

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FFCH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE ESTUDOS ÉTNICOS E  
AFRICANOS**

**ECYLA SALUY MOREIRA BORGES**

**ESTUDO DE CASO EM GABÚ  
SERÁ QUE O CASAMENTO EXPLICA A GRAVIDEZ PRECOZE DAS  
JOVENS ISLÂMICAS (FULAS E MANDINGAS)?**



SALVADOR, 2009.

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE ESTUDOS ÉTNICOS E  
AFRICANOS**

**ESTUDO DE CASO EM GABÚ  
SERÁ QUE O CASAMENTO EXPLICA A GRAVIDEZ PRECOCE DAS  
JOVENS ISLÂMICAS (FULAS E MANDINGAS)?**



Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação de Estudos Étnicos Africanos da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof. Dr. Paula Cristina da Silva Barreto.

SALVADOR, 2009

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE ESTUDOS ÉTNICOS E**  
**AFRICANOS**

**ESTUDO DE CASO EM GABÚ**  
**SERÁ QUE O CASAMENTO EXPLICA A GRAVIDEZ PRECOCE DAS**  
**JOVENS ISLÂMICAS (FULAS E MANDINGAS)?**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação de Estudos Étnicos Africanos da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof. Dr. Paula Cristina da Silva Barreto.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Paula Cristina da Silva Barreto (Orientadora)  
Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo -USP

---

Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. – Claudio Luis Pereira  
Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas -  
UNICAMP

---

Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup>. - Mamadu Lamarana Bari  
Doutor em Economia Aplicada pela Universidade Federal de Viçosa - UFV

## **AGRADECIMENTOS:**

Primeiramente a Deus por me ajudar a vencer os obstáculos, dando-me força e apaziguando o meu coração nos momentos de cansaço reafirmando neles a opção profissional.

Aos meus pais, por tudo que fizeram por mim e por tudo que deixaram que eu mesma fizesse para descobrir o quanto sou forte e capaz.

Aos meus irmãos mais novos pelos seus valiosos colaborações com seus carinhos, rezas e palavras amigas e corajosas que sempre me deram mesmo longe.

Aos meus tios, tias e avós que, ausentes ou presentes, acompanharam-me em todos os momentos importantes de minha vida, e tanto fizeram por todos nós, com um carinho excessivo, mas extremamente necessário mesmo com esses Km e mais km de separação.

A tia Ira e tio Mamadu pelo apoio emocional e a orientação que me deram na minha chegada ao Brasil.

À minha família (amigos) brasileira, especialmente a família Chagas.

Um agradecimento especial ao meu noivo Diógenes Michel Chagas de Jesus que como um anjo suportou os meus estresses e que durante esse tempo todo foi o meu companheiro, parceiro e amigo.

Agradeço especialmente as minhas queridas amigas colegas de casa a lamik Samanta da Costa Biai, Cremilde Alves (Creu) e a Vera Andrade de Pina. Não esqueço, ainda, os inúmeros amigos, pelo encorajamento que me deram nesta jornada.

À minha orientadora Professora Paula Cristina da Silva Barreto pela sua atenção, paciência, amizade e pelas suas palavras encorajadoras que me deu tanto na monografia quanto na dissertação, e, quem sabe, também futuramente no doutorado. Ela foi quem me ajudou a tecer de forma construtiva e reflexiva esta experiência desafiadora, porém prazerosa.

Ao Professor Cláudio Pereira pela toda sua atenção, compreensão e ajuda acadêmica que me deu durante essa jornada, sempre esteve disponível e disposto em compartilhar seu conhecimento e tirar as minhas dúvidas.

A CAPES, pelo apoio financeiro do meu mestrado.

Ao CEAO e aos professores de Estudos Étnicos e africanos pela oportunidade de adquirir mais conhecimento para minha vida acadêmica.  
Resumindo todos (as) amigos (as) que acreditaram na minha nova vitória.

Dedico esta dissertação a minha Irmã Emilyce Patrícia Lopes Moreira Borges pela cumplicidade, confiança, acima de tudo pela sua amizade. E claro, pela sua inteligência. Obrigada pela tua amizade. Amo te

# Índice

Introdução.....	11
Capítulo I: Considerações teóricas	
1.1 - Conceitos de identidade, identidade étnica e etnicidade.....	15
1.2 - O conceito da etnia e grupos étnicos.....	18
Capítulo II: Grupos étnicos e islamismo na Guiné-Bissau	
2.1 - Etnias na Guiné Bissau.....	22
2.2 - A legislação islâmica.....	27
2.3 - Como o Alcorão retrata a mulher.....	29
2.4 - Participação e representação das mulheres islâmicas no espaço público e privado.....	31
2.5 - Do namoro a casamento.....	32
2.5. 1 - O casamento.....	34
2.6 - Segredo mais sagrado na comunidade islâmica: a mutilação genital.....	39
Capítulo III: A ocupação de Gabú e a relação entre fulas e mandingas	
3.1 - A origem do termo Gabú.....	42
3.2 - Ocupação de Gabú.....	44
3.3 - Pratica religiosa e saberes religioso em Gabú.....	46
Capítulo IV: A concepção das jovens em relação à gravidez	
4.1 - Descrição do espaço físico da pesquisa.....	53
4.2 - Instrumentos de recolha de dados.....	55
4.3 - Recolha de dados.....	55
4.4 - Apresentação e análise de dados.....	56
<hr/>	
ECYLA SALUY MOREIRA BORGES.	Página 7

Considerações finais.....	71
Referências bibliográficas.....	74
Documentos eletrônicos.....	78
Anexo I: Mapa da Guiné Bissau por regiões.....	80
Anexo II: Fotografias.....	81
Anexo III: Artigos.....	89

## RESUMO

O trabalho procura abordar a temática do "casamento precoce": será que o casamento precoce explica a gravidez precoce das jovens fulas e mandingas? No intuito de buscar uma melhor compreensão do fenômeno étnico. O tema está diretamente relacionado aos fatores culturais das diversas etnias encontradas na Guiné Bissau. Dentre os temas, que vêm atraindo o foco da investigação da pesquisa, destaca-se o casamento precoce, por se encontrar relacionado com fatores relativos ao aumento de casos da gravidez precoce. O casamento precoce muitas das vezes tem como objetivo prevenir e/ou reparar o mal cometido (a gravidez), os casamentos são acertados entre as famílias. As jovens nessas situações são normalmente, meras observadoras e em geral não se opõem à decisão tomada pelos pais. Isso acontece tanto pelos hábitos culturais, questões econômicas e ainda por pura falta de condições de apontar melhor solução. A ênfase deste trabalho vem sendo dada aos problemas que inquietam e que, de acordo com o olhar da investigação, resulta das formas como a sociedade guineense vê as questões relativas ao casamento precoce, principalmente, as jovens islâmicas. E também como elas próprias (as jovens islâmicas) vêem essa mesma questão. Neste trabalho, pretendemos enfatizar a questão de uma juventude negada às jovens analisando a influência das etnias e das tradições por elas seguidas na Guiné Bissau.

**Palavras - chave:** etnicidade/ casamento/ islamismo.

## ABSTRAT

The work seeks address the issue of early "marriage": shall be that the early marriage explains the pregnancy of young fulas and mandinga people? In order to seek a better understanding of the phenomenon ok ethnicity. The theme is directly related to cultural factors of various ethnic groups found in Guinea Bissau. Among the themes that are attracting the focus of research of the research, highlights-where the marriage early, being related to factors related to the increase of cases of early pregnancy. The marriage early often has the objective of preventing and/or repair the evil committed (pregnancy), marriages are settled between households. The young people in these situations are normally, mere observers and in general not opposed to the decision taken by the parents. This happens by both the cultural habits, economic issues and also by pure lack of conditions for target better solution. The emphasis of this work has been given the problems that disturbing and that, in accordance with the look of research, the ways in which the Guinean society sees the issues relating to early marriage, mainly, with the young Muslims. And also as themselves (the young Muslim) see the same question. In this work we emphasize the issue of a youth denied to the young analyzing the influence of ethnic and traditions they followed in Guinea Bissau.

**Words - key:** ethnicity/ marriage/ Islam.

## INTRODUÇÃO

A pesquisa que aqui se apresenta tem como objetivo cruzar algumas temáticas, alvos de importantes discussões na atualidade nas Ciências Sociais: a etnicidade étnica e o casamento precoce. Pretende-se, assim, alcançar uma maior compreensão sociológica da temática, especificamente, do segmento de religião islâmica.

No primeiro capítulo vamos ver mais detalhes sobre alguns conceitos como a etnia, que é uma palavra derivada do grego *ethnos*, cujo significado é povo. Ela representa a consciência de um grupo de pessoas que se diferencia dos outros. Esta diferenciação ocorre em função de aspectos culturais, históricos, lingüísticos, raciais, artísticos e religiosos. E ela não é um conceito fixo, podendo mudar com o passar do tempo.

Uma etnia ou grupo étnico é, em um sentido amplo, uma comunidade humana definida por afinidades lingüísticas, culturais e genéticas. Estas comunidades comumente reclamam para si uma estrutura social, política e um território.

O termo etnia tem especial relevância nas sociedades multiculturais como é o caso da Guiné Bissau, em que diferentes etnias vivem lado a lado, do ponto de vista ocidental, o termo etnia é normalmente conotado com o "outro", mesmo quando o visitamos na sua cultura original, ou com os grupos minoritários quando estes coexistem nas sociedades ocidentais, deslocados por motivos econômicos, como a emigração, ou por circunstâncias históricas.

Também se costuma utilizar o termo grupo étnico, em sentido mais estrito, para se reparar ao conjunto de descendentes de determinada população, que aderiram e misturaram-se perfeitamente à cultura dominante de determinado país, a ponto de não mais pertencerem à etnia de seus pais, sem, no entanto constituírem um novo povo.

Os membros de grupos étnicos costumam conceber a sua identidade como algo que está fora da história do estado - nação, seja como alternativa histórica, seja em termos não-históricos, ou em termos de uma ligação a outro estado - nação. A identidade se expressa muitas vezes através de tradições

variadas que, embora sejam freqüentemente invenções recentes, apelam a certa noção de passado.

Etnicidade é o termo usado para designar as características culturais que ligam um grupo particular de pessoas, ou grupos, internamente. Algumas vezes etnicidade é usado incorretamente para referir-se a uma minoria ou a uma raça.

Pensar em identidades étnicas requer que pensemos no processo de identificação, uma vez que não basta que as identidades estejam lá, enquadrando e convocando o sujeito a assumir uma dada posição de sujeito. Mas é preciso que o sujeito invista naquela posição, que haja uma identificação do sujeito em relação à identidade, o que deve ser pensado como uma articulação, e não como um processo unilateral (Hall, 2000, p. 112).

Etnicidade é uma das “características socialmente relevantes dos seres humanos”, (Rex, 1996, p. 282). Ela deve ser distinta da compreensão de raça, de classe, entre outros. A diferença étnica ocorre no campo das diferenças culturais, na constituição de laços sociais entre os que partilham uma cultura.

Na Guiné-Bissau, a heterogeneidade étnica e as especificidades do processo histórico que caracterizam a população guineense produziram um islamismo original nesse país, que é, de resto, comum a outros povos islamizados da África Ocidental. Traços da religião islâmica combinam-se, assim, com elementos da cultura religiosa pré-islâmica e com o padrão cultural introduzido pela colonização européia (Machado, 2002).

A cultura da Guiné Bissau é bastante rica e diversificada, tanto no seu aspecto lingüístico como nas manifestações culturais. A língua nacional é o crioulo, sendo o português a língua oficial e de comunicação com o exterior.

Existem outros idiomas nativos, sendo os mais falados o balanta, o fula, o manjaco, o pepel, o mancanha e o mandinga. Por sua vez, o inglês e o francês são falados pelas camadas ligadas ao mundo de negócios. Os principais grupos étnicos são: Balantas (30%), Fulas (20%), Manjacas (14%), Mandingas (13%), Pepeles (7%) e outros (16%). A maioria dos guineenses pratica religiões tradicionais (54%), o islamismo (38%) e o cristianismo com apenas (8%).

Para realização da pesquisa utilizamos procedimentos metodológicos e técnicos como os questionários, entrevistas e a observação, pois pensamos que estes instrumentos permitiriam a recolha de informações, a coleta de dados foi feita no Centro Comunitário das Mães. O objetivo deste estudo é saber se o casamento precoce tem uma influência na gravidez das jovens islâmicas. Para obtermos essa informação realizamos cem (100) entrevistas estruturadas com jovens fulas e mandingas no Gabú. A amostra intencional era composta por 46 jovens fulas e 54 jovens mandingas.

O nosso objetivo era identificar os fatores que pudessem explicar a gravidez precoce dentro da etnia fula e mandinga. E qual seria a contribuição que o tema poderia trazer para a discussão de pressupostos conceituais e de intervenção no campo étnico e da saúde reprodutiva.

Asseguramos a confiança e o uso estrito das informações para fins de investigação, bem como o fato de que iríamos posteriormente apresentar o resultado do trabalho com os dados colhidos das respectivas entrevistas. A maioria das entrevistadas dispensou esta última fase, pedindo, porém, que não fossem divulgados os nomes ou qualquer outro elemento que fosse susceptível de identificação.

As entrevistas foram realizadas no hospital nacional de Gabú ao lado da maternidade tem Centro Comunitário das Mães, cuja diretora é brasileira de Minas Gerais que já vive em Gabú há cinco anos. O objetivo do Centro Comunitário das Mães é de fazer com que as mães levem os filhos ao pediatra e as grávidas façam as consultas de pré-natal. Para tal dão a elas cestas básicas mensalmente, sendo que uma semana o atendimento é para grávidas e na semana seguinte para puerperais.

No Centro Comunitário das Mães existe um arquivo com fichas cadastrais das pacientes, que me possibilitou a seleção das 100 jovens, e os principais critérios para a escolha foram a etnia, idade e sexo. Passamos uma semana no Conselho Nacional de Juventude observando os trabalhos feitos com os jovens, a participação dos rapazes foi maior do que das moças. A maioria dos rapazes e moças que fazem parte do Conselho Nacional de Juventude são fulas e mandingas.

Recebem aulas de informática, têm palestras e debates sobre a circuncisão feminina, casamento precoce, o uso de preservativos, anticoncepcional, analfabetismo e AIDS. Já ocorreram encontros com jovens de outras regiões, e também com jovens da capital do país, no intuito de trocarem informações e conhecimentos. Foi realizado também um encontro internacional da juventude para debater AIDS na África, na Nigéria, em Setembro de 2006.

A pesquisa revelou que casamento por si só não explica a gravidez precoce, o que a explica é a religião (islâmica) porque é ela quem normaliza o casamento e um outro fator que possa explicar é a cultura islâmica, ela tem uma influencia na gravidez precoce, e ainda o nível da escolaridade das jovens e pobreza, a questão do dote dado para a família da noiva, como vão encontrar no segundo capítulo. Assim, no primeiro capítulo fazemos uma revisão da literatura sobre os conceitos de etnia, grupos étnicos; identidade, identidade étnica e etnicidade.

Em seguida, no segundo capítulo, vamos descrever importantes aspectos do trabalho onde daremos atenção os seguintes elementos da sociedade islâmica: cultura; legislação; posição social da mulher na sociedade e um dos seus grandes mistérios a “circuncisão feminina”.

No terceiro capítulo o enfoque do trabalho é a ocupação do Gabú e relação entre fulas e mandingas. Já no ultimo capítulo a metodologia da pesquisa (apresentação de dados).

# CAPÍTULO I

## CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

### 1.1 - Conceitos de identidade, identidade étnica e etnicidade.

A identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato [...] a identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental [...] podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. “A identidade tem estreitas conexões com relações de poder” (Silva, 2000).

E ainda a identificação e a diferenciação são mecanismos comunicativos, discursivos, que operam simultaneamente. Mitos de origem, genealogias e etiologias, por exemplo, são mecanismos de construção do outro e do si mesmo. Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentido que influencia tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. [...] As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre a “nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar. Esses sentidos estão contidos nas histórias (sic) que são contadas sobre as nações, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que delas são construídas (Hall, 1998).

Devido às turbulentas transformações, Hall afirma que “A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (2001, p.13). Encontramos, assim, a consolidação de um eu que se forma e se modifica ao dialogar com o espaço e o tempo no qual se encontra arraigado. Ainda dentro dessa perspectiva “A identidade, então costura [...] o sujeito à estrutura” (2001, p.12). De acordo com

Hall, a identidade encontra-se vinculada a uma estrutura social e cultural estabelecida em um espaço e um tempo determinado (Hall, 2001, p.12).

A identidade se fundamenta, também, segundo Hall, na dinâmica entre a constituição do indivíduo e de seu meio social, sendo a unidade do sujeito sempre incompleta, não havendo, portanto, uma identidade contínua, mas sim um fluxo de identificações. Nesse processo, como nos adverte Nascimento, o indivíduo interioriza atitudes, comportamentos e costumes apreendidos no meio social (Nascimento, 2003, p.32). Parece-nos fundamental considerar, ainda de acordo com essa autora, que a identidade subjetiva é retratada, atualmente, como uma espécie de encruzilhada existencial entre o indivíduo e a sociedade, em que ambos vão se formando mutuamente. Tal procedimento mostra que a identidade articula referências que, de certa forma, orientam o narrador na sua forma de agir e de mediar seu relacionamento com os outros e consigo mesmo. Tudo isso se realiza por meio da própria experiência de vida do sujeito e das representações da experiência coletiva de sua comunidade e sociedade, aprendidas na interação com os outros (Nascimento, 2003, p.31). A identidade é, dessa forma, a continuidade das características do indivíduo através do tempo, enraizadas na memória, no hábito e nas formas de tradições comunitárias. É algo que se modifica de maneira lenta e imperceptível, por sofrer pequenas mudanças e variações em relação à sociedade a qual faz parte.

Hall (2005), quando discute a questão da identidade, argumenta que as velhas identidades que sustentavam o mundo social estão em declínio e estão surgindo novas identidades que fragmentam o indivíduo moderno, visto como unificado. A identidade cultural e a crise de identidade são vistas pelo autor como uma forma de mudança que vem deslocando as estruturas e processos centrais da sociedade moderna, abalando as referências de ancoragem no mundo social.

A identidade étnica ou identificação étnica "refere-se ao uso que uma pessoa faz de termos raciais, nacionais ou religiosos, para se identificar e relacionar-se aos outros" (Oliveira, 1976:02-03). Assim, a identificação étnica possui uma característica de auto-atribuição e atribuição por outros. A partir disso, quando as pessoas se valem da identificação étnica para classificar a si

própria e aos outros com propósitos de interação, elas formam grupos étnicos em seu sentido de organização (Silva, 1993:40).

A construção da identidade étnica é um processo sócio-lingüístico mediante o qual se firmam as diferenças em relação às quais nossa identidade se delinea, bem como as identificações necessárias para que tal identidade seja efetivamente nossa. Como processo social, a construção da identidade também se configura como uma prática de poder. Todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído. [...] Somos constrangidos, entretanto, não apenas pela gama de possibilidades que a cultura oferece, isto é, pela variedade de representações simbólicas, mas também pelas relações sociais. [...] 'A identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora [...] a identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação (Woodward, 2000:18s).

Falar de etnicidade na Guiné-Bissau pode significar diferenciar a população em etnias e correspondentes traços distintivos em termos lingüísticos, religiosos, de atividade econômica e localização geográfica, apesar do processo de crioulização ocorrido durante a época colonial (Ribeiro, 1986).

A pertença étnica constitui assim um dos elementos que interfere no processo de construção das identidades, ou seja, a pertença a populações étnica ou racialmente diferenciadas se torna relevante quando essas populações apresentam fortes contrastes sociais e culturais com a sociedade envolvente.

## 1. 2 - Considerações sobre a etnia e grupos étnicos.

Quanto ao termo, étnico, procede do latim *éthnicus*. Em sua origem, na língua inglesa, encontramos referência ao termo entre os séculos XIV e XIX para identificar o pagão, o idólatra (Malgesini; Gimenez, 1997:126). Depois deste período, o termo passou a ser associado com a terminologia raça como forma de distinguir as diferentes populações humanas.

Esta perspectiva ajuda a formular uma possível distinção entre estes dois conceitos, utilizando os processos históricos distintos que os forjaram. O conceito de raça deriva de um contexto impositivo de distinções (classificações de características físicas, biológicas,...) por parte de grupos dominantes no período colonial. Já o termo etnia envolve a descrição daquelas características herdadas culturalmente, que fundamentam a existência de um determinado grupo humano em um passado ancestral comum (Pujadas, 1993:44). Neste sentido, a identidade étnica passa a ser o acúmulo destas heranças culturais que permitem significar distinções frente a outros grupos sociais/étnicos.

Pode se definir a etnia como uma entidade caracterizada por uma mesma língua, uma mesma tradição cultural e histórica, pela ocupação de um mesmo território, por uma mesma religião a, sobretudo pela consciência coletiva de pertencer a sua comunidade (Lopes, 1982).

Na Antropologia, em especial, o conceito de etnia se estrutura no processo de construção da cultura por um grupo (Fígoli, 1984; Oliveira, 1976) na qual os sujeitos se reconhecem. “Os grupos e as categorias étnicas baseiam-se na crença da ancestralidade comum de seus membros, mas adquirem o significado através do sentimento de uma cultura compartilhada” (Banton, 1998, p. 197) e de condições de existência compartilhadas.

O conceito de etnia enfatiza a identidade do sujeito da perspectiva cultural. É no milieu cultural, entendido como uma teia de significados, símbolos e atribuições, que a identidade é construída (Geertz, 1989). Sua constituição se estrutura em contextos de interação intersubjetiva. O que define a etnia é o sentimento de pertencimento (Banton, 1998; Fígoli, 1984; Seyferth, 1995), de inclusão em um grupo, no qual as pessoas se reconhecem e se dão a conhecer, bem como têm ou criam sinalizações que as distinguem de outros

(a língua, a religião, a nacionalidade e, recentemente, as experiências distintivas e singulares de uma determinada cultura).

Noutra perspectiva, do ponto de vista étnico, o termo minoria tende a ser substituído pela expressão "grupo étnico": deste modo, sabendo-se que a etnia pode ser definida como "um agrupamento de famílias numa área geográfica, cuja unidade assenta numa estrutura familiar, econômica e social comum e numa cultura comum" (Lello & Lello, 1988, p. 933), vê-se, então, que "as etnias constituem-se de minorias que apresentam certo grau de distanciamento em relação aos padrões normais de conduta" (Fernandes, 1995, p. 25).

A noção de etnia foi freqüentemente utilizada de maneira imprecisa junto à de povo, raça e nação. Para Weber (1922,1991), o grupo étnico se define pela crença numa origem comum, e não numa origem de fato como a "comunidade de sangue" do clã. Fundada em hábitos e costumes, a crença justifica tanto a atração entre grupos por uma afinidade de origem quando estes são semelhantes, como uma repulsa pela heterogeneidade de origem quando contrários. Esta crença pode tornar-se uma força criadora de comunidades, especialmente as políticas, sendo que toda comunidade política costuma despertar a crença na comunhão étnica. Weber conclui que o coletivo étnico "é completamente inútil para toda investigação realmente exata" (1991: 275).

Apesar de Weber (1922) ter indicado aspectos fundamentais das relações e ações etnicamente motivadas à etnia não é "algo dado", ela tem função política; a identidade étnica se constrói pela consciência da diferença entre grupos. A concepção de etnia que vai predominar durante muito tempo é a de uma unidade homogênea e discreta, com uma cultura, uma língua e uma psicologia específica (Taylor 1992).

Barth (1969) aborda os grupos étnicos como uma forma de organização social, sendo o traço fundamental destes a auto-atribuição ou a imputação por outros de uma categoria étnica. Para explorar os processos que envolvem a geração e a manutenção de grupos étnicos, Barth (1998) propõe a mudança de foco da história e constituição interna dos grupos para a delimitação social que os separa. É nessas fronteiras sociais onde estão os limites da relação nós/eles, que se encontra o critério de pertença, ou seja, tanto aquilo que

define quem é, ou não, membro como o conjunto de regras que organiza a interação social nos contatos interétnicos.

Grupos étnicos são aqueles grupos que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparências externas, dos costumes, ou dos dois.

Assim como não pressupõem uma real comunidade de origem, os grupos étnicos também não pressupõem uma real atividade comunitária. Eles existem apenas pela crença subjetiva que têm seus membros de formar uma comunidade e pelo sentimento de honra social compartilhado por todos os que alimentam tal crença.

A história do grupo também tem um papel constitutivo na conformação da lealdade étnica. Os grupos étnicos formam-se e mantêm atribuindo-se uma história sedimentada, que é construída: a memória coletiva atua selecionando e interpretando os acontecimentos, “transformando determinados fatos e determinados personagens lendários, por meio de um trabalho de imaginário social, em símbolos significativos da identidade étnica” (Lapierre, 1998, p.35).

Ao definir o grupo étnico a partir da crença subjetiva na origem comum, Weber sublinha que não é na posse de traços quaisquer que sejam que é conveniente procurar a fonte da etnicidade, mas na atividade de produção, de manutenção e de aprofundamento de diferenças, de significações dentro das relações sociais. Para Weber a etnia, como a nação, fica do lado da crença do sentimento e da representação coletiva, contrariamente à raça, que fica do lado do parentesco biológico efetivo.

Aceitando a concepção estrutural dos conceitos relacionados de etnia e etnicidade (Hannerz, 1980: 172-173), pode-se interpretar o recurso ao discurso étnico que atravessa as sociedades atuais, enquanto uma estratégia social visando à apropriação de parte do poder do estado (Amselle, 1985:42), ou tendo como finalidade a negociação da organização e definição das relações sociais em meio urbano (Hannerz, 1980: 173), através da referência a uma realidade rural passada e em parte imaginária (Amselle, 1985: 42; Hannerz, 1980: 173). Dito de outro modo, a referência étnica é, pois uma forma que toma a «razão prática» (Bourdieu) no contexto das lutas pelo poder, qualquer que ele

seja, e o imaginário étnico mobiliza os grupos humanos na persecução dos seus interesses.

Consentânea com as perspectivas dos autores citados, a análise da estrutura social da Guiné-Bissau elaborada por Amílcar Cabral, reinseriu o fenômeno étnico entre outros fenômenos de estruturação social (por exemplo, classe social, religião), enquanto uma das variáveis das relações inter-grupais (Cohen, 1978:386).

A pertença étnica é neste entendimento um nível de pertença entre outros, não sendo, pois antagônico da identidade nacional, das classes sociais e outras formas de sociabilidade com as quais coexistem e interagem<sup>1</sup>.

Decorre desta perspectiva que a pertença étnica não é por si só, determinante dos comportamentos e atitudes dos indivíduos, e logo que a explicação dos fenômenos sociais baseada exclusivamente no fator étnico é redutora, pelo que foi abandonada pelas ciências sociais (Amselle, 1985: 40).

A influência da etnicidade sobre os fenômenos sociais pode radicar nas experiências históricas que condicionam as vantagens relativas dos diferentes grupos culturais, por exemplo, através do acesso a competências específicas como no caso dos grupos islamizados através das escolas corânicas.

Embora atualmente a etnicidade já não possa ser invocada como fator determinante das relações sociais (Amselle, 1985: 40) não pode, no entanto, igualmente ser desprezada na análise de sociedades em que, como na Guiné-Bissau, as etnias coexistem e articula-se com grupos sociais de outra natureza (religioso, familiar, econômico, político, e laboral). No próximo capítulo vamos descrever algumas características tradicionais do islamismo na Guiné Bissau e descrever algumas características dos grupos étnicos do país.

---

<sup>1</sup> Posição defendida por Charles Bernard em comunicação pessoal na Conferência de 8 Abril 1993 na Biblioteca do CEA/ EHESS-CNRS., e Amílcar Cabral tinha já proposto anteriormente uma análise semelhante.

## CAPÍTULO II

### GRUPOS ÉTNICOS E ISLAMISMO NA GUINÉ BISSAU

#### 2. 1 - Etnias na Guiné Bissau

A Guiné-Bissau é um pequeno país da costa ocidental de África, situado entre o Senegal e a Guiné-Conakry, com cerca de 1.181.641 de habitantes em 2002 (Silva, 2006) espalhados por um território de 36.126 km<sup>2</sup>.

O número de etnias existentes é de cerca de 20, o que não deixa de ser surpreendente num território tão exíguo (Dias, 1996). As suas tradições seculares manifestam-se intensamente na vivência dos membros do grupo e contribuem para a sua coesão e identidade. Este dado, associado à existência de um Estado relativamente recente, confere ao elemento étnico um peso especial na sociedade guineense e suscita problemas sociológicos e jurídicos do maior interesse (Dias, 1996). Sobretudo no interior do país, as pessoas identificam-se em primeiro lugar com o seu "chão" e só depois com a nação política, ou seja, é mais forte a fidelidade étnica do que a consciência nacional.

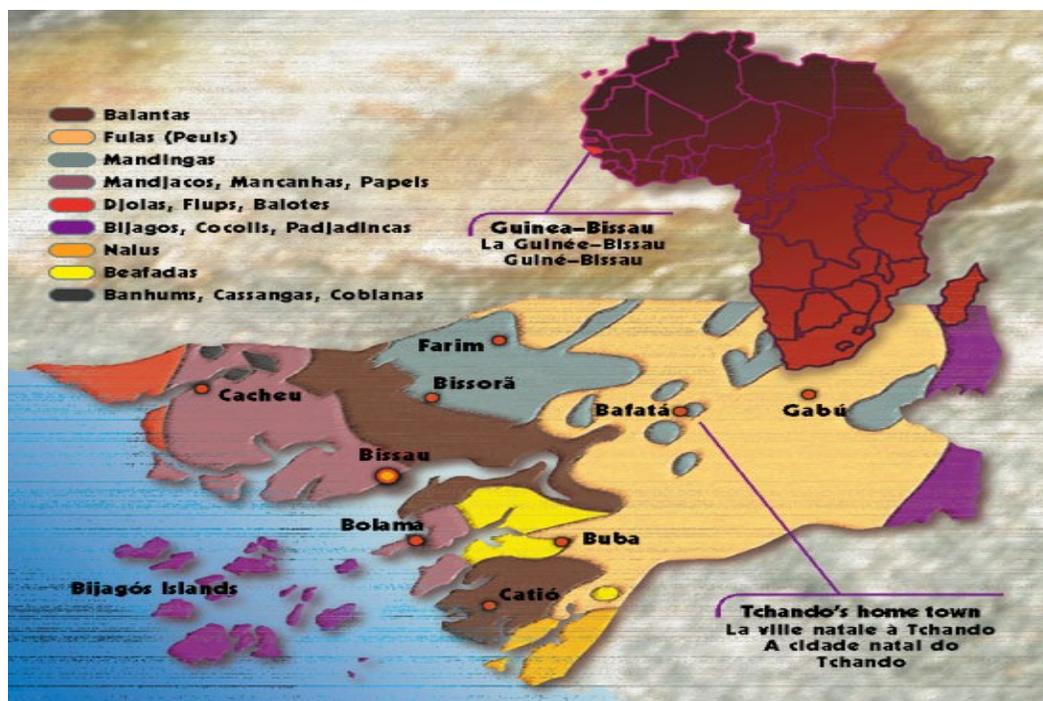
As fronteiras territoriais, traçadas pelo concerto das potências colonizadoras no século passado, à revelia dos autóctones, não constituem barreira à disposição geográfica das etnias. Assim é comum famílias fulas e mandingas serem "separadas" pela fronteira entre a Guiné-Bissau e o Senegal (Dias, 1996).

Em virtude do variado mosaico étnico, podemos nos referir à Guiné-Bissau como uma sociedade multicultural. O multiculturalismo manifesta-se de modo distinto consoante o tipo de sociedade: a sua configuração depende da história das relações entre os seus grupos, o desenvolvimento económico e social, da forma como se articulam e organizam as estruturas do respectivo mundo da vida, etc. As manifestações de complexidade e de diferenciação cultural numa sociedade africana como a Guiné-Bissau têm de ser, portanto, diferentes das das sociedades europeias e americanas que possuem comunidades culturais estáveis (Dias, 1996).

A complexidade cultural não foi ali influenciada por um processo de desenvolvimento econômico e tecnológico semelhante àquele por que passaram as modernas sociedades ocidentais e que desencadeou movimentos migratórios e o surgimento de minorias étnicas, mas resulta do fato (sic) de uma variedade de formas de vida conviver há séculos num determinado espaço geográfico, criando e institucionalizando estruturas de diálogo através das quais regulam interesses comuns e dirimem eventuais conflitos. Portanto, a coexistência de distintas culturas e formas de vida é intrínseca à conformação (sic) e ao desenvolvimento político e cultural do próprio país (Dias, 1996).

É difícil num país como a Guiné-Bissau, onde a miscigenação étnica atingiu um nível considerável, pensar sobre esta questão nestes termos. Embora continue a haver regiões com predominância de uma determinada etnia (ver mapa) como é o caso do Leste onde predominam os Fulas e Mandingas, ou uma parte do Norte onde predominam os Manjacos, o processo de integração dificilmente admite que se fale categoricamente de clivagens étnicas nítidas quanto ao local de residência de cada uma delas.

Mapa Etnográfico Da Guiné-Bissau



Fonte: <http://www.tchando.com/gui4.html>

O mapa representa a distribuição espacial dos grupos étnicos no território guineense, onde os grupos étnicos tradicionalmente cultivadores de arroz e praticantes das religiões tradicionais e se concentram no litoral, como por exemplo, os Balantas, Mancanhas (ou Brames) e Papeis (estes últimos predominam em Bissau), enquanto que ao Norte, os Mandingas, conhecidos pela sua reputação como comerciantes e agricultores, são o grupo majoritário e, no leste predominam os Fulas, que tradicionalmente praticavam a pastoreia e que, tal como os Mandingas, são denominados como «islamizados». Deste modo, a distribuição espacial dos grupos étnicos instaura uma dicotomia entre os grupos do litoral, cristãos e «animistas», os do interior «islamizados», e os grupos urbanos «cristãos», sublinhando o papel do fator religioso na estruturação da sociedade guineense. Este fato concorda com a idéia, expressa por Jean-Loup Amselle, de que os fenômenos étnicos e religiosos são convergentes e a «...ethnic identity is often a function of political and religious affiliation» (Amselle, 1998: 121).

Contrariamente ao restante dos países da África Ocidental, onde a esmagadora maioria é islamizada, na Guiné-Bissau só 33% da população é de confissão islâmica, contra 65% de praticantes das religiões tradicionais (animistas) e 5% de cristãos<sup>2</sup>.

A dinâmica religiosa da população resulta não somente da evolução histórica da sociedade, que muito cedo sofreu, de forma profunda e durável, a dupla influência das religiões exteriores, cristã e islâmica, mas também ainda do fato de ter estado sob o domínio de uma potência colonizadora. A colonização europeia que introduziu o cristianismo veio encontrar na região o islamismo anteriormente trazido pelos grupos que vieram instalar-se no território já povoado por outros grupos, com as suas próprias confissões religiosas, ditas tradicionais ou «animistas». Alguns dos maiores grupos étnicos presentes na Guiné-Bissau, incluindo os Balanta e os Papel, já se encontravam estabelecidos nesta região no século XII. A estes substratos populacionais juntaram-se outros, como por exemplo, os Fulas no século XVIII,

---

2 «República da Guiné-Bissau: um dos 10 países mais pobres do Mundo» Terra Solidária nº24 1990: 3.

contribuindo para o povoamento multiétnico e pluri-religioso que caracteriza atualmente a população do país.

É preciso considerar os cruzamentos através de casamentos, para já não falar de migrações inter-regionais (Balantas que se emigraram para o sul, o leste e o norte, Papeis nas ilhas dos Bijagós, etc.) (Cardoso, 1995).

Segundo Cardoso (1995) não se pode esquecer que a identidade étnica e cultural é um dado que pode mudar de acordo com as circunstâncias históricas e as estratégias coletivas e/ou individuais. Um mesmo indivíduo pode declarar-se hoje Papel e amanhã considerar-se Manjaco ou Balanta. As próprias fronteiras identitárias não são dados imutáveis.

Os Fulas provieram do Futa Djalon (Mali), incorporando características nômades na sua história e vivências quotidianas. Estas circunstâncias reforçam, de certa forma, a identificação destes grupos com a "cultura migratória" transmitida ao longo da sua história, de geração em geração, e cujo impacto se nota hoje na diferenciação do desenvolvimento regional/local de origem destes grupos em relação aos demais (Có, 2004).

Os primeiros Fulas a entrar na Província foram os Fulas - forros, que subjugarão e escravizaram grande número de Mandingas, a quem designaram por Fulas -pretos. De um modo geral, são hospitaleiros, considerando mesmo a hospitalidade como um dever sagrado. Apesar da influência que o islamismo tem entre eles, praticam também o animismo. Dedicam-se ao cultivo do arroz, sem grande entusiasmo, milho e amendoim e à pesca, à linha ou por envenenamento das águas. Do gado que criam, considerando como uns sinais de prestígio apenas aproveitam o leite para sua alimentação<sup>3</sup>.

Fisicamente os Fulas são diferentes de outros povos africanos; são de pele mais clara e nariz mais reto. A maioria deles são pastores, ainda que haja grupos agrícolas. Eles também mantêm importantes posições políticas e econômicas na Guiné, as suas educações realizam-se nas escolas corânicas<sup>4</sup>.

Na Guiné-Bissau há três grupos religiosos: muçulmanos, animistas e cristãos. As etnias pepel e manjaco, apesar de apresentarem estruturas sociais

---

3 <http://blogueforanada.blogspot.com/2005/12/gun-6374-cccxlII-antologia-31.html>

4 <http://www.pmibrasil.org.br/fulas.php>

em que há chefes tradicionais, denominados 'régulos', não têm organização de poder comparável à das etnias muçulmanas.

Os Fulas e os Mandingas são etnias na Guiné Bissau que fazem parte da religião islâmica. A presença do islã na Senegâmbia, região histórica e geográfica onde se inclui a Guiné-Bissau<sup>5</sup>, contudo, a presença efetiva do islã nos territórios que deram origem à atual República da Guiné-Bissau só é notória a partir do terceiro quartel do século XIX, altura em que ocorreu a islamização em massa das populações fulas, biafadas, mandingas e « mandinguizadas ». Até meados do século XIX, embora houvesse já alguns núcleos de populações islamizadas nas áreas que fazem parte das atuais regiões administrativas do Oio, Bafata e Gabú<sup>6</sup>, o islã era ainda, sobretudo um assunto de algumas famílias fulas, mandingas ou djacancas que se agrupavam nas chamadas mourocundas<sup>7</sup>, ou de certos comerciantes que percorriam a região – os djilas<sup>8</sup>.

Porém, na viragem do século, passados pouco mais de trinta anos do início da islamização em massa no espaço da atual Guiné-Bissau, não só a esmagadora maioria da população fula, mandinga e biafada – os atuais três principais grupos étnicos islamizados se tinham convertido como já se iniciava a progressão do islã no principal grupo étnico da Guiné-Bissau, o balanta. Uma progressão que, embora limitada essencialmente aos Balantas habitando no Oio, veio dar origem a um grupo islamizado conhecido por balanta mané (Mota, 1954). Vamos ver como a legislação islâmica está estruturada dentro da sociedade guineense.

A lei islâmica chama-se charia, o Alcorão é a mais importante fonte da jurisprudência islâmica, sendo a Suna os exemplos do profeta. A Suna é conhecida graças aos hadiths, que são narrações acerca da vida do profeta ou o que ele aprovava que chegaram até nós por meio de uma cadeia de

---

5 A maior parte dos autores consideram como integrante da Senegâmbia « histórica », para além do espaço dos atuais Estados da Guiné-Bissau e da Gâmbia, a quase totalidade do território do Senegal. Alguns outros autores, contudo, consideram como fazendo parte também da Senegâmbia áreas significativas da República da Guiné e da Serra Leoa

6. Até meados do século XIX, os territórios dessas três regiões faziam parte de uma mesma entidade política mandinga : a mansaya do Kaabu (Lopes 1988 ; Mané 1978 ; Niane 1989 ; Roche 1985).

7. Nome por que eram conhecidas, no antigo Kaabu, as aldeias habitadas por populações islamizadas.

8. Gonçalves 1962 ; Lopes 1998, 1993 ; Mota 1954 ; Person 1981, 1985.

transmissão oral a partir dos Companheiros de Muhammad. Outra fonte de jurisprudência é o raciocínio individual, à qual se recorre quando não há resposta clara no Alcorão ou na Suna<sup>9</sup>.

## 2. 2 - A legislação islâmica

A estrutura legal das sociedades muçulmanas está centrada em duas fontes, a revelação divina e a razão humana. A primeira, cujo significado é “o caminho correto” ou “guia”, caracteriza-se pelas revelações feitas por Deus através do anjo Gabriel ao profeta Muhammad (Maomé) contidas no livro sagrado, o Alcorão. Portanto, não está circunscrita somente a leis, mas apresenta a totalidade dos mandamentos, ou seja, questões públicas, privadas e comunitárias, como herança, casamento, divórcio e propriedade. Segundo Lewis (1996) a primeira trata da mente e coração dos crentes, isto é, de doutrina e moralidade; a outra, de atos externos em relação a Deus e ao homem, ou melhor, de adoração, por um lado, e lei cível, criminal e administrativa.

A prática do profeta, os ensinamentos coletados por alguns de seus seguidores mais próximos que compilaram os seus atos e pronunciamentos. Hadith é o termo que designa o conjunto da suna, no entanto, irá apresentar algumas questões adicionais como profecia e história. De acordo com a tradição muçulmana Maomé não foi somente o transmissor da palavra divina, mas também apresentou uma conduta correta durante a sua existência, afigurando-se um modelo comportamental para os fiéis. No Alcorão encontra-se o seguinte versículo, “obedecer a Deus e ao Mensageiro e aos dentre vós que dispõem de autoridade” (Alcorão 1979). Legitima dessa forma a aceitação da suna como base secundária do direito.

---

<sup>9</sup> <http://www.colegiosaofrancisco.com.br/alfa/islamismo/islamismo4.php>

O debate acerca do uso do véu é uma constante no Islã contemporâneo, sendo marcado por perspectivas divergentes. Os tradicionalistas, em grande parte homens, argumentam que o Profeta melhorou a condição da mulher árabe em seu tempo garantindo direitos fundamentais no casamento que eram negados no tempo da ignorância. As suras proferidas enquanto estava em Meca referem-se ao costume do infanticídio feminino com grande horror, condenando também o abandono de viúvas e órfãos. Após a adoção do Islã foi garantido às mulheres, direitos de herança sob a proteção da família (Alcorão 1979). O marido seria obrigado a prover tanto a mulher quanto as crianças, com os meios necessários e essenciais para a sobrevivência. Mesmo a poligamia sendo permitida, o homem estava limitado a no máximo quatro esposas que deveriam ser tratadas de forma igualitária.

As questões relacionadas aos direitos da mulher estão inexoravelmente ligadas à questão da modernidade. Para as feministas o Alcorão foi revelado em um momento histórico específico, portanto, a missão destas seria a de reinterpretar os mandamentos sob a ótica da realidade contemporânea. Uma das maiores dificuldades para a realização desta tarefa é o fato de que os tradicionalistas acreditam que estão mais próximos ao sentido original do texto sagrado do que aqueles condicionados por modismos ou correntes ideológicas distintas. Um exemplo clássico é o da poligamia. Os tradicionalistas interpretam que a igualdade requerida para o tratamento das esposas afigura-se como o direito a cada uma delas ao seu próprio lar e a devida provisão material. As feministas, porém irão ponderar que a base institucional da poligamia deveria ser banida como um todo, pois não é levada em consideração, na concepção de igualdade, a incapacidade do homem de estar emocionalmente envolvido de forma similar com todas as esposas, afetando o seu bem estar psicológico.

No Islamismo em geral o casamento é contratual, e considerando que os contratos são negociáveis, reformistas argumentam que se a lei apresenta ambigüidades que dificultam uma união, se podem utilizar subterfúgios contratuais. Mas nem todas as escolas de direito permitem que a mulher determine as cláusulas do contrato, ou caso seja possível, o seu poder de decisão será determinado em grande parte pelo status da sua família.

Feministas muçulmanas argumentam que o Islã em si não é reacionário, mas sim a sua interpretação, que tende a manter o status, isto é, patriarcal e excludente. Mas não se pode descartar por completo o fato de que o texto sagrado deixa claro em determinadas passagens a condição de inferioridade da mulher, “os homens são superiores às mulheres pelas qualidades com que Deus os elevou acima delas e porque os homens gastam os seus bens a dotá-las” (Alcorão, 1979).

### **2. 3 - Como o alcorão retrata a mulher**

Para os muçulmanos cada palavra do alcorão é sacrossanta. Todos acreditam que seus 6000 mil versículos constituem instruções diretas de Deus. Mas existem debates sobre as segundas fontes de instruções religiosas do Islã: o corpo dos hadith, ou histórias tradicionais sobre a vida e os dizeres do Profeta, compilados pelos primeiros seguidores e que durou os dois séculos que se seguiram à morte de Maomé. Cada tradição é classificada como “verdadeira”, “boa” ou “fraca”. Assim, os eruditos podem determinar se a cadeia de transmissão é confiável.

Do estudo dos hadith emergiram várias escolas do pensamento islâmico. Muitos estão de acordo com o que é proibido (carne de porco e bebida alcoólica) e do que é obrigatório (horário das cinco orações diárias). Mas entre essas duas categorias estão os atos inconvenientes que são desencorajados e os atos que são desejáveis, mas não obrigatórios. São exatamente nesses pontos que ocorrem divergências, às vezes radicais e talvez o exemplo mais problemático do que tem sido a mutilação ou cirurgia genital, que apesar de não estar escrito no Alcorão é praticada (Alcorão, 1979).

O Islamismo entende que uma mulher não pode se instruir se não é permitido falar. Não pode crescer intelectualmente se essa é obrigada a um estado de completa submissão.

A regra geral na vida política e social é a participação das mulheres nas questões públicas. Não há impedimentos para a mulher exercer cargos de liderança, as únicas restrições são na condução da prece e na liderança de estado. O fato de a mulher ficar atrás do homem durante as orações não indica que ela seja inferior, na versão do Islã.

As preces, dizem os adeptos envolvem atos, movimentos, posturas de prostração, genuflexões que ocasionam contatos corporais e toque involuntários na pessoa que está ao lado, diminuindo a concentração.

Para evitar embaraço de ambas as partes o Islã ordenou a organização de fila, homens na frente e mulheres atrás. Um chefe de estado exerce funções inerentes ao cargo, viaja, negocia com autoridades, participa de encontros confidenciais. São atividades consideradas não condizentes com as diretrizes traçadas pelo Islã para a interação entre os sexos (Alcorão, 1979).

O islamismo garante às mulheres direitos iguais para contratar, para assumir empreendimentos, para ter ganhos e posses independentemente. A mulher não só era propriedade do homem, como era privada desta participação. Seja ela esposa ou mãe, irmã ou filha, a mulher tem participação na herança.

O fato de a mulher receber uma cota da herança ao passo que o homem recebe duas cotas é explicado pelo alcorão o motivo, é que o homem deve assumir as responsabilidades financeiras completas da casa e da família. E o Islã protege a mulher, se ela é esposa o marido é o provedor.

No ocidente as mulheres em geral têm sido consideradas o gênero sexual menos ativo (ou pelo menos devem se mostrar assim), tem que ser recatadas porque os homens enlouquecidos de lascívia, não são capazes de se controlar. Elas carregam o estigma de provocar a desordem social, principalmente nas tradições católicas porque não são consideradas sexualmente ativas e ao contrário, na tradição muçulmana exatamente porque o são. É esta noção da lascívia dificilmente controlável da mulher que freqüentemente está por trás das justificações para práticas como a extirpação do clitóris, confinamento e uso do véu.

O Islamismo é uma das poucas religiões que incluem o sexo entre as recompensas da vida depois da morte apesar de estar reservado aos crentes

masculinos. Embora as mulheres sejam citadas para compartilhar a vida sexual depois da morte, pelo menos serão satisfeitas na terra. Em muitos países muçulmanos um dos poucos argumentos que uma mulher pode usar para iniciar um processo de divórcio é a incapacidade de o marido fazer sexo com ela pelo menos uma vez a cada quatro meses. A mulher sexualmente frustrada é mais facilmente tentada a cometer adultério.

Os islâmicos vêem a revolução sexual do ocidente como uma reação inevitável às igrejas que tentaram suprimir e tornar vergonhosas as necessidades sexuais dadas por Deus.

Para Maomé o casamento devia ser desfrutado pelo casal, homem e mulher, sendo assim, encorajava os jogos sexuais preliminares, não fixou limites para o tipo de sexo, e há poucas restrições quanto às posições sexuais (somente de pé ou com a cabeça voltada para Meca são proibidas). Ou seja, neste e em outros aspectos o Islã realmente deu à mulher uma posição nunca antes ocupada, passando a desfrutar uma posição com direitos nunca antes visto na sociedade da Península Arábica onde o Alcorão foi revelado ao Profeta Maomé há 1400 anos (Alcorão, 1979)

#### **2. 4 - Participações e a representação das mulheres islâmicas no espaço público e privado.**

A função primacial da mulher na sociedade islâmica é quase sempre a de procriadora e de trabalhadora doméstica. Os fulas e mandingas estimam a mulher, embora nada façam para elevá-la em direitos e dignidade. A divisão do espaço público entre os sexos é um aspecto tradicionalmente central na religião muçulmana. Tal como foi possível observar em algumas cerimônias rituais já referidas, mulheres e homens são constantemente separados no espaço, sobretudo nos locais sagrados. No espaço privado, pelo contrário, onde a mulher ocupa o principal papel, ainda que subordinado, não existe essa

separação. Contudo, quando se trata de ocasiões especiais celebradas em casa, é muitas vezes ao homem que cabe sentar-se e beneficiar da refeição em primeiro lugar.

No domínio do espaço privado, as tarefas domésticas cabem claramente à mulher. Para além da menor participação feminina na vida pública e política, quando comparada com as mulheres católicas, na sociedade guineense a mulher é a responsável pela casa, e é ao homem que continua a caber o poder de decisão. O papel da mulher nas tomadas de decisão surge, todavia, por vezes, associado à função de intermediária, no que diz respeito a algumas decisões relativamente às filhas. A participação das mulheres islâmicas no espaço público e privado e a forma como devem apresentar-se em cada um deles são reguladas por normas religiosas, embora marcadas por alguma controvérsia, e, à semelhança de outros aspectos culturais, influenciadas também por tradições.

Todo o processo de socialização, não apenas entre grupos de religião islâmica, mas nas sociedades em geral, tende efetivamente a impor limites à mulher relacionados ao corpo, ligando o corpo feminino a uma necessidade de representação moral. As suas roupas devem, assim, reproduzir essa reserva que lhes convém, numa espécie de confinamento simbólico, assim como a postura feminina que, ainda hoje, é tida como conveniente, traduz-se numa atitude submissa que lhes é imposta.

## **2.5 - Do namoro ao casamento**

No período da puberdade as jovens islâmicas constituem tradicionalmente uma fase transitória de preparação para o seu papel de mulher na fase seguinte do ciclo da vida: o casamento. Durante esse período de formação, a aprendizagem das tarefas domésticas e da forma de educar os futuros filhos são fatores fundamentais, na medida em que à mulher cabe a

gestão da esfera privada. Tal como os rituais de iniciação ligados ao nascimento e à passagem à condição de mulher se ligam às crenças e tradições associadas ao corpo e à sexualidade, também na fase de preparação do casamento se encontra claramente esta ligação (Weibel, 2000).

Assim, entre as normas que as mães procuram conservar e transmitir às filhas distingue-se aquelas que se ligam à sexualidade feminina. Uma vez que a função de educação dos filhos pertence às mães, o casamento de uma filha de acordo com as normas islâmicas vai condicionar a posição da família e da mãe, sendo assim avaliada a forma como os valores foram transmitidos. Do mesmo modo, a honra do futuro marido e da família deste liga-se ao comportamento sexual da jovem, esperando-se que esta mantenha a virgindade até ao casamento.

A relação entre os sexos no espaço social islâmico codificada quer pelas referências religiosas, quer pelas tradições locais, também na definição dos códigos de conduta relativos à sexualidade da mulher, religião e tradição desempenham um papel fundamental. O papel da tradição não é difícil de identificar se pensarmos, por exemplo, na importância que se atribui à virgindade. A virgindade é associada à família, significando a continuidade de um sistema cultural onde toda a família está implicada, na medida em que prova a pureza dos valores e a religiosidade da mesma (Zemmour, 2002).

O fato de que a sexualidade das jovens é um objeto de controlo, reafirma o poder masculino sobre a mulher, sendo esta considerada como perturbadora dos valores morais através da sensualidade que exhibe. No entanto, na concepção islâmica, a sexualidade dentro do casamento passa a ser aceite e extremamente livre, tal como é aceite a utilização de métodos contraceptivos (Zemmour, 2002). A sexualidade deixa, então, de ser controlada, uma vez que foi alcançada a principal fase da vida: o casamento. É, portanto, apenas durante o período antes e durante a preparação do casamento que a virgindade se torna um valor sagrado, que se liga essencialmente à preservação da honra e do prestígio da família.

### 2.5.1 - O casamento

O casamento Islâmico é um contrato civil baseado em consentimento mútuo do noivo e da noiva, diferentemente da forma sacramental do casamento. A maior parte dos incidentes do contrato é conseqüentemente aplicável a tal tipo de casamento; por exemplo, a consideração do casamento na forma de dote, a quebra do contrato pelo divórcio, o dar direitos legais e obrigações nas partes contratuais, e concedendo não mais poder ao marido do que o contrato lhe dá, de uma maneira lícita. O casamento islâmico não requer nem padre nem direito sacramental. Requer apenas o registro do consentimento mútuo. A mulher tem absoluto direito sobre as suas propriedades, adquiridas antes e depois do casamento. Além disso, possui uma distinta penhora sobre as propriedades do marido para o seu dote pré-nupcial<sup>10</sup>.

No Islamismo, não há espaço para atitudes românticas, tais como levar a noiva no colo para dentro de casa. Assim, ele tinha que carregar a esposa em seus braços com todo o cuidado para que os pés dela não tocassem o chão da casa, santificados pelos deuses que ela ainda não adorava. Somente após a aceitação dos deuses domésticos do marido é que ela estava apta a tocar o chão. Como se vê, faz parte de um costume politeísta de Roma e também da antiga Grécia. É bem provável que venha daí o gesto de o noivo de levar sua noiva para a cama.

A idéia da família é central nas religiões doutrinárias, principalmente nas monoteístas, o que permite, no caso do Cristianismo, a associação de “Deus” com a idéia de “pai” e a de Maria, mãe de Jesus, com a de “mãe” dos crentes, no caso do Catolicismo. No Islã, embora Deus não seja referido como “pai” no sentido cristão do termo, também pode ser percebida uma relação com termos de parentesco, uma vez que os muçulmanos referem-se uns aos outros como “irmãos”, como partes de uma mesma comunidade mundial dos fiéis, que seria uma ampliação da “família” islâmica. Tendo em vista o lugar privilegiado que a

---

<sup>10</sup> [www.islamemlinha.com](http://www.islamemlinha.com)

família ocupa no Islã e a distribuição de responsabilidades morais que acompanham os papéis de pai, mãe e filhos islâmicos (Alcorão, 1979).

Existem algumas regras a serem observadas no casamento islâmico em geral. Segundo o Alcorão (1979), um muçulmano deve escolher uma mulher para casar de acordo com o que foi recomendado pelo Profeta Muhammad, a partir dos seguintes critérios: beleza, riqueza, nobreza e religiosidade, esta última sendo a qualidade mais importante, pois é ela quem norteia a conduta da mulher. Disse que, em geral, é o homem quem deve tomar a iniciativa e que o casamento compreende quatro etapas: a primeira, o pedido do homem, a segunda etapa, a resposta da mulher e a aceitação das condições (contrato de casamento), a terceira, a presença de duas testemunhas e a quarta e última etapa, o homem deve presentear sua esposa com um dote.

Tradicionalmente o casamento representa a dignidade, o respeito e maioridade. Uma adolescente que opte por não se casar será sempre considerada irresponsável. O chefe de família normalmente é o homem e quando este morre quem assume a liderança pode ser um dos seus irmãos, dependendo das situações e/ou na ausência destes assume esta responsabilidade algum parente mais próximo. O poderio econômico do homem (seja de que idade for, desde que tenha maturidade) e maturidade feminina (desde que apresentem sinais aceitáveis de puberdade) representam elementos essenciais na concretização do matrimônio e normalmente são os pais e/ou familiares que tratam da concretização do mesmo, os noivos simplesmente acatam a decisão (Alcorão, 1979).

O período que vai do noivado ao casamento é sempre longo e envolve ofertas materiais e compromisso moral, entre as famílias, condicionando quase a obrigatoriedade da aceitação do casamento pelos noivos. E desta forma, a rejeição pode ter conseqüências graves não só a nível da devolução dos bens materiais (já aceitos) ao longo do período, mas também pode constituir a desonra familiar e pode chegar à morte da noiva e/ou de seus familiares que rejeitem o casamento. Não há questões de limite da idade de casamento, o que conta é o estado de puberdade da moça e os interesses que pode despertar aos olhos de qualquer homem, assim como o aval dado por parte dos seus

familiares. Em todo o caso pode-se considerar normal para casamento idades entre 13 a 15 anos na comunidade muçulmana.

O pedido de casamento é feito aos pais da pretendida por indivíduos da confiança do pretendente, e mais algumas pessoas. Estes se dirigem à casa dos pais da moça com um pequeno embrulho contendo quarenta e cinco nozes de cola (obi) e de outro, apenas, com cinco sementes, ambos a entregar ao pai da pretendida, em momentos diferentes. O último é logo aberto e dividido pelos presentes, após os cumprimentos e a comunicação, sempre de forma alegórica, do motivo da visita; representam estas cinco colas (obi) o símbolo da virgindade, o pedido de casamento, e o recebimento delas, o assentimento. Poucas palavras são dirigidas aos pais da pretendida sobre o assunto, pelo que, depois de algumas conversas, todos se retiram para, em outro dia, voltarem a tratar do caso nos seus principais pormenores: o montante do dote nupcial e as espécies em que ele será satisfeito.

Com a anuência da família, regressam os emissários, portadores agora de sessenta nozes de cola (obi), igualmente repartidas em dois embrulhos, um com cinquenta e cinco e outra com cinco. Feito o pedido oficial, o pai da noiva participa-o à esposa, iniciando, logo, o pai da noiva consulta a toda a família (e mesmo aos parentes afastados). Se todos concordarem com o enlace, o pai limita-se a receber, primeiro, as cinco colas (obi) que significa consolidação perfeita do pedido e só então aceitará o embrulho das restantes.

A pretendente, em geral nunca é consultada, tendo de aceitar, passivamente, a decisão da família. Algumas vezes esta etapa se dá até mesmo antes da criança nascer, ou ainda na infância. Sendo isto, um dos aspectos do casamento que o tempo tem modificado.

Poucos dias depois da permissão, o noivo prepara os presentes destinados à noiva e aos pais dela, constituído, segundo as suas possibilidades financeiras. O presente da noiva equivale ao dote estabelecido pelo direito momentâneo, pois os animais, bem como as crias, são conservados por ela como pertença sua, ainda que a sua posse seja disputada pelos pais, que na maioria dos casos, os reclamam quase violentamente. Para que todos tenham conhecimento da concepção da noiva o pretendente faz abater, na aldeia dos futuros sogros uma vaca, cuja carne é distribuída gratuitamente por todos

aqueles que ali comparecem, sem necessidade de convite ou de indagar os motivos da festa (Alcorão, 1979).

A obtenção de uma noiva constitui para o pretendente um autêntico martírio, que se converte, freqüentemente, em verdadeira servidão. Fora os presentes já mencionados que podem ser aumentados pelos pais, desde que percebam que a filha está sendo disputada por muitos, o noivo fica, imediatamente, ligado a certas obrigações para com a família da futura mulher, como: o auxílio nos trabalhos agrícolas; os pequenos, mas constantes presentes e tudo quanto lhe peçam. Tais obrigações estendem-se aos irmãos do noivo, aqueles que os costumes conferem direito de herdar, desde que o próprio se ausente.

A prestação de trabalho agrícola, a apanha de lenha e muitas vezes a contribuição monetária, fazem parte integrante desses deveres, pois tudo isso representa um empréstimo de longo prazo, sempre interesseiramente concedido, porque no futuro mais ou menos próximo, o prestamista (o irmão do noivo) poderá ter capital de juros, ao entrar na posse das mulheres e na administração dos bens por morte do marido.

Atualmente, já está sendo colocada a margem este costume, porque nem sempre as mulheres herdadas concordam em aceitar a união nupcial com cunhado.

Como é natural no dia do casamento a noiva apresenta-se com a melhor indumentária possível e enfeita-se de metal ou prata que possui, e amuletos variados mais primando, durante a festa de dois a oito dias, consoante a posse de cada um (Alcorão, 1979).

O casamento realiza-se antes do pagamento integral dos presentes estipulados, razão porque, embora revestido de todo o cerimonial, não tem caráter definitivo, visto que só se pode considerar consolidado após o nascimento e o batismo do primeiro filho; eis porque em determinadas circunstâncias, o noivo depois nascer o filho, se recusa a satisfazer o pagamento do saldo de ajuste de casamento, não abertamente, mas pela resistência passiva, com a certeza antecipada de que não lhe tiraram a mulher. O contrato nupcial chega a ser tantas vezes, um verdadeiro negócio ou mesmo burla, tratando, indistintamente, com dois e mais indivíduos (Alcorão, 1979).

Para os mandingas, os impedimentos são idênticos excetuando o casamento com irmãos e com irmãs tuteladas desde que se não obtenha o assentimento do parente mais próximo, apesar de adotar um outro impedimento, o casamento de primos em primeiro grau, por serem considerados irmãos.

A mulher, após o casamento, passa a depender absolutamente do marido. De simples auxiliar dos serviços domésticos que era submetida na casa dos pais, passa a ter responsabilidades maiores e sob uma forma mais pesada na casa do marido, aceita alegremente. A ela compete todo o serviço até mesmo de campo, a sementeira são feitas pelas mulheres, raramente auxiliadas pelo homem. E quando o marido tem um grau de escolaridade maior, mouro grande ou simples ledor do Alcorão (quem joga os búzios), todo o peso do trabalho recai sobre a mulher. A piladura (moer) e o peneiramento que são funções das mulheres se juntam à função de procriadores e o aleitamento durante dois ou três anos e chegaremos á conclusão de que a mulher vive num estado de servidão doméstica (Alcorão, 1979).

O homem é o senhor absoluto de todos os bens domésticos e há maridos que primam em fazer realçar os dotes físicos da mulher preferida, custeando lhe um luxo caro e ostensivo. Porém, mesmo assim, objetos de luxos são apenas virtualmente propriedade da mulher, pois que, em caso de morte ou separação, o homem trata de se reapoderar deles por bem ou por mal.

Não existe nem é tolerada a promiscuidade. As mulheres vivem em casas separadas, cada uma habitando a sua. O marido requisita uma por cada noite, ou vai dormir alternadamente na casa de cada uma. Há precedências segundo a ordem do casamento. Só as paridas estão isentas do dever conjugal do coito, desde o ultimo mês da gravidez até ao fim da aleitação.

O casamento na etnia fula é um negócio em que o vendedor é o pai ou a família da noiva, o objeto da compra a mulher, e o comprador o pretendente ou a família deste. Contudo, este negócio raríssimas vezes toma a forma de chantagem, como freqüentemente sucede entre os Mandingas.

Muitas vezes, o casamento é combinado entre as duas partes ainda antes do nascimento do objeto da compra ou durante a sua menoridade.

Em regra, a noiva leva para o novo lar duas vacas que são a garantia de sustento, em caso de viuvez ou abandono do lar pelo marido, ou ainda de puro e simples repúdio. Em princípio, esta espécie de dote é inalienável, não podendo o marido dispor dele a não ser, é claro, com o consentimento da consorte. Em caso de separação ou de partilha entre os filhos de mulheres diferentes é objeto de cerrada disputa.

## **2. 6 - Segredo mais sagrado na comunidade islâmica: a mutilação genital**

A circuncisão feminina é o segredo mais sagrado na Guiné-Bissau. Trata-se de uma cerimônia tradicional de iniciação para as moças, também conhecido como mutilação genital, que se caracteriza pela remoção do clitóris e lábios na vagina. Muitas das 30 etnias que habitam a Guiné Bissau praticam circuncisão, especialmente nas regiões de Gabú e Bafata, leste do país.

As meninas Fulas, Mandingas, Beafadas, Balanta-Manés normalmente são circuncisadas por volta dos sete anos. Estas etnias representam no seu conjunto 83% das circuncisadas na Guiné- Bissau, seguido de Papeis com 2% (Jakobsen et al, 2002).

O que testemunha a obrigatoriedade cultural desta prática na comunidade islâmica, visto que a passagem de uma menina por esta praxis confere-lhe o privilégio de poder ser escolhida para o casamento. Uma mulher não circuncisada é considerada suja e não pode preparar refeições para o marido. A indispensabilidade desta prática é realçada num caso em que uma mulher de etnia Balanta, casa com um homem de etnia Fula, foi obrigada pela sogra a fazer circuncisão depois do nascimento do seu primeiro filho. Caso negasse, perderia o marido.

Um dos maiores problemas do sistema nacional de saúde da Guiné-Bissau é a falta de informações confiáveis que permitam avaliar os serviços

prestados e sua utilização. Uma vez que o sistema de notificação não funciona devidamente e não há registros da estatística vital.

A circuncisão das meninas não tem cerimônias especiais. Combinada entre as famílias a data da iniciação, a amputação do clitóris ocorre da forma que vai ser descrito mais abaixo no texto.

Durante a reclusão das meninas, que dura três semanas, elas não podem conversar com ninguém, ainda que seja pessoa da sua família, todas as manhãs as mães vão ao poço lavar as roupas sujas das filhas. Durante o banho as circuncidadas não podem pronunciar nenhuma palavra, quem se enganar e disser qualquer coisa paga uma multa que consiste em entregar para o operador (operador é nome dado a quem vai fazer a circuncisão às meninas) qualquer objeto de uso comum que levou na ocasião. A própria mãe pode ser a circuncisadora da filha quando ela atinge seis meses de idade. Existem alguns tipos de circuncisão: a circuncisão do prepúcio e, às vezes, parte do clitóris; a circuncisão do clitóris com corte parcial ou total dos lábios menores e a circuncisão parcial ou total dos genitais externos e sutura ou estreitamento da vagina<sup>11</sup>.

O primeiro e o segundo constituem 80 % de todos os procedimentos. Em nível mundial, entre 100 e 140 milhões de meninas e mulheres têm sofrido uma ou outra forma de mutilação genital<sup>12</sup>.

Algumas complicações imediatas que podem levar a morte são: a dor, choque, retenção da urina, úlceras genitais, septicemia, gangrena e hemorragias, e as complicações a longa duração são conhecidos como quistos, fístulas, danos na uretra, incontinência urinária. Obstrução do fluxo menstrual que leva à infertilidade. Dor durante o coito, disfunção sexual e dificuldades no parto. Saúde psicológica e sexual: trauma, baixa auto-estima, ansiedade e depressão<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Organização Mundial da Saúde, 2006.

<sup>12</sup> Organização Mundial da Saúde, 2006.

<sup>13</sup> Organização Mundial da Saúde, 2006.



A foto acima representa a forma como as Fulas e Mandingas se vestem no final do ritual da circuncisão.

### CAPÍTULO III

## A OCUPAÇÃO DE GABÚ E A RELAÇÕES ENTRE FULAS E MANDINGAS

#### 3.1 - A origem do termo Gabú

Gabú é uma das oito regiões administrativas da Guiné Bissau. Na opinião de José Mendes Moreira, o termo Gabú não passa de uma deturpação mais ou menos recente da primitiva palavra Cabo que, segundo ele, parece ter a sua origem a partir dos mandingas. Até por volta dos anos vinte no século XX Cabo era o termo mais usual (Caroço, 1948).

A mais remota referência do termo parece ser de autoria de Duarte Pacheco Pereira, na sua obra *Esmeralda de Situ Orbis*. O chefe de território do Cabo, ou Farim Cabo, era dos mais poderosos senhores que exerciam domínio sobre as regiões situadas às margens do rio, e que o Cabo tinha por limite norte precisamente o curso da água. Segundo João de Barros a esse rio os povos autóctones locais davam o nome de Gambu e os autores portugueses de Gâmbia (Caroço, 1948).

Quer estas fontes, quer outras da tradição oral levam a concluir que o primitivo Cabo era bem mais vasto do que a então circunscrição civil de Gabú (da época da Guiné Portuguesa), ou que a atual região administrativa de Gabú (da Guiné Bissau pós independência). Esse Cabo atingia ao norte o Gâmbia, ao sul o Corubal; a oeste, o Gêba e a leste se prolongava até ao território da então Guiné Francesa (Moreira, 1964).

No território da Guiné Portuguesa, abrangia o território então chamado Djola – do (terra de Djolas), dos biafadoas, a que os fulas mais tarde vieram a dar o nome de Foro – ia (terra livre), que mais tarde passou a ter a designação de Forreá, Nhalu – Cunda (Nalúnda, terra de Nalús), a região Cacuié (talvez Cachine?) e as atuais circunscrições de Farim – exceto Oio, Bafatá e Gabú.

O Gabú ocupa a parte oriental da Colônia da Guiné, a sua superfície é de nove mil quilômetros quadrados. E segundo as cartas oficiais, é limitada ao

Norte, Leste, e Sul, pelo território francês, a Sudeste pela Fulacunda, a oeste Bafatá, da qual é separado a Noroeste pelo rio Geba (Moreira, 1964).

As produções naturais do Gabú são a borracha, couro de animais, mel e cera. Os produtos cultivados são: amendoim, arroz, milho (diversas variedades) e algodão. Podemos ainda acrescentar o inhame, a batata doce e a mandioca.

Na atualidade, o território do antigo Gabú forma um bloco cultural e religioso (muçulmano) relativamente homogêneo e, embora repartido por três Estados independentes, constitui, no quadro da região em que historicamente se insere a Senegâmbia, uma entidade dotada de "quase perfeita" identidade social, econômica e cultural (Dias, 2002).

As populações do Gabú fazem figura própria no conjunto da Senegâmbia: por um lado, tornando-se muçulmanas só no terceiro e último dos momentos de islamizações maciças na Senegâmbia, reivindicam para si um papel de quase pioneiros do islã na região, por outro, fazem compaginar, numa nova identidade (kaabúnko-islâmica), uma pretensa identidade territorial transversal à pertença étnica e uma identidade religiosa imposta pela violência, depois de durante séculos terem sido, no interior senegâmbiano, das populações mais resistentes à islamização.

Por exemplo, muito embora localmente o fenómeno islamização seja conhecido popularmente por "mandinguização", não só os casamentos inter-étnicos continuam a ser raros, como mandingas e fulas raramente em situações normais se misturam quer nas atividades de culto, quer, no caso das aldeias, num mesmo quarteirão residencial<sup>14</sup>. Os mandingas ou os fulas do Gabú são, em termos de auto-atribuição identitárias, sempre primeiro mandingas, ou fulas, e só posteriormente muçulmanos (Dias, 1992).

---

14 Na actualidade, no Kaabú e nas zonas limítrofes, ainda hoje é corrente ouvir-se dizer que alguém que se converteu ao islão "virou" mandinga. Sobre esta expressão, que em parte é devedora da importância que alguns marabouts mandingas e aparentados (djakankas) tiveram, nos finais do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, na conversão dos núcleos populacionais mais reticentes ao islão (mandingas do Oio, fulas pretos da actual região da Bafáta, balantas da zona fronteiriça da Guiné-Bissau e da Casamance, os conhecidos balantas mané, e djolas do interior da Casamance e da Gâmbia), ver Dias (1999:132).

### 3.2 - A ocupação de Gabú

As primeiras migrações, ou seja, as que se produziram sob a influência do domínio dos Almorávies, não devem ter atingido a nossa guiné, e só mais tarde as que tiveram por causa a ação despótica dos imperadores de Mali devem ter trazido até a orla norte do Gabú as primeiras falanges que aqui se fixaram (Carreira, 1947).

Não podemos, pois, com precisão, determinar a data em que os mandingas atingiram a Colônia Guineense, mas podemos, no entanto, afirmar que pelo menos as regiões limítrofes eram por eles já ocupadas no século XV, época em que se verifica o constante êxodo das populações no caminho do sul, certamente influenciado já pela ação das invasões de árabes, que na propagando do culto do Islã assolavam então a África (Carreira, 1947).

E assim deve ser se lembrarmos que as citadas migrações marcam o início do declínio do Império de Mali, que ainda em 1360 mantinha a plenitude da sua grandeza e a magnificência da corte dos seus soberanos e o estado florescente das suas finanças. Porém a ocupação definitiva das regiões preferidas só deve ter atingido proporções notáveis no século XVII e seguintes, e na Guiné na segunda metade do século XVIII (Carreira, 1947).

Discordantes todos os elementos escolhidos, quanto à precisão de datas e nomes dos dirigentes das primeiras famílias mandingas que se estabeleceram no Gabú, num ponto se verifica a concordância unânime de todos os dados, e esse se referem aos apelidos nessas primeiras famílias, que não resta dúvida alguma eram Sané e Mané. Vieram primeiro de apelido Sane, muitos numerosos e acompanhado por um grupo de apelido Fate, já islamizados, mas muito reduzidos, quase insignificante. Só mais tarde vêm então os apelidos Mané (Carreira, 1947).

A família Sané construiu a sua primeira povoação, Badjára ou Ba – dari no território de paxixe, edificando de território de Maná a povoação de Copirô construída no meio de mato, como preferiram sempre fazer, para viverem em mais segurança e tranquilidade (Carreira, 1947).

Foi perto desta população que a família Fati edificou a sua morada (comunidade), mas esta já fora do mato, tendo construído também a sua igreja.

O aumento e desenvolvimento destas famílias e a vinda da família Mané, determinaram a necessidade de se estenderem e ocuparem novas regiões, construindo novas povoações e originando novos territórios (Carreira, 1947).

É assim que se fundam as povoações de Tumba, Cuntim e Canha Mandú, no território de Maná, Suma – Cunda, Bambadinca, Candali e Madina, no território de Tumanaá; Paiunco e Paxana, no território de Paxana; Mansá Cunda, no território Chanha; Cam Sissé, no território de Cam – Cumba; Djimará, no território frances; e Cam – Salá no território de propana (Carreira, 1947).

Acompanhando os mandingas e em busca de sossego e tranqüilidades necessários à sua índole pacífica, vieram, também, varias famílias de Fulas, possuidoras de numerosos rebanhos e manadas de gado, à procura de campos próprios para apascentá-los, e que se fazia acompanhar de enorme quantidade de cativos que pelo caminho iam adquirindo.

Sob o domínio dos mandingas, a quem tal companhia agradável, por serem possuidores de grande riqueza em gados e cativos, eram os fulas bastantes submissos se sujeitando, durante muito tempo, resignadamente, às exigências daqueles, embora por vezes elas se tornassem exageradas (Carreira, 1947).

Foi assim que os Mandingas ocuparam o Gabú, e que até eles vieram os fulas que, mais tarde tomaram a posse do território, se conservando até o dia de hoje.

Os Fulas que ocuparam o Gabú são de duas famílias principais, que são: uma de apelido Balde, a mais importante, e outra de apelido Balo - Cunda, se dizendo ambas descendiam de um fula celebros, de nome Sirá - Messem (Carreira, 1947).

A estes, outros vieram se juntando e se infiltrando entre os Mandingas de presa e constituíram um grupo bastante numeroso e importante.

Possuidores de enorme riqueza em escravos e em gado são recebidos com afabilidades pelos Mandingas, que logo os obrigam ao pagamento do imposto semestral, que ia sempre aumentando, sem falarmos nos presentes

que, a pretexto das visitas que com freqüência lhes faziam os chefes, eram obrigados a oferecer lhes (Carreira, 1947)..

Aceites a princípio com resignação, estas exigências, depressa se tornaram de tal forma exagerada, que os fulas sentiram a necessidades de se esquivar a tão pesados encargos, nascendo no seu espírito o natural sentimento de revolta e a idéia de uma possível revanche sobre os seus soberanos.

### **3.3- Prática religiosa e saber religioso em Gabú**

A islamização, generalizada no antigo Gabú nos finais do século XIX princípios do século XX, para além de ter “libertado” os fulas do domínio mandinga e de ter “abalado” os termos da dependência de umas linhagens em relação a outras sobre a qual se baseava a ordem social kaabunké, fomentou o reforço do papel formal dos chamados mouros ou marabouts<sup>15</sup> em detrimento dos chefes de linhagem e dos chamados chefe de terra e estabeleceu uma espécie de compartimentação entre o período soninké, o período “animista”, e o período islâmico (Dias, 1992).

Contudo, esta compartimentação não é rígida e em alguns aspectos não tem mesmo razão de ser: os marabouts já existiam no Gabú animista, tinham inclusive um papel de relevo junto de certos mansa e a sua influência no plano religioso era, em muitos casos, significativa e antiga<sup>16</sup>; com o passar dos anos

---

15 O uso do termo marabout - um termo usado no Magreb para nomear globalmente os santos do islão magrebino - está generalizado na Senegâmbia e designa tanto um dignitário muçulmano, como um muçulmano que se dedica à geomância. Todavia, no Kaabú, ao contrário das regiões mais setentrionais da Senegâmbia, o termo corrente para designar um muçulmano que faz da geomância actividade é o de mouro, versão aportuguesada do termo mandinga morique, no passado, distinguia as famílias muçulmanas das não muçulmanas de tal forma que os quarteirões onde viviam famílias muçulmanas mandingas se chamavam moricundas.

16 "Todos os chefes animistas, na décima sétima ou século XVIII, tem um ou vários marabouts em torno dele. O marabout é absolutamente essencial, como o elemento religioso necessário para o comerciante, como um muçulmano. Mas é também necessário para 'animista' como um intermediário útil e complementar com o sobrenatural. Dois é

muitas famílias de chefe de linhagem e de terra acabaram por se assumirem também no papel de famílias de mouros.

Por outro lado, esta divisão fundamentada nos aspectos formais da passagem do período soninké (“animista”) para o islamismo não é só aparente em muitos campos do saber prático, como também, paradoxalmente, no campo das idéias religiosas (Dias, 1992).

De fato, não só o islã influenciava os mandingas e os outros povos presentes no Gabú<sup>17</sup>, como ainda a ruptura com o passado soninké, no plano das idéias religiosas, não é linearmente clara com a islamização. A penetração das idéias religiosas muçulmanas no Gabú é, por estas e por outras razões, limitada; ou melhor, as idéias religiosas afastam-se das do “ideal-imaginado” de ortodoxia muçulmana árabe e não atingem em alguns dos seus contornos principais o pensamento “étnico” e “animista” transmitido desde o passado mais recuado de umas gerações para outras.

No essencial, como assinala Nicolas (1978: 348) para outros contextos africanos islamizados, no Gabú a islamização não ocasionou a conversão dos kaabunkés à cultura árabe e ao espírito estrito dos textos corânicos.

Os Mandingas, ou Fulas, são mandingas/ fulas e muçulmanos e não simplesmente muçulmanos. A religião muçulmana continua a ser em muitos aspectos, contextual e local, a ter uma profunda conotação étnica, ainda que nenhum muçulmano se defina totalmente, na atualidade, como, aliás, também no passado, no quadro exclusivo do seu grupo étnico (Dias, 1992).

No Gabú, como no resto da Senegâmbia e em inúmeros outros contextos islamizados africanos, a preocupação de adequação à “imaginada” ortodoxia islâmica, apesar do desejo sempre expresso e raramente levado à prática de fazer como os árabes [...] (Dias, 1992).

Por outro lado, em relação às práticas islâmicas dos dignitários religiosos, o islã praticado pela “massa” dos crentes senegâmbianos não é, como não o é para a generalidade das comunidades muçulmanas da África

---

melhor as oportunidades que um, dois a. religiões que lhe dá duas vezes mais chance de vencer o apelido da natureza e destino” (Pessoa, 1985:43).

17 “Através dos seus serviços religiosos a mágica-não-muçulmanos, em primeiro lugar aos chefes, eles inculcado islamítico elementos na sociedade local como passo inicial para um longo processo de islamização” (Levtzion, 1986).

Ocidental, um islã que se possa designar de popular, que suponha uma demarcação clara entre crentes anônimos e elites instruídas, mas sim um islã culturalmente específico que não distingue de fato, no plano da teologia e do entendimento das práticas religiosas, os crentes menos sabedores dos mais sabedores (Brenner, 1985).

Os dignitários religiosos ditos tradicionais, na sua esmagadora maioria, não conhecem a teologia islâmica ou dela só têm alguns rudimentos e não se distinguem da "massa" dos crentes pela natureza das relações que têm com as idéias religiosas, mas sim pelo acesso que têm ao conhecimento "escondido"<sup>18</sup>, isto é, ao conhecimento que permite, por exemplo, por intermédio da geomância, aceder à percepção do sobrenatural e fazer dele mesmo a sua maior fonte de rendimentos<sup>19</sup>.

Um bom exemplo da não separação nítida entre alfabetizado e analfabeto, a "massa" dos crentes, é o fascínio dos talismãs e a importância do tipo de pessoas que os fabrica. Os talismãs, como por toda a Senegâmbia, estão generalizados no Gabú e os amuletos animistas, fabricados a partir de chifres, dentes ou ossos de animais, pequenos répteis secos ou qualquer desperdício, quase que equivalem, em termos de utilização e prestígio, aos talismãs "mais conformes" com o islã, isto é, aos talismãs feitos de papéis, com

---

18 Num plano mais vasto, a dicotomia saber explícito-saber não explícito, insere-se no que poderemos chamar de dialética entre a objetivação e a incorporação do saber islâmico africano: na prática islâmica, embora o saber objetivado tenha um papel não negligenciável (devido aos textos), a incorporação desempenha um papel fundamental, especialmente através da recitação dos textos; objetivação e incorporação coexistem nos rituais. Sobre este assunto preciso ver, entre outros, Brenner (1985:9-34) e Lambek (1993:375-429); sobre a problemática das relações, no oeste-africano, entre islã – poder - conhecimento, ver Brenner (2001).

19 Uma das atividades mais comuns e rentáveis dos dignitários e letrados muçulmanos, na Senegâmbia e em outras regiões africanas, é a de geomância ou, como popularmente é conhecida no Gabú, a do "serviço de mouro" ou maraboutagem. Trata-se, ao contrário da astrologia que se baseia nas relações e nas influências naturais entre os astros, de uma atividade de adivinhação que fundada sobre convenções arbitrárias, com uma forte tendência para tomar os desejos por realidades e que goza de grande prestígio e popularidade: "A vontade de aceitar islamismo [em África] descansado sobre os seguintes fatores: primeiro, a muitos pontos de contato entre os religiosos quadros [...]; em segundo lugar, o prestígio de um 'superior' cultura, cujos representantes, sendo os comerciantes, tinha a mercadoria um cobiçado; em terceiro lugar, o valor acrescentado concedidas a esotérico mágica" (Goody, 1971:460). Sobre a geomância e o seu lugar no saber muçulmano africano, ver uma excelente análise em Brenner (1985: 78-98).

inscrições de versículos do Alcorão ou simplesmente com o nome de Alá, metidos dentro de pequenas bolsas de cabedal<sup>20</sup>.

Na Senegâmbia, raros são os indivíduos que não trazem talismãs de tipo muçulmano associados a outros de tipo animista, e é freqüente, durante a cerimônia de início da construção das casas de habitação, enterrar as vísceras de animais abatidos para consumo na cerimônia juntamente com papéis com versículos do Corão ou derramar, e por vezes consumir discretamente ou às escondidas, bebidas alcoólicas. Poucas são as casas de habitação, os celeiros ou os estábulos que não têm, lado a lado com qualquer símbolo ou talismã islâmico, pelo menos uma garrafa escura, um chapéu velho ou os chifres de um animal destinado, como nas construções das populações animistas, a "afugentar" espíritos maus, doenças, incêndios e outras calamidades. Os talismãs animistas gozam de uma reputação de eficácia perfeitamente igualada à dos que guardam versículos do Corão, só que a função específica de cada um é diferente: os talismãs islâmicos são usados para prevenir certos acontecimentos ou resolver determinadas situações e os amuletos animistas para outros. Conforme as situações, um mouro pode recomendar ou fabricar um ou outro tipo de talismã<sup>21</sup>.

Os dois tipos de talismã estão perfeitamente integrados em todas as camadas dos crentes muçulmanos, são em ambos os casos fabricados ou aconselhados pelos mouros, do mais prestigiado ao de menor importância. E as controvérsias que dividem as várias escolas de pensamento islâmico na África Ocidental sobre a sua legitimidade e o seu uso, do ponto de vista da ortodoxia islâmica, são, mesmo entre os letrados mais qualificados, quase totalmente desconhecidos. No plano da reflexão, a eventual predominância de um tipo de talismã sobre o outro se funda exclusivamente no fato de, para alguns mouros, os talismãs muçulmanos serem bastante mais eficazes do que

---

20 Sobre o problema dos amuletos no islã africano verem, entre outros, Brenner (1985), El-Tom (1987), McNaughton (1993) e Sanneh (1974).

21 "Muslim clerics took over functions of the traditional priests, and even magic became the prerogative of Muslim clerics" (Levtzion, 2000:79).

os outros porque o seu poder emana do versículo do Corão ou da palavra Alá neles encerrados<sup>22</sup>.

Outra das principais singularidades dos atuais saberes religioso e prático-religioso dos povos islamizados do Gabú e do resto da Senegâmbia, como, aliás, da generalidade dos africanos islamizados, advém do fato deste saber, fundado aparentemente na tradição escrita pelo lugar fundamental dado ao Corão<sup>23</sup>, dever a sua transmissão, sobretudo à tradição oral que, como se sabe, é, sobretudo, tributária da memória e do ouvido e não da vista e da biblioteca.

No mínimo, o fato da inclusão das idéias religiosas muçulmanas ter sido feita, e se fazer ainda, sobretudo oralmente associada à natural tendência das idéias religiosas incorporarem como suas outras idéias, no caso idéias do passado dito animista, tornou o islã das populações locais uma religião “viva” e conjunturalizante e o corpus legal de prescrições e proscricções um elemento a vários títulos secundário<sup>24</sup>.

Desta aparente não conformidade entre a religião que se reclama do livro e a inclusão das idéias religiosas por via da oralidade, resultam também, por exemplo, escolas, formas de transmissão de saberes e professores e letrados com características específicas: escolas sem quadros pretos e materiais escolares impresso, formas de transmissão de saber privilegiadoras da oralidade, do aprender ouvindo e vendo fazer e letrados quase sem papel e livros, que se afastam das tradições verdadeiramente da escrita<sup>25</sup>.

---

22 Aliás, "a teologia muçulmana é tolerante para com a adivinhação, a magia, a feitiçaria e a bruxaria. Condena seu uso ilegítimo das duas últimas, mas não põe em causa a sua eficácia. E estas actividades místicas conexas, designadas pelos mais variados nomes em língua árabe mas talvez mais vulgarmente por sihr, acabaram por ocupar sólido lugar de destaque na herança popular do Islamismo" (Lewis, 1986:98-99).

23 O Alcorão é para os muçulmanos africanos não só o Livro mas também o critério maior de distinção (Botte, 1990:48-49).

24 "A diferença fundamental entre a cultura oral e a cultura escrita é o modo de transmissão. A primeira deixa uma margem surpreendentemente grande para a criatividade, mas uma criatividade do tipo ciclo, enquanto a segunda impõe a exigir repetição como uma condição de uma mudança positiva" (Goody, 1977: 45).

25 "Esta não é o paradoxo do Islã, civilização do Livro, portanto, de escrita, que utilizam a sua transmissão de uma pedagogia da oralidade" (Santerre, 1982:337). Sobre o lugar intermédio do saber corânico, entre o saber baseado exclusivamente na oralidade e o que privilegia a escrita, ver, por exemplo, Brener (2001), Eickelman (1978), Goody (1971) e Santerre (1973, 1982).

Por outro lado, os letrados e os professores de Alcorão, não formam de uma forma geral, em termos de atividades quotidianas, um grupo à parte. São pessoas que partilham tarefas e preocupações idênticas às de todas as outras e que fundamentam o seu prestígio intelectual, não tanto no fato de serem capazes de produzir conhecimentos verdadeiramente novos, mas sim no fato de, por um lado, serem capazes de, nos momentos necessários, transmitir oralmente aos outros a (sua) interpretação adequada dos fatos. Assumindo-se raramente como produtores autônomos de saber, mouros de grande prestígio ou simples professores de Alcorão arrogam-se, contudo, como guardiães legítimos do saber e de maneiras de interpretar o real que lhes foram transmitidos por outros que também já os tinham recebido de alguém num quadro de uma cadeia de transmissão (silsla)<sup>26</sup>.

---

26 Cada saber para ser considerado legítimo tem de ser recebido pessoalmente e, quando transmitido, deve ser acompanhado da inventariação dos diferentes elos que o levam do narrador até à fonte original. O saber tem de se integrar numa silsla, numa cadeia de transmissão que estabelece, pela enunciação dos transmissores, a sua legitimidade: no caso do explícito, tem de se situar na linha normal de transmissão de um geração para outra e no do não explícito tem de fazer apelo ao saber dos mestres, de tal forma que, em muitos casos, a ascendência biológica acaba muitas vezes por ser obscurecida no plano genealógico pela inserção numa "árvore genealógica do saber" na qual ele se encontra assinalado como ramo terminal da "árvore" onde, por ordem inversa de antiguidade no acesso ao saber, aparecem representados, o mestre, o mestre do mestre e os seus discípulos que formaram também discípulos e todos os seus predecessores até ao putativo elemento inicial da cadeia de transmissão (Brenner, 1985:29-30; Lambek 1993:178).

## CAPÍTULO IV

### A CONCEPÇÃO DAS JOVENS EM RELAÇÃO À GRAVIEZ

Tivemos um mês em Gabú, o primeiro contato que tivemos foi com o Régulo (Rei) de Gabú, através senhor René Barros (Yo). Antes de outro contato, conversamos com o régulo sobre a pesquisa para depois sermos encaminhadas pelo seu filho, com a orientação dele, para nos levar ao hospital geral de Gabú e à ONG Centro Nacional da Juventude (CNJ).

Levamos duas semanas para conseguirmos realizar algumas perguntas ao régulo, porque ele estava sempre nas reuniões comunitários ou estava fazendo julgamento entre as famílias. Durante essas duas semanas assistimos várias reuniões dirigidas pelo régulo e observamos algumas tradições do dia-a-dia, ele era o único que se sentava na cadeira e os demais homens se sentavam no chão, mesmo sendo mais velhos do que o régulo.

A circuncisão feminina é uma pratica natural para essas duas etnias, mas que os jovens estão tentando acabar com ela e já existe até a circuncisão simbólica em vez da própria pratica da mutilação.

Em relação à circuncisão feminina o régulo diz o seguinte:

“Não vejo a circuncisão feminina de uma forma negativa. Vou vos contar uma historia da primeira mulher que começou a fazer a circuncisão feminina aí vocês tiram a vossa conclusão do ponto negativo e positivo. Há muito tempo atrás uma senhora idosa que não tinha como ganhar o seu pão de cada dia, começou a fazer circuncisão feminina. Mas ela fazia circuncisão pensando na higiene feminina, então ela fazia a circuncisão, até que um dia, uma moça foi ter com “velha” no intuito de fazer à circuncisão, mas estava com medo da dor, resolveu lhe fazer uma pergunta que a deixou preocupada. Tirando pedaço de uma pessoa não é pecado? Já que sangra e dói? A “velha” na hora ficou sem resposta, então resolveu procurar um “sábio” para tirar a sua duvida, e perguntou lhe se seria pecado fazer a circuncisão já que ela estava tirando um pedaço da pessoa. Como o sábio sabia que era a única coisa que ela poderia fazer para ela ganhar o seu dinheiro sem fazer mal a ninguém, lhe respondeu: “Desde que a senhora não retire um pedaço grande não é pecado” e assim a circuncisão começou a fazer parte dos costumes tradicionais e culturais. E todas as moças circuncizadas, principalmente da etnia fula e mandinga são mais respeitadas em relação às outras moças que não foram circuncizadas, e as não circuncizadas podem ser chamadas de “búlufu”, e essa expressão é grande ofensiva para comunidade islâmica”.

E quando se fala em casamento arranjado os mais velhos ainda têm um pensamento conservadorismo em relação à cultura islâmica.

“Eu como regulo, e sei que tenho bastante responsabilidade com a vida dos membros da minha comunidade, tento ser “moderno” converso bastante com os jovens para tentar saber o que, eles pensam, por isso que tento acabar com esse tipo de casamento. Existem várias jovens que fogem de casamentos que os pais lhes arranjam, e me procurar para interferir, porque não querem se casar com o tal marido escolhido pelo pai. Eu então interfiro e não a deixo casar, até porque quando uma pessoa foge de algumas coisas, ou de algum perigo, e entra na minha casa, ninguém, mais ninguém pode lhe fazer nada, porque a pessoa a partir desse momento se torna o meu protegido até resolvermos o tal “problema”. Penso que cada um é livre para fazer a escolher do seu parceiro, mas levando em conta a nossa “cultura de fula” o casamento precoce e arranjado faz parte dela como um batismo também. Os meus avôs já arranjavam casamentos para as moças das famílias e eu não posso acabar com esses tipos de casamentos assim de repente. Lembrando que muitas das vezes o casamento arranjado e o casamento precoce são as mesmas coisas ou andam de mãos dadas. Assim que a moça nasce já lhe arranjam um marido que na altura já é jovem, e quando a moça atinge faz 13 anos ou vem à menstruação pela primeira vez, os pais dizem que já é a altura de se pensar no seu casamento. Porque aí ela já está ganhando conhecimento sobre a vida e para não correr o risco de se envolver com outro homem ela deve se casa logo com seu marido prometido”.

E os pais também pensam na situação econômica, porque se as filhas não se casarem e se engravidarem será mais uma criança na família. E sendo que a mãe desse novo membro da família muitas das vezes é desempregada e aí vai aumentando a pobreza na família essas são uns dos fatores que leva os casamentos precoces tirando a própria questão cultural.

#### **4.1- Descrições do espaço físico da pesquisa**

O hospital por nós visitado tinha só dois médicos, cinco enfermeiras para atender as pacientes, e catorze leitos na maternidade. Encontramos duas pacientes em um leito, muitas das vezes as mães ficavam no mesmo leito com os filhos recém nascidos. A sala da cirurgia não tinha condições para receber as pacientes, no hospital falta energia constantemente. As pacientes que os

familiares tivessem condições econômicas levavam seus próprios geradores para o hospital, até a alta da mesma. Presenciamos um caso, que uma moça teria que fazer cesaria e no momento não havia energia e a família teve que ir buscar o gerador em casa.

Ao lado da maternidade tem uma ONG Centro Comunitário das Mães, a diretora é brasileira de Minas Gerais já vive no Gabú há cinco anos. O objetivo do Centro Comunitário das Mães é fazer as mães levarem os filhos ao pediatra e as grávidas irem fazer as consultas de pré-natal. Para tal dão a elas cesta básica mensal uma semana o atendimento é para grávidas e semana seguinte para puerperais, o dia da entregue das cestas básicas é também o dia das consultas.

No Centro Comunitário das Mães (CCM) existem fichas das pacientes onde selecionamos as 100 entrevistadas, utilizados como principais critérios idade e etnia. Para realizarmos as entrevistas levamos essas duas semanas da entrega das cestas básicas.

Passamos uma semana no Conselho Nacional de Juventude (CNJ) vendo os trabalhos feitos com os jovens. O Conselho atendia a mais rapazes do que moças e oferecia aulas de informática, assim como realizavam debates sobre a circuncisão feminina, casamentos uso de preservativos, anticoncepcional, analfabetismo e AIDS. Já houve encontros com jovens de outras regiões inclusive da capital, para a troca de conhecimentos. Um destes encontros tratou sobre AIDS na África e teve representantes de cada região da Guiné, e ocorreu na Nigéria em 2006.

## **4.2 - Instrumentos de recolha de dados**

Para recolha de dados optamos pela realização de um questionário que foi aplicado as jovens islâmicas de 12 a 24 anos no CCM. O questionário começa com um levantamento de dados pessoais em que se questionam as jovens acerca das suas vidas em relação aos casamentos arranjados. Posteriormente, apresenta questões no âmbito do gestacional e maternal e as motivações que as leva a engravidar precocemente.

## **4.3 - Recolha de dados**

Os dados obtidos através da entrevista estruturada foram recolhidos entre meados de fevereiro a início de março de 2007. O questionário foi respondido pelas jovens que procuravam o serviço médico na região de Gabú, sendo que apresentamos em uma breve conversa, os objetivos do trabalho e as orientações sobre como responder as questões. Os questionários foram preenchidos numa sala do CCM de Gabú. Em cerca de trinta a quarenta minutos. É de salientar que antes da aplicação dos questionários, contatamos a direção do Hospital de Gabú para dar a conhecer os objetivos da pesquisa e pedir autorização para a aplicação dos questionários, o que foi aceite. Foram então acertados os pormenores relativos à aplicação dos questionários (dia e hora) com o respectivo público.

#### 4.4 - Apresentação e análise de dados

A informação proveniente do questionário foi submetida a uma análise de conteúdo, sendo criadas as tabelas para a organização da informação com o auxílio do programa Excel para o tratamento estatístico. A organização dos dados obtidos foi realizada em partes distintas que descreveremos em seguida.

Relativamente à identificação das jovens, a amostra foi constituída por 100 jovens fulas e mandingas, dos quais, tal como referimos anteriormente, a totalidade pertence ao sexo feminino.

**TABELA 1. ETNIAS DOS PAIS DAS CRIANÇAS DAS JOVENS FULAS ENTREVISTADAS.**

<b>JOVENS</b>	<b>PARCEIROS FULAS</b>	<b>PARCEIROS MANDINGAS</b>	<b>PARCEIROS DA OUTRA ETNIA</b>	<b>TOTAL EM %</b>
Fulas	44	02	00	46
Mandingas	11	40	03	54
Total em %	55	42	03	100

As jovens entrevistadas, **46% são de etnia fula e 54% da etnia mandinga**. Entre as jovens fulas (46%), 44% os parceiros são das mesmas etnias, 2% são da etnia mandinga, e entre as mandingas (54 %), 40% dos parceiros são da mesma etnia que elas, e 11% são fulas, e 3% são de outra etnia. A pesquisa demonstra que os fulas são mais conservadores em relação às tradições culturais.

**TABELA 2. NÍVEL DE ESCOLARIDADE ENTRE AS JOVENS ENTREVISTADAS E OS SEUS PARCEIROS (%).**

<b>NÍVEL DE ESCOLARIDADE</b>	<b>AS JOVENS</b>	<b>PARCEIROS</b>
Nunca estudou	76	26
Ensino primário incompleto	05	04
Ensino primário	06	03
Ciclo incompleto	04	26
Ciclo completo	04	15
Ensino secundário completo	05	23
Curso superior	00	04

Foi possível observar que o nível escolar das jovens continua baixo: (76%) das jovens islâmicas nunca estudaram e (5%) tinham ensino primário incompleto, (6%) estavam com ensino primário completo, (4%) com ciclo incompleto, e apenas (4%) com ciclo completo e (5%) ensino secundário completo. Já em relação ao nível de escolaridade dos parceiros poderão ver o contrario. Os dados de nosso estudo revelam que a maioria das mães tem escolaridade baixa. As informações sugerem que a baixa escolaridade está ligada a maior índice de gestações, já que nestas duas etnias, em especial, o baixo grau de instrução pode ser considerado como uns dos fatores predisponentes ou como consequência da gravidez. Na sociedade islâmica parece estar mais relacionado com o primeiro fator causal, uma vez que as jovens interrompem os estudos por outros motivos e muitas vezes nem chegam a estudar; elas são cada vez mais obrigadas a parar de estudar para casar e cuidar dos filhos e maridos.

**TABELA 3. ESTADO CIVIL DAS JOVENS.**

<b>JOVENS</b>	<b>SOLTEIRAS</b>	<b>CASADAS</b>	<b>TOTAL EM %</b>
Fulas	42	04	46
Mandingas	43	11	54
Total em %	85	15	100

Os dados coletados na presente pesquisa mostram que em relação ao estado civil as jovens entrevistadas, entre as **jovens fulas (46%)**, 42% são casadas e 4% são solteiras. E entre as **jovens mandingas (54%)**, 43% são casadas e 11% são solteiras, o que reforça o conservadorismo dos fulas em relação à cultura tradicional.

**TABELA 4. FAIXA ETÁRIA DAS JOVENS ENTREVISTADAS E DOS PARCEIROS (%).**

<b>FAIXA ETÁRIA</b>	<b>AS JOVENS</b>	<b>PARCEIROS</b>
12 anos	00	00
13 anos	08	00
14 anos	00	00
15 anos	17	00
16 anos	05	00
17 anos	16	00
18 anos	06	00
19 anos	07	00
20 anos	06	00
21 anos	05	00
22 anos	08	09
23 anos	07	05
24 anos	15	13
+ de 24 anos	00	73

Em relação à idade, verificamos que a maior parte das jovens apresenta 15 anos (17%). E em geral os parceiros são mais velhos que elas. Na pesquisa realizada em Gabú podemos ver que a gravidez precoce ainda não diminuiu, tanto que (8%) das jovens entrevistadas tinham 13 anos, (17%) tinham 15 anos, (5%) tinham 16 anos, (16%) tinham 17 anos, (6%) tinham 18 anos, (7%) tinham 19 anos, (6%) tinham 20 anos, (5%) tinham 21 anos, (8%) tinham 22 anos, (7%) tinham 23 anos e (15) % tinham 24 anos. E os parceiros são bem mais velhos que elas, sendo que (9%) dos parceiros têm 22 anos, (5%) tinham 22 anos, (13%) tinham 24 anos e (73%) tinham mais de 24 anos. Não detectamos nenhuma diferença entre as duas etnias, no que diz respeito à vida sexual precoce das jovens.

**TABELA 5. FAIXA ETÁRIA QUE AS JOVENS ENTREVISTADAS TIVERAM SEUS PRIMEIROS FILHOS (%).**

<b>FAIXA ETÁRIA</b>	<b>FULAS</b>	<b>MANDINGAS</b>	<b>TOTAL EM %</b>
Antes dos 13 anos	00	04	04
13 anos	02	00	02
14 anos	14	15	29
15 anos	04	14	18
16 anos	05	11	16
17 anos	10	02	12
18 anos	04	04	08
19 anos	02	02	04
20 anos	03	02	05
21 anos	02	00	02
22 anos	00	00	00
23 anos	00	00	00
24 anos	00	00	00
Total e, %	46	54	100

Como podemos ver na pesquisa, as jovens continuam a ter filhos ainda cedo, (4%) tiveram primeiros filhos antes dos 13 anos, (2%) aos 13 anos, (29%) aos 14 anos, (18%) aos 15 anos, (16%) aos 16 anos, (12%) aos 17 anos, (8%) aos 18 anos, (4%) aos 19 anos, (7%) à cima de 20 anos.

**TABELA 6. PRIMEIRA CONSULTA DE PRÉ-NATAL DAS JOVENS GRÁVIDAS.**

<b>Mês da primeira consulta de pré-natal</b>	<b>Fulas</b>	<b>Mandingas</b>	<b>Total em %</b>
Primeiro mês	00	00	00
Segundo mês	04	09	13
Terceiro mês	09	15	14
Quarto mês	05	04	09
Quinto mês	04	00	04
Total em %	22	28	50

Segundo os dados da pesquisa, entre as jovens grávidas entrevistadas (50%), das jovens fulas (22%), 4% fizeram a sua primeira consulta pré-natal no 2ºmês, 9% no 3ºmês, 5% no 4º mês e 4% no 5º mês. E entre as jovens mandingas (28%), 9% fizeram a sua primeira consulta pré-natal no 2º mês, 15% no 3º mês e 4% no 4ºmês.

**TABELA 7. COM QUEM MORAM AS JOVENS.**

<b>COM QUEM AS JOVENS VIVEM</b>	<b>Fulas</b>	<b>Mandingas</b>	<b>Total em %</b>
Com os pais	04	05	09
Com a mãe	00	02	02
Com o marido	42	43	85
Com os filhos	00	02	02
Outros	00	02	02
Total em %	46	54	100

Estes dados reforçam a tendência de crescimento da proporção de grávidas precoces na região Gabú. Maiorias das jovens vivem com maridos, entre as jovens fulas (46%), 42% vivem com os maridos, 4% com os pais. Das jovens mandingas (54%), 5% com os pais, 43% com os maridos e 2% com outras pessoas.

**TABELA 8. AS JOVENS QUE TRABALHAVAM NO MOMENTO DA ENTREVISTA.**

<b>JOVENS</b>	<b>TRABALHAM</b>	<b>NÃO TRABALHAM</b>	<b>TOTAL EM %</b>
Fulas	07	39	46
Mandingas	14	40	54
Total em %	21	79	100

**TABELA 9. A OCUPAÇÃO DAS JOVENS.**

<b>Ocupação</b>	<b>Fulas</b>	<b>Mandingas</b>	<b>TOTAL EM %</b>
Dona de Casa	39	40	79
Faxineira	03	06	09
Feirante	04	08	12
Total em %	46	54	100

Associado ao baixo nível de escolaridade poucas trabalham fora de casa, principalmente da etnia fula, e se ocupando cuidado dos filhos principalmente, da educação das filhas preparando-as para o casamento. Entre as jovens grávidas entrevistadas (46%), 07% trabalham (e entre esses trabalhos: (3% são faxineiras) e (4% são feirantes), 39% das fulas não trabalham e todas elas são donas de casa; e entre das jovens mandingas (54%), 14% trabalham (6% são faxineiras) e (8% são feirantes), das 40% das jovens mandingas não trabalham (todas são donas de casa).

**TABELA 10. A OCUPAÇÃO DOS PARCEIROS DAS JOVENS ENTREVISTADAS.**

Ocupação	Fulas	Mandingas	TOTAL EM %
Agricultor	06	02	08
Carpinteiro	06	07	13
Segurança	03	04	07
Costureiro	04	02	06
Comerciante	20	25	45
Motorista	04	08	12
Mecânico	02	03	05
Professor	00	02	02
Engenheiro	01	00	01
Administrador	00	01	01
Total em %	46	54	100

Podemos observar o nível mais elevado da ocupação dos parceiros, entre as jovens entrevistadas (100%), (8% são agricultores), (13% são carpinteiros), (7% são seguranças), (6% são costureiros), (45% são comerciantes), (12% são motorista) (5% são mecânicos), (2% são professores) (1% é engenheiro) e (1% é administrador).

**TABELA 11. NÚMERO DAS ESPOSAS DO MARIDO DAS ENTREVISTADAS.**

Números de esposas	Fulas	Mandingas	TOTAL EM %
*Não se aplica	04	11	15
Uma esposa	23	16	39
Duas esposas	19	21	40
Três esposas	00	06	06
Quatros esposas	00	00	00
Mais de quatros esposas	00	00	00
Total em %	46	54	100

**\*NÃO SE APLICA PORQUE SÃO SOLTEIRAS**

Dentro do casamento islâmico o marido tem o direito e a opção de ter várias esposas, tanto assim que durante a pesquisa perguntávamos para as jovens o relacionamento delas com as outras esposas, e elas respondiam com naturalidade que faz parte do casamento e que já são educadas para aceitar e respeitar a outra esposa como se fosse a sua irmã. Entre (46%) jovens fulas 23% os maridos têm apenas uma esposa que são elas, 19% os maridos têm duas esposas, e 4% das jovens não se aplica porque são solteiras. E (54%) das jovens, 11% não se aplica porque são solteiras, 16% os maridos têm apenas uma esposa que são elas, 21% os maridos têm duas esposas e 6% os maridos têm três esposas.

**TABELA 12. A PRIMEIRA VEZ QUE AS GRÁVIDAS FIZERAM SUA CONSULTA DE PRÉ-NATAL**

<b>Mês</b>	<b>Fula</b>	<b>Mandinga</b>	<b>Total</b>
Primeiro	00	00	00
Segundo	05	00	05
Terceiro	04	15	19
Quarto	09	09	18
Quinto	04	04	08
Total em %	22	28	50

Voltando às grávidas entre as jovens (50%), **jovens fulas (22%)** 5% fizeram a primeira consulta pré-natal no 2º mês, 4% no 3º mês, 9% no 4º mês e 4% no 5º mês. Entre as **jovens mandingas (28%)** 15% fizeram a sua primeira consulta pré-natal no 3º mês, 9% no 4º mês, e 4% no 5º mês. A gravidez precoce vem sendo cada vez mais destacada na literatura mundial, seja pela sua frequência, ou pelas repercussões psicossociais e biológicas que afetam as mães, aos filhos e a toda a família.

**TABELA 13. NÚMEROS DE FILHOS DAS JOVENS GRÁVIDAS E DAS PUERPERAIS ENTREVISTADAS**

<b>Números de filhos</b>	<b>Fulas</b>	<b>Mandingas</b>	<b>TOTAL EM %</b>
Primeiro filho	14	24	38
Dois filhos	17	13	30
Três filhos	07	08	15
Quatro filhos	00	06	06
Mais de quatro	08	03	11
Total em %	46	54	100

No que diz respeito à faixa etária em que as jovens tiveram os seus primeiros filhos, entre fulas (46%), 14% teriam os seus primeiros filhos nessa gravidez, 17% tinham dois filhos, 7% têm três filhos e 8% tinham mais de quatro filhos. Das jovens mandingas (54%), 24% teriam os seus primeiros filhos nessa gravidez, 13% tinham dois filhos e 8% tinham três filhos e mais 6% delas tinham quatro filhos e 3% têm mais de quatro filhos.

**TABELA 14. A QUESTÃO CULTURAL QUE AS JOVENS GRÁVIDAS E AS PUERPERAIS ACHAM MAIS IMPORTANTE DENTRO DAS SUAS ETNIAS**

<b>Questão cultural</b>	<b>Fulas</b>	<b>Mandingas</b>	<b>TOTAL EM %</b>
Casamento	33	35	68
Circuncisão	06	12	18
Casamento e Circuncisão	07	04	11
Batismo	00	03	03
Total em %	46	54	100

Em relação à importância dada ao casamento, entre as jovens grávidas (46%), 33% acham que o casamento é mais importante, 6% consideram a circuncisão mais importante e 7% acham que as duas coisas são importantes

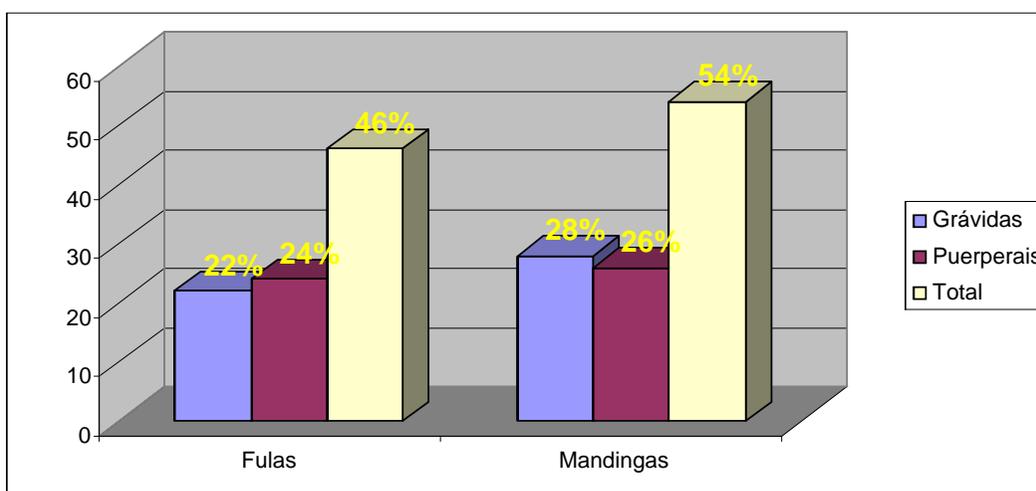
(casamento & circuncisão). Entre as jovens mandingas (54%), 35% consideram casamento mais importante, 12% acham à circuncisão mais importante e 4% consideram as duas coisas (casamento & circuncisão) e 3% consideram o batismo mais importante.

**TABELA 15. JOVENS GRÁVIDAS E AS PUERPERAIS O QUE FAZEM NAS SUAS HORAS LIVRE (FOLGA)**

Lazer	Fulas	Mandingas	TOTAL EM %
Assistir TV	27	37	64
Visitar familiares a amigos	13	17	30
Jogar Futebol	06	00	06
Total em %	46	54	100

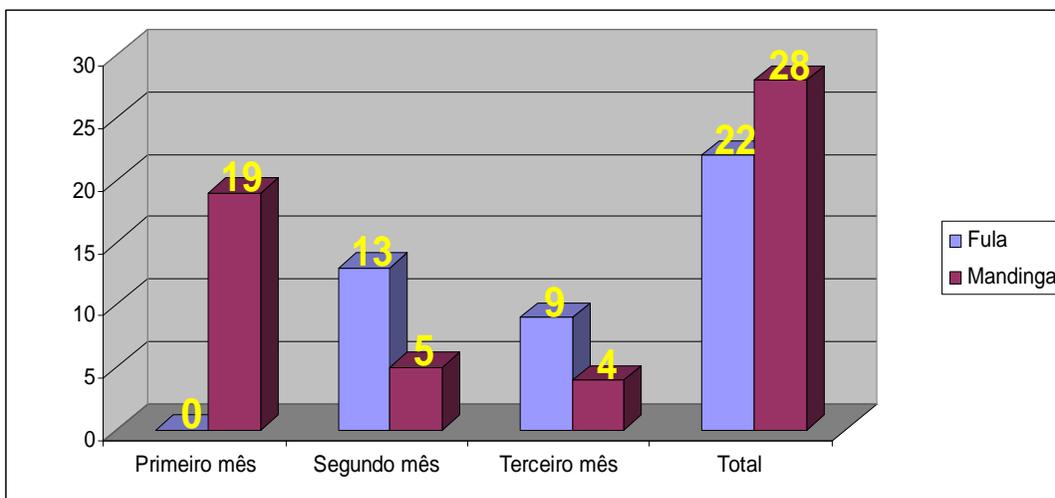
Entre jovens fulas (46%), 27% nos seus lazeres gostam de assistir televisão, 8% gostam de visitar as famílias e amigas e 13% gostam de jogar futebol. Entre as jovens mandingas (54%), 37% nos seus lazeres gostam de assistir televisão, 17% gostam de visitar as famílias e amigas.

**GRÁFICO 01- DISTRIBUIÇÃO DAS JOVENS FULAS E MANDINGAS**



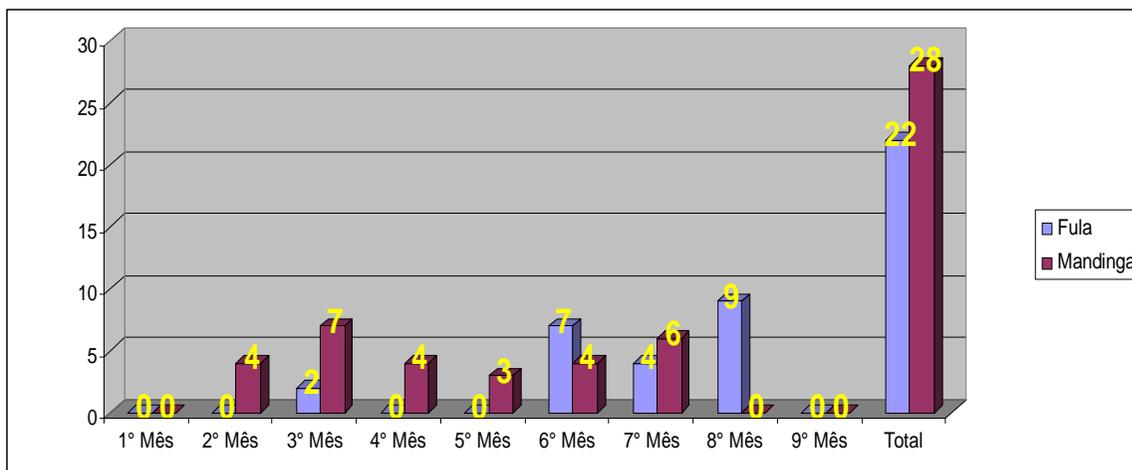
As jovens entrevistadas 46% são Fulas e 54% são Mandingas.

**GRÁFICO 0 2. DATA DO DESCOBRIMENTO DA GRAVIDEZ DAS JOVENS ENTREVISTADAS**



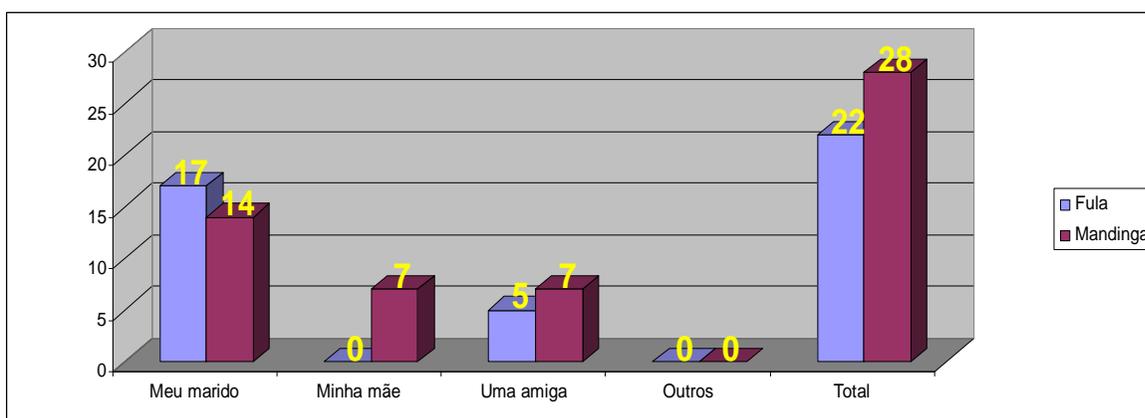
Podemos observar que entre jovens fulas grávidas entrevistadas (22%), 13% descobriram que estavam grávidas no segundo mês e 9% descobriram que estavam grávidas no terceiro mês. E entre as jovens mandingas grávidas (28%), 19% descobriram logo no primeiro mês, 5% descobriram que estavam grávidas no segundo mês, e 4% delas descobriram que estavam grávidas no terceiro mês.

**GRÁFICO 03. O MÊS DA GESTAÇÃO QUE SE ENCONTRAVAM AS JOVENS GRÁVIDAS ENTREVISTADAS**



Entre as jovens fulas grávidas (22%), 2% estavam no 3º mês, 7% no 6º mês, 4% no 7ºmês e 9% estavam no 8ºmês. E entre as jovens mandingas (28%), 4% no 2ºmês, 7% estavam no 3º mês e 4% estavam no 4ºmês, 3% no 5ºmês, 4% estavam no 6º mês e 6% no7º mês.

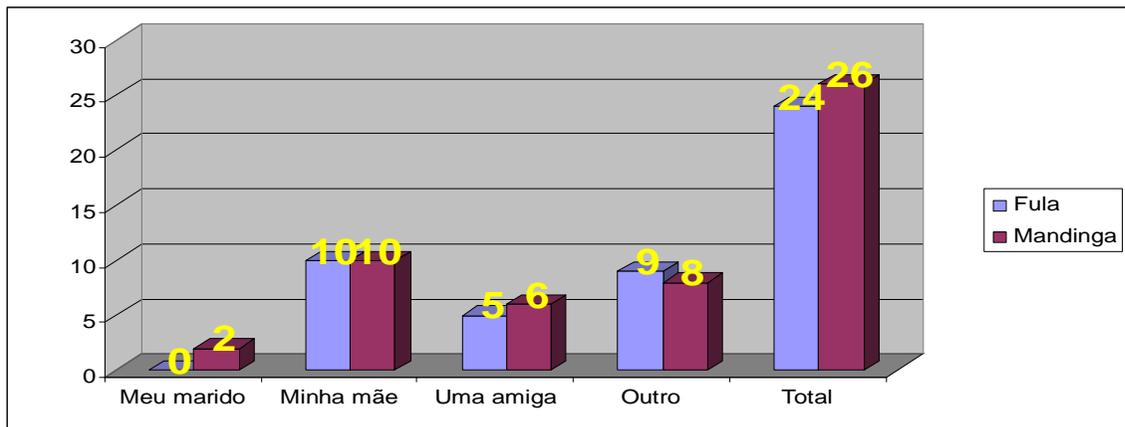
**GRÁFICO 04. PRIMEIRA PESSOA QUE AS JOVENS GRÁVIDAS CONTARAM SOBRE A GRAVIDEZ**



Uma das obrigações das jovens recém casadas é de dar ao marido um filho, por isso, assim que descobriam a grávidas davam à boa nova ao marido. Entre as jovens grávidas entrevistadas, das jovens fulas (22%), 17% a primeira pessoa que ficou sabendo da gravidez foram os maridos, e 5% contaram para amiga. E entre as jovens mandingas (28%), 14% a primeira pessoa que ficou

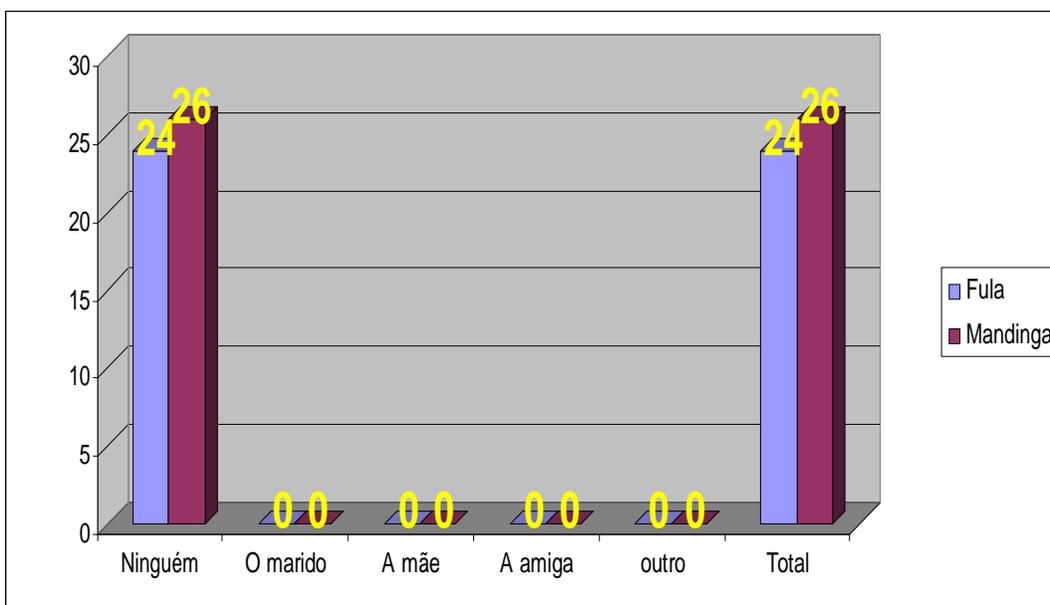
sabendo da gravidez foram os maridos, 7% contaram para suas mães e 7% contaram para sua amiga.

**GRÁFICO 05. ACOMPANHANTES DAS JOVENS PUERPERAIS AO HOSPITAL NO MOMENTO DO PARTO**



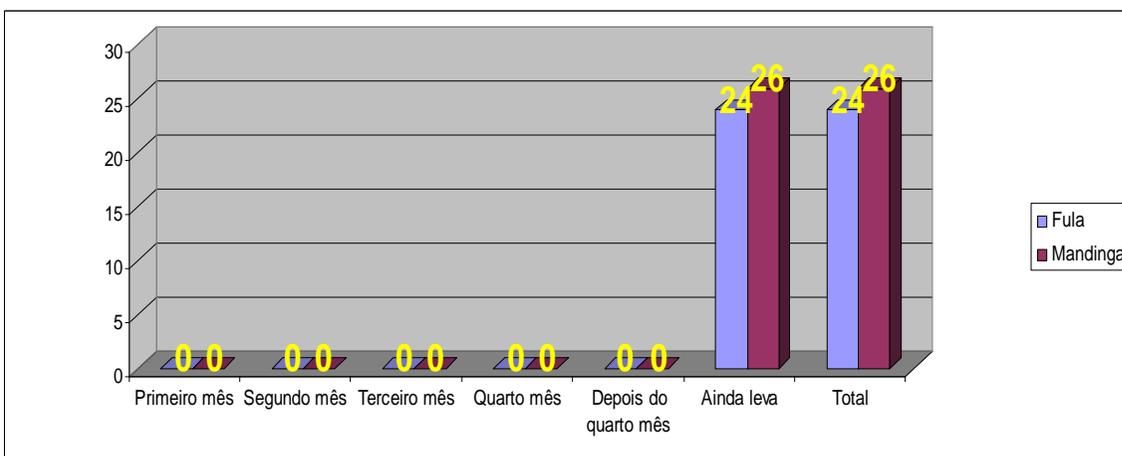
A comunidade islâmica mesmo sendo conservadora, em relação à gestação ou vida íntima (sexual) das filhas (jovens recém casadas). As mães é que são responsáveis em instruí-las e acompanhá-las ao medico, e na ausência da mãe são as sogras ou as cunhadas, entre as jovens puerperais entrevistadas da etnia fula (24%), 10% foram acompanhadas pela mãe no momento do parto, 5% foram acompanhadas pela amiga e 9% foram com outras pessoas. E entre as mandingas entrevistadas (26%), 2% foram acompanhadas pelo marido, 10% pela mãe, 6% pelas amigas e 8% pelas outras pessoas.

**GRÁFICO 06. ACOMPANHANTES DAS PUERPERAIS AO PEDIATRA**



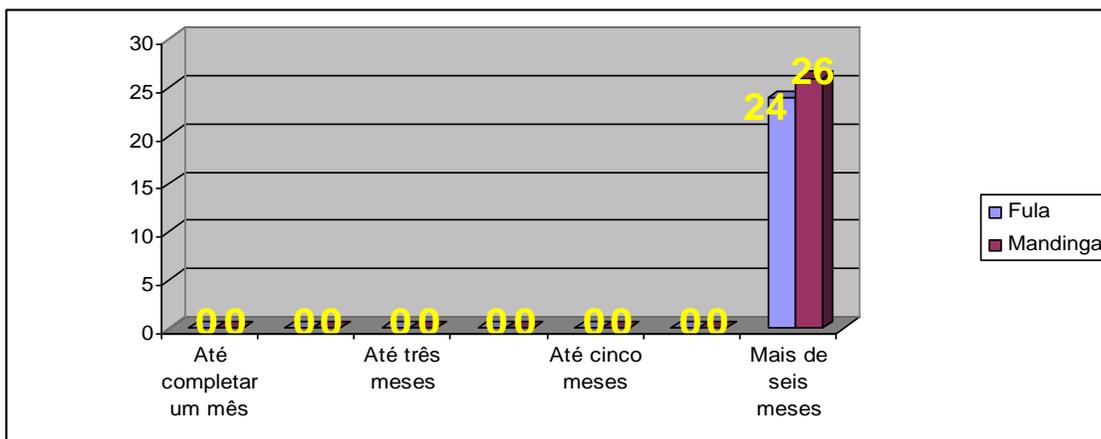
Entre as jovens puerperais entrevistadas, 24% das jovens fulas não foram acompanhadas por ninguém ao pediatra. E entre as jovens mandingas (26%) também ninguém as acompanha ao pediatra (ver no gráfico 06 no anexo).

**GRÁFICO 07. AS JOVENS PUERPERAIS DEIXARAM DE LEVAR OS FILHOS AO PEDIATRA**



Entre as jovens puerperais entrevistadas, 24% das jovens levam os fulas filhos ao pediatra. E entre as jovens mandingas (26%) todas elas levam os filhos ao pediatra.

**GRÁFICO 08. TEMPO DE AMAMENTAÇÃO DAS JOVENS PUERPARAIS AOS FILHOS**



As mulheres guineenses em especial as fulas e mandingas no nosso caso têm os costumes de amamentar os filhos no mínimo até um ano e no máximo até quando tiver outro filho, e vamos ver mais em baixo a seguinte afirmação, entre jovens fulas todas pretendem amamentar os filhos até depois dos seis meses de vida. E entre as jovens mandingas (26%) pretende amamentar os filhos até depois dos seis meses de vida.

Esta pesquisa ratifica vários estudos realizados sobre o mesmo tema, e aponta que em virtude da magnitude do problema, torna-se necessária a adoção de medidas com vistas a atender adequadamente a este grupo etário tais como: educação sexual, serviços de pré-natal específicos para jovens, Nesse sentido, embora provisórios e suscitando maior aprofundamento, os resultados obtidos nessa pesquisa empírica nos levam à conclusão de que para melhor compreender fenômenos tão complexos quanto casamento precoce e a gravidez precoce são necessários, em primeiro lugar, afastar a idéia de que são iguais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os valores tradicionais, locais e religiosos, associados à imagem destas mulheres, coexistem, assim, com a categoria cultural definida como modernidade, através de uma negociação gerida pela interação social. A diferença, por um lado, e a relação, por outro, são, de resto, elementos fundamentais nestes jogos de distinção (Bourdieu, 1979). A pesquisa trata de populações onde as mulheres ocupam um papel central na esfera doméstica e na educação dos filhos, são elas que se encontram no centro destas contradições, a que se soma o peso que os valores tradicionais adquirem nestes grupos e o seu maior fechamento intra-étnico.

As normas e valores tradicionais que se associam, neste caso, a uma religiosidade forte, são, assim, negociados por estas mulheres, de acordo com estratégias próprias, sendo a religião também reinterpretada com frequência. A própria flexibilidade do islã torna os capitais simbólicos cambiáveis, sendo os valores tradicionais adaptados e transformados, influenciados por novas referências que se cruzam de forma dinâmica (Bourdieu, 1979; Silva, 1999).

Tradicionalmente o casamento representa a dignidade, o respeito e maioridade. Uma jovem que opte por não se casar será sempre considerada irresponsável. O chefe de família normalmente é o homem e quando este morre quem assume a liderança pode ser um dos seus irmãos (os mais jovens).

Entre os fulas e mandingas não há questões de limite da idade de casamento, o que conta é o estado de puberdade da jovem e os interesses que pode despertar aos olhos de qualquer homem, assim como o aval dado por parte dos seus familiares. Na maioria das vezes pode-se considerar normal para casamento idades entre 13 a 15 anos nas comunidades islâmicas.

Um aspecto a considerar também no campo do sócio-cultural é a sexualidade e sua evolução no contexto social guineense e principalmente islâmico. Em relação aos jovens, estes tendem a iniciar as relações sexuais bastante cedo. É normal e socialmente aceite hoje em dia o envolvimento sexual, ou seja, entre os velhos e jovens com consentimento mútuo e familiar

como estratégia de sobrevivência, onde a jovem aproveita das ofertas materiais do adulto e este das ofertas sexuais da jovem.

Uma vez que as jovens são dadas em casamento muito cedo e em troca de bens materiais que os seus pais e/ou educadores recebem como dotes de casamentos. O casamento precoce e a gravidez andam de mãos dadas na tradição cultural da comunidade islâmica.

Na realidade, o casamento precoce tem implicações a vários níveis. Quando envolve recursos económicos, nomeadamente a oferta de bens aos pais pelo noivo ou seus familiares, a noiva é obrigada a casar-se mesmo contra a sua vontade.

Ver a gravidez precoce só como problema é desqualificá-la e por isto a tendência do senso comum é pensar imediatamente em preveni-la. Com essa atitude a ênfase é somente nos aspectos negativos. E ainda a gravidez na juventude é também um outro problema que deve ser levado muito a sério e não deve ser subestimado, assim como deve ser levado a sério o próprio processo do parto.

A importância da transmissão de valores tradicionais aos filhos liga-se, uma vez mais, em parte, ao controlo familiar e social, sendo frequentemente invocado, o peso do nome da família como motivo para que o casamento das suas filhas continue a ser circunscrito a esse grupo étnico.

O espaço de experimentação e de valorização social que é dado de modo geral à juventude, percebido por meio de expressões como aproveitar a vida, ressalta as associações entre práticas e valores alocados no modo de vida jovem. A juventude também está inserida na própria discussão gerada nos meios públicos e científicos sobre a precocidade da gravidez das jovens, isto é, quando ela não deveria acontecer, quando os jovens precisariam ter "cuidados", ter "evitado" o que reforça a ideia de imaturos, impulsivos. Tudo é crítica e aponta para a noção de incoerência própria da juventude se não traz à discussão a educação sexual na família.

O papel das jovens mães começa quando o filho passa a ser prioridade na vida delas, apesar de exigir a renúncia da satisfação de seus próprios desejos e o aumento da responsabilidade. Surgem desse contexto, os significados em relação ao filho, a perda da liberdade, mas também a

referência e continente para a vida; ter alguém que é muito especial em sua vida. É tudo, é a própria razão de viver, é a fonte essencial da vida afetiva, pois, é dele que espera receber muito amor, selando um pacto de confiabilidade e vínculo que elas provavelmente não tiveram em suas vidas. Esperamos ter dado uma modesta contribuição para esse debate.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

**ALCORÃO**, Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Lisboa, 1970.

**AMSELLE**, Jean Loup. *Ethnies et Spaces: Pour Une Anthropologie Topologique*, in *Ethnies, Tribalisme et État en Afrique* (J.L. Amselle et Elikiei M'Bokolo), Éditions la Découverte, Paris, França 1980.

**AMSELLE**, J.-L. 1998, *Mestizo Logics : Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere* (translated by Claudia Royal ), Stanford, Stanford University Press, 1998.

**BARTH**, Fredrik. "Grupos étnicos e suas Fronteiras"; in P. Poutignat e J. StreiffFenart, Teorias da etnicidade. São Paulo, Ed. da UNESP, 1969/1998.

**BANTON**, Michael. Racial theories. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

**BOTTE**, Roger. "Pouvoir du livre, pouvoir des hommes: la religion comme critère de distinction", *Journal des Africanistes*, 2, 1990.

**BRENNER**, L. Réflexions sur le savoir islamique en Afrique noire, Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire de l'Institut d'études politiques, 99 p. (« Multigraphiés »), 1985.

**CARAÇO**, Jorge Vellez. Monjur O Gabú E A Sua História. Bissau, 1948. n<sup>o</sup> 4.

**CARDOSO**, Carlos. A Transição democrática na Guiné-Bissau um parto difícil. INEP, 1995.

**CARREIRA**, Antonio. Mandingas da Guiné Portuguesa. Ed. Centro de Estudo da Portuguesa. Lisboa, 1947.

**CÓ**, João Ribeiro Butiam. "As associações das comunidades migrantes em Portugal e a sua participação no desenvolvimento do país de origem: O caso *Guineense*. Instituto Superior De Economia E Gestão/ Universidade Técnica De Lisboa. Lisboa, 2004.

**COHEN**, Ronald (1978). Ethnicity: Problem and Focus, *Anthropology Annual Review of Anthropology*, 1978, p.379-403

**DIAS**, Augusto Silva. Problemas Do Direito Penal Numa Sociedade Multicultural: O Chamado Infanticídio Ritual Na Guiné Bissau, 1996.

**DIAS**, Eduardo Costa, 1992, "Ser mandinga e muçulmano, um modo de ver o mundo", *Forum Sociológico*, 1992.

**DIAS**, Eduardo Costa. "Da'wa, Política, Identidade Religiosa e 'Invenção" de uma 'Nação"', in António Custódio Gonçalves (ed), Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades na África Subsariana, Porto, 2002. FLUP: 45-68.

**EL-TOM**, Abdullahi Osman, 1987, "Berti qur'anic amulets", Journal of Religion in Africa, 3, 1987.

**FERNANDES**, A. T. Etnicização e racização no processo de exclusão social. Sociologia, 1995, v.1, n.5, 7-35.

**FÍGOLI**, Leonardo H. G. A emergência de uma identidade regional no campo das relações interétnicas. Anuário Antropológico / 82, Rio de Janeiro, p. 215-226, 1984.

**GEERTZ**, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

**GOODY**, Jack. "Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du bagre", L'Homme, 1977.

**HALL**, S. A identidade cultural na pós-modernidade. 1998. Rio de Janeiro, DP&A Editora.

**HALL**, Stuart. Quem precisa de identidade?. Tradução Tomaz Tadeu da Silva). In SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

**HALL**, Stuart. Identidades culturais na pós-modernidade. 6.ed. Rio de Janeiro: DP&A. 2001.

**HALL**, Stuart.. A identidade cultural na pós-modernidade. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro - 10ª ed. - Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

**HANNERZ**, Ulf. *Exploring the City: toward an urban anthropology*. New York: Columbia University Press, 1980.

**JAKOBSEN**, et AL. Hábitos sexuais e comportamento no seio da juventude em Bissau – Projeto de Saúde de Bandim – República da Guiné-Bissau, 2002.

**LAPIERRE**, Jean William. Prefácio. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joceline (1998). Teorias da etnicidade. São Paulo: UNESP, 1998.

**LELLO, E., & Lello, J.** (1988). *Lello universal*. Porto: Lello & Irmãos Editores.

**LEVTZION**, Nehemia, 2000, "Islam in the Bilad al-Sudan to 1800", in Nehemia Levtzion e Randall Pouwels (eds), The History of the Islam in Africa, Athens, Ohio University Press, 2000.

**LEWIS**, Ioan. O Islamismo au Sul do Saará, Lisboa, CEPCEP, Universidade Católica de Lisboa, 1986.

**LEWIS**, B. *O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje*, Rio de Janeiro, ED. Jorge Zahar, 1996.

**LOPES**, Carlos. Etnia, Estado e relações de poder na Guiné-Bissau. Lisboa: Ed. 70; Biblioteca de estudos africanos, 1982.

**MACHADO**, Fernando Luís. Contrastes e Continuidades – Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal, Oeiras, Celta Editora, 2002.

**MALGESINI**, Graciela; **GIMÉNEZ**, Carlos. Guia de conceptos sobre migraciones, racismo e inter-culturalidad. Madrid: La Cueva Del Oso, 1997.

**MCNAUGHTON**, Patrick. *The Mande Blacksmiths - Knowledge, Power, and Art in West Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

**MOREIRA**, J. J. Fulas do Gabú, Memórias do CEGP, nº 6, CEGP, Bissau, 1964.

**MOREIRA**, J. Fulas do Gabu, Bissau, Centro de estudos da Guiné portuguesa, 1948,

**MOTA**, A.T. 1954, A Guiné portuguesa, Lisboa, Agência geral do Ultramar, 2 vols, 1954.

**NASCIMENTO**, Elisa Larkin. Identidade e dominação. In: \_\_\_\_\_. O sortilégio da cor; identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Selo Negro. 2003. p.29-50.

**NICOLAS**, Guy. "L'enracinement ethnique de l'islam au Sud Sahara - étude comparée", *Cahiers d'Études Africaines*, 1978.

**OLIVEIRA**, Roberto Cardoso. Identidade, Etnia e Estrutura Social. Livraria Pioneira, São Paul, 1976.

**PUJADAS**, JOSEP Joan. Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos. Madrid: Eudema, 1993.

**REX**, John. Etnicidade. In: \_\_\_\_\_. Dicionário do Pensamento Social do Século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 284 a 286.

**RIBEIRO**, Darcy. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

**SANNEH**, Lamin, 1974, "Amulets and muslim orthodoxy, one christian's venture into primal religious spirituality", *International Review of Mission*, 1974.

**SANTERRE**, Renaud. "La pédagogie coranique", in Céline Mercier-Tremblay et Renaud Santerre (eds), *La Quête du Savoir - Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Montreal, Les Presses de l'Université de Montreal, 1982.

**SEYFERTH**, Giralda. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. *Anuário Antropológico / 93*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 175-203, 1995.

**SILVA**, Suylan M. Sociabilidade e identidade: domingos de funk no "Black 1993. In: <http://www.facom.ufba.br/sentido/funk.html>

**SILVA**, T. T. da "A produção social da identidade e da diferença" in: SILVA, T. T. da (org.) *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

**SILVA**, Bessa Vitor da. *Condições De Saúde Da População Da Guiné-Bissau Segundo "ILAP/2002"*, Guiné-Bissau INEC/2006.

**TAYLOR**, Anne Christine, "Ethnie". In: P.Bonte et M. Izard (dir) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, 1992.

**WEBER**, Max. "Relações Comunitárias Étnicas": 267-177, in \_\_\_ *Economia e Sociedade (Vol.I)* . Brasília, Ed. UNB, 1922 - 1991

**WEIBEL**, Nadine B. *Par-delà le Voile: Femmes d'Islam en Europe*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2000.

**WOODWARD**, K. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, T. T. da (org.). *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. 2000. Petrópolis, Vozes, p. 7-72.

**ZEMMOUR**, Zine-Eddine. "Jeune fille, famille et virginité. Approche anthropologique de la tradition", *Confluences Méditerranée*, 2002. n.º 41.

## DOCUMENTOS ELETRÔNICOS:

<http://blogueforanda.blogspot.com/2005/12/gun-6374-cccxi-antologia-31.html>

<http://www.pmibrasil.org.br/fulas.php>

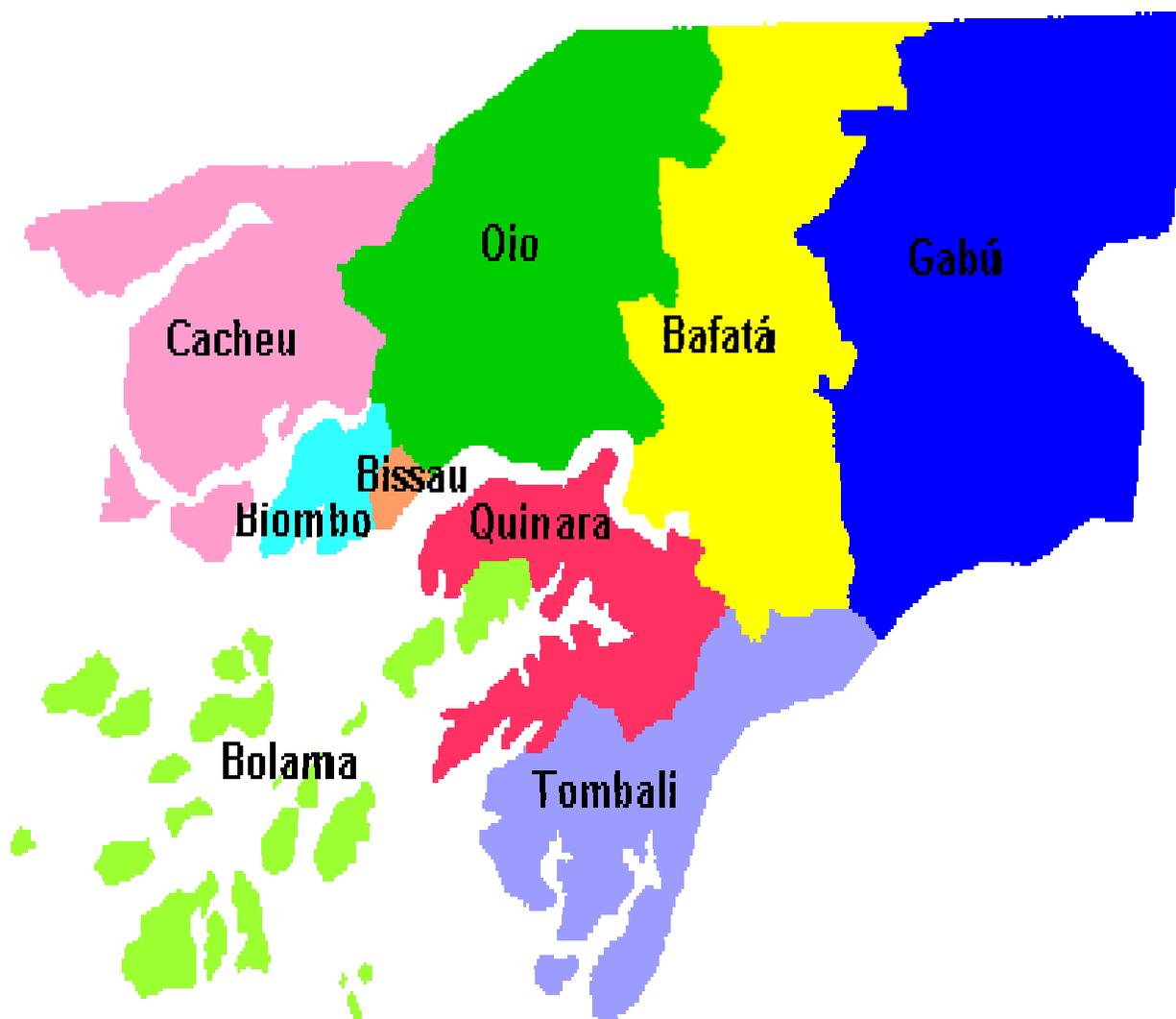
<http://colegiosaofrancisco.com.br/alfa/islamismo/islamismo4.php>

<http://www.tchando.com/gui4.html>

[www.islamemlinha.com](http://www.islamemlinha.com)

## ANEXOS

**ANEXO I**  
**MAPA DA GUINÉ-BISSAU POR REGIÕES**



Fonte: <http://genealogia.netopia.pt/mapas/nivel.php>

## ANEXO II

### FOTOGRAFIAS



Casas de palhotas, o lado da frente: casa dos regulo de Gabú. O modelo da casa é das mais antigas, mais por dentro tem coisas tecnológicas, exemplo, televisão ventilador, DVD.



O funda da casa do regulo.

## HÁBITOS ALIMENTARES

A principal cultura alimentar é o arroz. Ele é produzido tanto no sistema de produção de mangal, como de pequenos vales e nos planaltos. Estimativas apontam que cerca de 130 730 hectares são anualmente cultivadas, representando uma produção média anual de 176 000 toneladas de cereais (114 800 toneladas de arroz paddy e 60 858 toneladas de milhos). Os rendimentos médios nos diferentes eco sistemas são calculados em; arroz de sequeiro 900 kg/hectare, arroz de pequenos vales 1200 à 2000 kilogramas hectare e arroz de mangal 2000 à 2500 kg/hectare (Ministério dos Recursos Naturais e Energia, 2005).

O sistema de produção de mangal é frágil enquanto eco sistema de produção, (vulnerável à subida das águas do mar), donde a importância de construção de diques de proteção. Sua valorização exige trabalhos penosos e muita mão-de-obra jovem, por vezes escassos nas aldeias.

O sistema de produção nos pequenos vales (cerca de 100000ha) está freqüentemente sujeitas às inundações e sedimentação, sua valorização pressupõe utilização considerável de insumos e fertilizantes. O sistema de produção do planalto (cerca de 1104000ha), assenta sobretudo na desmatação e queimadas. Itinerante por excelência (dada a não utilização de adubos),

apresentam rendimentos fracos devido ao rápido empobrecimento dos solos. Estima-se que por ano são desmatados e queimados cerca de 10000 mil hectares. Vulnerável à erosão das chuvas e a prática das ações dos homens, sua degradação tende a acelerar, devido a forte pressão nele exercido (Ministério dos Recursos Naturais e Energia, 2005).

Os principais elementos do clima que influenciam a nossa agricultura são por ordem de importância, as chuvas, a temperatura e o vento. Não menos importante é a subida do nível médio da água do mar.

## **A PRODUÇÃO PECUÁRIA**

A pecuária integra-se em quase todos os sistemas de produção. Existem no país duas etnias distintas em termos de pecuária. Os fulas e os animistas. A forma essencial de manejo em ambas as etnias é extensiva onde os fulas que estão mais no interior são obrigados à prática de transumância que vai de Março à Junho, deslocando-se mais para a zona do litoral mais úmidas em busca de pastos e água (Ministério dos Recursos Naturais e Energia, 2005).

Os animais na forma de criação extensiva, consomem mais água do que estando na forma intensiva. Em média, podem consumir de 30 à 40 litros. Se as temperaturas atingirem os máximos diários de 45 à 50 °C, e que o grau higrométrico do ar é muito baixa, a evaporação muito forte e o teor em água de forragens também muito fracas, as necessidades em água dos bovinos aumenta podendo atingir 50 litros e mais (Ministério dos Recursos Naturais e Energia, 2005).

Em termos de vulnerabilidade, o ecossistema de produção de mangal é a mais vulnerável seguido de planalto e de pequenos vales.

Tendo em conta algumas das principais características da agricultura e pecuária (extensiva por excelência e de subsistência), é necessário que face às

mudanças do clima que ela progride de extensiva para uma agricultura intensiva. Assim, esforços devem ser canalizados na adaptação que por sua vez passa necessariamente pela modernização dos diferentes sistemas de produção, na formação, vulgarização, pesquisa, informação, educação e comunicação. Quer no sistema de produção de mangal quer dos pequenos vales e mesmo do planalto, o agricultor deve poder utilizar a água quando dela necessitar. Em nosso entender a construção de barragens seria uma via para o domínio/controlar de água. Porém, ela deve ser acompanhada de construção de canais de drenagem, de pequenos diques de retenção, de pequenas estações e de reabilitação dos diques de cintura nos arrozais já postos em produção (Ministério dos Recursos Naturais e Energia, 2005).

O que é necessário evitar, é que exista um grande intervalo de tempo entre o potencial de utilização de água que se propõe criar com a sua utilização real. Porque de outra forma seria não só congelar os investimentos sem proveito para a economia como também proporcionar o aparecimento de outros problemas se as águas forem retidas por tempo demasiado, sem utilização (Ministério dos Recursos Naturais e Energia, 2005).

## **VESTUÁRIOS TRADICIONAIS**

Usam a seguinte vestimenta que são: calça grande (fundinho) até ao joelho feitas de bandas de algodão branca ou de tinta azul, fabricadas pelos nativos ou adquiridas no comércio europeu, formando um fole atrás, camisa estreita quase justa ao corpo e comprida até ao terço superior da perna, com uma abertura na gola, abotoa do ao ombro, e com mangas largas confeccionada de bandas ou de panos brancos, obtido nas lojas comerciais; camisa estreita bem justa ao corpo, curta (descendo um pouco abaixo da cintura), com mangas compridas e estreitas, feita de pano branco ou azul adquirido no comércio; camisa grande, larga, de mangas muito aberta, gola ampla, aberta até ao abdômen, com grande comprimento abaixo de joelho confeccionadas com bom tecido branco de fabrico europeu (antigamente, feita de banda branca ou azul de fabrico indígena) tinto de azul claro ou escuro;

barrete vermelho comprado no comercio (ou barrete branco ou azul), feito por alfaiates gentílicos; par de chinelos de cabedal, abertos no calcanhar, também de fabrico indígena (Carreira, 1947).

A mulher traja com mais gosto, utilizando fazendas dos padrões berrantes. O conjunto com muitas cores estampadas que representam uma característica desta etnia, e, sem dúvida, menos monótonas do que outrora, quando usava bandas de fabricas cafreal ou estampados europeus. A mulher veste-se com pano branco e muitas vezes estampados, feito de bandas, curto e preso á cintura por um conjunto de fios de algodão de várias cores, disposta em corda pelos indígenas; pano comprido até um ou dois palmos abaixo de joelhos, ainda de banda tinta de azul escuro ou claro e colocado sobre o primeiro, envolvendo a cintura e fixado pelo sobreposição das pontas; camisa curta que desce, apenas, até á parte superior da cintura. Quase sempre feita de tecidos estampados, de couros garridas e com ramagens ou de chitas roxas, amarelas, vermelha e outras, providas de mangas curtas e de abertura no pescoço, suficientemente larga para passar a cabeça, (esta peça, cujo o modelo deve ser copia adulterada dos antigos mandriões, tem sofrido sucessivas transformações, tendentes á sua modernização, chegando mesmo a construir grosseiros arremedos de vestidos); o lenço de cabeça, de padrão diversa de seda vegetal (Carreira, 1947).

Facilmente, se distinguem as mulheres solteiras pelo traje, porque o pano azul usado por cima dos restantes, só lhe atinge os joelhos, ao passo que nas mulheres casadas vai até ao terço inferior da perna.

No trabalho, os rapazes dos doze anos em diante, trazem calças curtas e camisas sem mangas, confeccionadas de banda branca, vestimenta que adquira rapidamente, uma cor suigeneris, lembrando a da terra, com a qual permanecem indefinidamente(Carreira, 1947).

Os trajes destinados aos dias solenes ou festivos, em nada diferem dos de uso corrente; um pouco mais limpos, maior quantidade de amuletos e melhor qualidade de adornos fazem-nos distinguir dos dias das festas ou cerimônias tribais (Carreira, 1947).

Mostram grande predileção por tecido azul, especialmente, quando muito escuro, seguindo-se, em ordem decrescente de gosto, o preto e branco.

Hoje, as mulheres preferem para as suas camisas tecidos de cores esquisitas, embora conservem a tradição do uso de pano azul.



Vestuários tradicionais da comunidade islâmicas (houve modernização nas cores e nos desenhos dos tecidos, mais os modelos continuam longos como de muitos anos atrás).



O vestuário adequado para a hora da reza.



Atual regala de Gabú.



Filho de regulo cuidando do cavalo do pai.

## ANEXO III

### ARTIGOS 01

#### GUINÉ-BISSAU: Casamento precoce, problemas em dobro



**Adolescentes são forçados a casar com homens muito mais velhos, assumindo responsabilidade de adultos sem capacidade - física ou psicológica – para tanto.**

BISSAU, 22 Agosto 2007 (PlusNews) - Alsan N´Canha tem 20 anos. Fugiu de sua casa em Foya, na região de Quinará, no sul de Guiné-Bissau, com apenas 16, porque não queria se casar com um homem de 50 anos, escolhido por sua família.

“Fui torturada e fui parar no hospital de Tite”, conta. “Foi numa das idas ao hospital que fugi. Percorri 100 quilómetros a pé e de canoa até a Ilha de Bolama, onde encontrei um refúgio provisório na missão evangélica local antes de ser enviada para este lar.”

O lar a que Alsan se refere é o Lar Abigail, em Bissau, criado pela igreja evangélica em 2003 depois de uma enxurrada de denúncias referentes ao casamento precoce. A igreja evangélica é hoje a principal instituição de acolhimento de raparigas que fogem da prática.

“Criamos este lar para proteger, educar, formar e reintegrar as meninas vítimas do casamento precoce”, explica o pastor Joaquim Correia, presidente do Conselho Nacional da Igreja Evangélica de Guiné-Bissau.

Segundo Correia, há meninas que, por recusarem o casamento, são submetidas a castigos corporais e até amarradas durante dias, privadas de comer. Algumas chegaram às missões evangélicas com cicatrizes devido aos maus tratos.

Para muitas, o casamento precoce traz problemas de saúde, incluindo o risco de HIV.

“Temos registo de meninas que, depois de casamento com homens mais velhos, começaram a adoecer e foi-lhes diagnosticado o vírus da Sida”, comenta. “Há também casos de meninas que morreram durante o parto.”

**“Dar crianças de 12, 14 anos em casamento limita a esperança de vida delas. Temos que mudar isso no seio da família.”**

Com o corpo ainda em desenvolvimento, as raparigas ainda não têm estrutura física para uma gravidez. Uma das consequências comuns é a fístula, em que os tecidos da bexiga, reto, vagina e útero se rompem, causando perfuração e incontinência urinária e fecal.

Fanta Kassama, da etnia mandinga, hoje com 15 anos, casou-se aos 12 com um homem de 70. “Eu não queria, mas minha mãe seria batida ou expulsa de casa pelo pai, então casei”, conta.

A adolescente deu à luz gémeos malnutridos, condição comum entre mães adolescentes e seus bebês, e passaram meses no centro de recuperação nutricional do hospital de Gabu, no leste do país.

### **Um meio económico**

Esta prática sempre esteve presente no quotidiano de várias etnias majoritárias no país: fula e mandinga (no leste), papel (no centro) e balanta (no sul e no norte).

Mas a crise económica que arrasta-se desde o conflito armado em 1999 é apontada como um dos principais factores para o casamento precoce.

“As famílias não têm esperança de as jovens terem um emprego e não acreditam nas escolas para meninas, porque podem desencaminhá-las”, diz Soico Emballo, de 26 anos, estudante em Gabu.

Vinte por cento das crianças na região de Gabu não vão à escola e 20 por cento vão apenas às madrassas (escolas islâmicas), segundo o governador regional Armando Mamadu Alfa Balde.

Kalifo Djallo, régulo (chefe) do bairro Dobala, em Gabu, também aponta os problemas económicos.

“Com a explosão demográfica, não há escola nem emprego”, explica. “Quem não sabe ler e tem quatro filhas, vai dá-las em casamento. Mulher é mão-de-obra. É um meio económico.”

Lamine Mballo, de 24 anos, é presidente da organização não-governamental juvenil Djoquere-Endam (harmonia, na língua fula) e afirma que a falta de opções para as raparigas é uma das principais razões para o casamento precoce.



Fanta Kassama e seus gémeos: desnutrição foi apenas um dos problemas enfrentados pela adolescente

“Seria possível acabar com ele [o casamento precoce] se o estado tivesse uma política de emprego juvenil. Assim os jovens podem ter outras possibilidades além de casar”, enfatiza o jovem estudante de carpintaria.

Há também razões culturais por trás da prática. “O casamento precoce é um hábito, não necessariamente ligado à pobreza”, disse o régulo Djallo.

Em muitos casos, a união é acertada entre os pais e o pretendente no nascimento da menina. A partir daí, os pais passam a receber o dote – dinheiro, favores e animais – da família do futuro genro.

“Assim, quando ela começar a formar-se mulher, os pais não têm outra alternativa senão obrigá-la a se casar com o referido homem”, diz o pastor Correia.

Segundo Alahadi Sarifo, régulo do bairro Algodal, em Gabu, muitos pais casam as meninas por medo que a filha seja mãe solteira. “Hoje os filhos não têm medo dos pais, encontram-se na rua e nas festas e engravidam, em vez de casar”, diz.

Djallo não incentiva a população ao casamento precoce: “Dar crianças de 12, 14 anos em casamento limita a esperança de vida delas. Temos que mudar isso no seio da família.”

### **Idade legal**

O Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef) alerta contra os casamentos precoces e tem procurado minimizar suas consequências através de ONGs parceiras e estruturas de acolhimento temporário das meninas, segundo João Augusto Mendes, responsável pelo programa de protecção do Unicef-Bissau.

A lei guineense, entretanto, endossa a prática. O Código Civil, elaborado na época colonial mas ainda em vigor, permite o casamento às raparigas a partir dos 14 anos e aos rapazes a partir dos 16.

De acordo com Mendes, o Unicef tem uma proposta de legislação para elevar a idade mínima legal para o casamento para 18 anos, mas que ainda precisa ser aprovada pelo parlamento.

### **Noivas em fuga**

O casamento precoce ganhou nova dimensão em 2003, com a fuga de um grupo de raparigas balantas, em Quinará, que buscou refúgio num abrigo provisório em Bolama antes de serem transferidas para o Lar Abigail, na capital Bissau.

A missão evangélica do pastor Joaquim Correia funciona hoje como um refúgio seguro para raparigas fugidas do casamento precoce – e cada uma delas traz lembranças amargas.

N´dela Sana Yala fugiu de Foya, no sul do país, aos 16 anos para evitar um casamento precoce. Hoje com 20 anos, está na oitava classe.

“Meu pai queria que eu casasse com o marido da minha tia, um homem mais velho que ele. Eu disse não. Torturaram-me. Fugi e vim parar aqui. Agora só penso em estudar e ter um curso”, conta.

Quinta Alberto Té veio de Prábis, perto de Bissau, procurar refúgio na missão evangélica.

“Quis continuar a estudar, mas meu pai disse-me que não. Tinha que ir ao casamento. Foi por isso que resolvi fugir da casa e pedir protecção à igreja.”

Hoje o Lar Abigail está em processo de legalização para adquirir uma personalidade jurídica e ser habilitado oficialmente para receber as raparigas.

Actualmente vivem no lar 16 meninas, a maioria de Quinará. Anualmente o abrigo recebe 10 raparigas fugindo do casamento forçado.

Fonte: <http://www.plusnews.org/pt/Report.aspx?ReportId=73866>, acessado na sexta-feira 30 Janeiro 2009.

## ARTIGO 02

### GUINÉ-BISSAU: Alunas em férias, fanatecas ao trabalho



BISSAU, 10 Agosto 2007 (PlusNews) - As férias escolares, que vão de Julho a Setembro, são a alta estação do fanado em Guiné-Bissau, prática também conhecida como mutilação genital feminina. É nessa época que pais guineenses enviam as filhas para ser iniciadas pelas fanatecas, como são conhecidas as mulheres que realizam o procedimento.

O Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef), que desde o ano passado um estudo sobre o fanado em Guiné-Bissau conduz, estima que 2 mil raparigas são fanadas anualmente no país.

A organização não-governamental Sinim Mira Nassiquê, que significa Nós Pensamos no Futuro na língua mandinga, convocou na primeira semana de Agosto na capital, Bissau, um encontro com fanatecas e activistas para reflexão sobre os perigos do fanado sobre a saúde feminina, incluindo o risco de contrair HIV através da utilização da mesma faca entre várias meninas.

As explicações de algumas fanatecas que defendem o fanado têm um fundo económico.

“Dizem-nos para abandonarmos a prática. Estamos de acordo a fazê-lo, mas o

que é que vamos receber como contrapartida? Esta é a nossa profissão, nós vivemos deste trabalho”, protestou Nhima Corobó, uma das mais antigas fanatecas em actividade em Bissau, com mais de 40 anos de prática.

Maria Domingas Gomes, presidente da ONG, reconhece a dificuldade de dissuadir as fanatecas.

“É difícil convencer estas pessoas a abandonar esta prática secular em Guiné-Bissau, mas através da sensibilização esperamos conseguir reduzi-la ao mínimo”, disse. “Nosso objectivo é mostrar às fanatecas que o fanado é prejudicial à saúde da mulher e pode levá-la a contrair várias doenças, como a Sida.”

Entre 2000 e 2004 a Sinim Mira Nassiquê ensaiou no país uma experiência do fanado alternativo, em que as raparigas eram levadas para conhecer a tradição e passar por ritos de iniciação sem se submeter à prática.

Entretanto, devido à forte pressão de fanatecas e alguns líderes, o fanado alternativo voltou a perder terreno para o tradicional.

Várias das 30 etnias que habitam Guiné-Bissau praticam o fanado, especialmente nas regiões de Gabu e Bafatá, no leste. Entre elas incluem-se todas as etnias islamizadas, que constituem 46 por cento da população, como os fulas, mandingas, beafadas, saracolés, cassangas e mansoncas.

Entre os fulas, que representam 23 por cento da população, o procedimento consiste na excisão do clítoris e os lábios da vagina. Os beafadas e os mandingas se limitam à excisão clitoriana. Já os bijagós, animistas, fazem uma iniciação ritual, com tatuagens, mas sem cortes.

**“Dizem-nos para abandonarmos esta prática. O que é que vamos receber como contrapartida? Nós vivemos deste trabalho.”**

## Uma lei que não avança

O encontro em Bissau aconteceu na mesma semana em que especialistas do mundo inteiro, incluindo agências das Nações Unidas, organizações religiosas, ONGs e instituições de pesquisa, se encontraram em Addis Ababa, na Etiópia, para discutir formas de se erradicar a prática.

O Fundo das Nações Unidas para a População (FNUAP) e o Unicef anunciaram essa semana o lançamento de um programa para reduzir a mutilação genital feminina em 40 por cento até 2015 e para acabar com a prática, em uma geração, em 16 países africanos com alta prevalência do fanado.

A iniciativa, orçada em US\$ 44 milhões, será realizada em parceria com governos locais, líderes religiosos, profissionais de saúde, mídia e sociedade civil.

Segundo a OMS, entre 100 e 140 milhões de mulheres e raparigas em 28 países africanos e em comunidades de imigrantes africanos na Europa, Austrália, Canadá, Nova Zelândia e Estados Unidos já foram submetidas a algum tipo de mutilação genital feminina.

Dos 54 países africanos, em 30 há comunidades que praticam esse ritual e 16 já aprovaram leis contra o fanado. Guiné Bissau, entretanto, ainda não dispõe de uma legislação que proíbe a prática.

No ano passado, o governo guineense ressuscitou um projecto de lei que proíbe o fanado com multas e pena de prisão, elaborado em 2001 pelo Instituto da Mulher e da Criança, em parceria com organizações de direitos humanos, mas ainda não foi aprovado pelo parlamento.

Fonte: <http://www.plusnews.org/pt/Report.aspx?ReportId=73666>, acessado na sexta-feira 30 Janeiro 2009

## ARTIGO 03

### GUINÉ-BISSAU: Comunidade islâmica protesta contra abolição do fanado



#### **Tradição sem risco: raparigas da ilha Bijagos vestidas para fanado ritual.**

BISSAU, 28 Fevereiro 2008 (PlusNews) - A lei que vai proibir a excisão feminina na Guiné-Bissau será discutida – e possivelmente aprovada – na próxima sessão plenária do parlamento guineense que abre hoje, 28 de Fevereiro.

O projecto de lei, proposto pelo Instituto da Mulher e da Criança (IMC), ainda está na agenda dos trabalhos do parlamento, mas já causa polémica.

Numa conferência de imprensa, El Hadj Abdou Baio, presidente do Conselho Nacional Islâmico, manifestou-se em contra da proibição da excisão feminina, conhecida como fanado em Guiné-Bissau.

“Se o parlamento aprovar esta lei, vamos promover marchas de protesto em

todo o país”, declarou. “Se é assim, por que não aprovam também a lei que permite o aborto?”

Para ele, a solução seria levar o assunto a referendo, mas esta medida não está prevista na constituição guineense.

### **Fanado simbólico**

Com quase a metade da população muçulmana, segundo dados oficiais, Guiné-Bissau é um dos países da África Ocidental onde a excisão feminina é praticada.

Dependendo dos países, a prática envolve a remoção parcial ou total da genitália feminina e é obrigatória em certos grupos étnicos, majoritariamente muçulmanos.

Sem passar pelo procedimento uma rapariga não é elegível para o casamento. Uma mulher não excisada é considerada suja e não pode preparar refeições para o marido, por exemplo.

Segundo o IMC, mais de quatro mil jovens guineenses foram submetidas à mutilação genital feminina em 2007. O fanado é mais comum nas regiões de Gabu e Bafatá, no leste do país.

“Só em Bissau foram excisadas 3.732 raparigas no ano passado. No interior do país o fanado é feito de maneira escondida. Por isso, quatro mil é um número absolutamente real”, disse Malam Djassi, secretário executivo de luta contra práticas nefastas do IMC.

**“Se o parlamento aprovar esta lei, vamos promover marchas de protesto em todo país.”**

As meninas das etnias fula, mandinga, beafada e balanta-mané representam 83 por cento das raparigas excisadas no país, segundo o relatório *Abuso e a Exploração Sexual de Menores na Guiné-Bissau*, do IMC e do Fundo das Nações Unidas para Infância (Unicef).

Os bijagós, animistas do arquipélago com o mesmo nome, fazem uma iniciação ritual, de ordem cultural, sem cortes nos genitais.

A organização não-governamental *Sinin Mira Nassiquê* (Nós pensamos no futuro, em língua mandinga) foi uma das vozes contra a mutilação genital feminina, sugerindo sua substituição pelo fanado simbólico, mas foi criticada pela ala tradicional da sociedade.

### **Nova campanha internacional**

Enquanto Guiné-Bissau discute a lei que proíbe o fanado no país, dez agências das Nações Unidas se uniram ontem para ajudar a eliminar essa prática no período de uma geração.

As agências, entre elas o Programa Conjunto das Nações Unidas para HIV/SIDA, o Unicef e a Organização Mundial de Saúde, se comprometeram a apoiar governos e comunidades a abandonar a excisão.

As agências expressaram preocupação quanto à “medicalização” da prática, feita por profissionais de saúde em clínicas, e a crença de que a excisão mantém a castidade da rapariga e melhora suas chances de casamento ao controlar a sexualidade.

Um dos problemas trazidos pela mutilação genital feminina, além de suas consequências médicas e psicológicas, é o risco de infecção pelo HIV, já que muitas vezes uma única faca é usada para várias meninas.

Ainda esta semana, Guiné-Bissau pode passar a ser um dos governos que aderem a campanha e proíbem a mutilação genital feminina.

Fonte: <http://www.plusnews.org/pt/Report.aspx?ReportId=77027>, acessado na sexta-feira 30 Janeiro 2009

## ARTIGO 04

### GUINÉ-BISSAU: Maior seroprevalência no Leste



#### O futuro delas depende da resposta

GABÚ, 21 Março 2006 (PlusNews) - A província leste da Guiné-Bissau, formada pelas regiões de Bafatá e Gabu, tem as mais altas taxas de seroprevalência do país, segundo dados oficiais.

Gabú, centro comercial do Leste, com 198 mil habitantes, tem uma taxa de seroprevalência de 3.9 por cento.

Bafatá, a segunda cidade do país, com 195 mil habitantes, tem uma taxa de infecção de 5.8 por cento, de acordo com os Serviços de Saúde da Região.

A seroprevalência média nacional é de quatro por cento neste pequeno país de 1.5 milhões de habitantes, segundo dados de 2005 do Ministério da Saúde. Isto equivale a 43 mil guineenses seropositivos.

Preocupado com a maior taxa de infecção no leste, o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa realizou um estudo sociocultural sobre HIV/SIDA, que será

publicado ainda este ano.

“Mas não vamos esperar pelos resultados do estudo para iniciar a nossa intervenção”, disse o Dr. Nicolau Almeida, conselheiro do Secretariado Regional de Luta contra a SIDA.

O Secretariado já equipou um gabinete de aconselhamento e testagem que será aberto proximamente; aprovou 11 projectos a serem executados pelas associações de base, e está empenhado na distribuição gratuita de preservativos.

### **O maior circuito comercial**

Entre os factores que determinam a maior seroprevalência nas regiões de Bafatá e Gabú, Almeida apontou a pobreza como o principal. O movimento transfronteiriço entre as Repúblicas do Senegal e da Guiné-Conakry, e o corredor que liga o leste à capital Bissau e chega até a Gâmbia e ao Mali, também são determinantes.

Assim, Gabu e Bafatá são pontos-chaves do maior circuito comercial do país. As feiras populares que decorrem diariamente ao longo da região atraem transportadores e comerciantes, alguns com comportamentos de risco, segundo Almeida.

Almeida diz que os outros factores que explicam a maior seroprevalência na região são o baixo nível de escolaridade e a sedução de mulheres e raparigas por meios económicos.

O Director Regional-Adjunto da Saúde de Bafatá, Lucas Pereira, aponta que Bafatá e Gabú são regiões com malnutrição grave endémica devido à falta de diversificação da dieta alimentar e das culturas.

Pereira acrescenta que as infecções sexualmente transmissíveis como sífilis,

gonorreia e tricomonas - portas de entrada para a infecção do HIV - são muito frequentes.

## **MAIORIA ISLÂMICA**

Mais de 70 por cento da população de Bafatá e Gabú é islâmica e pratica a mutilação genital feminina, geralmente feita quando as meninas têm entre os três e sete anos de idade.

O Imame da mesquita central de Bafatá, Cherno Culabio Bá, reconhece que esta pratica provoca problemas na saúde da mulher e pode permitir a infecção pelo HIV/SIDA se não for feita em condições de higiene e esterilização.

Nas meninas circuncisas já adultas, “fissuras e sangramentos durante a relação sexual como consequência de...mutilação genital multiplicam o risco de infecção por HIV”, diz um estudo da Onusida sobre Mulher e SIDA.

O Imame Bá disse que o conhecimento sobre a contraceção no seio dos jovens é baixo e o uso dos contraceptivos não é socialmente aceite, devido à questões socioculturais e religiosas nas duas regiões.

Os maridos, disse o Imame ao PlusNews, consideram infiéis as mulheres que recorrem à contraceção moderna.

A maioria dos agregados familiares são polígamos e a herança familiar das esposas é outro factor de transmissão de HIV/SIDA, disse o Imame Bá.

É que normas tradicionais impõem que a viúva seja herdada pelo irmão mais novo ou mais velho do defunto.

Perante este cenário, o Secretariado Regional está a acelerar a resposta.

Fonte: <http://www.plusnews.org/pt/Report.aspx?ReportId=46106>, acessado na sexta-feira 30 Janeiro 2009.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)