens, é negada no caso das mulheres, quer dizer, os homens possuem mais privilégio na condição de esterilidade.

Dada essa cobrança social de um certo grau de prestígio que deve acompanhar vida de uma mulher, conseqüentemente, quanto uma menina for violentada antes do casamento a família e comunidade exige que o agressor deve casá-la. O estupro nessa lógica é entendido como fraude, visto que relação sexual do ponto de vista tradicional é legítimo apenas no casamento, ao serviço da procriação. Nesses termos a mulher perde prestígio, conseqüentemente, seu dote pode ser reduzido, ou até corre perigo de ser excluída da comunidade. Sendo assim, esses fatores influenciam o casamento obrigatório. No entanto, o fenômeno do casamento obrigatório está se perdendo gradualmente.

Uma forma de “pagamento” de dote que consideramos inovador diz respeito ao que chamamos de “casamento ressignificado”. Esse tipo de pagamento é realizado pelas próprias mulheres de forma indireta, visto que elas negociam os seus próprios casamentos. Sobre este assunto vamos debruçar no próximo capítulo. Fora todas essas circunstâncias, o pagamento de dote também pode depender da força de vontade e possibilidade de quem está pagando, isto é, o noivo e a sua família que o apoia. Em seguida vamos tratar da etapa posterior chamada lavagem.

4.2.2 A lavagem (o elemento da separação)

A lavagem é uma etapa em que a noiva deixa sua antiga residência para ser preparada e abençoada na casa do seu marido. O ritual acontece nos irãs e até mesmo na boloba. Essa etapa é acompanhada com sacrifício de animais domésticos, a quantidade desses animais corresponde ao número das entidades sagradas de uma moransa²⁵. Moreira (1994), em seu estudo sobre a etnia papel da Guiné-Bissau, designa por ritual de casamento as cerimônias que marcam a transferência de residência da menina da “moransa” (residência) do seu pai para a do pai do seu marido. O autor afirma que:

Entre os papéis a mudança de residência obedece a uma série de etapas codificadas pelo ritual sendo alguma delas acompanhadas de ritos

²⁵ O quantitativo de animais a ser sacrificados depende da configuração da moransa da noiva, caso possuir baloba, além dos irãs protetores da família. Nem todas morransas possuem baloba, ela só existe nas grandes morransas de cada clã. Sendo assim em geral a lavagem ocorre apenas nos irãs protetores da família.

sagrados que implicam o sacrifício de animais em locais de culto apropriados. Os sacrifícios remetem para a instabilidade causada pela separação que a mudança de residência da menina representa: no sentido físico do seu afastamento face aos familiares mais próximos, mas também no sentido místico do afastamento das entidades sobrenaturais, que até aí a protegeram bem como dos respectivos locais de culto. O mudar de residência da mocinha está também ligado à mudança de identidade. (MOREIRA, 1994, p178.).

Moreira acredita que este seja o momento crucial pois, segundo ela, encerra em si o ritual de iniciação feminino, que engloba ritos de separação e agregação, descobrindo-se neles o esquema dos ‘ritos de passagem’ anunciados por Van Gennep.

Por outro lado, a cerimônia de lavagem pode significar o ato de dar conhecimento, bênção, garantir estabilidade e segurança da noiva no processo de separação da sua casa de origem para casa do marido. É importante sublinhar que é um elemento de troca de estatuto, portanto a noiva despede-se dos seus irmãos, tios, pais e outros familiares e igualmente despede-se e pede licença às entidades espirituais como já havíamos nos debruçado sobre a relação “intrínseca” de um ser pepel com a sua religiosidade.

Um segundo elemento interessante, no que tange à separação, é a responsabilidade da noiva, pois ela deixa de ser encarada como uma menina (“badjudá”) e passa a adquirir o estatuto de mulher (*mindjer*) adulta, sobre esse assunto nossa interlocutora Mpor Té, de 21 anos narra que:

Agora que estou casada tenho muita responsabilidade, estou a acostumar já com essa vida de cuidar da minha casa, fazendo comida todos os dias e entre outras tarefas. Mais não abri mão de amizade com minhas amigas solteiras só que elas gostam de me provocar para saber segredo do casamento, recuso falar, digo para elas não sou vosso colega, não me faltam respeito. Elas vivem me perguntando como foi o meu casamento até sobre núpcia! Sobre essas questões sempre digo que não posso revelar (M’POR TÉ).

A fala da M’por nos demonstra quais são as responsabilidades da mulher após o processo de transição de menina para mulher casada na qual ela tem desafio de lidar com dois grupos: de um lado suas amigas ainda solteiras, do outro lado, as mulheres adultas. Essa dicotomia de passagem de status inicialmente pode gerar conflito de identidade da recém-casada, sobretudo quando ela se casar ainda muito jovem, dado que, mesmo querendo manter a interação com suas colegas de forma íntima e intensa já não consegue, ela já está separada do círculo das solteiras, consideradas crianças e passa a ser instruída por mulheres adultas, ou seja, casadas. Com isso queremos demonstrar a transformação que ocorre na vida da mulher após a etapa lavagem.

Algo adicional que ocorre após a lavagem é a festa de despedida de solteira²⁶. Bobirni Sá compartilhou como ocorreu a festa dela:

Fizemos segunda etapa do casamento a lavagem, essa etapa se faz com sacrifício de animais nos irãs da nossa casa, depois fizemos festa de despedida de solteira com minhas amigas e familiares que participaram. (BOBIRNI SÁ).

As festas de despedida de solteira geralmente são animadas, a noiva aproveita para se divertir bastante, visto que, está transitando para uma fase decisiva da sua vida, porém sobre essas festas através das interlocutoras, pude perceber sentimento de alegria, emoção e tristeza ao mesmo tempo. Por conseguinte, é a última etapa conhecida como corta linha.

4.2.3 O corta linha (fal mur em pepel)

Essa etapa é de extrema importância, pode ser entendida como cerimônia de casamento propriamente dito, pois é a última etapa, as que a antecedem são etapas preliminares para assim chegar no momento de cortar linha. No mesmo entendimento Pires (2019) ressalta que:

A mur é um cordão feito com o entrelaçamento de alguns panos di penti. Quando esse cordão é arrebatado a mulher, além de casada, passa a ser considerada adulta. A partir deste momento ela será fundadora de uma nova família, assim será responsável por um ramo de uma kinha. Entendemos que, com o rompimento da mur durante o casamento, a mulher deixa de pertencer ao pai e passa a pertencer ao marido. Se o homem, durante o casamento, não conseguir romper a linha feita de tecidos com as mãos, alguma das mulheres presentes deve entregar-lhe uma faca. Porém, isto é mal-visto, pois entende-se como sendo uma fraqueza do noivo como homem. Considera-se que ele poderá enfrentar dificuldades para cuidar da sua família. Porém, com o rompimento da mur, a noiva deixa de ser responsabilidade da família dos seus pais e passa a ser responsabilidade do noivo. (PIRES, 2019, p83).

Constata-se que após o “corta linha”, a mulher passa a ser considerada legitimamente casada, e também agente continuadora da linhagem do seu grupo de parentesco. A ideia de linha se refere a aquela mesma usada na primeira etapa no ato, de promessa da mão da noiva, o “mara linha”, já etapa final quando a noiva é entregue ao seu marido é a “corta linha”. Essa etapa também conta com sessão de aconselhamento das partes envolvidas no casamento, isto é, o homem e sua mulher, o primeiro é instruído

²⁶ A despedida de solteira ocorre também antes da lavagem, depende do critério e da organização dos noivos.

pelos anciões (homi garandis em crioulo) e segunda de igual modo pelas anciãs (mindjeris garandi em crioulo). Ou seja, todo o processo da realização dos rituais que envolvem “o casamento decorre sob a direção dos parentes femininos e masculinos de ambos os lados, com estatuto de senioridade. Estes assumem claramente o papel de oficiantes”. (MOREIRA, 1994, p.64).

Estes aconselham sobre os seguintes aspectos: da convivência do casal, o papel do marido e da esposa, a divisão do trabalho, a responsabilidade da vida conjugal, direitos e deveres. No geral, um processo da educação informal, que se acredita que os torna maduros. Outro elemento que me chamou bastante atenção é sobre o tratamento da vida sexual do casal sob orientação do ritual. Sobre esse assunto M’por Té narrou que:

Durante esta etapa, comemos comida sagrada feito de carne de galinha. Ao comer essa comida nos advertiram que agora o pescoço do meu marido e também o meu, se eu o trair na sua própria residência a título de exemplo acredita-se que ele é capaz de morrer.

Constata-se a questão moral e conduta que deve permear a vida do casal. Esse sistema de casamento é significativamente rígido e conservador, principalmente no caso das mulheres, porém as mesmas na vida real conseguem buscar mecanismos para driblar as normas.

Existem maneiras que as anciãs ensinam como trair marido sem correr perigo de morte, mas no meu caso acharam que eu sou muito nova, portanto, não muito madura, não revelaram muita coisa, não obstante esse tipo de coisa, pode ser da responsabilidade da minha própria família ou alguém eu já tenho mais intimidade, esta pode me instruir como lidar com as circunstâncias de adultério. (M’POR TÉ).

Percebi que a M’Por, sendo mais nova, ou seja, pertencendo uma geração mais jovem, encara o casamento de uma maneira diferente comparando no caso da geração que a antecede. A M’pili Có quando foi feita a mesma pergunta ficou furiosa e exclamou-se: *kinedjú*²⁷! “Você não é casada, não podemos conversar sobre contigo”. Nessa passagem falou em língua pepel como eu estava gravando, não se atentou a isso, pensou que estou a gravar apenas a voz da intérprete que assim disse em papel com tom de exclamação: *não vou chegar nesse assunto; não vou chegar nesse assunto; não vou revelar profundamente!*

²⁷ Knedju refere-se a uma sessão de aconselhamento e ensinamento das normas e conduta do casamento ocorre no dia de corta linha as informações sobre essa sessão só podem ser compartilhadas entre os casados.

Nesse cenário, eu e a intérprete acalmamos a mesma, assim usei a estratégia de elaborar a pergunta de uma outra maneira, perguntando por exemplo como é a convivência do marido e a mulher. Assim ela confirmou que:

Não ousamos fazer mal ao nosso marido, tememos a Deus principalmente para pular a cerca, acontece mais muito distante de casa, numa tabanca distante. É mais ideal trair o marido quando a mulher já parir sete partos, de lá pode pular a cerca, isto porque o marido já beneficiou muito do casamento. Agora logo recém-casada e começar a pular cerca a punição de Deus atinge com mais facilidade. (M'pili Có).

Mpili Có diferente da Mpor Té com mais experiência de vida demonstra que, porém, as regras são rígidas no que concerne à lealdade da mulher para com o seu marido, não obstante, conseguem fazer certas manobras, como caso da relação extraconjugal. Isto ocorre geralmente após ter parido um número significativo de filhos, sobretudo se assim for desejo do marido, nessas circunstâncias acreditam que este ato não provoca ira de Deus (referindo ao kansaré). Importante ressaltar que esta etapa, o corta linha, é a mais decisiva pois é ela que consuma o casamento. As interlocutoras tiveram dificuldade em narrar como ocorre minuciosamente alegando que é segredo. Acredita-se que o pacto de manter o segredo para os não casados, como no meu caso, é o que mantém a instituição do como uma instituição sólida. Portanto tive essa dificuldade durante o campo, devido meu estatuto de solteira, ou seja, pelo fato de não passar pelo ritual que me consagraria ou me legitimaria no seio da comunidade, principalmente no conselho das mulheres casadas.

Figura- 19 Noiva Pepel ungida de azeite de dendem durante o ritual de casamento



Fonte: A autora

4.3 O k'mar enquanto rito de consagração

O ritual como k'mar à luz da antropologia é descrito como ritual de passagem. Segundo Mair (s. d.), a expressão 'ritos de passagem' foi usada pela primeira vez por Arnold van Gennep (*Les rites de passage. Paris, Nourry, 1909*) para descrever dois tipos de ritos: os que acompanham a passagem de um indivíduo de um *status* social para outro no decorrer de sua vida e os que marcam pontos determinados na passagem do tempo (ano, lua, solstício e equinócios). A expressão acabou por restringir-se ao primeiro tipo, atualmente chamado, às vezes, de rito de crises existenciais. Os ritos de passagem típicos, no sentido moderno, são os que acompanham o nascimento, a consecução do *status* de adulto, o casamento e a morte.

No entanto, essa visão de rito de passagem também é contestada, principalmente por Bourdieu, que dialoga com Van Gennep na obra "A economia política das trocas linguísticas" (2008) Ali, Bourdieu faz uma crítica da visão filosófica da linguagem, contrariando os autores como Austin e Saussure. Bourdieu refuta a ideia dos autores supracitados que defendem que "as palavras fazem coisas". Enfatizando que a linguagem

verbal, sobretudo, em termos rituais não deve ser interpretada de forma independente das condições sociais da reprodução.

Na mesma ordem de ideia, ainda adverte que a forma que a linguagem é usada são muitas vezes equivocadas, porque tendemos a nomear coisas de um certo nome, mas que na realidade se trata de uma outra coisa. Neste sentido desmistifica a formulação da noção do ritual de passagem de Van Gennep, ampliada por Vitor Turner, na citação a seguir:

Valendo-se da noção de rito de passagem, Arnold Van Gennep *nomeou* e até descreveu um fenômeno social de grande importância. Eu não acredito que ele tenha feito muito mais que isso, o mesmo podendo-se dizer daqueles, a exemplo de Victor Turner, que reativaram sua teoria propondo uma descrição mais explícita e sistemática das *fases* do ritual. Para ir mais longe, penso que é preciso endereçar à teoria do rito de passagem certas questões que ela mesma não suscita e, em particular, aquelas atinentes à função *social* do ritual e da significação social da linha, do limite cuja passagem o ritual torna lícito, a transgressão. Na verdade, é o caso de perguntar se, ao enfatizar a passagem temporal (por exemplo, da infância à idade adulta), essa teoria não estaria mascarando um dos efeitos essenciais do rito, qual seja o de *separar* aqueles que já passaram por ele daqueles que ainda não o fizeram e, assim, instituir uma diferença duradoura entre os que foram e os que não foram afetados. Eis por que em lugar da expressão ritos de passagem talvez fosse mais apropriado dizer ritos de consagração, ritos de legitimação, ou simplesmente, *ritos de instituição* (conferindo a esta palavra o sentido ativo que assume, por exemplo, na expressão "instituição de um herdeiro"). (BOURDIEU, 1982, p.97).

Bourdieu contesta a formulação do Gennep e Turner alegando que esta máscara um dos efeitos essenciais do ritual que são o de separar aqueles que já passaram por ele, daqueles que ainda não o fizeram, ou seja, para esse autor o rito de passagem não é um processo de separação entre estágios da vida, mas como uma separação entre o iniciado e não iniciado.

Ainda vai mais longe, destacando que o rito de passagem pode perpetuar a reprodução de desigualdade de status. Nesses termos, Bourdieu prefere usar o termo ritos de consagração, legitimação no sentido mais amplo ritos de instituição.

Concordando com Bourdieu analiso o que, o k'mar pode ser pensado como um ritual de consagração e não propriamente passagem. Isso pela minha experiência enquanto menina de pai pepel e pelos meus limites e constrangimento que passei no campo pelo fato de ser solteira. Assim pude perceber a maneira pela qual essa

desigualdade de estatus se manifesta na sociedade pepel. O k'mar efetua um divisor de águas muito perceptível entre casados e não casados entre os quais:

- 1-privilégios;
- 2-participação e poder de decisão no conselho da comunidade;
- 3- A realização da cerimônia fúnebre diferenciada entre casados e não casados
- 4- a consagração do estatuto ancestral.

A ideia de privilégio é no sentido de que após consagração de indivíduo para pessoa através do k'mar, esta passa a ser tratada com mais respeito e consideração. Essas questões se manifestam até nos simplicíssimos detalhes, como na maneira de saudar e servir comida. A título de exemplo, os maridos ganham direito de serem servidos arroz e molho de peixe ou carne, ainda sempre com molho sobrando para tomar, geralmente são os primeiros a serem servidos nas refeições. A esposa cuida de pôr ao seu prato as melhores postas ou pedaços de carne ou peixe, no caso de escassez a mulher prefere não comer e privilegiar o marido. O integrante desta etnia só olhando pelos pratos e talheres nos quais um homem é posto à mesa já dá para perceber que é casado. Além do privilégio a nível conjugal e familiar, também ocorre na comunidade, há rituais e cerimônias que os casados só podem participar. Essas ocasiões podem ser acompanhadas com muita fartura, porém, o consumo é restringido apenas para esse grupo privilegiado, quem não é casado nem ousa chegar perto.

No que diz respeito à tomada de decisão na comunidade, isso é reservada para os casados. Os não casados são limitados, visto que, são considerados socialmente crianças ainda no gozo da infância, de acordo com Jonina Einarsdottir (2004, p37), “uma mulher Papel que nunca se casou de acordo com o costume ritual de seu povo será tratada como uma menina solteira, chamada “badjudá”, por toda a sua vida, mesmo que ela tenha filhos”. Acredita-se que ela não seja madura o suficiente para estar à altura de participar nos espaços de concertação da comunidade, isto é, lhe falta a consagração do casamento que igualmente lhe ensina como posicionar enquanto um ser responsável na comunidade. Isso se aplica para os homens e as mulheres. Nesta sociedade, ter filhos pode ser uma mais valia, porém, o casamento é primordial, diferente da sociedade balinesa na qual:

Em *termos culturais*, os balineses que chegam à maturidade sem ter filhos (uma pequena minoria) permanecem como crianças — isto é, eles são retratados simbolicamente como tais — fato que lhes causa grande vergonha e que embaraça os seus consócios, os quais muitas vezes evitam usar os vocativos em relação a eles (GEERTZ, 2008, p. 156).

Com isso quero demonstrar as representações simbólicas da questão da idade simbólica ou idades sociais, que podem ser consagradas com o filho ou com o casamento, no nosso caso, se orienta na segunda regra, mesmo que um homem ou mulher tenha filho (a), se não se casar no k'mar ainda é considerada uma criança e, conseqüentemente, não terá possibilidade de participar nos espaços decisórios da comunidade.

No que refere à cerimônia fúnebre, esta é algo de suma importância no seio dos *pepel*, dado que, é um dos motivos que condiciona a decisão de casamento k'mar entre integrantes desta etnia. Como constata neste relato desta entrevistada:

Na nossa etnia casamento é muito importante, porque se a minha mãe morrer, se eu for solteira não terei como lavar o corpo dela tenho essa grande responsabilidade, porque eu sou a primogênita e filha única. (M'por Té).

A história da M'por Té é interessante, visto que, a sua mãe não havia se casado. Portanto segundo a tradição *pepel* uma filha não pode se casar no k'mar, antes da sua mãe. Neste ínterim ela, junto do seu noivo, a apoiaram arranjando a o casamento com um homem grande da tabanca, todo esse esforço empreendido visa dar abertura a própria M'por para realização do seu matrimônio.

Esta mulher *pepel* além de trabalhar para que possa ter abertura para os ritos sociais femininos também tinha medo de não poder sepultar sua mãe condignamente como recomenda a tradição, ou seja como casada. No diálogo com a M'por Té, pude perceber que existem as regras para o tratamento do corpo antes do sepultamento. Para os casados, os seus restos mortais são tratados de maneira especial, com um banho preparado com a água aquecida. Já os solteiros são lavados com a água fria como forma de punição a este que não deixou um bom legado.

Também há diferença na forma de vestir o corpo, os casados principalmente os que possuem muitos filhos tendem a ganhar muito *panos de penti*, os filhos fazem de tudo para honrar a morte dos pais. Já os solteiros, sobretudo os que não têm filhos, são vestidos sem muita honra e grandeza. Ainda sobre a cerimônia fúnebre, além do banho do cadáver e seu processo de vestimenta, também as valas onde são enterrados são distintos. Para os casados, usa-se um utensílio chamada esteira, *ondjensem*, o mesmo tipo de esteira que se usa durante o ritual do casamento, que serve para a noiva sentar-se ou deitar-se). O corpo de um homem ou mulher casada é depositada sobre esta esteira, cujo objetivo proteger o cadáver para não ter contato diretamente com a terra. Este cuidado simboliza seu estatuto de casada (o).

Já no caso dos não casados é usada uma esteira chamada *onbansam*. Este segundo material é do tipo mais simples, menos trabalhado em sua confecção, portanto menos prestigiado. Nos tempos mais remotos não era colocado na vala dos não casados, visto que a comunidade julga que não são dignos. Assim, seus corpos devem ser jogados direto na terra. Nos dias de hoje percebe-se uma certa ponderação, sobretudo se o falecido ou sua família possuir condições financeiras, nessas circunstâncias a comunidade teme desonrá-lo, ou a família opta por não realizar sua cerimônia fúnebre no reino de Biombo como uma forma de fugir da deshonra.

Ainda no que concerne a essa diferenciação constata-se outros símbolos tais como: no caso dos homens o uso de tangas de pele de cabrito colocadas sobre o corpo, já as mulheres, põem-se missangas em torno do pescoço e da barriga. “Os colares das missangas em torno do pescoço e da barriga simbolizam o estatuto social da mulher casada, e são os equivalentes femininos das tangas de pele de cabrito dos defuntos do sexo masculino” (SARAIVA, 2003, p.193).

Essas consagrações e tratamento desiguais de casado versus não casados se aplica para toda sociedade pepel com exceção das crianças e recém-nascidos, ou seja, os que infelizmente desapareceram fisicamente na tenra idade, isto porque segundo Saraiva (2003, p.111), as cerimônias fúnebres de alguém que é um “mau morto” por ter sofrido uma morte extemporânea, e não ter chegado a *omi garandi*, devem-se realizar o mais rapidamente possível. Esta autora ainda salienta que:

Dado que a morte inoportuna que de alguém jovem é traumática é motivo de aflição, considera-se que o protelamento dos ritos só vai prolongar a mágoa e que a sua realização deferida vai obrigar as pessoas sobretudo os familiares próximos, que mais sofreram com o seu desaparecimento a lembrar de novo o triste acontecimento, e sofrer duas vezes a morte (SARAIVA, 2003, p.112).

Esse fenômeno se dá tendo em conta que, segundo a filosofia de vida dos pepel, espera-se que os filhos enterrem os pais não o contrário, quando assim for é considerada uma má morte, algo que pode criar profundos sentimentos de dor e angústias da família. Existem casos nos quais os pais passam a carregar os problemas de ordem psicológica por resto das suas vidas, por não suportar o fato de ter que enterrar seu filho. Nessas circunstâncias não se aplica a diferenciação nos termos das normas do casamento K´mar. Não obstante, no caso dos adultos (aqueles que já passaram pela puberdade que aparentemente já possui condições para se casar). A comunidade toma uma postura diferente, às vezes o desprezo e até repulsa.

Por fim a última etapa da cerimônia fúnebre é o sepultamento. Após a cobertura da vala, é demarcada, de acordo com o estatuto do falecido: no caso dos casados é quebrado o pote (utensílio de barro que serve para conservar a água de tomar) por cima, este objeto simboliza a possibilidade de o falecido poder continuar a beber no mundo dos mortos; no caso dos não casados: estes são condenados a ficar eternamente com a sede e além do mais colocam a esteira ombansam por cima da vala para demarcar que eles (as) não fizeram o ritual do k´mar como pode se ver na imagem abaixo.

Figura - 20 Vala simples de uma mulher solteira



Fonte: A autora

É igualmente através do k´mar que se ganha o estatuto de ancestral. Não é qualquer indivíduo que pode ser venerado como um ancestral, apenas quem deixou legado, entre os quais o casamento e a família. De acordo com a Saraiva (2004, p. 112): “alguém não iniciado não é ainda considerado como um membro pleno da sociedade papel nem tem estatuto social definido, sendo-lhe por isso impossível ascender à categoria de antepassado”.

Saraiva (2003) ainda pontua que na verdade “nem todos os mortos conseguem atingir essa aspiração, e só alguns cumprem a viagem e entram no mundo ancestral. O destino de cada alma no além relaciona-se e reproduz, direta ou indiretamente, o que a pessoa era em vida”. A ascensão para mundo ancestral possui alguns critérios. O primeiro

diz respeito ao cumprimento dos rituais sociais como casamento, não obstante às circunstâncias da morte também concorre nesta qualificação, a saber:

Como para outras sociedades africanas, a morte ideal é a de um homem (ou mulher) *garandi*, alguém que realizou integralmente o seu percurso de vida, e cumpriu os ritos de passagem necessários à sua plena integração na esfera dos anciãos, guardiões e garantes do saber e das tradições. Esta morte é, por todos estes motivos, uma ocasião para grande alegria e regozijo, já que este defunto reúne as condições ideais para ascender plenamente ao mundo ancestral e passar a velar pelo bem-estar dos seus familiares, sobretudo dos membros da sua *djorson* e da sua *moransa* (SARAIVA, 2003, p.182).

Além do casamento, é imprescindível que alguém atinja totalmente seu percurso da vida, com isso, os jovens e crianças nessas circunstâncias não são contemplados como ancestral. Segundo a cosmovisão *pepel* espera-se que todos consigam realmente cumprir o percurso da vida (nascimento, casamento e morte), caso contrário é considerada má morte. Dado todas as situações acima mencionadas, os *pepel da Guiné-Bissau* introduziram um novo arranjo do casamento após morte, conhecida à luz da antropologia como casamento fantasma (Evans-Pritchard,1987). Pires (2019) prefere chamar de casamento póstumo.

4.4 O casamento póstumo

A denominação ‘casamento fantasma’ foi criada pelo antropólogo inglês E.E. Evans- Pritchard (*apud* FGV, 1987). O casamento fantasma é uma instituição matrimonial característica dos Nuer, povo do Sudão encontrada também entre outros povos, a exemplo dos *pepel da Guiné-Bissau*. Entre os Nuer, trata-se de uma disposição especial que permite ao irmão ou parente mais próximo de um homem que faleceu solteiro, ligar-se em matrimônio a uma mulher “em seu nome e em seu proveito”. De acordo com essa instituição, a jovem que o parente do morto desposa não é deste, mas do morto, da mesma forma que os filhos nascidos da união são considerados seus descendentes. Isto ocorre porque os Nuer, como outros povos africanos patrilineares, segundo Silva et al. (1987), acreditam que é fundamental para todo homem casar e iniciar uma linha de descendência.

No caso dos *pepel da Guiné-Bissau* o casamento fantasma, ou melhor, póstumo, se dá uma maneira contrária aos Nuer. Isto se dá porque os *pepel* são matrilineares,

portanto, apenas as mulheres que passam por esse arranjo de casamento, para assim poder permitir a descendência das linhagens ou djorson.

De acordo com o antropólogo britânico Evans-Pritchard (1969 *apud* FGV, 1987), o número de casamentos fantasmas entre os Nuer é quase o mesmo que o casamento comum. Isto é devido a vários fatos: 1). Jovens que morrem antes do casamento; 2) Homens casados que por alguma razão não tiveram filhos; 3) homens que realizam um casamento fantasma para alguém (irmão ou parente) que morreu sem ter tido condições econômicas de contratar um casamento para si próprios. Nestas comunidades, segundo Silva et al. (1987), o princípio de descendência é tão importante, que são criados arranjos sociais para fazer face às exceções que possam ser desagregadoras da estrutura social.

Na etnia *pepel*, da Guiné-Bissau, algumas famílias realizam o casamento da mulher depois de morta, caso em vida não tenha se casado tradicionalmente, especialmente para as mães solteiras, como mecanismo de legitimação da sua descendência ou linhagem. Afinal seus filhos só poderão casar-se no k' mar, se a mãe tiver passado neste processo. Pires (2019, p.94) enfatiza que:

Uma de minhas interlocutoras, ao comentar sobre as implicações decorrentes do fato de uma mulher Pepel morrer sem ter se casado, afirmou que tal situação, além de ser vergonhosa para a honra dessa mulher e de sua família, acarretava problemas em relação a descendência e a transmissão de linhagem, representava o descumprimento de um rito obrigatório de sua trajetória social.

Falas das minhas interlocutoras corroboram com a autora supracitada, M'por Té, de 21 anos, relata que para não sofrer as consequências acarretadas pelo descumprimento desse ritual, conta que, para realização do seu casamento, teve que solicitar ao seu noivo ajuda para realizar o casamento da sua mãe antes do seu.

Minha mãe sempre tinha vontade de casar só que não tinha oportunidade mais o tempo passando e está ficando velha também neste interim, os familiares e amigos a advertem no sentido de tomar precaução, porque se porventura morrer solteira, vão enterrar seu corpo mal, sem respeito (M'POR TÉ).

Essa jovem pepel preocupada com a sua mãe também remete a sua possibilidade de casar-se bem como de sua descendência. Com o apoio do seu parceiro, organizaram o grande sonho da mãe dela, de casar-se, esta não hesitou em aceitar. Como a M'por Té relata neste trecho a seguir:

Minha mãe nem conhecia esse homem que agora é meu pai tradicional, o marido da minha mãe também já queria se casar e estava à procura

da noiva porque sua esposa faleceu, coincidentemente meu marido estava a articular para casamento da minha mãe. (M'POR TÉ)

M'por Té se afirma orgulhosa, pelo fato de abrir esta porta para sua mãe. A história de vida dessa interlocutora é emocionante. Ela cresceu sem presença do pai biológico, durante nossa conversa, não mencionou a figura deste. Sua mãe é uma pessoa com deficiência mental, sendo assim, sua gravidez foi resultado de abuso sexual. Desta maneira, ela se enche de orgulho por ser uma filha não desejada e que depois se tornou um tesouro para mãe.

5. O CASAMENTO RESIGNIFICADO E A RESILIÊNCIA DAS MULHERES

Narramos anteriormente, no segundo capítulo, acerca das implicações do *k'mar* enquanto rito de consagração ou rito de instituição no seu sentido mais amplo, que recai em todas as sociedades *pepel*. Este ritual, no caso das mulheres possui um peso um pouco diferente, visto que o *k'mar* é principalmente um ritual feminino, enquanto no caso dos homens antes de se casarem ainda passam pela consagração do fanado (iniciação a vida adulta). Isso quer dizer que segundo a lógica *dos pepel*, a mulher só pode se realizar na vida exclusivamente através do casamento.

Essas implicações também aparecem no próprio mito de origem do casamento, nele foi engendrado a relação de homem e mulher em que é percebido a restrição dos certos direitos a mulher. Para melhor compreensão deste cenário vale salientar que a Guiné-Bissau sendo um país extremamente diversificado com cerca de 30 etnias cada qual com sua organização social e política própria, as alianças do casamento eram feitas internamente entre os pertencentes de cada etnia. Não obstante, tendo em conta que a evolução da família ao longo do tempo e também em função da dinâmica social e cultural que não são elementos estáticos, o casamento tornou-se mais flexível. Ou seja, as escolhas do marido e da mulher atualmente não são mais restritas entre membro da mesma família e etnia. A própria escolha ou consentimento entre os noivos passou a ser considerada. No entanto, etnias como a *pepel* e etnias islamizadas (fulas, mandingas e biafadas) apresentam ser mais conservadores e se mantêm firmes nas suas normas consuetudinárias, ou seja, suas normas próprias do casamento principalmente para as mulheres. Isto se dá porque uma mulher *pepel* não pode se casar com um homem não *pepel* e concomitante uma mulher islâmica não pode se casar com não mulçumano.

Os homens têm a possibilidade de casar-se com a mulher de outra etnia porque entende-se que o homem pode assimilar “aculturar” ou fazer a mulher converter-se a sua crença. Isto porque o homem é chefe da família e espera-se que a sua esposa alinhe aos seus princípios, diferente das mulheres que carregam a responsabilidade de manter a “pureza dos *djorsons*”. Os *pepel* são extremamente resistentes no que tange ao casamento de homem não *pepel* com a mulher *pepel* alegando a necessidade de 1. “Manter o clã coeso”. Segundo Nanque (2014), a figura da mulher é reservada a função de procriação e da maternidade, ou seja, as mulheres têm que estar na manutenção constante das sete linhagens (*djorson*) que formam a sociedade *pepel* como todo. 2. “Manter o segredo da

tradição”. Acredita-se que os não pepel ou estrangeiros não são confiáveis podem revelar o segredo do casamento, segredo este que garante instituição do casamento firme. 3. Também se alega que para realização do casamento *k’mar* no caso dos homens, é indispensável o ritual masculino o *fanado*²⁸, sendo assim é uma das grandes barreiras para um homem não pepel contrair casamento *k’mar*, segundo Nanque (2014):

Um homem Papel que se casa com uma mulher doutra raça (ou etnia) tanto a mulher quanto o filho, pertencem à *djorson* do marido, por direito e natureza, mas não ontologicamente ou por consubstanciação *djorsónica*²⁹. Isto é, não pertence ontologicamente a *djorson* do marido. Não faz parte ainda da *djorson* por substância ou por essência: não são coessência com o marido. Para realizar esta integração ou esta união ontológica é preciso o processo da purificação das substâncias impuras, isto é, os elementos que não é da *djorson* do marido; estranhos a *djorson* do marido. A mulher e o filho são como se fossem enxertados na *djorson* do marido; é preciso várias gerações para isso se tornarem assimilado por completo, à natureza da *djorson* do marido, que os elementos estranhos sejam purificados por completo. Esta mulher estrangeira entra na *djorson* do marido por direito, faz parte da *djorson* do marido por lei, como enxertada nesta *djorson*, mas sem nenhuma ligação substancial com a *djorson*. (NANQUE,2014, p.57).

Ainda que a linhagem seja matrilinear de partida, os homens *pepel* no casamento interétnico têm a possibilidade de assumir mulher não pepel, na qual a mesma passará pelo processo de purificação e assimilação ao *djorson* do marido, lembrando o casamento inicialmente era exógamo entre os *djorsons*. Isso indica que esse arranjo na qual o homem pode assimilar a mulher de outra etnia para sua *djorson* foi sendo construído ao longo do tempo por uma determinada geração, que abre exceção para os homens conquistarem mulheres não pepel, diferente das normas estabelecidas dos mitos fundadores da etnia pepel. Dado o papel da "manutenção da pureza étnica" atribuído para as mulheres, carregada de limitações, estas buscam outras saídas entre os quais o casamento ressignificado.

A ideia de ressignificação parte da premissa que já existia uma forma de realização do matrimônio tradicional *k’mar* e sua finalidade, não obstante este mesmo arranjo teve transformações ao longo dos tempos. Nesses termos, dada essa pressão social para a direção do casamento, principalmente a cobrança da procriação por parte da mulher

²⁸ O principal ritual masculino, a partir do momento que o neófito passa nesse processo passa ser considerado homem, sendo assim ou não pepel por não passar neste referido ritual ainda é considerado criança não obstante criança não pode se casar.

²⁹ Categoria cunhado pelo Nanque (2014) fazendo referência ao clã.

entendida como uma maneira de salvaguardar os *djorsons* e da continuidade étnica, ou seja, a vanguarda da linhagem, família e proteção dela, toda essas responsabilidades são imputadas as mulheres de maneira diferente que aos homens, como acima narramos no caso dos homens que podem se casar com a mulher de qualquer origem. Sendo assim as mulheres são propensas a procurar o casamento ressignificado, visto que a liberdade destas diferem dos homens, estas são alienadas da possibilidade de se casar com homens não pepel. Sendo assim a ressignificação do casamento é uma estratégia, geralmente acionada pelas mulheres em driblar as normas do casamento tradicional que gera grande barreira para elas.

Quando digo ressignificação é devido as mudanças do casamento do ponto de vista tradicional como sendo uma ação, reservada pela iniciativa masculina, cuja finalidade da construção da família, mas que hoje em dia é um papel também disputado pelas mulheres numa proporção menor. Isto porque as mulheres negociam seus próprios casamentos, assumindo todos os custos, entre os quais pagamento de dote e toda despesa do ritual. Entretanto, o protagonismo fica para o marido, visto que esse papel é reservado para o homem tradicionalmente. Outro elemento importante que fundamenta a noção de ressignificação diz respeito ao contrato do casamento. Geralmente o casamento é limitado a parte ritual, visto que não se objetiva viver juntos enquanto marido e esposa, cada um retoma a sua vida anterior. Sobre esse assunto dialogando com Moreira:

Nos casamentos menos convencionais, se manter o rito em que é quebrada "linha de bajuda". Estabelecemos por menos convencional a união entre raparigas da etnia papel com rapazes com uma identidade étnica diferente. Como se depreende estas não se inserem na lógica tradicional em que o casamento pode também implicar o fortalecimento de laços diferentes segmentos dum mesmo contexto social. Pelo contrário denunciam a tendência para vontade individual ganhar algum espaço e por outro lado demonstram que esse especto não implica a ruptura total com os valores ancestrais. Assim tomámos contato com alguns casos desta índole, nomeadamente entre mulheres papel habitando em Bissau. Estas tendo-se unido conjuntamente a homens de outras etnias não deixaram, porém. De se deslocar" à sua morança" de origem para aí, no local de culto apropriado lhes ser retirada a "linha de bajuda". Neste caso não é o futuro marido a efectuar esse acto, mas um "homem grande" da "morança". (MOREIRA, 1994. p.82).

Portanto a contribuição desta autora nos exemplifica como se dá a prática do casamento ressignificado, arranjo este que ela chama “menos convencional”, onde as mulheres inseridas no contexto urbanos voltam para comunidade afim de cumprirem com

o ritual de k'mar casando-se na verdade com o homem garande que corta linha da *bajuda* (menina), ou seja, ele que é o marido legitimado pelo k'mar.

Alem da contribuição de Moreira, as histórias de vida das nossas entrevistadas trazem esse assunto à tona de uma maneira mais aprofundada. Nossa interlocutora Acuri Djú, por exemplo, nos conta de forma detalhada, através da sua história de vida como foi sua volta à raiz, de uma maneira resiliente por meio do casamento k'mar menos convencional ou ressignificado:

Sou Acuri Dju, de 41 anos de pai manjaco e mãe pepel formada na educação infantil e alfabetização, quadro efetivo de ministério de Educação. Fui educada pela minha mãe como manjaca e cristã, isto porque minha avó casou-se com um homem manjaco, que vivia na ilha de Pexixe. (ACURI DJU).

A ilha referida por Acuri fica situada próximo de reino de Biombo, o famoso reino dos pepel, não obstante aproximação dos Pepel de Biombo e Manjacos de Pexice é muito íntima, não só pela situação geografia, como também aproximação linguística e cultural, além desses fatores também mantêm trocas comerciais. Acuri segue explicando que:

Sendo assim, meu avô migrou para terra dos manjacos e se casou de acordo com o casamento dos manjacos. Durante toda vida habitou nessa ilha, inclusive se confunde com “mandjaco puro” (mandjaco de mãe e pai) isto porque perdeu-se totalmente com a sua raiz pepel e lá educou seus filhos. (ACURI DJU).

Esse fato da perda da raiz mencionada pela nossa entrevistada é muito comum no contexto Bissau Guineense, para que uma mulher seja aceite pelo marido e no seio da família está é imposta ou de forma voluntária assimilar o costume do seu marido, que inclui a normas do casamento, segundo a tradição do marido. Portanto historicamente as mulheres renunciam as suas origens, práticas e crenças para ingressar nas do marido, como foi no caso da avó da Acuri, ela ainda narra que:

Minha avó pariu onze filhos infelizmente perdeu sete e ficou com quatro filhos. Entre esses filhos minha mãe foi criada nessa ilha, a semelhança da minha avó, minha mãe casou-se com marido manjaco, eu sou a primeira filha menina sendo assim sou encarregada de responsabilizar dos assuntos da minha mãe. (ACURI DJU).

Após adaptação da avó da nossa entrevistada que passou o resto da vida na ilha de Pexice, sua filha igualmente, ou seja, a mãe da Acuri passou pelo mesmo percurso, enquanto nascida e criada em Pexice, perdeu totalmente as referências *pepel*, e lá

formando através do casamento a segunda geração da sua família na qual a Acuri foi fruto. Ela conta que:

Em Pecixe passei um pouco da minha infância depois vim para Bissau com a minha mãe e meus irmãos à procura de melhores condições de vida. Ao chegar em Bissau me integrei na igreja, sou católica praticante sou uma mulher reservada integrante dos grupos da igreja, na igreja a depender de idade o fiel integra algum dos grupos, no meu caso primeiro integrei a grupo dos adolescentes, posteriormente grupo jovem e último grupo se chama legionários. Sempre concilio meu trabalho e atividades de igreja. (ACURI DJÚ).

A trajetória de vida da Acuri e a sua mãe para Bissau, essa mudança de espaço físico e geográfico não se deu só nesse sentido, mas também na integração de uma nova cultura, urbana e religiosa. Assim, ao vir para Bissau se distanciou muito mais da origem pepel, e passou a ser fortemente ligada à igreja. Contudo Acuri e sua família receberam um chamado espiritual pepel. Ela conta que foi da seguinte maneira:

Me descobri pepel quando minha avó materna faleceu me lembro que na sua cerimônia fúnebre aconteceu alguns transtornos na qual sua família do lado pepel reivindicaram que a mesma deve ser enterrada como uma pepel, só neste cenário, que eu soube que afinal somos pepel de verdade (risos), porque parentes da minha mãe estavam reivindicando afincadamente que foram buscar a filha deles. (ACURI DJÚ).

Esse fato, foi surpresa para Acuri pois depois de duas gerações da sua família, após a morte da avó materna, aquela que migrou para Pexice e se confunde com *manjaca*, ela descobre que era *pepel*, sobretudo porque seu vínculo com a origem pepel é ancorada na linhagem uterina, ou seja, a mãe da avó da Acuri é pepel, portanto sua filha no caso sua mãe e a própria Acuri.

Outro elemento que me chamou atenção na história de vida dela é a disputa sobre o cadáver da sua avó. Sobre esse assunto Pires (2019) chega a considerar que o corpo da mulher pepel até um certo ponto não pertence a mesma, as disputas que envolvem as mesmas até após a morte ilustram esse fato. Mesmo se a mulher ainda em vida pode definir a forma como ela gostaria que fosse sepultada pode ser desconsiderada, ainda no que concerne à essa disputa segundo Acuri:

Os pepel chegaram no ponto de fazer uma consulta espiritual de como ela deve ser sepultada. A consulta acusou que ela pode ser sepultada tanto como pepel e manjaca no final ela foi enterrada como pepel. Percebi que os pepel são rígidos a suas crenças, ela não foi colocada

no caixão como os manjacos fazem, mais a cerimônia fúnebre foi de acordo com os termos da tradição pepel (ACURI DJÚ).

A fala supracitada confirma como os pepel tendem a sobrepor seus costumes acreditando que possa haver consequência espirituais futuras se abdicarem das orientações das normas estabelecidas pelos ancestrais. É devido a esse fato que esta etnia é conhecida como aqueles que fazem disputa pelo cadáver, principalmente quando o falecido/a tem pai não pepel e mãe pepel. Como exemplo dos Fulas e Pepel, ambos são conservadores a sua tradição e crenças, portanto a pose do cadáver pode ser motivo de disputa. Como acima exposto, a história da avó da Acuri foi marcante na sua vida e de sua família, ela afirma que;

A partir desse marco a minha mãe despertou interesse para o lado pepel e começou a pesquisar sobre seus parentes maternos, sua vila de origem. Nesse processo descobriu que também deve cumprir algumas obrigações em termos de ritual ainda que a minha avó já tinha falecido. (ACURI DJÚ).

Segundo a cosmovisão pepel, qualquer conflito de ordem espiritual acredita se que não remete só a um membro da família, mas todo o grupo, como havia tratado no tópico da religião e parentesco. Sendo assim na ausência da avó da Acuri, sua mãe assumiu a responsabilidade cuidar dos assuntos ligados a religiosidade. Outro elemento interessante nesse debate diz respeito a missão das mulheres nesse processo. Diferente dos homens, elas que são responsáveis pelo equilíbrio espiritual das suas famílias e até mesmo nos assuntos que envolvem toda a comunidade. Como exemplo são os casos de epidemia, as mulheres são responsabilizadas a pedir às entidades espirituais, os *irans*, *defuntos* e o *kansaré* para assim atenuar a situação ou buscar solução. Portanto, a mãe da Acuri se engajou no processo da volta à raiz e nisso procurou ajuda no *Djanbacus*:

Descobriu-se que a minha avó perdeu os sete filhos em função do seu desligamento com a sua raiz materna. Sobretudo porque minha avó não tinha sido casada no. Após toda essa tragédia minha mãe por sua vez teve que negociar o casamento em representação da minha avó já falecida. (ACURI DJÚ).

Após a surpreendente descoberta, Acuri acredita ter sido pelo motivo do desligamento com a raiz pepel que culminou com a morte de sete crianças. Isto porque a morte na religiosidade pepel pode operar como advertência, quando morre alguém, é

necessário que seja feita consulta espiritual no *Djambacus* a fim de saber o motivo. Um dos sinais do chamado da “volta raiz” também pode ser através da morte, no caso da família da Acuri eles não entenderam esses sinais cedo e, conseqüentemente, acredita-se que por esse motivo ela tenha perdido sete tios. Portanto, em busca do equilíbrio da vida espiritual no seio da família de Acuri, ela necessita de passar na modalidade de casamento conhecida como *omai*, ou seja, o principal propósito do k’mar para Acuri é devido o *omai*. Sobre esse assunto Pires (2019, p.95) define o *omai* de seguinte maneira: “é um dos rituais do povo pepel que serve como mecanismo de restabelecer o equilíbrio entre os mundos espiritual e o físico”. Esta mesma autora ainda esclarece que:

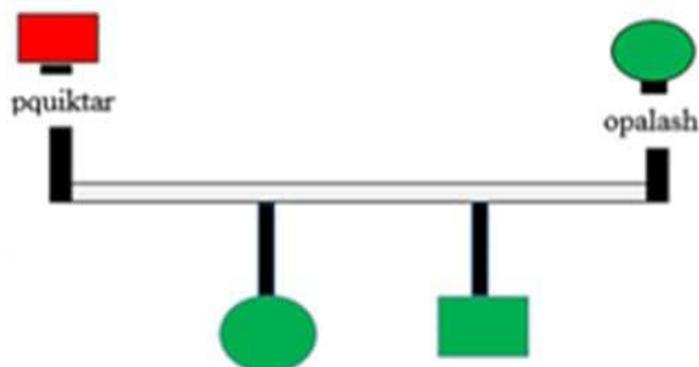
Segundo Mateus, meu interlocutor residente em Bissau, realiza-se o *omai* quando os membros de uma linhagem não apenas deixam de homenagear os antepassados, como também afastam-se da sua *moransa* e de seu *tchon*, desvinculando-se espiritualmente e fisicamente da comunidade pepel. (Pires, 2019, p.95).

Lembrando que a avó de Acuri se migrou para ilha de Pexice e lá se assimilou como manjaca, onde gerou descendência que igualmente passaram pelo mesmo processo, deixando para trás a raiz pepel. Nesta senda foram implicados com o *omai*, para melhor compreensão desse fenômeno de acordo com Pires salienta que:

O *Omai* é um ritual que se configura como um casamento. Nele, a mulher solteira mais velha da linhagem deve casar-se, na *moransa* de seus ancestrais, com um homem daquela *tabanka*, podendo, inclusive, ser alguém de sua própria *kinha*, desde que seja de uma outra linhagem, ou seja, alguém que, embora partilhe o mesmo ancestral da noiva, tenha nascido de um ventre distinto daquele do qual ela proveio. A responsabilidade do ritual recai sobre a mulher devido ao fato da linhagem, entre os Pepel, ser transmitida de forma matrilinear. (PIRES, 2010, p.97).

O *kinha* citada pela Pires (2019) refere-se a *djorson* como explicada na figura a seguir, que exemplifica como membros do mesmo *djorsom* podem se casar, mas de ramificações diferentes.

Figura 21 – Esquema de casamento entre parentes do mesmo *djorson*



A figura acima representa um *pquiktar* e *opalash*. Ambas são do *djorson* *bassafim*, mas de ramificações diferentes. Desse modo para salvaguardar o *omai* pode ser acionado esse esquema do casamento. Por outras palavras, uma mulher mais velha do grupo de parentesco deve passar no processo do *omai* através do casamento para salvaguardar sua origem. Portanto é necessário que esta volte o *tchon* (terra) dos seus ancestrais para reestruturar sua linhagem e cultuar seus ancestrais. Ou seja, o *omai* é também que incluiu todas suas etapas só que visa um objetivo específico que é a volta à terra dos ancestrais. É muito comum ver mulheres de nacionalidades estrangeiras espalhadas em diversas partes do mundo, mas de origem *pepel* nesse processo de volta à raiz *pepel*.

A mãe de *Acuri*, após a morte da sua mãe, assumiu a responsabilidade no campo espiritual e não só da sua família:

*Para isso ela pediu uma parente da minha avó para casar-se em nome da mesma e arcou com todas as despesas na qual comprou alguns itens que correspondem ao dote. Nesse processo ela teve sérias de barreiras porque o casamento *mandjaco* não tem reconhecimento em *Biombo*. Tudo que precisava fazer teve que pedir terceiros para realização do casamento da minha falecida avó. Neste cenário ela, enquanto solteira, aos olhos dos *pepel*, para que possa ter sua integração social e legitimidade no *djorson*, ela necessitava casar-se também para travar todos possíveis infortúnios na família uma vez que soube que perdeu os sete irmãos em função do desligamento com a tradição *pepel* (ACURI DJÚ).*

As complicações que envolvem a família de *Acuri* são muito mais complexas, visto que a sua avó não havia casado no *k'imar*, portanto a volta a raiz é restabelecida através do casamento. Nesses termos é imprescindível um matrimônio póstumo em nome

da sua avó, desse modo dando abertura tanto para mãe da acuri e a mesma na instituição do casamento k'mar.

A importância do casamento póstumo diz respeito a continuidade das linhagens ou descendência mas também em garantir uma casa e pai legítimo para os filhos de uma mulher nessa situação, ou seja, a mãe da Acuri não tinha o pai na sua terra ancestral, não obstante seu pai biológico mandjaco foi fruto de *oghadô*³⁰, prática esta não reconhecida no seio dos pepel. Após a missão árdua da mãe de Acuri em reestabelecer o seu vínculo pepel, após desaparecimento físico dela, nossa interlocutora conta que:

Minha trajetória foi similar da minha mãe, esse peso da tradição recaiu em mim. Quando a mesma faleceu eu tinha que realizar cerimônia fúnebre dela. Eu era uma figura importante nesse cenário porque sou a primeira filha, sendo assim eu tinha missão de organizar esse ritual para minha mãe, então minha tia sempre falava nos meus ouvidos, você precisa casar-se para poder responsabilizar dessa cerimônia, segundo minha tia era imprescindível para mim. (ACURI DJÚ).

À semelhança da sua mãe, passou a ser a mulher mais velha do seu grupo de parentesco, portanto herdou a responsabilidade da falecida em desempenhar os papéis, tradicionais e religiosos da família. Acuri ciente de tudo que a sua mãe passou, narrou que:

Não gostei dessa história, resisti muito, eu sou católica praticante sendo assim não queria participar desses dois mundos opostos, passando um tempo eu adoecia muito, procurava tratamento não surtia efeito, assim minha tia disse que foi fazer consulta espiritual descobriu que foi por conta da minha negligência face a tradição pepel, eu mesma senti essa punição na pele. (ACURI DJÚ).

As punições que Acuri acredita ter recebido são os sinais, advertências no sentido de que ela deve assumir sua missão. Ela foi alertada pela tia, muito antes em tomar precaução para não correr perigo de receber consequências mais drásticas como no caso da sua avó. Ela segue narrando que:

Minha tia falava muito comigo, ela sempre me mostrava outras referências como os “brancos” filhos de mães pepel voltam para origem da mãe afim de realizar o casamento imagine você que está aqui

³⁰ Refere-se a união de homem e mulher fora da consagração de k'mar, ou seja, todos outros tipos relacionamento e casamento, como civil, católico, islâmico e das outras etnias como no caso do casamento mandjaco que a mãe da Acuri Djú se casou, não são reconhecidos a luz da tradição pepel e entram na categoria *oghadô*.

por perto e soube o que sua avó e mãe passaram em função desse casamento você vai ignorar isso! Até no ponto de correr perigo de perder sua vida. Esse fato me pesou muito minha consciência porque eu era uma boa praticante religiosa (ACURI DJÚ).

Após vários sinais e conselho da sua tia nossa interlocutora acabou cedendo. Esse posicionamento depende do vínculo religioso do indivíduo entre as religiões monoteístas, os católicos revelam ser mais flexíveis nesse quesito. A nossa entrevistada demonstrou essa flexibilidade e dualidade religiosa; sempre foi católica, não obstante também se disponibilizou cumprir com as exigências da espiritualidade pepel. Outro fator importante, que concorre na acedência de Acuri é pelo fato dela ser mulher, como aparece na sua fala “sou a primeira filha”, ou, seja ela tem os irmãos até mais velhos, mas essa responsabilidade é exclusiva para as mulheres na família pepel. Acuri ainda conta que nunca cogitou casar-se no *k’mar* sobretudo porque:

Eu estava relação estável com um homem muçulmano, moramos juntos tivemos um filho infelizmente faleceu, este fato tornou a situação muito mais complexa além de enfrentar a igreja também eu precisava enfrentar meu parceiro. Esses fatores foram decisivos também na minha recusa ao casamento da etnia pepel inicialmente, porém meu parceiro era maleável caso contrário nem viveria comigo porque não comungamos mesma crença por outro lado minha tia me mobilizava sempre pelas questões da tradição. (ACURI DJÚ).

Percebe-se que Acuri enquanto católica apresenta um alto grau da tolerância religiosa, conviver com seu parceiro islâmico evidencia esse fato. Durante o campo percebi muita flexibilidade por parte dos católicos em conciliar a espiritualidade pepel e a fé católica. Por outro lado, a sua tia foi uma peça fundamental, sempre presente em apoiar a sua sobrinha igualmente preocupada consigo, visto que a falta de cumprimento com a tradição pode culminar com as represálias que pode atingi-la também, sendo assim a nossa interlocutora afirma que:

Por fim acabei submetendo as exigências da tradição, para realização do meu casamento minha tia foi intermediária na negociação, conversou com um homem ainda jovem, este concordou com os termos, deixando claro que eu não tinha pretensão de criar família, assim marcamos a data para realização do casamento. (ACURI DJÚ).

Aqui Acuri narra a dinâmica do casamento ressignificado, apesar do casamento representar algo imprescindível para resolver sua situação, mas ainda ela não pretendia manter um vínculo da vida amorosa, afinal ela vive junto do seu parceiro. Portanto, após o consenso das partes envolvidas, marcaram a data do casamento. Para efeito do

casamento, por conseguinte, é imperativo consulta do pai tradicional da Acuri Djú, na qual o seu lar que será o palco do casamento. Esse homem foi aquele que se casou com sua mãe no k'mar. Desse modo, ela salvaguardou um pai e uma casa em Biombo que a vincula como filha. Este pai ajudou na elaboração da lista dos itens que correspondem ao dote, enquanto pai e um dos oficiantes do casamento, nossa entrevistada afirma que: “*para realização desse ritual tive muitas despesas, o meu noivo me ajudou a comprar alguns itens, mas no geral eu que comprei. Ele comprou uma cabra e cana de bordão*”

No entanto, ela não almeja casar-se com finalidade de criar uma família, mesmo assim ainda é indispensável cumprimento das etapas do casamento na íntegra, ou seja, os noivos precisam ser consagrados de uma maneira cabal, como ocorre com todos que passam nesse processo, já à convivência do casal pode ser negociada a sós.

Acuri segue explicando detalhadamente que:

Na qualidade de noivo ele foi para casa do meu pai fazer levantamento da lista dos itens necessários para o casamento junto ao meu pai tradicional, isto porque desde tempo mais remoto, assim que funciona, porém, essas despesas foram pagas por mim que são muitos itens³¹ fundamentais para o casamento. (ACURI DJÚ).

Como já havia dito sobre o segredo que tange esse tipo de casamento, após tudo combinado Acuri repassou para o noivo os itens que comprou com seu próprio recurso para efeito do matrimônio, para que este tomasse o protagonismo e cumprisse seu papel enquanto noivo. Este primeiro papel desempenhado pelo noivo é o mara linha, isto é a manifestação do seu interesse, ou pedido da mão da Acuri Djú junto ao seu pai:

Após a negociação simbólica com o meu pai tradicional, este deu aval, assim o casamento foi num final de semana na casa do meu pai tradicional, lá foi feito a lavagem este ato foi feito nos irãs da casa, na qual estes são notificados que a filha de casa está se despedindo, ou seja, está se separando da sua família para pertencer a família do marido. (ACURI DJÚ).

A nossa interlocutora chama seu processo de mara linha simbólico, visto que, o seu pai já estava ciente da imperatividade do seu casamento, entretanto cumpriu apenas com a formalidade. Ela ainda esclarece que:

³¹ Aguardente, galinhas, porco, cão, cabra, sacos de arroz, açúcar, panos de pente (preto), azeite de dendê, esteira (*ondjensem*).

Foi um ritual simples até porque eu não tinha muitos acompanhantes visto que meus colegas e amigos são da igreja e não foram. Não foi uma festa eufórica como dos casais apaixonados. (ACURI DJÚ).

Inclusive estava doente em recuperação, devido os efeitos da punição que a sua tia acredita que era uma advertência espiritual, portanto ela não estava preocupada com os festejos, mas usando do casamento como caminho resolução de conflito da ordem espiritual, ainda segue explicando que:

Na vizinhança do meu pai tradicional as mulheres que ali se encontravam vieram junto a mim alegando que era necessário realizar um pequeno festejo de despedida de solteira eu não tinha previsto isso, já que insistiram acabei comprando bebidas e comidas para server a elas percebi que nesse meio o casamento é sinônimo de orgulho, entretanto quando tem casamento a comunidade toda participa principalmente as mulheres casadas, mesmo não sendo convidadas. (ACURI DJÚ).

Em Biombo onde a nossa entrevistada se casou, o casamento é encarado com muita grandeza. Nesses eventos sociais, as mulheres também enaltecem suas grandezas na comunidade, separando assim as que são ombansam (solteiras) e ondjensem (casadas), o segundo grupo tem a liberdade de participar também no casamento de qualquer mulher na comunidade, nos festejos, na logística e no aconselhamento da noiva principalmente, sobre o papel da mulher no casamento, e compartilhar segredos de ser mulher pepel. Sendo assim, estas sentiram por direito de juntar-se a Acuri, diferente dos seus amigos da igreja afim de exercerem suas funções no seio da comunidade.

Além dessa participação pontual das mulheres da moransa da Acuri de modo geral, no casamento a noiva deve ser acompanhada de uma anciã, orientadora ou uma espécie de madrinha que lhe mostre o caminho não só no decorrer do casamento, mas se torna uma acompanhante para toda vida. No caso da nossa entrevistada, sua tia é igualmente sua madrinha. Após a interação e confraternização ou a festa de despedida, ela contou que: *Depois do festejo meu marido me cortou linha do casamento e me levou para sua casa assim fui declarada casada.* Depois todo esforço realizado pela Acuri, que de certa forma inicialmente foi contra seu desejo, quando foi perguntada como se sentiu após o *corta linha* mesma admite que:

Senti importante porque nesse meio o casamento k'mar é extremamente valorizado, porém nunca foi meu sonho, eu sempre sonhei casar-se pela igreja no altar vestida de noiva, aliás eu acho que meu casamento foi muito precipitado eu não conhecia o noivo por conta dos infortúnios que aconteciam na minha vida fiquei com medo, não obstante eu não tinha muita escolha. (ACURI DJÚ).

Pude perceber na fala desta mulher, o sentimento de um dever cumprido, que lhe acarretou muito esforço e resiliência. Ainda sobre seu sentimento, ela reforça que:

Como relatei anteriormente que me casei em função do restabelecimento espiritual da minha família que incluiu o ritual fúnebre da minha mãe, e igualmente para ser reconhecida e assumir meu papel enquanto responsável dos assuntos tradicionais da minha família, portanto a toca tchur correu bem senti que a minha missão foi cumprida, porém gerou muitos constrangimentos.

O casamento da Acuri Djú lhe abriu portas para a realização da cerimônia fúnebre da sua mãe, Por outro lado, a questioneei quais eram esses constrangimentos? Ela responde de seguinte maneira:

Para essa cerimônia meu parceiro muçulmano comprou boi para mim também foi junto comigo, meus familiares e colegas do serviço também me acompanharam ao chegar em Biombo no local do ritual fúnebre meu parceiro não tinha legitimidade por mais que arcou com muitas despesas para me apoiar, isto se deu em função do direito do marido tradicional (ACURI DJÚ.)

Observa-se que ela já tinha gastado muito recurso com o casamento, já na cerimônia fúnebre os seus recursos já eram escassos, portanto, recebeu apoio do seu parceiro. Também se espera que os nossos parceiros nos apoiem nos momentos cruciais das nossas vidas. Assim ocorreu com a nossa entrevistada. A tarefa difícil que ela teve de desempenhar que ela afirma ser constrangedora é no sentido de lidar com seu parceiro e seu marido oficial da comunidade durante o toca-tchur. Ambos são importantes para ela, o parceiro lhe deu apoio financeiro e igualmente se disponibilizou em acompanhá-la, mas devido ao não reconhecimento deste no seio dos pepel, o marido reconhecido assim entrou em cena, sendo protagonista neste evento público. Ainda sobre o papel do seu marido tradicional ela acrescenta que:

Este é considerado meu único e exclusivo marido naquele contexto ele por sua vez apropriou das coisas que levei para essa cerimônia, segurou no meu boi dançando e celebrando a morte da minha mãe como se fosse ele que comprou para mim, ou seja esse era seu papel por isso estava ali para me representar enquanto marido. (ACURI DJÚ).

As atitudes do marido tradicional também remetem a uma ideia da valorização da sua esposa naquele espaço, para demonstrar seu estatuto de casada, tanto o tchur (sepultamento) e o toca tchur (ritual de consagração para o mundo do além) são

cerimônias públicas é lá que se sabe o estatuto das pessoas, principalmente os envolvidos ou familiares direto da falecida (o). Neste cenário, os casados, portanto reconhecidos e respeitados na comunidade, demonstram vaidade e se sentem grandiosos nesses eventos. No entanto, o marido da Acuri tomou atitude vaidosa, exibindo e fazendo fama com a sua esposa *mpor ombau* (menina de Bissau), ou seja, formada e funcionária pública. No sentido literal *Mpor mbau* significa menina (o) branca (o), ou seja, as meninas ou mulheres da cidade assimiladas a cultura ocidental. Portanto quando um homem da comunidade se casar com uma *m'por mbau* pode ser motivo de admiração e Acuri era uma delas sobretudo porque ela é funcionária do Ministério da Educação da Guiné-Bissau.

Figura - 22 Cernómia de toca tchur



Fonte: A autora

Esta imagem ilustra como ocorre a celebração do toca-tchur, como se vê na imagem uma mulher celebrando a morte do seu pai com seus acompanhantes em grupo, indo em direção ao palco de toca-tchur. Percebe-se que o grupo está usando mesma blusa como forma de identificação, isto porque a depender de popularidade do falecido, participam centenas de pessoas, sobretudo quando o homenageado (o falecido) for idoso

(a). Desse modo é considerada como boa morte que permeia grande mobilização de recursos dos entes familiares para sua realização, com muita euforia e grandeza como no caso de Acuri que labutou muito para homenagem póstuma da sua mãe.

Outro elemento importante que complementa a posição do marido *pepel* de Acuri Djú é devido às normas tradicionais da herança dos bens. Após casadas, às mulheres são negados os bens dos seus pais sob pretexto de que irá usufruir dos bens do seu marido. Nesses termos, uma das responsabilidades do marido é custear a cerimônia fúnebre da sua esposa, algo que marido tradicional da Acuri não tinha condições, mas para cumprir com esse papel social ele teve que fazer toda a exibição acima mencionada com os itens comprados pelo parceiro da Acuri. Portanto, quando a perguntei como foi a reação do seu parceiro, ela confirma que: "*meu parceiro muçulmano ficou chocado, eu não tinha como fazer nada, visto que estas normas não dependem de mim, minha família e amigas lhe animaram pediram para ele se acalmar*". Estas foram fundamentais em auxiliar a Acuri em animar seu parceiro, que na verdade não dependia dela, é devido à implicação do k´mar na vida da mulher que discutimos ao longo deste trabalho.

O marido tradicional também aproveitou do seu espaço de poder, isto é, no reino de Biombo ainda que seu casamento com Acuri era restrito, mas não hesitou em aproveitar de seu direito de marido tradicional nessa ocasião. Já em Bissau, o seu lugar é limitado devido à presença do parceiro da Acuri Djú que vive junto com ela, ou seja, de maneira explícita estava ocorrendo a rivalidade entre esses dois homens.

Outra vantagem do marido tradicional em detrimento do parceiro da Acuri revela com base na seguinte norma:

Ao chegar de noite segundo a tradição as mulheres casadas não ficam no local da cerimônia que dura três (3) dias, vão direto para suas casas isto é casa do marido tradicional, sendo assim fui para minha casa. (ACURI DJÚ).

O palco principal da toca *tchur* foi na casa do pai tradicional da nossa entrevistada, mas como ela já havia casado e se separou da casa deste para a casa do seu marido. Portanto é o lugar que ela deve se hospedar, não só na ocasião de toca-tchur, mas em qualquer cerimônia, até mesmo de visita em Biombo, ela deve hospedar-se nessa casa, afinal a casa do seu marido é sua casa. Esta situação agonizou ainda mais o conflito com o seu parceiro, ela afirma que:

Foi muito difícil, meu parceiro não gostou disso ele estava arrasado, senti grande peso na consciência por todo que fez por mim ainda por

ele ter passado esse constrangimento no público, esse fato gerou problemas no nosso relacionamento. (ACURI DJÚ).

O fato da Acuri ter ido dormir na casa do seu marido tradicional mexeu muito com o seu parceiro, este deve ter imaginado muitas coisas, que podem ocorrer ou não, ou seja, todo esse processo foi muito sofrido para o parceiro não pepel. Estas razões concorrem na resistência que os homens não pepel têm em relacionar-se com as mulheres pepel, porque num dado momento da vida podem passar por essa situação. Assim, somos fortemente rejeitadas na sociedade Bissau-Guineense contemporânea. Após longa trajetória da nossa entrevistada ela lamenta que:

Estes foram sacrifícios que tive que fazer para cumprir minha missão. Isso foi no ano 2013. Terminando todos esses processos, voltei para minha vida em Bissau ao lado do meu parceiro, passando alguns anos o ele faleceu vítima de problema de saúde. (ACURI DJÚ).

Apesar das complicações que envolveram o parceiro de Acuri Djú com seu marido tradicional devido aos constrangimentos e conflitos que passaram em Biombo, este homem não terminou com ela. Infelizmente ele faleceu e passado algum tempo, ela decidiu: *“Como eu estava sozinha resolvi rever o meu termo de relacionamento com meu marido tradicional com intuito de ficarmos juntos”*.

Na ausência física do seu parceiro, e da própria cobrança social que não vê a mulher na idade de Acuri com bons olhos ao optar em viver sozinha, pois espera-se que todas as mulheres mantenham vida conjugal. Analiso que pela lição passada devido as implicações de k´mar em vez de recomeçar uma nova vida com um novo parceiro passível de passar situações que o seu falecido parceiro passou, resolveu aproximar do seu marido tradicional.

Ela tentou, não obstante no final ocorreu desta maneira: *“Não deu muito certo porque somos do mundo diferente tivemos vários choques nossa relação, acabamos por separar o corpo atualmente não temos nenhum contato separamos com rancor”*. Acuri passou sua maior parte de vida no mundo urbano sob os códigos da cidade diferente do seu marido, assim, isso contribui na não harmonia com o mesmo. Além do mais a ela vivia em Bissau e o marido em Biombo, ela só ia aos finais de semana.

Sobre esse assunto percebi que durante a pesquisa que, nesse tipo de arranjo do casamento ressignificado, as mulheres ainda jovens casadas com homens igualmente jovens, em um dado momento das suas vidas tendem a ter mais intimidade, até mesmo

de viver juntos. Sobretudo em função do direito do marido tradicional nos filhos da sua esposa, portanto é comum que os homens *pepel* aceitem suas esposas de volta para sua casa com os filhos que esta teve noutros relacionamentos.

Diferente das mulheres casadas com os anciões que não têm interesse nos cuidados íntimos ou vida sexual ativa, os homens novos aproveitam do estatuto do marido tradicional para disputar a esposa, por mais que o casamento inicialmente tenha sido negociado sem intenção de criar família e vida amorosa. Pude perceber esse fato ao pedir conselho das próprias mulheres sobre meu possível casamento no futuro. Como acima exposto na minha história de vida onde, me configuro no lugar de fruto de união interétnica, na qual estou tentando negociar minha identidade, visto que minha mãe é mancanha e pai, *pepel*.

Entretanto para *os pepel*, a linhagem é matrilinear, sendo assim não tenho como pertencer automaticamente a esta etnia, de acordo com a tradição *pepel*, ressalva que nessas circunstâncias, para minha integração na linhagem e, conseqüentemente, pertencente desta etnia perpassa pelo casamento *k'mar* isto é assim que meus pais se casaram nessa instituição.

A partir disso terei a chance de me integrar socialmente e espiritualmente entre *os pepel*, do ponto de vista pessoal, o gênero de casamento ressignificado também me interessa como forma de buscar meu reconhecimento no seio *dos pepel*, lembrando que sofri muita discriminação durante a pesquisa, por ser solteira, conseqüentemente não reconhecida e legitimada. Outro motivo é devido a minha vivência e meu entorno, pois sempre convivi no seio dos *pepel* e me identifico como tal, porém não sou *papel* de acordo com o esquema do parentesco deste povo, mas sou *pepel* no coração.

Ao perguntar sobre os possíveis caminhos para negociação do casamento ressignificado, uma das minhas entrevistadas a N'djilini Ié me aconselhou que, para melhor precaução, ou seja, para não correr perigo de entrar em conflito no relacionamento com um parceiro não *pepel*, o ideal é casar-se com um idoso na tabanca. Porém neste caso, vou gastar mais, visto que este possível marido não terá condições de me apoiar financeiramente, ainda assim é melhor quiçá um ancião não terá mais energia para disputar a esposa.

No caso dos jovens, estes tendem a contribuir um pouco para que possam ter a voz, devido às segundas intenções. N'djilini ainda testemunhou que sua sobrinha passou por isso:

Minha sobrinha tem o parceiro fula em Bissau e lá em Biombo casou-se com um idoso ela geralmente apresenta o seu marido tradicional como um tio, quando o suposto tio vem para Bissau as vezes visita minha sobrinha, o seu parceiro não sabe que no fundo se trata de marido. (N'DJILINI IÉ).

As mulheres pepel nessas circunstâncias apresentam ser extremamente resilientes. Segundo N'djilini Ié, é mais salutar seguir o caminho que ela orientou sua sobrinha isto é casamento com ancião.

Ainda sobre a resiliência das mulheres, no que diz respeito ao arranjo de casamento k'mar, a depender das circunstâncias ou do perfil dos seus parceiros, elas podem optar em envolver este no ritual do casamento junto do marido tradicional ou por via secreta quando este não aceitar em colaborar no ritual, porque não reve na tradição pepel, ou percebe que a sua parceira irá casar-se com outro.

A mãe da nossa entrevistada Boknorco Cá é um dos exemplos. Ao longo da sua história de vida percebe se o quanto ela e sua mãe foram implicadas pelo k'mar:

Sou Boknorco có tenho 35 anos sou natural de Biombo, onde fiz minha infância e adolescência. Sou filha de pais pepel e professo a fé evangélica isto porque, meu pai foi adotado pela missão evangélico em Biombo, sendo assim meus pais se casaram pela igreja evangélica e lá viveu toda sua vida, além de crente e morador, mais também meu pai foi funcionário desta casa, portanto minha vivência foi nesse círculo, Ele foi uma figura muito importante e exemplar na igreja. (BOKNORCO CÓ).

Esta mulher veio de uma raiz fortemente religiosa, através da experiência dos pais trilhou o mesmo caminho, foi uma instrução desde tenra idade. Isso indica que ela é propensa a professar a mesma fé do pai que foi educado a luz do evangelho cristão protestante, diferente da tradição pepel, ainda que vivam no reino de Biombo um palco da resistência cultural e espiritual pepel. Ela inda explica que:

Vive em Biombo até aos seis (6) anos de idade, meus pais decidiram me enviar para Bissau na casa do meu tio em busca de melhores condições de vida, meu tio também era evangélico. Essa estratégia foi no sentido de me manterem no caminho de evangelho, passando alguns anos meu tio caiu no mundo de descrente, desta maneira, meus pais avaliaram a situação, acharam melhor que a saída seria minha mudança, para não adquirir maus atos assim mudei para casa do meu irmão mais velho pastor, no geral quase toda minha família é evangélica. (BOKNORCO CÓ).

Mudar para casa do pastor foi melhor estratégia adotada pela família para manter nossa entrevistada na fé evangélica. Seu irmão seguiu exemplo do seu pai e se tornou efetivamente pastor. Nossa entrevistada conta que assim orientou sua vida, no círculo da igreja, na escola bíblica. Atualmente ela é casada. Sobre esse assunto o perguntei como conheceu seu marido, ela confirma que: *“na igreja tenho muitas amizades, inclusive lá conheci meu marido, foi lá que nos conhecemos, nos comprometemos para se casar”* (BOKNORCO CÓ).

Isto porque os evangélicos geralmente se conectam e partilham suas vidas apenas com os irmãos de igreja, portanto suas vivências se restringem aos pares da igreja. Fora isso consideram os não evangélicos ímpios e gente mundana. Contudo, o que me chamou bastante atenção, foi como Boknorco Có, com o histórico de vida evangélica, casou-se no *k´mar*, uma instituição considerada mundana sob lentes da sua crença religiosa. Quando foi questionada sobre isso, ela narrou que:

Bom eu me casei inicialmente na igreja e no tribunal, no K´mar foi posterior, o casamento mais marcante foi da igreja, sempre foi meu sonho, fiquei muito feliz por concretiza- ló e a minha família ficou orgulho de mim. (BOKNORCO CÓ).

Esta mulher pepel casou-se em diferentes instituições do casamento cujas ideologias e princípios são diferentes, fato este que suscita inquietações, por que razão?

Foi um orgulho casar-me pela igreja, como sendo uma crente dando frutos e bons exemplos, já no cartório me casei por causa dos documentos, meu estado civil passou a ser casada, e também o meu contrato de casamento é da categoria de bens comum. (BOKNORCO CÓ).

O fato dela ter casado na primeira instituição religioso e devido a sua trajetória e pela fé e honra familiar. Na segunda instituição o civil foi uma estratégia. Ela não perdeu de vista que precisa salvaguardar seus direitos enquanto uma cidadã que envolve seu estado civil e o estatuto de casada que vai constar na sua documentação é garantia dos seus bens em comum. Este fato se dá devido a herança colonial que se diluiu nas instituições estatais da atual república de Guiné-Bissau, na qual as normas jurídicas da Guiné-Bissau foram inicialmente replicadas com base no modelo português. Nesses termos ela nega os demais modelos de casamento, principalmente dos grupos étnicos do país, que sob lente do colonizador, são práticas indígenas, portanto primitivas e, consequentemente não reconhecidas. Problemáticas estas apontada pelo Mané:

O direito anterior caracteriza-se pela prevalência dos princípios cristãos, nomeadamente a prevalência das famílias baseadas no casamento, cujos efeitos se projectavam na discriminação dos filhos de acordo com o estado civil dos seus progenitores, na submissão da mulher ao poder marital e numa muita tímida admissão do divórcio. Ao sistema jurídico então vigente era estranha a forma de vida da maioria das populações que continuam a ter as suas formas tradicionais de casamento e regras particulares de estabelecimento de parentesco que variam de etnia para etnia. (MANÉ 2004, p.32).

O que prevalecia eram os princípios coloniais fortemente influenciados pela religião cristã católica, assente nos dogmas religiosos que só legitimavam os filhos frutos de casamento, que também não enxergava a possibilidade de direito à divórcio com bons olhos e ainda reforça a submissão da mulher ao seu marido. Esses princípios também são verificáveis no primeiro casamento da nossa entrevistada, já que a religião dela faz parte da corrente cristã. Sendo assim, se ela ao limitar-se apenas em casar-se pela igreja evangélica não seria contemplada com as novas normas jurídicas garantidas em função do matrimônio, direitos estes que foram plasmados com base na luta e conquista das mulheres Bissau-Guineense. Nas palavras de Mané (2004),

O reconhecimento do papel da mulher na luta de libertação nacional pareceu acelerar a percepção de que, contrariamente ao tratamento jurídico de que era alvo, comparada aos menores e interditos ou inabilitados, ela é tão capaz como um homem e até em alguns aspectos pode ser melhor. Mané (2004, p32).

Com o papel impecável das mulheres da luta da libertação nacional, na qual demonstraram claramente suas capacidades e contribuições em prol da independência e do desenvolvimento da pátria Bissau-Guineense, além de conquistaram seus direitos em termos políticos, jurídico e social, (debates este que ressaltamos no primeiro capítulo). Mané (2004) ainda afirma que:

A supremacia da posição jurídica do homem em relação à mulher foi um marco importante do Direito Civil anterior à independência, sobretudo no âmbito do direito da Família, mas não apenas aí. Tanto ao nível do direito das obrigações, como do Direito Comercial e laboral, a posição da mulher dependia da vontade do homem. Com a afirmação do princípio de que “o homem e a mulher são iguais perante a lei em todos os domínios da vida política, económica, social e cultural”, ficam afastadas todas as particulares situações discriminatórias então vigentes Mané (2004, p33).

As conquistas das mulheres fizeram com que todos os privilégios e a supremacia dos homens supracitadas pelo Mané (2004) caíssem por terra em termos jurídicos com a

conquista da independência, podendo elas assim exercerem diversas funções públicas. Ainda de acordo com o Mané (2004), a consagração do princípio da igualdade em termos de gênero provocou uma revolução e ficou como um marco distintivo ou uma ruptura em termos jurídicos entre os regimes considerados modernos e os ditos conservadores ou até radicais. Porém, com a conquista das mulheres percebe-se um novo fenômeno após independência segundo o Mané (2004):

O fenômeno mulheres de praça e mulheres de *tabanca* começou a dar outros resultados, sendo umas mais ligadas às formas de organização das famílias tradicionais e outras, com certas influências europeias mais próximas do direito positivo então vigente. (MANÉ, 2004, p.39).

Os direitos de ordem jurídica das mulheres plasmados nas “leis positivas” não contemplam todas as mulheres. As mulheres *de Tabanca*, no mundo rural ou zonas mais longínquas do país nem se quer sentem presença de um estado dito de direito democrático. Assim, essas desigualdades se mantiveram e podem se manifestar de seguinte maneira:

A consequência disso foi que aquelas que tinham uma relação estável e duradoura e que por razões sociais circunstanciais organizarem os seus vínculos de forma tradicional, quer através de casamentos tradicionais, quer por outras formas tinham um estado de solteiras, não podendo beneficiar dos direitos legalmente consagrados podiam celebrar o casamento civil e verem a sua situação mais bem protegida. As que tinham celebrado o casamento civil podiam beneficiar da meação proporcionada pelo regime de bens como efeito do casamento, principalmente na ausência de convenções antinupciais. (MANÉ, 2004, p.39).

Esse cenário demonstra relação de classe entre as mulheres de *tabanca (vila)* que sofrem mais com negação dos seus direitos, sobretudo pela própria ausência do estado na *tabanca*. Essas mulheres se reveem mais nas normas tradicionais que as negam o direito à herança. Ainda assim, as mesmas fazem parte das peças de herança por parte dos homens, ou seja, elas também são herdadas. (Sobre este assunto debateremos no tópico a seguir).

Já as mulheres urbanas conseguem assegurar ou então salvaguardar seus direitos de bens como plasmado no direito da família e da própria carta magna do país, que consagra que tanto homens como as mulheres são iguais perante as leis. Foi, portanto essa a visão da Boknorco Có enquanto uma mulher que veio de *tabanca* mais também aprendeu com os códigos da cidade, que se casou no regime de bens em comum com o seu marido para assim proteger seus direitos.

Por fim o terceiro e último modelo do casamento que Boknorco Có celebrou foi no k´mar. Voltando nesse assunto, como já havia anunciado que o testemunho desta mulher também nos oferece elementos para o debate das mulheres casadas no k´mar secretamente. Ela conta que: *passando alguns anos a família do meu marido achou por bem que ele não pode ficar a viver na Kerensa (namoro), que ele já era adulto, que já precisava cumprir com o ritual deram muito sermão nele.* (BOKNORCO CÓ). Apesar deles se casarem em duas intuições diferentes ainda não são legitimadas como tal, como prevê a tradição pepel. Devido muita pressão familiar que o marido dela foi alvo, acabou por desviar-se do juramento que tinha feito na igreja e assim passou a trilhar o caminho mundano segundo esta instituição. A mesma segue narrando que:

Eu nunca quis me envolver no casamento dos ímpios, resisti por muito tempo, pela minha surpresa afinal meu marido desviou da caminhada de crente, passou a envolver com o mundo, como se não bastasse soube que arrumou outra mulher e está estava grávida dele estavam se preparando para se casar no K´mar (BOKNORCO CÓ).

O marido com receio de que Boknorco Có pelas razões da sua própria trajetória, não aceitaria casar-se no k´mar, optou-se em quebrar fidelidade e buscar saída num outro horizonte de certa forma na tentativa de acionar o k´mar de modo secreto. Após descobrir o ocorrido ela expôs que: *“Fiquei furiosa, me posicionei para salvar meu casamento”*. Por via de diálogo, ela não conseguiu convencer o marido voltar para trás até última instância: *infelizmente acabei por ceder às exigências da família do meu marido, conseqüentemente traindo juramento da minha família, para salvar o meu casamento, fato que gerou muito conflito.* (BOKNORCO CÓ).

Nossa entrevistada entrou em cena após ter notícias de que parceira do seu marido já estava disponível para se casar no k´mar posicionamento este que lhe acarretou desavença com a sua família.

Contudo o fato curioso é como a Boknorco decidiu casar-se no k´mar sendo que a sua família sempre trilhou o caminho religioso? Lembrando de que só pode casar os filhos quando a mãe se casar no k´mar? Em busca da resposta a perguntei, seus pais se casaram numa outra instituição além da igreja? A nossa entrevistada de maneira tímida desvendou o mistério. Meus pais se casaram pela igreja e minha mãe casou-se também no k´mar por conta de pressão dos seus familiares descrentes. Afinal a sua mãe num dado momento da sua vida havia casado-se no k´mar. A filha conta que: *Casamento da minha*

mãe foi realizada de forma secreta de noite isso tudo para que a comunidade evangélica não saiba, enquanto uma grande figura da igreja.

A mãe dela, além de ser esposa de um grande missionário, e mãe de um pastor, se este caso tivesse vindo à tona seria um grande escândalo, já que o próprio pai dela não sabia desse evento. Ela ainda disse que: *Imagine se soubessem que a minha mãe praticou esse tipo de coisa! Foi perigoso, mas ela acabou por ceder, conseguiu tornar esse fato sigiloso (BOKNORCO CÓ).*

Portanto a história de vida da mãe da nossa entrevistada encaixa no debate do casamento sigiloso ou secreto. Outro elemento importante nessa história é que estas situações geralmente ocorrem com as mulheres devido às implicações do k'mar na vida delas. Dialogando com Pires (2019) com a sua metáfora da “barriga pede tanto”, ou seja, devido a linhagem matrilinear espera-se que as mulheres sejam consagradas no k'mar para legitimar suas linhagens, além de outras responsabilidades como aparece na história de vida da Acuri Djú. Ainda sobre a situação da Boknorco ela conta que:

Como minha mãe se casou no K'mar desta forma pude casar-me também, meus familiares ficaram muito decepcionados até hoje não lido bem com alguns, após esse acontecimento a minha vida mudou completamente ainda, fui punida na igreja a dois anos, no regime de disciplina. (BOKNORCO CÓ).

O posicionamento dessa mulher acordou uma parte da história ocultada da sua família. Isto ocorreu, quando o seu pai biológico já havia morrido, se tivesse ainda vivo a situação seria mais caótica ou talvez não se casaria no k'mar, pois para proteger sua mãe, o seu falecido pai iria descobrir que a sua amada esposa o traiu, ainda dentro duma lógica contraria a sua fé, que põe em causa sua obra de vincar o evangelho num reino persistente as práticas tradicionais como o de pepel. Sendo assim, o fato de parte da sua família ficar profundamente magoada com ela numa primeira situação devido ao seu desvio para o mundo dos ímpios. A segunda pelo fato de ceder ao k'mar e da história oculta da sua mãe que veio à ribalta. Boknorco não se sentiu à vontade em narrar sobre esse episódio. Para complementar as informações perguntei a sua cunhada que presenciou o casamento, dela, e segundo palavras da cunhada:

O casamento da Boknorco foi num clima de suspense, as pessoas estavam fofocando e questionando como ela vai se casar no K'mar a sua mãe não havia casado? Em Biombo descobriu-se que a sua mãe já tinha sido casada por outro homem. Portanto ela foi para casa desse seu pai tradicional como dita a regra dos pepel lá foi realizado o casamento. (NAMPILI IÉ).

O ato dela ter ido casar na casa do seu pai tradicional que ainda está em vida expõe ainda mais a situação da sua mãe visto que evidência que afinal está manteve um marido oculto. A história da mãe da Boknorco destaca também agência e resiliência das mulheres numa realidade cujas normas não as favorecem significativamente, não obstante cobra-se mais os deveres para com a família e djorsons de que seus direitos. Portanto ela salvou o casamento, mas acarretou sequelas com a sua família e insatisfação depois de casar no.

A Boknorco có conta que:

Meu marido agora é um completo descrente. E nosso casamento mudou devido a lei de casamento k´mar agora não posso mais reivindicar meu direito, sou obrigada aceitar tudo que meu marido faz, como por exemplo agora ele poder ter quantas mulheres que desejar, na igreja isso é inadmissível, a família é pai mãe e filhos. (BOKNORCO CÓ).

A fala da Boknorco revela constante choques ideológicos da sua crença religiosa versus a tradição pepel. Segundo sua percepção o k´mar é desvantajoso para mulher, sobretudo porque contraria os seus princípios religiosos. Aqui seu lugar como evangélica fala mais alto:

Me arrependo de ter envolvido nessa história, esse casamento não me trouxe nada de bom, agora costumo ter constante conflito com o meu marido. E não posso fazer nada porque temo a morte, tem uma vizinha aqui do bairro que morreu por causa dessas situações, seu marido teve outra ela ficou descontente com o fato, deste modo parrou de dormir com o marido, esse ato lhe acarretou consequência da morte, ela morreu, dizem que Deus lhe pegou, são coisas de satanás. (BOKNORCO CÓ).

O descontentamento da nossa entrevistada é devido ao mito de origem do casamento que narramos lá atrás aquando foi consagrada que uma vez casada a mulher pertence ao seu marido no mundo de vivos e dos mortos, igualmente ela deve manter obediência ao esposo. Ela não revê no parentesco pepel e detesta a possibilidade de poligamia reservada pelos homens. Já quesito obediência também ocorre no casamento religioso, mais o que ela teme principalmente é a punição do *Kansaré* (Deus da terra) quando a mulher casada não se comportar de acordo com ditames da tradição, na qual acredita-se que pode culminar com a morte.

Ela não explicitou tudo, visto que estava a dialogar comigo enquanto uma mulher solteira, mas pude perceber que o espírito evangélico ainda está muito presente nela e como ela mesma disse o casamento *k´mar* é coisa do satanás, portanto ela está com medo das represálias, de um lado por não cumprir com as normas do k´mar e ser punida por

esse “satanás” e igualmente a ira do Jeová na qual ela acredita, pelo fato de ter cometido pecado. Por outro lado, percebi que o fato dela ter contribuído em expor sua mãe ainda lhe corrói, porém ela não podia realizar casamento num lugar diferente devido aos direitos do seu pai e marido tradicional da sua mãe.

Apesar disso, de uma maneira ou outra após a morte da mãe da Boknorco Cá, o segredo viria à tona infalivelmente. Sobre esse assunto dialogando com Jonina Einarsdóttir (2004) "o marido tradicional é aquele que tem direito de herdar a mala" (baú)³², da sua esposa, segundo a tradição pepel é obrigatório que a mulher contenha esse material que nela são armazenadas panos de tear suas roupas e outros pertences, ou seja a mulher contribui ainda em vida em preparar a sua morte, caso esta falecer primeiro, o marido herda esses bens e a utiliza na cerimônia fúnebre dela, se por ventura o marido morrer primeiro, o herdeiro³³ da mulher, ou seja, seu novo marido é convocado a fazer esse papel, na ausência destas duas figuras outro membro da família do marido de uma mulher pode responsabilizar do seu sepultamento.

E por outro lado, o cadáver da esposa é sepultado na casa ou *moransa* do marido, acredita-se que alma dela deve ficar próximo a do marido (isto é, a casa legítima da malograda devido ao ritual de separação que ocorre no casamento, que visa a dissociação da mulher da sua família para assim pertencer à família do marido) e além do mais o casamento compreende o mundo dos vivos e dos mortos, portanto acredita-se que a alma da mulher deve permanecer ao lado do seu marido.

Esse fato explica a premissa de que de uma maneira ou outra o segredo da mãe da nossa entrevistada viria à tona, contudo se a mulher realizar casamento secreto para salvaguardar seu relacionamento com seu parceiro durante vida, cria constrangimento depois da morte da mesma. De repente o cadáver da mulher pode ser elemento de disputa, isto é, homens duelando para ter posse do corpo desta, a fim de realizar seu sepultamento

³² A mala e os panos de tear são bens muito preciosos para as mulheres pepel, me deparei no campo com o cenário, em que o filho de uma senhora roubava panos na mala da mãe, à mesma não tinha percebido, isto porque as mulheres utilizam a mala quando têm necessidades pontuais a título de exemplo quando tem o *tchur* (o velório) lá tiram os panos armazenados para efeito de *bisti tchur* (embrulhamento do cadáver). Quando a mãe soube que seu baú já se encontrava vazio a mesma entrou em crise e culminou com a sua morte súbita.

³³ Herdeiro é quem assume a mulher e os filhos após a morte do seu marido, lembrando que o casamento é indissolúvel, portanto, sobrinho em caso da morte do marido ocupa esse lugar, sobre esse assunto discutiremos no próximo tópico.

de acordo com o seu costume. Além da disputa do próprio cadáver, o marido tradicional reivindica o direito a mala da mulher ainda que pode ser comprado pelo parceiro e se encontrar na casa do deste, situações estas podem agonizar ainda mais a situação.

Os pepel julgam ser resistentes em sua convicção de manter a sua cultura, tendem a disputar até últimas consequências, mas se porventura não chegarem a tempo, ou perderam a disputa, ainda fazem um ato simbólico, na casa legítima da malograda, no caso, a casa do marido tradicional. Lá fazem a esteira *de tchur* o que significa que se sentarão durante semanas na casa do marido tradicional em homenagem da falecida.

5.1 O dito casamento interétnico³⁴; ou misto

O casamento interétnico se refere à união de homem e mulher de diferentes grupos étnicos, ou seja, é o matrimônio de um pepel e não pepel. Este casamento só é possível para os homens devido aos privilégios que mesmos têm na sociedade pepel. Como já mencionamos, a tradição pepel abre uma exceção permitindo que os homens pepel tenham relacionamentos fora da sua comunidade. Esta negação da possibilidade de a mulher casar-se com um homem não pepel suscita minha inquietação. Neste sentido, almejava compreender que pressupostos ancoram essa situação? E por outro lado, como as mulheres lidam com essa posição? Para melhor percepção desse fenômeno a sua realização se dá de seguinte maneira: a organização como a realização do casamento é dirigida entre os familiares, ou seja, não tem um templo exclusivo para esse efeito, sendo assim são realizadas em casas ou *moransas*.

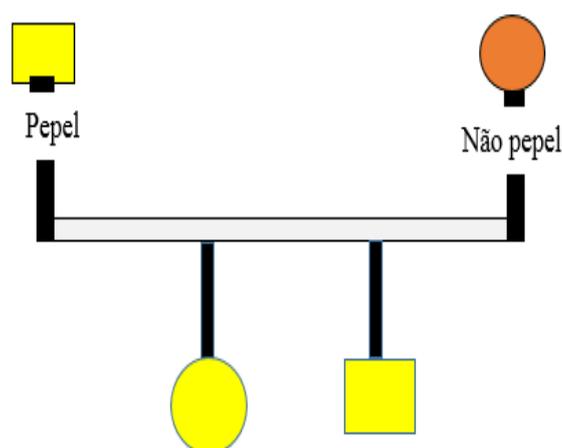
Uma mulher não pepel que se casa com um homem pepel, por não ser pepel não pertence nenhuma *moransa*. Sendo assim, ela é amadrinhada e suportada por uma outra família que não seja do seu marido. Este fato é indispensável, visto que uma parte do ritual é realizada na casa da madrinha que fará o papel de mãe da noiva e na casa desta é realizada o ritual de *corta linha*. Já o *K'nedju*³⁵ a parte mais sagrada e de grande secretismo, esta mulher considerada “estrangeira” aos olhos dos *pepel* participa, mas a depender das anciãs, as oficiantes do ritual, estas podem não revelar com muita profundidade o sentido de ser mulher casada, comparando-se ao caso de uma mulher pepel.

³⁴ Quando a mulher envolve seu parceiro não pepel em algumas etapas do casamento principalmente Mara linha e a lavagem, num dado momento outro homem no caso o marido tradicional entra em cena para realizar o corta linha que consuma o casamento

³⁵ *K'nedju* superficialmente é entendida como sessão de conselhos para uma boa convivência dos casais, é a etapa mais sagrada do casamento, as informações a seu respeito são exclusivamente compartilhadas entre os casados.

No geral as mulheres de outras etnias são mais bem-vindas comparando ao homem não pepel, como acima problematizado. Usa-se o pretexto de que adesão de uma mulher não pepel pode ajudar a fortalecer o clã do marido, isto porque geralmente a linhagem é matrilinear, assim, neste caso a via da linhagem é patrilinear, já que, o filho dessa mulher “estrangeira”³⁶ passa a pertencer a clã do pai, como no meu caso se por ventura meu pais casarem no , terei chance de pertencer ao clã do meu pai, por conseguinte, uma verdadeira pepel, ou seja, se enquadra numa exceção das regras nos quais o djorson do homem é o beneficiário.

Figura – 23 Esquema de linnhagem patrilinear



A figura representa a situação em que a linhagem perpassa por via patrilinear, quando um homem pepel casa com uma mulher não pepel. O homem é o representado com a cor amarela e seus filhos da mesma cor demonstrando desse modo que pertencem mesmo djorson. Estas questões são de ordem ideológica, portanto é um indicador de relação de poder entre os gêneros, ressaltando que os homens ocupam o espaço de tomada de decisão dentro da comunidade. De acordo com o relatório do direito costumeiro vigente na Guiné-Bissau (s\d), “o poder de decisão pertence ao chefe da tabanca (*minsr ossac*), em primeira instância, e ao régulo em segunda instância e/ou relativamente às questões mais importantes, este mesmo relatório ainda esclarece que as mulheres nunca podem ser chefes de tabanca ou régulo” e chefes de djorsons, conseqüentemente elas não possuem voz nos espaços de tomada de decisão e até a nível da família.

³⁶ Ideia de estrangeira nesse contexto se refere aos não pepel, e não necessariamente indivíduos de outra nacionalidade.

De modo geral, o campo revelou história de vidas ricas, similares e diversificadas das mulheres de mesmas origens, mas que se inserem em diferentes lugares, na capital Bissau, na região de Biombo, setor de Quinhamel e também na diáspora. Esses lugares também influenciam suas maneiras de ser e estar. Nesse sentido, vamos conhecer a história da Campili Sá que se insere no contexto de diáspora, concretamente na Alemanha que após longa jornada da sua vida, regressou a seu país de origem com objetivo de se casar. Esta mulher pepel e diaspórica narrou sua história de seguinte maneira:

Nasci em Bissau, meus pais são da etnia pepel, também sou katandera, desde meus 4 anos de idade já fui iniciada nessa caminhada, pela família da minha mãe. Como eu era ainda pequena não tenho muita memória como foi o processo da minha iniciação enquanto tal, mas na medida que eu estava crescendo continuei a fazer minha obrigação de Katandera, que são cuidar da baloba, repondo a água nos putis (que são utensílios de barro que serve para colocar água do consumo humano, varrer o recinto e entre outras coisas. Isso fazíamos conjuntamente com outras katanderas quem nos dava instrução é a katandera mais velha da baloba, ou seja, ela era a nossa veterana. (CAMPILI SÁ).

Ela foi iniciada ainda na tenra idade sob direção dos parentes femininos devido a linhagem matrilinear, sendo assim, passou pela prática espiritual de katandera, ao serviço do seu djorson. Muitas famílias já inserem crianças na faixa etária da Campili Sá nesse processo para não correr perigo de sofrer algum desequilíbrio espiritual e, igualmente, para que a criança escolhida pelos ancestrais se formarem enquanto mulher katandera. Assim seria mais fácil sua integração e assimilação como aparece na sua fala, a partir do momento que foi consagrada como katandera, passou a cuidar da baloba. Ela foi uma criança especial na qual sua infância foi carregada de muitas responsabilidades, ou seja, mesmo sendo criança, pela sua relevância espiritual era um gigante no seio da *baloba* e da sua família.

Campili ainda explica o outro lado da sua vida:

Além de ser katandera também sou católica isto devido história do meu pai que foi criado pelos padres, no entanto ele é extremamente religioso, minha mãe me contava que ele não gostou da ideia da minha inserção na vida de katandera, minha mãe disse que ele chegou a chorar muito, desesperado e preocupado comigo. (CAMPILI SÁ).

Apesar do pai ter uma certa autoridade na vida de sua filha, a dos parentes da sua mãe pesava mais, devido à configuração do parentesco pepel. O pai limitou-se aos lamentos, choros, mas de certa forma não podia travar a decisão, visto que ele não

pertence mesmo djorson com a sua filha. Nestas circunstâncias, os parentes maternos não abrem mão das suas crenças principalmente as mães masculinas (tios maternos) eles se posicionam nessa disputa contra posicionamento do pai da criança. Ela conta que os planos do seu pai, diferente da sua mãe para sua vida, foram os seguintes:

O caminho que o meu pai desenhrou para mim foi da vida religiosa católica, inclusive ainda com meus 4 anos de idade antes de ser Katandera eu já tinha sido batizada e sempre estudei nas escolas da igreja católica nessa escola tínhamos matéria sobre educação religiosa, íamos a catequese aos sábados e aos domingos a missa. (CAMPILI SÁ).

O pai já tinha antecipado batizar sua filha e lhe inserir na escola da instituição que ele fazia parte como mecanismo de inculcá-la a fé católica. A outra parte da família, a materna, luta pelo caminho da espiritualidade pepel e ela, enquanto criança, não sabia filtrar o que lhe representava, ela simplesmente unia os dois mundos de uma forma híbrida. Campili Sá afirma que:

Minha vida sempre foi acompanhada nesses dois mundos da religião católica e de Katandera, o catolicismo sempre acompanhou minha vida até data presente, enquanto a vida de katandera o considero como um cumprimento dos usos e costumes o prático mais não o vejo como religião e caminho de Deus para mim é o catolicismo. (CAMPILI SÁ).

Ao crescer ela ganhou a capacidade de discernir ou se definir o que realmente movia sua vida, assim escolheu a fé cristã. Esta posição de Campili também é subjacente ao histórico da Guiné-Bissau, enquanto mundo colonizado, no qual permeia os resquícios da colonização, já que as religiões socialmente aceites são as religiões monoteístas. Portanto Campili igualmente não reconhece a ancestralidade pepel como religião, afinal são apenas usos e costumes como tratados na literatura colonial. Ainda no que consiste a vida dual da nossa entrevistada, ela ressalta que:

Minha família materna considera que eu sou uma pessoa importante do ponto de vista espiritual, porém eu não vejo essa grandeza em mim não acredito nisso, eu acho que sou apenas cumpridora da cultura inclusive minha paixão pela cultura também surgiu na própria igreja, devido as atividades culturais, como danças tradicionais de diferentes etnias que a igreja proporcionava, principalmente no período de carnaval eu participava do desfile organizada pela igreja. (CAMPILI SÁ).

Nossa entrevistada deixou claro que ela acredita ser diferente da maneira que a sua família materna lhe encara. Sendo assim, apesar do seu pai não conseguir travar sua

consagração enquanto *katandera*, deixou semente na cabeça da sua filha, visto que ela se revê mais nos seus princípios e encara a cultura pepel com um olhar folclorizado tal como a igreja promove. Portanto ela gosta da cultura nesse molde e participava ativamente nos desfiles organizadas, financiadas pela igreja católica. Como já tínhamos mencionado sobre essa postura da igreja católica em flexibilizar e incorporar até um certo ponto a cultura local na sua missão, diferente dos evangélicos que não celebram carnaval. Nesse período no contexto guineense organizam-se acompanhamento para se afastarem das práticas que acreditam ser mundanas. Digo isto para ilustrar as razões que facilitam a Campili inserir-se nos dois mundos, devido à flexibilização da igreja católica na contemporaneidade. As narrativas supracitadas foram uma parte de percurso da nossa entrevistada no seu país de origem, a segunda parte se deu de seguinte forma:

Com os 16 anos fui para Alemanha a pedido da minha tia que precisava do meu apoio para cuidar da sua filha, devido sua rotina intensa de trabalho, mas antes da minha ida, fui junto da minha mãe fazer pedido na baloba, cuja finalidade pedir licença nesse santuário além disso acertar com a veterana Katandera a fim de passar a fazer deveres no meu nome na baloba. (CAMPILI SÁ).

Pelo fato da baloba que a nossa entrevistada pertence ser situada em Bissau, num espaço urbano, digamos que as praticas tradicionais são mais flexíveis diferente do contexto de Reino de Biombo que apresentam ser mais resistentes e conservadores. Assim ela teve facilidades. Ainda sobre seu processo de viagem, e mudança de residência, esta mulher católica e *katandera* afirma que:

“Foi um processo simples, fizemos comida e levamos para baloba no darma bianda³⁷, e depois parti me para Alemanha e vim com as minhas vestimentas de katandera, na Alemanha passei minha juventude, voltei poucas vezes a Bissau foram apenas 3 vezes”. (CAMPILI SÁ).

Após cumprir com a cerimônia de pedido licença e dispensa perante o santuário a campili Sá se radicou na Alemanha, assim iniciou uma nova jornada nesse país da Europa. Sua vivência nesse espaço requer adaptação, integração numa nova cultura, sendo assim a vida desta mulher sempre foi permeada de multiculturalismo. A nossa entrevistada em Alemanha passou sua juventude e ainda vive nesse país, ela enfatiza que:

³⁷ *Darma bianda* no crioulo refere-se a oferenda de comida aos ancestrais.

Aqui conheci meu parceiro, também imigrante de origem da croácia, decidimos morar junto, a um tempo analisei que seria mais ideal nos casarmos para assim legitimar nossa união e também honrar minha família (CAMPILI SÁ).

As famílias pepel num dado momento da vida sempre chamam atenção, pedem ou advertem seus filhos sob direção do casamento devido a sua grandeza que discutimos ao longo do texto. Campili não foi uma exceção. Quando foi perguntada por que elegeu a instituição do casamento k´mar? Ela frisa que:

Uma pessoa completa para mim, é uma pessoa, com cultura que sabe a raiz de onde vem eu cresci na base de várias culturas como já havia dito desde minha infância sempre participava dos desfiles da igreja, na qual eu usava personagens culturais de várias etnias do nosso país. No período de carnaval, os desfiles eram muito diversificados, portanto sempre gostei de participar nesse evento de manifestação cultural, por isso optei em casar-se no k´mar, eu acho bonito. (CAMPILI SÁ).

Essa mulher afirma sempre gostou de trajar e dançar os ritmos tradicionais, sendo assim, ela tem uma admiração pela cultura nos seus aspetos estéticos, da musicalidade da dança e não necessariamente pelos seus simbolismo e espiritualidade que também é imbricada na cultura Bissau-Guineense e não só. Campili depois de muitos anos na Europa decidiu voltar-se com seu parceiro croata a fim de casar-se no. Este é um fato curioso já que o homem não pepel não pode casar uma mulher no. Para atender essa curiosidade indaguei a nossa entrevistada como foi o seu casamento? *Meu casamento correu bem, foi minha mãe que encabeçou de organizar tudo para mim, junto da minha veterana da baloba, ambas ajudaram em fazer a lista do dote que o meu marido pagou.*

Orientação da mãe e a veterana de *baloba* que neste contexto se configura como sua madrinha é fundamental em guiar Campili, que de certa forma desconhece a profundidade da tradição, ela apenas a está seguindo para suprir sua vontade de casar-se, não obstante, pela sua fala e sua própria trajetória, percebe-se seu desconhecimento sobre o que está no fundo do casamento.

Ela segue explicando que:

Durante todo o processo meu marido gastou muito dinheiro nas despesas do casamento além do dote, mas também com bebidas e comida, meu casamento decorreu na baloba situada no bairro de missira, onde fizeram sacrifícios dos animais entre os quais: porco, galinhas e cabra (CAMPILI SÁ).

A questão do dinheiro me chamou atenção na fala da nossa interlocutora, que devido ao estatuto econômico do seu marido, que também poder ser simbólico pelo fato de ser branco, conseguiu ter uma certa agência. Com isso não foi rigidamente separado nesse espaço, porém ainda não é legítimo, acerca deste assunto, dialogando com a Pires (2019).

O casamento precisa ser legitimado tradicionalmente, ou seja, precisa ocorrer entre uma mulher *Pepel* e um homem *Pepel*. Existem, em decorrência deste sistema, casamentos “não-verdadeiros”, na concepção do grupo, como, por exemplo, aqueles que são alianças Inter étnicas. (PIRES, 2019, p.80).

Com base nesta afirmação revela-se que o casamento da nossa entrevistada diaspórica pode se enquadrar na categoria que ela cunha de não verdadeiro. Posto isto analiso ela foi quebrada ou cortada a linha por outro homem diferente do seu parceiro Croata. Ainda sobre esse assunto, Einarsdóttir (2004), enfatiza os dilemas das mulheres apaixonadas pelos homens *não pepel*, uma das suas entrevistadas afirma que:

O costume do papel é áspero (duro). Se você não se conformar você sempre encontra um monte de problemas ", ela reclama. "Há tantas cerimônias que precisam ser realizadas. Um homem que quer se casar com uma mulher *pepel* tem que encontrar um substituto *pepel* para algumas das cerimônias. (EINARSDÓTTIR, 2004, p.40).

O casamento com o “estrangeiro” (EINARSDÓTTIR, 2004) e casamento não verdadeiro (PIRES 2019), ou seja, de uma mulher *pepel* com um homem não *pepel* como no caso de Campili Sá, ela se casou, porém não com seu parceiro croata. Em diálogo com essas duas autoras analisamos que Campili teve um substituto durante realização do casamento como descreve (EINARDÓTTIR 2004). Porém a interlocutora não revelou esse fato. Não obstante sua madrinha e sua mãe enquanto organizadoras do casamento pelas suas experiências diferentes da Campili, ainda podem salvar ou fazer valer a pena as despesas feitas e também a necessidade ou desejo de ver sua filha casada. Para isso acontecer as mulheres experientes já casadas, bem instruídas do segredo de ser mulher podem virar esse jogo.

Segundo Ndjilini Ié, uma anciã *pepel* carregada de muito experiência, revelou o poder ou agência das mulheres em virar o jogo:

Neste tipo de casamento a mulher papel pode ir acompanhada com o parceiro, mas quando for a etapa de corta linha e Knedju o mesmo não participa, a família dá um jeito de despistá-lo, estes já combinam com outro homem previamente, para cortar linha da noiva. (NDJILINI IÉ).

No caso de Campili Sá, a dinâmica pode ser mais simples, visto que o seu parceiro não conhece a realidade que se inseriu, desconhece da realidade da Guiné-Bissau e da tradição pepel em especial, simplesmente está à mercê dos oficiantes da cerimônia, conseqüentemente, não conhece as pedras fundamentais do processo e suposto marido substituto. Durante o diálogo com a Campili ela conta que: "*Durante o casamento meu marido croata não dormia no local de casamento*". Esta fala dela revela o mistério, ou seja, ajuda a resolver a quebra cabeça se a Campili realmente casou-se com o marido croata ou não. Digo isto porque os momentos cruciais do casamento ocorreram no período da noite até de madrugada uma vez que seu parceiro não dormia no local do casório nos ajuda a confirmar a hipótese de que, quiçá ela tenha se casado com outra pessoa. Dialogando com a anciã Ndjilini Ié ela afirma que:

No dia de Knedju a noiva e seu verdadeiro marido pepel participam das etapas do ritual mais sagradas, já o seu parceiro não é deixado a par da situação, os dirigentes do ritual conseguem ter controle de tudo visto a maior parte do ritual é realizada na casa da noiva assim sua família consegue manipular o mesmo (NDJILINI IÉ).

O parceiro de Campili Sá acionou dinheiro para custear tudo, mas o dinheiro não resolvia tudo, não compra seu passaporte para inserção nos espaços sagrados e decisivos, tudo isso pelo fato de ser não pepel. Com isso para a tradição pepel ele é visto como uma criança inocente, afinal além de ser estrangeiro não passou pelo ritual masculino, o fanado que consagra indivíduos caracterizado como masculino como homens, portanto a anciã Ndjilini Ié nas circunstâncias de casos como a campili Sá revela que:

Caso o parceiro da noiva insistir em participar efetivamente chegam no ponto de montar o cenário de casamento com todas as etapas, mais que no fundo não expressa o sagrado a título de exemplificação acionam um, santuário, dirigentes e conselheiros, o local falso, absolutamente tudo falso. Sobretudo se o parceiro não tinha conhecido a casa da mulher e seus familiares na aldeia. O inocente considera que se casou com a parceira no K'mar quando que no fundo não. (NDJILINI IÉ).

O caso do croata que nunca tinha pisado no território Guineense, é fácil de resolver, sua posição na história pode ser como um simples acompanhante da sua esposa,

até mesmo como um percurso turístico com a sua esposa. Situação estas que podem complicar o relacionamento da mulher caso o seu parceiro descobrir, como enfatiza a Einarsdóttir (2004) em sua pesquisa acerca dos “casamentos mistos”.

Mamadu, um jovem muçulmano, encontra muitos problemas quando se apaixona por uma menina de papel, Linda. Eles decidem se casar. Mamadu faz tudo para se conformar: ele organiza o que é necessário para o casamento, como um cão, um porco, vinho, panos e outros itens. Ele também contrata um homem casado papel que está disposto a ser seu substituto nessas cerimônias em que ele não é permitido participar porque ele não é papel. No entanto, por alguma razão, o casamento é repetidamente adiado. Augusta diz-me que a avó materna de Linda não quer que sua neta se case com um homem muçulmano, então ela secretamente obstrui a cerimônia. Finalmente, o cão está morto, o porco é comido, e nenhum vinho é deixado. Mamadu percebe que nunca conseguirá se casar com Linda (EINARSDÓTTIR, 2004, p.10)

Esses relatos apresentados por Einarsdóttir (2004), por um lado, nos demonstram que certos homens pelo amor a suas esposas ainda que sabem que não são bem-vindos ou serão substituídos pelos homens *pepel* em algumas cerimônias ou que nunca se casarão nessa instituição de casamento submetem os ditames da tradição para apoiar suas parceiras, outros apenas são guiados porque “não sabem” como no caso do Croata. Por outro lado, tem os que sabem e recusam em apoiar suas parceiras com medo de destas terem que submeter o ato sexual ao decorrer do casamento isto porque segundo Nanque (2004):

A comunhão com os antepassados, por meio da cerimônia da libação do cão (ou da cadela) e outras cerimônias simbólicas, convida os antepassados a benzer este projeto de união, em vista de perpetuação da família. No dia do casamento, a harmonia da relação entre os familiares dos dois cônjuges que vão formar a nova família é indispensável. Alguns afirmam que a fertilidade depende também do primeiro ato sexual feita na primeira noite, seguindo o processo normal, isto é, cumprindo todas as regras prescritas tradicionalmente. Este ato simbólico é, segundo eles, ou supostamente ressaltando, desencadeia a fertilidade da jovem casada. É esta obrigação, entendida como provocação ou desencadeamento da capacidade vital da menina, que é tomada em consideração de tal modo que uma mulher casada é obrigada, em certas circunstâncias, a dar a sua vida para o prolongamento da vida humana. (NANQUE, 2014, p.14)

O matrimônio serve de legitimação da vida sexual, visto que, só a partir de casamento que os cônjuges são autorizados a manter relação sexual ao serviço da procriação e também como desejo e prazer. Pude perceber essa relação durante a conversa com as mulheres de Quinhamel na qual revelam que durante etapas do casamento que

inclui conselho das mulheres, conselho estes que a recém-casada é instruída como se relacionar com o marido em todos os aspetos da vida conjugal.

Posto isso, os homens *não pepel* ficam com esse medo de compartilhar suas parceiras com seus supostos tios que na verdade podem são seus maridos. Contudo, as leis dos antepassados acerca do casamento podem perpetuar complicações na vida das mulheres nos dias atuais, pois as mulheres pepel são fortemente rejeitadas em função das normas tradicionais acima relatadas.

Consideramos que ser mulher pepel não é uma tarefa fácil devido à arquitetura da própria tradição a respeito do papéis sociais dela. Portanto, a mulher não é figura central, os homens parecem como centro e as mulheres atuam como aliadas, ajudantes e vanguardas dos seus maridos e da família. Conseqüentemente, a elas são negadas a escolha ou estas são condicionadas a possibilidade de eleger o marido que desejam formar a família. Encerro esta seção com esta lenda pepel que demonstra que é difícil vigiar uma mulher no casamento.

5.2 O homem pepel não pode vigiar sua mulher

Nos tempos das nossas avós, havia uma mulher pepel que nutria uma inteligência imensurável, comumente costumava servir a comida para o amante dela. Certo dia, o marido suspeitou e questionou:

- Onde você leva esta comida todos os dias? - A esposa replicou sabiamente:

-A comida é minha, levo para comer no mato no momento de repouso.

O Marido escutou sua esposa atentamente, mas não acreditava na justificativa dela, assim continuava perguntando constantemente sobre o destino da comida. A mulher cansada de ser vigiada pelo marido em cada santo dia, pensou muito e disse a si mesmo: “vou provar meu marido que nós, as mulheres somos mais inteligentes que os homens”. Assim, ela orquestrou este fantástico plano, combinou com o amante dela que ia levar-lhe a comida no mato, ele deve estar acima de uma árvore e pegar a comida quando ela passa no local. Já com o plano bem amarrado, a mulher preparou boa comida, colocou no balaio, pegou a estrada para a mata, neste dia, ele foi juntamente com o marido que tinha visto ela colocando a comida dentro da bacia. Caminhando, caminhando no meio da floresta, o amante já estava em cima da árvore, no momento que a mulher passou nesse lugar, ele pegou a comida. E o esposo não tinha enxergado nada. Seguiram a caminhada, quando chegaram ao destino, ela desceu a bacia, logo, o marido percebeu que a comida não estava ali, assim perguntou enlouquecidamente:

-Onde está a comida? A esposa respondeu com o sorriso doce e com a boca um pouco aberta:

-Já tinha te avisado que homem não pode vigiar\controlar a mulher. Dei a comida para meu amante no caminho.

O marido furioso e sem mínima ideia como a mulher tinha executado aquela cena, perguntou em tom de admiração e de perplexidade:

-Como? Nem vi!

A mulher retorquiu-lhe pegando em um sorriso longo, desta vez com a boca totalmente aberta:

-Isso é para te provar que não pode me controlar. O marido calou-se eternamente. (Fonte Luís Có 43 anos um homem pepel residente do reino de tôr)

5.2.1 A problemática de herança

A questão da herança está relacionada com o mito de origem de casamento, como ela foi desenhada, uma vez que a mulher se separa da sua família em função do casamento, ela passa a pertencer a família do seu marido. Por outras palavras, segundo o parentesco *pepel*, o casamento se dá no plano coletivo, ou seja, acredita-se que a mulher se casou com *djorson* do marido e não só com o seu marido. Nesse caso, por exemplo, irmão ou irmã do marido não seriam cunhados da esposa, mas, sim seus maridos como se designa no parentesco *pepel*, sendo assim, quando morre o marido de uma mulher, esta é herdada pelo sobrinho do seu marido que também é seu marido. A relação do marido e mulher é além da vida a dois, portanto, o sobrinho, antes da morte do primeiro marido de uma mulher é o potencial marido herdeiro.

Este sistema de herança apresenta forte dilemas na atual Guiné-Bissau, uma prática verificável em quase todos os grupos étnicos do país. Diálogo com Cardoso (2003) sobre o processo de herança que engloba questões materiais, financeiras e até posse das mulheres e dos filhos. Neste último aspecto “Depende do sobrinho herdeiro, que pode simplesmente abdicar dos bens, embora possa reclamar o direito de ser o novo “pai” das crianças e o novo “marido” da ou das mulheres deixadas pelo tio”. Cardoso (2003, p.160).

Nos tempos mais remotos geralmente os herdeiros assumem todos os bens do então marido falecido, incluindo filhos e esposas, não importando idade delas. Isto devido à importância da idade social, mesmo que o sobrinho possa ser da mesma idade biológica

do seu filho herdado que também o filho da atual esposa herdada, ainda coabita com ela sexualmente para gerar mais filhos caso está ainda não tenha atingido a menopausa.

Cardoso (2003, p.160) acrescenta que o processo de herança “é um direito adquirido, portanto ele deve cumprir estas formalidades é ele quem passa a responder pela família e a defender os seus interesses, sobretudo quando se trata de questões ligadas aos costumes e à tradição”.

A herança se fundamenta na necessidade de continuidade da família, quando cair, ou seja, falecer um responsável da família, acredita-se que a vagatura deve ser preenchida, sobretudo porque a mulher não pode ser chefe da família. Assim, é imprescindível a presença do um novo pai e marido enquanto o responsável da família e, igualmente, para que a mulher não fique na condição de viuvez, lembrando que as mulheres só se casam uma vez. A segunda oportunidade para estas manterem a vida conjugal é através do marido herdeiro. Uma vez que a mulher for oferecida esta possibilidade e optar por não ceder, isso pode gerar complicações na sua vida devido a união indissociável da mulher e seu marido e sua família até mesmo depois da morte deste. Cardoso (2003) salienta que:

O facto de ela poder deixar o lar do marido defunto e constituir uma nova família, tradição obriga-a a assistir a todas as cerimónias que aí forem realizadas. Constitui ainda seu dever passar periodicamente pela casa e prestar alguns serviços, como por exemplo cozinhar e apanhar água para aquele que devia ser seu marido. (CARDOSO, 2003, p.160).

A mulher é obrigada a prestar esses serviços até depois da morte do seu marido, para evitar a ira do mesmo no além. Esta obrigatoriedade se assenta no pacto ou na consagração do casamento, na qual a mulher assume uma ligação com este em todas as circunstâncias da vida. Mesmo que a ela venha a ter filhos com seu novo parceiro, após abandonar o lar, os filhos ainda pertencem ao defunto e sua família ainda em vida, ou seja, os homens já casados ainda ganham filhos até na vida pós-morte, por isso estes filhos incluindo a mãe espera-se que sejam herdados pelo sobrinho do defunto que é seu herdeiro legítimo.

Cardoso (2003) demonstra a semelhança da herança entre dos *mancanhas*, dos *pepel* e dos *manjacos*:

Consideram o herdeiro um pai sagrado. Ele herda igualmente as esposas do falecido, com as quais pode manter relações sexuais, sobretudo quando são jovens e assim o desejarem. Aliás, a tradição recomenda que assim seja porque o defunto assim o quer o liverato por essa razão, uma prática corrente, embora comecem a se verificar elementos que apontam para a sua redução ou mesmo extinção. Ela começa a não ser

muito bem-vista, principalmente pelas mulheres. (CARDOSO, 2003, p.169).

Acredita-se que o defunto assim o quer em função do ganho com os filhos, também como uma estratégia de manutenção da coesão da família, porém esta prática já está sendo mal-vista pelas mulheres, justamente porque elas que são negadas a possibilidade de escolha dos seus parceiros. Além do mais pode gerar muita complicação na vida destas. Uma das complicações da vida mulher após morte do seu marido pode ser de seguinte ordem:

Caso a mulher do defunto não quiser ser herdada e preferir casamento com outro homem, ela é obrigada a pagar, ou melhor reembolsar todas as despesas que com ela haviam sido feitas aquando do casamento precedente e durante o período que vivia com o falecido. Ela é obrigada a esta restituição só no caso em que não tenha nascido nenhum filho do matrimônio. Desde que exista pelo menos um filho ela não tem que devolver nada. Considera-se que o sangue perdido na altura do parto vale mais do que tudo. (CARDOSO, p.165).

Esse caso é particular no caso dos manjacos, não obstante, a cobrança de filhos é verificável de forma transversal na sociedade Bissau-Guineense. Este fator complica ainda mais a vida da mulher, porque quando recusa ser herdada, até mesmo com o seu principal marido ainda vivo, a título de exemplo na distribuição dos bens do marido para com a sua família, a mulher que não possuir filhos em especial homens, fica em desvantagem. Visto que se acredita que um dos principais frutos do casamento são os filhos, se estes não nascerem ela é discriminada por esse fato, até no ponto de devolver ou reembolsar os gastos decorrentes no seu casamento.

Durante meu campo em Quinhamel, deparei com um caso de herança que envolvia e um jovem e uma anciã. Este, por sua vez, optou por não viver com ela como marido e mulher quando o perguntei o motivo ele riu, *“não tenho coragem ela pode ser minha mãe, a velha já está cansada”*. Com isso percebi que hoje em dia, o processo da herança também se transforma, no sentido de que a mulher pode aceitar o marido herdeiro de uma maneira simbólica, não mais mantendo a relação de marido e mulher, tendo em conta vários condicionantes como da idade e principalmente reivindicação das mulheres em prol das suas liberdades de escolha. Dado todo esse processo que visa manter a mulher pepel no casamento com e sem presença do marido, estas ainda lutam para seguir suas vidas com seus novos parceiros, seguindo seus corações e negando os ditames na tradição.

Esta decisão pode acarretar consequências, mesmo assim, muitas mulheres nessas circunstâncias apresentam ser bastante firmes e resilientes. Uma das

consequências e no sentido de que as mulheres nesta condição não são bem-vistas na sociedade por optarem a viver um relacionamento considerado não legítimo, o namoro (*kerensa* em crioulo e *ughadô* em pepel).

Denomino estas mulheres de “eternas namoradas” usando esta expressão para demonstrar que uma vez casadas, na ausência do marido e na recusa do marido herdeiro só lhes resta a opção *ughadô* até últimos dias das suas vidas, isto é, sob fronteira da tradição pepel. Ainda, esta interdição demonstra quão é forte a implicação do k’mar na vida das mulheres, diferente dos homens. Estas implicações aparecem nas falas das nossas entrevistadas, a Adjombi Té, de 65 anos, natural de Biombo, lamentou sobre isso, demonstrando seu descontentamento no que tange ao lugar e a missão da mulher imposta na tradição pepel. Adjombi conta que:

Sempre vive com meu marido em Bissau, tivemos 8 filhos, infelizmente ele faleceu, sendo assim fiquei “viúva” com oito filhos, tive que batalhar muito para sustentar e criar meus filhos, eu vendia peixes, comprava com os pescadores no porto, e revendia no mercado, foi minha atividade econômica por vários anos, depois de reatei meu relacionamento com o Oconte, isto porque foi meu namorado de infância, foi uma decisão difícil, me custou sair da casa do meu marido para juntar com ele. Em busca de relação estável e de melhores condições de vida acabei por mudar com ele, agora estamos a viver na zona sul do país, por esta razão fui muito julgada por parte da família do meu marido e pela sociedade, alegaram que deixei as crianças em Bissau sem sombra, portanto sem proteção, ainda falaram que já sou velha para pensar em namoro como as crianças, muitas fofocas em volta de mim, mas eu não me importo. (ADJOMBI TÉ).

A história de vida da Adjombi Té é um retrato das mulheres que passaram por sérias coerções sociais e obstáculos, pelo fato de ousaram desafiar a moralidade da tradição pepel, que não vê com bons olhos a possibilidade de uma mulher já casada, sobretudo da sua faixa etária, de manter relacionamento amoroso fora do casamento. Sem perder de vista que esta mulher foi arranjada casamento na adolescência por um homem que ela não queria, portanto depois de muitas reviravoltas nesse casamento na qual teve oito filhos, após a morte do seu marido finalmente voltou a viver com o amor da sua infância, uma decisão difícil, mas ela decidiu passar por cima dos obstáculos. Ainda desabafa que:

Meus filhos já são maiores de idade minhas duas primeiras filhas já são mulheres casadas e com filhos além delas meus dois filhos também já são casados e já têm filhos, ou seja, eu já tenho bastante netos (risos) meus filhos mais novos ficaram em Bissau por conta de escola, isto porque atualmente na zona sul onde habito, não tem liceu, Bissau tem

mais campo de possibilidade de estudo, já nas férias eles passam comigo. Atualmente onde habito, meu parceiro me cedeu terras para cultivo, já tenho minha quinta de castanha de Cajú, lá vivo com mais tranquilidade, Bissau é muito agitado. (ADJOMBI TÉ).

Portanto, ela já cumpriu com o casamento e também concebeu muitos filhos e os criou até atingirem a maturidade, como o seu marido e a sua família deseja. Após a morte deste fez questão de seguir seu sonho e igualmente busca de amparo e conforto em sua vida, hoje em dia ela se considera uma mulher feliz. Apesar disso, a Adjombi foi duramente criticada e julgada no seio da sua comunidade visto que segundo a cosmovisão pepel a relação sexual é legítima sob condições de casamento, nesses termos é exigida a castidade de uma forma rígida, acredita-se que a vida sexual deve operar exclusivamente após o casamento, como aponta Nanque (2014).

“Para os pepel, o casamento tem também a função de regulador social das relações sexuais. Esta afirmação tinha o seu peso no passado onde a virgindade era a norma absoluta, mas agora verifica-se exatamente o contrário”, ou seja, a percepção no que tange ao sexo mudou-se ao longo do tempo. Agora está por além da perspectiva conservadora que se limita apenas sob fronteira de relacionamento conjugal legitimada pelo k’mar, mas também pela própria busca do prazer e troca de afeto. Contudo a sociedade pepel ainda não vê essa relação com bons olhos, principalmente, no caso das mulheres já casadas que, na ausência física ou mesmo pela “separação de corpo” com seus maridos, decidem manter relação amorosa com seus novos parceiros.

Neste sentido, as mulheres como a Adjombi Té são consideradas violadoras das normas da tradição. Além das complicações acima mencionadas como coerção social, são negadas o benefício dos bens da família ou do marido mesmo dando suas contribuições na construção destes recursos.

Ainda sobre esse assunto o *oghadô* (*namoro*) é negada tanto para os jovens igualmente para mulheres já casadas, com relação “a viúvas” é mais condenável. Pois se no primeiro a sociedade tolera levando em conta que ainda estão na flôr da juventude, com menos responsabilidade social, assim, “podem” desfrutar, porém esta relação ainda é ilegítima, embora podendo resultar em casamento efetivamente.

Ambili Cá, de 35 anos, natural de Biombo, amiga de uma das nossas entrevistadas, a Bobirni Sá que é também meu pai feminino (tia paterna) ao falar desse assunto, citou Ambili como um exemplo. Portanto a procurei para ela me relatar como foi sua trajetória enquanto uma mulher pepel em primeira pessoa, que igualmente viveu um

relacionamento considerado oghadô. Ela confirma que: *sou casada tenho 4 filhos, atualmente separei com o meu marido tradicional, estou mantendo relacionamento amoroso com um jovem solteiro. (AMBILI CÁ).*

O caso da Ambili, diferente da Adjombi Té, é que ela vive com um jovem ainda solteiro, portanto não iniciado no k´mar, portanto um indivíduo considerado criança nos olhos da comunidade e sua parceira já iniciada, portanto uma mulher adulta, sendo assim, é como se ela se baixou de nível ao envolver com uma criança ainda inocente, está situação é algo extremamente repudiado pela comunidade. Sua amiga Bobirni Sá afirma que olhando para essa situação aconselhou a Ambili Cá de seguinte forma:

Dei dica para ela, não entra nesse relacionamento você já é casada esse rapaz é solteiro, portanto, ele é uma criança, você não é do seu nível e sempre estarás em desvantagem, sua família não vai aceitar vai querer que ele case também, a lei da nossa tradição é complicada, ela não escutou ficou com o rapaz, até no ponto de terem um “filho” (BOBIRNI SÁ).

Bobirni partiu desse pressuposto, visto que o parceiro da sua amiga também é pepel, portanto ele irá casar-se um dia, e com a Ambili já não tem hipótese, porque, ela já tinha sido casada, pertencente a uma família (a do seu marido tradicional) e o próprio filho fruto da relação do oghadô não pertence ao parceiro da Ambili Cá, mas do seu marido tradicional que ela já havia separado o corpo. Contudo a Ambili Cá, contou que:

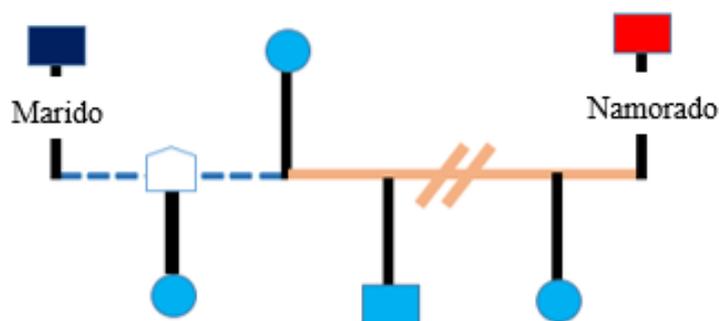
Eu estava perdidamente apaixonada e simplesmente segui o caminho do meu coração ignorei conselho da minha amiga e fui viver com o meu parceiro em Senegal, onde ele desenvolve atividade de tecelagem de panos de pinti, lá vivi feliz um por um tempo. (AMBILI CÁ).

Está mulher segue explicando que:

Tudo mudou quando família do meu parceiro soube que eu fiquei grávida, interviram, alegaram que o meu parceiro não pode ficar gastando recursos com uma mulher que pertence a outro homem, entretanto vou parir filhos que será por direito do meu marido legítimo (AMBILI CÁ).

O desempenho do parceiro da Ambili nesta relação é no sentido que ele está se dedicando e investindo para conceber e criar um filho que não lhe pertence do ponto de vista tradicional, ou seja, algo que não seria benéfico a ele, devido ao direito do marido tradicional. Sendo assim, nenhuma família pepel apoiaria seu filho a perder tempo nesse tipo de relação, fora ou com exceção dos que não se reveem nos ditames da tradição.

Figura – 24 Esquema de relação do marido versus namorado



Fonte: elaborada pela autora

Esta figura representa a relação do caso das mulheres como Ambili Cá que já havia sido casada no k'mar e separaram o corpo com seus maridos. Neste ínterim conheceram seus novos parceiros e nessa relação deu frutos os filhos, como a linhagem é matrilinear os filhos continuarão a ter uma ligação muito forte com a mãe, ou seja, são da linhagem dela, segundo a cosmovisão pepel os filhos são uma parte ou extensão da mãe. Com base disso, os filhos e a mãe são representados com a mesma cor, o azul, já seu marido tradicional ganha a paternidade diferente do pai biológico das crianças que sai em desvantagem, devido às normas tradicionais que legitima o direito aos filhos ao marido tradicional.

Ainda sobre esse assunto a Bobirni Sá também acrescentou que:

São esses conflitos eu estava a chamar a atenção a minha amiga antes dela entrar aprofundamento nesse relacionamento, disse a ela você bem sabe que os pepel não admitem uma coisa dessa, no seu caso é mais seguro recomeçar a vida com homem de outra etnia. (AMBILI CÁ).

Essa observação da Bobirni é interessante, visto que, uma mulher já casada estaria insegura num relacionamento com um homem pepel, o caso da Ambili Cá é mais problemático diferente da Adjombi Té que se mantém o relacionamento de oghadô com um homem que também já tinha sido casado. Ainda, ela está numa fase da vida na qual não pode mais procriar e além do mais seu próprio marido tradicional já havia falecido, portanto ela tem menos obstáculos. Ao passo que a Ambili Cá ainda é jovem, na fase da reprodução, e seu marido tradicional ainda se encontra vivo que também tem interesse

nos filhos que ela gerou e criou com o seu parceiro, além do interesse nos filhos, ele pode ainda se interessar na mulher, ou seja, querer reatar o relacionamento apesar de se “separarem”, mas os filhos ainda lhe pertencem. Assim, o seu marido está disposto em lhe aceitar de volta com os filhos que gerou com o seu parceiro.

O ato de reatar o relacionamento depende da forma como havia sido a separação, existem casos nos quais o marido tradicional não busca reconciliação, se porventura a mulher vier a falecer primeiro, ele apenas recebe o cadáver e protagoniza a cerimônia fúnebre da esposa e o *toca-tchur* dela, ou pode até aproveitar da situação para punir cadáver da mulher, rejeitando a, ou seja, até último suspiro a mulher pepel ainda depende do seu marido.

Outro elemento que me chamou bastante atenção é como as mulheres nestas situações precisam um dia sentar e criar ambiente para explicar os filhos de que o homem que vocês chamam de pai, na verdade não é o vosso verdadeiro pai, tem um senhor que é o vosso pai legítimo. Isso confunde profundamente cabeça das crianças, principalmente, quando se encontram ou têm que conviver com os pais que não tinham conhecido, portanto, que não desenvolveram o afeto. Durante nossa conversa, Ambili Cá demonstrou o sentimento de tristeza, que são efeitos dos conflitos que ela passou em função das implicações do k´mar, sua amiga a tentou consolar e profundamente lamentou o caso da sua amiga e disse que:

Só para teres noção que essas questões são complicadas a mulher já casada que se juntar ao parceiro pepel ainda solteiro chega no ponto de apoiar o mesmo para se casar com uma mulher solteira, visto que ela já não tem essa possibilidade, para que esta posso parir filhos para ele. Mesmo sabendo que essa mulher terá mais regalia, mas pelo amor ao namorado a mulher acaba se ariscando. Isto porque esse tipo de relacionamento não é estável. (BOBIRNI SÁ).

As mulheres mantêm-se resilientes no relacionamento de oghadô até no ponto de ceder um relacionamento poligâmico para que o seu parceiro possa gerar também filho para ele, isso se dá devido ao direito do marido tradicional, negação do direito a divórcio e, conseqüentemente, a não possibilidade de um novo casamento no caso das mulheres como a Ambili. Outro elemento importante que a história de vida desta mulher nos retrata a disputa dos filhos, por parte dos dois pais: o biológico e o tradicional. Durante o campo, percebi que os homens pepel prezam muito em ter muitos filhos e falam muito em ter ganhos dentro dum relacionamento. Ou seja, ninguém quer estar num casamento na qual não ganharia com os filhos.

A título de exemplificação nesses casos quando uma menina ainda solteira tiver filhos com dois homens diferentes, estes entrem na disputa no sentido de realizar rapidamente o casamento *k'mar*, com a mesma, que visa garantir a mesma, os filhos e a regalia neles ou poder na família.

Bobirni Sá ainda conta que seu marido também mantém relacionamento de *oghadô* com a sua vizinha, afinal os homens têm a possibilidade de ter muitas esposas, sendo assim, o marido da Bobirni tem três esposas incluindo a Bobirni e a “ilegítima” totaliza quatro mulheres que mantem relacionamento amoroso, Bobirni confirma que:

Essa mulher tem “quatro filhos” com meu marido, tanto ela e os filhos não moram na casa do meu marido, porque não tem direito, esses filhos pertencem ao marido dela só que esse homem já faleceu, ela não quis ser herdada por herdeiro do seu falecido marido, preferiu namorar com o nosso marido. Ela é vizinha da nossa moransa, mas não tira os pés daqui até parece que morra aqui, só volta para sua casa horário de dormir. (BOBIRNI SÁ).

Durante o campo me hospedei na casa do marido da Bobirni e pude perceber a rotina de família, eu mesma pensava que esta parceira do marido dela morava também naquela casa. Isso indica que apesar do relacionamento do *oghadô* ser considerada ilegítimo, depende do posicionamento dos envolvidos nesse processo, pois podem decidir simplesmente ignorar e driblar as normas da tradição, como neste caso, um relacionamento de vários anos e com fruto de quatro filhos. Este homem não se importou que está gerando filhos para um homem já morto e para com a sua família, ele também já garantiu os seus filhos legítimos com as outras duas mulheres com exceção da Bobirni Sá, assim podemos analisar que existem circunstâncias em que o sentimento amoroso pode falar mais alto do que as normas tradicionais.

Consideramos que essa prática proibida pelas normas ancestrais, hoje em dia é praticada fortemente no seio *dos pepel*, nas suas diferentes categorias, tanto por jovens que ainda pretendem casar-se no *k'mar*. As mulheres e os homens já casados no *k'mar*, após a separação do corpo com seus maridos ou esposa.

“Viúvas” que rejeitam marido herdeiro, optam por ficar como um parceiro, visto que não podem mais se casar.

E por outro lado todos os integrantes desta etnia que optam por negligenciar casamento da sua tradição e optarem por casar no civil, na igreja e mesquita, todas essas categorias são consideradas *oghadô*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos que o fenômeno casamento se insere fortemente na organização social e política da etnia *pepel* da Guiné-Bissau, portanto é extremamente valorizado e tido como espaço de consagração de pessoas, dignos de serem respeitados e privilegiados após cumprirem com esse estágio relevante para suas vidas.

Além de esperar-se adesão dos *pepel* a esse matrimônio é evidente que esta instituição aplique medidas coercitivas para os que ainda não passaram por ela ou que por uma razão ou outra não tiveram oportunidade ou escolheram outros caminhos. Nestes termos, este grupo de indivíduos de certa forma sofrem coerção na comunidade sobretudo nos rituais, festividades e outros espaços importante na comunidade. Nesses lugares que se separa quem é casado, portanto “pessoa”, e os não casados, “indivíduos”.

Fato este que se evidencia na cerimônia fúnebre na qual o primeiro grupo ganha uma cerimônia considerável invejável, grandiosa e respeitosa diferente do segundo grupo tratado sem muita dignidade. Este fato demonstra as medidas disciplinares para aqueles que ousam desafiar até mesmo por falta de oportunidade, que são significativamente repudiamos e punidos até na condição de finado. Acredita-se que estas medidas servem de lição para os que ainda estão em vida em como levarem a sério a importância do casamento ou de eleger o casamento como prioridade, para não correrem perigo de serem “sentenciados”

Por outro lado, analisamos que a maneira que ela é realizada transformou-se ao longo das gerações como ilustra fala das nossas interlocutoras, porém ainda mantém sua essência e seu lugar de prestígio.

Dentre essas mudanças a presente dissertação destaca o “casamento resignificado”, casamento este que evidencia a agência das mulheres no que tange o matrimônio, na qual estas, por mais que as normas dessa intuição não lhes sejam favoráveis em favor dos homens, estas conseguem negociar o casamento numa maneira que requer grandes sacrifícios, resiliência e inteligência, em busca da liberdade.

Portanto uma das agências das mulheres diz respeito ao pagamento do próprio dote que se insere como novidade, visto que é uma responsabilidade de antemão reservada para os homens. Desse modo as mulheres agenciam no sentido de que não pretendem exclusivamente formar família e procriar como se espera após o casamento, e ainda negociam o termo de manter com os dois maridos, ou seja, numa posição de conciliamento de dois maridos do casamento *pepel* e não *pepel*.

Por outro lado, o resultado da pesquisa nos chamou atenção para a dinâmica de poder entre homens e mulheres que se apresenta de uma maneira extremamente discrepante na qual os homens possuem regalias e vantagens sobre suas esposas. Desse modo ser mulher pepel não é uma tarefa fácil dada a arquitetura da própria tradição a respeito dos papéis sociais atribuído às mulheres. Percebe-se que elas não são figuras centrais, os homens estão no centro e elas atuam como aliadas, suportantes e vanguardas dos seus maridos e da família.

São negadas ou condicionadas a escolha e a possibilidade de eleger o marido que desejam formar família, sobretudo os não pepel, ainda que segundo parentesco pepel a linhagem de modo geral é transmitida por via materna, mas as mulheres não podem agregar seus parceiros não pepel para suas linhagens, diferente dos homens que são abertos exceção para transmitirem a linhagem por via patrilinear aos filhos e suas esposas não pepel. Ou seja, tudo é impraticável e proibido a mulheres, mas quando afeta aos homens percebe-se, uma certa flexibilidade e abertura que favorecem aos mesmos.

Ainda na mesma senda o resultado da pesquisa nos permitiu ter uma visão ampla que evidência, o quão os homens pepel são muito mais privilegiados. Esta afirmação parte da premissa de que eles têm a possibilidade de ganhar os filhos que as suas esposas conceberam com outro homem (que pode ser filhos antes de casados, durante, ou após a morte do marido). Por outras palavras filhos que estes não conceberem; não contribuíram em sua educação e na sua assistência. Isso se dá pelas normas do casamento k'mar.

Acredita-se que essa norma surge como mecanismo de solucionar o problema de infertilidade nos homens. Entretanto para sanar essa situação, implementou-se essa regra, que beneficia exclusivamente os homens.

Enquanto as mulheres estéreis de modo algum podem apropriar dos filhos dos seus maridos como filhos legítimos, se limitam apenas em consideração de igual modo que consideram filhos dos seus irmãos.

Sem perder de vista que as mulheres nesta condição são extremamente discriminadas, em função da cobrança da maternidade. Pois na cosmovisão pepel e de outros povos da Guiné-Bissau espera-se a passagem de todas as mulheres sobretudo casadas na maternidade, ou seja, elas têm como a missão presentear os seus maridos com os filhos, ainda com base na quantidade que este deseja, que também é um dos principais objetivos do casamento.

Caso contrário pode culminar com rejeição da mulher estéril, ou seja, “Ninguém quer casar mulher nessa condição” este fato nos leva a analisar que as mulheres nessa

situação no nosso contexto são vistas como “obsoletas”, Não obstante não reúnem condições de cumprir com a sua missão no mundo.

Por outro lado, os homens de uma maneira especial além de considerarem seus sobrinhos, como filhos ainda ganham filhos das suas esposas com ampla legitimidade e voz de comando nos mesmos, diferente dos seus pais biológicos que não reconhecidos.

Portanto enquanto as mulheres são discriminadas em função esterilidade os homens nessa mesma condição são cedidos os de filhos de outras mulheres, legitimada pelo casamento. Direito este que se estende até na sua condição de finado, ou seja, o marido morto ainda pode ganhar filhos.

No caso, os filhos que a mulher do homem morto tinha casado ainda em vida, está a reproduzir com outro parceiro. Isto porque o casamento compreende mundo dos vivos e dos mortos e, sobretudo, porque é indissociável.

Por outras palavras as mulheres desta etnia não têm direito a divórcio e não podem se casar com homens não papel e ao mesmo tempo espera-se que todas passem por ela. Ainda na ausência física do marido a mulher não possui direito de tomar novo rumo da sua vida, de uma maneira independente, lembrando que o sobrinho da mulher segundo a tradição é o seu herdeiro, além de herdar os bens materiais igualmente tem direito na mulher e filhos do seu tio falecido.

Em caso da rejeição da mesma a herança, ainda que está com um novo parceiro o fruto desse relacionamento (filhos) ainda são e serão do seu legitimo marido morto e da sua família em vida. Complicações estas que condicionam uma forte rejeição das mulheres pepel por parte dos homens não *pepel* na contemporaneidade.

Contudo podemos considerar que as mulheres pepel são extremamente resilientes e igualmente transmitem um certo poder numa sociedade de dominação masculina. Conseguem se posicionar e tentar negociar sob direção de uma tensão a mudança e reivindicação dos seus direitos. Elas fazem embate com as normas tradicionais arquitetadas por uma gerontocracia masculina, num dado período histórico que vigora até a data presente, mas em cima disto buscam mecanismo de driblar as normas de uma maneira inteligente.

Outro elemento importante da pesquisa é o desejo da própria autora em voltar a sua raiz, aprofundar o conhecimento sobre cultura, tradição história e em especial negociação da sua identidade e integração na sua comunidade após um processo de ida a diáspora e volta ao continente, na esperança de que um dia realizar o casamento.

A não realização do casamento por minha parte também remete a limites da pesquisa sendo que sou uma mulher solteira, portanto criança nos olhos da tradição pepel que se atreve a discutir o casamento, e, portanto, o trabalho ainda está em aberto para pesquisas futuras quiçá até lá serei casada e poderei ter um olhar mais amplo sobre o casamento.

Este trabalho também provoca a necessidade de mudança de estatuto das mulheres em prol de uma sociedade mais equilibrada, em termos de papéis de gênero uma luta que eu vim travando no espaço acadêmico, igualmente no ativismo social e enquanto coordenadora do movimento *Mindjer ika Tambur* (Mulher ika Tambur).

REFERÊNCIAS

- ADESINA, Jimi. Práticas da Sociologia Africana: Lições de endogeneidade e género na academia. In: CRUZ E SILVA, Teresa; COELHO, João Paulo Borges; SOUTO, Amélia Neves de (Org.) **Como Fazer Ciências Sociais e Humanas em África: Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas**. Dakar: Codesria, p.195-209, 2012.
- AUGEL, Moema Parente. **O Desafio do Escombro: noção identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné Bissau**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- BENZINHO J. e ROSA M. **Guia Turístico: À Descoberta da Guiné-Bissau**. Coimbra: Afetos com letras, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina: Educação e Realidade. **Jul/dez. Porto Alegre**, 1995.
- BROWN, A.R. Radclyffe. **Sistema Político Africanos de Parentesco e Casamento**. Lisboa, 1950.
- CABRAL, Amílcar. **A arma da Teoria**. Vol. I Lisboa: Seara Nova, 1977.
- CABRAL, Amílcar. **Unidade e Luta**. Disponível em: shorturl.at/quEJY. Acesso em: 7 ago. 2022.
- CAMPOS, Americo. *História da cidade de Bissau (até 1915)*. Bissau: **Rebordosa**, 2013.
- CARDOSO, Leonardo. Sistemas de herança entre os Papéis, Manjacos e Mancanhas. **Soronda: Revista de Estudos Guineenses**, v. 6, p. 147-178, 2003.
- CARVALHO, Clara. De Paris a Jeta, de Jeta a Paris: percursos migratórios e ritos terapêuticos entre França e Guiné-Bissau. **Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 5, n. 2), p. 285-302, 2001.
- CÓ, Dime. G. **Katandera: As mulheres e os ritos aos ancestrais na Guiné-Bissau**. 2019. P 01-31. Trabalho de Conclusão de Curso em Formato de Projeto (Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades) - Universidade Internacional Da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Redenção.
- COUTINHO, Ângela Benoiel. **Os dirigentes do PAIGC (Partido Africano para a independência da Guiné e de Cabo Verde). Da fundação à rutura, 1956-1980**. Lisboa, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.
- DE BARROS. Miguel, *Foi Um Dia Memorável, Chegada Dos Combatentes à Bissau em outubro de 1974*. **Agenda Cultural**, Bissau. p.01-28. set 2021.
- DE CASTRO LIMA, Mário Jorge Philocréon; INSALI, Victor. História da codificação do direito civil em Guiné-Bissau. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito**, v. 29, n. 1, 2019.

DJALO, Tchernó. *O místico e o poder: Identidades Dominações e Resistências na Guiné-Bissau*. Lisboa: Nova Veiga, 2012.

EINARSDÓTTIR, Jonina. (2004). *Tired of Weeping: Mother Love, Child Death, and Poverty in Guinea-Bissau*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press.

Faculdade de Direito de Bissau. **Direito costumeiro vigente na república da Guiné-Bissau**. (S. d).

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS (FGV). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: FGV, 1987.

GEFFRAY, Christian. **Nem pai nem mãe: crítica do parentesco: o caso macua**. Ndjira, 2000.

GOMES, Patricia Godinho. “As outras vozes”: Percursos femininos, cultura política e processos emancipatórios na Guiné-Bissau. **Odeere**, v. 1, n. 1, p. 121-145, 2016.

GOMES, Patrícia Godinho. A Mulher guineense como sujeito e objecto do debate histórico contemporâneo: Excertos da história de vida de Teodora Inácia Gomes1. **Africa Development**, v. 41, n. 3, p. 71-95, 2016.

GOMES, Patrícia Godinho. **Os fundamentos de uma nova sociedade. O PAIGC ea luta armada na Guiné-Bissau (1963-1973)**. 2010.

IMPANTA, Iadira Antônio. **Mulheres da UDEMU e experiências de vida: da luta de libertação à participação política**. 2020. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

JAUARÁ, Manuel. O dilema da democracia nos palops: a relação das autoridades étno-rurais com o estado moderno. In: **XXVII simpósio nacional de História**. Natal, p. 1-15, jul. 2013.

KATAR, Morreira Joacine. **Matchundadi Género Performance Violência Política na Guiné-Bissau**. Lisboa: Sistema Solar, 2020.

KIPP, Eva. **Guiné Bissau: aspectos da vida de um povo**. Editorial Inquérito, 1994.

KOPYTOFF, Igor. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. **Cadernos de Campo (São Paulo-1991)**, v. 21, n. 21, p. 233-250, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas elementares do parentesco**. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1982.

LOPES, Carlos. A Guiné-Bissau à procura de um modelo social. **Soronda: Revista de Estudos Guineenses**, v. 1, p. 5-34, 1986.

LOPES, Carlos. Construção de Identidades nos Rios de Guiné do Cabo Verde. **Africana Studia**, n. 6, 2003.

LOPES, Carlos. Kaabunké–Espaço, território e poder na Guiné-Bissau. **Gâmbia e Casamance Pré-coloniais, Lisboa, CNCDP**, 1999.

LOPES, Carlos. O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos. **Afro-Ásia**, n. 32, p. 9-28, 2005.

MANÉ, Fodé Abulai. A mulher e a criança no sistema jurídico guineense. **Soronda: Revista de Estudos Guineenses**, v. 8, p. 29-54, 2004.

M'BALI, Faustino. O Estado e os camponeses perante o constrangimento do desenvolvimento na Guiné-Bissau. **Soronda-Revista de estudos guineenses**, 1989.

MENDY, Peter Karibe. A herança colonial e o desafio da integração. **Soronda: revista de estudos Guineenses**, n. 16, p. 3-37, 1993.

MONTEIRO, Artemisa Odila Candé. **Guiné-Bissau: Da luta armada à construção do estado nacional: Conexões entre o discurso de unidade nacional e diversidade étnica (1959-1994)**. 2013. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador.

MOREIRA, Margarida Mira. **O Casamento na Etnia Papel da Guiné-Bissau**. Licenciatura em Antropologia – Departamento de Antropologia. Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 1993.

MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Petrópolis: **Editora Vozes**, 2019.

NANQUE, Papa Paulo. **A fundação da Terra ou dos Reinos Segundo a Cosmologia Pepel**. Bissau, 2014.

NANQUE, Papa Paulo. **O Conceito de Homem**. Novas Edições Acadêmicas. Bissau, 2014.

NANQUE, Papa Paulo. **Os Antepassados**. Novas Edições Acadêmicas. Bissau, 2014.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. **CODESRIA Gender Series**, v. 1, p. 1-8, 2004.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda. **São Paulo**, 2008.

PIRES, Inaida. **“Onkonte pu aka epro banha? Ou, por que a barriga pede tanto? Estudando sistema (s) de casamento (Kumar) na etnia Pepel da Guiné-Bissau”**. Dissertação de mestrado. PPGAS. Unicamp, 2019.

PIRES, Inaida. **Em convite: A performativa no casamento da etnia papel**. Disponível em: <http://oquevcfazcomasualingua.blogspot.com.br/>. Acesso em: 07/05/2021.

ROQUE, Silvia et al. Um retrato da violência contra mulheres na Guiné-Bissau. **Bissau: Government of the Republic of Guinea-Bissau and United Nations Integrated Peacebuilding Office in Guinea-Bissau**, 2011.

MONTEIRO, Hucó. Foi um dia memorável: chegada dos combatentes à Bissau, em outubro de 1974. [Entrevista concedida a Miguel de Barros]. *Agenda Cultural Bissau Dedicada a Independência, Memória e Identidade Nacional*, Bissau, v. 1, n.6, p.5-7, set. 2021.

SARAIVA, Maria Clara. Rituais funerários entre os Papeis da Guiné-Bissau (Parte II). **Soronda: Revista de Estudos Guineenses**, v. 8, p. 109-134, 2004.

SARAIVA, Maria Clara. Rituais funerários entre os papéis da Guiné-Bissau (Parte I). **Soronda: Revista de Estudos Guineenses**, v. 6, p. 179-210, 2003.

SCANTAMBURLO, Luigi. **O Léxico do crioulo guineense e as suas relações com o português: ensino bilingue português-crioulo guineense**. 2013.

SEMEDO, Odete Costa. **Guiné-Bissau: histórias, culturas, sociedades e literatura**. Nandyala, 2011.

SILVA, Benedito et al. *Dicionário de Ciências Sociais*. 2ª edição. **Rio de Janeiro**, 1987.

Sistema de Seguimento da Segurança Alimentar e Nutricional (SISSAN G-B): Insegurança Alimentar Diminui na Guiné-Bissau. Disponível em: <https://centrodeexcelencia.org.br/food-insecurity-decreases-guinea-bissau/>. Acesso em 01/03/2021.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth. **Mana**, v. 10, p. 165-192, 2004.