



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

benangá

Dinâmica das relações matrimoniais dos Balanta-Fora

Nadina João Lopes Nhanca

Campinas,
2022.

Nadina João Lopes Nhanca

***BENANGÁ: DINÂMICA DAS RELAÇÕES MATRIMONIAIS
DOS BALANTA-FORA***

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

*ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELA ALUNA Nadina João
Lopes Nhanca, E ORIENTADA PELO PROF.
DR. Omar Ribeiro Thomaz.*

Campinas,
2022.

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

N499b N'hanca, Nadina João Lopes, 1988-
Benangá : dinâmica das relações matrimoniais dos Balanta-fora / Nadina João Lopes N'hanca. – Campinas, SP : [s.n.], 2022.

Orientador: Omar Ribeiro Thomaz.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Balanta (Povo africano). 2. Casamento - Guiné-Bissau. 3. Mulheres. 4. Mulheres - Aspectos sociais. 5. Adulterio. I. Thomaz, Omar Ribeiro, 1965-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Benangá : dynamics of marriage relations of Balanta-fora

Palavras-chave em inglês:

Balanta (African people)

Weddings - Guiné-Bissau

Women

Women - Social aspects

Adultery

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestra em Antropologia Social

Banca examinadora:

Omar Thomaz Ribeiro

Antonio Roberto Guerreiro Junior

Patrícia Alexandra Godinho Gomes

Data de defesa: 22-02-2022

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: 0000-0002-2403-3902.

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/4852078155530058>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos(as) Professores(as) Doutores(as) a seguir descritos, em sessão pública realizada em 22/02/2022, considerou a candidata Nadina João Lopes Nhanca aprovada.

Profa. Dr. Omar Ribeiro Thomaz – Presidente da Comissão Organizadora

Profa. Dr. Antonio Roberto Guerreiro Júnior

Prof. Dra. Patrícia Alexandra Godinho Gomes

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela vida, coragem e insistência que me proporcionou durante toda essa árdua caminhada.

A minha mãe, pelo apoio e incentivo que serviram de ajuda para a realização desta pesquisa.

Ao meu magnífico orientador Omar Ribeiro Thomaz por aceitar me orientar durante todo o processo.

À maravilhosa professora Marina Temudo que esteve comigo na elaboração do questionário e no campo me auxiliando na realização da entrevista junto aos nativos de Enxudé.

Aos professores que compuseram a banca deste trabalho pela grande contribuição.

Aos meus irmãos que sempre me apoiaram. À minha prima Zinha Iameta com quem compartilho inúmeros desafios enfrentados, sempre me incentivando e me dando apoio para seguir em frente.

Às minhas amigas: Jaqueline Ramirez e Beatriz Pagliarini Bagagli que me ajudaram com a correção do Português. Aos meus amigos, Rodolfo Fordiani, Mauricio DosSantos Nascimento, Julia Silva e Mariana Pimentel.

Também quero agradecer à UNICAMP e ao programa Programa de Pós Graduação em Antropologia Social pela oportunidade de realizar esse estudo sobre o meu grupo étnico. Ao seu corpo docente, que demonstrou estar comprometido com a qualidade e excelência do ensino. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/ Código 001).

RESUMO

O objetivo desta dissertação é descrever e compreender o sistema do casamento tradicional da etnia Balanta-fora da Guiné-Bissau a partir da percepção das mulheres e da prática do adultério, o *benangá*. Veremos como o matrimônio tradicional é feito através de um acordo entre os membros das famílias do noivo e da noiva, no interior do qual a mulher é, desde criança, prometida a um homem mais velho de outra *morança* frequentemente escolhido por seu pai. As moças não têm, então, liberdade para escolher seus parceiros. Nosso universo empírico são os relatos de vida de membros de uma *morança*, Amara, da *tabanka* de Enxudé, no Sul da Guiné-Bissau. Com essa pesquisa, pretendemos repensar as relações de poder nas práticas matrimoniais e de relacionamento Balanta num mundo em constante transformação.

Palavras-chave: Balanta (Povo Africano); Casamento - Guiné-Bissau; Mulheres; Mulheres - Aspectos Sociais; Adultério

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to describe and understand the traditional marriage system of the Balanta-fora ethnic group of Guinea-Bissau from the perception of women and the practice of adultery, the benangá. We will see how the traditional marriage is made through an agreement between the members of the bride and groom's families, within which the woman is, from childhood, betrothed to an older man of another household often chosen by her father. Girls are therefore not free to choose their partners. Our empirical universe is the life reports of members of a morança, Amara, from the tabanka of Enxudé, in southern Guinea-Bissau. With this research, we intend to rethink the power relations in the practices of marriage and Balanta relationship in a world in constant transformation.

Keywords: Balanta (African people); Marriage - Guinea-Bissau; Women; Women - Social Aspects; Adultery

LISTA DE VOCABULÁRIO BALANTA

BALANTA	PORTUGUÊS
Anin/Nin	Mulher
Aulé Irã	(entidade sobrenatural)
Benangá	(relacionamento extraconjugal)
Bia fada	irmão
Bia yada	irmã
Binin	mulheres
Blifat e bđin ni nhare	óleo de dendê e leite de vaca, respectivamente
Botcha	terra
Bogo mon	milho preto
Budoc ni nhare	pastores de vaca
Bugude	prostrada
Co	médium
Cumba	porco
Doc	pastor
Eba	sobrinho/a
Enquilim	pequeno Tambor feito para Comunicação a distância
Fada nin/ babnin	irmã do pai
Fada	pai
Fada/ fada sonh	tio paterno
Fadn	Irã de família ou de uma linhagem
Fanado (Kriol)	circuncisão (palavra da língua kriol da Guiné-Bissau)
Fani	dono/proprietario(a)

Fida	Amigo/namorado
Fo	circuncisão
Fudus	véu
Fuul	tanque de barro onde se guarda o arroz
Glandn	pescoço
Gwasse	é um ritual feito quando um casal tem prole antes de se passar pelo ritual pal ni nhoma
Iegle	noiva
Kein	lombo
Krin	esteira
Kua han	costela
Kutom	umbigo
Lante	homem
Lufu	jovem rapaz não circuncidado, mocinho, moleque
Malu	arroz
Mam	sogro/a
Mama	avô/avó
Mbem	sobrenome
Mbi	filhos
Mbi fula	mocinha
Mbida	meu filho/ minha milha
Morança (Kriol)	conjunto de casas habitadas por uma linhagem (palavra da língua kriol)
Ndan	grande
Odn	casa
Pal ni nhoma	casamento
Pan	conjunto de casas habitadas por uma linhagem

Pan ga saua	redução precoce da <i>morança</i>
Psun	é uma doença que um casal porta (principalmente a mulher), engravidar (mesmo que não venha a ter o bebê) antes de realizar <i>pal ni nhoma</i>
Ra	tom
Rassa/Brassa	Balanta (todos os Balanta)
Réce	chuva
Sida	aguardente/cachaça
Sonh	pequeno/a
Tchitcha	cunhado / nora e neto
Tugue	nome
Yada	mãe
Yada / yada sonh	irmã da mãe
Yada lante	tio materno

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 -Mapa político da África	22
Figura 02 -Mapa da Guiné-Bissau	24
Figura 03 -Mapa Etnográfico Simplificado da Guiné-Bissau (modificado)	34
Figura 04 -Imagem de blante bidan	38
Figura 05 -Mulheres Balanta transportando arroz	52
Figura 06 -Colheita do arroz	53
Figura 07 -Mulheres Balanta Pescando	54
Figura 08 -Bolanha de Enxudé	55
Figura 09 -Tabanka de Enxudé	56
Figura 10 -Moranção grande	58
Figura 11 -Outro ângulo da moranção grande	59
Figura 12 - Moranção pequena	60
Figura 13 - Outra casa da moranção pequena	61
Figura 14 -Fram (casinha de aulé)	63
Figura 15 -Noiva Balanta-fora no ritual de pal ni nhoma	94
Figura 16 -Noiva balanta-fora na posição de cumprimento	97
Figura 17 -Noiva no ritual gwasse	99

LISTA DE TABELAS

Tabela 01 - Principais Línguas	25
Tabela 02 - Subgrupos de Balanta da Guiné-Bissau	33
Tabela 03 - Dados dos interlocutores masculinos	105
Tabela 04 - Dados das interlocutoras femininas	109

SUMÁRIO

1-Introdução	14
1.1-Começo de conversa...	14
1.2- A pesquisa	17
1.3- <i>Tabanka</i> de Enxudé, o país e a história	21
2 - O mundo que me viu nascer: De onde vieram os Balanta	31
2.1-A organização social dos Balanta	37
2.2-Formação do <i>blante bindan</i> e o rito de <i>fo</i>	42
2.3- O papel social da mulher Balanta-fora	46
2.4-A organização do trabalho entre os Balanta-fora	50
2.4.1-As técnicas de cultivo de arroz	51
2.5-Morança	56
2.5.1-Tipos de <i>morança</i>	58
3-O sistema de parentesco Balanta-fora	63
3.1 -Quem são os feiticeiros?	66
3.2- Sistemas de parentesco na antropologia e o caso dos Balanta-fora	67
3.3-Pal ni nhoma	76
3.4-A prática do <i>benangá</i>	81
3.5- A importância do casamento para a mulher Balanta-fora	84
4 - Sistema de casamento e o <i>pal ni nhoma</i>	87
4.1- <i>Num binin bunhobe</i> (prática da poligamia)	89
4.2 - Os arranjos do casamento arranjado	90
4.3- Rito de pal ni nhoma	93
4.4 - Cerimônia de <i>gwasse</i>	99
4.5- Separação	101
5 - Análise de Dados	103
5.1 - Guião para homens casados:	104
5.2 - Guião para mulheres casadas	105
5.3 - Resultados de análise de dados dos interlocutores	106
5.4- Resultados de análise de dados das interlocutoras	110
6- Considerações finais	113
7 - Referências Bibliográficas	116
8- Anexos	128

1-Introdução

1.1-Começo de conversa...

*Pal ni nhoma*¹ é o termo utilizado para o casamento arranjado entre o Balanta- fora da Guiné-Bissau. A prática, as controvérsias e subversões que a rodeiam são o centro deste trabalho etnográfico realizado na *tabanka* de Enxudé, estuário do rio Geba.²*Pal ni nhoma* é uma tradição dos Balanta-fora na qual um homem (pai), por meio de um acordo, arranja um marido para sua filha, geralmente um homem de sua própria faixa etária, podendo ser um íntimo amigo seu. O acordo se dá por meio de um contrato que ocorre exclusivamente entre o pai da moça e futuro nubente, sem o consentimento daquela que será noiva e esposa (ROBALO, 2016). Tradicionalmente, percebe-se o *pal ni nhoma* como um contrato necessário em prol da linhagem a qual pertence a moça que, dessa forma, consegue mantê-la sob seu controle e proteção.

Os Balanta constituem um dos grupos étnicos mais populosos da Guiné-Bissau. Assim como outros grupos étnicos do país, os Balanta dividem-se em subgrupos. São eles: Balanta-kuntohe ou kuntowe, Balanta-mané, Balanta-naga, Mansoncas, Balanta- brabo e Balanta-fora (Balanta-manso, Balanta de nhacra, Buwungué, Nhagra). Tal subdivisão faz referência não apenas ao território, mas também a hábitos, costumes e à variedade de dialetos, nenhum dos quais consistindo num impedimento à intercomunicação entre os grupos. Entretanto, os Balanta-Mané e os Balanta-fora distinguem-se dos demais por possuírem regras matrimoniais particulares: têm em comum o casamento arranjado, o *pal ni nhoma*.

Culturalmente mais próxima do universo Balanta-fora - minha mãe é Balanta-fora - eu sou Balanta-kuntohe, etnia de meu pai. Será sobre o universo cultural Balanta-fora que deter-me-ei nesta etnografia. Proficiente em língua *balanta*, meu vocabulário é relativamente limitado, uma vez que boa parte de minha formação se deu

¹ Neste texto o uso de itálico está reservado para estrangeirismos, títulos de obras e expressões êmicas. Para as expressões êmicas, a regra terá duas inflexões: quando esta se apresentar como adjetivo (por ex: “língua *balanta*”) será utilizado o itálico, para os outros, como substantivo próprio, será utilizada a grafia normal. O uso de aspas será reservado para citações diretas, as citações à obras bibliográficas será referenciada em caixa alta e as citações à interlocutores de campo será referenciada em grafia normal.

² *Tabanka* é um termo profundamente polissêmico que aqui pode-se traduzir por “localidade”.

em Bissau, cidade-capital, onde o kriol, nossa língua nacional, é predominante.

Durante a minha infância, com os parentes maternos que nos visitavam frequentemente em Bissau, e consequência das viagens que realizava com minha mãe para a sua *tabanka* natal, estabeleci relativa intimidade com o universo cultural materno. Foi assim que, ao longo de minha infância, fui marcada pela valorização do casamento arranjado, já que minha mãe se casou com o meu pai através do *pal ni nhoma*. Minha compreensão das práticas ancestrais dos meus pais encontraram seus limites na dinâmica da vida de uma criança.

Passei a ter consciência progressiva dos sentidos do matrimônio arranjado na pré-adolescência, quando comecei a notar um comportamento diferenciado dos meus parentes maternos comigo. Sempre que as minhas tias maternas vinham de visita a nossa casa, entusiasmavam-se com o meu crescimento (sempre fui alta). Certa vez uma delas abordou a minha mãe com a seguinte fala: “se sua filha nascesse na *tabanka*, iriamcasá-la muito cedo porque está crescendo muito rápido”. Eu fiquei apavorada ao escutaresta conversa e minha mãe, mesmo sabendo que isso não iria acontecer porque eu era muito jovem e meu pai não compartilhava esse costume, reagiu positivamente à fala de sua irmã. Além desse episódio, aos doze anos de idade lembro-me que uma das irmãs de minha mãe, já falecida, que também estava de visita, abordou-me: “minha filha, você já pode se casar no próximo ano, pois nem aparenta uma criança de apenas doze anos de idade”. Fiquei furiosa e, na ocasião, dirigi-me a meu pai exigindo algum tipo de explicação. Ele então me tranquilizou: os Balantas são patrilineares, o que significava que eu me casaria não na tradição da minha mãe, mas sim na tradição de Balanta-kuntohe, ao qual ele pertence. Desta forma, como os Balanta de Kuntohe não têm a prática de casamento arranjado, eu e minhas irmãs estávamos livres de tal tradição.

Ciente dos constrangimentos impostos pela patrilinearidade, o desejo de minha mãe era ver as suas filhas se casando pela *sua* tradição. Desta forma, ela e suas irmãs procuravam nos seduzir apresentando as vantagens e a importância do *pal ni nhoma*, explicando os sentidos do ritual para uma mulher. Segundo elas, a não realização do ritual de *pal ni nhoma* faz de uma mulher um *eŋe*, categoria que designa a condição de não-pessoa, além torná-la vulnerável a possíveis atrocidades de um parceiro cruel. Desta forma, diziam, antigamente, raramente mulheres fugiam de *pal ni nhoma*.

Foi esmiuçando minha memória e enfrentando meu cotidiano que construí a ideia da importância de, como que me distanciando, conhecer o meu universo cultural e enfrentar a minha própria identidade. Pouco a pouco foi ficando claro que meu incômodo com relação ao *pal ni nhoma* não dizia respeito a seus aspectos rituais, mas sim a seu caráter compulsório. O *pal ni nhoma* implica na obrigatoriedade da mulher de se casar com um estranho, na maioria das vezes, com um homem velho. Minha mãe casou-se nesta condição: embora ela e meu pai já se conhecessem, na altura do casamento ele era 27 anos mais velho do que ela.

Aparentemente, a diferença gritante de idade entre os cônjuges no *pal ni nhoma*, associada a um árduo e conflitante processo pós-colonial ocorrido na Guiné-Bissau, é um dos fatores a provocar incômodo e mesmo rebeldia entre as novas gerações de Balanta-fora. Com a independência da Guiné-Bissau em 1973,³ e o compromissomodernizador assumido pelo Partido Africano para a Independência da Guiné-Bissau eCabo Verde, o PAIGC, muitas tradições começam a ser questionadas pelos diferentes grupos étnicos guineenses, em especial pelos Balanta-fora. Nos últimos anos não são poucas as mulheres que, prometidas a matrimônios arranjados, fogem e são acolhidas por ONGs geralmente estabelecidas em Bissau, como a Liga Guineense dos Direitos Humanos.

Publicado em 2012, o trabalho de Morto Baiém Fandé sobre o sistema matrimonial tradicional ilustra bem esse fenômeno. O autor traz um caso na forma de história de vida, ocorrido em 2008, na Quinara, região sul da Guiné-Bissau. Segundo o autor, uma jovem de Quinara afirma que teria sido submetida ao casamento arranjado aos 13 (treze) anos de idade com um senhor velho mas que, após o término do ritual, resolveu fugir.

Questionada do porquê de sua recusa em seguir adiante com o casamento, a menina aponta a diferença de idade como principal motivo da fuga.

A tradição balanta-fora censura a separação, mas em compensação viabiliza a prática de *benangá* - tradicionalmente, e como veremos detalhadamente, trata-se do relacionamento extraconjugal tolerado, costume exclusivo de mulheres casadas que assumem a iniciação sexual de homens jovens, o que não é percebido como uma

³ A proclamação unilateral de independência por parte do PAIGC se deu no dia 24 de setembro de 1973 nas Colinas de Boé - na altura, o exército português controlava exclusivamente o núcleo urbano da capital, Bissau, e algumas praças. Rapidamente, a Guiné-Bissau foi reconhecida por boa parte dos países que compunham a ONU. Portugal viria a reconhecer o novo país independente apenas em setembro de 1974 (LOPES, 1987: 89).

traição”, mas sim uma prática oculta. Uma mulher casada não podia se entregar plenamente ao seu *benangá*, pois eles se relacionavam às escondidas e sem a possibilidade de se tornarem marido e mulher. Percebe-se aqui que o termo *benangá* tem, no universo tradicional, múltiplos sentidos, referindo-se tanto à aventura extra-conjugal de uma mulher casada com um jovem, como ao próprio amante.

No entanto, hoje em dia, a prática de *benangá* tem ganhado novos sentidos, e chega a configurar uma nova forma matrimonial. Mulheres casadas se separam do marido escolhido pelo pai com o propósito de se casarem com o seu *benangá*, e não poucas meninas passam a referir-se ao seu namorado como *benangá*, com quem fogem com o propósito de escapar do *pal ni nhoma*. Histórias como as de Nkolsumande que, em 2008 em Enxudé e vivendo com seu pai, que havia se separado de sua mãe, foi dada em casamento a um homem de 50 anos, enquanto ela teria entre 15 e 16 anos. Com este homem teve uma filha, mas quando a criança cumpriu 4 anos ela resolveu fugir com o seu *benangá*.

A mudança dos sentidos do *benangá* e a reação das meninas diante do matrimônio arranjado é percebida como um campo de conflitos entre os jovens e as autoridades tradicionais. A compreensão do conflito exige uma reflexão mais detida sobre *pal ni nhoma*, seu lugar na estrutura social Balanta-fora e o sentido que ganha em meio a um universo que se expressa em termos de parentesco e em uma rede de afetos e expectativas. São estas as questões que norteiam esta dissertação.

1.2- A pesquisa

O *pal ni nhoma* e o *benangá* são termos que fazem referência às tradições culturais dos Balanta, grupo ao qual pertencem. A construção de um problema propriamente antropológico não se fez à custa exclusivamente de um distanciamento do meu universo cultural, mas antes tendo como base um desconforto: me afligia, pessoalmente, o casamento arranjado, da mesma forma com que as tensões inter-geracionais decorrentes desta prática tradicional têm se acirrado cada vez mais. Em outros termos, minhas amigas guineenses de Bissau (e não só) reagem ao arranjo de casais de várias maneiras, por vezes conferindo novos sentidos ao *benangá*. Se para nossas mães o *pal ni nhoma* parecia se combinar à prática de um adultério relativamente

consentido, e o preço seria o matrimônio com um homem muito mais velho, para nós o *benangá* se desenha como uma espécie de fuga, entre as muitas formas de resistência a esta prática. Assumo nesta dissertação o desafio de uma aproximação a este universo que, inicialmente familiar, exigiu um trabalho de natureza etnográfica. Pouco a pouco fui percebendo que o *pal ni nhoma*, da perspectiva das mulheres da geração de minha mãe, embora retire da mulher o direito de escolha do seu cônjuge, oferece-lhes, como veremos, algo fundamental: respeito e direitos como os de aprovar e desaprovar leis sociais.

A pesquisa de campo foi realizada em Enxudé, *tabanka* na região Sul da Guiné-Bissau. Lá permaneci por dois meses com o propósito de, a partir de entrevistas e relatos de vida de indivíduos pertencentes à etnia Balanta-foira, perceber os sentidos do *pal ni nhoma* e do *benangá*. Produzi dois guias (questionários), contendo frases e palavras da língua portuguesa, sendo uma para homens e outra para mulheres, ambas de diferentes idades. Contudo, a entrevista foi redigida na língua local (balanta). Para tanto, contamos com o auxílio fundamental de Binham que intermediava conversas entre nós, uma vez que não sou fluente em balanta. A proposta inicial era a de realizar cerca de 50 entrevistas, ou seja, entrevistar 50 homens e 50 mulheres, e assim trabalhar com indivíduos de todas as *moranças* de Enxudé.⁴ Isso se mostrou inviável no escopo deste mestrado, pois foram entrevistados 50 indivíduos (sendo 25 homens e 25 mulheres) e apesar de circularmos em outras *moranças* de Enxudé, acabei por me concentrar naqueles interlocutores pertencentes à *morança Amara*, a qual pertencem minha família materna. Com os membros da *morança Amara* pude conviver bem como realizar entrevistas num universo de cinco homens e oito mulheres, todos casados.

Num primeiro momento, pretende-se realizar uma breve apresentação do contexto histórico, territorial e populacional da Guiné-Bissau, para então passar a um primeiro esboço propriamente etnográfico do povo Balanta a partir de sua estrutura social e política e, sobretudo, a partir dos lugares sociais dos homens e das mulheres.

Em seguida, apresento uma descrição do sistema de parentesco dos Balanta-foira, privilegiando os processos que se impõem na seleção do cônjuge, para então descrever

⁴ *Morança* é, como *tabanka*, um termo polissêmico, que pode referir-se tanto à noção material de casa como mais propriamente ao que em antropologia se concebe por “grupo doméstico”. Voltaremos a este assunto mais adiante, mas deixo claro que percebo a *morança* como um universo de relações que incorpora de maneira tensa as linhagens que a compõem.

como funciona o matrimônio arranjado e o *benangá*.

Faço uso da terminologia nativa procurando uma tradução o mais próxima possível ao termo em português. Na descrição de parentesco balanta-fora, por exemplo, não existe um termo específico para designar primos, cruzado ou não. Todos os primos são designados por um único termo “bia yada” ou “bia fada” (irmã/irmão) ou filha de irmã, ou do irmão. Assim prefere-se evitar os termos paralelo ou cruzado na definição dos primos.

Previsto para ter início em dezembro de 2018, iniciei a pesquisa de campo apenas em meados de fevereiro de 2019 - o alto preço das passagens neste período acabou por postergar seu início. Logo na primeira semana em Bissau dividi meu tempo entre encontrar amigos e parentes que há muito tempo não via, distribuir os esperados presentes e preparar-me para o campo. Para tanto, contei com a ajuda inestimável da antropóloga portuguesa Marina Temudo, amiga de meu orientador, e grande conhecedora do universo cultural Balanta. Foi a partir do intenso debate com Marina que acabei por definir a *tabanka* Balanta-fora Enxudé como local para realização da etnografia.

Foi graças à ajuda de minha mãe que consegui me estabelecer na *tabanka* Enxudé na *morança* de seu irmão mais velho, de nome Cumor. Minha mãe ligou para seu irmão e avisou-lhe que eu e Marina ficaríamos lá para fazer o que seria “um trabalho de faculdade” - todos sabem que estou no Brasil fazendo faculdade. Ele concordou e, assim, partimos no dia 22 de fevereiro de 2019, numa sexta-feira.

Enxudé é, à primeira vista, próxima da capital Bissau. Mas, na verdade, é distante. Para chegar a ela, temos que atravessar o estuário do rio Geba, um verdadeiro mar, e a periodicidade das embarcações é incerta. No barco, a viagem dura cerca de duas horas. Saímos da capital às 9h e às 11h já estávamos no pequeno porto de Enxudé. Binham, filho do irmão de minha mãe, nos esperava. Em Enxudé, encontramos meu tio e toda a *morança* muito satisfeitos com nossa chegada, notícia que se espalhou rapidamente. Alguns parentes e vizinhos nos trouxeram *kungutu* (paçoca) e comemos um farto café da manhã.

Não demoramos para explicar aos enxudeenses sobre os objetivos de visita. Por volta das 16h, logo após o almoço, Marina e eu nos reunimos com o irmão de minha mãe, Binham e outras pessoas vizinhas e apresentamos a pesquisa, explicando o tema e

sua relevância. Todos ficaram satisfeitos pela escolha do *pal ni nhoma* como tema, bem como por eu estar estudando a minha própria cultura. Em Enxudé, valoriza-se a tradição e o *pal ni nhoma* é um tema muito debatido na *tabanka*. Aparentemente, todos ficaram muito satisfeitos com o fato de uma mulher balanta da geração atual, que vem rejeitando tal prática, interessar-se pelo estudo desse tema. Já de entrada começamos uma viva conversa com todos os que estavam presentes, começando pelo meu tio Cumor. Durante a entrevista, contamos com o apoio de Binham em relação à língua, pois seu conhecimento da língua balanta é muito mais profundo do que o meu. Desde o primeiro momento, Binham nos auxiliou não apenas em termos linguísticos, mas também no convencimento das pessoas a aceitarem a nos conceder entrevistas, e ele me acompanhou do início ao fim da estadia em campo. Marina Temudo permaneceu comigo apenas três dias, mas o aprendizado que tive com ela - sua energia e sua capacidade de perceber os detalhes do mundo que a rodeia - foi fundamental.

Foram realizadas tanto entrevistas individuais como rodas de conversa com grupos de homens e de mulheres. Sempre que chegava a uma *morança*, explicava o tema pesquisado, o qual era recebido invariavelmente com grande satisfação, tanto por homens como por mulheres. O fato de na *tabanka* não contarmos com energia elétrica (o painel solar é usado exclusivamente para o carregamento de celulares), fez com que voltasse semanalmente a Bissau para transferir as entrevistas e conversas gravadas para o computador.

Apesar da satisfação de nossos interlocutores com o tema de nossa pesquisa, enfrentamos uma série de dificuldades quanto a sua real disponibilidade. Chegamos na época da colheita de arroz e, por isso, a maioria dos interlocutores iam para *nhod (bolanha*⁵), transportando arroz de lá para casa numa atividade que seguia o dia todo. A conversa com um interlocutor podia durar mais de um dia e, por vezes, alguns temas definidos numa espécie de questionário inicial, enfrentaram resistência, como aqueles relacionados à a violência doméstica: percebemos que muitas mulheres, principalmente as mais jovens, não falavam abertamente sobre o assunto, talvez para não expor seus maridos. Por conta disso, e para evitar constrangimentos, sempre que podíamos,

⁵ Terreno encharcado utilizado para cultura do arroz na Guiné-Bissau, predominantemente nas margens dos rios e terras baixas e lamacentas.

optamos em conversar isoladamente com cada indivíduo.

Se falar sobre o *pal ni nhoma* encontrava grande receptividade entre todos, diante do *benangá* muitos ofereciam certa resistência, particularmente as mulheres mais velhas, a maioria das quais preferia não tocar no assunto. Uma senhora da *morança* de Anfete não só recusou-se a me conceder a entrevista como, quando questionada sobre o número de *benangá* que tivera durante a sua fase juvenil, respondeu irritadíssima à pesquisadora: “você já fez essa pergunta para sua mãe”? Imediatamente me desculpei, mas mesmo assim ela desistiu de participar de qualquer conversa. Todavia, houve mulheres que falaram abertamente sobre o *benangá*, até mesmo na presença do próprio marido. Não tivemos as mesmas dificuldades com os homens, exceto no que diz respeito à prática de violência física contra as mulheres. Os poucos que falaram sobre o tema, defendiam o direito de praticá-la, e afirmavam ser a mulher sempre a culpada.

1.3- *Tabanka* de Enxudé, o país e a história

Enxudé é uma *tabanka* que fica no setor de Tite, região administrativa de Quinara parte Sul da Guiné-Bissau. A *tabanka* fica no litoral e, em princípio territorialmente próxima da capital Bissau, é dela muito distante, e não apenas quando pensamos nos obstáculos que supõe a viagem: a distância é também cultural.

Os seus 699,5 km² comportam vinte e seis *moranças* e uma população de 1.203 habitantes.⁶ O sociólogo e historiador Carlos Lopes (1982), participando do esforço de construção da história de libertação nacional da Guiné-Bissau (tema que será retomado mais adiante), lembra que a luta armada teria sido iniciada justamente no setor de Tite, *tabanka* natal de minha mãe.

É de conhecimento popular que, durante o período colonial,⁷ as regiões que mais sofreram vítimas de massacres e da violência coloniais foram as de Quinara e Cacheu. No período anterior ao controle colonial do território, era em Cacheu que os escravizados eram reunidos e enviados para Cabo-Verde para serem negociados e, de lá,

⁶ Como já dito anteriormente, a *morança* é um termo polissêmico, pode significar uma casa ou um conjunto de casas, mas sempre fazendo referência ao grupo doméstico e as relações por ele mobilizado.

⁷ Não pretendo entrar aqui num debate que envolve sobretudo historiadores e que escapa de minha competência, mas compreendo o período colonial como aquele no qual os portugueses possuíam o controle efetivo do país - entre início do século XX e meados da década de 60. A partir de meados dos anos 1960, o controle português se restringiu à capital e a pequenos núcleos urbanos, chamados na Guiné-Bissau de *praças*.

embarcados para o Brasil, Estados Unidos e para as ilhas do Caribe. Os números de escravizados embarcados variavam de acordo com o tamanho do barco, sendo que normalmente eram transportados de cem a duzentos indivíduos. Segundo meus interlocutores em Enxudé, quando estimulados a refletirem sobre tempos recuados da história, todas as famílias foram afetadas e perderam membros para a escravidão nas Américas. Para os mais velhos como a senhora Nsab, interlocutora de cerca de setenta anos, a memória do tráfico de escravizados era muito viva e ela conhecia muitas histórias do período.

Enxudé é, predominantemente, uma *tabanka* dos Balanta-fora, apesar de existirem, em menor número, indivíduos da etnia Pepel e alguns comerciantes muçulmanos. O balanta é, assim, a língua predominante, sendo falada por grande parte da *tabanka*, uma vez que, além dos Balanta-fora, os Pepel também a assumem como língua veicular, por vezes entre-mesclada com o kriol. No contexto de Enxudé, contudo, os Balanta não falam a língua pepel e são frequentes os matrimônios exogâmicos.

Em todas as regiões e *tabankas* da Guiné-Bissau é comum a predominância de uma determinada etnia - são os *donos de chon*. Não é raro que as etnias minoritárias aprendam a língua do grupo predominante, o que não significa necessariamente sua assimilação cultural ao grupo. Na região de Gabu, predominantemente muçulmana e Fula, a assimilação dos Balata se dá por meio da conversão ao islamismo. No caso de Enxudé, os Pepel estão perfeitamente assimilados por seu entorno Balanta.

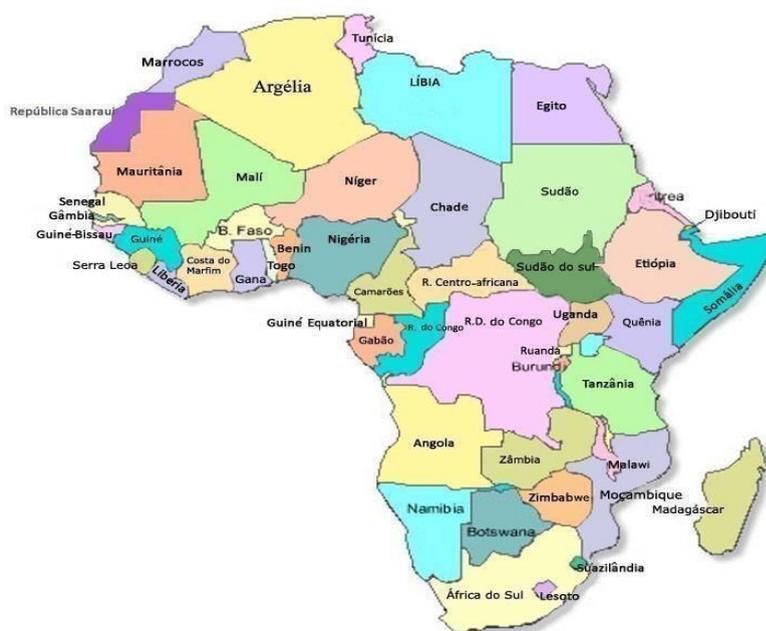
Estradas de terra batida e ruínas de antigas construções do período colonial evidenciam o pouco investimento do Estado guineense na *tabanka*. Com a região administrativa (Tite) não é diferente: quartéis, escolas, hospital, entre outros, são todas construções antigas feitas ainda no período colonial e que não recebem adequada manutenção. Somente as escolas e o hospital seguem funcionando. Já em Enxudé, há somente uma única escola de nível primário, de primeira a quarta classe. Da quinta até a décima segunda classe, os alunos são enviados para o liceu, que fica no setor de Tite. Tais níveis foram implementados em meados dos anos 2000 e até então não existiam em Enxudé. Até então, os alunos se deslocavam à capital para cursar o ensino médio completo.

A população de *tabanka* de Tite, assim como a de Enxudé, têm contato frequente com a capital Bissau. Deste Modo, e apesar da manutenção da tradição local,

é possível observar algumas características culturais da capital, particularmente entre os jovens, pois meninas e rapazes não hesitam em usar trajes similares aos dos jovens da capital.

As dinâmicas de Enxudé e Tite dialogam em grande medida com a do restantedo país que, apesar de territorialmente pequeno, compreende uma imensa diversidade étnica, linguística e religiosa. Efetivamente, a Guiné-Bissau é um pequeno país situado na costa ocidental da África, com cerca de um milhão e meio de habitantes. Ao norte, o país faz fronteira com o Senegal; a leste e sul, com a Guiné-Conacri; a oeste, é banhado pelo Oceano Atlântico e possui, além da parte continental, uma área insular, composta pelos arquipélagos dos Bijagós, de Canhabaque, de Bolama e de Pedro Álvares (PINTO, 2009). Seu território total consiste em 36.125 km², porém, apenas 24.800 km² são habitáveis, já que a geografia do país é constituída por uma grande quantidade de pântanos banhados por rios (INTUMBO, 2007). Sua superfície é majoritariamente plana e possui um clima tropical misto, quente e úmido. Existem somente duas estações do ano, a saber: a estação seca e a chuvosa. A estação da seca inicia-se em dezembro e se prolonga até abril, enquanto que a das chuvas começa frequentemente em maio e se alarga até novembro. O mapa a seguir ilustra o limite geográfico dos países africanos.

Figura 01 – Mapa político da África



Fonte: <https://misosoafriapt.wordpress.com/2012/03/19/mapa-atualizado-da-africa-2012/> Ultimo acesso: Março de 2022.

A Guiné-Bissau está dividida em oito regiões administrativas, para além do Setor Autônomo de Bissau. São elas, e suas respectivas sedes: Bafatá (Bafatá), Biombo (Quinhamel), Bolama (Bolama), Cacheu (Cacheu), Gabu (Gabu), Oio (Farim), Quinara (Quinara) e Tombali (Catió). Estas regiões estão subdivididas em trinta e sete setores, formados por *tabankas*, que têm como dirigentes as autoridades locais e administradores. Na *tabanka* de Enxudé há um chefe a quem os moradores recorrem quando há problemas locais. Os casos extremos são resolvidos pelos administradores do setor.

Figura 02- Mapa da Guiné-Bissau



Fonte: <https://pt.mapsofworld.com/guinea-bissau/> Último acesso: Março de 2022.

A população da Guiné-Bissau é composta por cerca de trinta etnias. Longe de ser percebido como um problema para a nação, o pensador guineense e líder do Movimento de Libertação Nacional, Amílcar Cabral, insistia que a diversidade étnica, linguística e religiosa traduzia uma imensa riqueza cultural (CABRAL, 1978)⁸. Alguns grupos étnicos são mais expressivos demograficamente do que outros, que chegam mesmo a ser diminutos. Em meio a este universo extremamente complexo, e ao contrário do que ocorre em outros países da região, não há na Guiné-Bissau um grupo étnico dominante. Na verdade, e diante da ausência de censos rigorosos recentes, seguimos operando com dados que remontam aos anos 1980, segundo os quais teríamos a seguinte divisão: Balantas (27%), Fulas (22%), Mandingas (12%), Manjacos (11%) e Papéis (10%); e outros 18% (LOPES, 1982).

⁸ A riqueza cultural da Guiné-Bissau, Cabral somava a de Cabo Verde. Para o pensador guineense (ele próprio de origem cabo-verdiana), a Guiné-Bissau e Cabo Verde deveriam se fundir em um só país. Seu projeto fracassou.

Na tabela I, transcrita do trabalho da linguista Incanha Intumbo (2007: 5; adaptado de GRIMES, 1988: 240), reunimos as principais línguas, seguidas de sua população e grupo linguístico. Vale ressaltar que o nome de uma etnia equivale ao nome da língua falada pela mesma. Algumas línguas são muito próximas, constituindo mesmovariações de um mesmo idioma; outras, são tão distintas como pode ser o alemão do português. Nesta tabela deveríamos acrescentar ainda o kriol, língua africana, nascido do contato entre distintos grupos africanos e os portugueses e que se transformou em língua veicular e nacional na Guiné-Bissau, sendo ainda a língua materna de um grande número de indivíduos, particularmente na capital do país. A diversidade linguística é vastíssima e parte da literatura reúne as línguas da região em dois grandes grupos, ambos pertencentes à família Níger-Congo: as do Atlântico Norte e as do Mande, conforme apresentado na tabela. A língua kriol é, como queria Amílcar Cabral, a língua de unidade nacional, enquanto que o português, língua dos antigos colonizadores, é a língua oficial e do ensino.

Tabela 01 – Principais Línguas⁹

Línguas	População	Grupo
Balanta	254.000	Oeste Atlântico (centro-norte)
Fula	169.000	Oeste Atlântico (nordeste)
Manjaco	118.000	Oeste Atlântico (noroeste)
Mandinga	96.000	Mande
Pepel	59.000	Oeste Atlântico (norte)
Mancanha	25.000	Oeste Atlântico (norte)

⁹ É importante destacar que esta tabela é apenas indicativa, pois trata-se de uma adaptação realizada em meados dos anos 2000 de dados do início dos anos 1980. Há na atualidade uma clara percepção do aumento de falantes da língua fula, em grande medida consequência do êxodo dos Fula da Guiné-Conacri. Línguas certamente faladas como o árabe, o wolof ou o francês não aparecem discriminadas. O kriol é cada vez mais assumido como língua veicular e afetiva, e é dominante em espaços urbanos; o português, língua materna para uma centena de indivíduos concentrados na capital, mantém-se como idioma oficial e de prestígio, mas é em grande medida desconhecido para a esmagadora maioria da população.

Biafada	18.000	Oeste Atlântico (norte)
Padjadinca	5.000 – 12.000	Oeste Atlântico (norte)
Bijagó	16.000	Oeste Atlântico
Diola	15.000	Oeste Atlântico (norte)
Mansonca	9.000	Oeste Atlântico (norte-sul)
Baiote	5.000	Oeste Atlântico (norte)
Banhum	5.000	Oeste Atlântico (norte)
Nalu	5.000	Oeste Atlântico (norte)
Sarakolé	2.000	Mande
Sussu	2.000	Mande
Kassanga	400	Oeste Atlântico (norte)
Kobiana	300	Oeste Atlântico (norte)

A língua portuguesa é um dos legados do período colonial. A colonização europeia na África, em geral, e na Guiné-Bissau, em particular, foi responsável por grandes mudanças sociais e por uma profunda desestruturação da cultura local. O povo guineense pôde conhecer e sentir a amargura do massacre, da angústia e da solidão causadas pela colonização. Crianças pequenas assistindo os pais sendo vendidos como escravos, autoridades locais sendo humilhadas e afastadas de seus cargos, torturas sem fim... Acontecimentos terríveis sobre os quais fala-se menos do que se deveria nos dias que correm. Eu mesma, filha de general, ex-combatente da liberdade da pátria da Guiné-Bissau, não tinha muitas informações sobre o período colonial e sobre a guerra de libertação. Meu pai falava apenas sobre o quão ele era corajoso e grande lutador, o que era reproduzido frequentemente no cotidiano por seus colegas, amigos e

conhecidos.

As costas do que hoje compreende a Guiné-Bissau têm uma longa relação com os europeus, em particular com aqueles responsáveis pelos cinco séculos de tráfico atlântico de escravizados. Foi em 1446 que o navegador português Nuno Tristão chegou à costa ocidental africana, na atual Guiné-Bissau. Nesta data temos início a um longo processo que, passando pelo tráfico e pela escravização, culmina com a colonização da Guiné-Bissau.¹⁰

Foram quinhentos anos de tráfico Atlântico! Há os que se arvoram em salientar que a escravidão não seria produto exclusivamente da atuação europeia na região, o que é fato. Mas lembremos que a escravidão resultante do tráfico de escravizados para o Novo Mundo é substantivamente distinta daquela outrora praticada na África. Entre Fulas e Mandingas, por exemplo, havia uma espécie de punição que consistia na escravização de inimigos derrotados em guerras - prática inclusive incentivada pelos portugueses. Mas a escravidão africana não tinha, inicialmente, o propósito inicial de lucro, como aquela que alimenta o tráfico. Ou seja, os africanos não eram transformados em “coisas”, “mercadorias” ou “bens”, como o foram nas Américas em geral, no Brasil em particular.

A presença portuguesa restringiu-se, por séculos, a *praças* e fortes como Cacheu e Farim. Entre os séculos XV e XIX, a dinâmica política interna segue sob hegemonia africana e, quando das primeiras investidas rumo ao interior, os portugueses se encontraram com estruturas políticas poderosas e de grande profundidade histórica. Manuel Abrantes (2018), em trabalho recente, nos revela o emaranhado de processos e debates em torno do Império do Kaabu, cuja centralidade encontrar-se-ia justamente na região de Gabu, interconectado com reinos e potentados da Senegâmbia, Guiné-Conacri e muito mais além.

É a partir de finais do século XIX que têm início as guerras de ocupação que

¹⁰ Cabe aqui uma observação quanto ao sentido do termo “colonização” para a Guiné-Bissau. Entre fins do XIX e 1974, a Guiné foi definida ora como “colônia”, ora como “província ultramarina”, mas ambos termos induzem ao erro. De um lado, se é fato que havia um domínio colonial, a Guiné Portuguesa nunca foi terra de destino ou de fixação de colonos, ao contrário do que ocorreu em Angola e Moçambique; por outro, a noção de província é enganosa pois seus habitantes *nunca* tiveram o mesmo estatuto que os metropolitanos. Tendo em vista que as populações metropolitanas correspondiam a um diminuto setor burocrático ou a militares, e que boa parte das relações de intermediação com a esmagadora maioria nativa era entregue a cabo-verdianos ou mesmo a libaneses que dominavam casas comerciais, a presença portuguesa na Guiné se assemelha muito mais a um regime de protetorado.

avançam o século XX até, pelo menos, 1936 (cf. PÉLLISSIER, 1989; ABRANTES, 2018). Assim, a *pax lusitana* foi curta, pois a guerra de libertação nacional teve início já em 1963, estendendo-se até a saída dos portugueses em setembro de 1974. Se é fato que a hegemonia efetiva portuguesa na região da então Guiné Portuguesa foi de poucas décadas, e não redundou no estabelecimento de colonos como em países como Angola e Moçambique, ela foi marcante. Se o impacto do colonialismo foi brutal na África como um todo, o que não dizer daquele colonialismo que coincide, como na Guiné-Bissau, com o fascismo! Entre os anos 1930 e o início dos anos 1970, os guineenses foram objeto não apenas da prática colonial - que humilha, escraviza e despoja os colonizados - mas de uma prática colonial fascista, que coíbe qualquer reação, qualquer organização local e promove o desaparecimento e assassinato de pessoas.

Foi o massacre do Pidjiguiti, de agosto de 1959 (MATEUS & MATEUS, 2016), que fez com que muitos percebessem a natureza de um regime que se negava a realizar qualquer tipo de negociação com a população africana. Entre 40 e 70 trabalhadores da estiva guineenses, que protestavam por melhores salários, foram massacrados por ordem da polícia política portuguesa, a PIDE, no porto do Pidjiguiti, em Bissau, e maiscentenas de pessoas foram feridas. Neste momento, um grupo de africanos reunidos em torno de Amílcar Cabral, e que havia fundado o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), prepara-se para a ação bélica. É nesse contexto que Cabral começa a mobilizar a população, e foi grande a sua adesão.

Então, como conta Namone (2014, p. 56):

Depois de conquistar o apoio popular, o PAIGC saiu da clandestinidade e adotou a tática de guerrilha, iniciando assim a ação direta, isto é, a sabotagem contra os interesses econômicos coloniais, mediante a destruição de estradas, pontes, redes elétricas e sistemas de comunicação. No plano externo, de 1960 a 1962, o partido iniciou a formação dos militantes e quadros do partido, que contou com o apoio de seguintes países: União Soviética (URSS), China, Cuba, Checoslováquia, República Democrática de Alemanha, Marrocos, Argélia, que ajudaram não só com a formação dos quadros militares e políticos do partido, como também com armas, apoio logístico, médicos, ajuda humanitária, etc. Para além desses países, a Guiné Conacri desempenhou um papel fundamental, uma vez que era o país no qual estava instalada a direção do partido.

Entre os que foram enviados para a antiga União Soviética para receberem formação militar, estava João Lopes Nhanca, meu pai, que lutou pela independência do

meu país. A luta teve início no dia 23 de janeiro de 1963 no setor de Tite, no sul, a Guiné-Bissau conseguiu proclamar sua independência em setembro de 1973 e expulsar totalmente as tropas portuguesas em setembro de 1974, quando deixaram o país os últimos soldados.

O país que fica? Vitorioso, certamente, e também entusiasmado diante das promessas da independência. Pouco a pouco, e diante dos poucos recursos materiais e humanos deixados pelo antigo estado colonial, o entusiasmo diminui e dá lugar a conflitos internos. O país vai ficando cansado. Foi essa Guiné-Bissau que me viu nascer.

2 - O mundo que me viu nascer: De onde vieram os Balanta

-Antes de falar da origem dos Balanta, convém uma explicação a respeito do significado da palavra “Balanta”. Segundo Cammilleri (2010), Balanta é uma palavra adaptada para a língua portuguesa da palavra *blanté* (homens), da própria língua balanta. Na teoria de Nhaga (2011), palavras como: Abalanta, Balanta, Brassa ou Rassa (como se autodenominam) significam, literalmente, aqueles que resistem, aqueles que refutam, ou ainda, aqueles que não cedem a ninguém. Vieira (2018) corrobora essa afirmação ao alegar que, na concepção da etnia Malinkés (Mandinga), o termo Balanta significa aquele que se recusa, um renegado.

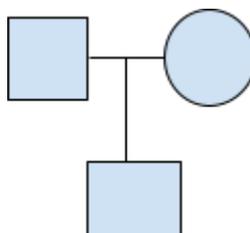
Atualmente, os Balanta vivem na Guiné-Bissau, no Senegal, na Gâmbia e na Guiné-Conakri e representam o maior número da população da Guiné-Bissau (NHAGA, 2011).¹¹ Mas as lendas sobre sua origem são bastante controversas. Os próprios Balanta têm uma lenda popular sobre a sua origem que os ligam aos Biafada através de sua figura patriarcal e aos Pepel pela sua figura matriarcal. Em outras palavras, seriam os Balanta resultado de um relacionamento entre um homem Biafada com uma mulher Pepel que residiam na região norte da atual Guiné-Bissau.

Durante o século XIII, com a chegada dos imperadores muçulmanos - que dominavam desde a região leste até o centro de Bissau - os Balanta foram obrigados a abandonar o local onde haviam construído suas vidas, deixando para trás seus pertences, rebanhos, alimentos, casas etc. Segundo a lenda, ao se estabilizarem em outras localidades, os Balanta voltavam no período da noite para buscar seus pertences que haviam abandonado com os Fulas e Mandingas no norte, pois era um meio pelo qual eles encontraram, naquela altura, de acessar seus pertences, ou então, de se vingarem desses invasores. Por isso, os Balanta foram apelidados de “*furtaduris de baca*” (furtadordegado).

Abaixo, o gráfico exemplifica a lenda sobre a possível origem dos Balanta, mostrando que foi do relacionamento entre o homem Biafada e a mulher Pepel que resultou o nascimento do filho Balanta:

¹¹ Insisto que a ideia de que os Balanta constituem a etnia mais numerosa na Guiné-Bissau não é fruto de um trabalho censitário, há muito suspenso em meu país.

Heredograma dos Balantas



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2020).

No entanto, o missionário colonial Landerset Simões, autor do livro *Babel Negra*, “etnografia” publicada no Porto no ano de 1935, apresenta duas explicações distintas da lenda popular. A primeira diz que, às margens do Mansoa (vila localizada na região de Oio) - no atual Tchucdulo -, existia um povo de nome Tcha’an, que era formado por grandes cultivadores de arroz. Devido à enchente do rio, a água teria invadido a região obrigando os sobreviventes a emigrar para outros cantos do país. Para o autor, os Tcha’an eram os Balanta.

A segunda interpretação é parecida com a da lenda popular, a qual diz que os Balanta seriam descendentes de um casamento entre a mulher Pepel com o homem Biafada e estes viviam nas regiões de Dugal e Nague. Outras teorias, como a de Campos (2012), pondera que, entre os séculos X e XIV e em fuga da seca e das guerras, os Balanta teriam imigrado, em pequenos grupos, do Egito, do Sudão e da Etiópia para a Guiné-Bissau e, durante o século XIX, alastraram-se pelo território chegando até o sul do Senegal. Vieira (2018) também apresenta três versões diferentes da lenda popular sobre a origem dos Brassa, outra denominação para os Balanta. Segundo o autor, baseando-se na tradição oral dos Mandinga, seriam os Balanta originários dos “Soninkés”. Estes teriam vindo do Manden¹² junto com o lendário Sundiata Keita, quando invadiu o reino de Kaabu no século XIII. A outra versão narrada pelo autor é

¹² O Império do Mali (Mandinga: Nyeni ou Niani ou também *Manden Kurufaba*) foi um império pré-colonial africano, da época da Idade Média, existente entre 1235 e 1670, na região de Manden, nos atuais Mali, Serra Leoa, Senegal, Guiné e sul do Saara Ocidental.

completamente oposta à primeira, pois a segunda alega que são oriundos dos “Mané”. Estes, por sua vez, os denominavam “Balanto”. Além do mais, diz-se que os Balanta faziam parte do exército Fula liderado por Koli Tanguela e teriam migrado para o território que hoje corresponde à Guiné-Bissau no final do século XV juntamente com esse chefe. Já a última versão afirma que os Balanta eram cativos dos Fulas de Fouta Djallon e que foram parar na Guiné para vender a sua força de trabalho agrícola (ver também MOTA, 1948; PELISSIER, 1966; HANDEM, 1986; GIESING, 1993).

Os Balanta são uma etnia marcada por uma imensa diversidade interna, formada por diferentes clãs cuja origem está, como vimos, associada a processos migratórios (BORGES 2015, GIESING 1993). Como diz a lenda, a invasão Mandinga e Fula teria forçado os Balanta a migrarem para localidades distintas, o que pode ter criado essas divisões. Assim, Borges (2015) reforça:

Frequentes migrações promoveram a troca de caracteres culturais entre os Balanta e os povos junto dos quais se instalaram (é uma das causas para alguma diversificação dentro da etnia), como também levaram a todo o país presença Balanta, o que levou alguns autores a anunciarem um fenômeno a que chamaram de balantização (BORGES, 2015, p. 38).

Contudo, essa diversificação entre Balanta se acentua em dois níveis significativos, como mostraremos à frente: a nível cultural e a nível linguístico/geográfico.. Por outro lado, os estudos mais antigos parecem não priorizar essas minúcias, focando-se significativamente em assuntos socioculturais desse grupo étnico. Apesar de tais estudos deixarem subentendido que se trata de uma etnia pluricultural e não homogênea, esta preocupação só ocorreu mais recentemente. No texto *Natureza e funcionamento do poder em Balanta brassa*, por exemplo, Giesing (1993) afirma que a estrutura social dos Bejaa se compara à dos demais Balanta. Em outras palavras, para o autor, além dos Bejaa, existem outros Balanta que compartilham da mesma estrutura sociocultural. Já em estudos mais recentes passa-se a ter uma preocupação com a diversidade dos Balanta, com seus autores dando maior foco aos clãs suas diferenças. Desta maneira, a partir das leituras realizadas (e dos meus próprios conhecimentos como mulher balanta), concluímos que são 6 (seis) os clãs Balanta, os quais encontram-se dispostos na tabela 02, logo abaixo.

Tabela 02 – Subgrupos de Balanta da Guiné-Bissau

SUBDIVISÃO DOS BALANTA
Balanta- <i>fora</i> (Balanta manso, nhacra, Buwungré, Nhagra)
Balanta- <i>brabo</i> (ou <i>bravo</i>)
Balanta- <i>kuntohe</i> OU <i>kuntowe</i>
Balanta- <i>mané</i>
Balanta- <i>naga</i>
Mansoncas

Fonte: Arquivo pessoal da autora (2020).

Segundo Nhaga (2011), os Balanta dividem-se em cinco sub grupos ou clãs: 1) Balantas Cunantes; 2) Balanta bravo (ou blanta de dentro); 3) Balanta Manés; 4) Balanta Naga e 5) Balanta-*fora* (ou balanta manso ou de nhacra). Djaló (2012), também, em sua pesquisa, analisou cinco subdivisões que são: 1) Balanta Mané -aqueles influenciados pelos mandingas-; 2) os Mansoncas ou Cunantes - habitantes de região de Mansoa que, segundo o autor, resultam do casamento entre Oincas com os Balanta-*fora*; 3) os Balanta bravo (são hostis); 4) os Balanta manso (são dóceis epacíficos) e por último, 5) os Balanta naga. A tese de Vieira (2018) também apresenta cinco clãs: 1) Balanta-Mané ; 2) Mansoncas; 3) Os Balantas de dentro; 4) Balanta-*fora*;e por último, 5) os Balantas Naga. Portanto, percebe-se que quase todas essas teorias apresentadas concluíram haver cinco clãs, pois não mencionam os Balanta *kuntohe*, os quais Rith (2013) irá abordar.

Vale evidenciar que a distinção "manso" e "bravo", usada para referir aos Balanta *fora* e Balanta dentro, respectivamente, é uma designação pejorativa criada pelos colonizadores, já que os Balanta (os Balanta dentro, principalmente) eram fortemente resistentes ao processo colonial (RITH, 2013). Foi neste processo de dominação que foram criadas estas designações.

Para pensarmos o uso de adjetivos pejorativos em meu país, foi importante, para mim, a leitura do trabalho de Deborah de Magalhães Lima (1999) sobre o uso do termo caboclo na Amazônia. A autora explica como o termo pejorativo vem acompanhado de

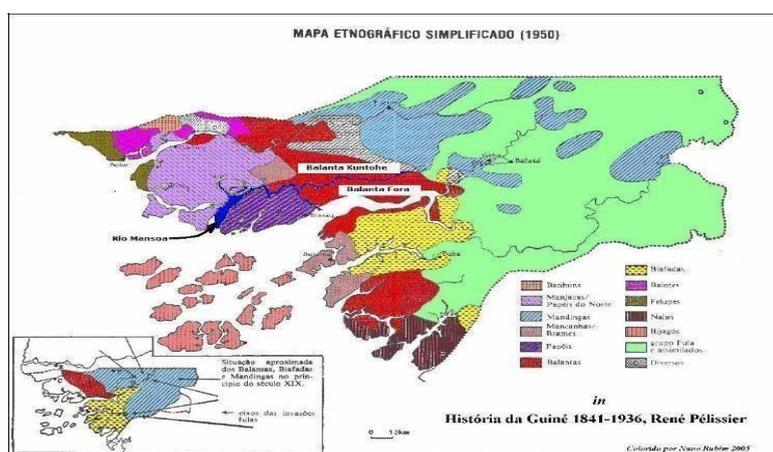
um processo de discriminação, mostrando como no Brasil o termo caboclo na Amazônia constitui uma categorização social associada à imagem negativa.

É também usado na literatura acadêmica para fazer referência direta aos pequenos produtores rurais de ocupação histórica. No discurso coloquial, a definição da categoria social caboclo é complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo (LIMA, 1999, p. 05).

Normalmente, o adjetivo pejorativo é usado com o propósito de diminuir a imagem de um indivíduo ou de um grupo étnico racial. com relação aos Balanta da Guiné- Bissau, o apelido “balanta manso e balanta brabo” faz referência ao gesto discriminatório de dominação.

Diferentemente das teorias apresentadas acima, Rith (2013) em sua análise sociocultural, considera que os Balanta dividem-se em dois grandes subgrupos, a saber: os Balanta kuntohe (ou kuntohe) e os Balanta-nhacra (ou Buwungué). O nome Buwungué significa “aves”. E é assim que o próprio grupo se autodenomina. Rith acredita que o nome pode ter surgido devido ao fato de que os Balanta-nhacra são grandes viajantes. O autor acrescenta ainda que dos Balanta-kuntohe emergiram mais dois grupos. São eles: os Balanta-naga e os Mansoncas. Então, baseando na teoria de Rith (2013), podemos inferir que, ao todo são quatro subgrupos dos Balanta, uma vez que, além de os Balanta-nhacra e dos Balanta-kuntohe, deste último germinaram os Balanta-naga e os Mansoncas. No artigo “*O arado ou a caneta: jovens balanta-nhacra, agricultura e o futuro*”, os antropólogos Manuel Bivar e Marina Temudo (2016), também consideram a existência de dois grandes grupos dos Balanta: os Balanta nhacra e os Balanta kuntohe. O mapa etnográfico abaixo listou apenas dois grupos dos Balanta.

Figura 03 – Mapa Etnográfico Simplificado da Guiné-Bissau (modificado)



Fonte: PÉLISSIER (2001) *apud* INTUMBO (2007)

Como se pode ver, o mapa acima, de 1950, apresenta apenas dois ramos de Balanta, os de Kuntowe na zona norte e os de Nhacra, na zona sul. Ambos destacados na cor vermelha no mapa. Entretanto, a tradição ritualística é uma das marcas diferenciais dos Balanta e nas conversas com os nossos interlocutores isto ficou perceptível. Por exemplo, a prática de *benangá* realizada por mulheres casadas Balanta-fora, segundo os informantes, não se observa apenas entre eles, sendo compartilhada também entre os Mansoncas. Da mesma maneira, a cerimônia de *lavagem*¹³, intrínseca dos Kuntohe, foi incorporada também ao costume dos Balanta-nhacra, embora siga sendo discriminada devido ao repúdio à gravidez antes do matrimônio na tradição balanta-fora. Desta modo também, fomos informados que o costume do casamento arranjado não é exclusivo dos Balanta-nhacra, fazendo parte também do costume dos Balanta-mané. Porém, é importante salientar que os Mané são os únicos mais distantes tanto culturalmente quanto linguisticamente. Por serem seguidores de islamismo, suas tradições são voltadas aos costumes muçulmanos, que também têm o hábito de arranjar o marido para as filhas.

Fora isso, fomos informados que os arranjos do casamento são semelhantes entre os Balanta-nhacra e Balanta-kuntohe, apesar de pequenas diferenças. Os acordos matrimoniais são estabelecidos pelos parentes paternos em ambos os Balantas mas, entre os Balanta-kuntohe os arranjos matrimoniais: a compra de veste, de material de cozinha (ou outros materiais) para noiva, são de responsabilidade dos parentes maternos, os quais não devem esperar nada em troca. Enquanto que os Balanta-nhacra direcionam esta tarefa à irmã do pai da moça, que terá o direito de levar a futura filha deste casal para criar. Por outro lado, os rituais e as festas do matrimônio são bastante semelhantes entre eles.

Além da diferença cultural listada, há também uma variação linguística

¹³ De acordo com os nativos, é um ritual balanta kuntohe realizado quando uma mulher engravidar antes do casamento tradicional. Este tema será desenvolvido detalhadamente à frente.

observada entre os Balanta atuando como fator diferenciador. Diferentemente dos Mané que possuem um dialeto bastante distante, os Balanta conseguem, em grande medida, estabelecer a comunicação entre si. Os Balanta-nhacra e os kuntohe, conforme os nossos interlocutores, são os mais próximos linguisticamente. Apesar dos exemplos que podemos elencar de diferenças vocabulares, desde palavra “casamento” no dialeto “nhacrense” é *pal ni nhoma* enquanto que para os Balanta-kuntohe fala-se *gwasse*; a palavra “mãe” é *yada* para os nhacrense, e é *n’ni* entre os Balanta-kuntohe; “pai” *fada* para os Nhancra, é *baba* para os Kuntohe, e assim sucessivamente, tais diferenças não interferem significativamente na comunicação.

2.1-A organização social dos Balanta

Amílcar Cabral, já no contexto de um pensamento anticolonial, propõe uma aproximação sociológica ao povo da Guiné-Bissau (Cf. CABRAL, 1978). Nesta análise, Cabral destaca que, embora a sociedade guineense seja formada por grupos de camponeses, pois todos vivem de produtos de campo, alguns dos grupos étnicos possuem estrutura social semifeudal, como os Fula e os Manjaco: nessas duas sociedades Cabral identifica uma divisão de classes e o sistema de propriedade privada, no qual a terra pertence a certos indivíduos.

Segundo Cabral (1978), a comunidade Fula se sustenta por meio de uma estrutura semifeudal, visto que a sua formação se dá por duas classes diferentes: a classe alta (que contempla os chefes da terra, os nobres e as entidades religiosas) e a classe baixa (pertence aos artesãos, aos diolas ou comerciantes ambulantes e aos camponeses). Nessa ordem, os chefes são donos da terra e exploradores do trabalho alheio dos camponeses e artesãos, sendo que os camponeses lavram e separam uma parte da lavoura para o chefe e os artesãos são responsáveis pela transformação de matéria prima. Já os diolas são os únicos que escapam da exploração dos chefes da terra, já que são comerciantes independentes. Diante do exposto, acompanhamos inicialmente Cabral da definição da sociedade fula como semifeudal, uma vez que os chefes são os proprietários da terra e os camponeses vendem sua força do trabalho a eles para garantir sua permanência na terra assim como sua sobrevivência.

Deste modo, como os Fula, os Manjacos também possuem características

semifeudais. No entanto, nessa cultura, o espaço relaciona-se à questão religiosa (BIVAR, 2018). O chefe da terra, a quem as pessoas da comunidade devem o respeito, é visto como se fosse Deus (BIVAR, 2018), dado que para adquirir o espaço é exigido a realização de um ritual e o chefe é o único responsável pela realização dessa cerimônia de liberação do espaço. Diante disso, toda a comunidade tem a obrigação de dar-lhe uma parte da sua produção econômica como forma de agradecimento pela terra. Desta forma, classifica-se os Manjacos assim com os Fulas semifeudais, pois, existem relação de poder e de posse nas duas comunidades.

Já a sociedade Balanta, conforme descreve Cabral (1978), é desprovida de estratificações e de propriedade privada, de chefe e de divisão de classe. Trata-se de uma sociedade horizontal e organizada por faixa etária (CABRAL 1945, GIESING 1993, TEMUDO, 2009), respeitando o princípio das organizações de clãs, no qual o indivíduo pertence ao clã do pai (patrilinear). Sendo assim, nessa sociedade, as decisões relacionadas à vida social são tomadas coletivamente, levando em consideração o bem estar de todos na comunidade.

A terra balanta é propriedade da *tabanka* e cada família tem o direito de receber uma parcela dela para sua sobrevivência, dispensando desta maneira o acúmulo de bens. Essa organização dos Balanta, conforme o autor, é classificada como sociedade horizontal. De acordo com Cabral (1948), a horizontalidade do povo Balanta negligencia qualquer relação de poder ou de subjugação. O estado colonial, ao subestimar isto, tentou introduzir chefes em suas comunidades com finalidade de controlá-los e dominá-los. Isto fez com que os Balanta aderissem fortemente à luta armada pela libertação, já que ali viam uma forma de se livrarem dessa situação opressora, além de contribuir na libertação da Guiné-Bissau.

Deste modo, a organização e a liderança social Balanta se deve sobretudo a um grupo de indivíduos conhecido por *blante bindan* (homens circuncidados, anciãos). São eles os responsáveis pela manutenção do equilíbrio social e de todos os conhecimentos socioculturais e tradicionais, conhecimentos esses que são passados oralmente de geração a geração aos futuros homens circuncidados (NHAGA, 2011). Portanto, todo o homem circuncidado torna-se membro dos líderes; assim como todos os líderes necessariamente devem ser circuncidados (BORGES, 2015). Segue a imagem referente ao grupo de anciãos, líderes de comunidade. A imagem foi captada em ocasião de *toca*

tchur (cerimônia fúnebre).

Figura 04- Imagem de *blante bidan*



Fonte: Quetá (2015).

Embora os *blante bindan* sejam responsáveis por manter a ordem social por meio da lei, a sua execução se deve, sobretudo, à aprovação das mulheres. Nenhuma lei entra em vigor sem ter a aprovação das mulheres casadas (as anciãs). Por exemplo, fomos informados nas entrevistas que, quando o movimento Ki-Yang-Yang atingiu a *tabanka* de Enxudé causando vários casos de separação os anciãos, descontentes com a situação, logo decretaram uma lei que coibiria as mulheres e os homens da *tabanka* de continuarem seguindo este movimento.

O argumento das Ki-Yang-Yang era o de que as mulheres do movimento, supondo já pretenderem se separar do seus maridos, alegavam ter recebido uma mensagem de Deus que lhes dizia que deveriam casar-se com um homem escolhido por Deus. Mas, a lei que proibia a afiliação ao Ki-Yang-Yang lei só pôde entrar em vigor após as mulheres da *tabanka* concordarem com seus preceitos. Portanto, embora as ordens sejam mantidas pelos *blante bindan*, as palavras das mulheres também são decisivas na manutenção de tal ordem, o que reforça a ideologia de uma comunidade horizontal descrita por Cabral (1948).

Nessa estrutura, tampouco existe um monopólio de forças coercivas. Sua ausência, no entanto, não implica a livre prática da violência quando ocorre ofensas por atos ou palavras entre os indivíduos, como explana Handem (1986). Na comunidade Balanta, “as ordem mantém-se por medo da represália” (BORGES, 2015, p. 40). Isto é,

conforme declara Miguel Pestana de Vasconcelos, em seu texto *Estudos Comparativos dos 20 anos da FDUP*, publicado no ano de 2017, os problemas cotidianos são solucionados pelos anciãos ou pelos chefes da *tabanka*, os quais punem severamente o culpado, caso necessário. Por vezes, ocorre o pagamento de multa seguido de pedido de desculpas à vítima. Os problemas relacionados à paternidade e à feitiçaria estão geralmente fora do alcance dos anciãos, pois os Balanta recorrem às entidades sobrenaturais. Eles raramente recorrem ao Estado em busca de solução, de modo que, mesmo com a ausência de monopólio de forças coercitivas, a violência é algo censurado nessa comunidade.

Conforme Vasconcelos (2017), os Balanta defendem o bem-estar comum. Então, quando os interesses individuais concorrem com os interesses coletivos, privilegia-se sempre o bem-estar coletivo (BORGES , 2015). O acúmulo de bens, a ostentação de riqueza e o individualismo são gestos antiéticos (CABRAL , 1945). Se uma família produzir uma quantidade abundante de arroz que extrapole o seu nível de consumo anual, não deve vendê-lo, senão compartilhar o grão com seus parentes, porque, segundo Imbali (1992), para os Balanta, o ato de dar é igualmente importante ao de vender. Entre dar e vender, com o segundo ato, “se ganha dinheiro, no primeiro, prestígio, contribuindo assim para perpetuar as relações sociais, importantes para manter o equilíbrio social e, sobretudo, a mão de obra necessária à produção” (BORGES, 2015, p. 42). No período da lavoura de arroz, por exemplo, os pais enviam *bu pas ni malu* (jovens solteiros e lavradores) para auxiliarem nas *moranças* e nas *tabankas* vizinhas nesta tarefa. Tudo ocorre sem cobrança ou remuneração. Dada a essa dinâmica sociológica balanta no cotidiano guineense, são comumente intitulados como um grupo social “comunista”.

Diante dessa pluriculturalidade, segundo a ideologia de Cabral, espera-se que a Guiné-Bissau adotasse uma estrutura estatal que abrangesse todas essas diferenças socioculturais, uma grande riqueza do país. Mas, esse não foi o caso.

Segundo Lopes (1988), a Guiné-Bissau adotou um modelo de estado colonial, pois é composta por grande maioria “burmedju”, descendentes de portugueses. O que considero uma ironia, pois essa decisão privilegia certos grupos étnicos e descarta os outros, (no caso, a maioria) do aparelho de estado. Esse fato, evidentemente promove o tribalismo relacionado à incapacidade intelectual de governar a Guiné-Bissau por parte

dos grupos étnicos menos favoráveis. E é inegável que os que os membros do quadro do governo tiveram uma boa base educacional, pois a maioria usufruíram de bolsa de estudos patrocinada por Portugal durante a invasão portuguesa, além de outros países europeus que patrocinaram os guineenses com bolsa de estudo. Os Balanta fazem parte das etnias excluídas “Ainda que tenham sido o grupo que a nível nacional mais contribuiu com combatentes pela independência da Guiné-Bissau, sua presença na nova ordem foi até então negligenciada” (TEMUDO, 2006,p.10). Porém, no final dos anos 1980 com a abertura econômica e do novo sistema político, novos paradigmas culturais foram trazidos à baila. Percebemos grandes mudanças no país. Assim afirmou Borges (2015, p. 43):

A abertura política e econômica da Guiné-Bissau a partir de meados dos anos 80 tem levado progressivamente, até às aldeias mais remotas do interior, novas necessidades, cuja satisfação implica alterações de comportamento, de sociabilização. Assistimos então, também entre os balantas, a uma diluição das solidariedades tradicionais; a um surgimento dos jovens relativamente ao estatuto privilegiado dos velhos; a uma migração muito significativa dos jovens para a cidade (com mais frequência para a capital Bissau); conseqüentemente, verifica-se a diminuição dos braços disponíveis para a agricultura; esses braços, quando existem, exigem um salário; a produção diminui.

A abertura econômica e novo sistema político na Guiné-Bissau faz as outras etnias, as menos privilegiadas, se interessarem por política e se adaptarem à forma de vida capital, gerando suas entradas na disputa pelos poderes. Sendo assim, a presença dos Balanta no aparelho de estado guineense se deu, sobretudo, em meados dos anos 1990, marcando também a grande mudança cultural. Passaram a permitir que seus filhos estudassem, pois atualmente, há uma forte presença dos jovens balanta no ensino superior e isso tem aumentando cada vez mais. Além disso, os jovens passaram a cobrar remuneração pelo trabalho realizado nas comunidades e a se preocupar menos com a sobrevivência do grupo na comunidade, em uma postura mais individualista do que se esperava pela cultura tradicional.

Embora as transformações pelas quais passaram a sociedade e a organização cultural dos Balanta sejam perceptíveis até então, isto ainda não era suficiente para que se adequassem aos moldes da nova política. Temudo (2006) pondera que a forte presença dos Balanta na guerra da libertação de 1998-1999 (cujo objetivo era exonerar

João Bernardo Nino Vieira da presidência da república) se justifica pelo sentimento de ambição pelo poder, também fruto da sua marginalização nesses espaços políticos e pelas acusações ao então presidente de ser um ditador e de fomentar o tribalismo na Guiné-Bissau, privilegiando certos grupos étnicos.

2.2-Formação do *blante bindan* e o rito de *fo*

Para assumir a integridade social, na sociedade balanta, o infante deve ser iniciado por meio de um ritual de passagem (Temudo, 2009). Isso se deve porque, ideologicamente, entre os balanta acredita-se que todo ser humano nasce com dois sexos: um sexo biológico (aquele que todos enxergam) e um sexo artificial (o idealizado, invisível). O indivíduo só assumirá o sexo biológico se realizar o rito de *fo*.

Fo é o ritual iniciação ou de passagem para a vida adulta que permite aos homens a integridade social, assumir a sua masculinidade - podendo fazer parte do grupo de anciãos - e a liberdade de criar sua própria família. No entanto, antes da realização de *fo*, o candidato passa por uma preparação profunda e duradoura passado pelos homens mais velhos da *tabanka*, esse treinamento contém seis etapas que se iniciam desde a infância e se estendem até a fase adulta. As seis etapas são: *Budoc ni nhare*, *Nthok fos*, *Nguatch*, *Kkuman*, *Blufu bidan*, e por último o *fo*. Lembrando que *fo* é um ritual muito importante para homens, por isso, os Balanta costumam festejá-lo. Para ilustrar melhor as etapas de aprendizado masculino, propomos aqui resenhar o texto *A Identidade Cultural do Povo Balanta* de autoria do padre Salvatore Cammilleri, publicado no ano de 2010, bem como o texto *Organização Social, Política e Cultural da Etnia Balanta* de autoria de Seco Braima Seide, publicado no ano de 2017. Ambos fazem uma descrição sociocultural dos Balanta fora do setor de Tete.

De acordo com Cammilleri (2010), a primeira fase de vida, a de *budoc ni nhare* (que significa “pastores de bois”) compreende as crianças com idades entre seis e doze anos. São essas crianças que cuidam da atividade pastoril. É nesta fase da vida, geralmente descalças e seminuas, que elas começam a aprender várias técnicas de luta para se defender dos colegas pastores de outras *tabankas*. Vale frisar que qualquer criança nessa idade, independentemente de ser pastor ou não, é chamada de *budoc ni nhare*. Além disso, usa-se o termo pejorativamente para ofender um homem adulto que

ainda não fez *fo*. Chamar um homem de trinta anos de *bidoc ni nhare*, é compará-lo com um muleque.

Na segunda fase, a de *Ntchok fos*, que se inicia entre treze e quinze anos de idade, os moleques desempenham a função de mensageiros da *tabanka*. Eles transmitem informações entre *tabankas* ou dentro da própria *tabanka* sob o comando dos *blante bindan* (anciãos). Em caso de morte, toca-se o *enquilim* (pequeno tambor) para comunicar as outras *tabanka*. Deste modo, a família corre levando consigo o gado para o choro, o qual será abatido no funeral. Cammilleri (2010) conta que também são ensinados a respeitar os mais velhos e a serem prestativos em suas *tabanka*, visto que dentro de sistema de parentesco balanta a educação de uma criança não é responsabilidade dos pais biológicos, mas sim a todos na *tabanka*, qualquer adultos na *tabanka* pode repreender a criança.

A terceira fase chama-se *N'gwatch*, compreende a idade entre quinze e dezoito anos. Nessa etapa, enquanto continuam sendo mensageiros, os rapazes aprendem a construir diversos materiais de trabalho como: a *psae* (canoa), a rede de pesca, o arado, etc. Começam também a sentir vaidade e a usar acessórios como enfeite corporal. Segundo Tagme (um homem de 40 anos de idade), são ensinados também a se defender de um inimigo numa situação de conflito. Os *N'gwatch* levam também consigo uma faca e um pedaço de mangueira na cintura como instrumentos de defesa. Por contadisso, conforme Cammilleri (2010), o uso da faca na cintura simboliza o orgulho e a autonomia masculina.

A quarta fase chama-se *N'kuman*, inicia-se aos dezoito e vai até os vinte e um anos de idade. Aqui os jovens começam a provar a sua masculinidade por meio do trabalho na comunidade, já que o trabalho, principalmente o trabalho agrícola, para os homens, representa a reafirmação de masculinidade. Para isso, executam grandes tarefas: a lavoura, a construção de canoas e de casas, a pesca etc. Eles também são donos de um talento único, o de amansar os animais. Quando morre uma anciã, usam o talento de amansar os animais que serão sacrificados. Devido a essas capacidades típicas de *N'kuman*, são reconhecidos pelo símbolo de *nkubur* (que significa “tartaruga” na língua balanta), isso porque a tartaruga é um animal resistente, pelo fato de carregar elevar sempre consigo o seu casco (SEIDE, 2017).

A quinta fase, a de *N'ghaie*, tem uma semelhança com a etapa anterior. Aqui os

rapazes, na faixa etária entre vinte e um e vinte e quatro anos de idade, investem suas forças nos trabalhos pesados da comunidade, sem esquecer a animação na *tabanka*. Assim como *N'kuman* tem talentos para ritos fúnebre de anciã, os *N'ghaie* possuem fama de animadores nas cerimônias de *toka tchur*¹⁴ e do casamento tradicional. Os *N'ghaie* já podem também iniciar sua vida sexual. Culturalmente isso é possível através da prática de *benangá*.

No entanto, a cultura não permite ao *N'ghaie* se casar nem ter filhos, caso contrário, não poderá assumir a paternidade enquanto não realizar a cerimônia de *fo*. Deste modo, o *fa ni odn*, o pai do jovem, é quem assumirá a paternidade do neto. *N'ghaies* são reconhecidos também pelo uso de uma grande quantidade de acessórios no corpo durante o retiro. Eles “fazem retiro, no qual escolhem uma casa onde vão ficar por um período determinado, promovendo debates entre si, realizando visitas aos familiares, sempre andam em grupo” (SEIDE, 2017, p. 33). Nessas visitas eles carregam consigo uma bolsa repleta de coisas roubadas¹⁵ e recebidas das pessoas.

A sexta fase, a de *Lufu n'dan* (*blufu bindan*) ou *N'gues* é a etapa na qual ocorre a cerimônia de *fo*, embora Simões (1935) assegure que a efetivação de rito de *fo* se dá na etapa anterior que corresponde a de *n'kuman*, aos vinte anos de idade. Aparentemente o autor está se referindo a uma realidade mais antiga do *fo*, pois, nas palavras dos nossos informantes, jovens rapazes nesta idade, atualmente, ainda não estão prontos para serem circuncidados. Os *blufu bindan* normalmente possuem a idade entre trinta e quarenta anos. E por conta da idade, podem assumir certas responsabilidades na *tabanka*, como explica Cammilleri (2010):

O BLUFU NDAN normalmente convive com uma mulher e tem filho que não pode ainda considerar como seu enquanto não for circuncidado. Se houver algum problema relacionado com comportamento feminino e dos menores, ele assume papel de advogado de defesa ou de acusação junto do conselho da aldeia. É ele que assume também a responsabilidade de toda a família na ausência do chefe da família (CAMMILLERI, 2010, p. 68).

Na verdade, “até pouco tempo atrás era proibido aos homens *lufu* de se casar e

¹⁴Ritual feito em homenagem a um parente morto.

¹⁵Quando o rapaz vai realizar a cerimônia de *fo*, ele deve confessar os seus erros junto ao tio materno e para suas esposas, caso os tenha, tudo que tem feito até aquele momento. Para tal, ele é chamado, no final da cerimônia, pelo *yada lante* e levado a um lugar afastado de casa. Segundo Cammilleri, (2010), ele não pode omitir nada porque será humilhante se o tio descobrir. O que o tio fará com tais informações, não sabemos.

criar sua própria *morança* antes da iniciação” (TEMUDO & ABRANTES, 2015), pois a criação da família assim como o cuidado da esposa não dependia da idade, mas sim do conjunto de ritual do *fo*, transmitidos aos candidatos durante a iniciação. Então, diante disso, casar-se antes de circuncisão seria uma violação a tal regra.

Essas seis fases da vida são decisivas na formação dos homens balanta-fora, pois servem para provar a sua maturidade e seu preparo para receber a cerimônia de circuncisão. Nessa ocasião, os *blante bindan* se reúnem e escolhem uma data em que o rito será executado. De acordo com os informantes, a realização do *fo* varia de *tabanka* para *tabanka*, em Enxudé, costuma-se promovê-lo a cada dez anos. O candidato precisa da aprovação da sua família materna, ou melhor, de seu *yada lante*¹⁶ (irmão da mãe), pois este será responsabilizado pela proteção dos seus *eba* (sobrinhos maternos) durante o rito. A responsabilidade do tio sobre o seu sobrinho também é vista em outrassociedades. Os estudos de Talayeshva (1942) e de Malinowski (1927) são exemplos. Esse último autor conta que na sociedade trobriandesa, o tio materno é o pai social, opai legal que estabiliza os interditos e que controla a atividade do jovem sobrinho. A atribuição desse papel ao tio materno entre os Balanta, será detalhada com precisão no próximo capítulo. Uma vez selecionados os iniciantes, segundo Yunes (2019), geralmente, são isolados na floresta ou em cabanas à margem da aldeia, onde ninguém pode entrar, somente homens que já fizeram o rito. Todos os ensinamentos recebidos no *fo* devem ser encarados como um segredo para a vida toda, sendo passado para os futuros candidatos. A partir desse momento, já realizado o *fo*, o homem deve abandonar seus hábitos antigos, pois suas ações agora devem ser exemplos para a nova geração. Para a sua integridade social tornar-se membro de *lante ndan* é o mais importante, pois só assim poderá construir sua família.

No entanto, atualmente, tem sido constante casos de jovens que fogem para realizar a cerimônia antes do tempo estipulado. Em 2007, presenciei um caso desta natureza. Na *tabanka* de Enxudé, Binham, um jovem de apenas dezessete anos de idade teria realizado a cerimônia de *fo*. Neste ano, na *morança* do rapaz, em Amara, a família estava festejando a ida de seu irmão mais velho, Daniel, para *fo*. Durante a festa, no final da tarde, antes mesmo de Daniel ser levado para a floresta, a *morança* recebeu a

¹⁶ *Yada lante*, conforme Cammilleri (2010), é quem convence o candidato a participar do *fo*.

triste notícia de que Binham teria fugido e que naquele momento ele já estaria no mato junto aos homens velhos que realizaram o ritual. Diante do ocorrido, seu pai, Cumor, preferiu encarar a realidade, pois se tratava de uma situação irreversível. Binham recebeu o ritual, tornou-se membro de *lante ndan* e hoje está casado com duas mulheres.

2.3- O papel social da mulher Balanta-fora

Apesar de os homens ocuparem papel importante na sociedade balanta-fora, sendo eles, os verdadeiros líderes da *morança* e *tabanka*, o papel da mulher também é levado em consideração na dinâmica social. Enquanto homens ditam leis comunitárias, mulheres são responsáveis pelas suas aprovações. Podendo-se, portanto, afirmar que a voz da mulher é fundamental no cenário tradicional social desse grupo étnico.

Ao observar a relação dos Balanta no interior da sua comunidade, vemos que é uma sociedade que atende pela característica horizontal (CABRAL, 1978), onde supõe-se que homens e mulheres recebem o mesmo tratamento. Embora seja uma tendência classificar os Balanta como horizontal, é inegável a vantagem masculina em relação à feminina. A mulher balanta-fora, por exemplo, não tem direito a herança tanto na linhagem paterna quanto na linhagem materna. Além disso, dentro da própria *morança* paterna, o filho do irmão tem mais regalia do que a própria filha. Isso se dá porque a mulher é considerada de “rua”, uma vez que, culturalmente, ela não estende a linhagem da qual ela pertence e sim a do marido. Ou seja, ela não se casa com seu parente automaticamente, não reproduzindo descendente para o grupo de parentesco do qual ela pertence, estas mulheres são chamadas de *binin ga ni fiare*¹⁷, que designa elemento formador de linhagem de “rua”.

Mas, não podemos reduzir a imagem de mulher balanta-fora apenas a esse fato exclusivo, porque a epistemologia de gênero no contexto balanta-fora é fundamentada na cultura do citado grupo étnico. Em outras palavras, “a desigualdade em função do sexo é justificada a partir da crença de que a sobrevivência do grupo se deve, sobretudo, se não totalmente, ao esforço dos homens” (HANDEM, 1986, p. 40). Lembrando que se

¹⁷ Expressão da língua Balanta que significa mulheres são de fora, ou rua, uma vez que são elas que garantem a extensão da linhagem de outra família, ou seja, do marido. Diferentemente dos homens que expandem a linhagem paterna através das mulheres que recebem em suas *moranças* em casamento.

trata de uma cultura patrilinear, na qual a herança do grupo recai sobre o homem, tornando assim o mais privilegiado.

Na cultura balanta-fora, na ausência de chefe de *morança*, a mulher pode assumir o comando da mesma enquanto não houver um homem *fanado* para assumir a liderança. Além disso, a contribuição da mulher para a manutenção da *morança* é indispensável devido seu papel no controle e manutenção de alimentos no seio familiar. Somado a isso, segundo Cabral (1978), a mulher também participa da produção, assim como é proprietária daquilo que produziu.

Diferente do conceito de gênero balanta-fora, vale lembrar o pensamento de Simone de Beauvoir, em *O Segundo Sexo*, de 1970, em que autora questiona o papel de mulher na sociedade europeia afirmando que “a humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si mas relativamente a ela; ela não é considerada um ser autônomo” (BEAUVOIR, 1970, p. 10). Isto é, a mulher é tratada com inferioridade porque o mundo se constitui por meio da perspectiva masculina. Nesse viés, Spivak (2010) considera que o princípio de distinção entre a masculinidade e a feminilidade é capaz de transformar um ser humano, colocando a mulher numa posição de “subalterna”.

Seguindo o mesmo raciocínio, em sua obra *Sejamos todos Feministas*, publicada no ano de 2015, Chimamanda Ngozi Adichie explica que a sociedade nigeriana é tão desigual que a mulher já é considerada culpada desde a sua existência, porque são ensinadas a sentir vergonha de si, de sua condição feminina e a não expressar os seus desejos. Diante disso, a autora considera que “o gênero prescreve como devemos ser em vez de reconhecer como somos” (ADICHIE, 2015, p. 41).

Contudo, nota-se que na maioria das sociedades africanas o privilégio de gênero não se limita à questão social, ainda que possamos evidenciar casos em que o gênero atua como distintivo das relações entre homens e mulheres. Porque nessas comunidades a distinção de gênero envolve demanda cultural. Isto é, a desigualdade sexual não se explica por meio da relação humana ou pela posição social, nem se explica pela demanda biológica.

A respeito disso, o *Mulherismo Africano*, um termo criado por Cleonora Hudson em 1987, tem como objetivo fornecer critérios próprios das mulheres africanas que sejam suficientes para avaliar seus contextos, tendo como principal pauta analisar o

papel ou liderança social que as mulheres negras possuem em suas comunidades. Desta maneira, as pesquisadoras nigerianas Ifi Amadiume e Oyeronke Oyewumi (sendo elas antropóloga e socióloga, respectivamente), sendo umas das desenvolvedoras deste conceito Mulherismo Africana, em seus estudos sobre o gênero, buscam romper com a epistemologia dos discursos de gênero ocidental e global dos estudos africanos. Em outras palavras, as nigerianas chamam atenção sobre o papel atribuído à mulher africana pelos estudos europeus de gênero, pois tais estudos tendem a omitir o papel social da mulher africana. Assim alega Bibi Bakare-Yussuf (2003):

O feminismo ocidental impõe experiências e estruturas históricas para outras sociedades e aplica conceitos ocidentais sobre realidades em África, como o de patriarcado, que o leva a analisar as mulheres africanas como instrumentos em sistemas de dominação masculina, sem considerar “o poder e autoridade das mulheres nas esferas religiosas, políticas, econômicas e domésticas pré-coloniais” (BAKARE- YUSSUF, 2003 apud GASPARETTO & AMÂNCIO, 2017, p. 2).

Isto é, ao considerar a mulher africana definitivamente submissas, corre-se o risco de não compreender a relação de poder que existe entre homem e mulher nessas sociedades, ignorando o privilégio que elas não só possuem na relação de matrilinearidade, na qual a descendência é contada em linha materna, mas também na relação patrilinear.

Segundo Scholl (2016), baseando-se na análise de Ifi Amadiume (1997), afirma que Ifi Amadiume, ao analisar o sistema matriarcal dos Igbo (um dos grupos étnicos da Nigéria), percebe que esta sociedade está organizada por um sistema "ideológico de gênero" binário conhecido como *mkpuke* e *obi* que sustenta a organização econômica, social e cultural. De acordo com a autora, o primeiro (*mkpuke*) simboliza a "unidade matricêntrica" (na qual as mulheres-mãe são as dirigentes) enquanto que *obi* simboliza a casa ancestral (dirigida por homens). Scholl (2016) conta que na sociedade Nnobi/Igbo o *mkpuke* é uma função desempenhada por mulheres, que se baseia no controle de produção de alimentos e na sua distribuição no seio da unidade familiar, sendo *mkpuke* também a menor unidade de parentesco. Ou seja, nessa cultura, a mulher exerce uma função de poder socialmente reconhecida.

De forma análoga, na sociedade Balanta-fora, a mulher desempenha uma função fundamental, responsável pela aprovação da lei, como vimos. Além disso, o ritual do

casamento é executado pelas mulheres casadas e a irmã do pai também pode arranjar um marido para uma menina, a qual o pai deve ceder a filha. Na *morança*, a mulher pode se responsabilizar provisoriamente pela liderança na ausência de um chefe. Se o chefe da *morança* falecer e não houver um homem *fanado*, a tradição responsabiliza a mulher para cuidar provisoriamente da família, representando-a nas atividades da *tabanka* até que haja um homem *fanado* para assumir a responsabilidade. Por exemplo, na *morança* Amara, o chefe da família é Cumor, ele quem atende a família, mas, a sua esposa Nsab, tem grande respeito, tanto quanto Cumor. Todas as mulheres da *morança* (as mais novas) consideram-na como uma mãe.

Além disto, a manutenção econômica do grupo familiar é de responsabilidade de Nsab. Segundo Nsab, quando o arroz produzido pela *morança* escasseia antes do período da próxima lavoura, são elas, as mulheres da *morança*, que sustentam a família. Portanto, percebe-se que o papel da mulher na sociedade balanta-fora é análogo ao das mulheres Igbo, estudadas por Ifi Amadiume.

Assim como Ifi Amadiume, há feministas africanas como Crispina Gomes (2009) e Patrícia Gomes (2015), que direcionam o seu pensamento sobre a questão de gênero no continente africano com a intenção de desvinculá-lo do conceito de gênero no continente europeu, mostrando que mulheres africanas não necessariamente comportam como submissas pois podem desempenhar papéis de matriarcas dentro da sociedade.

Nesse sentido, em *Mujer y poder: El caso de Cabo Verde* Gomes (2009) aborda a desigualdade de gênero no contexto cabo-verdiano. Neste estudo, a autora declara que nos tempos mais antigos a participação da mulher na política era rara. Afirmando que após a independência do Cabo-Verde, que se deu em 1975., havia apenas uma mulher deputada no país. No entanto, a luta armada de libertação do país contou com a participação significativa de mulheres, afirma a autora. Além de Crispina Gomes que nos trás a relação de gênero na sociedade cabo-verdiana, Patricia Coutinho Gomes, explicando o conceito de gênero na Guiné-Bissau, reitera a opinião análoga à de Ifi Amadiume ao afirmar que a abordagem de gênero no contexto europeu não deve ser usada como padrão para explicar a diferença entre homens e mulheres nas sociedades africanas.

Para Gomes (2015), a procura de igualdade de gênero por mulheres africanas difere-se do que se observa entre mulheres europeias. Desta maneira, para exemplificar

sua afirmação, a autora se baseia na divisão do trabalho. Isso porque o sistema econômico guineense é de cunho agrícola e antes da colonização europeia, a maioria esmagadora das sociedades tradicionais era matriarcal, onde a mulher exerce funções políticas e económicas importantes. Contudo, o processo colonial restringiu o papel feminino guineense.

Nesse sentido, conforme Gasparetto & Amâncio (2017), estudos dos feminismos ocidentais podem estar apropriando-se da herança da visão colonial ao usar as mesmas categorias e conceitos de gênero para referir o assunto no continente africano, pois essa categorização de gênero idealiza a mulher como vulnerável, o que não condiz necessariamente com algumas culturas africanas como as que foram apresentadas até aqui.

2.4-A organização do trabalho entre os Balanta-fora

Os Balanta são um povo conhecido popularmente como guerreiro e destacado como grandes fornecedores de arroz do país (HANDEM, 1986, IMBALI, 1992). Segundo a crença balanta, o cultivo de arroz é um trabalho dignificante pois um homem-trabalhador prova ser capaz de criar e sustentar uma família e conseqüentemente poder ampliá-la. Quanto mais força de trabalho tiver um homem, mais mulheres terá e mais filhos terá também, o que para eles é uma riqueza em forma de ser humano. Logo, um homem com tais características é considerado digno e rico. Sendo desta maneira, o *malu* (arroz), passa a configurar símbolo dos Balanta, pois não se pode invocar o nome desse povo sem se referir ao arroz (HANDEM, 1986).

A lavoura de *malu* é um trabalho que demanda muita dedicação e força. Apenas homens seriam capazes de suprir tal demanda. Por conta disso, as tarefas são organizadas em torno do parentesco (inter linhagem e intra linhagem) envolvendo todos os indivíduos (homens, mulheres, crianças, idosos etc). Como Té (2018) conta:

Entre os Balanta, há solidariedade entre eles no que se refere à questão de trabalho. Eles se organizam em grupos de faixas etárias, as meninas, mulheres, e as mulheres mais velhas, o mesmo acontece também com os homens. Quando alguém tem um trabalho por realizar, eles se juntam para lhe ajudar, e no dia seguinte ajudam numa outra pessoa (TÉ, 2018, p. 3).

Segundo Handem (1986) e Pinto (2009), os Balanta se concentram em grande maioria nos rios Mansoa e Cacheu, das regiões de Oio, Quinara e Tombali, áreas extremamente úmidas devido à presença dos braços de mar. Além do rio Buba, Conjola, Cumbidjam, Camexibo, Cajeré e Cachine, em territórios de etnia Nalu, porque são lugares de grande pluviometria do país, tendo 1.800 e 2.520 mm por ano (HANDEM, 1986, p. 59). Seus campos são ricos e próprios para o sistema de cultivo de arroz de bolanha alagado, (TEMUDO, 2009). Diante desta realidade, no século XVI, o canal do Geba tornou-se um local de abundante produção de arroz pelos *Brassa*, (HANDEM, 1986). Diante disso, muitos teóricos asseguram que a pluralidade étnica observada na Guiné-Bissau se deu, sobretudo, devido a sua condição climática, muitos grupos étnicos teriam emigrado para lá em busca de sobrevivência.

Segundo Temudo (2006) a aglomeração dos Balanta transformaram o canal Geba em celeiro de arroz e o sistema de cultivo em mangal foi introduzido por eles, que antes era um sequeiro: “sistema itinerante de derrubada e queimada e em regime de alagamento nas zonas baixas interiores-bolanha doce- (sic” (TEMUDO, 2006, p.07). O sistema de cultivo mangal, segundo Pinto (2009) e Giesing (1993), é o mais comum entre os Balanta-*fora* e Balanta-*bejaa* e hoje se difundiu para o país inteiro. Certamente, muitas técnicas de lavoura não foram criadas apenas pelos Balanta e Mancanhas, pois a prática de lavrar com *kibinde* (arado) já existia antes no país (GIESING, 1993). O conhecimento de tecnologia do cultivo de arroz fundamental, se falhar, pode dificultar o desenvolvimento do grão.

2.4.1-As técnicas de cultivo de arroz

De acordo com Handem (1986), existem quatro técnicas principais que um lavrador deve se atentar: 1) conhecer o caráter inalienável da terra; 2) conhecer o baixo nível das forças produtivas; 3) entender a complexidade do processo de trabalho do arroz e 4) o caráter comunitário das relações sociais de produção. Esses fatores são fundamentais no cultivo, pois são decisivos para o rendimento do *malu*.

No entanto, apesar da cooperação de toda a comunidade, o domínio de fatores da lavoura se deve, sobretudo, aos *N uman* e *N gaie gruta* (jovens na faixa de idade entre 18 e 25 anos, não *fanado*). São eles os coordenadores e a força motora da lavoura. De acordo com Handem (1986), os lavradores têm um cronograma agrícola

seguido anualmente, no qual o trabalho é dividido em dois grandes momentos. No primeiro momento, deve-se construir a *bolanha*, o que é uma tarefa pesada, pois consiste, segundo Handem (1986), em limpar as margens do rio até o ponto necessário e posteriormente construir o *kdink* (dique) de modo que “depois de fecharem os diques, esperam um período de tempo que pode variar de dois a três anos para que a água salgada seja lavada pelas chuvas. É somente a partir daí que se começa a derrubar todas as tarrafas do antigo mar e, na sequência, começam a lavar” (TÉ, 2018, p. 3).

Para Handem (1986), o tempo da lavagem da *bolanha* pode variar de seis a oito anos, porque a limpeza mal executada acarreta a produtividade do *malu*. Por essemotivo, os Balanta se delegam lavradores eficientes para construção de *kdink* e atentam para a infiltração de água do mar, já que isso causa dano ao arroz.

Na sequência, lava-se a terra e as *bolanhas* para a plantação. A plantação ocorre também em dois momentos, conforme relata Té (2018):

No primeiro momento, o arroz é plantado em casa nos meados do mês de junho, nas primeiras chuvas. Esse arroz é plantado em grande quantidade num espaço pequeno e depois quando cresce, num período que vai de 45 dias a 60 dias, é transplantado para a *bolanha*. Antes de ser transplantado é precisolavrar as *bolanhas* e, depois, para ser replantado de novo, entre os meses de agosto e setembro. A partir do mês de outubro a novembro até dezembro é tempo de colheita do arroz (TÉ, 2018, p. 3).

De encontro às palavras de Té, Handem (1986), afirma que o tempo estipulado para o início da lavoura é entre maio e junho, época que marca a entrada da chuva na Guiné-Bissau. Já lavrado viveiro, lança-se o grão de arroz e coberto com a terra, a fim de evitar que seja comido pelos pássaros. Vale ressaltar que o trabalho de semear conta com a cooperação de mulheres da *morança*, ou melhor, é uma atividade feita quase exclusivamente pelas mulheres. Para ser preciso, segundo Nato, são as mulheres responsáveis por todo o processo de plantação, desde semear o grão no viveiro na *morança* até o seu transporte para a *bolanha* e transplante do mesmo na *bolanha* e transportá-lo de lá para casa.

A transplantação da planta de arroz para a *bolanha* ocorre após trinta ou quarenta dias, em meados do mês de agosto, após a sua sementeira (HANDEM, 1986, p.60). De acordo com a autora, em 1953, cultivou-se 28% da superfície nacional, produzindo-se 55,6% do *malu*. Mulheres trabalham em conjunto, contando com o

auxílio das garotas e dos idosos - estes últimos ajudam a puxar o arroz da terra.

Figura 05- Mulheres Balanta transportando arroz



Fonte: arquivo pessoal da autora (2020).

Após algum tempo, quando o grão começar a amadurecer, as crianças (garotos) de seis a quatorze anos de idade são enviadas para vigiar os pássaros, tarefa que durará até a colheita do arroz. Durante esse período, os diques devem estar em constante fiscalização, observando-se se há ou não infiltração de água do mar no arroz.

A colheita inicia-se por volta da primeira semana de dezembro, finalizando por volta do final do mês de fevereiro e conta-se com a colaboração de toda a comunidade. Os homens cortam o *lat malu* e as mulheres, em colaboração das garotas, transportam o grão da *bolanha* para *morança*.

Figura 06-Colheita do arroz



Fonte: arquivo pessoal da autora (2020).

Nas figuras 05 e 06 pode-se ver a execução de colheita de arroz na *bolanha*. Em casa, conserva-se o grão dentro de um *fuul*, um tanque feito de lama, que geralmente fica no interior da *morança* e uma parte sobrança do arroz é trocado por *mancara* (amendoim) pelas mulheres. Segundo Temudo (1998), esse intercâmbio de alimentos garante não apenas a manutenção da autossuficiência dos grupos envolvidos, essa atividade simboliza um gesto de solidariedade.

É necessário salientar que as mulheres fazem diversos trabalhos para a manutenção da subsistência grupo familiar. Além do cultivo de arroz, elas se empenham em vários tipos de plantações: como a do feijão, do milho, da batata doce, etc. Atualmente, o governo criou um programa de irrigação na maioria das *tabankas* do Sul da Guiné-Bissau e as mulheres de *tabanka* de Enxudé aderiram a esse programa. Além

do mais, dedicam-se à pesca, mostrado na figura 07.

Figura 07 – Mulheres Balanta Pescando



Fig. 45 – *Mulheres balantas pescando com camaroeiro*

Fonte: Graça (2012).

Frequentemente elas pescam no rio, como pode-se ver na imagem 06. Segundo informantes, uma parte da pesca vai para o consumo imediato e outra parte é vendida e o dinheiro é usado para compra de alimentos.

Na época da seca, de meados de outubro a maio, elas produzem e comercializam diversos produtos, desde o artesanato até os produtos alimentícios: esteiras, lenha, sal, óleo de dendê, manga seca, peixe esfumado, limão, cana de caju, etc. Tudo isso também é vendido, mas dessa vez, o dinheiro é utilizado para comprar alimentos e para comprar roupas e sapatos para seus filhos.

Quando se compara a quantidade de arroz lavrado antigamente com a de hoje, podemos perceber que a produção do arroz na Guiné-Bissau reduziu significativamente. Em Enxoé, é notório que a grande maioria das famílias consomem arroz oriundo da China e da Tailândia. Grande parte das *bolanhas* foram abandonadas ou encontram-se

em desuso. A imagem 08 abaixo ilustra as *bolanhas* de Enxudé, abandonadas há mais de 30 anos, segundo os moradores.

Figura 08- *Bolanhas* de Enxudé



Fonte: arquivo pessoal da autora (2020).

Esse fato é justificado como decorrência do processo colonial, a mudança econômica e a falta de recursos para a manutenção do trabalho da lavoura. No entanto, mesmo diante desses obstáculos, os Balanta ainda continuam representando no país os maiores lavradores de arroz da Guiné-Bissau.

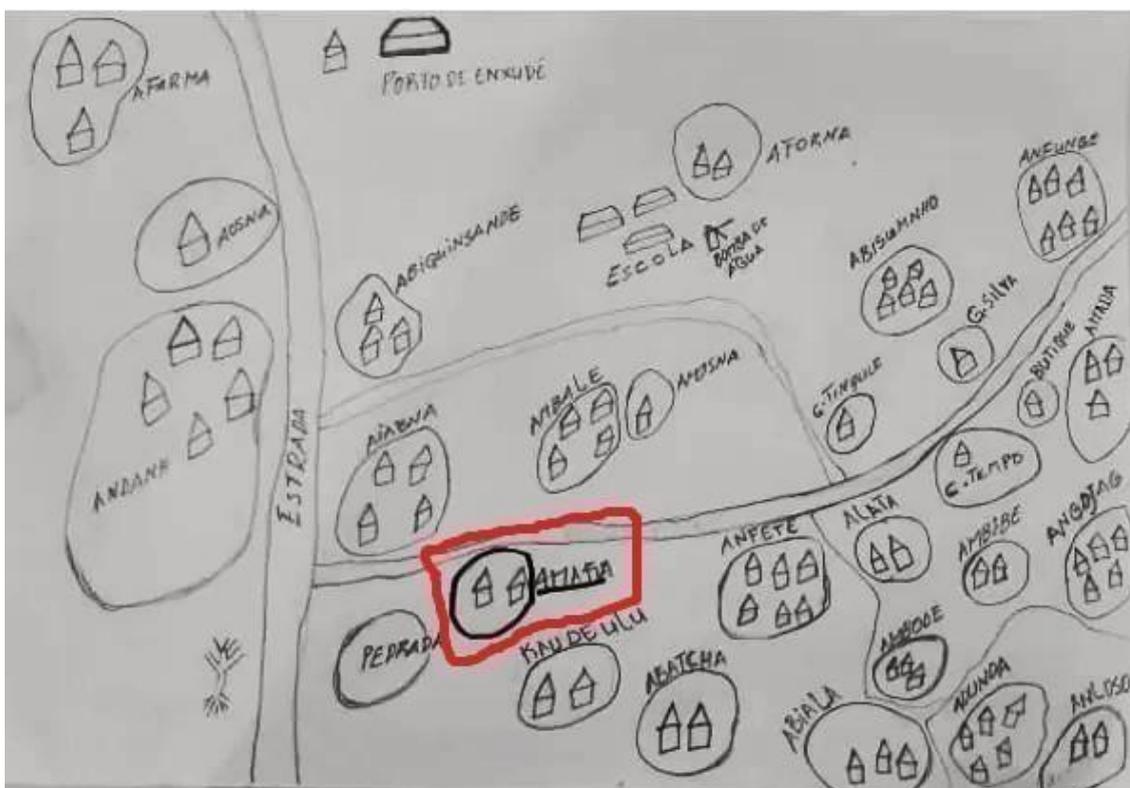
2.5-Morança

Morança (*pan* ou *od* na língua balanta-fora) é um conjunto de casas que compõem uma unidade habitacional tradicional do segmento de uma determinada *djorson* (linhagem). Isto é, a *morança* é a primeira célula de vida, sendo fundada por um homem *fanado* e uma mulher, por meio do matrimônio tradicional (BICARI, 2004), o que mostra que pode abrigar pessoas de etnias diferentes, podendo ocorrer não somente por meio do casamento, como também por meio relações de amizade.

Certamente, a *morança* é uma fragmentação de *tabanka*, isto é, entende-se a *tabanka* como uma unidade familiar maior formada por um grupo da mesma etnia (BICARI, 2004) que se fragmenta em variadas *moranças*, ou seja, esta última seria uma

extensão de um *djorson* em uma *tabanka*, por isso, os membros se comportam como parentes. Como mostrado na figura 08, nela encontram-se dois tipos de *moranças*: pequenas e grandes. Se a segunda abriga um maior número de famílias, a primeira agrega poucas famílias. A figura 08 refere-se à *tabanka* de Enxudé e suas respectivas *moranças*.

Figura 09- *tabanka* de Enxudé



Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora (2020).

Na figura 09 vimos a localização da *tabanka* de Enxudé e suas *moranças*. Cada círculo de casas equivalem a uma *morança* e toda *morança* tem um nome que a identifica. Considera-se *morança* grande ou pequena o círculo com maior número ou menor número de casas e famílias que lá residem, respectivamente. Em Enxudé, por exemplo, considera-se Anfete uma *morança* grande por conter seis casas, ao passo que a *morança* Amara, destacada na imagem, configura-se como pequena, já que nela há apenas duas casas. Destaca-se a *morança* Amara, que pertence ao irmão de minha mãe, pois foi nela que nos abrigamos durante toda a pesquisa de campo.

Toda *morança* possui um *fa ni odn* (o seu fundador, chefe da família). É ele quem lidera a *morança* e a representa nas atividades socioculturais da *tabanka*. Mas,

antes do chefe da família, há um *fa ni botcha* (dono do chão ou da tabanka). Contudo, o *fa ni botcha* é apenas uma espécie de coordenador da terra e não o “proprietário”. Conforme relata Pinto (2000), a função do *fa ni odn* e do *fa ni botcha* são diferentes. O primeiro tem o papel de regular e promover a harmonia na *morança* e isso é ensinado aos filhos homens desde a infância e transmitido também aos filhos da irmã. Enquanto que o segundo, o *fa ni botcha*, possui o papel de manter o equilíbrio *morança*, levando concórdia onde houver discórdia. É ele o responsável por guiar o *irã* (uma entidade), o protetor da *tabanka*.

Na ausência do magistrado, os chefes da *morança* podem assumir a direção inclusive, pedir a benção ao *irã* pela proteção de todos. Todos os problemas relacionados à *morança*, são de responsabilidade do *fa ni odn*. Mas ele interfere nos problemas apenas se for convocado. Segundo Leister (2012), os problemas de rivalidade e acusação de feitiçaria ocorrem entre membros de *moranças* e *tabancas* são resolvidos pelo *fa ni botcha*. Contudo, se o problema pode persistir em terríveis conflitos, nessas situações, apela-se pelo *irã*. Quando o conflito for levado ao *irã*, geralmente não termina bem. Então, como forma de evitar esses conflitos, de acordo com Bicari (2004), entre *tabankas* vizinhas incentiva-se um relacionamento harmonioso.

Contudo, a gerência e a manutenção de substância alimentícia da *morança* se deve sobretudo ao comando da mulher. “Cada *morança*, independentemente do número de agregados nucleares que a integram, é constituída por um ou vários *fogões*, que são as principais unidades de organização da produção, da transformação, do consumo e da distribuição” dos alimentos (TEMUDO, 2006, p.08). Sendo encarregada do controle do alimento, a mulher é quem decide se deve ou não dividir o *fogão*, pois há *moranças* com um único *sol* (fogão) - no caso de *morança* pequena - e há aquelas com vários *sol* - no caso de *morança* grande, nesse caso, cada *sol* é controlado por uma mulher.

2.5.1-Tipos de *morança*

Como já adiantamos, a *morança* se divide em dois tipos, sendo classificada maior ou menor dependendo da quantidade de casa e de família que lá contém. Conforme relataram os informantes, o que amplia a *morança* é o número elevado de esposa e de filhos que possuir um homem. Desta forma, Segundo Leister (2012), uma *morança* grande abriga de quatrocentas a quinhentas pessoas da mesma linhagem. Os

Balanta almejam uma *morança* grande, para eles, família grande é sinônimo de riqueza, proporcionada pela prática da poligamia. A figura 09 é um exemplo de uma *morança* grande.

Figura 10- Morança grande



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2020).

A imagem referente à *morança* Atoma pertence à família da minha mãe. A pessoa que aparece na foto é o chefe desta *morança*. Não conseguimos fotografar toda a dimensão deste espaço. A imagem a seguir, refere-se a outra parte da *morança*:

Figura 11- outro ângulo da *morança* grande



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2020).

Na foto acima, podemos ver meus parentes maternos. São filhas das irmãs da minha mãe. Vale ressaltar que a *morança* possui arquitetura circular, por isso, não foi possível capturar toda a dimensão da mesma. Então, na figura 11, vemos o outro ângulo da *morança* grande, Atoma.

A partir da definição de *morança* de Leister, podemos considerar Atoma uma *morança* grande, uma vez que, segundo os informantes, nela habitavam mais de 200 pessoas. Contudo, esse número de famílias e de casas reduziu porque alguns membros já faleceram. Em Atoma restam aproximadamente dez casas e cerca de cinco famílias compostas por homens circuncidados e não circuncidados.

Já a *morança* pequena, por sua vez, geralmente possui poucas casas, tendo conseqüentemente poucas famílias. Como exemplo, apresentamos a *morança* Amara na figura 12.

Figura 12- *morança* pequena



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2020).

Aqui restam apenas duas casas e a casa da imagem 12 pertence ao *fa ni odn*. Nela, habitam seus parentes: filhos, netos, sua esposa e esposas dos seus filhos. Ele cedeu também um quarto para o filho da *bia yama*, prima do *fa ni odn*, um jovem rapaz de nome Bidanssanta (de aproximadamente vinte e cinco anos), onde mora com sua esposa, Nato.

Na figura 13 que se segue pertence a outra parte da *morança* Amara, na qual vive um parente do *fa ni odn*.

Figura 13- outra casa da *morança* pequena



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2020).

Nesta casa vive o filho do *bia yama* (sobrinho do chefe), chamado Beto, um homem de quarenta anos, e sua família. Amara é liderada por Cumor (o chefe) em consonância com sua esposa, pois a mesma responsabiliza-se pelo controle de alimentos, ou do *sol*. Beto é o único que possui o *sol* separado. Contudo, todas as tarefas referentes ao consumo e ao bem estar da *morança* ainda são pensadas em conjunto e Nsab, esposa do chefe, que é quem coordena todas tarefas domésticas.

Cumor nos contou que Amara tinha mais de dez casas e famílias. Porém, algumas famílias morreram e outras migraram para outras *tabankas* ou para a capital Bissau. É importante salientar que os Balanta relacionam qualquer morte com a feitiçaria e quando os membros de uma *morança* começam a reduzir por causa de morte, nesse caso, é comum os restantes abandonarem a *morança* por medo. Por outro lado, temem *pan sau* (que a *morança* acabe). É muito solitário ser o único membro restante de uma *morança* que não tem ninguém.

3-O sistema de parentesco Balanta-ora

No capítulo anterior, descrevemos a sociedade balanta: *tabankas*, *moranças* e suas relações dentro da *morança*. Passamos agora a descrever a cosmovisão e os regimentos desta sociedade.

Se considerarmos a cultura como o conjunto de hábitos, de mitos, de crenças, de educação etc., pode-se concluir que não existe um povo sem sua cultura (Malinowski, 1988). No entanto, é de conhecimento popular que alguns coletivos humanos são julgados e inferiorizados a partir das suas crenças. Esse é um fenômeno observado no continente africano ou em sociedades não ocidentais.

Evans-Pritchard, em seu trabalho intitulado *Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande*, publicado no ano de 1937, traz à tona o sistema social do povo Azande, uma etnia do Sudão do Sul. Nessa obra, o autor propõe o entendimento da organização social do povo Azande e os princípios que regulam essa sociedade. De acordo com o autor, para os Azande não existe morte natural, já que acreditam que há sempre o envolvimento de um bruxo, um parente próximo da vítima. Isto é, um bruxo não mata um estranho e sim um parente. Por outro lado, os Azande creem que o mal também se combate através da magia.

Percebemos aqui que a bruxaria não é apenas uma ação abstrata de um indivíduo com poder mágico, pois vai além do imaginário. Os Azande personificam a bruxaria tratando-a como uma substância concreta e possível de se observar no cadáver de uma pessoa bruxa. Além disso, tal substância é hereditária, de modo que uma pessoa só é bruxa se seus genitores o são. De forma análoga, se o sangue do marido for o mais forte, significa que todos os filhos herdarão a capacidade da bruxaria e se for o contrário, todas as suas filhas serão bruxas.

Outro autor que também discorre sobre a magia é Florestan Fernandes. No texto *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, publicado no ano de 1952, o autor conta que a prática do canibalismo entre os Tupinambá possuía uma função mágica ligada ao espírito do antepassado, motivada, principalmente, pela necessidade de vingar o assassinato de algum membro da comunidade. O canibalismo, portanto, está atrelado à vingança e à libertação do espírito do parente morto, segundo a crença Tupinambá, este é o único modo para que sua alma tenha paz no outro plano.

A sociedade *balanta*, assim como a dos Azande, é regida pela crença animista na qual os fenômenos (magia, feitiçaria, entidades etc) possuem grande aceitação. Desse modo, a sociedade *balanta* abrange vivos e mortos, pois os mortos permanecem em estreito convívio com os vivos, fornecendo a eles o mundo do além, as normas de conduta e a proteção contra os males (YUNES, 2019). Ali, os mortos são onipresentes, são protetores da linhagem da qual pertence.

Os Balanta-fora creem que o *aulé* (ou *irã*, entidade) tem o poder de controlar e proteger o ser humano. Desta forma, todos os feitos relacionados às doenças, ao matrimônio e até mesmo à morte giram em torno de *aulé*. As circunstâncias inconvenientes como doenças, fome, morte, etc, são relacionadas diretamente à prática de feitiçaria, por isso, são resolvidas por meio desta crença.

Para eles, Deus não criou nada prejudicial ao homem, todos os males no mundo são resultado das ações humanas e os feiticeiros são responsáveis por os males que assolam o mundo. Portanto, para sua sobrevivência, os Balanta recorrem ao *aulé* em busca de proteção.

\a seu benefício. As funções mais comuns de *aulé* são: vigiar e proteger uma família em uma *morança* ou *tabanka*, proteger a *bolanha* de arroz, de justiceiro etc. Há etnias que simbolizam *aulé* com um pano vermelho e garrafas em volta.

Outras o representam através de um boneco, um pedaço de pano branco, unhas de animal, dentes, chifre de animal. Até um animal pode representar *aulé*. Na *morança* do meu pai, por exemplo, o *aulé* de *morança* é uma cobra colorida que por lá surge poucas vezes ao ano. .

Segundo Leister (2012), toda família tem em sua *morança* um *aulé* que dirige e protege a linhagem. Para ter o controle dimensional da *morança*, como contou o informante Cumor, os Balanta colocam seus *aulés* num lugar chamado *fram* (uma casinha feita exclusivamente para tal entidade) no meio da rua da *morança*, em frente à porta da casa do chefe. Veja a imagem a seguir:

Figura 14- *fram* (casinha de *aulé*)



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2020).

A imagem refere-se à *fram* da *morança* Alata na *tabanka* Djufa. A câmera não captou toda a dimensão da *fram*, mas trata-se de uma casinha menor, que está situada no centro da *morança*. A foto foi tirada durante a cerimônia fúnebre da mãe da moça que aparece na foto. Eles também podem ser deslocados de um lugar para outro, conforme a localização dos membros da linhagem. Quando um homem construir sua *morança*, ele precisa levar para sua nova casa uma parte desse *aulé*.

O *aulé* de *tabanka* normalmente é posto debaixo de uma árvore poilão (*ceiba*) num lugar mais afastado, no centro da *tabanka*. Sua função é proteger seus membros contra ameaças como: seca, fome, doenças, entre outros problemas. Nesse sentido, antes de os Balanta executarem qualquer tarefa, costumam-se conectar ao *aulé* através de oferendas. Os Balanta de modo geral não realizam *fanado*, casamento e *toka-tchur* sem antes dirigir-se ao *aulé* da *morança* e da *tabanka*. Vale lembrar que todos os *aulés* têm um nome, o da *tabanka* de Enxudé é Aranta.

Em busca da cura e de proteção, Os Balanta recorrem às *bissigue*¹⁸, que são mulheres curandeiras. De acordo com os nossos interlocutores, as *bissigues* são mulheres nas quais os espíritos dos seus antepassados encarnam com a finalidade de proteger a linhagem. No entanto, com o poder do espírito, as *bissegues* passam a curar não apenas as pessoas da sua linhagem como a sociedade em geral.

¹⁸ *Bissigue/Sigue* (na língua Brassa) ou *djambakus* (na língua Kriol) significa curandeiro/a .

3.1 -Quem são os feiticeiros?

De acordo com Figueredo (2015), o termo “feitiço” surgiu por volta do século XVI, na África ocidental. A palavra era escrita inicialmente como *fetiche* e mais tarde passou a ser grafada como *fetisso* no crioulo da costa da Guiné. Com a evolução, a palavra passou a ser escrita como “feitiço e feitiçaria”. Segundo o autor, na Idade Média, a palavra possuía o significado de prática mágica ou bruxaria. Mas hoje, em algumas sociedades, o termo pode referir a curandeirismo.

Na concepção balanta, *n'ghol* (feiticeiro) trata-se de uma pessoa *pauteiro* (ou *tem pco* expressão *balanta* que refere às pessoas com poder de mediunidade) que se apropria do seu poder mágico para disseminar o mal à sociedade.

Mary Douglas, em seu artigo denominado *Os Lele revisitados, 1987 acusações de feitiçaria à solta*, publicado no ano de 1999, conta que o feiticeiro, entre os Lele do Kasai (no Congo), é referido como um indivíduo endemoninhado. Assim declara a autora:

sob a rubrica “feiticeiro” estou incluindo quaisquer bruxos (ou bruxas), indivíduos endemoninhados, e magos que supostamente possuiriam poderes secretos capazes de infligir dano — não como um ladrão que age furtivamente à noite, mas através de meios ocultos e sobrenaturais. (DOUGLAS, 1999, p.08).

Nas palavras de Douglas, o feiticeiro é qualquer pessoa detentora desse conhecimento, geralmente, as pessoas mais velhas.

Ao contrário do que vimos entre os Azande, os Balanta-nhacra creem que o ser humano não nasce com o poder de feitiçaria, e sim torna-se feiticeiro. Além disso, os feiticeiros da família materna não são ofensivos. O que não se pode esperar do feiticeiro/a da família paterna.

Segundo Cumor, torna-se feiticeiro aquele indivíduo *tem co* (médium), a partir do momento que usufrui da carne humana (uma forma mágico de assassinato), pois o sujeito não se alimenta da carne humana e sim da alma da vítima.

Entre 2005 e 2007 na *tabanka* de Enxudé havia um morador de nome Runna que vivia sozinho e isolado. Ele era frequentemente acusado de ser feiticeiro. Este senhor de aproximadamente setenta anos de idade não tinha sossego, todos os males queameaçavam a *tabanka* o acusavam como cúmplice e isso lhe custava espancamentos

severos. Ele aguentava todas as acusações e maus tratos, nunca procurou autoridades locais para denunciar a atrocidade. Em 2007, ele morreu. Mas, depois do seu desaparecimento, descobriram que ele não era o feiticeiro e sim que havia um feiticeiro que se revestia das características físicas desse senhor para fazer mal à *tabanka*. O verdadeiro feiticeiro foi descoberto e foi severamente espancado.

Portanto, atualmente, devido a influencia externa (dos europeus e dos muçulmanos, especificamente), há uma grande maioria dos Balanta seguidores do catolicismo- a religião apresentada a eles no periodo colonial pelos portugueses com intuito evangeliza-los e, em menor parcela, seguidores do islamismo, que também teve um papel de converter os africanos ao islamismo durante o seculo XIII, podendo observar também o hibridismo entre os Balanta. Isso foi de alguma maneira satisfatória para alguns povos africano que, por serem essas religiões dominantes na maior parte da África, e por serem convencidos de que são religiões certas a serem seguidas, algumas etnias acabam adotando-as e passam a criticar a própria tradição baseando-se na visão eurocêntrica de que assim não seriam confundidos com feiticeiros. O que na prática não funciona porque se o sujeito é considerado como tal o fato dele ser seguidor dessas religiões não impede que seja considerado feiticeiro. Além disso, dentro da própria religião católica e muçulmana os fiéis se acusam de feitiçaria também.

3.2- Sistemas de parentesco na antropologia e o caso dos Balanta-fora

Zagni (2010), tratando da antropologia da família e do parentesco, conta que ambas as modalidades consideram o parentesco como o elemento conceitualizador, organizador e gestor das relações sociais. Buscando primordialmente avaliar as condutas e as proibições matrimoniais nas sociedades humanas, a antropologia de parentesco também busca entender os interditos presentes nos códigos morais da conduta social.

Isso posto, a tradição antropológica define o *clã* como sendo o grupo de indivíduos que se consideram putativamente descendentes de um mesmo ancestral, ao passo que o termo *parentesco* designa os laços de sangue, a rede de relações interpessoais socialmente reconhecidas centradas sobre o *Ego*. Já o termo *família*

refere-se ao conjunto de pessoas aparentadas ou por consanguinidade e/ou por afinidade. Contudo, os estudos antropológicos revelam uma complexidade e divergência no que tange à definição de termos como parentesco e de família. Alguns autores vão definir esses conceitos no campo biológico e outros irão defini-los no campo cultural.

Deste modo, nosso objetivo aqui é apresentar o sistema de parentesco dos Balanta-fora, evidenciando a maneira como se ordena a seleção de cônjuges. Para isso, procuramos distanciar dos termos de parentesco ocidentais e usar os termos locais, já que alguns conceitos não existem no sistema de parentesco balanta-fora

Morgan, em seu estudo *Sistemas de consanguinidade e afinidade da família humana* publicado no ano de 1871, apresentou dois tipos de terminologia de parentesco diferentes: o descritivo e o classificatório. Segundo o autor, o primeiro sistema, que se observa entre povos não europeus – principalmente os africanos - considera o irmão da mãe como mãe masculina. Já o segundo termo, o classificatório, pode ser observado entre os povos do continente europeu e noroeste asiático. Neste sistema a organização social típica advém de sociedades ocidentais, a qual se separa em pai, mãe, filho etc. Esta categorização diz respeito não somente ao grau de parentesco como também ao papel que os indivíduos desempenham dentro da sociedade.

Já o antropólogo Radcliffe-Brown, em *Estrutura e função na sociedade primitiva* publicada no ano de 1973, considera que o sistema de parentesco é estabelecido a partir do padrão de conduta para com a mãe, podendo abranger a irmã da mãe e o irmão, sendo esse padrão que vai afirmar a natureza do grupo familiar e sua vida na sociedade. Rubin (1993) fala que a relação do parentesco entre os Nuer é formado por diversos fatores onde o homem ocupa um lugar de destaque enquanto mulher ocupa o lugar de submissa. Conforme a autora, a partir da obra de Evans-Pritchard (1951), afirma: “os Nuer definem o status de paternidade como pertencente à pessoa em cujo nome o dote (em gado) devido pelo noivo é dado à mãe. Assim, uma mulher pode casar-se com outra mulher, e ser marido da mulher e pai de seus filhos, não obstante o fato de não a ter engravidado” (RUBIN, p.15-16). Então, nessa cultura, o parente se dá a partir de uma rede de relação construída socialmente.

Em sua teoria das estruturas e das combinações simbólicas, Lévi-Strauss (1976), lista três fatos básicos em que operam sistema de parentesco e de família: o nascimento, o casamento e a morte. Para o autor, o ser humano tem a capacidade inata da linguagem,

o que lhe permite atribuir valores e significar acontecimentos. Fato este que o difere dos demais animais. Essa capacidade permite ao homem interagir com sociedades distintas, possibilitando-lhe, ao longo do tempo, estabelecer maneiras específicas de tratar estes eventos, sendo o sistema de parentesco é uma das capacidades do homem para interagir entre si.

Evans-Pritchard (1978), em seu estudo de parentesco apresentou uma definição distintiva entre o termo clã e linhagem. Segundo o autor, em sua obra etnográfica o povo sudanês *Os Nuer*, publicado no ano de 1978, o clã seria um sistema mais amplo de linhagem, isto é, uma linhagem é um fragmento genealógico de um clã. Desta maneira, a linhagem é considerada um grupo de indivíduos que descendem de um único ancestral. Tratando-se da teoria de parentesco de Lévi-Strauss, Cintia Sarti, ao analisar o conceito de parente e de família em Lévi-Strauss (1982), afirma que o autor considera a família como um grupo social concreto, enquanto que o parentesco é uma abstração, uma estrutura formal, que permeia este grupo social, mas que vai além disso (SARTI, 1992).

Do ponto de vista antropológico, os sistemas de parentesco são considerados como estruturas formais, que resultam da combinação de três tipos de relações básicas: primeiro, a relação de descendência, que é a relação entre pai e filho e mãe e filho; segundo, a relação de colateralidade, que é a relação entre irmãos; a relação de consanguinidade são laços de sangue, linhas de descendência matrilineares ou patrilineares, e para além de pais e filhos, são as genealogias, de um lado e outro; e por fim, a relação de afinidade, ou seja, a que se dá através do casamento, pela aliança. (SARTI, 1992, p.71).

Então, a estrutura formal de parentesco consiste em três relações básicas: descendência, consanguinidade e afinidade. Esta combinação é universal, pois qualquer sociedade é formada a partir dessas três relações e suas combinações, mas a sua realização é variada. Desta maneira, “a família, como sociedade, é vista como um sistema de relações e a análise atenta para as regras que regem essas relações” (SARTI, 1992, p. 43). Lévi-Strauss (1976) ainda menciona as relações incestuosas. Para o autor, a proibição do incesto é uma regra a partir da qual é estabelecida a reciprocidade social,

troca de alianças: aliança a sincronia e a filiação a diacronia. Sarti, por sua vez, aponta que a proibição de incesto institui o sistema de comunicação (por meio da aliança), do matrimônio exogâmico, as regras de conduta para homens e mulheres, a divisão sexual do trabalho e os papéis de gênero. Assim, Sarti (1992), entende que o casamento desconstrói a naturalidade da relação entre mãe e filho, estabelecendo a mediação do pai; e o tabu de incesto recombina as possibilidades das relações sexuais. Sarti (2005) completa que, da mesma forma que as trocas (a saber, as trocas de palavras – linguagem; as trocas de mercadorias – o sistema econômico; as trocas de mulheres – relações de parentesco) são vistas como jogos de comunicação, a família também o é.

Lévi-Strauss (1982), por exemplo, conta que a exogamia (que proíbe o casamento entre parentes da mesma linhagem ou clã) é mais do que proibir uma relação entre parentes próximos. De acordo com o autor:

A exogamia por si mesma não bastaria para proibir a aliança de uma mãe com seu filho, em uma sociedade de regime patrilinear, ou do pai com a filha, em uma sociedade matrilinear. Mas em muitos casos é a regra de exogamia ou o sistema de parentesco que decide, sem levar em conta as conexões reais, postas de lado as do primeiro grau (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 69).

Desta maneira, a partir do sistema de troca restrita que permeia o matrimônio entre primos cruzados (filho de irmão com a filha de irmã), o autor, vai concluir que, na verdade, o tabu do incesto pode ser uma regra criada pela sociedade. Conforme discorre o autor:

A mesma lei, que, no casamento entre primos cruzados, equipara um grupo de primos coirmãos a irmãos e irmãs entre si, faz da outra metade desses mesmos primos coirmãos esposos potenciais. O mesmo sistema, e também outros, vê na aliança do tio materno com a sobrinha, e mais raramente da tia materna com o sobrinho, tipos de casamentos muito recomendáveis e às vezes prescritos, ao passo que uma pretensão análoga da parte do tio paterno ou da tia materna suscitaria o mesmo horror que o incesto com os pais, aos quais estes colaterais são igualados (LÉVI-STRAUSS, 1982, p.69).

Se os primos paralelos são considerados irmãos, os cruzados também os são, já que pertencem a metades distintas. Portanto, na teoria de Lévi-Strauss (1982), as regras do casamento têm por objetivo central criar normas dentro de um círculo de parentesco, “enquanto o parentesco é dado, a natureza impõe a aliança, mas não a determina” (BEAUVOIR, 2007, p.02). Portanto, percebe-se que a regra exogâmica não se trata de

proibição por motivo biológico em si, mas sim trata-se de um fenômeno cultural.

Engels (1984), fala do conceito de família a partir do ponto de vista de Morgan. Segundo Engels (1984), entre os senekas-iroqueses de Nova York, nos Estados Unidos da América, a relação de parentesco da qual resulta vigente de forma de família está em contradição com o sistema de parentesco. Isso porque ali o matrimônio é facilmente dissolúvel para ambas as partes, o que Morgan chama de "família sindiásmica", conta o autor.

Segundo Morgan, os senekas chamam filhos e filhas do irmão da mesma forma que aos próprios, Desta maneira também uma mulher chama filhos e filhas da irmã da mesma forma que aos próprios, os quais por sua vez os chamam de pai e mãe respectivamente. No entanto, os filhos e filhas do irmão chamam a irmã do pai de tia. Do mesmo modo, os filhos dos irmãos tratam-se entre si de irmãos e irmãs e o mesmo acontece entre os filhos de irmã. Os filhos do irmão e os da irmã tratam-se entre si como primos e primas. Além de senekas, o autor também cita o sistema de parentesco das ilhas Sandwich (Havaí) que também não corresponde à forma de família dessa comunidade. Mas diferente dos senekas, em Havaí todos os filhos de irmãos e os de irmãos sem exceção, são irmãos e irmãs entre si. Então, nessas tribos mencionadas, conforme Engels (1984), a categorização de nome atribuído aos indivíduos não são simples nomes pois expressa diversos deveres recíprocos que implicam num regime social.

Já Almeida (2010) afirma que Morgan crê que o laço do parentesco entre povos não "civilizados" é um método estabelecido para preservar sua espécie, por exemplo, "entre tribos nômades, especialmente, a respeitabilidade do indivíduo era avaliada, em grande medida, pelo número de seus parentes" (ALMEIDA, 2010, p. 6). Essa ideologia de parentesco de Morgan nos remete ao mesmo fenômeno nas sociedades africanas. Os africanos, guineenses, têm a capacidade de resgatar um laço parentesco muito distante para próximo de si, como forma de engrandecer o grupo.

Para Rubin (1993), que discorreu sobre o casamento e o tabu do incesto, o matrimônio é considerado por muitos autores como forma de acalmar tensões entre sociedades diferentes. Mas, nem sempre visando estabelecer a paz entre clãs distintos, pois mesmo que um clã integre um indivíduo de outro clã, ainda pode haver a possibilidade de conflitos. No que tange ao tabu do incesto, a autora afirma que este é o

resultado de uma vasta rede de relações que estabelece laços de parentesco entre grupos de pessoas. Então, Desta maneira como Levi-Strauss, Rubin considera o tabu do incesto responsável pelo surgimento do sistema de parentesco.

Brito (2013), por sua vez, considera o parentesco particular e pertencente ao campo da cultura, ao passo que o tabu pertence ao campo biológico e universal dado que o tabu do incesto atribui à família um sentido biológico e esse sentido é necessário para a manutenção da base familiar. Já as regras de parentesco, por não obedecerem à consanguinidade, estariam no campo da cultura, todavia, conforme o autor, deve-se atentar também para o caráter biológico do sistema de parentesco, pois o que pode ser considerado “cultural” em uma sociedade, em outra, pode estar no campo “biológico”.

Igor José de Renó Machado, em seu pequeno livro intitulado *A Antropologia de Schnaider: Pequena Introdução*, publicado no ano de 2013, descreveu o sistema de parentesco e de família a partir do ponto de vista do antropólogo americano David Murray Schneider. De acordo com Machado (2013), para Schneider, o sistema de parentesco americano, embora nomeie os parentes como sendo pessoas que se relacionam por sangue ou por casamento, consideram socialmente parentes apenas pessoas do mesmo sangue. Então para ilustrar melhor esta dicotomia de parentesco, o autor estabelece dois paradigmas, representando os termos de parentesco americano, a saber: termos básicos (com mais de um modificador) e termos derivados (infinitos). O modificador, por sua vez, forma dois conjuntos e a partir dos quais vão se distinguir parentes reais (de sangue) daqueles que não são parentes de sangue. Então, os termos: *step/foster* e *half* (são modificadores restritos) e *great/grand* e *first* (são termos infinitos, que marcam distanciamento). O primeiro conjunto defende a integridade dos parentes, ao passo que o último distingue parente de sangue de parentes por afinidade. Deste modo, parente de sangue é aquele formado por biogênicos. O pai e a mãe, por não pertencerem ao mesmo biogênico, não são parentes de sangue, mas a identidade genética da criança deriva da metade dos dois (do pai e da mãe). Então, para Schneider, “o parentesco é definido como biogênica e esta definição diz que o parentesco é qualquer coisa que a relação genética é” (MACHADO, 2013, p. 30).

Schneider também define a família através do ato sexual (reprodução), já que o sexo é o principal símbolo para caracterização e diferenciação de dois membros da família que se unem culturalmente. A família, portanto, na cultura americana, contém

somente marido, esposa e os filhos destes.

Entre os *Nuer*, os *Zulu* e os *Naya*, o fato biológico da família não é tão levado em consideração. Romanelli (2003, p. 81-82 *apud* SANTANA, 2015) considera que:

A paternidade é fato cultural e tal fato pode ser observado em certas sociedades primitivas (sic), como os *Naya*, que possui uma tradição na qual distinguem o pai biológico, o responsável pela fecundação de uma mulher, dopai social, (ou pater), aquele que assume social e legalmente a paternidade de uma criança. Os *Nuer* e os *Zulu* também possuem tradição análoga a essa citada acima pois culturalmente, quando um homem casado falecer antes de ter deixado filhos (herdeiros) sua irmã pode assumir simbolicamente o seu papel e casa-se socialmente com outra mulher, a fim de, indiretamente, gerar descendentes para dar continuidade à linhagem do irmão. Essa união não cria obstáculos para a mulher que ocupa o lugar simbólico do irmão, ela possui um parceiro sexual, que não é seu marido e com quem terá filhos. Assim, o irmão falecido torna-se “pater” dos filhos gerados por sua irmã com um parceiro, que é de fato pai biológico ou “genitor” desse filho (ROMANELLI, 2003, p. 81-82).

No entanto, de acordo com o observado na relação sociocultural dos *Balanta-fora*, podemos deduzir que essa etnia compartilha um sistema de parentesco amplo, como o que Engels, com base em Morgan, (1984) chama de “família sindiásmica”. Conforme afirma Seide (2017), nesse sistema de parentesco ampliado que se observa na grande maioria das etnias da Guiné-Bissau como *Fulas*, *Pepéis*, *Mandingas*, *Balanta* etc. são importantes quaisquer tipos de laços familiares e o parente não se resume apenas às pessoas de mesma linhagem ou clã.

A categorização de parentela *balanta-fora* considera família não apenas a um grupo restrito de pessoas que compartilham a mesma linhagem, ou seja, pessoas que descendem de um único ancestral. Por exemplo, “*fada*” é a denominação dada ao pai (biológico) e irmãos do pai. Da mesma forma que “*yada*” é a denominação para mãe e irmãs da mãe. Dependendo da idade deles, são chamados de *fada sonh/ndan* (pai pequeno/grande) e *yada sonh/ndan* (mãe pequena/grande), respectivamente. O que pressupõe que um homem deve tratar como *mbi* os filhos do irmão da mesma forma que os próprios; assim também uma mulher deve tratar os filhos da sua irmã como *mbi*. Do mesmo modo, os filhos dos irmãos tratam-se entre si de *bia fada* (irmãos) e *bia yada* (irmãs) e o mesmo acontece entre os filhos de irmã. Neste mesmo sentido, os irmãos da mãe e irmãs do pai recebem os tratamentos de *yada lante* (tio materno) e *fada nin* (tia

paterno), respectivamente.

Então, um homem trata os filhos das irmãs de *eba* (sobrinhos), do mesmo modo que uma mulher trata os filhos dos irmãos de *eba*. Mas, os filhos do irmão de uma mulher e os filhos da irmã de um homem tratam-se entre si como *bia fada* (irmãos). Dada essa estrutura de parentesco, culturalmente os Balanta em geral inviabilizam o casamento tanto entre filho do irmão e filha da irmã quanto entre filho e filha das irmãs (ou melhor, entre primos cruzados e primos paralelos). Os avós maternos e paternos são chamados de *mam/mama*, os quatro avós normalmente demonstram muito carinho pelos *tchitchas* (netos). Irmão da mãe e irmã do pai são as pessoas mais respeitadas nessa comunidade, mas retomaremos esse assunto mais à frente.

A paternidade, no entanto, é concebida unicamente pelo pai biológico. Camilleri (2010) conta que quando uma criança nasce, a mãe deve entregar o *kutom* (umbigo) para o pai biológico da criança enterrar. A atribuição do *tugue* (nome) e *mbem* (sobrenome) à criança também é uma maneira de reconhecimento da paternidade e de identificação da linhagem a qual ela pertence. Então, uma mulher deve temer a Deus antes de entregar o *kutom* de seu filho para um homem que não seja o pai biológico da criança.

Então, no sistema de parentesco *balanta-fora* valoriza-se qualquer relação afetiva, de modo que é comum o acolhimento em suas *moranças* de pessoas de outros clãs ou de outras linhagens. Contudo, percebe-se que este sistema de parentesco amplo não interfere na regra exogâmica desses grupos étnicos, pois os mesmos pares que socialmente se consideram parentes podem ser cotados como possíveis cônjuges desde que não pertençam à mesma linhagem. Levi-Strauss (1982) chamou atenção para a relação entre o tabu do incesto e a regra da exogamia. Os Balanta, podemos supor que a exogamia exerce função cultural pois é fundamental para expansão das linhagens de parentesco. Desta maneira, o sistema matrimonial do povo estudado refere-se ao que Lévi-Strauss denomina de troca generalizada, como reiterou Beauvoir (2007):

Essa regra estabelece o desenvolvimento de um ciclo aberto no qual cada indivíduo deve ter confiança: quando o grupo A cede uma mulher ao B, trata-se de uma especulação de longo prazo, pois ele deve contar que B cederá uma mulher a C, e deste a D, e este a A; tal cálculo comporta riscos e é por isso que à troca generalizada freqüentemente se superpõem novas fórmulas de aliança, como o matrimônio por compra, que permite integrar

fatores irracionais, sem destruir o sistema (BEAUVOIR, 2007, p. 04).

Esse sistema de troca, todavia, apresenta o círculo de troca aberto e a ordem de troca de mulher é flexível, ou seja, é sempre renovada. O sistema de parentesco do tipo exogâmico e generalizado que é observado entre os Balanta determina que o matrimônio ocorra apenas entre clãs diferentes. Por exemplo, homens do clã “A” podem se casar com mulheres de “B”, e homens do clã “B” irão procurar esposas no clã “C” e assim sucessivamente. O que se observa nesse sistema de troca de mulheres é que a troca não é realizada diretamente. A irmã do pai e sua *eba* (sobrinha) podem se casar com o mesmo homem, já que pertencem ao mesmo clã, mesmo que a *eba* e os filhos da *nran* (mestra) sejam considerados irmãos. Neste caso, percebe-se que a regra de exogamia é paralela ao sistema de parentesco *balanta-fora* e o casamento é patrilocal, sendo a mulher quem se desloca para o clã do marido.

É interessante dizer que parentes colaterais como: *bia yada ni fada* (irmã do pai) e *bia fada ni yada* (irmão da mãe), possuem tratamentos e funções diferentes entre os *Balanta-fora*. O irmão da mãe é chamado de *yada lante* (traduzindo literalmente seria “mãe homem/mãe masculina”). É uma figura muito respeitada nessa cultura. Ele protege, educa, dá poder e liberdade a *nbi ni bia yama/eba* (filhos da irmã), isto é, entre o tio materno e seu sobrinho há uma relação avuncular. Da mesma maneira, a irmã do pai (*fada nin*), também é chamada de *babnin* (mestra), significa “pai mulher/pai feminino”. É quem tem a liberdade, assim como o pai, de escolher o marido para filha do irmão. Portanto, enquanto o tio materno protege o filho da irmã de todo mal, a irmã do pai representa o papel do pai sobre a filha deste.

Morgan (1871), quando analisou o sistema de parentesco do povo bororo do Mato Grosso, no Brasil, percebeu a presença da relação avuncular no sistema de parentesco deste povo. Nessa sociedade matrilinear, quando uma criança nasce, ela recebe automaticamente o nome do grupo de parentesco da sua mãe. Desta forma, quando for realizar a cerimônia de matrimônio, deve contar com a presença do tio materno, pois é ele quem realiza o ritual, já que todos pertencem ao mesmo clã.

É importante retornar também ao trabalho de Radcliffe-Brown sobre os Ba-Thonga, um povo da África do Sul. Ao afirmar que, apesar de não declarada a possibilidade da importância da irmã na sociedade ba-Thonga, o irmão da mãe tem

grande respeito entre seus pares, o autor faz transparecer que nesta cultura também existe uma relação avuncular. Por outro lado, pode-se também explicar a relação avuncular pelo fato de o parentesco ser estabelecido a partir da conduta para com a linhagem materna, por isso, os parentes maternos são respeitados.

A sociedade Balanta-fora, vale ressaltar, é patrilinear. Mesmo assim, tem uma conduta avuncular. Isso nos faz refletir sobre a estrutura dos *Brassa*, será que no passado teria sido uma cultura matrilinear? Por que os povos que tem fascínio para com o tio materno são de estrutura social matrilinear, conforme mostrado acima?

3.3-Pal ni nhoma

Pal ni nhoma, conhecido também por “casamento arranjado”, trata-se de um ritual tradicional milenar dos Balanta-fora, feito através de um acordo sem consentimento livre da mulher, somente entre o pai da moça e o seu futuro cônjuge.(Tavares 2015). Em outras palavras, o casamento arranjado tem a ver com relações de pressão, força e manipulação implícita com a intenção de convencer a mulher a realizar o casamento. Nesse sentido, na maioria das sociedades africanas, onde esta prática é realmente comum, a mulher é obrigada, pressionada e manipulada a casar-se sem o seu consentimento. O *pal ni nhoma* não foge, de fato, dessa lógica.

De acordo com os nossos informantes, o sistema de *pal ni nhoma* realmente atribui ao pai e à família paterna de uma moça o poder de escolher, representando sua voz na escolha do cônjuge, o que significa que a filha nunca tem o direito de fazer a própria escolha. Ela, por sua vez, não poderá contrariar as palavras do pai, devendo casar-se por conformidade e não por vontade própria. Tomamos como exemplo vivo a minha própria mãe, que se casou com meu pai por meio deste sistema.

Conforme alega Temudo (2008), a mão da menina é negociada desde cedo, quase sempre logo após o nascimento. Por esse motivo é quase impossível deparar-se nas *tabankas balanta* com mulheres de 30 anos que ainda não tenham se casado. Esse fato não difere com o que ocorre na cultura queniana. Uma mulher solteira nessa idade normalmente perde o direito à herança da sua família (Milani, 2017). A herança não faz parte do direito da mulher *balanta* e a obrigatoriedade do matrimônio a acompanha desde muito cedo.

Entretanto, apesar do não consentimento da mulher na escolha do seu parceiro e de não ter o direito de decidir por si, a sua família tem a consciência de que a mulher é um ser social, por isso se empenham em escolher um marido capaz de proporcionar à esposa liberdade, direito e respeito. A família também está sempre presente acompanhando a vida conjugal da filha, pois o pai tem o direito de despojar a sua filha caso ela esteja sofrendo maus tratos por parte do marido. Em outra perspectiva, a mulher pode ter casos extraconjugais, o chamado *benangá*, dentro do casamento. No relacionamento de *benangá*, há casos em que uma mulher casada pode ficar longe de seu marido por um período longo de tempo, mas desde que ela volte para a *morança* do marido. Isso não será um problema para o seu matrimônio.

Durante a pesquisa percebemos que as mulheres atualmente têm demonstrado o descontentamento com relação ao *pal ni nhoma*, preferindo a prática de *benangá*. Esse fato pode estar relacionado a algumas características do colonialismo ocorrido na Guiné-Bissau e a globalização. A obra *A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento* de 2013, de autoria de Valentin Yves Mudimbe, aborda com exatidão como o colonialismo influenciou nas culturas dos povos colonizados.

Mudimbe (2013), salienta que o colonialismo funcionava a partir de três ações básicas significativas: i) a dominação do espaço físico, ii) a dominação cultural e iii) a imposição de um modelo econômico. No primeiro ponto, para se ter o domínio territorial, era necessário o uso de força, a criação de rixas entre grupos locais rivais e a retirada do poder político das autoridades tradicionais (reis, chefes e anciãos). A respeito do segundo ponto, o domínio cultural, os colonizadores empenhavam-se na desqualificação e na alteração dos valores culturais e simbólicos dos povos nativos, prejudicando sua estrutura social, inferiorizando suas expressões culturais e interferindo em seu reconhecimento identitário.

O psiquiatra holandês De Jong (1987) cita que, em 1912, na região fronteira entre Guiné-Bissau e Senegal, tropas francesas assassinaram mulheres Balanta sob a acusação de feitiçaria. O mesmo autor também comenta que, em 1960, durante a guerra de libertação nacional, vários combatentes Balanta-fora foram mortos porque foram identificados, por mulheres Balanta-fora, como feiticeiros. Esses dois fatos exemplificam uma ferida no reconhecimento identitário do povo Balanta-fora que, a partir do julgamento do colonizador, passam a compreender as manifestações da própria

cultura como algo a ser condenável.

Como consequência da mudança de um paradigma cultural com relação às dinâmicas matrimoniais podemos citar o movimento espiritual Ki-Yang-Yang, surgido entre os Balanta poucos anos após a independência da Guiné-Bissau. Segundo Cardoso (1991), em 1984, na região de Quinara, começaram a circular notícias sobre um grupo de mulheres Balanta-*fora* no Sul da Guiné-Bissau que faziam tratamentos baseados em ervas e plantas medicinais. Tal grupo, inicialmente composto por mulheres inférteis e por outras que haviam perdido filhos e que, segundo alguns de nossos informantes, acreditavam que sua infertilidade teria relação com o fato de terem sido enfeitiçadas, adotou o nome de Ki-Yang-Yang, palavra que na língua Balanta significa “sombra”. A líder do grupo, N’Tombikté, afirmara ter recebido o chamado de N’Ghala (Deus), para que os Balanta-*fora* abandonassem os costumes antigos e o uso de magias “fetichistas”

¹⁹ no tratamento de doentes, e que estes deveriam ser tratados apenas com plantas medicinais e sem o uso de feitiços.

Borges (2015) explica, ainda, que o grupo surgiu com propósito de modernizar a tradição *balanta-*fora**, uma vez que considerava retrógradas certas práticas. As principais práticas tradicionais questionadas pelo movimento foram: o casamento arranjado, o chapéu vermelho (símbolo de *blante bindan*, homens circuncidados), o consumo excessivo de bebida alcoólica, o *toca tchur*, dentre outros. Também “reclamavam maior independência social e econômica face aos homens, incentivando as mulheres a acumularem bens próprios e escolherem o seu próprio casamento. Criticavam as práticas tradicionais *balantas* de afirmação da virilidade através de atos de violência ou roubo de gado” (FORREST, 2002, Apud BORGES, 2015, p. 45). Os questionamentos do Ki-Yang-Yang sobre estas práticas mencionadas criam obstáculos ao sistema cultural e espiritual da sociedade Balanta-*fora* e, do mesmo modo, se tornou um enfrentamento geracional à estrutura tradicional da sociedade Balanta-*fora*.

O movimento cresceu aceleradamente naquele período, atingindo grandes centros urbanos do país e, em uma época de crise política, fazendo com que, a partir de 1988, as autoridades estatais e tradicionais passassem a reprimir e a coibir o

¹⁹Trata-se de um termo europeu, pois, na concepção europeia, o uso de plantas medicinais era visto como prática de feitiçaria, mas, na tradição balanta-*fora*, os feiticeiros não exercem cura para a sociedade, isto é, as mulheres que o fazem, fazem por intermédio de uma entidade. Esse assunto foi melhor descrito no primeiro capítulo desta dissertação.

Ki-Yang-Yang. Na *tabanka* de Enxudé, Dan, outro de nossos informantes, afirma que havia algumas mulheres que se uniram ao movimento Ki-Yang-Yang. Mbuntu, uma senhora, foi a primeira pessoa a aderir a este grupo. Na *tabanka*, ela conseguiu mobilizar um grande número de mulheres jovens, velhas e meninas a aderirem ao movimento, as quais usavam trajes brancos e acusavam pessoas de feitiçaria, chegando a espancá-las. Contudo, não demorou para que esse movimento fosse banido de Enxudé, pelo fato do crescimento instantâneo e da separação que causavam, já que a maioria das seguidoras abandonavam seus maridos para se casar com outros, alegando que seria a vontade de Deus. Isso causou muita revolta por parte das autoridades tradicionais, o que culminou na destruição do movimento.

O terceiro ponto diz respeito às ações básicas significativas que alicerçavam o colonialismo, relacionando-se à produção econômica na qual os europeus incorporaram certos itens na produção destas terras que correspondiam aos seus interesses e que, no entanto, passaram a substituir os produtos locais. Tomamos, como exemplo, o período colonial quando os europeus submetiam os nativos (os Balanta, principalmente) ao trabalho forçado e à produção de alimento para o seu benefício (TEMUDO, 2009). Esta ação colonial pode ter relação com a baixa produção econômica na Guiné-Bissau, pois houve a substituição do cultivo de arroz, sobretudo entre os Balanta, grupo étnico conhecido pelo seu grande engajamento nesse trabalho, pela plantação de caju e de outras frutas (IMBALI, 1990).

Toda essa reflexão até aqui nos mostra que a estrutura do colonialismo atingiu aspectos físicos (territoriais), humanos e espirituais dos povos colonizados. Nos últimos anos, as denúncias das garotas prometidas em matrimônio têm crescido cada vez mais nas autoridades guineenses assim como nas ONGs do país, conta-nos Luiz Vaz Martins (2013), presidente da Liga Guineense dos Direitos Humanos. Em 2013, foi registrado nas autoridades guineenses um caso de uma moça da *tabanka* de Djabadá - Porto, no sulda Guiné-Bissau, *tabanka* próximo a Enxudé, que foi prometida em casamento forçado. Assim declara Martins:

Chegou ao nosso conhecimento uma tentativa de um casamento forçado de uma menina com um indivíduo que ela não quer. Mandamos para lá o nosso delegado no Sul, mas a família diz que nem que vá lá a força da Ecomib (polícia), o casamento será realizado esta noite". Acrescenta o presidente "isto não pode acontecer, porque a lei diz que não pode haver um casamento

forçado na Guiné-Bissau"; além disso, Martins pede a intervenção urgente da polícia no caso (LUIZ VAZ MARTINS, 2013).

Além disso, os dados levantados em 2005 pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa - INEP a respeito de fuga do casamento arranjado mostram que a missão católica acolheu cerca de quarenta meninas que tentaram fugir do matrimônio tradicional, como vemos:

Em 2005, a Missão Católica recebeu cerca de 40 casos de crianças que fugiram do casamento forçado e de outras práticas nefastas. O conflito armado de 1998/99 envolveu cerca de 950 crianças com menos de 18 anos de idade, onde 309 depois beneficiaram-se do programa de desmobilização. A percentagem de crianças da faixa etária de 0 a 17 anos, que não têm ambos os pais é de 11,3%. Esta condição empurra-as para uma situação de vulnerabilidade absoluta, vendo os seus direitos constantemente violados (INEP, 2005).

Não encontramos nenhum caso de fuga na *tabanka* de Enxudé, mas deparamos com casos de gravidez antes de *pal ni nhoma* que também é uma das formas de fugir de casar-se com um esposo indesejável. Conforme relatam os informantes, há duas moças que engravidaram propositalmente dos seus *fidás* (namorados) para se livrarem de casar com um homem velho. O próprio pai disse ter usado a mesma estratégia para se casar com uma das suas esposas que havia sido prometida a um outro homem pelo pai. Abaixo segue o relato de Bidam Nhina:

Minhas duas filhas ficaram grávidas propositalmente antes de se casarem com maridos arranjados por elas. Engravidaram assim que souberam que foram prometidas em casamento. A mais velha, a que cometeu o ato primeiro, estava prometida a um amigo meu, um homem de grande confiança, mas infelizmente minha filha escolheu se casar com um rapaz que inclusive se separou dela pouco tempo depois... Atualmente ela está casada com um outro homem em Djabada. Poucos anos depois, a filha mais nova repetiu o mesmo gesto também, engravidou de um rapaz de Djabada e moram juntos até hoje. Porém, eu não esperava que as minhas filhas engravidassem. Prefiro que elas estudassem para ter um futuro melhor ao invés de engravidar, pois engravidar antes de se casar diminui a reputação de uma mulher. Além disso, esses jovens rapazes são irresponsáveis (Bidan Nhina, 2020).

Bidan Ninha, aplaude a atitude dos pais em relação a escolha do marido para filha, para o nosso informante, este o faz porque esses jovens rapazes, os quais as moças olham como possíveis maridos, são irresponsáveis e a grande maioria não consegue proporcionar à mulher seus direitos. Então, a irresponsabilidade dos jovens e a perda de

prestígio social por parte da moça faz com que os pais busquem flexibilizar o paradigma do *pal ni nhoma*. de Temudo (2009), os pais tendem atualmente a permitir que as filhas estudem e que façam uma livre escolha do marido, o que antigamente era impossível, já que o acesso à educação era limitado, não apenas às mulheres. Mas, na verdade, o acesso à escola e à “livre escolha” não corresponde com a realidade das moças de Enxudé. Fomos informados que as meninas não usufruem o direito de “livre escolha”. E com relação ao acesso à escola, dada suas agendas sempre lotadas de tarefas domésticas, isso acaba interferindo negativamente em seu desempenho escolar e aprendizado. Esse fracasso leva os pais a submetê-las ao *pal ni nhoma*.

3.4-A prática do *benangá*

Antes de procedermos com a descrição da tradição do *benangá*, convém explicar a etimologia e o significado deste vocábulo. Na língua balanta a palavra, *nan* significa “quer” do verbo “querer” da língua portuguesa. Ao passo que a palavra *benan* significa “querem”. Logo, a palavra *benangá* é um substantivo uniforme derivado do verbo querer que significa “querida” (minha querida/meu querido). Além do mais, *benangá* é um termo polissêmico podendo ser comparado com o termo *fanmi*, do crioulo haitiano. *Fanmi* é uma expressão haitiana com vários sentidos, podendo significar “família”, “vizinho”, “compadre”, “amigo”, chegando até mesmo a significar uma humanidade comum” (Bulamah, 2015, p. 84). Da mesma forma que *benangá* pode referir-se a uma mulher [*benangá* de fulano] ou um homem [*benangá* de fulana]. Além disso, refere-se ao estado civil de uma pessoa: [ela está em *benangá* /ela é *benangá*] ou ainda a uma situação [conheceu ela em *benangá*]. Por esse motivo o conceito pode desencadear interpretações equivocadas ao tentar defini-lo a partir de valores semânticos de outra língua.

Temudo (2009) chega a comparar o termo *benangá* com o termo *kerensa* (expressão da língua Kriol que significa namoro). A autora atribui à *kerensa* o significado de “amante”. Embora *kerensa* seja uma palavra de duplo sentido sendo usada para designar o relacionamento assim como a situação, o vocábulo não tem o mesmo significado de amante. *Kerensa* significa namoro/namorado (a). Aliás, amante tem o mesmo significado que em português.

No entanto, diferente de “namoro”, que remete a situação em que um casal seja ele jovem ou velho, solteiro ou casado, se comprometem socialmente, porém sem vínculo matrimonial perante a lei, e tendo ou não encaminhamento para futura realização do matrimônio. *Benangá*, embora possa ser atribuído o sentido de amante, possui um significado mais restrito, pois é uma prática exclusiva de mulheres casadas. *benangá* restringe o seu praticante. Ou melhor, tradicionalmente, como nos informa Temudo (2009), o termo usualmente faz menção à prática das mulheres casadas de iniciarem sexualmente homens jovens solteiros, o que não é considerado uma “traição”, mas sim uma prática oculta.

Além do mais, o *benangá* não permitia à mulher a possibilidade de se tornar a futura esposa do seu iniciado, já que a cultura não permite separação. Eis uma das grandes diferenças entre *benangá* e *kerensa*.

Segundo informantes, a prática de *benangá* pode funcionar também como uma maneira para aliviar a tensão entre um casal. A respeito disso, trazemos aqui o relato de Nhanca uma moça de 40 anos de idade que já foi casada na *tabanka* de Enxudé.

Nhanca nasceu na *tabanka* de Flamil, com menos de cinco anos de idade, foi levada por uma irmã do seu pai de nome Nsab para criar na *tabanka* de Enxudé na *morança* Amara, onde passou toda a sua infância. Em Amara, a menina raramente frequentava sua *tabanka* natal, não visitava seus pais e cresceu em Amara com mais duas meninas que também foram trazidas pela sua mestra, inclusive ambas se tornaram muito unidas. Executavam tarefas domésticas juntas e conversavam sobre *pal ni nhoma* com possível marido da mestra, mas não demorou para que as duas se separassem.

Anos depois, aos aproximadamente 15 anos de idade, a amiga de Nhanca foi dada em matrimônio ao suposto esposo da mestra, como manda a tradição. Apesar de Nhanca agora não ser próxima a ela, por fazerem parte de patamar social diferente, continua se espelhando na noiva. Nhanca sabia que a noiva não gostava do marido da mestra, porque era um homem já de meia idade e provavelmente ela iria arranjar um *benangá*. Desta maneira, mal podia viajar a noiva arranjou um *benanga* o qual visitava regularmente. Contudo, o marido desconfiou da situação, mas para não perdê-las, preferiu ignorar. Então, Nhanca viu na ação da “colega” uma forma de escapar de um casamento que ela não pretendia permanecer para si: quando se casou e já estando livre para viajar, arranjou um *benangá*, mas diferente da amiga, foi morar com seu o *benangá*

logo na primeira oportunidade. O marido tentou ir buscá-la de volta, porém não teve êxito.

Uma mulher podia permanecer na *morança* do *benangá* por um longo período de tempo desde que voltasse para o seu marido. Conforme os nossos informantes, embora faça parte da cultura, uma mulher nunca deve deixar externar seus casos extraconjugais, por esse motivo, arranja-se *benangá* na *tabanka* na qual mora um parente para despistar o marido, para isso, ela se despede como se estivesse indo visitar um parente dela.

Culturalmente, a mulher casada começa a praticar *benangá* depois do nascimento do seu primogênito, ou depois do advento do segundo filho, variando de mulher para mulher. Isso porque o ritual matrimonial é prolongado, acaba somente depois de dois anos de matrimônio e, durante esse período, a mulher não pode viajar nem pode sair de casa sozinha. Consequentemente, pode engravidar do marido. Por esse motivo, elas começam a praticar *benangá* apenas depois do nascimento do primeiro filho.

Da mesma maneira que no *pal ni nhoma* a família é quem arranja marido para a filha, na tradição de *benangá* além de família, amigas e amigo podem se incumbir dessa atividade. Conforme os informantes, normalmente a família da mulher que lhe arranja um *benangá*. Nesse sentido, a mulher apenas teria um *benangá* se um parente materno lhe arranjasse. Em situação como de um matrimônio desaprovado pela família materna da moça, é comum os parentes dela arranjam-lhe um *benangá* com intuito de aliviar a tensão da moça, por vezes, o casal de *benangá* nem sequer conhecia antes.

Além de aliviar a tensão no casamento, a prática possibilita a ampliação da linhagem de um homem, de modo que a mulher podia se envolver e engravidar de seu *benangá* e entregar a criança ao seu marido. Ora, o marido não sabe que ele não é o pai biológico da criança, ora sabe, mas continuam com a criança. No entanto, estas circunstâncias de criar filho de um outro homem como seu pode gerar conflitos de paternidade caso pai verdadeiro/biológico da criança descubra. O pai biológico tem o direito de reivindicar pela criança. Comumente, conflitos dessa natureza são resolvidos em *aulé* o que é muito temido pelos Balanta. Por isso, para evitar tal confusão, as mulheres procuram *benangá* em *tabanka* muito distante, o que também é uma maneira de se esconder do marido.

O costume permite também um homem, seja ele casado ou solteiro, receber, concomitantemente, na sua *morança*, várias *benangá*. A própria mulher pode arranjar uma *benanga* para seu marido, geralmente, o fazem, ora para ajudá-la com o trabalho doméstico, ora para facilitar o convívio entre as mulheres na *morança*, já que é não é impossível o esposo arranjar uma *benangá* inconveniente.

Porém, houve uma mutação na tradição de *benangá*, deixando o seu estatuto inicial, passando a ser uma forma de matrimônio. Não é incomum encontrar Mulheres casadas separadas do marido arranjado para se casar com *benangá*. A incorporação de *kerensa* no sistema matrimonial balanta-fora tem sido notória, principalmente nas últimas décadas. Com propósito de se escaparem do matrimônio arranjado, meninas arrancam *kerensa* (namorado) e engravidam propositalmente do rapaz.

Não só mulheres, homens também utilizam o costume de *benangá* a fim de escapar do *pal ni nhoma*. Segundo o informante Vitor, para evitar gastos com cerimônia de *pal ni nhoma*, os homens de nova geração optam casar-se por meio do costume *benangá*.

Diante dessas mutações na tradição matrimoniais, o novo paradigma de costume de *benangá* aparenta uma consequência direta de uma tradição matrimonial que nega à mulher o direito de livre escolha.

3.5- A importância do casamento para a mulher Balanta-fora

De acordo com a tradição dos Balanta-fora, o casamento simboliza para a mulher a passagem da vida e o renascimento. Como explicado anteriormente, na tradição balanta-fora há um mito que diz que o ser humano nasce bi-gênero. Os ritos de passagem são necessários para que o indivíduo possa ser reconhecido ou como homem ou como mulher no seu meio social. Então, é o *pal ni nhoma* que faz a mulher (re)nascer definitivamente enquanto mulher (CAMMILLERI, 2010). Desta maneira, alguns autores costumam comparar esta instituição ao *fanado*.

De acordo com Siga (2015), o casamento e o *fanado* são comparáveis porque são rituais que tornam um ser humano adulto, dando-lhe o direito de falar por si e de se responsabilizar pelos seus atos. Deste modo, acrescenta o autor, para a mulher, o matrimônio transforma-a numa pessoa responsável, além de proporcionar-lhe a

liberdade social, o respeito e o direito.

No entanto, essa postura de educar a mulher para valorizar o casamento como se fosse algo crucial para a sua vida foi criticada pela autora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie. Segundo a autora, o matrimônio pode ser bom, uma fonte de felicidade, amor e apoio mútuo. Mas por que ensinamos as meninas a terem como aspiração se casar, mas não fazemos o mesmo com os meninos”? (ADICHIE, 2015, p. 35). A autora completa ainda que em nossa sociedade, a mulher de certa idade que ainda não se casou se enxerga como uma fracassada. Já o homem, se permanece solteiro, é porque não teve tempo de fazer sua escolha” (ADICHIE, 2015, p. 36). Cammilleri (2010), por outro lado, atentando-se aos aspectos culturais do casamento, afirma que a mulher é ensinada a valorizar o matrimônio, seja em uma sociedade matrilinear ou não, pois é ela quem gera a descendência. O filho é o princípio pelo qual existe um povo, uma família, uma mãe (CAMMILLERI, 2010, p. 41).

No entanto, cabe ressaltar que a responsabilidade e a importância do matrimônio não recaem apenas às mulheres em sociedades “tradicionalistas”. Em algumas culturas, tanto o homem quanto a mulher são ensinados a valorizar o matrimônio. Na cultura *balanta*, o casamento é valorizado pelos indivíduos de ambos os sexos, mas a mulher carrega um peso maior, uma vez que, segundo Cammilleri (2010), a *nin* (mulher) é responsável por gerar vidas através do poder de *n'ghala* (Deus). Então desde cedo, ela é ensinada a ter essa responsabilidade no casamento, que é gerar descendentes para o marido. Antigamente, de acordo com os informantes, uma mulher até poderia ser devolvida aos seus pais se não aprendesse os valores do matrimônio tais como de dona de casa, de mãe e de respeitar o marido.

Para ilustrar melhor essa questão, baseamo-nos novamente no estudo *Identidade Cultural do Povo Balanta*, do ano de 2010 de autoria de Cammilleri, para apresentar os ensinamentos do matrimônio oferecidos às meninas antes do casamento. De acordo com o autor, na primeira fase de vida, que vai dos seis aos nove anos de idade, denominada *nbi fula sonh* (que significa *garotinha*), às meninas são ensinadas tarefas domésticas básicas. Lembrando que, é nessa idade ou um pouco mais cedo, entre três e cinco anos, que os pais costumam enviá-las para a casa da *nran* (mestra)²⁰.

²⁰Como explicado anteriormente, na cultura Rassa é comum uma menina ser criada por outra mulher parente paterno, podendo ser irmã do pai ou prima do pai dela, a qual irá lhe arranjar um marido.

A segunda fase chamada *fula ndan* (*pré-adolescência* ou *mocinha*) se inicia entre dez e treze anos de idade, conforme Cammilleri (2010). Nesta fase, estimula-se a menina a se engajar significativamente em tarefas domésticas: aprendendo a preparar a comida, a limpar casa, a pescar, a ajudar no cultivo de arroz etc. Também são orientadas a não se envolver sexualmente com homens. Perder a virgindade antes de se casar é visto como ofensivo, porque a mulher perde o respeito na sociedade (IONGNA, 2019). Então, devido à pressão sociocultural, elas são induzidas a ter cuidados e se auto vigiar assim como se vigiarem entre si. Se uma colega perde a virgindade, elas não a denunciam. Contudo, este segredo vem à tona no dia do casamento, na noite de núpcias. Nato, a nossa informante, afirma que as colegas conseguem descobrir a impureza de outra colega através de avaliações feitas por elas mesmas. Esta avaliação ocorre geralmente na *bolanha*, longe das suas *morança*, quando estas vão apanhar siri. Lá elas se reúnem e conversam sobre suas vidas particulares, incluindo a sua virgindade.

A próxima fase, chama-se *iegle* (*noiva*). “É a etapa mais importante porque é nessa fase que acontecem os matrimônios ditos *KPAL*, que acontecem entre treze e dezesseis anos” (SEIDE, 2017, p. 27). Todos os ensinamentos recebidos até aqui são para prepará-la para o casamento. Segundo Cammilleri (2010), nesta fase, a mulher deixará seus hábitos anteriores, perderá o sexo “artificial masculino” e passará a assumir o sexo social feminino, podendo então fazer parte dos grupos de mulheres casadas, além de poder responder por si. O seu prestígio social nesse momento é maior do que o de *lufu n'dan* (um homem adulto que ainda não se *fanou*).

Entretanto, tradicionalmente a mulher só passa a gozar do seu direito social, de acordo com Seide (2017), após alguns anos de casada, depois do nascimento do segundo filho, ou seja, na fase de *fata*. Porém, Dan, a nossa informante, afirma que mulheres casadas podem responder por si não necessariamente depois do advento do segundo filho, pois há aquelas que começam a exercer atividades comerciais logo após o nascimento do primeiro filho ou mesmo antes de terem filhos.

Diante dessas duas falas, podemos perceber que a procriação no matrimônio, longe de ser uma regra, proporciona à mulher liberdade, direito e respeito, pois uma mulher sem filho é o mesmo que homem *lufu*: não tem valor nenhum. Então, mais do que uma rede de afinidade entre homens de diferentes clãs, o casamento tem grande importância para uma mulher *balanta-fora*. É através do matrimônio que a mulher

conquista o respeito e o direito social.

4 - Sistema de casamento e o *pal ni nhoma*

A partir da revisão da literatura acadêmica sobre os estudos do casamento, propomos no presente capítulo entender a rede de relação matrimonial dos Balanta-foira, começando pela descrição do seu sistema de matrimônio. Em seguida, descreveremos o sistema e o ritual do *pal ni nhoma*.

Conceitualmente, o casamento refere-se a uma união espontânea entre duas pessoas que pretendem constituir uma família, formando assim um vínculo conjugal, sua prática é um dos objetos preferenciais da antropologia, que se dedica a evidenciar suas múltiplas significações. Diante disso, apresentamos aqui algumas discussões sobre o conceito de casamento.

Em o *Ensaio sobre a Dádiva* de 1950, Marcel Mauss procura compreender nas etnias Tlingit, Haida e os polinésios o sistemas matrimoniais. O autor argumenta em sua obra que assim como a troca de produtos, as mulheres também representam obrigações de trocas, de modo que o interesse econômico da dádiva é um dos motores dessa sociedade.. Entre os Tlingit e os Haida no *sistema das prestações totais* ou *potlatch* (que quer dizer essencialmente *nutrir, consumir*) tudo pode ser compartilhado: casamento, iniciações, sessões de xamanismo e culto aos grandes deuses etc. O contrato se dá coletivamente e estabelecido pelas pessoas morais entre clãs, tribos, famílias que se enfrentam e se opõem, ocorrendo num terreno dado e por intermédio de chefes (MAUSS, 1950, .p. 191). Na cultura polinésia, segundo o autor, existe o sistema das "prestações totais", que é um costume de trocas de esteiras entre chefes por ocasião do matrimônio. Além disso, ocorre em ocasiões como nascimento, circuncisão, doença, puberdade da moça, ritos funerários, comércio etc. A prestação total é uma obrigatoriedade de dar e de receber presentes A explicação desse fato envolve o nível espiritual: Não retribuir o presente é considerado ofensivo entre os polinésios, podendo implicar uma declaração de guerra ou recusar a aliança e a comunhão.

Em *O problema da afinidade na Amazônia* de autoria de Castro (2002), o autor rebate o texto *As estruturas elementares de parentesco* de (1976), de Lévi-Strauss, no qual o autor francês apresenta a regra padrão de aliança como fórmula global. Castro

alega que para Lévi-Strauss o limite do princípio de aliança coletiva se observa entre o grupo numa estrutura social endogâmica no qual a aliança é um meio pelo qual ocorre o intercâmbio de rituais, de atividades da aldeia, de alimentos, etc. Entretanto, Castro alega que a estrutura sociológica da comunidade indígena da Amazônia não pode ser explicada dentro dessa teoria de Lévi- Strauss, pois entre os Nambikwara o sistema de casamento é avuncular, endogâmico (bilateral) e preferencial.

Aqui observa-se, “a troca direta correspondo o matrimônio bilateral, o indivíduo podendo desposar a filha de seu tio materno ou de sua tia paterna; a troca indireta (ou generalizada) corresponde ao casamento matrilateral que autoriza a aliança exclusivamente com a filha do tio materno” (BEAUVOIR, 2007, p. 187). Portanto, diante desse fato, a endogamia define a estrutura social dos Nambikwara, mas não proporciona intercâmbio cultural entre sociedades distintas por meio de aliança.

Strathern (2014), que analisa a circulação de mulheres em Papua Nova Guiné nas tribos Doula e Hangen, com foco nas relações de gênero estabelecidas entre estes povos . Nestas comunidades, enquanto homens competem entre si pela liderança política, as mulheres se ocupam dos assuntos domésticos. Neste sistema, o trabalho doméstico feito pelas mulheres acaba por garantir a possibilidade de gerar mais bens para os homens, bens estes que serão trocados por mais mulheres. Bernardi (1974) ressalta também a importância de se ter cautela com pré julgamentos em relação às diferenças dos papéis de gênero destas sociedades, evitando a concepção precipitada de que as mulheres Doula e Hangen são submissas - como fez Lévi-Strauss (1976) em seus estudos sobre aliança (tratando a mulher como mero objeto do homem). É importante, argumentamos, entender e descrever as situações sociais em que tais papéis de gênero desempenham a possibilidade das mulheres agirem como sujeitos sociais.

Janderson Alves Sauma em seu trabalho de conclusão de curso de bacharelado intitulado *Interdições, Classificações e Aspectos da vida Social: O Tabu em Alguns Clássicos da Antropologia*, publicado no ano de 2016, pela Universidade Federal de Juiz de Fora, faz uma análise sobre o conceito de tabu a partir do ponto de vista de diferentes autores. Conforme autor, nas ideias de Freud (2013), para compreender o incesto, é necessário entender o povo estudado, a sua crença e a forma de classificação familiar. Sendo assim, Sucuma (2016) fala que Freud analisa o totem como um ancestral comum, por isso é evitado ou protegido.

Desta maneira, Sauma (2016), conta que para Lévi-Strauss (1976), a proibição do casamento entre parentes não está ligada apenas a consanguinidade e sim serve para possibilitar a organização social entre os clãs. Da mesma forma, Freud acredita que “em quase toda parte em que vigora o totem não podem ter relações sexuais entre si. É a instituição da exogamia, ligada ao totem” (FREUD, 2013, apud SAUMA, 2016, p.06). Nessa concepção, o incesto de Lévi-Strauss e de Freud estão para além das regras do clã, pois a proibição permeia, por fim, a troca de mulheres.

Então, a ideia de troca, seja ela de mulheres ou não, proposta por Lévi-Strauss, pode ser vista como sendo regras estabelecidas pelo homem. Por conta disso, Lévi-Strauss considera que a natureza não seleciona os parentes que devem se casar e sim o homem que criou a seleção para o seu benefício próprio.

Trazemos aqui também as considerações de Mahmood Mamdani (2016) sobre matrimônio. Segundo o autor que analisou essa prática na sociedade ruanda destacou que lá o casamento pode servir como maneira de ascensão social. Porque para *hutus*, casar-se com *tutsi* significa ascensão social, já que os *tutsi* se consideram superiores.

Diante dessa revisão bibliográfica sobre o matrimônio, no sistema do casamento *balanta-fora* é evidente a relação de mulher e mulheres são referidas por *bu ni fiare*.

4.1-Num binin bunhobe (prática da poligamia)

Num binin binhobe é uma expressão da língua balanta que denota a prática da poligamia, que significa "casar-se com muitas mulheres" segundo Strathern (2014), é uma prática comum em boa parte da África. A Guiné-Bissau não foge desta estatística de Strathern, pois a maioria dos grupos étnicos que lá existem tem o sistema de casamento poligâmico. Entre os Manjaco, por exemplo, conforme Mendes (2014), a poligamia (*benimenth*) e o levirato (*kandukanda/pihidje*) fazem parte do seu sistema de matrimônio. Assim como os Fulas, os Pepeis, os *Balanta-fora* etc.

Na cultura *balanta-fora*, como já apresentado acima, a poligamia se justifica em função de riqueza que por sua vez é associada ao ser humano, pois muitas mulheres proporcionam muitos filhos o que é uma riqueza para um homem (PINTO, 2009).

Contudo, apesar da poligamia não restringir os seus praticantes, é mais

recorrente entre grandes lavradores de arroz, pois estes demonstram força e capacidade de sustentar uma *morança* grande. Como exemplo, trazemos o relato de Cumor que se casou com mais de cinco mulheres:

Eu era um grande lavrador de arroz, as moças me admiravam pela minha habilidade com a bolanha. Por isso, casei-me muito novo, antes do fo. Fui circuncisado somente a partir do casamento com a sétima esposa. Tive oito mulheres, sendo três *bistidas* e o restante, cinco, das mulheres que conheci em *benangá*. Entre as três mulheres que eu vesti, duas delas foram trazidas desde criança pela minha quarta esposa. A outra menina que vesti foi um amigo(pai da moça) que me deu. De todas as oito esposas, umas foram embora, outras faleceram, atualmente vivo com a quarta esposa. Tive filho com seis mulheres, pois duas das minhas *benangás* ficaram pouco tempo comigo.

Cumor tinha oito mulheres, mas não tinha uma família grande - possui somente seis filhos, sendo quatro meninas e dois rapazes que hoje já estão casados. O esperado para um homem casado com oito mulheres é, no mínimo, ter uns 24 filhos. Por exemplo, Binham, um dos filhos de Cumor, de trinta e um anos, casado com duas mulheres e tem oito filhos, sendo que tem quatro filhos com cada uma delas.

A poligamia, portanto, é uma prática que tem fundamento no sistema econômico dos povos que partilham desse costume como os enxudeenses, de modo que a economia se garante através do grande número de mão de obra decorrente do número abundante de filhos dos múltiplos casamentos.

4.2 - Os arranjos do casamento arranjado

Conforme reportam os nossos informantes, os arranjos do *pal ni nhoma* são constituídos de um processo longo que se inicia desde o nascimento da menina e se confirmam no ritual *kiguek* “declaração e negociação”, quando realmente a menina atinge a idade de casar-se. Neste ritual o futuro noivo se dirige à família da moça para confirmar o seu interesse por ela.

Kiguel é a primeira negociação da mulher em que o pretendente, acompanhado de *al ni psina* - testemunhas e membros de sua família - vai pedir ao pai a mão da sua filha em matrimônio. Nesta negociação (*kiguek*) reúnem-se as pessoas mais velhas (homens e mulheres) da *morança* e são ouvidos apenas o futuro noivo, as testemunhas e o pai (ou outro parente paterno) representantes da voz da filha. Nem a mãe manifesta

sua opinião a respeito (SIMÕES, 1935).

De acordo com Robalo (2016), o *kiguek* ocorre em quatro fases antes da data do casamento. Primeiramente, se a menina for criada pela *bia yama ni fama* ou *n'ran* (mestra/tia paterna), é *n'ran* quem pede primeiramente a mão da garota em matrimônio para o pai. Depois que o pai aceitar, o futuro marido se dirige ao pai da moça. Caso contrário, é o noivo que, junto dos seus testemunhos, se dirige diretamente ao pai. Para essa conversa, a presença de bebida alcoólica é indispensável. Como alega Robalo (2016):

Para dar a notícia, são levados cinco litros de vinho conhecido nesta etnia como *abrir a boca* e um litro de cachaça para informar que a menina vai ser dada para casar. Serve também para garantir a mão da menina/moça, esta, quando for criança, vai deixar os pais e ficar na família de criação até crescer e ser dada em casamento com o pretendido (ROBALO, 2016, p. 105).

Ainda que possam haver outras bebidas, esses dois tipos mencionados são obrigatórios pois as funções dessas bebidas são para “abrir a boca”²¹. Isso feito, na segunda fase, o pai convoca o noivo para dar-lhe uma resposta a respeito do seu pedido e ele leva mais bebidas alcoólicas. Conforme Robalo (2016), fora os cinco litros de cachaça que já foram levados, leva-se mais cachaça e vinho.

A terceira fase é a de anúncio. Já tendo a certeza de que o pretendente realmente se configura como o marido ideal para a filha, o pai irá apresentá-lo à *tabanka*. Nesta fase, a bebida levada pelo pretendente deve contemplar a todos presentes no processo, devendo ser de grande quantidade.

Em seguida, na quarta fase, o pai anuncia a data do casamento e o pagamento do dote. Nesse dia, o futuro noivo, junto a sua família, voltará para a casa do pai da moça onde será apresentado uma lista dos itens necessários para o matrimônio e o valor do dote. Segundo Robalo (2016), este processo é conhecido como “preço da noiva”.

Vale ressaltar que, conforme Keesing e Strathern (2014), esta expressão “preço da noiva” é frequente entre pessoas da zona rural (camponeses, criadores de gado, agricultores etc, no qual o gado é usado como moeda de negociação do dote no

²¹ A expressão refere-se ao gesto de demonstração de respeito para com os anciãos. Independentemente do ritual, na cultura balanta-fora, quando vai-se visitar uma pessoa velha, principalmente um homem velho, é necessário levar bebida para ela. Caso essa pessoa não consuma bebida alcoólica, pode-se comprar suco ou presenteá-la com dinheiro.

casamento). Tal sistema é típico de sociedades patrilineares, onde o marido recebe, em benefício, a sexualidade da mulher e sua fertilidade, já que é ela quem irá lhe garantir herdeiros e descendentes. Sendo assim, Keesing e Strathern consideram que o dote serve para compensar o grupo de parentesco da mulher pela perda do serviço dela e da sua fertilidade que foi passada a outra família.

Em consonância a isso, Elizabeth Sousa Abrantes (2013), em seu texto *A Cesta da Noiva: o uso do dote nos arranjos matrimoniais – Maranhão, século XVIII* de 2013, fala que durante o século XVIII o dote desempenhava grande função no Maranhão, pois era a base para a constituição de uma nova unidade familiar. “Mais do que o dote e o acesso à herança, o mais comum para a constituição de uma unidade doméstica nesse período era contar com a solidariedade familiar” (FARIA, 1998: 384 *apud* ABRANTES, 2013, p. 2). Mas, conta a autora, ao passar do tempo, o dote passa a ser o motivo da desigualdade social de modo que o matrimônio se tornava um obstáculo para aqueles que não tinham posses.

Conforme Tautau, a interlocutora de 56 anos, o valor do dote não é fixo entre os Balanta-fora. Contudo, existe uma quantia obrigatória cobrada e o pagamento do dote é diferente dos gastos com a cerimônia de casamento. Para a cerimônia matrimonial são cobrados vários itens, como os que Cammilleri (2010) *apud* Robalo (2016, p. 106) mostrou:

Quando o casamento está marcado para o dia tal, aí vão te pedir porco, cabra, te pedem bebidas, vinho, cachaça, cerveja, suco, deve arranjar pano, arranjar um vestido para a mãe, um conjunto, e a calça, camisa, chapéu e sapato para o pai. Dinheiro no bolso para o pai e outro para a mãe pode ser uns cem mil [equivalente a quinhentos reais] ou duzentos mil [equivalente a mil reais] então, a partir de lá é que a cerimônia do casamento deve começar e [vai] até casarem. Por exemplo, se a moça estiver fora, e [também] a família, a[s] vestem. Vão te comunicar de que já está tudo pronto, tal dia vamos chegar, vão embarcar e você também por seu turno, deve procurar porco para os receberem (Augusto, 53 anos, etnia Balanta).

Então, além do dote, o pretendente deve arcar com os custos da cerimônia do *pal ni nhoma* e com o dinheiro que deve ser dado para os pais da moça. Conforme as nossas interlocutoras, o valor mínimo pedido em dinheiro é de cem mil Franco CFA (moeda da Guiné-Bissau), equivalente a aproximadamente 500 reais. Porém, dependendo da família, esse valor pode variar tanto para mais quanto para menos. A seguir apresentamos o ritual do casamento.

4.3- Rito de pal ni nhoma

As informações sobre os rituais de casamento, foram recolhidas junto às mulheres casadas de duas *moranças*: de Anfete e de Amara, ambas pertencentes à *tabankade* Enxudé. Inicialmente, foram reunidas cinco mulheres numa roda de conversa, sendo duas delas de idade acima de 60 anos (Nsab e Tchatcha) e as outras com a idade entre 25 e 33 anos. Depois, tivemos a oportunidade de reunir mais outro grupo de três mulheres da *morança* vizinha, todas casadas tradicionalmente.

Segundo as nossas interlocutoras, o ritual do *pal ni nhoma*, cujo processo é longo, ocorrendo em diferentes momentos, como mostraremos aqui. É uma cerimônia executada exclusivamente pelas mulheres casadas e mais maduras da *tabanka*. Homens não participam do *pal ni nhoma*. A extensão deste ritual não é exclusiva dos Balanta-fora, a grande maioria das etnias da Guiné-Bissau tem um ritual matrimonial extenso. Entre os Manjaco, por exemplo, de acordo com Mendes (2014), a cerimônia do casamento é realizada em diversas etapas e em vários dias.

Da mesma maneira como a execução das atividades domésticas, a lavoura e as cerimônias de *fanado*, o ritual do matrimônio também ocorre de forma conjunta, de modo que são casadas várias moças ao mesmo tempo. Em outras palavras, quando uma *tabanka* anuncia a possibilidade de haver casamento naquele ano, costuma-se reunir as moças da mesma geração e casá-las. Eventos como o *fo* e o casamento ocorrem a cada dois ou mais anos.

O rito inicia-se após o pai consultar o *fadn* (o *irã* da *morança*), através de *djambakus* (uma curandeira). Consulta-se o *fadn* antes para pedir-lhe a proteção e saber se deve ou não haver o matrimônio naquele ano. Isso porque, na crença *balanta*, algumas cerimônias não podem ser acumuladas e, às vezes, a família não se recorda do ritual pendente. Nesse caso, recorrer ao *fadn* é necessário, pois este pode revelar a presença ou ausência do rito e pode solicitar a sua realização antes da ocorrência do próximo.

Após a consulta com *djambakus*, são realizados dois tipos de rituais antes do casamento: o de *um ni bogo mon* (de milho preto) e o de *ara* (da cabra). Na primeira prática, conforme Cammilleri (2010), a moça, em um fim de tarde, leva duas porções de *bogo* (milho), cinco litros de *sida* (aguardente), um metro de tecido e uma cabra para a

casa do futuro noivo, lá sua *n'nan* coloca o *bogo* de molho numa vasilha e deixa-o para brotar. Depois de 3 dias, ela vai ver se o milho brotou. Se brotar significa que o casamento está aprovado, caso contrário, trata-se de um sinal de alerta para que o matrimônio não aconteça. Novamente, o pai recorre a *djambakus* para saber o motivo. Esse *bogo* será pilado pelas *bde ni pam* (mulheres nativas da *morança* da qual pertencea garota) e será cozido com *blifat* e *sele sole* (óleo de palma e peixe esfumado, respectivamente).

A segunda prática, a de *ara* (cabra), ocorre após a obtenção da resposta positiva da primeira prática. Tendo a aprovação, o pai autoriza a filha a ir até a casa do futuro noivo, onde será amarrada a cabra junto ao *fadn*. Ali, a moça é instruída a segurar a cordana qual amarra-se a *ara* até o animal urinar. Novamente, se o animal urinar significa que o matrimônio pode ocorrer. Entretanto, há uma divergência no que diz respeito ao significado do segundo ritual. Siga (2015) afirma que o ritual da cabra serve para investigar a virgindade da futura noiva. Assim afirma o autor:

A mestra pede a cabra indicada para a cerimônia que urine. Sinal da virgindade da noiva, dizem os velhos. Se a moça não for virgem, nunca mais a cabra vai urinar. Contudo, geralmente são virgens. A moça que no momento de seu casamento receber a indicação de desvirginada, consistirá na maior desonra para a família (SIGA, 2015, p. 60).

Mas, de acordo com as informantes, a cerimônia de *ara* serve tradicionalmente para investigar a vida pessoal do futuro casal em questão não a virgindade propriamente dita. Investiga-se especificamente se o casal tem *don aulé* (se tem algum envolvimento com entidades malignas). Geralmente os jovens o fazem o *don aulé* para obter bens materiais, fama ou para fazer mal a comunidade. Caso isso aconteça esse problema deve ser apurado, sem a sua resolução não pode haver o casamento.

Diz-se que o casal que celebrar um matrimônio com *don aulé* poderá sofrer grandes males: futuros filhos podem morrer, ou o próprio casal pode morrer. Eu testemunhei um caso dessa natureza na minha família. O irmão da minha mãe casou-se com uma moça que se envolveu com *aulé*, mas dois anos depois a moça faleceu e foi confirmado que ela havia feito um contrato com *aulé* e o mesmo a matou por não cumprir o trato. Para evitar esse transtorno, observa-se a presença e ausência da urina da cabra.

Em seguida, o animal é sacrificado e comido na casa do noivo. No dia seguinte, de manhã cedo, o noivo leva todos os itens solicitados para o ritual para a casa do pai da moça: bebidas, arroz, animais etc. Nessa altura, os homens já teriam deixado o processo ritualístico nas mãos das mulheres, não podendo mais se intrometer. Assim, o ritual prossegue em dois lugares.

Primeiramente, a cerimônia se inicia de manhã cedinho na casa do pai da moça e posteriormente a noiva será encaminhada, no fim da tarde, na companhia dos colegas e familiares, para a casa do marido, onde será realizada outra parte do ritual. Lá ela também será recebida no clima festivo. Durante a transição da noiva, o marido não pode vê-la. Nesse dia, na *morança* do marido, a mestra preparará uma comida considerada “sagrada” feita com *blifat* e *bdin ni nhare* (óleo de dendê e leite de vaca, respectivamente) exclusivamente para a noiva. Ela então comerá esta comida no quarto da mestra, sentada numa esteira na presença das pessoas mais íntimas da sua linhagem, com exceção da sua mãe.

No dia seguinte, sob o cuidado da mestra e das mulheres casadas da comunidade, a moça será levada de volta para sua *morança* natal, em uma barraca isolada, feita pelas mulheres, será então executada a primeira cerimônia de consagração da noiva. Segundo Siga (2015), neste ritual “consagração da noiva” raspam a cabeça, banhada por inteira com óleo de dendê, vestida com um pano branco que vai da cintura ao joelho e um *fudus* (véu) preto na cabeça para cobrir o rosto. A partir deste momento ela já se torna *iegle* (noiva) sagrada e essa roupa branca só será trocada quando estiver grávida. Vale lembrar que no ritual matrimonial, a mãe da moça fica responsável pela coordenação da festa junto aos convidados e familiares. Na figura 14 segue a imagem da noiva *balanta-nhacra* consagrada.

Figura 15 - Noiva balanta-fora no ritual de *pal ni nhoma*



Fonte: Yunes (1998)

Após a primeira consagração da noiva na barraca, ela é levada para o quarto dos pais e se senta numa esteira vestida com um véu branco na cabeça, como pode-se ver na figura 15. momento, seus parentes podem entrar no quarto para felicitá-la, mas ela não pode falar com ninguém.

Enquanto ocorre a consagração da noiva na *morança* de seu pai, a família segue em festa com os sacrifícios dos animais e muita comida. Mata-se o *cumba* (porco) e divide-se²² entre os membros da linhagem e os vizinhos.

Um aspecto interessante abstraído no rito do matrimônio é a forma pela qual o marido é tratado pela família da esposa no dia do casamento. Tchatcha, a nossa informante de 60 anos, relata que, normalmente, no dia da festa do *pal ni nhoma*, o marido será tratado consoante sua condição financeira. Se porventura a bebida e a comida forem poucas, ao invés da família da noiva reclamar explicitamente, as mulheres da *morança* da noiva escolhem uma madeira menos seca e fazem uma fogueira perto do local onde o noivo supostamente irá se sentar, para produzir fumaça.

²² O lombo (*kein*) para os homens, o pescoço (*glandn*) para a *bi de ni pan* - irmãs em geral da noiva-, e a costela (*kua han*) para a mestra (CARMILLERI, 2010, p 48).

O incômodo decorrente do aumento da fumaça funciona como uma maneira de represália ao fato dele não ter trazido coisas suficientes.

Um outro aspecto importante referente ao processo anterior diz respeito às futuras noivas. As informantes nos relataram que depois de o pai acertar sobre o casamento com o noivo, as futuras noivas podem anunciar seu matrimônio nas *tabankas* vizinhas, em tom solene e cantando. É em um gesto cultural para arrecadar coisas para seu futuro lar. Não é, todavia, obrigatório, já que a família do noivo que se encarrega primordialmente de compra de roupas, panos, materiais de cozinha etc. para noiva. Faz parte do dote cobrado.

No final da tarde, a noiva é levada para a casa do marido, onde ficará dentro de casa por seis dias sob cuidados da sua mestra, dormindo juntas (ela e a mestra) numa *krin* (esteira)²³. Nesses dias ela não poderá tomar banho. Receberá o ensinamento das anciãs sobre valores do casamento já citados: basicamente, sobre como se comportar como uma mulher casada. Será também interrogada por essas anciãs sobre a sua vida íntima. Nesse interrogatório, há noivas que são espancadas pelas mulheres se descobrirem que não são “puras” porque é uma ofensa, não somente à família da moça, como também para aquelas mulheres que estão consagrando uma mulher impura. Mas ela também pode receber castigo por outros motivos, como pela desobediência com os mais velhos.

Contudo, o segredo sobre a impureza da noiva nunca é revelado pelas mulheres. Aliás, se a *iegle* for uma menina simpática e educada, as mulheres tentam acobertar o ocorrido com algum tipo de truque. Caso contrário, o marido irá denunciá-la na *tabanka* após a noite de núpcias.

Feito isso, no sexto dia ocorre a segunda consagração da noiva. A *iegle* é levada de manhã cedo ao rio de água salgada pelas mulheres ao ritmo de canto para lhe dar o primeiro banho, que também é considerado um ato de consagração. Neste momento, a mulher (re)nasce e perde aquele sexo artificial masculino e passa assumir a sua feminilidade por completo. Também nenhuma mulher/mocinha solteira pode-se aproximar desse lugar e tampouco ver a noiva. Melhor dizendo, se uma mulher solteira for flagrada espionando a noiva, nesse dia, ela será casada logo em seguida. Isso se

²³ Tecido de palha que serve para cobrir o chão das casas, para deitar-se e para outros usos. Como visto na foto da noiva.

justifica, segundo as nossas interlocutoras, como preservação do segredo do ritual.

Depois do banho, a noiva é levada de volta para a casa do pai para o ritual chamado *ra tom*²⁴, no qual é preparado uma comida exclusiva para o casal. Depois a noiva será levada de volta para a casa do marido, onde terá a noite de núpcias. Então, de manhã, as famílias de ambos irão até a casa do marido para saber se a noiva se casou virgem.

A partir de então, a *iegle* começará a exercer as atividades comunitárias, mas suas tarefas serão limitadas. Ela continuará sob controle das mulheres casadas mais velhas da *morança*. Todas as suas atividades serão controladas durante esse período de permanência mais ou menos dois anos, devendo cumprir as seguintes regras: andar descalça, de cabeça abaixada com um traje típico branco, usar véu, não poderá viajar nem para visitar os seus pais. Além disso, sua interação com os membros da *morança* será limitada. Ela deverá conversar em voz baixa, para saudar, principalmente aos mais velhos, deverá fazer a posição *bugude* (prostrada), posição que ela já deve fazer desde o sexto dia da consagração. Segundo Isba, a nossa informante recém-casada de 18 anos, esta posição é uma demonstração de respeito para com as pessoas mais velhas. Na figura 15 temos uma demonstração de cumprimento de mulheres casadas.

Figura 16 – Noiva balanta-fora na posição de cumprimento



Kpal: Ritual do casamento: momento dos ensinamentos.

Fonte: Siga (2015, p. 59).

²⁴ É um tipo de ritual no qual é feita uma comida destinada especialmente para o casal.

A imagem acima mostra mulheres recém-casadas na posição que elas cumprimentam as pessoas mais velhas. Elas provavelmente já têm um ano de casadas, pois já trocaram o traje o branco para o escuro, o cabelo já está crescido e uma delas já tem filho. Conforme relatam nossas informantes, antes de completarem dois anos de casadas, a noiva usa apenas dois modelos de penteados os quais a identifica como tal.

A mulher deixará o status de *iegle* após o nascimento de seu/a primogênito/a para se tornar uma *fata*. *Fata* é a fase após o nascimento do/a primeiro/a filho/a de uma mulher recém casada. Agora ela passa a poder responder pelos seus atos, sua voz passa a ser significativa na sociedade *balanta-fora* e estará livre para visitar os seus familiares e até ter um *benangá*.

4.4 - Cerimônia de *gwasse*

Gwasse é um ritual matrimonial originário dos Balanta-kuntohe, realizado quando uma moça engravidar antes do matrimônio. Quando um casal (principalmente a mulher) engravidar (mesmo que não venha a ter o bebê) deve se submeter a *gwasse*. Para os Balanta-kuntohe um casal nessa condição é portador de *psun* pois nenhum dos dois poderão se envolver amorosamente com outras pessoas sem antes passar pelo ritual *gwasse*.

Segundo informantes, *gwasse* configura um ritual fortemente estigmatizado entre os Balanta-fora, uma cultura que não permite o envolvimento amoroso de uma mulher antes de se casar. Para eles, *psun* é algo sujo, contaminado e intocável. A discriminação que ocorre sobre o casal com *psun* pode ser entendido como uma forma preconceituosa de descreminar o *gwasse* e de reprimir o casal. Uma represália que permanecerá marcada para sempre em suas vidas.

Desta forma, o Balanta-fora diferenciam o ritual de *gwasse* da de *pal ni nhoma*. Aqui é feita apenas uma consagração da noiva, não se faz aquela de barraca na *morança* da moça como no *pal ni nhoma*. No *gwasse* a moça é consagrada no mar, sem restrição de participantes, a cabeça da noiva não é raspada e o ritual é feito em um dia só. A imagem abaixo ilustra a cerimônia de *gwasse*.

Figura 17– Noiva no ritual *gwasse*



Fonte: arquivo pessoal (2020)

Apesar da discriminação, hoje esse ritual tem sido recorrente na comunidade *balanta-fora*. De acordo com Temudo (2008), para fugir do casamento arranjado, as meninas engravidam propositalmente. Para os rapazes *balanta-fora* não há problema em ter *fida* (namorada) antes do casamento, já que os mesmos são iniciados sexualmente na adolescência, antes de *fo*.

Mas para a mulher, ter filho antes de se casar, além de ser uma decepção para sua família, a coloca numa situação discriminatória. No seio das outras mulheres casadas da comunidade ela não terá sua voz ouvida, sendo considerada uma mulher impura ou incompleta.

Ela também se coloca em situação de vulnerabilidade mais propícia à violência doméstica, uma vez que, sem qualquer tipo de acordo matrimonial, o rapaz pode abusar dela, como já explicado anteriormente. Diante do exposto, o ritual do *gwasse* seria esta consequência de não seguir a tradição do *pal ni nhoma*.

4.5- Separação

A separação é um evento condenado na grande maioria das culturas guineense. Estes o fazem porque, conforme declara Embaló (2009), a separação desafia não só as tradições matrimoniais ancestrais, como também a autoridade paterna. Desta maneira, é uma ação coibida. Segundo Garrafão (2018), na cultura Pepel quando uma mulher se separa do marido, mesmo estando em outro matrimônio, ainda continuam pertencendo ao primeiro marido, porque todos os filhos que ela terá no segundo casamento pertencerão ao marido anterior. Por isso, diz-se que não existe separação nessa cultura.

Os *balanta-fora* coíbem a separação porque é uma ação que denigre a imagem da linhagem paterna da moça, mas existem casos em que um casal é permitido se separar. Segundo informantes, a separação ocorre em casos excepcionais como: 1) feitiçaria, quando existem casos dessa natureza na morança; 2) ciúme, quando as mulheres não se entendem; 3) morte; quando o marido falecer.

De acordo com Pereira (2016), o primeiro caso, o de feitiçaria, se dá quando a relação entre membros de uma *morança* envolve acusações e ataques de feitiçaria. O que não é algo incomum na comunidade guineense de modo geral. Quaisquer doenças e mortes são justificadas por meio da feitiçaria. Esta situação é análoga ao que Manuela Carneiro Da Cunha descreveu em seu livro *Os Mortos e os Outros* de 1978, a respeito dos índios Krahô de Kraolândia. A autora explica que os krahô fazem distinção de morte. Lá existe morte causada por doença, morte causada por acidente e morte causada por feitiço. Da mesma maneira, a morte por feitiçaria se dá por causa de uma substância estranha e malévolas que o feiticeiro introduz no corpo da vítima. A acusação de feitiçaria culmina em abandono de *morança* por medo de serem atingidas pelo feiticeiro ou para não serem acusadas. Nato, a nossa informante relata o seguinte:

Separei-me do meu ex marido porque na *morança* existia um boato de que havia um feiticeiro e o meu marido era um dos suspeitos de ser este feiticeiro. Por conta disso, decidi sair de lá, já que eu seria vulnerável a tal prática, uma vez que ficava doente regularmente. Sendo assim, quando saí daquela morança nunca mais voltei nem mesmo para visitar meus filhos que deixei lá.

O segundo caso de separação está relacionado ao ciúme. Segundo Seo (2006), o ciúme é um sentimento que pode afetar em maior ou menor grau a atividade conjugal, pois sendo um sentimento doloroso, costuma promover raiva, suspeitas, inveja do rival

e, sobretudo, medo de perder o companheiro/a.

O sentimento de rejeição é realmente doloroso principalmente quando se trata de relacionamento amoroso independente de ser mulher ou não. É comum em qualquer ser humano. A mulher que se sentir trocada ou rejeitada pelo marido por outra, é capaz de disseminar ódio sobre esposa desejada por ciúmes. O que acaba, portanto, causando a separação daquela esposa mais querida.

O terceiro caso é o de falecimento do cônjuge. Culturalmente, quando o marido de uma mulher faleceu, a viúva tem a liberdade de escolher continuar na *morança* e ser herdada por um parente do falecido, ou não permanecer, mudando-se de *morança*. Temudo (2008) relata que a prática de levirato - a obrigação de um homem em casar-se com a viúva de seu irmão - não é comum entre os Balantas. No entanto, percebemos que na cultura *Balanta-fora* do Sul da Guiné-Bissau, é frequentemente praticado. Alguns dos nossos informantes alegam terem se casado por meio dessa prática. Como Bidan Nhina e Victor.

Percebe-se, portanto, que a separação está se tornando cada vez mais comum em meio às mulheres *balanta-fora*. A maioria das informantes, principalmente as mulheres jovens, declaram que atualmente estão no segundo matrimônio, mas poucas delas citam as três causas apresentadas acima. Tina, uma moça de 24 anos de idade, relata o seguinte:

Comecei a praticar *benangá* porque queria fugir do meu marido, por ser um homem muito mais velho que eu. Quando conheci meu *benangá*, passei a visitá-lo com frequência até que resolvi fugir. Atualmente vivemos juntos, estamos casados já há 4 anos. O meu primeiro marido é velho mas não era violento, pois nunca me bateu. Separei dele porque não gostava dele. (Tina, 24 anos).

Tina não se separou por um dos três motivos citados: feitiço, ciúmes e morte. Ela se separou porque queria se casar com um homem jovem da sua geração, no caso *benangá*. Portanto, esse caso é uma das evidências que sugerem que a tradição de *benangá* vem configurando nova forma matrimonial.

5 - Análise de Dados

Propomos no presente capítulo uma apresentação dos dados alcançados durante a nossa pesquisa de campo junto aos nativos de Enxudé. Propomos também uma análise antropológica destes dados. Durante a pesquisa, no primeiro capítulo, no qual apresentamos a descrição da estrutura social dos Balanta-*fora*, descobrimos que trata-se de um grupo sociologicamente horizontal, em que um grupo diverso de pessoas que governam a sociedade. O seu sistema de parentesco, como apresentado no segundo capítulo, é alargado e exogâmico. O terceiro capítulo apresentou o sistema de matrimônio como uma instituição que orienta o sistema social, político e econômico Balanta-*nhacra*.

Beauvoir (2007) rebate a afirmação feita por Frazer de considerar a mulher como a solução do problema econômico, pois para a autora, embora a questão da mulher envolva a questão econômica, ela não se resume apenas a isso. Da mesma forma, para Bernardi (1974), a mulher é um símbolo no sistema de troca e não um objeto de troca. Portanto, como tal símbolo, deve-se analisá-la junto a outro item de troca portador de algum significado.

Por outro lado, durante a transcrição dos dados, identificamos que o ritual de *pal ni nhoma* além de estabelecer relações entre os homens de sociedades distintas por meio de troca de produtos ou de mulher, proporciona à mulher balanta-*fora* status social, liberdade e proteção. Ao contrário da prática de *benangá*, que apresenta um paradoxo, pois ao mesmo tempo que permite a liberdade de escolha, é um uso falido de proteção e prestígio, conforme já apresentado no terceiro capítulo.

Para obtenção de dados, segui um roteiro de perguntas utilizado em 50 entrevistas entre nativos de Enxudé, sendo 25 homens e 25 mulheres, todos casados. A pesquisa teve duração de dois meses, com viagens semanais para a capital Bissau a fim de descarregar os dados gravados no telefone celular para notebook. Passei inúmeras dificuldades com a falta de energia elétrica: para recarregar a bateria do celular era preciso deslocar para a *morança* que fazia uso de painel solar, o que também era raro e o uso de painel solar nessa *tabanka* era restrito apenas para essa atividade. Além disso, depois das seis horas da tarde, aproveitava esse momento para roda de conversa com eles, uma vez que era inviável fazer anotações das conversas devido a escuridão.

Às vezes conseguia carregar a bateria do celular através da energia elétrica do

painel solar e utilizá-lo celular durante a noite como gravador. Os/as participantes foram entrevistados de acordo com o roteiro de perguntas, os dados foram inicialmente anotados conforme os participantes respondiam. As entrevistas também foram gravadas e posteriormente transcritas. Foram realizadas tanto entrevistas individuais como rodas de conversa com grupos de homens e de mulheres. Nos primeiros momentos da entrevista, tive a companhia da antropóloga Maria Temudo a qual me deu um grande apoio na recolha de dados. Segue aqui as guias utilizadas para a obtenção de dados.

5.1 - Guião para homens casados:

- 0 Nome:.....classe de idade Escolaridade
- 1 Quantas mulheres já teve?
- 2 Quantas vestiu, quantas conheceu em benangá e quantas foi buscar a casa do pai por já estarem viúvas ou separadas?
- 3 Teve alguma mulher antes de ser fanado?
- 4 Quem lhe deu as mulheres que vestiu? E as que conheceu em benangá?
- 5 Quantas mulheres se foram embora para buscar outro?
- 6 Porque razão foram?
- 7 Tentou ir buscá-las?
- 8 Deixaram filhos? As mães mandam coisas para os filhos?
- 9 Quem ficou como mãe de criação?
- 10 Já bateu nas suas mulheres?
- 11 Porque razão?
- 12 O casamento de uso vai terminar? Porquê?
- 13 A benangá vai acabar? Porquê?
- 14 Deixa as suas mulheres irem de benangá?

15 No tempo antigo conheceu alguma mulher que fugiu a um casamento de uso? E depois da independência, quando foi que ouviu que isso aconteceu pela primeira vez? O que fizeram os velhos nessa altura?

5.2 - Guião para mulheres casadas

1 Nome:.....Classe de idade.....

Em que tabanka/sector/região e em que morança nasceu? Escolaridade

1. Em que tabanka/sector/região e em que morança foi criada?

3 Quem a trouxe para ser criada nessa morança?

4 Foi uma “tia” ou foi o “pai” que a deu em casamento ao 1º homem? 5

Já era uma bajuda grande ou ainda era pequenina quando foi vestida?

5 Ao fim de quantos anos de casamento começou a poder ir de viagem?

7 Já tinha filhos quando começou a ir de viagem?

8 Quem a deu pela primeira vez em benangá e em que tabanka/sector/região?

9 Queria ou aceitou porque era costume?

10 Gostou do homem e voltou mais vezes?

11 Teve outros homens em benangá durante a sua vida (e em que tabanka/sector/região)?

12 Quantas vezes por ano os visita(va)?

13 Eles davam-lhe coisas quando os visitava? O quê?

14 É com o homem que a vestiu que vive hoje?

15a *Em caso afirmativo*: Nunca quis largar o homem que a vestiu para ir viver com outro que conheceu em benangá? Porque não o largou?

15b *Em caso de ter largado o 1º homem*: Porque o largou?

16 Quem lhe deu o 2º homem? É com o 2º homem que vive hoje?

17 Ele foi levar vinho ao seu pai e fizeram casamento?

18 Manda alguma coisa para os seus filhos (o quê e com que regularidade)? E vai visitá-los?

19 *No caso de ser viúva*: como conheceu o seu 2º homem (*benangá* ou ele conheceu-a na casa do pai e foi dizer-lhe que queria casar com ela)?

19 *No caso de ter conhecido na casa do pai*: foi 1º em *benangá* para casa dele para ver se gostava e só depois casou?

20 Alguma vez o(s) homem(s) que casou lhe bateu(ram)? E a mestra que a criou?

21 Porque razões o homem e a mestra lhe bateram?

22 Quem era mais violento, o homem ou a mestra?

23 Trouxe bajudas da sua família para dar ao seu homem? Quantas?

24 A quem as foi pedir (relação de parentesco bem descrita, do tipo: irmão de pai, irmão de mãe, filho de irmão de pai, etc)

25 As mulheres que casaram “*ulhu ku ulhu*” vão continuam a trazer filhas dos “irmãos” para criar e dar ao seu marido?

26 O casamento de uso vai terminar? Porquê?

27 A *benangá* vai acabar? Porquê?

28 No tempo antigo conheceu alguma mulher que fugiu a um casamento de uso? E depois da independência, quando foi que ouviu que isso aconteceu pela primeira vez? O que fizeram os velhos nessa altura?

5.3 - Resultados de análise de dados dos interlocutores

As respostas obtidas nestas conversas com enxudeenses estão apresentadas abaixo. Foram analisadas falas de todos os interlocutores e os resultados estão separados em duas tabelas. A primeira contém resultados obtidos a partir da análise de falas dos interlocutores masculino e a segunda compreende à análise das interlocutoras feminino. Os dados transcritos da entrevista serão anexados nesta dissertação.

Tabela 03-Dados dos interlocutores masculinos

Teve quantas mulheres?	dezoito homens teve mais de duas esposas
Teve mulher antes do fanado?	vinte e dois casou-se antes do fanado

Seu primeiro casamento foi arranjado?	sete tiveram primeiro casamento arranjado
Seu primeiro casamento foi por benangá?	treze tiveram primeiro casamento por benangá
Teve alguma benangá?	vinte e um teve benangá
És um homem violento?	apenas sete admitem ser violento
O casamento arranjado vai acabar?	dezoito afirmam que pode acabar
A prática de benangá vai acabar?	todos afirmam que não acabará
Deixaria sua esposa ir de benangá?	vinte e dois disse que não deixariam

Analisando a tabela acima, pode-se perceber que a maioria dos homens casou-se antes de terem sido *fanados*. Isto é, dos 25 homens entrevistados, 22 deles casaram-se antes da cerimônia de *fo*. Além disso, mais da metade se casou pela primeira vez através da prática de *benangá* e apenas sete tiveram o primeiro casamento arranjado, e das sete, nem todos fizeram o *fanado* antes como é esperado pela tradição. Por exemplo, Benham, Iano, Martinho, Mario, Morna, Roni e Vitor, todos eles casaram-se pela tradição. Contudo, apenas Binham e Morna fizeram a cerimônia de *fo* antes do matrimônio. Lembrando que se Binham não tivesse desrespeitado o preceito do *fo*, quando fugiu ainda bem jovem com o grupo da geração do seu irmão mais velho, também poderia se casar antes do *fanado*. Vinte e um informantes declararam ter praticado *benangá* assim como ter uma esposa *benangá*.

Como já explicado em algum momento do presente texto, a tradição balanta-fora impede o matrimônio de *blufu* e se ele tiver um filho antes também não pode assumir a paternidade do mesmo e sim o avô é quem se encarrega da criança (TEMUDO, 2009). Então, levando em consideração esse fato, podemos afirmar que estes jovens não seguiram com exatidão a tradição do *pal ni nhoma*, a qual diz que um homem só pode se casar após realizar o *fo*. Este rito, além de ser uma passagem para a vida adulta, prepara o homem para a vida conjugal: ensina o homem a respeitar mulher, não tratá-la com subalternidade nem transformá-la em seu “saco de pancadas”. Dado isso, era raro um homem praticar a violência doméstica contra sua parceira e caso isso ocorresse, a família da esposa teria o direito de separá-los, a depender do contexto.

Pressupondo que esse seria o motivo pelo qual os nossos informantes tentaram omitir esse assunto, pois a violência doméstica foi um dos assuntos menos comentados entre enxudeense, apenas sete homens admitiram ser violentos. Da mesma maneira, as mulheres vítimas de tal prática tentam evitar falar no assunto. Por exemplo, o informante, Binham quando perguntado se era violento, ele respondeu que não, massuas esposas responderam o contrário, afirmando que ele era muito violento, que batia nas duas. Contudo, mesmo assim, a primeira esposa, Dan, só admitiu após a confirmação da segunda, Ana. Além do mais, eu já sabia que Binham era violento, pois quem o fez parar de bater nas esposas foi minha mãe (irmã do pai do Binham). Amesma o repreendeu, ameaçando que se continuasse iria denunciá-lo junto à família das esposas.

A omissão de violência doméstica por parte das mulheres nos induz a pensar em sentimento de culpa. Porque, se a cultura não permite um homem casar-se antes de ritual de *fo*, justamente por um dos motivos, como a violência doméstica, a mulher ciente disto, não deveria submeter-se a casar-se com um homem nessa circunstância. Noentanto, a partir do momento que ela assume esse risco e passa a viver a consequência, pode-se sentir culpa das suas escolhas o que a levaria a omitir sua mágoa.

Seguindo o fluxo de análise, encontramos casos de homens como Bidan Nhina e Widafa, que engravidaram suas esposas antes de *pal ni nhoma* e se casaram por meio de *gwasse*. Embora seja uma ação ofensiva à tradição, a pessoa que executa a ação se torna vítima do próprio ato. Conforme os proprio enxudeense, a sociedade balanta-fora discrimina esse tipo de casamento e a mulher novamente é a vítima. O que significa também que esses homens violaram a regra tradicional do *pal ni nhoma*.

Ademais, quase todos eles já foram casados com mais de duas esposas. Contudo, a maioria está casado atualmente com um número reduzido de mulheres, como o casode Cumor, que nos contou que teve oito esposas e hoje só resta uma.

Percebe-se que a fuga do *pal ni nhoma* não era comum antigamente, ao lhes perguntarem sobre o conhecimento de tais casos. Quase todos desconheciam atos desta natureza antes da independência da Guiné-Bissau, exceto um episódio que aconteceu no sul do país, de uma senhora cujo nome é Nkole que teria fugido durante a cerimônia de *pal ni nhoma*.

Diferentemente do momento atual em que se tem o privilégio de ouvir casos

relatados de fuga com convicção e exatidão, a maioria esmagadora da população de Enxudé afirma ter conhecido meninas prometidas que, na ocasião do casamento arranjado, denunciaram a prática às ONGs. Fora aquelas que usam a gravidez para escapar do *pal ni nhoma*, como relatam Bidan Nhina e Tchongo, ambos confirmaram terem engravidado uma das suas mulheres para não perdê-las. Talvez esses eventos citados tenham causado a percepção neles de que a tradição balanta-fora corre o risco de acabar.

Dada a dinâmica do *pal ni nhoma*, a maioria dos entrevistados acredita que esse costume pode acabar apesar da preocupação das autoridades tradicionais balanta-fora, que são resistentes às novas práticas matrimoniais, uma vez que, o matrimônio tradicional representa, para eles, a sobrevivência, como conta Tamba “se o casamento acabar a *bolanha* entrará em decadência”.

Temudo (2008) também fez uma avaliação necessária a respeito da mudança que se observa na sociedade Balanta-fora. Para a autora, abolir o ritual de *pal ni nhoma* da cultura Balanta-fora pode afetar negativamente o sistema econômico do grupo, de modo que isso cause o fracasso na produção de arroz, porque são os jovens que fornecem a alta demanda de mão-de-obra agrícola. Se o casamento arranjado acabar, isto implica em emancipação dos jovens pelos anciãos, porque um homem casa-se com muitas mulheres, a fim de garantir o seu rendimento econômico a partir dos filhos destas, que, por sua vez, são responsabilizados pelo cultivo de arroz. Isso lhes obriga a permanecerem *morança* do pai. Então, não existindo essa tradição matrimonial os filhos podem livremente escolher viver na cidade, o que diminuiria a mão de obra agrícola.

O *benangá*, como podemos ver na tabela acima, segundo a visão dos nossos informantes, não é uma tradição que será abolida da cultura, por mais que esteja ameaçando a tradição do *pal ni nhoma*. Por permitir aos homens jovens se relacionarem com mulheres casadas, a prática do *benangá* acabou se inscrevendo no sistema matrimonial. Em outras palavras, conforme Binham (informante de 45 anos) o “*benangá* é um costume que não será abolido da cultura, pois facilita homens e mulheres se casarem com quem desejam, sendo assim, pode vir a substituir *pal ni nhoma*”. Contudo, homens afirmam que não deixariam que suas esposas irem de *benangá* e se elas fossem embora não iria buscá-las de volta e sim, casariam com outras.

5.4- Resultados de análise de dados das interlocutoras

Após analisar dados obtidos com as nossas interlocutoras chegamos a seguinte resultados:

Tabela 04-Dados das interlocutoras femininas

1º casamento foi arranjado?	todas casaram-se pela tradição
Com que idade?	entre 13 e 16
Quem escolheu o marido?	pai e parente do pai (mestra)
O marido arranjado era jovem ou velho	apenas quatro se casou com marido jovem
Quando teve 1º benangá?	cerca de dois anos depois de casada e ter o primeiro filho
Quem lhe arranjou benangá?	apenas três arranjou por conta própria, o resto foi algum parente
Teve quantas benangá durante a sua vida?	todos teve mais de um exceto três que nunca teve um benangá
Por quê quis ter benangá?	dezesseis afirma porque o marido era um homem velho e três porque é um costume
É com o marido arranjo que vive hoje?	dezoito não vive mais com o marido arranjado e sim com benangá
O marido arranjado é violento?	apenas três declararam ter sofrido violência do marido arranjado. O resto foi do benangá
O casamento arranjado vai acabar?	vinte e um acredita que sim
A prática de benangá vai acabar?	todas acreditam que não
Conheceu alguma mulher que fugiu a um casamento de uso, antigamente?	Quase todas desconhecem esses casos, antigamente. A maioria já ouviram atualmente, mas poucas testemunharam

Na tabela acima, como pode-se ver, todas mulheres revelam terem se casado cedo, com uma idade entre 13 e 16 anos e a maioria se casou com homens muito velhos, arranjado pelo pai ou pela mestra. Ana, uma das nossas informantes, insatisfeita com a escolha do pai afirma o seguinte: “aos 14 anos de idade meu pai me deu em matrimônio

a um homem muito velho, que eu não gostava, porém não tinha como recusar”. Ana então permaneceu casada por cerca de dois anos, quando resolveu fugir para ir morar com seu *benangá*.

Deste modo, como Ana, a maioria das mulheres não continuam casadas com o marido arranjado, conforme mostrado na tabela acima. Como exemplo, lembramos aqui o discurso de Nato de 33 anos que revela o seguinte: “quando casei-me, depois de alguns poucos anos de convivência com o meu marido resolvi abandoná-lo, com ajuda de um *fada lante* (irmão da mãe), para casar-me com meu *benangá*. Eu estava interessada no rapaz, porque de fato não queria me casar com aquele homem que me escolheram, pois era muito velho”. Diante da fala de Nato, percebemos que a fuga dela do *pal ni nhoma* é consequência de ter sido dada em casamento a um homem velho. Contudo, a fala de Nato representa a fala da grande maioria das mulheres entrevistadas. A maioria alega estar no segundo matrimônio por ter sido casada pela primeira vez com um homem velho.

Observamos também que a violência doméstica não era comum entre homens velhos, quase todas as mulheres entrevistadas declararam ter tido um marido carinhoso, que as tratavam bem, mas preferem, mesmo assim, casar-se com um homem da mesma geração mas que as maltratam, como elas mesmo declararam. Pressupomos que estes são os *benangá* os quais as mulheres da geração atual preferem ter como esposo, mesmoo grande maioria não fazendo ritual de *fo*. Conforme informante, jovens que tendem apelar pelo ato violento, o fazem porque não houve nenhum tipo de acordo matrimonial entre o pai da moça e o rapaz que os responsabilize. .

No entanto, as ações subversivas contra o matrimônio arranjado diante do desejo de seleção do parceiro sexual por parte destes jovens, o que não se trata de um equívoco, lhes sujeita aos maus tratos. Notamos uma falta de motivos para ação violenta contra mulher ao questionar os homens, como pode ser visto na tabela dos informantes masculino. Para os que confirmam, o motivo para violência doméstica era por ciúmes, o que não convence uma vez que a mulher também pode sentir o mesmo deles, já que a cultura é poligâmica e um homem pode se casar com várias mulheres.

Seguindo a dinâmica de análise, pode-se perceber que, no período que antecedeu a independência da Guiné-Bissau, proclamado em 1973, as mulheres raramente rejeitavam o *pal ni nhoma*, por isso, a influência pós-colonial não pode ser descartada

neste cenário. Como já mencionado, durante o período colonial houve estigmatização em massa sobre alguns rituais *balanta-fora*, inclusive práticas executadas por mulheres dessa cultura. E após a independência, surgiu um movimento de mulheres dentro do mesmo povo que criticavam a prática matrimonial assim como outras práticas culturais *balanta-fora*.

Por outro lado, a maneira como as mulheres conduzem a sua escolha pode implicar na negação da própria identidade e na abolição da tradição. Levando em consideração o cenário de surgimento do movimento espiritual na cultura *balanta-fora*, podemos supor que a fuga do *pal ni nhoma* pelas mulheres, apesar de estar associados a outros fatores como a modernidade, as pautas de movimento Ki-Yang-Yang teve grande peso nesse contexto.

A intenção do movimento Ki-Yang-Yang era "modernizar" a cultura *balanta-fora* como declarava Carlos Cardoso, é da herança pós-colonial. Quando o movimento chegou em Enxudé, a sua pauta foi abraçada com grande satisfação principalmente pelas mulheres, alastrando pelo país inteiro. Muitas mulheres que seguiam tal movimento usavam o seu discurso como motivo para se divorciar do esposo arranjado. Argumento aqui que esta atitude o discurso eurocêntrico que caracterizava as cultura africanas como retrógradas.

Considerando que nenhuma cultura é estável, , o *pal ni nhoma* deveria seguir o fluxo da convivência social *balanta-fora* que apresenta a discordância de jovens mulheres com relação à falta de direito da livre escolha do parceiro, aliando a liberdade das mulheres à tradição *balanta*.

Diante disso, considero que a perspectiva preconceituosa e eurocêntrica sobre as culturas *balanta-fora* produzida pelos europeus durante o período colonial, sem contar a transformação do mundo, orienta hoje em dia a visão crítica sobre o costume *balanta-fora* por parte dos integrantes desta cultura. E esse fato, pode implicar no apagamento da cultura que é um fator definidor da identidade de um povo.

O apagamento da identidade foi tratado por Vygotsky (2001) como um processo que se dá na linguagem. Segundo o autor, a linguagem é a faculdade que nos possibilita significar (atribuir e construir sentidos) o mundo e até mesmo desclassificar uma tradição ou um povo diferente. Os colonizadores europeu por meio da linguagem conseguiram domínio cultural sobre povos guineense, desclassificando suas tradições.

Esta atividade de estigmatização cultural pode provocar o apagamento da identidade de um grupo recriminado. Deste modo, Vygotsky (1993) postula que há uma relação intrínseca entre linguagem, consciência e mundo que nos possibilita, através de atos de pensamento e linguagem, significar o mundo e o outro.

6- Considerações finais

Nesta pesquisa de mestrado sobre as perspectivas do casamento arranjado e os múltiplos significados do *benangá* -tradições compartilhadas entre os Balanta-fora da Guiné-Bissau - percebi que, no que tange à cerimônia do *pal ni nhoma*, apesar de mudanças observadas e dos questionamentos a respeito do direito das mulheres na escolha de cônjuges, há um grande reconhecimento e valorização desta cerimônia. As mulheres balanta-fora reconhecem o valor deste ritual.

Verificou-se durante a pesquisa que o incômodo por parte das mulheres sobre a dinâmica matrimonial incide, principalmente, no impedimento da escolha do parceiro. A maioria esmagadora dos jovens, principalmente, as moças, demonstram grande insatisfação com relação a esse impedimento. Essa situação, de certa maneira, pode soar no pensamento do leitor como um costume opressor.

Voltando ao livro *sejamos todos feminista*, onforme Adichie (2015) a sociedade nigeriana ensina a mulher a não expressar os seus desejos, seus sentimentos etc, porque esta é uma sociedade machista. A indignação de Chimamanda é análoga à visão de Simone de Beauvoir Na obra *O Segundo Sexo*, publicado em 1970, quando se trata do papel da mulher na sociedade francesa nos anos 70., isto é, a mulher é tratada com inferioridade porque o mundo se constitui a partir da perspectiva masculina. O homem não vê a mulher como o seu oposto, para ele é como se ela não existisse.

No entanto, alguns antropólogos que mergulham seus olhares sobre a cultura dos povos não ocidentais procuram entender a relação de gênero com base na dinâmica cultural dessas sociedades. Tomando como exemplo a sociedade balanta-fora, o fato da mulher não ter o direito de escolha de parceiro sexual não pressupõe que ela seja subalterna. Ela não é permitida escolher parceiros pela sua segurança, uma vez que ao se analisar o contexto atual de prática de *benangá* vemos como o fato dos rapazes não tratarem bem as mulheres de *benangá* faz com que os pais das moças balanta prezem por suas segurança.

Diante disso, as feministas africanas já citadas concordam que a relação de gênero no contexto africano deve ser analisada a partir da sua sociedade, não baseada no pressuposto eurocêntrico. Nesse sentido, a pesquisa mostra que o costume do matrimônio arranjado balanta-fora não se limita somente à função central que orienta a sociedade, mas atinge outro patamar, como a criação de status social e proteção à mulher. Além do mais, não transforma a mulher em objeto de homens, “o impedimento de escolha do marido” está atrelada a estrutura cultural balanta-fora.

Apesar de tudo, eu, como pertencente à etnia Balanta-fora, posso confirmar que, para além das mulheres com as quais conversei, minhas colegas, não pretendo que minha família me escolhesse marido mas ainda assim gostaria de casar-me dentro do ritual *pal ni nhoma*.

Nota-se uma forte admiração à tradição balanta-fora, não somente entre os Balanta-fora da *tabanka*, como também aqueles que vivem na capital ou em outros países. Desde muito nova percebo o entusiasmo na expressão de minha mãe e de toda a minha família em geral ao falar dessa cultura. Considero importante a valorização da nossa identidade, apesar de discordâncias minhas sobre algumas práticas tradicionais. Reforço aqui o meu favoritismo à mudança, mas desde que seja pensada a partir do ponto de vista dos integrantes e de suas tradições.

Diferente do pensamento do movimento espiritualista Ki-Yang-Yang, das ONGs, de algumas missões católicas na Guiné-Bissau e das organização não governamental LGDH (Liga guineense de Direitos Humanos), que atuavam/atuam simplesmente na desqualificação da tradição animista da Guiné-Bissau ao invés de oferecer uma proposta de intervenção junto às autoridades tradicionais que pensam em uma mudança favorável a ambas as partes (mulheres e autoridades tradicionais).

A forma como os órgãos governamentais atuam no combate a alguns costumes pode promover a busca forçada pela modernidade por parte dos membros desta etnia, o que se observa na rebeldia contra *pal ni nhoma*, conseqüentemente levando ao apagamento da cultura. Considero que qualquer incômodo em uma cultura deve ser pensado levando em consideração a relação sociocultural daquele grupo de modo a favorecer todos os membros envolvidos e não a partir de um olhar de fora (eurocêntrico e preconceituoso). A modernidade que a atitude colonial oferecia à maioria esmagadora da população não europeia é nada mais do que apresentá-la ao sistema capitalista, que

culmina com o apagamento da identidade, somado ao individualismo. Como exemplo, hoje é comum ver os jovens balanta-fora abandonarem a *tabanka* em busca de melhores condições de vida, considerando que na capital a vida é mais fácil. Ao fazer isso, rompem o vínculo com suas famílias da *tabanka*, mesmo sabendo que são eles a força da comunidade.

Mas compreendo que diante de todas essas mudanças relatadas, ainda há uma certa resistência da gerontocracia masculina. Os pais ainda insistem em arranjar marido para suas filhas. Então, considero que medidas urgentes devem ser pensadas para a sociedade balanta-fora de modo a evitar estragos maiores, como a abolição da tradição matrimonial. Levando em consideração a dinâmica do mundo em constante transformação e a evolução da cultura, espera-se que, com essa pesquisa, possa ser aberto um leque de discussão junto à comunidade balanta-fora, com o intuito de pensar em uma maneira de flexibilizar o costume matrimonial. Que essa dinâmica seja pensada a partir do ponto de vista dos envolvidos, permitindo que mulheres realizem o ritual *pal ni nhoma* com um esposo escolhido por elas.

7 - Referências Bibliográficas

ADICHIE, N. C. **Sejam os Todos Feministas**. Tradução: Christina Baum. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 63 p. DOI: [10.5007/2175-7968.2017v37n2p318](https://doi.org/10.5007/2175-7968.2017v37n2p318).

Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/320503823_Adichie_C_Ngozi_Sejam_os_todos_feministas_Traducao_de_Christina_Baum_Sao_Paulo_Companhia_das_Letras_2015_63_p. Acesso em 15 Set. 2020.

ALMEIDA, M, W, B. Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana (1871-2011). **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 08 Dez. 2010. Disponível em: <https://mwba.files.wordpress.com/2010/06/barbosa-de-almeida-2010-lewis-morgan-c.pdf>

f. Acesso em: 15 set. 2010.

AMADIUME, Ifi. **Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture**. Interlink Publishing Group, 1997.

ANDRADE, T, S, M. O Relacionamento Homoerótico na Grécia Antiga: uma prática pedagógica. **Face da História**, Assis-SP, v.4, n. 2, p. 58-72, Juh.-Dez., 2017.

ABRANTES, E, S. A “CESTA DA NOIVA”: o uso do dote nos arranjos matrimoniais – Maranhão, século XVIII. In: **XXVII Simpósio nacional de história-ANPUH**, Natal, RN. 22 a 26 juh. 2013.

BATESON, Gregory. **Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato composto da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas**. São Paulo: EDUSP, 2008. 384 p. Tradução: Magda Lopes.

BAZZAN, C. **Origem do casamento. Por que nos casamos?** Disponível em: <https://www.luzdaserra.com.br/origem-do-casamento-por-que-nos-casamos>. Acesso em: 13/09/2020.

BEAUVOIR, S. **As Estruturas Elementares do Parentesco**, de Claude Lévi-Strauss.

2007.

Disponível

em:

<

<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/9547/6621>>. Acesso em 13 Set. 2020.

_____ **O segundo sexo 1 fatos e mitos**. 4 ed. Trd. Sergio Milliet. São Paulo: 1970.

BERNARDI, B. **Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos**, trad. A. C. Mota da Silva, Lisboa, Edições 70, 1997 [1974].

BICARI, L. Reorganização das Comunidades Rurais: base e ponto de partida para o desenvolvimento moderno na Guiné-Bissau. **Soronda**, Bissau, n.1. Junho. 2004.

BORGES, E, S, M. **Representação Social De Escola Para Jovens Guineenses**. 2015. Tese (Doutorado em Psicologia)-Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

BOCK, Keneth. Teorias do progresso, desenvolvimento e evolução. In: BOTTOMORE, NISBET, Robert. História da análise sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. p. 65-117.

BRETAS, A. Mulheres, Raça e Classe. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 42, n. 2, p. 235-246, Abr./Jun., 2019.

BRUNA,T, S. Sobre a Relação entre Tutsis e Hutus: a questão identitária nos conflitos de ruanda (1994).In: **Anpuh- Brasil- 30 Simpósio Nacional de História**, Recife, 2019.

BULAMAH, R. Um lugar para os espíritos: os sentidos do movimento desde um povoado haitiano. **Cad. Pagu**. 2015, n.45, pp.79-110.

CAMPOS, A. **História da Guiné-Bissau em datas**. 2012.

CARDOSO, C. (1990). Ki-Yang-Yang: Uma Nova Religião dos Balantas? **Soronda**, Jul. 1990, 3-15.

_____ A formação da elite política na Guiné-Bissau. Lisboa: **Centro de estudos africanos**, 2002.

CAMMILLERI, S. **A identidade cultural do povo balanta**. Lisboa: Colibri, 2010.

DAVIDSON, B. **A Libertação da Guiné: aspectos de uma revolução africana**. 1ª ed. Lisboa: Livraria Sá Da Costa, 1975.

DE JONG, J.T.V.M. **A descent into african Psychiatry**. 1987.

DIAS DE ANDRADE, I, C. “**Tem um espírito que vive dentro dessa pele**”: feitiçaria e desenvolvimento em tete, Moçambique. 2016. p 351. Tese (Doutorado

em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP, Campinas, 2016.

DJALÓ, T. **O Mestiço e o Poder, identidades dominações e resistências na Guiné**. Lisboa: Nova Veja, 2012.

EMBALÓ, F. Casamento forçado, projeto da Guiné-Bissau. **CONTRIBUTO**. 2009. DOI: www.didinho.org. Disponível em: <http://www.didinho.org/Arquivo/OCASAMENTOFORCADO.htm>. Acesso em: 15/09/2020.

ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Trad. de Leandro Konder. Ed 9. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1984.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

E. V. de Castro. O problema da afinidade na Amazônia. In: **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2002. pp. 87-180

FERNANDES, F. **A função social da guerra na sociedade tupinambá (1920-1995)**. Prefácio Roque de Barros Laraia. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006.

FIGUEIREDO, J, C, M. **Política, Escravatura e Feitiçaria em Angola (séculos XVIII e XIX)**. 2015. Tese (Doutorado em Altos Estudos em História, ramo, império, Política e Pós-Colonialismo) Universidade de Coimbra, Coimbra 2015.

FONDÉ, M, B. Casamento Tradicional. **Mosaico multidisciplinar de humanidades**, Vassouras, v. 3, n. 1, p. 59 - 62, 2012.

FRAZER, S.J.G. **O ramo de Ouro Versão Ilustrada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. **Les origines de la famille et du clan**. Trad. Comtesse Jean de Pange. Paris, Paul Geuthner, 1922.

FREITAS, L, P, D. Conflito de Gerações no Romance da Africana Filomena Embaló. *in: Anais do IV Colóquio Internacional Cidadania Cultural: diálogos de gerações*, Campina Grande, EDUEPB – ISSN 2176-5901, 22, 23 e 24 set. 2009.

FREUD, S. (1914-1976). **Sobre o narcisismo: uma introdução**. Disponível em:

Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, v. 14, p. 46-64, 1976.

_____ **Totem e Tabu**. São Paulo: Penguin e Companhia das Letras, 2013. 169 p. (Coleção Grandes Ideias). Tradução de: Paulo César de Souza.

GASPARETTO, V,F; AMÂNCIO, H,P. Genero e Feminismo em África: temas, problemas e perspectivas analíticas. **13 mundo de mulheres e fazendo gênero 11**, Florianópolis, 2017.

GARCIA, F,P. O Islão na África Subsariana. Guiné-Bissau e Moçambique, uma análise comparativa. *Africana Studia*, Porto , n. 6, p. 65-96, Jan. 2005. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/321137324_O_Islao_na_Africa_Subsariana_Guine-Bi_ssau_e_Mocambique_uma_analise_comparativa. Acesso em: 15 Set. 2020.

GARRAFÃO, Y, V,M; SUBUHANA, C. O casamento tradicional na Guiné-Bissau: k´mar na etnia Pepel. **África e africanidade-Ano XI**, Redenção Ceara , n.26, p. 13, 2018.

GEMELLI, C, E; FRANGA, A, M. (2019), ao tratarem da obra *O que é lugar de fala?*, de Djamila Ribeiro. **Cadernos de Gênero e Diversidade 5(3):217**, Rio Grande do Sul, v. 05, n., 03 - Jul. Set.,2019. DOI: [10.9771/cgd.v5i3.32734](https://doi.org/10.9771/cgd.v5i3.32734). Disponível em: [\(PDF\) O que é lugar de fala?, de Djamila Ribeiro](#). Acesso em: 15 Set. 2020.

GIESING.C. Agricultura e Resistência na História dos Balanta-Bejaa, **Soronda** , n. 16, Jul. 1993.

GOMES, C. **Mujer y poder: el caso de Cabo Verde**. Instituto Cubano DEL LIBRO, Editora de Ciencias Sociales, 2009.

GOMES, P.G. **O estado da arte dos estudos de gênero na Guiné-Bissau**: uma abordagem preliminar. *Outros tempos*, vol. 12, n. 19, p. 168- 189, 2015.

GUIMARÃES, P, Sant’A. **Do Direito Sucessório na União de Fato**: uma perspectiva do direito comparado entre Brasil e Portugal. 2018. Dissertação (Mestrado em Direito)- Universidade Autónoma de Lisboa, Lisboa, 2018.

GUINÉ-BISSAU: **Código Civil e Legislação Complementar**. 2006. Faculdade de Direito de Bissau (Centro de Estudos e Apoio às Reformas Legislativas). Lisboa, 2006. HANDEM, D, L. **O Arroz ou a Identidade Balanta Brassa**. Soronda, Bissau, n.1. Jan. 86.

HUDSON W, C. **Africana Womanism: Reclaiming Ourselves**. Troy, MI:

Bedford Publishers, 1993.

IMBALI, F. Um olhar sobre o sistema alimentar balanta: o caso das tabancas de Mato Forroba e Cantone. **Soronda**, Bissau, n.14. Jul. 92.

INEP. **Transição histórica na Guiné-Bissau: do movimento de libertação nacional ao**

estado. Bissau: Instituto Nacional de Estatística e Pesquisa, 1987.

INTUMBO, I. Estudo comparativo da morfossintaxe do crioulo guineense, do balanta e **do português**. 2007. Dissertação (Mestrado em Linguística Descritiva) - Universidade de Coimbra, Coimbra, 2007.

IONGNA, A, Na. **O Casamento na Etnia Balanta: tradição e modernidade**. 2019. 56f. Monografia (Bacharelado em Humanidades)-Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira/ Unilab, São Francisco do Conde, 2019.

KECK, F. As relações homens/animais em Lévi-Strauss. **R@U**, 7 (1), p. 97-107, jan./jun. 2015.

KUPER, A. 1976. “Radcliffe-brown, Junod and the Mother 39;s Brother in South and Africa”. *Man* 11 (1). [Wiley, yal Anthropological Institute of Great Britain Ireland]: 111–15.

LEAL, F, F. Família Segundo Durkheim. in: LEAL, F, F. *Textos e Perspectivas do Serviço Social ...Etcetera / O Blog Humanista*. Cap. 5, 22 Dez. 2015. 1982.

LÉVI-STRAUSS, C. A família: origem e evolução. Porto Alegre: Villa Martha, 1980. 107 p. As estruturas elementares do Parentesco. Petrópolis, Vozes,

História e Etnologia. Textos didáticos nº24. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1999.

_____ O olhar distanciado. Lisboa: Eds. 70, 1983]1987.

_____ O pensamento selvagem. Campinas: Papyrus, [1962]1990.

_____ Tristes trópicos. Lisboa: Edições 70, 1979.

- _____ Endogamia e exogamia. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____ As Estruturas Elementares do Parentesco. São Paulo: Vozes/EDUSP. Petrópolis, 1976.
- LEAL, F.F. **Família segundo Durkheim**. 2015.
- LEISTER, F, C. **Um Prefácio a Povos da Guiné-Bissau**: o Boletim Cultural da Guiné-Portuguesa (1946-1973). 2012.. Dissertação (Mestrado em História Social), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo- PUC-SP, São Paulo, 2012.
- LEVI, J.A. A missão em África nos séculos XVI-XVII: análise de uma atitude. Oficinas Gráficas de Barbosa & Xavier, Braga: **Cristina Osswald**, n. 163.5, jan. 2006. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/260019785_A_missionacao_em_Africa_nos_s_eculos_XVI-XVII_analise_de_uma_atitude. Acesso em: 15 set. 2020.
- LISBOA, S. O sexo e o casamento na Grécia Antiga. **Caco Neves/Superinteressante**, 2017. Disponível em: <https://super.abril.com.br/historia/as-verdadeiras-mulheres-de-atenas/>. Acesso em: 13/09/2020.
- LOPES, C. **Etnia, Estado e relações de poder na Guiné - Bissau**. 70 ed. Lisboa: Biblioteca de Estudos Africanos, 1982.
- _____ **Transição histórica na Guiné-Bissau**: do movimento de libertação nacional ao estado. Inep, 1987.
- _Para uma leitura sociológica da Guiné-Bissau. 1ª ed. Lisboa-Bissau: Economia e Socialismo CRL, 1988.
- MACHADO, I, J, R. **Antropologia de Schneider Pequena introdução**. São Paulo: EduFSCr, 2013.
- MAMDANI, M. Entendendo a violência política na África pós-colonial. In: ANYIDOHO, K; LAUER, H. **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: FUNAG, 2016. P.383-418.
- MATEUS, Dalila Cabrita & MATEUS, Álvaro. “1959: Guiné-Bissau: a greve de Pidjiguiti”. In *Histórias coloniais*. Lisboa: A Esfera dos Livros, pp. 111-127, 2016.
- MAUSS, M. Manual de etnografia. Lisboa: Dom Quixote, 1993.
- _____ Os Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: abril Cultural,

1978.

_____ O ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p.183-294.

MENDES, P. **Entre os “Saberes Locais” e o “Saber Universal”**: amodernização das comunidades Manjaco e a Mandjização do Estado na Guiné-Bissau. 2014. Tese (Doutorado em pós- colonialismo e cidadania Global)- Faculdade de economia da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2014.

MILANI, D. **Mulheres e o casamento na sociedade Queniana. Brasileiras pelo Mundo**, 28 Agt. 2017. Disponível em: <https://www.brasileiraspelomundo.com/mulheres-e-o-casamento-na-sociedade-queniana>-051162440. Acesso em: 15 Set. 2020.

MOREIRA, M. M. **O casamento na etnia Pepel da Guiné-Bissau**. In: Fórum sociológico, no 4, p. 175-80. 1994.

MORIN, E. A ordem e a desordem (das leis da natureza à natureza das leis). in: MORIN, E. (org). **O Método 1. A natureza da Natureza**. 2. ed. Mira-Sintra: Francisco Lyon de Castro, 1977. p. 37-143.

MÓNICO, L, S; ALFERES, V, R; CASTRO, P,A; PARREIRA,P,M. A Observação Participante Enquanto Metodologia de Investigação Qualitativa. **AtasCIAIQ2017**, 12-14 Jul. 2017. Disponível em: <http://cienciasecognicao.org/cecnudcen/wp-content/uploads/2018/03/A-Observa%C3%A7%C3%A3o-Participante-enquanto-metodologia-de-investiga%C3%A7%C3%A3o-qualitativa.pdf>. Acesso em: 15 set. 2020.

MOURA, F, R, A; CARDOSO, S, M. **A literatura no Boletim Cultural da Guiné-Portuguesa (1946 a 1973): uma leitura pós-colonial do conto “Tribulações de um balanta”**. Raído Dourados, MS, Rio Grande do Norte, v. 11, n. 26, jan./jun. 2017 - número especial, ISSN 1984-401. DOI: 10.30612/raido.v11i26.6027. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/323854748_A_literatura_no_Boletim_Cultural_da_Guine-Portuguesa_1946_a_1973_uma_leitura_pos-colonial_do_conto_Tribulacoes_de_um_balanta. Acesso em: 15 Set. 2020.

MUDIMBE, V.Y. **A Invenção da África**: gnose, Filosofia e a ordem do conhecimento. Luanda: Edições Mulemba. 2013.

NAMONE, D. **A Luta pela Independência na Guiné-Bissau e os Caminhos do Projeto Educativo do PAIGC**: etnicidade como problema na construção de uma identidade nacional. 2014. p 120. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)- Unesp, Araraquara, 2014.

NHAGA, G, J. **Formação de Identidade Nacional na Guiné-Bissau**. 2011. Monografia (Bacharelado em Sociologia), Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

NHANCA, N, J, L. **Fonética e Fonologia do Crioulo da Guiné-Bissau**. 2013. TCC

(Licenciatura e Bacharelado em Letras) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas Científica. Campinas, Unicamp, 2013.

NJERI, A. Vamos falar sobre Mulherismo Africana? **Alma Preta**, Quilombo. 28 Jan. 2020. Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/quilombo/vamos-falar-sobre-mulherismo-africana>. Acesso em: 14/12/2021.

NOTÍCIAS. UNIOGBIS (Gabinete Integrado das Nações Unidas para a Consolidação da Paz na Guiné-Bissau) 2016. <https://uniogbis.unmissions.org/en>.

OLIVEIRA, F. S. **O Conceito De Cultura De Franz Boas E Sua Oposição Historicista Ao Evolucionismo Cultural Do Século XIX**. 2014. Disponível em: [http://www.congressohistoriajatai.org/anais2014/Link%20\(90\).pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/anais2014/Link%20(90).pdf). Acesso em: 21/08/2021.

PAIGC. **História**: a Guiné e as ilhas de Cabo Verde. Impresso por Paul Dupont – Paris, 1974.

PEDERSEN, J,E. Política Sexual em Comte e Durkheim: Feminismo, História e

a Tradição Sociológica Francesa. **Revista de Estudos da Religião**, n.1, p. 186-218, 2006.

PEREIRA, L.N. Feitiçaria e esfera pública: Estado e cultura no pós-guerra angolano. **Sankofa** 9(16):135, Rio de Janeiro, v. IX, n. XVI, jan. 2016. DOI: [10.11606/issn.1983-6023.sank.2016.110351](https://doi.org/10.11606/issn.1983-6023.sank.2016.110351). Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/297659310_Feiticaria_e_esfera_publica_Estado_e_cultura_no_pos-guerra_angolano . Acesso em: 15 set. 2020.

PÉLISSIER, R. História da Guiné – portugueses e africanos na senegâmbia **1841- 1936**. Lisboa: Estampa. 1989.

. As Campanhas Coloniais de Portugal. 1844 - 1941. Lisboa: Estampa, 2006.

PINTO, P. **Tradição e Modernidade na Guiné - Bissau** : uma perspectiva interpretativa do subdesenvolvimento. Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos)- Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2009.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **O Irmão da Mãe na África do Sul**. In: Estrutura e

Função na Sociedade Primitiva. Petrópolis: Vozes, 1973. Cap. 1.

RADCLIFFE-BROWN.A. R. **Estrutura e Função na Sociedade Primitiva**. Petrópolis, Vozes, 1973.

RAMOS, J, C. **Genero dentro da Perspectiva Feminista e a sua Relação com Direito**. 2016. Monografia (Bacharelado em Direito), Faculdade de Direita da Universidade Flumenense, Niteroi, 2016.

REPÚBLICA DA GUINÉ-BISSAU. Boletim oficial. n. 18, Bissau, 04/05/1976.

RIBEIRO, F.A.C, 2018, A Senegâmbia e a construção do discurso colonial no “Tratado

Breve dos Rios da Guiné”, de André Álvares Almada, 1594. In: **Simpósio**

Nacional de História- ANPUH, Natal, 22 -26, 2013. Disponível em:

[http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364744298_ARQUIVO Francis co AimaraANPUH2013Natal.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364744298_ARQUIVO_Francis%20co_AimaraANPUH2013Natal.pdf). Acesso em: 15 Set. 2020.

RITH, T. FREHU-N-FLIF N° 13: a composição da família na cultura balanta. **Intelectuais Balantas na Diáspora**, 16 Junh. 2013. Disponível em: <http://tchogue.blogspot.com/2013/06/frehu-n-flif-n-13-composicao-da-familia.html>. Acesso em: 15 Set. 2020.

ROBALO, A, G, F, L. **A Tradição de Casamento Arranjado nas Etnias Balanta e Mandinga na Guiné-Bissau**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências

Sociais)- Universidade Federal da Bahia, Salvador- Bahia, 2016.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulher**: nota sobre “a economia política” do sexo.

Recife:

Ed. S. O. S Corps, 1993.

SANDRO, Â, S, L; ADOLFO, T, N, N. **O Casamento Africano na estrutura do Candomblé aos Monds no Brasil**. Disponível em: <http://repositorio.saolucas.edu.br:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/2367/Sandro%20%20C3%82ngelo%20de%20Souza%20Lima%20%20C%20O%20casamento%20africano%20na%20estrutura%20do%20candombl%20aos%20moldes%20do%20Brasil.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 13/09/2020.

SANTOS, V, B. Representação Simbólica da Cerimônia de Casamento Tradicional Angolano. **África e Africanidade**, Santa Cruz, IX, n. 23, Abr. 2017.

SANTOS, J, A. Desigualdade Social e o Conceito de Gênero. 2010. Disponível em: <https://www.ufjf.br/virtu/files/2010/05/artigo-3a7.pdf>. Acessado em: 15 Set. 2020.

SANTOS, B, T. Sobre a Relação entre Tutsis e Hutus: a Questão Identitária nos Conflitos de Ruanda (1994). *In*: **ANPUH- 30 Simpósio nacional de história**, Recife, 2019.

SAID, E. W. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras. 1990.

SARTI, A. C. Contribuições da Antropologia para o estudo da família. *Psicol. USP* v.3

n.1-2. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 1992.

SEIDE, S,B. **Organização Social, Política e Cultural da etnia Balanta**. 2017. Monografia (Bacharelado em Humanidades) da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2017.

SEO, K, T. **Manifestações De Ciúme e suas Consequências, na Dinâmica de Relacionamento Conjugal**. 2006. Monografia (Psicólogo)- Associação Cultural e Educacional de Garça Faculdade de Ciências da Saúde, Garça – São Paulo, 2006.

SIA GABRIEL ISNA, **Danças do povo brasa (balanta) da guiné-bissau na contemporaneidade**: kussundé, kanta pó e broska. 2016.

SIGA, F. **A organização social, política e religiosa dos Balanta**: usos, costumes e rituais. 2015. Monografia (Bacharel em Humanidades) - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2015.

SILVA, M. O grande Jogo do casamento: um desafio antropológico e

computacional em área de fronteira. **Antropol**, São Paulo, v. 2, n. 60, p. 356,382,USP, 2017.

SIMÕES, L. **Babel negra: etnografia, arte e cultura dos indígenas da Guiné**. Pref. Norton de Mattos (S.L.). Bissau, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1935.

SCHOLL, C, J. **Matriarcado e África: a Produção de um Discurso Por Intelectuais Africanos – Cheikh Anta Diop E Ifi Amadiume**. 2016. Monografia (Bacharel em História)- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

SOARES, T,L,R,C. **Desafio à paz na Guiné-Bissau: o papel da etnicidade na reforma do sector de segurança**. 2013. Dissertação (Mestrado em relações internacionais) Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013.

STRATHERN, M. “Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas Terras Altas da Nova Guiné” (pp. 109-132). In: **O efeito etnográfico. São Paulo: Cosac Naify**, 2014.

SUCUMA, A. VI Breve Histórico sobre a Construção do Estado da Guiné- Bissau. **Cadernos de História UFPE**, Pernambuco, v. 9, n. 9, 2012.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Minas Gerais**, (2010 [1985]).

TÉ, A,A. Arroz Base do Cultivo da Etnia Balanta na Guiné-Bissau. Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB). In: **VII encontro de iniciação científica**, 2018.

TEMUDO, M. A narrativa da degradação ambiental no Sul da Guiné-Bissau: uma desconstrução etnográfica. **Etnográfica [Online]**, vol. 13 (2), p.237-264, 2009. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/1341> ; DOI : 10.4000/etnografica. 1341. Acesso em: 13/09/2020.

_____Between ‘forced marriage’ and “free choice”: social transformations and perceptions of gender and sexuality among the Balanta in Guinea-

Bissau. In: **The prophetess and the rice farmer: innovations in religion, agriculture and gender in Guinea-Bissau**. Bissau, 2009.

TCHUDA, J, J. **Masculinidades Negras em Trânsito: ser Homem no Grupo**

etnico Brasa-balanta da Guiné-Bissau. 2019. Monografia (Bacharelado em humanidades)- Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileiro, São Francisco do Conde, 2019.

VASCONCELOS, M, P. Estudos Comparativos dos 20 anos da FDUP. *in*: VASCONCELOS, M, P. (Org). **A constituição da Relação Bancária**: o contrato bancário geral. Coimbra: Almedina, 2017. Vol. 2, p. 369-388.

VIEIRA, T. Gênese e Etimologia da Etnia Balanta. **Faladepapagaio**, Bissau, 1 Ago. 2018.

YUNES, V. Guiné-Bissau. Disponível

em: <http://virginia-yunes.blogspot.com/p/guine-bissau.html>.

Acesso em: 13/09/2020.

8- Anexos

Relato de informantes masculinos

1- Binham nasceu na *morança* Amara, em Enxudé, região sul da Guiné-Bissau -

G.B. -Tem 31 anos de idade e cursou até o 12ª ano de escolaridade completo, na Tite.

-Ele é casado com duas mulheres.

-Casou-se depois de ter sido fanado.

-A primeira esposa foi arranjada, ela era sua vizinha e os seus pais também eram amigos. Quem lhe arranjou esta moça em casamento foi o seu pai, pois Binham tinha planos de ir para capital fazer curso superior mas o seu pai não concordou com a ideia de viver longe de seu filho e, por isso, arranjou-lhe a filha do seu amigo em casamento.

-Casou-se pela tradição (ou *vistiu*) ela.

-A segunda esposa foi sua *benanga*. Conheceu ela em Enxudé, quando a moça foi visitar *bia yama*- sua prima-. Por interferência da sua prima, mulher do amigo do Binham, ele conseguiu conquistá-la.

-Atualmente vive com as duas mulheres

-Teve três filhos com cada uma delas.

-Não deixaria suas esposas irem de *benangá* e se resolverem abandoná-lo, não iria buscá-las de volta, procuraria outra mulher já que ainda é jovem.

-Ele era violento, mas depois que foi repreendido pela irmã do seu pai, parou de bater em suas esposas.

-Para ele o casamento de uso não terminará, embora esteja em decadência, uma vez que mulheres (jovens) preferem escolher seu próprio marido.

-A prática de *benanga* não será abolida da cultura, pois é uma forma de mulher e homem casarem-se com quem desejam/gostam.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu de um casamento de uso antigamente (antes da independência da Guiné- Bissau-GB). Atualmente, no entanto, relatos desse tipo são muito frequentes.

2- Cumor, um senhor de aproximadamente 70 anos de idade.

-Nasceu em Tite de baixo na *morança* Atoma, mas residiu em Enxudé, Amara, desde os 10 anos de idade, na *morança* do seu tio.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

-Teve oito mulheres.

-Casou-se antes de ter sido fanado. Foi circuncidado somente a partir do sétimo casamento.

-Três esposas foram vistidas (casamento arranjado) e o restante cinco eram suas *benangas*.

- A primeira esposa era viúva, após o falecimento do seu marido, ela voltou para a casa dos pais dela em Enxudé e Cumor a conquistou com ajuda de um amigo dele.

-A segunda esposa era sua *benanga*, ela é de São José (sector de Tite), conheceu ela através da mulher do seu amigo, foi quem lhe arranhou ela.

- A terceira esposa era sua *benanga*, ela é de Entchangue, da província Norte, quando a conheceu ela ainda estava casada, algum tempo depois, ela fugiu para ir morar com ele.

-A quarta esposa era sua *benanga*, ela é de Yussi (sector de Tite), encontrou-se com ela na casa de seu amigo, quando ela foi visitar *bia yama* (prima/irmã) que era esposa do amigo de Cumor, e foi a esposa desse amigo que lhe arranhou ela .

-A quinta esposa era sua *benanga*, ela nasceu em Entchangue também a conheceu ela através do *bia yama* (primo/ irmão do Cumor) que convenceu ela a ficar com ele.

-A sexta esposa foi arranjada, ela nasceu em Ndam sector de Nhacra e foi levada desde criança para Enxudé pela *fama nin* (irmã do seu pai) para criar em Enxudé e Cumor casou-se com ela ainda mocinha. Porém não gozou muito a sua vida de casada, faleceu ainda muito jovem e deixou três filhos e o terceiro filho não resistiu, morreu logo em seguida.

-A sétima esposa foi arranjada, ela nasceu na *tabanka* de Bissasma, foi levada pela *fama nin* desde pequena para criar em Enxudé e casou-se com ela ainda mocinha. Porém ela também não permaneceu por muito tempo nesse casamento, fugiu e deixou

uma filha, que também foi levada pela sua *fama nin* (irmã do Cumor) para criar e ela está casada com sobrinho do marido da sua mestra.

-A oitava esposa foi arranjada, é filha do amigo, nasceu em Enxudé e foi criada pelo próprio pai, ainda mocinha, o pai dela lhe deu ao Cumor em casamento. Todavia, por ser um homem velho, a moça após dar à luz a uma menina, fugiu e foi morar com seu *benanga* em Bissau. A menina que ela teve com Cumor tem 16 anos de idade hoje e vive com o seu pai, Cumor, em Enxude.

-Atualmente vive com apenas uma esposa, a quarta.

-Não deixaria suas esposas irem de *benangá*.

-Algumas esposa foram embora e outras faleceram.

-Tentou ir buscar as que foram, mas não conseguiu trazê-las de volta

-Teve filhos com todas as esposas, mas somente as últimas visitam e mandam coisas para seus filhos.

-Ele era um pouco violento, mas não batia em suas esposas sem a necessidade de fazê-lo.

-Para ele, o casamento de uso, por mais que entre em decadência, não irá acabar porque faz parte da tradição Balanta-fora.

-A prática de *benanga* não irá acabar, pois é uma forma de casar com quem desejam/gostam.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu do casamento de uso no tempo antigo, antes da independência da Guiné-Bissau, fora o caso de Nkole, uma mulher que fugiu nessa condição, mas atualmente relatos desse tipo são muito frequentes, porém nunca testemunhou nenhum caso.

3- **Martinho**, um senhor de aproximadamente 55 anos de idade.

- Natural de Bissasma (sector de Tite), região sul, mas reside em Aiabna, Enxudé, desde pequeno.

-Frequentou escola mas não concluiu o ensino básico complementar, estudou até a 5ª (quinta) classe. Casado, teve três mulheres.

-Tinha três esposas e casou-se antes de realizar a cerimônia de *fanado*, fez o *fanado* apenas a partir do casamento com a terceira mulher.

-A primeira foi arranjada, ela é natural de Enxude, é filha do amigo do seu pai (pai de Martinho), seu pai lhe arranjou esposa por medo de perdê-lo, pois Martinhotinha a intenção de sair de casa a procura de melhor condição de vida. Casou-se com ela pela tradição (bistida).

-A segunda mulher era sua *benanga*, ela era casada em Bissasma, e se conheceram em uma festa de *cussundé* na *tabanka* de Bissasma. *Cussundé* é uma festa de competição de dança entre *tabankas* distintas e tem como competidores mulheres recém-casadas (noivas) de *tabankas* distintas. Foi um *bia fama* (primo/irmão da moça), amigo do Martinho, que lhe arranjou essa mulher.

-A terceira esposa era sua *benanga*, ela é natural de Enxude, mas era casada em outra *trabanka*. Quando se separou do seu marido, ela voltou a morar com o seu pai em Enxudé. Quem o ajudou a conquistar essa moça foi um amigo dele, *bia yama* da mulher (primo/irmão da moça).

-Ele não tem mais outra *benanga*.

-Atualmente vive somente com uma mulher, a terceira, já que uma delas faleceu e a outra foi embora.

-Não deixaria suas esposas irem de *benangá*.

-Não foi buscá-la de volta porque não sabe o motivo pelo qual ela o abandonou.

-Ela deixou uma criança e ela nunca mandou nada para sua filha.

-Ele era violento, batia em suas esposas, mas eram elas que o provocava. Dificilmente batia nelas porque antigamente os maridos raramente batiam nas esposas e ele os tomava como exemplo de conduta.

-Para ele o casamento de uso há de acabar porque as moças engravidam antes de se casar

-A prática de *bananga* não acabará porque permite a escolha de parceiro.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante o ritual de *pal ni nhoma* antigamente, antes da independência da Guiné-Bissau, fora o caso de Nkole, mas atualmente relatos desse tipo são muito frequentes.

4- **Morna** é um jovem de 33 anos de idade

-Natural de Enxudé, *morança* de Anfeté,

- Fez o ensino secundário geral completo, estudou até a 9ª classe.
- Casou-se pela tradição após ter sido fanado.
- Tem apenas uma esposa.
- Foi arranjada, ela é natural de Enxudé, da *morança* vizinha, Abisumnhu. Ela é filha de um grande amigo de seu pai e foi seu pai que lhe arranhou essa moça.
- Atualmente vive com uma esposa.
- Ainda não tem nenhuma *benanga*.
- Não deixaria sua esposa ir de *benangá* e iria buscá-la de volta caso fosse embora.
- É um pouco violento. Batia em sua esposa por ciúmes e por medo de perdê-la.
- Tem quatro filhos com sua esposa.
- Para Morna, com essa evolução da sociedade, é capaz que o casamento tradicional acabe já que a nova geração prefere fazer a escolha do parceiro.
- A prática de *benanga* não irá acabar por livre escolha de parceiro.
- Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante o ritual de *pal ni nhoma* antigamente, antes da independência da Guiné-Bissau, mas atualmente relatos desse tipo são muito frequentes, porém nunca presenciou algum caso.

5- Canha é um homem de 46 anos de idade,

- Nasceu em Enxudé, na *morança* Aibna.
- Possui ensino básico elementar completo, estudou até a 4ª classe.
- Casou-se antes de realizar o rito de fanado.
- Tem apenas uma esposa.
- Sua esposa era sua *benanga*, quando se conheceram ela ainda estava casada. Foi o *bia fama ni fama* (irmão do pai de Canha) que lhe apresentou essa moça e desde então eles mantiveram contato até que ela resolveu ir morar com ele.
- Teve outras *benangas*, mas elas não queriam algo sério, ou seja, elas só queriam aventura.
- Atualmente vive com uma esposa.
- Não deixaria sua esposa ir de *benangá* e não iria buscar sua esposa de volta caso fosse embora. Arranjaria outra.

-Não levou vaca para a casa do pai da sua esposa, apesar de estarem casados há muitos anos.

-Ele é um pouco violento, batia na sua esposa quando descobriu que ela tinha *benanga*.

-Para ele, o casamento poderá acabar, já que atualmente os jovens preferem fazer a cerimônia de *lavagem* do que casar pela tradição.

-A prática de *benangá* não acabará, porque permite fácil escolha de parceiro.

-Não conheceu nenhum caso de mulher que fugiu de casamento arranjado antigamente. Mas atualmente tem escutado várias histórias relacionadas à fuga de casamento.

1- Tchongo é um jovem de 33 anos de idade.

-Nasceu em Enxude numa morança chamada Anfungue.

-Possui nível secundário completo de escolaridade, ou seja, estudou até a 6^a

-Ainda não fez a cerimônia do fanado.

- Casou-se com duas mulheres antes do fanado.

-A primeira esposa era solteira quando se conheceram. Ela é natural de Bissama eles se conheceram na cidade de Bissau, e a moça era prometida em casamento a outro homem. Nesse encontro os dois trocaram o contato de telefone celular e passaram a se encontrar até que decidiu engravidá-la para não perdê-la. Mas para ficarem juntos, o pai dela exigiu a realização da cerimônia de *lavagem*.

-A segunda esposa era sua *benanga*. Estava casada em Enxudé, ela era mulher de *fidma* (amigo do Tchongo), mas Tchongo sempre gostou dela. Coincidentemente eles se encontraram em Bissau, numa viagem, Tchongo aproveitou a ocasião para dizê-la a respeito do seu sentimento. Desde então eles passaram a se comunicar pelo celular e se encontrando escondidos e hoje estão casados e tiveram 3 filhos.

-Atualmente vive com as duas esposas.

-Não deixaria sua esposa ir de *benangá* e não iria buscá-la de volta caso fosse embora. Arranjaria outra

-Não teve mais outra *benanga* desde que se casou com suas esposas.

- É pai de seis filhos, teve três filhos com cada esposa.

-Não é violento, não gosta de bater em mulheres de modo geral

-Para ele, o casamento de uso não irá acabar.

-A prática de *benanga* não irá acabar.

-Não conheceu nenhum caso de mulher que teria fugido durante o ritual do casamento antigamente, mas atualmente é frequente história deste tipo.

6- **Roni** é um jovem de 31 anos de idade

-Nasceu em Enxudé, pertence à *morança* Abisumnho.

-frequentou a escola, estudou até a 6ª classe.

-Casou-se com duas esposas.

-Casou-se com elas antes de realizar o fanado.

-A primeira foi arranjada pela *nin ni fama* (esposa do seu pai, sua madrasta), a moça criada pela *nin ni fama* desde pequena na mesma *morança* de Roni e casou-se com ela pela tradição.

-A segunda era sua *benanga*, estava casada na *tabanka* de Flamil e tem um filho com o seu marido. Eles se conheceram em Enxude, na casa da *bia yama ndam* (sua irmã mais velha) dela e foi a irmã que a convenceu a ficar com Roni. Tiveram um filho e está gestante do segundo filho.

-Atualmente vive com as duas esposas.

-Não deixaria suas esposas irem de *benangá* e não iria buscá-las de volta caso fossem embora. Arranjaria outra.

-Pretende ter mais *benanga*.

-É pai de dois filhos, um com cada esposa.

-É um pouco violento, batia em suas esposas.

-Para ele, a prática de *benanga* e o casamento de uso nunca acabarão, mesmo que este último ritual esteja perdendo o seu sentido tradicional.

-Antigamente, ouvia falar apenas do caso de Nkole, mas atualmente o relato sobre a fuga tem sido constante.

7- **Widafa** é um jovem de 25 anos de idade.

- Nasceu em Enxudé na morança Abisumnhu.

-Frequentou a escola e estudou até a 8ª classe.

-Casou-se antes de ser circuncidado.

-Tem apenas uma mulher e casou-se com ela por *lavagem*.

-Sua esposa era solteira quando eles se conheceram. Ela é natural de Bissasma, mas se encontraram em Enxudé. Quando se conheceram ela era solteira, mas estava prometida a outro homem. *Bia fama* (filho do irmão do pai do Widafa) que proporcionou o encontro dos dois. A moça engravidou de Widafa porque não gostava do marido arranjado.

-Tiveram um filho.

-Não teve mais outra esposa.

-Atualmente vive apenas com uma mulher

-Não iria buscar sua esposa de volta caso fosse embora.

-Não deixaria suas esposas irem de *benangá*.

-Não pretende ter outra esposa, pois ainda é muito jovem.

- Se sua esposa for embora, iria buscá-la de volta.

-Para ele, a prática de *benanga* e o casamento de uso não acabarão.

-Não conheceu nenhuma moça que fugiu do casamento de uso antigamente. Mas já ouviu de casos dessa natureza atualmente.

8- Vitor é um homem de 56 anos

-Nasceu em Tite de baixo, pertence a *morança* Afuruck.

-Mas ele cresceu em Bissau no internato de Cumura pois seus pais foram assassinados pelos europeus na guerra de libertação, aos 18 anos, voltou para casa onde ficou sob a responsabilidade do *bia fama ni fama* (irmão do seu pai).

-Frequentou a escola, mas não concluiu o ensino primário, parou na 3ª classe.

-Era casado com duas mulheres antes de ter sido fanado.

-A primeira esposa foi arranjada, ela é de Bissasma de baixo, setor de Tite. Foi levada desde criança pela esposa do *bia fama ni fama* (esposa do tio de Vitor) para criar, mas a moça era destinada a casar-se com o *bia yama* (primo do Vitor), mas por algum motivo, o *bia yama* desistiu de casar-se com ela então a menina foi dada ao Vitor.

-A segunda esposa era viúva do *bia fama ni fama* (tio de Vitor), após o falecimento do seu tio, a viúva escolheu como herdeiro Vitor.

-Teve apenas um filho e foi com a primeira esposa.

-Tinha uma *benanga* além das suas esposas mas elas não quiseram algo sério com ele.

-Atualmente vive somente com a segunda esposa, pois a outra se separou.

-Tentou ir buscá-la, mas sem sucesso.

-Não deixaria suas esposas irem de *benangá*.

-Ele admite ser um pouco violento pois agredia física e verbalmente suas esposas quando descobriu que tinham *benanga*.

- Considera que a tendência é de que o casamento tradicional acabe.

-A tradição de *benanga* não será abolida da cultura balanta-fora.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante a cerimônia do *pal ni nhoma* antigamente. Embora não tenha testemunhado nenhum caso atualmente, tem escutado com frequência relatos desse tipo.

9- Tamba, um senhor de aproximadamente 80 anos de idade.

-Natural de Enxude da *morança* Ambale.

-Nunca frequentou a escola, portanto não sabe ler nem escrever.

-Ele era casado com quatro mulheres,

-Casou-se antes de ter sido circuncidado pois, casou-se muito jovem.

-A primeira esposa era sua *benanga*, ela é natural de Bissasma eles se conheceram através de *bia yama* (filha do irmão do pai do Tamba) em Enxudé. Quando se conheceram ela ainda era casada e tinha um filho.

-A segunda e a terceira e a quarta esposa também eram suas *benangas*. A segunda e a terceira são oriundas de Bissasma e conheceu as duas moças em Enxudé através de um amigo dele que é *bia fama* (primo) delas.

-A quarta é de Titi de baixo, também se conheceram em Enxudé através de uma prima da moça.

-Teve filho com três esposas, exceto com a primeira.

-Atualmente resta apenas a primeira esposa, pois as outras foram embora.

-Não foi buscá-las de volta.

- Não deixaria suas esposas irem de *benangá*.

-Não levou nada para casa dos pais das suas esposas.

-Para ele, o casamento tradicional há de acabar, pois as moças, atualmente, preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benanga* não acabará porque é um ato que proporciona livre escolha de parceiro.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante a cerimônia do *pal ni nhoma* antigamente, além do caso de Nkole, mas atualmente tem escutado com frequência relatos assim.

10- Bidam Nhina, conhecido também como *fani botcha* (comitê de Enxudé) é um senhor de aproximadamente 50 anos de idade.

- É natural de Enxudé da morança Andanh.

-Não estudou, não sabe ler e escrever

-Casou-se antes de ser fanado.

-Teve quatro esposas.

-A sua primeira esposa era viúva do seu pai e é natural de Djufa (sector de Tite). Herdou ela após a morte do pai dele. Todavia, essa união não durou, pois pouco tempo depois ela faleceu também.

-A segunda mulher era sua *benanga*, é natural de Djabada - setor de Tite e quando se conheceram era viúva e morava em Bissau. Trocaram o contato celular e passaram a se comunicar sem intermédio de um terceiro. Atualmente é a única mulher dele que resta, pois as outras foram embora.

-A terceira esposa estava prometida em casamento a outro homem. Ela nasceu em Enxude e era vizinha Bidam Nhina. Ele queria se casar com a moça mas, o pai dela era contra, devido a isso, para não perdê-la, Bidam Nhina engravidou-a. No entanto, depois que a criança cresceu, a moça foi embora para outra *tabanka*.

-A sua quarta esposa foi sua *benanga*, nasceu em Enxudé, mas estava casada em Yussi. Quando a moça rompeu com o seu marido de Yussi e voltou a morar com o seu pai em Enxudé, Bidam Nhina logo a procurou e passaram a se relacionar.

-Tem uma *benanga* em Bissau além das suas esposas. Ela vai para Enxudé visitá-lo de vez em quando, principalmente na época de chuva, para auxiliá-lo na plantação de arroz.

-Teve filhos com todas elas, exceto com a *benanga* de Bissau.

- Atualmente resta apenas uma esposa, as outras foram embora.

-Não foi buscar de volta as esposas que foram embora.

-Não deixaria suas esposas irem de *benangá*.

-As ex-esposas não mandam nada para seus filhos.

-Não levou nada para casa dos pais das suas esposas.

-Não é violento, nunca bateu em suas esposas,mas já agrediu elas verbalmente.

-Ele acredita que o casamento tradicional não acabará.

-A prática de *benangá* não há de acabar pois as mulheres atualmente já não aceitam que os maridos tragam outras mulheres.

-Não ouviu falar em nenhuma mulher que fugiu de casamento de uso durante o ritual antigamente, mas conheceu uma moça de Djabada que fugiu durante o rito matrimonial e foi punida pelas mulheres.

11- Mesca é um homem de 44 anos de idade.

- Natural de Enxudé, pertence à moranço Anfete.

- Frequentou a escola, estudou até a 4ª classe.

-Está casado duas mulheres.

-Casou-se antes de ser fanado.

-A sua primeira mulher era viúva, é natural de Finingué (região de Quinara). Ela era de uma *tabanka* chamada Brambanda, mas após o falecimento do seu marido, ela se mudou para casa do *fama lanté* (irmão da mãe da moça) em Enxudé, na *moranço* Amada, e foi ali que Mesca a conheceu, e conseguiu conquistá-la com ajuda do *bia fama* (irmão de Mesca). A viúva não tinha tido nenhum filho com o seu falecido esposo,mas teve três filhos Mesca.

-A segunda esposa também era viúva, é oriunda de Nan balanta, região de Quinara e era casada com o *bia fama* (meio irmão) de Mesca. Após o falecimento do seu marido, Mesca a herdou.

-Além das suas esposas, teve outras *benanga*, mas eram passageiras.

-Teve filhos com as duas esposas.

-Atualmente vive somente com a segunda esposa.

-Não tentou trazer de volta a ex- esposa.

- Não deixaria suas esposas irem de *benangá*.

-A esposa que foi embora não visita nem envia nada para o seu filho.

-Não é violento.

-Para ele, o casamento arranjado pode acabar porque as meninas preferem escolher seus maridos.

A prática de *benanga* não será abolida da cultura, uma vez que não existe a obrigatoriedade de

-Antigamente era difícil de acontecer a fuga da mulher durante a cerimônia de *pal ni nhoma*, o que atualmente é muito frequente, mas nunca testemunhou algum caso.

12- Paulo, tem 59 anos de idade.

-Natural de Tite, mas vive em Enxudé desde pequeno na *morança* Anfete.

-Frequentou a escola, concluiu o ensino básico complementar, 6ª classe.

-Casou-se ainda jovem antes do fanado, aos 25 anos de idade.

-Tem duas mulheres.

-A primeira esposa era sua *benanga*, ela é natural de Djiu de Enfanda (região de Tombali). Eles se conheceram em Enxude quando ela foi visitar um parente dela que por sua vez era amigo do Paulo e foi por intermédio desse amigo que eles se conheceram. Paulo e a moça tiveram 6 filhos juntos.

-A segunda esposa foi arranjada, foi criada pela primeira esposa do Paulo desde quando era criança. A moça é *bia ya* (prima) da mulher dele.

-Desde que casou-se não teve mais *benangas*.

-Atualmente vive com as duas esposas.

-Iria buscar suas esposas de volta caso fossem embora.

- Não deixaria suas esposas irem de *benangá*.

-Não levou nada para casa dos pais da sua esposa *benanga*.

-Era violento, batia em suas esposas por ciúme.

-Para ele, o casamento de uso não acabará pois a prática está ligada com mão de obra do dos Balanta, se o casamento acabar colocaria a bolanha²⁵ em risco, porque quanto mais mulher se tem, mais filhos se terá. Quanto mais filhos, maior será a produção de arroz.

-Com relação à prática de *benanga*, Paulo afirma que esta prática não acabará, pois é um meio favorável de escolher um parceiro ideal.

-Não conheceu uma mulher que fugiu do casamento durante o ritual antigamente, mas atualmente esses relatos são frequentes.

13- Dan é um senhor de aproximadamente 60 anos de idade.

-Nasceu em Enxude na morança Anfete.

- Frequentou a escola, estudou até a 3^a classe.

-Era casado com cinco mulheres.

-Casou-se antes depois de ter realizado o fanado.

-A primeira esposa era viúva do pai de Dan, após o falecimento do seu marido, Dan foi escolhido pela viúva para herdar-la. Depois de alguns anos, ela trouxe 3 (três) meninas da casa do seus parentes para criar.

-A segunda esposa foi arranjada, foi criada pela primeira esposa desde pequena pois ela é filha do *bia fama* (seu primo/irmão) da mestra.

-A terceira e a quarta esposa também foram arranjadas, foram criadas pela primeira esposa, sendo que aquela terceira é filha do *bia fama lante* (seu meio irmão) e a quarta é filha do *bia yama* (seus primo/irmão) respectivamente.

-A quinta esposa era sua *benanga*, ela é natural de Enxudé mas estava casada em outra tabanka, quando se separou do seu marido, ela voltou a morar com o seu pai em Enxudé e foi ali que eles se reataram, tendo como intermediário um amigo de Dan.

-Não teve outra *benanga* além das suas esposas.

²⁵ Terreno encharcado utilizado para cultura do arroz na Guiné-Bissau, predominantemente nas margens dos rios e terras baixas e lamacentas.

-Teve filhos apenas com duas esposas: a segunda e a terceira.

-Atualmente vive com três esposas, pois duas foram embora. Não foi buscar de volta aquelas esposas que foram embora.

- Não deixaria suas esposas irem de *benangá*.

-Não é violento.

-Para ele, o casamento tradicional poderá acabar porque as moças preferem escolher o próprio marido.

- Com relação a prática de *benanga*, entende que não acabará já que facilita a escolha do companheiro ideal.

-Ele afirma que não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante ritual *pal ni nhoma* antigamente. Embora não tenha presenciado nenhum caso, já ouviu com frequência relatos deste tipo atualmente.

14- Beto, um homem de aproximadamente 40 anos de idade,

-Natural de Enxude da *morança* Amara

-Nunca frequentou a escola, portanto não sabe ler nem escrever.

-Ele era casado com duas mulheres.

-Casou-se antes de ter sido circuncidado.

-A primeira esposa foi herdada, ela era esposa do falecido do irmão mais velho do Beto. Quando se conheceram ela ainda era casada e tinha um filho.

-A segunda era sua *benanga*. Ela é oriunda de Bissasma e ele a conheceu em Enxudé através de um amigo dele.

-Teve 1 (um) filho com cada uma delas.

-Não teve *benanga* além das suas esposas.

-Atualmente resta apenas a primeira esposa, pois a segunda foi embora.

-Não foi buscar a esposa de volta.

- Não deixaria suas esposas irem de *benangá*.

-Não levou nada para casa dos pais das suas esposas.

-Ele era violento, batia em suas esposas.

-Para ele, o casamento tradicional há de acabar, pois as moças, atualmente, preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benangá* não acabará porque proporciona livre escolha de parceiro.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante a cerimônia do *pal ni nhoma* antigamente. Tem escutado bastante casos assim atualmente, mas não presenciou nenhum.

15- Daniel, um homem de 40 anos de idade.

-Natural de Enxude da *morança* Amara.

-Frequentou a escola, fez curso superior e atua como professor em Bissau.

-Ele era casado com duas mulheres.

- Casou-se antes de ter sido circuncidado

-A primeira esposa era sua *benanga*, ela é natural de Bissau e foi onde eles se conheceram. Nessa época, ela estava separada do primeiro marido e já era mãe de um menino.

-A segunda esposa também era sua *benanga*. Ela é oriunda de Bissasma e se conheceram em Enxudé através de um *bia fama* (primo) dela.

-Não teve outras *benanga* além das suas esposas.

-Teve dois filhos com cada uma.

-Atualmente vive com a segunda esposa em Bissau, pois a primeira foi embora.

- Não deixaria suas esposas irem de *benangá*.

-Não foi buscar de volta a esposa que se separou dele.

-Não levou nada para casa dos pais das suas esposas.

-Não é um homem violento.

-Para ele, o casamento tradicional há de acabar, pois as moças, atualmente, não querem ser submetidas a esse tipo de casamento, preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benangá* não acabará porque proporciona livre escolha de parceiro.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante a cerimônia do *pal ni nhoma* antigamente. Atualmente tem escutado com frequência casos desse tipo, no entanto não presenciou nenhum caso.

16- Tibna, um homem de aproximadamente 50 anos de idade

-Natural de Enxudé da *morança* Amada

-Nunca frequentou a escola, portanto não sabe ler nem escrever.

- Ele era casado com três mulheres.
- Casou-se antes de ter sido circuncidado
- A primeira esposa era sua *benanga*, ela é natural de Finingue e eles se conheceram em Enxudé através de *bia yama* (primo da moça) que também é amigo de Tibna.
- A segunda e terceira também eram suas *benangas*. As duas são oriundas de Djabada e as conheceram em Enxudé através de *bia yama* (prima) delas.
- Teve um filho com cada uma delas.
- Não teve outra *benanga* além das esposas.
- Atualmente resta apenas a primeira esposa, pois as outras foram embora.
- Não foi buscar a esposa de volta.
- Não deixaria suas esposas irem de *benangá*.
- Não levou nada para casa dos pais das suas esposas.
- Não é um homem violento, nunca bateu em suas mulheres.
- Para ele, o casamento tradicional há de acabar, pois as moças, atualmente, não querem ser submetidas a esse tipo de casamento, preferem escolher seus parceiros.
- A prática de *benangá* não acabará porque proporciona livre escolha de parceiro.
- Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante a cerimônia do *pal ni nhoma* antigamente, além do caso de Nkole. Atualmente tem escutado com frequência relatos desse tipo, contudo não presenciou nenhum caso.

17- Pansau, um jovem de 30 anos de idade.

- Natural de Enxudé da *morança* Ambode
- Nunca frequentou a escola, portanto não sabe ler nem escrever.
- Ele era casado com duas mulheres.
- Casou-se antes de ter sido circuncidado.
- A primeira esposa era sua *benanga*, ela é natural de Bissasma e casada na mesma *tabanka*. Ele conheceu essa moça em em Bissau numa viagem de passeio.
- A segunda também era sua *benanga*. ela é oriunda de Bissasma e conheceu ela em Enxudé através de um amigo dele que é *bia fama* (primo) dela.
- Teve um filho com a primeira esposa e dois filhos com a segunda.
- Não teve outra *benanga* além das esposas.

-Atualmente está casado apenas com a segunda esposa, pois a primeira foi embora.

-Não foi buscar a esposa de volta.

- Não deixaria suas esposas irem de *benangá*.

-Não levou nada para casa dos pais das suas esposas.

-Ele se considerava um homem violento, batia em suas esposas.

-Para ele, o casamento tradicional há de acabar, pois as moças, atualmente, não querem ser submetidas a esse tipo de casamento, preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benanga* não acabará porque proporciona livre escolha de parceiro.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante a cerimônia do *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente tem escutado com frequência relatos desse tipo.

18- Busnassum, um senhor de aproximadamente 60 anos de idade,

-Natural de Enxudé da *morança* Amada.

-Nunca frequentou a escola, portanto não sabe ler nem escrever.

-Ele era casado com quatro mulheres.

-Casou-se antes de ter sido circuncidado

-A primeira esposa era sua *benanga*, ela é natural de uma *tabanka* chamada Finingue e casada na mesma *tabanka*. Eles se conheceram em Enxudé através da esposa do amigo de Busnassum.

-A segunda e a terceira esposa foram arranjadas. As duas são filhas dos irmãos da primeira esposa e foram levadas desde criança por ela e as deu em casamento a Busnassum.

-A quarta esposa era sua *benanga*, nasceu e casada em Titi de baixo. Eles se conheceram em Enxudé através de uma prima da moça.

-Teve filho com todas elas.

-Teve outra *benanga* além das esposas, mas eram passageiras.

-Atualmente resta apenas a quarta esposa, as outras foram embora.

-Não foi buscar as esposa de volta.

-Não permitiria sua esposa ter *benangá*.

-Não levou nada para casa dos pais das suas esposas *benangá*.

-Não é um homem violento, nunca bateu em suas esposas.

-Para ele, o casamento tradicional pode acabar, pois as moças, atualmente, não querem ser submetidas a esse tipo de casamento, preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benangá* não acabará porque proporciona livre escolha de parceiro.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante a cerimônia do *pal ni nhoma* antigamente, além do caso de Nkole. Atualmente tem escutado com frequência relatos desse tipo mas não presenciou nenhum caso.

19- Bidanssanta, um jovem de 25 anos de idade,

-Natural de Tite mas reside em Enxudé desde pequeno na *morança* Amara.

-Nunca frequentou a escola, portanto não sabe ler nem escrever.

-Ele é casado com uma mulher.

-Casou-se antes de ter sido circuncidado.

-Essa moça era sua *benanga*, ela é natural de Flora e eles se conheceram em Enxudé através de um amigo deste. Quando se conheceram ela ainda era casada e tinha um filho.

-Ele ainda não tem filho.

- Não permitiria sua esposa ter *benanga* e se for embora não irá buscá-la de volta.

-Não levou nada para casa dos pais dela.

-Não é violento, nunca bateu em sua esposa.

-Para ele, o casamento tradicional acabará, pois as moças, atualmente, preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benangá* não acabará porque proporciona livre escolha de parceiro.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante a cerimônia do *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente presenciou um caso na tabanka de Djabada.

20- Paulo, um jovem de 31 anos de idade

-Natural de Bafatá, mas vive com o seu pai em Enxudé na *morança* Adunda desde os 14 anos de idade.

-Fez o ensino médio completo.

-É casado com uma mulher.

-Casou-se antes de ter sido circuncidado.

-A sua esposa era sua *benanga*. Ela era casada em Foia mas se conheceram em Bissau.

escolher seus parceiros.

-A prática de *benanga* não acabará porque proporciona livre escolha de parceiro.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante a cerimônia do *pal ni nhoma* antigamente. Atualmente tem escutado com frequência relatos dessa natureza mas não presenciou nenhum.

Ainda não tiveram filhos juntos, mas a moça tem dois do casamento anterior.

-Não teve outra *benanga*.

-Atualmente vivem juntos.

-Não deixaria sua esposa ter *benanga* e se for embora não irá buscá-la de volta.

-Não levou nada para casa dos pais dela.

-Ele é um pouco violento, já atacou fisicamente a sua esposa.

-Para ele, o casamento tradicional acabará, pois as moças, atualmente, preferem

21- Iano, um jovem de 31 anos de idade

-Natural Enxudé da *morança* Ulu.

-Fez o ensino médio completo.

-É casado com uma mulher.

-Casou-se antes de ter sido circuncidado.

-Sua esposa foi arranjada pelo pai dele. Ela é natural de Enxudé e filha de um amigo do pai de Iano.

-Ainda não tem filho junto, mas a moça está gestante dele.

-Não tem outra *benanga*.

-Atualmente vivem juntos.

-Não deixaria sua esposa ter *benanga* e se for embora não irá buscá-la de volta.

-Ele é um pouco violento.

-Para ele, o casamento tradicional pode acabar, pois as moças, atualmente, preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benanga* não acabará porque proporciona livre escolha de parceiro.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante a cerimônia do *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente tem escutado com frequência.

22- Abna, um homem de 40 anos de idade.

-Natural de Enxude da *morança* Afora.

-Nunca frequentou a escola, portanto não sabe ler nem escrever.

-Ele era casado com duas mulheres.

-Casou-se antes de ter sido circuncidado

-A primeira esposa era sua *benanga*, ela é natural de Djabada eles se conheceram em Enxudé através de *bia yama* (prima dela).

-A segunda era sua *benanga*. Ela é natural de Djaba e é parente da sua primeira esposa e foi a mesma que lhe arranjou essa *benanga*.

-Teve dois filhos com cada uma delas.

-Teve outra *benanga*, mas era passageira.

-Atualmente resta a primeira esposa, pois a outra foi embora.

-Não proibiria suas esposas de terem *benanga* e se forem embora não irá buscá-las de volta.

-Não levou nada para casa dos pais das suas esposas.

-Não é violento.

-Para ele, o casamento tradicional irá acabar, pois as moças, atualmente, preferem escolher seus próprios parceiros.

-A prática de *benanga* não acabará porque proporciona livre escolha de parceiro.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante a cerimônia do *pal ni nhoma* antigamente. Atualmente tem escutado com frequência relatos dessa natureza.

23- Mário, um jovem de 27 anos de idade.

-Natural de Enxudé da *morança* Anfungue.

-Fez quarto ano de escolaridade.

-É casado com uma mulher

-Casou-se antes de ter sido circuncidado.

-Sua esposa foi arranjada pela esposa do seu pai. Ela é natural de Enxudé da morança Abiala. Ela é filha do irmão da madrasta do rapaz.

-Tiveram dois filhos.

-Atualmente estão juntos.

-Não tem nenhuma *benanga* ainda, mas pretende ter um dia.

-Não proibiria sua esposa de ter *benanga* e se for embora não irá buscá-la de volta.

-Não é violento.

-Para ele, o casamento tradicional há de acabar, pois as moças, atualmente,

preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benanga* não acabará porque permite livre escolha de parceiro.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante a cerimônia do *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente tem escutado com frequência relatos desse tipo contudo não presenciou nenhum caso.

24- Figna, um senhor de aproximadamente 60 anos de idade,

-Natural de Enxude da *morança* Adanh

-Nunca frequentou a escola, portanto não sabe ler nem escrever.

-Era casado com três mulheres.

-Casou-se antes de ter sido fanado.

-A primeira esposa era sua *benanga*, ela é natural de Ndeque e se conheceram em Enxudé através de *bia yama* (prima dela)

-A segunda esposa também era sua *benanga*, é oriunda de Grato (numa aldeia situada na zona Sul da G.B) e se conheceram em Enxudé através de um amigo dele, *bia fama* (primo da moça).

-A terceira esposa foi arranjada. Foi criada desde pequena e dada a ele em casamento pela sua primeira esposa.

-Teve filho com todas elas.

- Atualmente tem apenas uma esposa, a primeira esposa, pois as outras foram embora.
- Teve outras *benanga*, mas eram passageiras.
- Não foi buscar as esposas que foram embora.
- Não deixaria suas esposas irem de benangá.
- Não é violento.
- Não levou nada para casa dos pais das suas esposas.
- Para ele, o casamento tradicional há de acabar, pois jovens preferem escolher seus/suas parceiros/as.
- A prática de *benanga* não acabará porque proporciona livre escolha de parceiro.
- Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante a cerimônia do *pal ni nhoma* antigamente, além do caso de Nkole, não testemunhou nenhum caso atualmente também.

Relatos dos informantes femininos

- 1- **Nsab** é uma senhora de aproximadamente 70 anos de idade.
 - Nasceu e cresceu na *tabanka* (aldeia) Bissasma - na zona sul da G.B.
 - Não frequentou a escola e não sabe ler nem escrever.
 - Foi criada pela nran (mestra) que é *bia yama* (filha do irmão do seu pai) em Flamil
 - Casou-se mocinha com aproximadamente 14 anos de idade, com marido que sua mestra a arranjou, filho do marido da sua mestra.

-Pouco tempo depois sua mestra faleceu e permaneceu naquela *tabanka* por alguns anos a fim de cumprir com o ritual fúnebre destinada a mestra.

-Começou a viajar e visitar sua família somente depois de quatro anos de casada, a mesma idade do seu primeiro filho.

-Conheceu seu primeiro *benangá* em Enxudé na *morança* Amara. Foi-lhe apresentada a este benanga pela *mbini bia yama ni yama* (filha da irmã da mãe de Nsab). Visitava o rapaz com frequência e ele matava galinha e cozinhava para ela.

-Tinha outros *benanga* em outras *tabankas*, porém não queria compromisso sério com nenhum deles, por isso, parou de visitá-los.

-Praticou *benanga* porque o seu marido era um homem velho e muito violento.

-Atualmente esta casa com o *benanga* de Enxudé e tiveram 2 (dois) filhos.

-O atual marido levou uma vaca e a largou na casa do pai dela, pois segundo a tradição balanta, se um homem casar-se com uma mulher através de *benanga*, ele deve levar uma vaca e deixar na casa do pai dela, podendo ser logo assim que o casal se conheceram ou depois alguns anos juntos.

-Seu ex marido era muito violento.

-O atual marido era um pouco violento, mas ela revidava.

-Teve 2 (dois) filhos com o seu ex- marido e os visitava sempre, além de levava coisas para eles.

- Criou duas meninas e as lhe deu em casamento ao seu atual marido. Mas as duas foram embora depois de casadas.

-Para ela a prática de *benanga* não há de acabar pois é um costume que, através dele, permite homens e mulheres se casarem com parceiros de seu gosto.

-O casamento tradicional terminará pois atualmente tanto meninos quanto meninas preferem escolher seus parceiros “olho no olho” fugindo da regra tradicional.

- Não conheceu nenhuma mulher que fugiu do casamento durante o ritual antigamente. Mas atualmente tem escutado casos dessa natureza mas também não chegou a testemunhar nenhum.

2- **Bebê** é uma moça de 30 anos de idade.

-Nasceu na *tabanka* de Catu (em Catió, região de Tombali), na *morança* chamada Ring.

-Nunca frequentou a escola, portanto não sabe ler nem escrever.

-Foi criada pelos pais e casou-se com filho da “irmã” de consideração do seu pai,

fama nin.

-Casou-se muito nova, quando era mocinha e com um homem jovem arranjado pelos pais na mesma *tabanka* de Catu.

-Após dois anos de casamento e já ter nascido seu primeiro filho, começou a realizar viagens.

-Durante as viagens, conheceu seu primeiro e único *benanga* em Enxudé da morança Ambalé.

-Eles se conheceram quando foi visitar-*bia yama*-sua irmã que está casada nessa *tabanka* e foi ela que lhe arranjou esse rapaz. Desde então ela passou a visitá-lo com muita frequência, e ele a tratava bem: comprava-lhe coisas, dava-lhe o dinheiro, às vezes, fazia festa para ela.

- Queria ter um *benanga* não por ser costume, porque queria fugir do marido dela.

- Atualmente está casada com seu *benanga* e tiveram 2 (dois) filhos.

-O seu *benangá*, o atual marido, ainda não realizou a cerimônia relacionada a

união através de prática de *benanga*.

-Teve 4 filhos com o ex-marido e os visita com frequência em Bissau.

-O seu marido era muito violento, batia por qualquer motivo: por exemplo, se ela se atrasasse com o almoço seria motivo para ela apanhar dele. E além dela, o marido tinha outras duas esposas e batia em ambas.

-O atual marido é um pouco menos violento que o seu ex.

-Não trouxe nenhuma menina para criar, pois as moças querem se casar olho no olho.

- O casamento de uso poderá acabar já que as moças atualmente preferem escolher os próprios esposos.

-A prática de *benanga* não acabará já que é uma tradição que permite a escolha ideal de parceiro.

-Não ter conhecido nenhuma mulher que fugiu do casamento arranjado durante o ritual, nem antigamente nem atualmente, mas já ouviu história em outras *tabankas* .

3- Sami é uma senhora de aproximadamente 70 anos de idade.

-Nasceu na *tabanka* de Nagué sector de Nhacra (região de Oio).

-Não tem formação escolar, nunca frequentou escola, portanto não sabe ler nem escrever.

-Foi criada pela *nram*, irmã do pai da sua mãe.

-Casou-se mocinha entre 14 e 15 anos de idade, mas não com o marido da mestra, pois como o marido da sua *nram* faleceu, foi o seu pai quem escolheu esposo para ela e casou-se em Nhacra.

-Após quatro anos de casamento, ela começou a realizar viagens e naquele tempo ela não tinha filho ainda. Teve 1 (um) filho com o seu marido depois de alguns anos de casado.

-Teve três *benangas* enquanto estava casada com seu marido. Conheceu seu primeiro *benanga* em Cumeré, uma *tabanka* no setor de Nhacra, foi arranjado pela *bia yama* (prima/irmã da moça). O segundo rapaz é de uma *tabanka* chamada Flamil(situa-se no setor de Tite), foi arranjado pela *bia yama ni yama* (primo da mãe da moça).O terceiro *benangá* é de Enxudé da morança Ambalé e os dois se conheceram através de *fama lante* da moça (irmão paterno do seu pai). Ela visitava todos eles, mas este último rapaz o visitava com mais frequência, pois gostava mais dele.

-Queria ter *benanga* porque o seu marido era um homem muito velho, além do mais, não a tratava bem, embora nunca a tivesse lhe agredido fisicamente.

-Atualmente está casada com o *benanga* de Enxudé.

-O seu atual marido ainda não levou nada para casa do pai dela.

-O atual marido é um pouco violento, já tiveram alguns desentendimento que culminaram em brigas.

-Não frequenta mais a *tabanka* do seu ex- marido, nem para visitar o seu filho, nem manda nada para seu filho.

-Tinha uma menina que criou e a deu em casamento ao seu marido, mas essa moça já foi embora.

-O casamento de uso não irá acabar pois atualmente é permitido que os jovens façam a escolha do parceiro dentro da prática tradicional.

-A prática de *benanga*, para ela, não acabará já que permite a escolha do parceiro.

-Considera que o costume de mulheres trazerem crianças para criar e casá-las posteriormente com os próprios maridos não irá acabar.

-Não conheceu nenhuma mulher que tenha fugido do casamento de uso antigamente, antes da independência da G.B. Isto, segundo ela, seria muito raro de acontecer pois a tradição antigamente era mais severa.

4- Mbigueia é uma mulher de 45 anos.

-Nasceu na *tabanka* de Ukc (no setor de Nhacra).

-Nunca frequentou escola, não sabe ler nem escrever.

-Foi criada pela sua *fama nin* (tia), porém após a morte da mesma, Mbigueia voltou para casa do seu pai.

-Casou-se mocinha entre 14 e 15 anos de idade com o marido que o seu pai lhe arranhou da mesma *tabanka*.

-Esse homem já tinha duas mulheres e ela era a mais nova de todas.

-Começou a viajar somente após o nascimento do terceiro filho.

-Teve o seu primeiro *benanga* através de um parente dela, *bia yama* (primo/ irmão) que lhe apresentou esse *benanga* que também é da mesma *tabanka* da moça, de Ukc. Entretanto, por serem do mesmo local, Mbigueia não levou adiante essa relação, por isso o visitou somente duas vezes e nunca mais voltou a vê-lo. Contudo, o rapaz era avarento, não dava nada para ela.

- O segundo *benanga* é de Enxudé da morança Anfeté, eles se conheceram através da *bia yama* da moça.

-Atualmente está casada com o seu *benanga* de Enxudé e tiveram uma filha.

-Praticou *benanga* porque seu marido era acusado de feitiçaria, fora isso, tiveram 4 filhos juntos, porém todos eles morreram e ele foi o principal suspeito por isso fugiu de la.

- Seu atual marido não levou ainda nada para casa do pai dela.

- O ex-marido era violento, pois batia nela.
- O atual marido também é um pouco violento.
- Não frequenta mais a *tabanka* do seu ex- marido.
- Não trouxe nenhuma menina para criar, mas acha que essa tradição não será abolida da cultura, pois mulheres ainda trazem meninas para criar.
- O casamento tradicional irá acabar porque as moças preferem escolher o próprio marido.
- A tradição de *benanga* não irá acabar uma vez que viabiliza a escolha do parceiro.
- Não conheceu nenhuma mulher que tenha escapado do casamento de uso antigamente, antes da independência da G.B. Isso era raro de acontecer porque a tradição era mais rigorosa. Atualmente relatos assim são frequentes, mas nunca testemunhou nenhum caso.

- 5- Aule é filha de Nsab, tem 35 anos de idade.
- Natural de Enxude, na *tabanka* Amara.
- Nunca estudou, portanto não sabe ler nem escrever.
- Foi levada para uma *tabanka* chamada Bissilom, no sector de Tite, com menos de 4 anos de idade pela *bia ia ni yama* (uma prima da sua mãe) para criar.
- Casou-se mocinha, tinha entre 16 a 18 anos de idade com o marido da *nram* (mestra) nessa mesma *tabanka*.
- Começou a viajar e a visitar seus pais após dois anos de casada e ter se tornado mãe de duas crianças.
- Seu primeiro *benanga* é da mesma *tabanka* na qual ela foi casada e esse *benanga* foi arranjado pela *bia yama* (prima de Aulé) e visitava ele com frequência. O rapaz lhe dava dinheiro, matava-lhe a galinha, em suma, ele a tratava bem.
- Praticou *benanga* porque queria se casar com um homem jovem da mesma faixa etária que ela.

- Infelizmente o relacionamento não durou por muito tempo, pois o *benangá* faleceu, logo após ela dar à luz a uma menina que tiveram juntos. Não teve mais outro *benanga* após o seu falecimento.

-Atualmente vive com seus tios paternos em Tite de baixo na morança Atoma.

-O ex marido era gentil, a tratava bem, mas após a separação passou persegui-la.

-Sua mestra batia nela quando era pequena.

-Não visita seus filhos, nem manda coisas a eles, pois os dois não vivem mais com o pai.

-Não trouxe nenhuma menina para criar, porque quer que moças tenham liberdade de escolher seus parceiros.

-Para ela, o casamento de uso assim como a prática de *benanga* não acabarão, por mais que certas relações ou configurações matrimoniais estejam em decadência.

- Não conheceu nenhuma mulher que fugiu do casamento durante o ritual antigamente, mas atualmente afirma ter ouvido relatos dessa natureza, porém não presenciou nenhum caso.

6- Nato é uma mulher de 33 anos de idade.

-Nasceu na *tabanka* chamada Flora (no setor de Tite).

-Não tem escolaridade, nunca frequentou a escola.

-Nato foi criada pelo seu *bia fama ni fama* (irmão mais novo do seu pai), pois aos 2 (dois) anos de idade seu pai faleceu e sua mãe decidiu ir embora pois não queria ser herdada por nenhum parente do seu marido falecido na morança.

- Casou mocinha, com aproximadamente 16 anos de idade e com um homem velho arranjado pela *fama nin* (irmã do seu pai, mestra) na mesma *tabanka*.

-Esse homem já tinha outras esposas e ela era a mais nova.

-Após dois anos de casado e já tinha tido um filho, começou a realizar viagens.

-Seu primeiro *benanga* era de Enxudé da morança Amara, eles se conheceram através do *fama lante* (tio paterno da jovem), pois o rapaz era amigo dele, e ela visitava o *benanga* com frequência.

-Praticou *benanga* porque o seu marido era um homem velho, além do mais, existia um boato na *morança* que acusava o seu ex marido de feiticeiro

-Atualmente está casada com o seu *benanga* de Enxudé e ainda não tiveram filhos.

- Não tinha outro *benangá* além do seu atual marido.

-Nunca mais voltou para casa do seu ex-marido, porém, manda coisas para os

filhos dela.

-Seu ex-marido nunca bateu nela nem seu tio.

-Não trouxe nenhuma menina para criar até então.

- Acredita que o casamento tradicional irá acabar porque a nova geração prefere escolher o seu próprio parceiro.

-Ela acha que essa tradição de *benanga* não irá acabar porque permite a escolha do parceiro ideal.

-Não conheceu nenhuma mulher que tenha fugido do casamento de uso antigamente, antes da independência da G.B. Mas, apesar de atualmente relatos assim são frequentes, nunca testemunhou nenhum caso

7- Dan é uma moça de aproximadamente 31 anos de idade

-Nasceu na *tabanka* de Enxude, na morança Aiabna.

- Nunca frequentou a escola, portanto não sabe ler nem escrever.

-Foi levada pela sua *fama nim* (irmã paterna do seu pai, sua mestra) para Nhaca (setor da região de Oio) para ser criada. Entretanto, aos 13 anos de idade sua mestra faleceu e ela voltou para casa do seu pai.

-Casou-se mocinha com um jovem rapaz arranjado pelo seu pai filho de um amigo dele da morança Amara, morança vizinha da do seu pai.

-Começou a realizar viagens dois anos após o nascimento da sua primeira filha.

-Não tem *benanga* ainda porque gosta do seu marido e nunca pensa em abandoná-lo. -Atualmente vive com seu marido, tem 3 filhos e pretende ter mais filhos.

-Ela é a primeira esposa do marido pois ele casou-se depois com uma outra mulher através da prática de *benanga*.

-Seu marido é um pouco violento, ele a batia em todas elas. Mas, ele foi punido e agora não as maltrata mais.

-Não trouxe nenhuma criança para criar.

-Para ela, o casamento arranjado não irá continuar futuramente.

-A prática de *benanga* não irá acabar porque permite a escolha do parceiro ideal.

-Não conheceu nenhuma mulher que tenha escapado do casamento de uso antes da independência da G.B. Mas atualmente relatos assim são frequentes, mas mesmo assim não conheceu nenhum caso.

8- Tina é uma de 24 anos de idade.

-Nasceu no setor de Tite de baixo, região Quinara, na morança Atoma.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

-Foi criada pelos pais.

-Casou-se mocinha com um homem velho que o seu pai lhe arranjou na tabanka de Tite.

-Após 3 (três) anos de casamento, começou a realizar viagens e naquele momento não tinha filhos ainda.

- Nessas viagens, foi apresentada um rapaz, seu primeiro *benanga*, por uma prima da sua mãe na tabanca de Nhacra, setor de Oio.

- Praticou *benanga* porque queria fugir do seu marido por ele ser um homem velho.

- Atualmente vive junto com seu *benanga* de Nhacra, já há 4 anos.

-Também tem um *benanga* em Enxudé na morança Alata e os dois se

conheceram numa cerimónia de “toca tchur”, mas não gosta muito dele.

-Seu ex- marido não era violento, nunca bateu nela.

- O seu atual marido já bateu nela várias vezes.

-Ele ainda não levou nada para a casa do pai dela.

- Ela não trouxe menina para criar.

- Para ela, o casamento de uso irá acabar já que as moças preferem escolher seus parceiros.

-Ela afirma também que a prática de *benanga* não irá acabar uma vez que proporciona a escolha ideal do parceiro.

-Ela não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante ritual *pal ni nhoma* antigamente o que é muito comum atualmente, embora não tenha presenciado nenhum caso.

9- Ana é uma moça de 26 anos de idade

Aruda.

-Nasceu em uma *tabanka* chamada Bissasma, no setor de Tite,

na *morança*

-Frequentou a escola, cursou o ensino básico complementar completo, estudou

até a 6ª classe.

-Foi criada pela *mam* (mãe do seu pai) na mesma *morança* Aruda porque a sua mãe se separou do pai dela por violência doméstica e ela era uma bebê, tinha apenas 1 (um) ano de idade.

-Aos 14 anos de idade, seu pai lhe casou com homem muito velho na mesma *tabanka*.

-Após dois anos de casamento e já tinha tido um filho, começou a realizar viagens.

-Conheceu seu primeiro *benanga* na *tabanka* de Foia numa visita a *bia yama* dela, filho do irmão da sua mãe. Foi o seu primo que lhe apresentou esse *benanga*. Porém, não gostava dele, o visitou-o poucas vezes, duas ou três vezes somente.

-Depois desse, ela conheceu outro rapaz numa cerimônia de “Toca choro” numa *tabanka* chamada Flora, no setor de Tite. Eles trocaram contatos de telefone celular e desde então passaram a manter o contato. Entretanto, não o visitava sempre porque também não gostava dele.

- O terceiro *benanga* é de Enxudé de *morança* Amara e se conheceram quando ela foi visitar um parente da sua mãe em Enxude. O rapaz era amigo do *bia fama ni yama* (primo da mãe da garota) e foi através dele que ela e este rapaz se conheceram.

-Praticou *benanga* porque seu marido era velho.

-Atualmente, está casada com o *benanga* de Enxudé e tiveram 3 (três) filhos.

-O seu atual esposo ainda não levou nada para casa do pai dela.

- O seu ex-marido nunca lhe bateu, mas o atual batia nela

-Não pretende trazer nenhuma menina para criar.

-Para ela, o casamento tradicional poderá acabar já que atualmente a novageração prefere fazer a própria escolha do parceiro.

-A prática de *benanga* não há de acabar uma vez que permite a escolha ideal de cônjuge.

-Nunca ouviu falar em casos antigamente na qual uma mulher tenha fugido do casamento arranjado durante a realização do ritual. Mas atualmente é muito comum relatos assim, embora não tenha presenciado nenhum caso, declara ela.

10- Suncari é uma moça de 35 anos.

- Nasceu em Gandua sector de Fulacunda, no Sul da G.B.

- Não tem escolaridade, nunca frequentou a escola.

- Foi criada pela *fama nin* (sua mestra, irmã do seu pai) numa *morança* chamada

Aufa.

-Casou-se mocinha, com menos de 17 anos, pela tradição com um homem velho,

o marido da *fama nin* (sua mestra) na mesma *morança*.

-Após o nascimento do seu primogênito, ela começou a realizar viagens e visitar seus parentes.

-Conheceu o seu primeiro *benanga* em uma *tabanka* chamada Nan balanta (tabanka próximo ao Tite de baixo). Ela o visitava de vez em quando, sem que o seu marido desconfiasse.

-Pouco tempo depois, seu marido faleceu e ela partiu para casa do *mam* (seu avô, tio da sua mãe, irmão da mãe da sua mãe) onde morou por 3 anos.

-Com a influência da sua *bia yama* (filha da irmã da sua mãe), ela decidiu ir morar com seu *benanga* de Nan, o seu atual marido.

-Teve 4 (quatro) filhos com o seu marido falecido e vai sempre visitá-los.

-Praticou *benanga* por dois motivos: pelo fato de poder escolher o parceiro e por fazer parte da tradição.

-Tinha outro *benanga* em Mansoa (na zona norte da G.B). Eles se conheceram através de *bia yama* (filho do irmão da sua mãe) pois este rapaz era amigo do seu *bia yama*. Ela o visitava com frequência, todavia, por ser avarento, não lhe oferecia nada, apenas 1.000 Fcfa desde que se conheceram, parou de visitá-lo.

- Tem um *benanga* em Enxudé na morança Abisunhu, o qual conheceu no porto, mas ela não gosta muito dele.

-

-Atualmente vive com seu *benanga* de Nan e ela esta grávida de um filho/uma filha dele.

- Seu falecido marido era carinhoso, nunca encostou um dedo nela, somente sua mestra, mas era quando não fazia os deveres de casa

-O seu marido atual, apesar de ser carinhoso, é um pouco violento, pois já bateu nela,

-Seu atual marido ainda não levou bebida para casa do pai dela.

-Não pretende trazer nenhuma menina para criar.

Para ela, o casamento de uso não acabará.

-A prática de *benangá* não acabará

- Não conheceu nenhuma mulher que fugiu do casamento de uso antigamente,

mas recentemente aconteceu algo desse tipo na sua família. *Mbi ni bia fama* (filha do seu irmão mais velho) tentou fugir durante o ritual mas ela foi capturada e punida severamente pelas mulheres, embora não adiantou porque ela fugiu novamente e dessa vez não foi encontrada.

11- Nhanca uma moça de aproximadamente 40 anos de idade.

-Nasceu em Abussunho, na *tabanka* chamada Flamil, setor de Quinara.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

- Foi criada pela *nram* -irmã do seu pai- em Enxudé, na *morança* Amara.

-Casou-se mocinha pela tradicional com o marido da sua mestra em Amara.

-Começou a realizar viagens após três anos de casamento e já tinha dado à luz a sua primogênita.

-Conheceu seu primeiro *benanga* em viagens à tabanca de Nhacha. Foi uma *bia yama* (prima materna dela) que lhe apresentou esse rapaz.

-Praticou *benanga* porque queria fugir do seu marido que era um homem velho.

-Atualmente vive com o seu primeiro *benanga* e tiveram 2 filhos.

-Visita pouco a sua filha fruto do seu primeiro casamento.

-Além do atual marido, tinha outros outros *benanga*, porém não os visitava com frequência.

-Seu primeiro marido não era violento, nunca bateu nela. Entretanto, o seu atual marido já bateu nela várias vezes.

- Sua mestra a batia quando era menor.

-O seu atual marido ainda não fez cerimônia *balanta* fora referente a esse tipo de união.

-Não trouxe criança para criar e nem pretende trazer pois para ela meninas devem ter o direito de escolher o próprio marido.

-O casamento de uso irá acabar já que acha que as moças devem ter o direito de escolher seus parceiros.

-A prática de *benanga* não irá acabar uma vez que proporciona a escolha ideal do parceiro e mulheres atualmente preferem escolher seus maridos olho no olho.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante ritual *pal ni nhoma* antigamente o que é muito comum atualmente, pois já testemunhou alguns casos na *tabanka* em que vive atualmente.

12- Mina é filha de **Nhanca**, tem 20 anos de idade.

-Nasceu em Enxudé na morança Amara.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

- Foi criada pela *bia yama ni fama* numa *tabanka* chamada Djufa.

-Casou-se mocinha aos 16 anos, recentemente, com um homem jovem que sua mestra a arranjou na mesma *morança* em que ela cresceu.

- Mina é mãe de uma menina de 3 (três) anos de idade,

- Passou a viajar e a visitar seus familiares depois do nascimento da sua filha.

- Ainda não tem nenhum *benanga*, pois segundo ela, não tem interesse porque gosta do seu marido.

-Seu marido nunca praticou violência física contra ela, entretanto, ele abusa verbalmente dela.

-Sua mestra batia nela quando era menor.

-Mina considera que o casamento de uso irá acabar já que as moças preferem escolher seus parceiros.

-Para ela, a prática de *benanga* não irá acabar uma vez que proporciona a escolha ideal do parceiro.

-Não pretende trazer criança para criar...

-Nunca ouvi falar em casos de mulher que fugiu durante o ritual de *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente já ouviu falar de alguns casos em *tabanka* arredores mas nunca testemunhou nenhum ainda.

13- Nhinna uma moça de 27 anos de idade

-Nasceu em uma *tabanka* chamada Bissasma, sector de Quinara

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

-Foi levada desde pequena pela irmã do seu pai em uma *tabanka* chamada Yussi.

-Casou-se mocinha aos 16 anos pela tradicional com marido da sua mestra.

-Começou a viajar e visitar seus familiares após dois anos de casada e ter dado à luz ao seu primeiro filho.

-Conheceu seu primeiro *benanga* em Enxudé, numa visita a uma *bia yama ni yama* -irmã da sua mãe- que era casada ali, na mesma *morança* do desse rapaz, em Anfete e desde então passou a visitá-lo com frequência.

-Teve outros *benanga* em outras *tabankas* mas não os amava tanto quanto o primeiro.

- Queria ter um *benanga* porque seu marido era um homem muito velho.

-Atualmente está casada com o seu *benanga* de Enxudé e tiveram dois filhos.

Mas não visita o primeiro filho.

-Seu ex marido nunca praticou nenhum tipo de violência contra ela.

-O atual marido é abusivo, já abusou dela.

-Não pretende trazer criança para criar. Esse costume há de acabar pois acha que as meninas devem ter o direito de escolher seu parceiro.

-Nhinna considera que o casamento de uso irá acabar já que as moças preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benanga* não irá acabar uma vez que proporciona a escolha ideal do parceiro.

-Nunca ouvi falar em uma mulher que fugiu durante ritual *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente já ouviu falar de alguns casos em *tabanka* arredores, mas nunca testemunhou nenhum caso.

14- Windassum, uma moça de 28 anos de idade.

-Nasceu em Yussi, no sector de Quinara.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

-Foi lavada desde pequena pela *bia yama ni fama* -irmã do seu pai- para Enxudé, numa *morança* chamada Adunda.

-Casou-se mocinha pela tradição com marido da sua mestra.

-Começou a viajar e visitar seus familiares após dois anos de casada e ter dado à luz ao seu primeiro filho.

-Conheceu seu primeiro *benanga* em Enxudé na *morança* Ambode, numa visita a uma irmã da sua mãe e desde então visitava esse rapaz com frequência.

-Nhinna teve outros *benanga* em outras *tabankas* mas não o amava tanto quanto o primeiro.

-Queria ter um *benanga* porque pretendia fugir do marido.

- Deixou seu primeiro marido porque era um homem muito velho.

-Atualmente está casada com o seu *benanga* de Enxudé e tiveram dois filhos.

-Mas não visita o primeiro filho nem manda nada a ele.

-O seu atual marido ainda não fez cerimônia *balanta* fora referente a esse tipo de união.

-Seu primeiro marido nunca praticou nenhum tipo de violência contra ela, apenas a sua mestra que batia nela quando era menor.

-O atual marido é abusado, já foi espancada por ele.

-Não pretende trazer criança para criar.

-Para ela o casamento de uso irá acabar já que as moças preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benanga* não irá acabar uma vez que proporciona a escolha ideal do parceiro. -Nunca ouvi falar em mulher que fugiu durante ritual *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente já ouviu falar em alguns casos em *tabanka* arredores, mas nunca testemunhou nenhum.

15- Lolifte, uma senhora de aproximadamente 60 anos de idade

-Nasceu em Nnam, pertence a *morança* Ablei.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

-Foi lavada desde pequena pela *bia yama ni fama* -irmã do seu pai- para Enxudé, numa *morança* chamada Alata.

-Casou-se mocinha e pela tradicional com o marido da sua mestra na mesma *morança* em que cresceu.

-Começou a viajar e visitar seus familiares após dois anos de casada e ter tido uma filha.

-Conheceu seu primeiro *benanga* em Bissasma, numa visita a *bia yama ni yama* -prima da sua mãe- e desde então passou a visitá-lo com frequência.

-Queria ter um *benanga* porque é costume

-Teve mais de dois *benanga*, mas não o visitava com frequência.

-Atualmente está casada com o seu marido arranjado e tiveram 4 (quatro) filhos.

-Seu marido nunca foi violento com ela.

-Sua mestra batia quando era pequena.

-Trouxe uma criança que criou e a deu ao seu marido (marido da Lolifte) em casamento, mas a menina já não vive mais nesta *morança*, ela foi embora.

-Não pretende mais trazer criança para criar por medo dela engravidar antes do casamento.

-Considera que o casamento de uso irá acabar já que as moças preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benanga* não irá acabar uma vez que proporciona a escolha ideal do parceiro. -Nunca ouviu falar em uma mulher que fugiu durante ritual *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente já ouviu falar em alguns casos em *tabanka* arredores, mas nunca testemunhou nenhum.

16- Nkolssumande, uma moça de 37 anos de idade

-Nasceu em Enxudé, pertence a *morança* Amosna.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

-Foi criada pelo pai, pois a sua mãe se separou do seu pai quando ela tinha apenas 3 anos de vidas

-Casou-se mocinha pela tradicional com um homem escolhido pelo pai.

- Começou a viajar e visitar seus familiares após dois anos de casada e ter dado à luz a sua primeira filha.

-Conheceu seu primeiro *benanga* em Bissau (numa cidade chamada Cumura), numa visita a *bia yama ni yama* (uma irmã da sua mãe) e foi ela que lhe apresentou esse rapaz.

dela.

- Queria ter um *benanga* não só por costume, porque queria fugir do marido

-Não teve mais outros *benanga*.

- Praticou o *benanga* porque o seu marido era um homem muito velho.

-Atualmente está casada com o seu *benanga* de Cumura e tiveram 1 (um) filho.

-O seu atual marido ainda não levou nada para casa do pai dela.

-Não visita com frequência sua filha nem manda coisas a ela.

-Seu primeiro marido nunca praticou nenhum tipo de violência contra ela.

-Seu pai não batia nela.

-O atual marido é abusivo, já sofreu abuso por parte dele.

-Não pretende trazer criança para criar, pois acha que as meninas devem ter o

direito de escolher seu parceiro.

-Para ela, o casamento de uso irá acabar já que as moças preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benanga* não irá acabar uma vez que proporciona a escolha ideal do parceiro.

-Não conheceu nenhum caso de mulher que fugiu durante ritual de *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente já ouviu falar em alguns casos, mas nunca testemunhou nenhum.

17- Sambique, uma senhora de 65 anos de idade.

-Nasceu em Finingue (Tite), pertence a *morança* Atoma.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

- Foi criada pela *bia yama ni fama* em Enxude numa *morança* chamada Ambibe.

-Casou-se mocinha pela tradicional com marido da sua mestra.

- Começou a viajar e visitar seus familiares após dois anos de casada e ter dado à luz o seu primeiro filho.

-Conheceu seu primeiro *benanga* em Nhacra, numa visita a *bia yama ni yama* (uma irmã da sua mãe).

-Arranjou o *benanga* porque queria fugir do marido, era um homem muito velho.

-Tinha outros *benangas*: em Enxudé e em outras tabankas, mas visitava com frequência o de Enxudé.

-Atualmente está casada com o seu *benanga* de Enxudé da *morança* Ambalé e tiveram 5 (cinco) filhos.

-O seu atual marido ainda não levou nada para casa do seu pai.

-Não visita com frequência seu filho do primeiro casamento nem manda coisas a ele.

-Seu primeiro marido nunca praticou nenhum tipo de violência contra ela.

-Sua mestra batia nela quando era pequena.

-O atual marido era abusivo, contudo hoje é um homem tranquilo.

-Criou duas meninas e deu-as em casamento ao seu marido, mas as duas foram

embora.

-Não pretende trazer criança para criar porque não tem mais idade para tal.

-Para ela, o casamento de uso irá acabar já que as moças preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benanga* não irá acabar uma vez que proporciona a escolha ideal do parceiro. -Conheceu um caso de uma mulher que fugiu durante ritual *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente já ouviu falar em alguns casos, mas nunca testemunhou nenhum.

18- Bubacinan é uma moça de 37 anos de idade

-Nasceu em Foia.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

- Foi criada pela *bia yama ni fama* na *morança* Afora.

-Casou-se mocinha pela tradicional com homem jovem que sua mestra a arranjou na mesma *morança* em que ela cresceu.

- Passou a viajar e a visitar seus familiares depois do nascimento do primeiro filho.

-Seu primeiro *benanga* é de uma tabanka chamada Afiningue e eles se conheceram através de *fidma* (amiga dela).

-Aceitou praticar porque é tradição.

- Embora o rapaz a tratava bem, não o visitava com frequência.

-Atualmente esta casa com seu primeiro e tiveram três filhos

-Seu marido nunca praticou violência física contra ela, entretanto, ele abusa verbalmente dela, mas com pouca frequência.

-Sua mestra batia nela quando era menor.

-Para ela, o casamento de uso irá acabar já que as moças preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benanga* não irá acabar uma vez que permite livre escolha do parceiro.

-Não pretende trazer criança para criar...

-Nunca ouvi falar em mulher que fugiu durante ritual *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente já ouviu falar de alguns casos, mas nunca testemunhou nenhum ainda.

19- Windassum, uma moça de 37 anos de idade

-Nasceu em Flamil.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

- Foi criada pela *bia yama ni fama* em Flamil

-Casou-se mocinha e pela tradicional com o marido da sua mestra.

-Começou a viajar e visitar seus familiares após o nascimento do seu primogênito.

-Conheceu seu primeiro *benanga* em Enxudé na *morança* Adunda, quando visitou uma *fida* (amiga) e foi ela que lhe apresentou esse rapaz. Visitava esse rapaz com frequência e tiveram 1 (um) filho.

-Teve outros *benangas* outras *tabankas*, mas ela se apaixonou por um que vive em Cumura o qual visitava com frequência.

- Praticou *benanga* porque queria fugir do marido dela.

- Largou o primeiro marido porque ele era um homem muito velho.

-Atualmente está casada com o seu *benanga* de Cumura e tiveram 1 (um) filho.

-O seu atual marido ainda não levou nada para casa dos pais dela.

-Visita regularmente o seu primogênito e o seu segundo filho e manda coisas a eles.

-Seu primeiro marido nunca praticou nenhum tipo de violência contra ela.

-Sua mestra a batia.

-O atual marido é abusivo, já sofreu abuso por parte dele.

-Não pretende trazer criança para criar, as meninas devem ter o direito de

escolher seu parceiro.

-Considera que o casamento de uso irá acabar já que as moças preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benangá* não irá acabar uma vez que proporciona a escolha ideal do parceiro.

-Não conheceu um caso de uma mulher que fugiu durante o ritual *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente já ouviu falar em alguns casos, mas nunca testemunhou nenhum.

20- Binambissan, uma moça de aproximadamente 40 anos de idade.

-Nasceu em uma *tabanka* chamada Flamil.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

- Foi criada pela *bia yama ni fama* em Enxudé, na *morança* Abussunho.

-Casou-se mocinha pela tradicional com o marido da sua mestra.

-Começou a realizar viagens após o nascimento do seu primogênito.

-Conheceu seu primeiro *benanga* em viagens à *tabanka* de Yussi. *Bia yama* (prima materna dela) que era casada nessa *tabanka* que lhe apresentou esse rapaz.

-Teve outros *benangas* mas não os visitava com frequência tanto quanto esse de Yussi. E todos lhe dava coisas.

-Aceitou praticar *benanga* porque queria fugir do seu marido que era um homem velho.

-Atualmente vive com o *benanga* de Yussi tiveram 4 (quatro) filhos.

-Seu primeiro marido não era violento, nunca bateu nela. Entretanto, o seu atual

marido já bateu nela várias vezes.

- Sua mestra a batia quando era menor.

-O seu atual marido ainda não levou nada para casa dos pais dela

--Não trouxe criança para criar e nem pretende trazer pois para ela meninas devem ter o direito de escolher o próprio marido.

-O casamento de uso irá acabar já que as moças preferem escolher seus parceiros.

-A prática de *benanga* não irá acabar uma vez que proporciona a escolha ideal do parceiro.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu durante o ritual *pal ni nhoma* antigamente o que é muito comum atualmente, pois já testemunhou alguns casos em Nhacra

21- Dabana, uma moça de 36 anos de idade

-Nasceu em Enxudé, pertence a *morança* Anfete.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

- Foi criada pelos pais em Enxudé.

-Casou-se mocinha pela tradicional com um homem velho escolhido pelo pai na mesma *tabanka*.

-Começou a viajar após ter dado à luz a sua primeira filha.

-Conheceu seu primeiro *benanga* em Bissau, numa visita a *bia yama ni yama* (uma irmã da sua mãe), ela se encontrou com esse rapaz nas ruas de Bissau.

- Queria ter *benanga* porque queria fugir do marido dela, que era um homem muito velho.

-Não teve mais outros *benangas*.

-Atualmente está casada com o seu *benanga* em Bissau e tiveram 1 (um) filho.

-O seu atual marido ainda não levou nada para casa dos pais dela.

-Visita com frequência seus filhos do casamento anterior.

-Seu primeiro marido nunca praticou nenhum tipo de violência contra ela.

-Seus pais não batiam nela.

-O atual marido é um pouco abusivo, já sofreu abuso verbal por parte dele.

-Não pretende trazer criança para criar.

-Considera que o casamento de uso irá acabar já que as moças preferem escolher

seus parceiros.

-A prática de *benanga* não irá acabar uma vez que proporciona a escolha ideal do parceiro.

-Não conheceu nenhum caso de mulher que fugiu durante o ritual *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente já ouviu falar em alguns casos, mas nunca testemunhou nenhum.

22- Findayan, uma moça de 41 anos de idade

-Nasceu em uma *tabanka* chamada Ndeque.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

- Foi criada pela *bia yama ni fama* -prima do seu pai-em Enxudé, na *morança* Adunda.

-Casou-se mocinha pela tradicional com o marido da sua mestra.

- Começou a viajar e visitar seus familiares após o nascimento da sua primeira filha.

-Conheceu seu primeiro *benanga* em Bissau durante uma visita a *bia fama ni fama* (irmão do seu pai).

- Queria ter um *benanga* porque queria fugir do marido dela que era um homem velho.

-Não teve mais outros *benanga*.

- Atualmente está casada com o seu *benanga* de Bissau e tiveram 3 (três) filhos.
- O seu atual marido ainda não levou nada para casa dos pais dela.
- Visita com frequência seus filhos do casamento anterior e manda coisas para eles.

-Seu primeiro marido nunca praticou nenhum tipo de violência contra ela.

-Sua tia batia nela.

-O atual marido é um pouco abusivo, já sofreu bateu nela.

-Não pretende trazer criança para criar....

-Considera que o casamento de uso irá acabar já que as moças preferem escolher

seus parceiros.

-A prática de *benanga* não irá acabar uma vez que proporciona a escolha ideal do parceiro.

-Não conheceu um caso de uma mulher que fugiu durante ritual *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente já ouviu falar em alguns casos, mas nunca testemunhou nenhum.

23- Ntombique, uma moça de 36 anos de idade.

-Nasceu em Enxudé, pertence a *morança* Ambale.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

- Foi criada pela *bia yama ni fama* na *morança* Amada

-Casou-se mocinha pela tradicional com o marido da sua mestra.

- Começou a viajar após ter dado à luz ao seu primeiro filho.

-Conheceu seu primeiro *benanga* em Bissasma, numa visita a *bia yama ni yama* (uma irmã da sua mãe) e foi ela quem lhe apresentou esse rapaz. Ela visitava sempre o seu *benanga* e ele lhe dava coisas.

-Praticou *benanga* não apenas por ser costume, porque queria fugir do marido por ser um homem velho.

-Teve mais outros *benanga*, mas não os visitava com frequência.

-Atualmente está casada com o seu *benanga* de Bissasma e tiveram 3 (tres) filhos.

-O seu atual marido ainda não levou nada para casa dos pais dela.

-Visita com frequência seus filhos do primeiro casamento e manda coisas para eles.

-Seu primeiro marido nunca praticou nenhum tipo de violência contra ela.

-Sua mestra batia nela quando era pequena.

-O atual marido é abusivo, já bateu algumas vezes nela.

-Não pretende trazer criança para criar...

-Para ela, o casamento de uso irá acabar já que as moças preferem escolher seus

parceiros.

-A prática de *benanga* não irá acabar uma vez que proporciona a escolha ideal do parceiro. -Nunca ouviu falar em caso de mulher que teria fugido durante o ritual *pal ni nhoma* antigamente, mas atualmente já ouviu falar, mas nunca testemunhou nenhum caso.

24- Sanhob é uma moça de 32 anos de idade.

-Nasceu em Enxudé, na *morança* Abatcha.

-Nunca frequentou a escola, não sabe ler nem escrever.

-Foi criada pelos pais.

-Casou-se mocinha, pela tradição, aos 15 anos de idade, com o marido que o seu pai lhe escolheu. O seu marido é um homem jovem natural de Enxudé pertence à *morança* Andanh. Este rapaz é filho de um amigo do seu pai.

-Começou a viajar após 2 (dois) anos de casamento e já havia nascido o seu primeiro filho.

-Não tem *benanga* ainda porque gosta do seu marido e não pensa em abandoná-lo.

-Seu marido nunca agrediu ela fisicamente nem verbalmente.

-Seus pais não batiam nela.

-Não trouxe nem pretende trazer criança para criar.

-Acredita que o casamento tradicional poderá ser suprimido da cultura, pois os

jovens atualmente preferem escolher o próprio parceiro.

-A prática de *benanga* não será abolida da tradição balanta já que possibilita a escolha do parceiro ideal.

-Não conheceu nenhum caso em que uma mulher tenha fugido do casamento de uso no decorrer do ritual.

25- Nhau é uma senhora de aproximadamente 50 anos de idade,

-Nasceu na *tabanka* de Enxude, na *morança* Amara.

-Não sabe ler nem escrever, nunca frequentou a escola.

-Foi criada pela *bia yama* (sobrinha do seu pai) desde os 5 anos de idade na *tabanka* de Bissasma.

-Casou-se mocinha pela tradição aos 16 anos de idade com o marido da sua mestra.

-Pouco tempo depois de casada, menos de um ano, ela ficou muito doente e foi levada para o hospital da região de Bolama onde ficou internada por muito tempo. De lá ela foi levada diretamente para casa do seu pai e nunca mais voltou para casa do marido.

-Seu primeiro *benanga* é de Enxudé da *morança* Anfungue, eles se relacionaram através da *bia yama* de Nhau, mas não o visitava sempre por motivos de saúde.

-Tinha outro na *tabanka* de Ukc, setor de Nhacra, o qual foi lhe arranjado por um parente dela, mas também o visitava pouco. Contudo ele a tratava muito bem.

-O terceiro *benanga* é de *tabanka* de Tchugué (setor de Mansoa) eles se conheceram através de *bia yama* (prima dela) e logo depois decidiu ir morar com ele e os dois se mudaram para uma *tabanka* chamada Contima.

-Ficou casada por muito tempo, porém infelizmente não teve nenhum filho, por conta disso, o marido procurou outra mulher com quem teve dois filhos.

- Se separou do terceiro *benanga* porque tem problema de fertilidade.

- Atualmente mora na casa dos pais dela em Enxudé.

-Levou uma criança criar, filha do seu tio, mas a menina voltou a morar com os pais.

-Para Nhau, o casamento tradicional não acabará já que as mulheres ainda trazem crianças para criar e as casam com os próprios maridos.

-A prática de *benanga* não será abolida da cultura porque possibilita a escolha do parceiro ideal.

-Não conheceu nenhuma mulher que fugiu do casamento arranjado antes da independência da G.B. Atualmente testemunhou um caso de uma menina da *tabanka* de Foia que fugiu durante a cerimônia.