

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Inajá Reis Costa

**Em casa da tua mãe:
gênero e parentesco entre os macuas de Moçambique durante o período colonial**

**JUIZ DE FORA
2022**

Inajá Reis Costa

Em casa da tua mãe:

gênero e parentesco entre os macuas de Moçambique durante o período colonial

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em História. Linha de pesquisa: Narrativas, Imagens e Sociabilidades.

Orientadora: Dr.^a Fernanda do Nascimento Thomaz.

JUIZ DE FORA

2022

FIXA CATALOGRÁFICA

Costa, Inajá Reis.

Em casa da tua mãe : gênero e parentesco entre os macuas de Moçambique durante o período colonial / Inajá Reis Costa. -- 2022. 237 p.

Orientadora: Fernanda do Nascimento Thomaz

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2022.

1. gênero. 2. parentesco. 3. matrilinearidade. 4. Moçambique. 5. colonialismo. I. Thomaz, Fernanda do Nascimento, orient. II. Título.

Inajá Reis Costa

Em casa da tua mãe:

gênero e parentesco entre os macuas de Moçambique durante o período colonial

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em História. Linha de pesquisa: Narrativas, Imagens e Sociabilidades.

Aprovada em 01 de julho de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Dr^a. Fernanda do Nascimento Thomaz – Orientadora
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Dr^a. Marcella Beraldo de Oliveira
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Dr. Luiz Henrique Passador
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Dedico este trabalho à minha mãe, Janete, e às minhas avós, Ana e Aparecida: obrigada pela vida e pelos ensinamentos. Ao meu pai, Tarcísio, agradeço pelo apoio e incentivo.

AGRADECIMENTOS

Ao longo desses últimos anos em que passei me dedicando ao trabalho que aqui compartilho pude contar com apoios que foram fundamentais. Sem a ajuda e o carinho dessas pessoas, eu jamais teria conseguido chegar até aqui.

Tendo me acompanhado desde o início da minha trajetória acadêmica, Fernanda do Nascimento Thomaz fez muito mais do que simplesmente orientar meus trabalhos: foi também uma amiga e uma conselheira. Se não fosse por ela, eu não teria sequer uma fonte para analisar e, muito provavelmente, continuaria a desconhecer os outros mundos de ideias que existem para além da razão ocidental. Agraço pela paciência e pela troca de ideias que me fizeram questionar e repensar tudo o que eu conhecia ou julgava conhecer. Também sou imensamente grata à sua generosidade.

Generosidade é, talvez, a palavra que define a contribuição de muitas das pessoas com que cruzei ao longo desses anos. À minha amiga Bárbara Galvão, agradeço por me emprestar o único computador que possui para que eu pudesse continuar este trabalho após perder o meu para um curto circuito irreparável. À minha amiga Vitória Bergo, agradeço pelas horas de conversa que iam das reflexões acadêmicas aos desabaços sobre os encargos que recaem sobre as mulheres e as mães brasileiras.

Junto ao seu filho Serafim, Vitória me ensina que a maternidade está muito além do gestar e parir uma criança. A maternidade é também a habilidade de cuidar, de ensinar e de corrigir; é a habilidade de doar nossa atenção e energia para que o outro possa se desenvolver plenamente. Esse doar-se, porém, não é sinônimo de sacrificar-se, embora esta acabe sendo a realidade da maioria das mães brasileiras. Não sendo um dom inato, a maternidade é uma habilidade aprendida e aprimorada através dos erros e acertos cometidos ao longo da vida. Sem esses ensinamentos, eu não teria a sensibilidade necessária para me relacionar com meu objeto de pesquisa, nem com as ideias que foram trabalhadas no decorrer deste trabalho.

Por esta razão, agradeço também às mulheres que vieram antes de mim e que abriram os caminhos para que eu pudesse chegar até aqui. Agradeço à minha mãe, minhas tias e minhas avós por terem doado parte de si para que eu pudesse me desenvolver como pessoa e como cidadã. Através dos seus exemplos, aprendi que o patriarcado se combate no dia a dia e não apenas nos espaços da política tradicional. Obrigado por me ensinarem, cada uma a sua maneira, sobre o significado da resiliência. Assim, devo agradecer também ao meu pai que, em meio a trancos e barrancos, sempre me apoiou em todos os meus projetos. Obrigada por ter sempre escolhido estar presente em minha vida.

Agradeço também às amigas que fiz no mestrado: Ana Cláudia Gonçalves e Giovana Castro. Em meio a aulas e reuniões, Ana e Giovana me fizeram refletir sobre as mais diversas questões, sendo minhas referências de profissionalismo e competência acadêmica. Com elas, aprendi a ver o valor reside nas divergências e no dissenso. Digo isso não exatamente porque discordávamos entre nós, mas porque os debates mais enriquecedores que vivenciei foram, quase sempre, provocados por suas observações. Contudo, nem só de estudos vive uma estudante. Por isso, agradeço também aos convites para os bares e cafés que ajudaram a tornar minha jornada acadêmica em algo um pouco mais leve e divertido.

Meus agradecimentos não estariam completos se eu não reconhecesse o papel das agências de fomento à pesquisa e, em especial, à Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Infelizmente, o mercado editorial brasileiro ainda é resistente no que se refere à tradução de autores e autoras do sul global, deixando a cargo dos pesquisadores e pesquisadoras a obrigação de importar esse material. Assim, em um contexto político em que essas instituições vêm sendo progressivamente sabotadas, é meu dever reconhecer que, sem o apoio financeiro que recebi, este trabalho dificilmente teria saído do papel.

E por falar em materializar ideias, agradeço também à minha banca de qualificação, composta pela Prof.^a Dr.^a Marcella Beraldo de Oliveira e pela Prof.^a Dr.^a Tatiana Raquel Reis Silva. Obrigada por me ajudarem a perceber que eu estava no caminho certo, principalmente naquele momento em que tantas incertezas e inseguranças me atravessavam. Agradeço também por terem contribuído com suas ideias e por terem sugerido as leituras que me ajudaram a definir quais caminhos tomar.

Por fim, agradeço à quem me protege e me orienta: à minha família na Terra e aos meus amigos e amigas no astral. Agradeço aos guias de umbanda que baixam nos terreiros para compartilhar sua sabedoria e acalantar nossos corações. Foi em uma dessas ocasiões que conheci o Caboclo Águia Dourada. Ao dizer uma simples frase, “foca em quem tá dentro”, ele foi fundamental para que eu conseguisse delimitar meu objeto de pesquisa.

RESUMO

Inspirado na crítica da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí às teorias de gênero ocidentais, o presente trabalho é uma tentativa de refletir sobre como trabalhar com o conceito de gênero no estudo do passado das sociedades falantes do emacua no norte de Moçambique. Por se tratar de sociedades majoritariamente matrilineares em um contexto social em que a islamização e difusão da cultura europeia promoviam a autoridade paterna, o trabalho se concentra na intersecção entre as relações de gênero e de parentesco, procurando compreender como estas estruturavam as relações de poder. Para isso, utiliza como fonte primária o livro *Provérbios Macuas*, publicado em 1982 pelo padre e missionário português Alexandre Valente de Matos. Além disso, é utilizado também o *Dicionário Português-Macua*, publicado em 1974 pelo mesmo autor. Seguindo a proposta metodológica da História Social de Ifi Amadiume, a pesquisa contrasta a obra de Matos com outros trabalhos etnográficos para analisar como o missionário representou a cultura e as instituições sociais macuas. Tendo sido um dos primeiros a registrar por escrito parte da tradição oral macua, Matos se colocou na posição de influenciar a forma como nós, no presente, acessamos e conhecemos o passado dessas populações. Por causa disso, a investigação foi capaz de identificar alguns desvios e contradições, sobretudo no que diz respeito à tradução das terminologias de parentesco e às dinâmicas de poder que caracterizam a matrilinearidade. Destes, o mais significativo foi o esforço para enquadrar as matrilinearidades macuas dentro do modelo nuclear de família, o que, por sua vez, produziu uma série de consequências para a forma como percebemos as relações de gênero. Por essa razão, a pesquisa também se aprofunda na crítica de Amadiume à forma como os conceitos de matriarcado e matrilinearidade foram historicamente trabalhados pela antropologia clássica e como isso influenciou Matos e os intelectuais de sua época. É com base nesse debate que o trabalho propõe a unidade matricêntrica de Ifi Amadiume como um modelo para pensar a organização das matrilinearidades macuas do passado.

Palavras-chave: gênero; parentesco; matrilinearidade; Moçambique; colonialismo.

ABSTRACT

Inspired by the Nigerian sociologist Oyèrónké Oyěwùmí's critique of Western gender theories, the present work is an attempt to reflect on how to work with the concept of gender when studying the past of the Emacua-speaking societies in northern Mozambique. Given that these are mostly matrilineal societies living in a social context in which Islamization and the spread of European culture promoted paternal authority, the research focuses on the intersection between gender and kinship relations in order to understand how they structured power relations. To achieve this goal, it uses *Provérbios Macuas*, a book published in 1982 by the priest and Portuguese missionary Alexandre Valente de Matos, as a primary source. In addition, the *Dicionário Português-Macua*, published in 1974 by the same author, is also used. Following the methodological proposal of Ifi Amadiume's Social History, the research contrasts Matos' works with other ethnographies to analyze how the missionary depicted the Macua culture and its social institutions. As one of the first intellectuals to record part of the Macua oral tradition on written language, Matos placed himself in a position of influencing the way in which we, people of the present, access and interpret the past of these populations. Because of this, the investigation was able to identify some deviations and contradictions, especially with regard to the translation of kinship terminologies and the power dynamics that characterize matrilineage. Among these contradictions, the most significant was the effort to frame Macua matrilineages within the nuclear family model, which in turn produced a series of consequences for the way we perceive gender relations. For this reason, the research also gets a deeper look into Amadiume's critique on how the concepts of patriarchy and matrilineage were historically understood by classical anthropology and how this influenced Matos and other intellectuals of his time. It is based on this debate that the research suggests the adoption of Ifi Amadiume's matricentric unit as a model for understanding the organization of the Macua matrilineages of the past.

Key-words: gender; kinship; matrilineage; Mozambique; colonialism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. CAPÍTULO I – “Dois canários brincando na mesma gaiola”: reflexões sobre gênero na família nuclear	29
2.1. A família macua segundo Alexandre Valente de Matos	35
2.2. As dinâmicas do gênero na família nuclear	43
2.3. Um modelo <i>familiar</i>	51
2.4. Pensando o gênero com Ifi Amadiume	60
3. CAPÍTULO II – Sistemas de poder e sistemas de descendência: investigando a estrutura social das matrinhagens macuas	70
3.1. O paradigma patriarcal	80
2.5. O evolucionismo no pensamento de Alexandre Valente de Matos	86
2.6. Introdução à teoria matriarcal de Cheikh Anta Diop e Ifi Amadiume: a unidade matricêntrica e o triângulo matriarcal	92
2.7. O poder nas matrinhagens macuas: matriarcal ou patriarcal?	104
4. CAPÍTULO III – “A perdiz dos montes não é pequena com seus ovos”: conhecendo o lugar da maternidade na cultura macua	115
3.1. Descobrimo a maternidade macua	122
3.2. <i>Nihimo</i> : pertencimento, identidade e lei	128
3.3. A dimensão espiritual do <i>nihimo</i>	136
3.4. Materializando o <i>nihimo</i> : o crédito alimentador	145
5. CAPÍTULO IV – O poder das palavras: como exercícios de tradução podem influenciar nossa percepção das relações de gênero	157
5.1. O ciclo produtivo e palavras do parentesco	181
5.2. O ciclo matrimonial e palavras do parentesco	190
5.3. A unidade matricêntrica e a desmistificação das mitologias masculinas	197
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	218
REFERÊNCIAS	224
FONTES	224
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	224

1. INTRODUÇÃO

A pesquisa que levou à escrita deste trabalho começou há alguns anos, durante um projeto de iniciação científica dedicado ao estudo das relações de gênero no norte de Moçambique. Naquela época, nossas atenções estavam voltadas para a sociedade colonial e a busca por informações perpassou pela análise de etnografias, processos criminais¹ e jornais da época². A partir dessas investigações, escolhi me concentrar nos processos criminais para escrever meu trabalho de conclusão de curso. Na ocasião, considerei o critério racial que deu origem ao tribunal responsável pelos processos analisados, junto com o fato do trabalho forçado ser a principal forma de penalização aplicada pela instituição e a predominância de conflitos conjugais na documentação trabalhada, para argumentar que as relações de poder da sociedade colonial se estruturavam em torno de eixos como raça, classe e gênero.

Na conclusão daquela monografia³, elaborei cinco argumentos para defender 1) que a maioria dos processos envolvendo mulheres tinham alguma relação com sua sexualidade⁴; 2) que apesar da hierarquia racial colocar os homens africanos em uma posição de subalternidade, eles ainda desfrutavam de maior inserção na sociedade colonial quando comparados às mulheres africanas, visto que o sistema de gênero português concebe os espaços públicos como ambientes masculinos e reserva o espaço doméstico para as mulheres⁵; 3) que os homens africanos exerciam considerável autoridade sobre suas mulheres, podendo puni-las quando desobedecidos ou ameaçados⁶; e 4) que praticamente todos os relatos colocavam as mulheres em posição subalternidade, o que se explicava a partir da estrutura patriarcal que organizava tanto a sociedade portuguesa quanto as sociedades africanas. Por fim, argumentei também 5) que alguns indícios, como o frequente medo do abandono e a forte presença da matrilinearidade entre os povos nortenhos, sugeriam que essas mesmas mulheres

¹ Refiro-me, especificamente, aos processos produzidos pelo Tribunal Privativo dos Indígenas do Concelho de Pemba, entre os anos de 1929 e 1939.

² A pesquisa com jornais centrou-se nos periódicos publicados pelos irmãos João e José Albasini. O primeiro deles foi O Africano, publicado entre 1912 e 1914 (embora a primeira edição date de 1909, as publicações só ganharam periodicidade a partir de 1912). Já o segundo recebeu o nome de O Brado Africano, sendo publicado de 1918 até 1974 (durante esse período, o jornal atravessou diversas transformações em seu conselho editorial). HOHLFELDT, Antonio; GRABAUSKA, Fernanda. Pioneiros da imprensa em Moçambique: João Albasini e seu irmão. In: **Brazilian Journalism Research**. Vol. 6, n° 1, 2010. pp. 195-2014. Disponível em: < <https://bjr.sbpjor.org.br/bjr/article/view/255/254> >. Acesso em 23 out. 2021.

³ COSTA, Inajá R. **Representação dos Africanos nos Processos Criminais do Tribunal Privativo dos Indígenas do Concelho de Pemba – Moçambique (1929-1939)**. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Juiz de Fora. Instituto de Ciências Humanas. Departamento de História.

⁴ Ibidem, p. 40.

⁵ Ibidem, p. 41.

⁶ Ibidem.

desfrutavam um prestígio social que os processos criminais não permitiam perceber, sendo necessário buscá-lo em outras fontes⁷.

Embora ainda haja certa pertinência em algumas dessas conclusões, meu contato posterior com a crítica africana à literatura feminista ocidental me levou a suspeitar que pudesse haver também distorções teórico-metodológicas significativas. Nesse processo, a leitura de *The Invention of Women*, da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí⁸, me levou a questionar não apenas o que é possível enxergar quando olhamos para a África através das lentes do gênero, mas principalmente o que nós deixamos de perceber ao fazê-lo. No livro, Oyěwùmí elabora uma crítica à hegemonia euroamericana na produção de conhecimento científico, ressaltando que entre o ocidente e seus *outros* podem existir diferenças epistêmicas que influenciam diretamente na qualidade do conhecimento produzido.

Partindo dos debates abertos por Paulin Hountondji⁹ e outros/as pensadores/as africanos/as, Oyěwùmí argumenta que a maioria dos conceitos e teorias utilizados para pensar África foram construídos a partir das experiências históricas e sociais do ocidente, ou seja, experiências específicas que, quando pressupostas na análise de outras sociedades produzem adulterações. No entendimento da autora, as teorias de gênero são particularmente susceptíveis a esse tipo de generalização por serem formuladas em torno de fatos biológicos, como a anatomia e a genética humana¹⁰. Apesar de presentes em todos os espaços do globo, os corpos humanos não são percebidos da mesma forma em todos os sistemas culturais. Pelo contrário, cada cultura os enquadra dentro de suas próprias filosofias, cosmologias ou, nas palavras da autora, dos seus próprios “sentidos de mundo”. A expressão, cunhada em oposição à “visão de mundo”, busca estabelecer uma diferença entre duas formas de apreensão da realidade¹¹.

Pesando as categoriais sociais do ocidente a partir da epistemologia iorubá, Oyěwùmí cunha os termos *bio-logic*¹² e *body-reasoning*¹³, que em tradução livre seria algo como biológica e razão corporalizada. Os conceitos destacam a centralidade da visão para a nossa forma de perceber e dar sentido a realidade, além de apontar as consequências analíticas que a adoção acrítica dessas categorias podem gerar. De acordo com Oyěwùmí, a racionalidade

⁷ Ibidem, p. 42.

⁸ OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The Invention of Women: making an African sense out of western gender discourses.** Minneapolis, London. University of Minnesota Press. 3^a Ed. 2001.

⁹ HOUNTONDJ, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. *In: Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março, 2018:149 - 160.

¹⁰ OYĚWÙMÍ, O. **The Invention of Women...**, op. cit. p. 2.

¹¹ Ibidem, p. 2 - 3.

¹² Ibidem, p. 11.

¹³ Ibidem, p. 5.

ocidental está profundamente atravessada por um determinismo biológico que nós julgamos superado, mas que permanece latente em nosso pensamento. Enquanto categorias de gênero, como *homem* e *mulher*, são imediatamente associadas a um corpo, outras categorias sociais nos parecem desprovidas de um. Um bom exemplo está na categoria *empresariado*. Se pensarmos na realidade brasileira, é pouco provável que a menção desta palavra evoque a imagem de um grupo majoritariamente composto por mulheres ou mesmo por pessoas negras de ambos os sexos. Assim, até mesmo uma categoria definida por critérios econômicos acaba pressupondo questões de ordem fenotípica que, muitas vezes, não são levadas em conta na realização de estudos sociológicos.

Em muitas sociedades africanas, porém, a experiência da realidade não está limitada àquilo que se pode ver. O mundo invisível, que inclui os espíritos e os antepassados, está presente em todos os aspectos da vida social e interfere diretamente na forma como as pessoas percebem, organizam e agem sobre a realidade. Em decorrência disso, a visão acaba sendo apenas mais um dentre os diferentes sentidos mobilizados na construção e transmissão do conhecimento. Como se sabe, as tradições orais são predominantes no continente e, apesar de destacarem a audição, não se reduzem a ela, podendo apresentar aspectos performativos que combinam diferentes sentidos.

A medida em que fui me conscientizando acerca dessas questões, comecei a me dar conta de que, por mais que eu compreendesse o sexo como uma categoria biológica e o gênero como uma categoria social, não havia de fato uma separação concreta entre elas. Em minha análise dos processos criminais, trabalhei com a definição de gênero proposta por Joan Scott, isto é, como uma categoria constituída a partir das diferenças percebidas entre homens e mulheres sendo também uma forma primária de dar sentido às relações de poder¹⁴. Contudo, seria esta a melhor definição para analisar o contexto social, cultural e histórico com o qual eu trabalhava?

A separação entre as categorias é um legado da análise feita por Simone de Beauvoir acerca do lugar da mulher nas sociedades ocidentais. Em *O Segundo Sexo*¹⁵, Beauvoir expõe o androcentrismo do ocidente ao postular que a mulher é o *outro* do homem, ou seja, ela consiste em uma categoria social desprovida de definição própria, uma vez que é sempre pensada em relação a um *Eu* masculino. Enquanto a palavra *homem* é frequentemente usada como sinônimo de *humano* em muitos sistemas linguísticos ocidentais, a palavra *mulher*

¹⁴ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e Realidade**. Vol. 20. n. 2. p. 71-99. Jul/dez. 1995. p. 86.

¹⁵ BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**: fatos e mitos. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960.

marca uma distinção, uma singularidade em relação à espécie. Ao longo da obra, Beauvoir oferece uma série de argumentos que demonstram que essa diferença foi construída por uma somatória de discursos sociais durante um extenso período histórico. Por isso, a autora propõe pensar sexo e gênero como categorias separadas, sendo a primeira uma categoria biológica e a segunda social.

Conforme informado anteriormente, Oyěwùmí questiona a separabilidade entre as categorias porque, de acordo com ela, a biologia continua servindo como base para ambas¹⁶. A autora reconhece, porém, que essa distinção pode ser útil para pensar as relações sociais dentro de uma perspectiva multicultural porque abre espaço para concebermos o gênero como uma categoriza mutável¹⁷. Assim, o gênero adquire uma maleabilidade que nos permite pensá-lo a partir de diferentes critérios e não apenas a partir do sexo biológico. Isso facilita, por exemplo, a análise de sistemas sociais que apresentam mais de duas categorias de gênero ou que, talvez, sequer apresentem essas categorias. Da mesma forma, a separação entre os conceitos também pode ser útil para nos ajudar a identificar diferentes padrões de relacionamento entre as categorias de gênero identificáveis, permitindo-nos ir além das hierarquias dualistas já conhecidas.

O grande problema, porém, está em pensar o gênero como algo construído socialmente ao mesmo tempo em que se afirma a universalidade da estrutura patriarcal e, por consequência, da subordinação feminina¹⁸. Se o gênero é socialmente construído e se ele pode operar a partir de critérios outros que não a anatomia dos corpos, então deveria ser possível admitir que existem ou existiram arranjos sociais em que as mulheres não eram inferiorizadas em razão de suas especificidades anatômicas. Embasando-se num sólido estudo das instituições sociais vigentes entre os iorubás da região de Oió, Oyěwùmí (sendo ela própria iorubana) demonstrou que, até a colonização britânica¹⁹, mulheres e homens não eram percebidos localmente como categorias sociais. Em outras palavras, o sistema social iorubá daquela época não concebia *mulheres e homens* como grupos coesos, definidos a partir de suas anatomias e hierarquicamente dispostos. Essas percepções, hoje amplamente presentes na região, foram paulatinamente produzidas pela ação colonial, que engendrou novos padrões de relacionamento entre as pessoas. Embora esse processo tenha sido empreendido por diferentes atores sociais, o esforço de missionários e antropólogos merece uma atenção

¹⁶ OYĚWÙMÍ, O. *The Invention of Women*..., op. cit., p. 12.

¹⁷ *Ibidem*, p. 10.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ A autora considera como colonial não apenas os anos em que os ingleses estiveram formalmente no controle da estrutura administrativa do Estado nigeriano, como também o período do tráfico atlântico. *Ibidem*, p. XI.

especial, pois, na ânsia de traduzir a língua e a cultura iorubá para a racionalidade ocidental, acabaram por imprimir nelas suas próprias “visões de mundo”²⁰.

É nesse contexto que surge a presente pesquisa. Diante dos problemas acima, optei por colocar o gênero no centro das investigações e, assim, descobrir se e em que medida ele poderia funcionar como uma categoria de análise das relações sociais travadas entre as populações do norte de Moçambique. O primeiro passo nessa direção seria questionar a *biológica* e tentar descobrir se o sexo era ou não relevante para as dinâmicas sociais. Meu objetivo inicial era não mais trabalhar com ideias preconcebidas e permitir que o contexto social indicasse as categorias através das quais eu poderia pensá-lo. Para isso, seria necessário reduzir a escala de observação. Se, a princípio, minha atenção se voltava para a sociedade colonial como um todo, ela agora passava a se concentrar nos conjuntos populacionais que formam as sociedades macuas. Essa escolha considerou dois fatores principais: primeiro, as povoações listadas nos processos com os quais eu havia trabalhado (que, em sua maioria, referem-se a regiões de predominância macua) e, segundo, o fato dos macuas constituírem, ainda hoje, o maior grupo linguístico de Moçambique²¹.

De acordo com Eduardo Medeiros, não existia no passado e, ainda hoje, é difícil falarmos em uma etnicidade macua bem delimitada e amplamente reivindicada pelos sujeitos sociais²². Conforme as discussões travadas no primeiro capítulo mostrarão, a palavra *macua* só adquiriu uma conotação étnica a partir de meados do século XX, com as intervenções da antropologia colonial portuguesa. Dessa forma, aquilo que aqui denominamos por “sociedades macuas” é, na verdade, um conjunto diverso de povos, espalhados por toda a região norte do país ou, mais especificamente, pelas províncias de Cabo Delgado, Nampula, Niassa e Zambézia²³. No entanto, também existem comunidades macuas importantes

²⁰ OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. Divining knowledge: the man question in *Ifá*. In: **What gender is Motherhood?** Changing Yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity. Hampshire, UK. Palgrave Macmillan, 1ª Ed. 2016. p. 9 - 35.

²¹ Segundo os dados do Censo de 2017, de um total de 22.243.373 pessoas com mais de 5 anos entrevistadas para o censo de 2017, 5.813.083 declarou ter o emacua como língua materna, enquanto um número um pouco maior, mais precisamente 5.856.590 pessoas, declarou que o emacua era a língua mais falada em suas casas. Informações disponíveis em: <<http://www.ine.gov.mz/iv-rqph-2017/mocambique/08-lingua>>. Acesso em: 30 set. 2021.

²² MEDEIROS, Eduardo. **Os senhores da floresta:** Ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès. Porto: Campo das Letras, 2007. p. 60 - 61.

²³ De acordo com um mapa que mostra a composição étnica do Norte de Moçambique, elaborado por Eduardo Medeiros, na província de Cabo Delgado é possível encontrar os grupos Macuas de Cabo Delgado (ou do litoral) e os Macua Meto. Na província do Niassa encontram-se, também, parte do grupo de Macuas Meto e uma parte dos grupos Chirimas, estando o restante desta população nas terras que hoje pertencem à província de Nampula. Nesta província, encontram-se os Macuas do Centro (ou da Macuana, nome dado à vasta área territorial ocupado pelos macuas), os Macua-Erati e Macua-Chaca, bem como os Macuas do litoral de Nampula, os Macua-Mogincual, Macua-Mulai e Macua Marrevone. O território ocupado por este

residindo em outros países africanos, como a Tanzânia e o Malawi²⁴. De forma geral, a diferenciação entre esses grupos tende a ser feita com base na região em que habitam ou nas variantes dialetais faladas por eles.

Diante desta diversidade, optei por não me concentrar em um grupo específico, embora tenha limitado a pesquisa aos grupos que residem em Moçambique. A escolha se deve à dificuldade de encontrar, a distância, uma quantidade suficiente de estudos que se concentrassem em apenas um grupo ou região. Assim, levo em consideração todo o material histórico e etnográfico que consegui levantar sobre os macuas, pontuando o que havia em comum e especificando as variações e singularidades que eventualmente surgiam²⁵. Ao falar em “sociedades macuas”, no plural, procuro reconhecer a diversidade desses povos ao mesmo tempo em que reconheço as características socioculturais que os aproximam, como a unidade linguística e uma considerável homogeneidade cultural²⁶.

A respeito da primeira, uma comparação entre os dados apresentados no I Seminário Nacional dedicado à Padronização da Ortografia das Línguas Nacionais, publicado em 1989²⁷, e as informações contidas no relatório do III Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas²⁸, realizado em 2008, revelou que o Emakhuwa (ou emacua) falado em Nampula é tomado como referência, sendo suas variantes classificadas como dialetos. No entanto, nessa mesma província é possível encontrar dialetos como o Enahara, Esaaka, Esankaci, Emarevoni e o Elomwe. Já em Cabo Delgado, é possível encontrar grupos falantes do Emeetto e do Esaaka enquanto na província do Niassa encontra-se o Exirima, Emakhuwa e o Emeetto, embora o relatório de 1989 também tenha identificado o Elomwe. Por fim, na Zambézia fala-se o Emakhuwa, Elomwe e o Emarevoni. Cabe ressaltar, ainda, que apesar de existirem muitos dialetos, as diferenças entre eles não são tão incisivas a ponto de impedirem a comunicação entre pessoas de grupos diferentes.

No que diz respeito à coesão cultural, é possível afirmar que havia um conjunto de práticas e instituições sociais comuns à maioria dos grupos macuas. De forma geral, essas

último grupo se estende até pouco depois da fronteira com a província da Zambézia, onde residem os Macuas-Lômués. *Ibidem*, p. 56.

²⁴ *Ibidem*, p. 57.

²⁵ É muito comum, no que tange à língua, que um mesmo substantivo apareça sob grafias diferentes, o que já motivou algumas iniciativas de padronização por parte do Estado moçambicano. Frente a essa multiplicidade, optei por manter a grafia original encontrada nas fontes e nas etnografias consultadas.

²⁶ MARTINEZ, F. **O povo macua e a sua cultura**. Ministério da Educação, Instituto de Investigação Científica Tropical. Lisboa, 1989. p. 38 - 39

²⁷ Ao qual só tivemos acesso através do trabalho de Eduardo Medeiros. MEDEIROS, **Os senhores da floresta...** op. cit. p. 65.

²⁸ NGUNGA, A. & FAQUIR, O. (2011). Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas: Relatório do III Seminário. Coleção As Nossas Línguas IV. Maputo: Centro de Estudos Africanos (CEA) – UEM. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/laliafro/livros.html> . Acesso em: 04, out. 2021.

sociedades estavam estruturadas em torno de um sistema linhageiro descentralizado, organizado em clãs e suas ramificações. Nesse sistema, a descendência tendia a seguir a linhagem da “mãe”²⁹, sendo a partir do *nihimo*³⁰ materno que se transmitia de os direitos de herança e sucessão. Como a agricultura familiar era responsável por garantir o grosso das necessidades de subsistência, a terra³¹ estava entre os bens mais importantes transmitidos no interior das matrilineagens macuas. Já o casamento entre pessoas do mesmo clã constituía um grave tabu social, sendo considerado incestuoso. Por outro lado, a poligamia era aceita, embora não fosse expressiva. Na ocasião de um casamento, o padrão de residência era matrilocal, com o noivo saindo do seu grupo familiar para ir viver junto ao da “esposa”, onde passava a estar submetido à autoridade de suas “sogra”. Ainda assim, a chefia familiar é comumente atribuída ao “tio” materno ou ao “irmão” uterino mais velho da mulher principal, isto é, aquela à quem todos do grupo reconheciam como uma ancestral em comum.

Diante destas configurações sociais, eu tinha certeza que encontraria diferentes padrões de relacionamento entre as pessoas que me permitiriam repensar as relações de gênero. Por isso, conhecer como os corpos eram concebidos pelos sistemas culturais macuas e quais as implicações disso para construção das identidades sociais se tornaram meus interesses principais. Além disso, era imperativo descobrir também se e até que ponto a anatomia de uma pessoa poderia determinar sua posição nas relações de poder e no acesso aos espaços e/ou instituições sociais em que se exerce algum nível de poder. Isto porque, a medida que eu aprendia mais sobre os macuas, eu frequentemente me deparava com a afirmação de que, apesar de matrilineares, as principais posições de poder político (como a chefia de um dado grupo linhageiro ou mesmo as chefias territoriais) eram ocupadas por homens, o que me parecia um tanto quanto curioso e me instigava a buscar mais informações.

Para alcançar meus objetivos, seria necessário conhecer mais sobre as instituições e estruturas que regiam as sociedades macuas, bem como o sistema ideológico que lhes davam

²⁹ Ao longo de todo o trabalho, as terminologias de parentesco portuguesas como “pai, mãe, filho e afins” aparecerão grafadas entre aspas todas as vezes em que se referirem aos macuas. A medida nada mais é do que uma precaução visto que o parentesco macua estava regulado por lógicas diferentes das nossas, o que faz com que sua tradução para a nossa terminologia produza distorções significativas. As razões deste cuidado serão explicadas pela totalidade das discussões travadas neste trabalho. Apesar de ser uma medida pouco efetiva, optei por manter a terminologia portuguesa ao longo do texto para mantê-lo um pouco mais didático ao público brasileiro.

³⁰ O *nihimo* será uma instituição amplamente discutida ao longo do trabalho. Por hora, basta saber que ele operava como um signo de pertencimento linhageiro.

³¹ É importante assinalar que os direitos sobre a terra não devem ser entendidos nos moldes estabelecidos pelo capitalismo ocidental, uma vez que a terra não constituía uma propriedade privada. A terra era, na verdade, um bem coletivo, cedido temporariamente a um determinado clã ou linhagem para nela habitar e trabalhar. Esse direito de usufruto seguia a longevidade do clã. Assim, ter ancestrais enterrados em determinada terra era, por exemplo, um importantíssimo fator de ligação entre um determinado grupo e um espaço territorial.

sustentação. Dessa forma, seria preciso adotar fontes que viabilizassem uma compreensão mais abrangente destas sociedades e a escolha recaiu sob o livro *Provérbios Macuas*³², publicado em 1982 pelo padre Alexandre Valente de Matos, da Sociedade Missionária Portuguesa³³. Embora os provérbios tenham se tornado minha fonte primária, seu estudo só foi possível através de análises comparativas que contrastavam as informações oferecidas por Matos com dados obtidos em outros estudos dedicados aos macuas. Como esses trabalhos pertencem a diferentes áreas das ciências humanas, havendo maior destaque para a história e para a antropologia, procurei empreender uma abordagem multidisciplinar que me aproximasse, tanto quanto possível, do que Ifi Amadiume chamou de história social.

Ao analisar os limites metodológicos apresentados pelas teorias e disciplinas acadêmicas³⁴, Amadiume abordou alguns problemas estruturais que vão desde os limites linguísticos aos interesses políticos envolvidos na construção desses campos de saber. Falando especificamente da antropologia, sua área de formação, a autora lembra das premissas racistas que embasaram seus fundadores e que permitiram com que a disciplina fosse colocada a serviço de um projeto imperialista de poder. Dentre as diferentes estratégias utilizadas em prol dessa agenda, o controle do conhecimento que se têm sobre o passado dos povos africanos foi essencial para que se pudesse promover a aculturação dessas populações e, posteriormente, sua assimilação à cultura europeia. A partir disso, a autora introduz sua proposta:

A antropologia foi, portanto, racista desde o início e não se destinou a servir a interesses africanos. Em vez disso, ela pretendia humilhar e insultar os africanos, classificando-os como selvagens primitivos e transformando-os no “Eles” ou nos “Outros” em relação a um “Nós” europeu e civilizado. Os africanos estão, portanto, corretos ao se envergonharem de se associar a essa disciplina. Diante disso, enfrentamos um dilema porque, infelizmente, muitas das informações arquivísticas que nós precisamos para avançar estão presas na antropologia. Esse é obviamente o motivo de preocupação de Prah³⁵ com relação ao que ele chama de “síndrome da rejeição” à antropologia desenvolvida por estudiosos africanos; por rejeitarem a disciplina como um todo, Prah afirma que os africanos vão “jogar fora o bebê com a água suja do banho”. Cheik Anta Diop, porém, não rejeitou a antropologia por completo, estando determinado a estabelecer uma narrativa autêntica da história

³² MATOS, Alexandre Valente de. **Provérbios Macuas**. Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Lisboa, 1975.

³³ Sociedade Missionária Portuguesa era o nome popular da Sociedade Portuguesa das Missões Católicas Ultramarina, criada em 1930 pelo Papa Pio XI, o Papa das Missões. Em 1999 a instituição mudou seu nome para Sociedade Missionária da Boa Nova em virtude de sua publicação mensal, a Revista Boa Nova). Para mais informações, disponíveis em: <<https://missionarios.boanova.pt/ser/historia>>. Acesso em: 30 set. 2021.

³⁴ AMADIUME, Ifi. **Re-inventing Africa: matriarchy, religion, and culture**. London: Zed Books. 1997. p. 1 - 2.

³⁵ Amadiume refere-se um texto intitulado *Anthropology in Africa: past, present and emerging visions*, publicado em 1991 pelo professor Kwesi Prah.

africana. Por isso, argumentarei que o termo “antropologia” é inapropriado e pode ser substituído pelo termo “história social”³⁶.

Através desse trecho percebemos que a história social proposta por Amadiume não é uma simples renomeação da antropologia, mas uma tomada de consciência e um posicionamento crítico acerca de sua origem histórica que permite, por consequência, refletir sobre o conhecimento produzido no âmbito desta disciplina. É a partir dessa reflexão que as “informações arquivísticas” necessárias para o estudo do passado africano ganham, novamente, relevância para a construção do saber histórico. Assim, a história social se mostra como uma ferramenta particularmente interessante para analisar a obra de Matos, uma vez que nos permite “retornar, cada vez mais, ao uso de etnografias clássicas para reexaminar, reanalisar, comparar e recuperar os sistemas de conhecimento indígenas úteis e relevantes gerados em África”³⁷.

Como toda fonte histórica, o livro de Matos oferece vantagens e desvantagens. Quando analisamos os provérbios em relação a outras etnografias, percebemos sua potencial para nos ajudar a compreender a filosofia macua, revelando um universo simbólico inteiramente novo. Por outro lado, é preciso lembrar que a seleção desse material foi intermediada pela subjetividade de Matos, que admitiu, no prefácio da obra, ter coletado provérbios suficientes para editar um segundo volume caso houvesse interesse popular, o que nunca aconteceu³⁸. Ainda assim, o livro conta com 500 provérbios registrados em emacua, com a respectiva tradução para o português. Para além da tradução de cada um dos rifões, Matos oferece uma breve explicação acerca do seu(s) sentido(s), o que pode ou não incluir informações sobre as ocasiões em que eram evocados. Em alguns casos, o missionário compara os provérbios macuas com provérbios portugueses que ele considerou ter sentidos similares.

³⁶ Tradução livre. No original: The subject of anthropology was, therefore, racist from the start and was not intended to serve an African interest. Rather, it was intended to humiliate and insult Africans by classifying them as primitive savage ‘Them/Other’ to the civilized European ‘We’. Africans are consequently correct in being ashamed of association with this subject. In this we face a dilemma because, unfortunately, a lot of the archival information that Africans need in order to move forward is trapped in this subject. This is obviously the reason for Prah’s worry about what he calls the ‘rejection syndrome’ to anthropology developed by African scholars; by their rejection of the discipline as a whole, Prah claims the Africans will be ‘throwing the baby with the dirty bathwater’. Cheik Anta Diop did not reject the subject of anthropology completely, but was determined to establish an authentic narrative of African history. I shall argue that the term ‘anthropology’ is inappropriate and can be substituted with the term ‘social history’”. Ibidem, p. 2.

³⁷ Tradução Livre. No original “[...] returning more and more to the use of classic ethnographies to re-examine, re-analyze, compare and recover useful and relevant indigenous knowledge systems generated within Africa”. AMADIUME, Ifi. **Male daughters, female husbands**. London: Zed Books. 1987. n.p.

³⁸ MATOS, A. V. **Provérbios Macuas...**, op. cit., p. 14.

Muitas foram as tentativas de elaborar uma definição única, capaz de contemplar todos o aspecto dos provérbios. Para Wolfgang Mieder, todas essas definições, incluindo a sua, sempre deixam algo a desejar. Sem querer colocar um ponto final na discussão, o autor os define como “sentenças curtas de conhecimento popular que contém sabedoria, verdades, visões morais e tradicionais numa linguagem metafórica, fixa e memorável, transmitida de uma geração para a outra”³⁹. Já no entendimento de Ikechukwu Asika, os provérbios servem como um meio de interpretar diferentes fenômenos sociais⁴⁰ e, em diálogo com Rems Umeasiegbu, o autor os define como “qualquer expressão que um povo reconhece como incorporando a sabedoria e a filosofia de seus ancestrais”⁴¹. Essa perspectiva também aparece no pensamento de Ruth Finnegan, para quem os provérbios representam uma tradição viva e em constante atualização. Isso porque a utilização de um provérbio nada mais é do que recorrer à sabedoria do passado para pensar os acontecimentos do presente. Para além disso, a autora também destaca o aspecto literário dos provérbios ao mencionar suas ligações com outras formas de oralidade como a poesia, as charadas, as fábulas, contos e até mesmo a música⁴².

Pertencendo, por excelência, ao domínio da oralidade⁴³, os provérbios são amplamente utilizados na vida cotidiana o que faz com que seu aprendizado se dê mediante às experiências vividas, ou seja, de forma espontânea e informal. Todavia, situações com forte apelo coletivo, como casamentos, iniciações e outras situações de teor ritualístico, também os empregam com frequência⁴⁴. Isso acontece porque, conforme perceberemos, os provérbios conseguem condensar saberes e experiências passadas em frases curtas e fáceis de memorizar⁴⁵, fazendo com que sejam considerados um meio privilegiado na transmissão do conhecimento e da

³⁹ Tradução livre. No original: “short, generally known sentences of the folk that contain wisdom, truths, morals, and traditional views in a metaphorical, fixed, and memorable form and that are handed down from generation to generation”. MIEDER, W. **Proverbs: A Handbook**. London: Greenwood Press. 2004. p. 4.

⁴⁰ ASIKA, Ikechukwu Emmanuel. **Telling the African side of the Story: Proverb as a Crucial Element in Uchenna Nwosu’s The Rejected Stone**. p. 14. Disponível em: <https://www.ajol.info/index.php/ujah/article/view/83228>. Acesso em: 06 out. 21.

⁴¹ Ibidem, p. 15 apud UMEASIEGBU, Rems. **The Palm Oil of Speech: Igbo Proverbs**. Enugu: Koruna Books, 1986. p. 19.

⁴² FINNEGAN, Ruth. **Oral Literature in Africa**. Nairobi: Oxford University Press, (cf. Cambridge: Open Book Publishers, 2012). p. 379 - 380.

⁴³ O que não impede seu uso pela linguagem escrita, como demonstra a obra de vários/as autores/as africanos/as, como Chinua Achebe.

⁴⁴ Nesses casos, é possível haver provérbios mais esotéricos cuja enunciação e compreensão fica circunscrita a pessoas iniciadas em um dado saber. Ibidem, p. 400.

⁴⁵ De acordo com Finnegan, os provérbios oriundos de línguas bantu são excelentes exemplos dessa capacidade de concisão, não havendo uma regra única para a forma em que isso acontece. Há provérbios que omitem seus sujeitos, enquanto outros apresentam palavras contraídas. Da mesma forma, é possível encontrar versões completas e resumidas de um mesmo provérbio. Quando um provérbio é amplamente conhecido, pode ser possível mencioná-los apenas pronunciando a sua primeira palavra, sendo daí que surgem os nomes proverbiais. Ibidem, p. 388 - 390.

memória coletiva. Assim, os provérbios macuas podem cumprir diferentes funções⁴⁶, sendo duas delas particularmente importantes para os objetivos propostos aqui.

Em primeiro lugar está a função pedagógica⁴⁷. Por se tratarem de formas concentradas de informação, é comum que evoquem acontecimentos particulares da vida social, como guerras, catástrofes, acidentes, festas, conquistas e cerimônias ou até mesmo um grande feito de algum/a antepassado/a. Conseqüentemente, os provérbios viabilizam o aprendizado e a transmissão do saber e da memória, podendo acompanhar a contação de histórias. Eles permitem ensinar para as novas gerações todos aqueles comportamentos que o grupo considera desejáveis, bem como as atitudes que devem ser evitadas. Geralmente, tratam de temas típicos à vida e à convivência humana, como a família, a preguiça, o trabalho, a inveja, o amor, a morte, a riqueza, a pobreza, a coragem, a cooperação, a sabedoria e tantos outros que, no fim das contas, contribuem para veicular os valores morais do grupo em questão⁴⁸.

Para além da função educativa está a função jurídica. Ao se discutir uma questão, a enunciação de um provérbio poderia endossar a fala de alguém, dando a ela força de verdade⁴⁹. É como se, ao concluir um argumento com um provérbio, a pessoa legitimasse sua fala com a sabedoria do povo. Por isso, os provérbios eram largamente utilizados nos tribunais macuas. Quando empregados no momento certo e a com entonação correta⁵⁰, eles apareciam como sinônimos de sabedoria, conferindo autoridade àquela pessoa que o evocou e podendo, inclusive, ser decisivo para o resultado de uma contenda. Matos sintetiza bem essas ideias ao afirmar que:

Em muitos passos da vida, os Macuas fazem uso dos provérbios, reforçando suas atitudes e posições, quer estas se firmem em preceitos de correção e gravidade, quer derivem para o cómico ou para a grosseria picaresca.

Mas o forte do seu emprego, o lugar onde se obtém o seu efeito mais retumbante, ocorre nas sessões de julgamento dos milandos (litígios) no parrô (tribunal) do régulo.

Quando, na ventilação de um milando este atingiu uma fase de beco sem saída, se uma das partes litigantes citar um provérbio, com propriedade e acerto, a favor da sua causa, é como se acendesse uma luz na treva ou se rasgasse uma picada através da selva densa, pois que tem a causa ganha, pela certa.

⁴⁶ Comentar, elogiar, repreender, aconselhar, refletir, fazer rir e outras tantas.

⁴⁷ Ibidem, p. 401.

⁴⁸ FINNEGAN, R. *Oral Literature in Africa...*, op. cit., p. 392; MIEDER, W. *Proverbs: A Handbook...*, op. cit., p. 16-17.

⁴⁹ FINNEGAN, R. *Oral Literature in Africa...*, op. cit., p. 396.

⁵⁰ Embora Finnegan argumente que a performance não é um elemento central no uso dos provérbios (ao contrário do que acontece com outras expressões artísticas, como a poesia) ela também reconhece sua importância em situações específicas em que a rima, o ritmo e as pausas fazem parte da enunciação. Ibidem, p. 391.

Os aforismos têm, pois, entrada livre no tribunal do régulo como normas preceptivas ou vindicativas do direito e da justiça e, é à luz da sua doutrina que as contendas e demandas são deslindadas e solucionadas.

Muitas vezes, é o próprio régulo, na sua qualidade de juiz, que encerra a audiência ou o julgamento com a citação de conceituoso rifão, como se poderá verificar, ao longo do presente trabalho⁵¹.

É a partir dessas duas funções que os provérbios se mostram como uma fonte de informação extremamente rica, sobretudo no que diz respeito ao conhecimento das simbologias e das práticas socioculturais macuas. Ao falar sobre amor e sexo, sobre a arte da sedução, a convivência conjugal e o divórcio, os provérbios nos ajudam a pensar a instituição do casamento, por exemplo. Da mesma forma, provérbios que advogam o diálogo e a cooperação familiar, que descrevem as figuras maternas ou que condenam o incesto, contribuem para conhecermos mais sobre as dinâmicas de parentesco, a organização do trabalho e até mesmo a resolução de conflitos. As possibilidades são muitas e abarcam todas as áreas da vida social. No entanto, neste trabalho optei por me concentrar nas relações de parentesco, por razões que indicarei mais a diante.

Antes de abordá-las, é importante conhecer outras questões que atravessam o uso dos provérbios como fonte de pesquisa. Em sua grande maioria, os provérbios possuem uma linguagem metafórica que utiliza elementos da natureza (como plantas, animais, rios, montanhas e etc) para representar atitudes, comportamentos e valores intrínsecos a vida privada e social⁵². Por se tratar de uma linguagem codificada, seu entendimento exige o conhecimento do sistema cultural que lhes deu origem.

Quando bem utilizados, eles demonstram não apenas que seu/sua enunciador/a é alguém de boa memória, mas que permanece muito próximo/a de suas raízes⁵³. Por isso, os provérbios ganham ainda mais importância em um meio multicultural como o norte de Moçambique, ajudando a reforçar a origem social daquele/a que os profere. Mesmo assim, pode ser difícil estabelecer uma fronteira para eles. Enquanto traços da oralidade, eles circulam junto com seus locutores/as, difundindo-se e misturando-se entre os diferentes

⁵¹ MATOS, A. V. **Provérbios Macuas...**, op. cit., p. 12-13.

⁵² FINNEGAN, R. **Oral Literature in Africa...**, op. cit., p. 380; 391; MIEDER, W. **Proverbs: A Handbook...**, op. cit., p. 16.

⁵³ Um bom exemplo é o uso que Chinua Achebe faz dos provérbios igbo em seus livros. A partir deles, Achebe não apenas compartilha com seus leitores os valores sociais deste povo como também cria uma sensação de pertencimento cultural para seus personagens. ASIKA. **Telling the African side of the Story**, op. cit., p. 17-18. Acesso em: 06 out. 21.

grupos sociais da região. Nesses casos, é possível, embora não constitua regra, que haja alterações em sua forma e conteúdo, preservando-se o sentido geral⁵⁴.

Essas modificações são próprias ao ato de tradução, assunto fundamental para o estudo do gênero, para a compreensão do lugar ocupado por Matos e do material produzido por ele. Constituindo uma parte fundamental de qualquer sistema cultural, a língua impõe barreiras importantes no que diz respeito à tradução. Se alguém não conhece bem o sistema cultural do idioma estrangeiro que se propôs a aprender, poderá cometer alguns equívocos ao tentar traduzi-lo. Matos, porém, foi um exímio estudioso do emacua. Na introdução do seu livro de provérbios, o missionário conta que passou quase 30 anos entre os macuas, não especificando o período exato⁵⁵.

Ainda assim, é possível estimar que o missionário tenha chegado a Moçambique em algum momento entre 1937, quando a primeira leva de representantes da Sociedade Missionária Portuguesa chega ao país, e o início da década de 1940. Da mesma forma, é provável que sua partida tenha acontecido em algum momento da década de 1970, época em que o acirramento dos conflitos pela independência do país promoveu perseguições contra a comunidade missionária⁵⁶. De todo modo, sabemos que quando a introdução de *Provérbios Macuas* foi escrita, Matos já se encontrava em Portugal⁵⁷. Ao longo desse tempo, o missionário registrou uma série de contos e histórias locais, tendo publicado algumas delas⁵⁸. Para além disso, Matos também foi uma figura importante na codificação do emacua, tendo publicado, em 1974, um *Dicionário Português-Macua*⁵⁹ que também foi utilizado ao longo de nossas análises.

Seria plausível, então, pensar que seu convívio com os macuas teria lhe permitido acumular um conhecimento considerável que atribui confiabilidade às suas traduções. A questão, no entanto, é um pouco mais complexa. Ao se deslocar de um idioma para o outro, um provérbio perde parte de sua própria identidade, transformando-se em algo relativamente novo, mesmo que seu sentido original seja mantido. Isso acontece porque o ato de tradução é também um momento de confronto e de negociação entre duas formas de racionalidade. É

⁵⁴ FINNEGAN, R. *Oral Literature in Africa...*, op. cit., p. 390; MIEDER. *Proverbs: A Handbook...* op. cit., p. 9-13

⁵⁵ MATOS, A. V. *Provérbios Macuas...*, op. cit., p. 9.

⁵⁶ Segundo o site oficial da Sociedade Missionária Portuguesa, alguns missionários foram presos, enquanto outros foram forçados a trabalhar. Mais informações disponíveis em: <<https://missionarios.boanova.pt/acolher/cucujaes>>. Acesso em: 30 set. 2021.

⁵⁷ A introdução foi assinada em 1982, na cidade de Tomar.

⁵⁸ Em 1958, o autor publicou cinco livros africanos pelo Editorial Missões-Cucujães. No total, os livros contam 44 histórias diferentes, recolhidas nas regiões do Mutuáli, Malema, Ribáuè e Iapala.

⁵⁹ MATOS, Alexandre Valente de. *Dicionário Português - Macua*. Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Lisboa, 1974. 428 págs.

possível que uma língua possua palavras para coisas, práticas, sensações e situações que não existem no idioma ao qual se destina a tradução. Da mesma forma, algumas culturas podem valorizar características que outras consideram menos relevantes e, por essa razão, seus sistemas linguísticos poderão diferir significativamente.

Em culturas onde o dimorfismo sexual é responsável por dividir as pessoas em duas categorias diferentes (homens e mulheres), é de se esperar que seus sistemas linguísticos codifiquem essa informação em seus vocábulos. Já em culturas em que o sexo biológico não é determinante para a organização social, é possível que haja palavras generificadas e palavras que não expressem nenhuma distinção nesse sentido. No caso do português, a maioria absoluta das palavras são generificadas. Ao iniciarmos um diálogo sobre uma terceira pessoa, uma das primeiras informações que temos sobre ela é seu sexo. Falar sobre alguém sem utilizar os pronomes *ele* ou *ela* exige um esforço intencional ao longo de toda a conversa, dado que o português não conta com pronomes neutros. Como esta não é uma situação típica, a escolha de omitir o sexo da pessoa é logo interpretada como algo estranho e talvez até suspeito⁶⁰.

Todavia, existem sistemas linguísticos africanos, como o igbo, em que as pessoas dispõem tanto de pronomes neutros quanto de pronomes generificados, cabendo ao locutor/a especificar ou não essa informação. Isso tem reflexos para a forma como outros conjuntos terminológicos são estruturados. Se tomarmos as categorias de parentesco igbo como exemplo, veremos que elas não estavam necessariamente atravessadas pelo sexo biológico, havendo situações em que as mulheres de uma determinada linhagem eram socialmente classificadas como “filhos” ou mesmo como “maridos”⁶¹. No caso da língua iorubá do passado, isto é, antes da influência britânica, seria possível manter uma conversa por horas a fio sem que o sexo da pessoa fosse revelado, pois, segundo Oyèwùmí, o gênero não funcionava como um marcador social tão importante a ponto de ser codificado nas palavras. Era sim possível distinguir entre os sexos, mas, de acordo com a autora, essas diferenças tendiam a se limitar à questões reprodutivas⁶².

A partir disso, as estruturas linguísticas do emacua começam a aparecer como uma problemática importante para os objetivos estabelecidos nesta pesquisa. Teria Valente de Matos se preocupado com essas questões ao empreender suas traduções? Em caso negativo, quais os efeitos produzidos pelos erros de tradução? Falando exclusivamente sobre seu livro

⁶⁰ OYÈWÙMÍ, O. (Re)constituting the Cosmology and Socialcultural Institutions of Òyó-Yorùbá: articulating the Yorubá world-sense. pp. 31 – 79. In: OYÈWÙMÍ, O. **The Invention of Women...**, op. cit.

⁶¹ AMADIUME, Ifi. **Male daughters, female husbands...**, op. cit.

⁶² OYÈWÙMÍ, O. **The Invention of Women...**, op. cit. p. 34.

de provérbios, é fácil perceber que as traduções para o português tendem a masculinizar os sujeitos das ações descritas, o que reflete as raízes androcêntricas do pensamento de Matos. Apenas aqueles provérbios que fazem referências explícitas a algo que um português do século XX consideraria feminino contam com mulheres na posição de sujeito. Assim, provérbios que falam sobre liderança, por exemplo, raramente terão mulheres como sujeito pois, na mentalidade de Matos, *mulher e poder* representam ideias distantes.

Sendo um missionário, Matos representa um dos objetivos mais caros do projeto imperialista: a conversão das mentes africanas à cultura europeia. Ensinar aos africanos e africanas a pensarem e a se comportarem como os europeus é uma tarefa que só pode ser empreendida com o recurso à diferentes formas de violência, especialmente à violência simbólica. Ao se colocar como um estudioso da cultura macua, recolhendo informações oriundas da tradição oral para, então, traduzi-las e publicá-las em obras destinadas ao público português, Matos exerceu o poder de influenciar a forma como o passado e a tradição macua são percebidos no presente. Sua tendência em masculinizar os sujeitos dos provérbios ilustra bem o nível de autoridade exercido por ele. Ao ler seus trabalhos, é difícil imaginar um passado em que as mulheres macuas ocupassem posições de agência.

Essa subalternidade reservada às mulheres no discurso de Matos não era bem uma novidade, ela é intrínseca à construção da categoria mulher nos sistemas de gênero ocidentais. Mas, seria assim também entre os macuas? Esse questionamento abre espaço para que possamos tratar de outro problema enfrentado pela utilização dos provérbios como fonte de conhecimento histórico: as dificuldades de identificar o momento em que eles foram criados⁶³. De modo geral, provérbios tendem a ser criações anônimas⁶⁴, sendo desafiador delimitar com precisão seu momento de surgimento. Por isso, é comum que sejam tidos como exemplos da cultura tradicional, o que ganha um sentido particularmente literal quando falamos em história da África. Embora essa perspectiva não esteja completamente equivocada, é preciso ter cuidado. Tomar os provérbios como sinônimo de tradição pode levar a falsa noção de que todos, sem exceção, pertencem a um passado longínquo e imemorial, quando, na verdade, tendem a acompanhar os processos históricos.

⁶³ MIEDER, W. **Proverbs: A Handbook...**, op. cit., p. 9.

⁶⁴ Para ser mais específica, os provérbios, na verdade, são criados por indivíduos de forma intencional ou não. Geralmente, trata-se de um comentário ou observação cuja veracidade e/ou sabedoria é logo identificada por quem ouve e, posteriormente, reproduz. Assim, é possível que eles comecem em um pequeno grupo e acabem se espalhando para grupos maiores de pessoas. Estas, ao recontarem, podem alterar um elemento ou outro até que se alcance a fórmula cristalizada e conhecida por todos. Por essa razão, acaba sendo difícil atribuir autoria. *Ibidem*.

Enquanto um traço da cultura oral, os provérbios não são atemporais, pelo contrário. Eles surgem dentro de configurações históricas e sociais específicas e, à medida que a conjuntura se transforma, seus significados podem sofrer alterações, passando a fazer referência a novas relações sociais ou até mesmo cair em desuso em casos de mudanças mais radicais⁶⁵. Da mesma forma, novos provérbios podem surgir a qualquer momento⁶⁶, sendo relativamente comum encontrarmos no livro de Matos ditados que fazem referência ao colonialismo. Para que se tenha uma ideia, o racismo enfrentado pelos africanos no convívio com brancos/europeus aparece em provérbios como *mukunya khanam'weherera mulipa oripa*, traduzido por Matos para “o branco não espera pelo preto (africano)”⁶⁷.

Em outros dois provérbios da coleção, encontramos referências ao imposto da palhota implementado pelo Estado colonial como uma obrigatoriedade para todos os/as africanos/as. Um deles registra a excepcionalidade de um personagem que ficou marcado na história local por pagar seus impostos em dia, sendo imortalizado na frase *erimwi tté-tté-tté mwa (ntoko) mposto w'Arapeke*, “a coisa calhou exactíssima como o imposto do Senhor Rapeque”⁶⁸. O outro, por sua vez, cristaliza na memória popular as violências perpetradas na cobrança do tributo ao afirmar que *evelo khinapwexa nikuma; enxèriha maitho*, “o bastão de vassoura não produz feridas; provoca somente as lágrimas... (ou torna os olhos injectados de sangue...)”⁶⁹. Para compreender o provérbio é necessário saber que *evelo* era o nome dado à vassoura com a qual as populações locais faziam a limpeza de suas casas, mas que nas mãos dos policiais das administrações viraram instrumentos de violência contra os “preguiçosos”, “vadios” e “insubmissos”⁷⁰.

No caso desses três provérbios, é fácil identificar o contexto histórico que lhes deu origem, por se tratar de um passado muito recente. Além disso, ao explicá-los, Matos faz referências explícitas a figuras e instituições que nós logo identificamos como coloniais. Outros provérbios, porém, são mais difíceis de datar. Como indicar com precisão o contexto de surgimento de um provérbio como *napiri khaniyeva ni mòje awe*, “a perdiz dos montes não é pequena com os seus ovos”⁷¹? Na explicação do ditado, Matos fala sobre o tamanho das

⁶⁵ OYĚWÙMÍ, O. **What gender is motherhood?...**, op. cit., p. 33.

⁶⁶ FINNEGAN, R. **Oral Literature in Africa...**, op. cit., p. 404.

⁶⁷ MATOS, A. V. **Provérbios Macuas...**, op. cit., p. 95-96. Provérbio n° 65.

⁶⁸ Ibidem, p. 100. Provérbio n. 74. É interessante observar a diferença na forma como o nome é escrito em emacua (*Arapeke*) e na tradução para o português (Rapeque). Matos não apresenta nenhuma justificativa, o que nos leva a suspeitar que se trata de um erro.

⁶⁹ Ibidem, p. 84. Provérbio n.43.

⁷⁰ Ibidem, p. 84.

⁷¹ Ibidem, p. 377. Provérbio n° 363.

perdizes que, mesmo pequenas, rendem boas refeições. A partir disso, o missionário extrai um sentido moralizante que nos orienta a nunca desprezar as pessoas porque todos podem contribuir conosco de alguma forma. Como se percebe, este provérbio vai no sentido contrário aos que citamos anteriormente porque, nem seu enunciado nem sua explicação são capazes de fornecer alguma pista sobre sua origem.

Por essa razão, logo percebi que a datação dos provérbios não deveria ser uma preocupação tão fundamental quanto o contexto social a partir do qual Matos os escutou, registrou e interpretou. Essa escolha permite considerar, dentre outros fatores, a mudança de sentido que os provérbios podem sofrer com o passar do tempo, bem como as múltiplas interpretações que um mesmo provérbio pode apresentar quando evocado em situações diferentes⁷³. Conforme indiquei anteriormente, é difícil delimitar com precisão o período exato que Matos esteve em Moçambique. Portanto, se nos atermos às estimativas feitas acima, chegaremos ao período que vai do final da década de 1930 até meados de 1970. Nessa época, as mudanças geradas pela administração portuguesa e pelo fortalecimento da economia capitalista já começavam a se tornar perceptíveis em todas as esferas da vida social. No que se refere às relações familiares, por exemplo, observou-se mudanças na organização do trabalho e no padrão de residência após casamento, além de outros fenômenos como a nuclearização das famílias e o fortalecimento da autoridade paterna.

A medida em que aprofundamos nosso conhecimento sobre as instituições macuas e, com a ajuda de outros trabalhos, passamos a entender mais sobre o sistema ideológico por trás das matrinhagens macuas, começamos a reunir evidências que permitem contestar a interpretação que Matos ofereceu para o provérbio das perdizes. Enquanto o missionário afirma que o provérbio ensina a respeitar todas as pessoas, independente de suas imperfeições, a pesquisa sugere que o provérbio, na verdade, busca conscientizar as pessoas sobre como uma “mãe” pode se fortalecer a partir dos seus descendentes. Com isso, não é nossa intenção afirmar que Matos não soube interpretar o provérbio, mas simplesmente mostrar que ele, talvez, pudesse ter mais de uma interpretação. A partir disso, começamos a questionar as razões que teriam levado o missionário a não mencionar essa possibilidade interpretativa em seu livro.

Há muitas formas de responder essa pergunta e, se prestarmos atenção, perceberemos que uma não exclui a outra. Podemos suspeitar do contexto social experienciado por Matos e

⁷³ Para Finnegan, a ocasião em que um provérbio é evocado é fundamental para sua interpretação, o que dá a eles um caráter polissêmico. FINNEGAN, R. **Oral Literature in Africa...**, op. cit., p. 388. A partir disso, a autora questiona as classificações feitas pelos colecionadores por que, na maioria das vezes, acabam limitando a sua interpretação. Ibidem, p. 383.

falar sobre o processo de fortalecimento da autoridade paterna. Também podemos suspeitar da visão negativa que a Igreja tinha da matrilinearidade e nos concentrar na posição de Matos enquanto um missionário para justificar o apagamento da figura materna. Ou então, podemos explicar esse silêncio a partir dos informantes que contribuíram com a recolha das informações, pois, ao falar sobre isso, o autor abre espaço para questionarmos se havia alguma mulher dentre as pessoas que o informaram sobre a cultura macua.

De acordo com o missionário, a maioria dos provérbios foi coletada durante suas passagens pelo mato, já à noite, em momentos de informalidade junto à fogueira, quando tinha a oportunidade de conversar com “um grupo de gárrulos homens que vinham até junto de mim para fazer umas horas de serão”⁷⁴. Para Matos, isso teria lhe permitido “uma mais cuidadosa ventilação do sentido autêntico de cada provérbio”⁷⁵. No entanto, ele também informa que a interpretação desse conteúdo contou com o auxílio de uma equipe de professores do Mutuáli, Malema, Ribáuè, Iapala e Lalaua, sem jamais expor a identidade dessas pessoas. A única coisa que sabemos é que eram de origem macua⁷⁶.

Tudo isso influenciou na elaboração do livro e possui consequências para a imagem das sociedades macuas que fica para o público após a sua leitura. Nada disso seria levado em consideração se o foco da análise se mantivesse preso em descobrir quando o provérbio surgiu, como e porquê. Por essa razão, é difícil estabelecer um recorte cronológico bem delimitado para o trabalho que apresento aqui. A pesquisa em questão não gira apenas em torno dos fatos e acontecimentos que se desenrolaram ao longo de um determinado período, mas compreender como esses fatos influenciaram a forma como os macuas do passado foram representados por Valente de Matos, dando destaque para as relações de gênero. Assim, procuro me concentrar no período que Matos esteve entre os macuas, mas não me isento de retornar a épocas anteriores para tentar entender suas explicações.

Isso nos leva a uma última questão metodológica, porque, conforme mencionado, no início da pesquisa um dos meus principais objetivos era interrogar a *bio-lógica* para descobrir em que medida o sexo poderia determinar a forma como o gênero era construído entre os macuas do passado. Desde o início eu sabia que já seria uma tarefa ousada se eu falasse o emacua, tivesse livre acesso aos arquivos moçambicanos e alguma proximidade com as povoações macuas do presente para poder empregar metodologias que envolvessem a

⁷⁴ MATOS, A. V. **Provérbios macuas...**, op. cit., p. 10.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

participação dessas povoações. Agora, procurar respostas à distância e sem falar o idioma adicionava dificuldades que quase me levaram a abandonar o projeto.

Como bem argumentou Oyěwùmí, onde quer que se procure pelo gênero, a única certeza que se tem é a de que iremos encontrá-lo. Sua afirmação de que “o gênero, como a beleza, está nos olhos de quem vê”⁷⁷, me obrigou a refletir não apenas sobre o meu próprio lugar como pesquisadora, mas principalmente sobre o lugar daqueles que, como Matos, escreveram sobre os macuas antes de mim. Mesmo que eu estivesse disposta a repensar a influência da *bio-lógica* em minhas análises, minhas fontes não poderiam fazer o mesmo e eu precisava encontrar uma forma de lidar com isso. A primeira mudança foi deixar de lado a necessidade de escrever sobre como os corpos eram percebidos e me concentrar nas relações de poder. Assim, sabendo que quando minhas fontes falam sobre homens e mulheres é porque seus autores *viam* homens e mulheres, eu poderia me concentrar em descobrir se entre esses homens e mulheres havia alguma diferença marcante no que se refere ao exercício de autoridade e no acesso a posições de poder.

Como as matrilineagens macuas estavam na base da organização social e o sistema linhageiro estruturava as relações políticas da região, optei por me concentrar nas relações de parentesco para refletir sobre as dinâmicas de gênero a partir delas. Porém, com o avançar das investigações, eu ainda tinha dificuldades para organizar de modo coerente os dados encontrados. Em suma, um dos maiores desafios estava em compreender as possibilidades de autonomia disponíveis para as mulheres. Conforme dito anteriormente, as sociedades macuas são classificadas como matrilineares, sendo comum encontrarmos a afirmação de que as mulheres macuas desfrutam de um grande prestígio social. No entanto, é igualmente comum a ressalva de que, apesar do *sistema de parentesco* ser matrilinear, o *sistema de poder* vigente entre essas populações era patriarcal.

Essa separação entre parentesco e poder faz com que seja fácil conciliar ideias que, a princípio, parecem opostas. Através dela, a figura materna aparece como transmissora de descendência e o “tio” materno como uma figura de autoridade, tornando possível reconhecer a centralidade da “mãe” para o sistema social, sem que seja necessário lhe atribuir poder. No entanto, se o sistema de parentesco gira em torno da figura materna e o “pai” não é mais do que uma figura secundária, não seria de se esperar que as relações de poder travadas no interior das matrilineagens macuas apresentassem padrões diferentes daqueles modelos familiares que privilegiam a figura paterna? Ou será que o poder exercido pelos “tios”

⁷⁷ Tradução livre, no original: “Gender, like beauty, is often in the eyes of the beholder”. OYĚWÙMÍ, O. **The Invention of Women...**, op. cit., p. XV.

maternos basta para classificarmos o sistema de poder macua como patriarcal? Se sim, o que legitima sua autoridade?

Todos esses questionamentos foram, na verdade, motivados pelo meu contato com o pensamento de Ifi Amadiume. A partir de sua leitura, eu finalmente encontrei as ferramentas teórico-metodológicas que eu precisava para conectar as informações recolhidas durante o tratamento das fontes. Tudo aquilo que antes parecia confuso e contraditório começou a se encaixar a partir do momento que eu percebi que havia uma incompatibilidade entre a forma com que Matos representava as famílias macuas e as dinâmicas sociais que caracterizam a matrilinearidade. Ao mesmo tempo em que Matos reconhece que os macuas são matrilineares e aceitam a poligamia, ele descreve relações sociais típicas de uma família nuclear, monogâmica e patriarcal. No modelo nuclear, a *mãe* não é concebida como uma figura autônoma, pois, assim como a *mulher*, sua existência se dá a partir da relação com uma figura masculina, nesse caso, com o *pai*. Por isso, a dificuldade que encontrei de identificar nos provérbios formas de autonomia feminina.

Já em sua obra *Re-inventing Africa: matriarchy, religion and culture*, Amadiume analisou etnografias produzidas a respeito de diferentes sociedades africanas, sendo capaz de identificar nelas uma estrutura em comum, a qual chamou de *unidade matricêntrica*. Através desta unidade, a figura materna ganha autonomia e se torna compreensível a partir de si mesma, não sendo mais definida por sua relação com o pai. Isso me pareceu particularmente interessante porque, conforme discutiremos, o “pai” não fazia parte do arranjo familiar macua, sendo percebido como um estrangeiro. Por outro lado, o “tio” materno atuava como chefe familiar e as relações entre “tios” e “sobrinhos” costumavam ser muito valorizadas. Ainda assim, as análises de Amadiume consideram tanto sociedades matrilineares quanto patrilineares e, por isso, nos ajudam a pensar as relações de gênero em diferentes sistemas sociais.

É como base nessas questões que o primeiro capítulo, “*Dois canários brincando na mesma gaiola*”: reflexões sobre gênero na família nuclear parte de uma descrição da paisagem social do norte de Moçambique na virada do século XIX para o XX para interrogar a forma como Alexandre Valente de Matos representou as matrilinearidades macuas e, então, discutir as consequências produzidas pelas escolhas de Matos. Ao longo do capítulo, utilizo as contribuições de Oyèrónké Oyèwùmí e de Ifi Amadiume para compreender como o modelo nuclear de família influencia a forma como percebemos as relações de gênero de modo geral, procurando destacar por quais razões ele é incapaz apreender as relações de gênero no meio macua em particular. Para além disso, o capítulo também oferece uma análise da categoria

gênero na obra de Amadiume, de modo a justificar sua adoção no estudo das sociedades macuas.

Já o segundo capítulo, *Sistemas de poder e sistemas de descendência: investigando a estrutura social das matrilineagens macuas*, se dedica a entender como as matrilineagens macuas estavam organizadas e de que forma elas estruturavam o sistema social como um todo. Ao partir dos questionamentos levantados pela descrição das matrilineagens macuas, elaboro uma análise das relações de poder orientada pela teoria matriarcal de Amadiume e introduzo a unidade matricêntrica como um modelo alternativo para pensar o contexto macua. O capítulo também explora a forma como as matrilineagens foram mal interpretadas ao longo da história e como isso influenciou a percepção de diferentes agentes coloniais presentes no norte de Moçambique.

O terceiro capítulo, *“A perdiz dos montes não é pequena com seus ovos”*: *conhecendo o lugar da maternidade na cultura macua*, tenta entender como a adoção da unidade matricêntrica contribui para pensarmos as relações de parentesco macua e quais os impactos disso para as relações de gênero. Dessa forma, o capítulo explora uma série de dinâmicas sociais que nos permitem identificar as bases materiais e ideológicas que davam sustentação a autoridade materna. A partir dessas dinâmicas, vemos que uma interpretação puramente biológica da maternidade não dá conta de explicar o sistema social, sendo necessário conhecer também os princípios que orientavam a espiritualidade macua e as relações de produção. Além disso, o capítulo também sugere que o pertencimento linhageiro e a senioridade pareciam servir como eixos de articulação das relações de poder.

Por fim, o capítulo quatro, *O poder das palavras: como exercícios de tradução podem influenciar nossa percepção das relações de gênero*, toma como problemática central os efeitos estruturais gerados pela tradução das categorias de parentesco macua no intuito de descobrir em que medida elas codificam o sexo biológico sendo, portanto, generificadas. Para isso, utilizo duas traduções bastante diferentes. A primeira delas foi elaborada por Valente de Matos em seu Dicionário Português-Macua enquanto a segunda resultou de um estudo detalhado do parentesco macua, conduzido pelo antropólogo francês Christian Geffrey. Ao longo do capítulo, a percepção do pertencimento linhageiro e da senioridade como princípios organizadores das hierarquias sociais é confirmada, ao passo que o gênero aparece mais como um princípio organizacional. Para além disso, o capítulo também tenta compreender um pouco mais o lugar ocupado pela figura paterna nas matrilineagens macuas do passado.

2. CAPÍTULO I – “Dois canários brincando na mesma gaiola”: reflexões sobre gênero na família nuclear

A região norte de Moçambique⁷⁸ é geralmente descrita como um lugar predominantemente ocupado por sociedades matrilineares, em contraposição ao sul do país, onde a patrilinearidade é mais comum. De forma bastante sintética, considera-se matrilinear aqueles grupos sociais em que a filiação, os títulos que expressam status e os bens de propriedade são transmitidos através da linhagem materna, enquanto nos grupos patrilineares essa transmissão ocorre seguindo a linhagem paterna. Dentre os grupos da região considerados matrilineares estão os macuas, os lômúés⁷⁹, os achirimas, muanis, nianjas, ajauas, macondes e maganjas⁸⁰. No entanto, foi somente em meados do século XX⁸¹ que esses substantivos passaram a ter uma conotação étnica. De acordo com Eduardo Medeiros, as classificações étnicas empreendidas até então tenderam a ignorar processos históricos que poderiam contribuir significativamente para a “compreensão da formação de especificidades socioculturais”⁸². Para Medeiros, a região nortenha tem sido palco de um complexo intercâmbio cultural que reúne influências bantu, árabe, indiana e europeia: “é de todas estas migrações, povoamentos e contatos culturais [...], movimentações que se prolongaram até os tempos modernos, que são originários, não só os actuais povos macuas e lomués, como todos os outros do Norte de Moçambique”⁸³.

Esse contato histórico entre diferentes povos criou condições para que as povoações locais fossem adquirindo características culturais específicas que as diferenciavam das demais e a partir das quais as comunidades vizinhas passavam a designá-las⁸⁴. A documentação portuguesa, porém, apenas faz eco a esses etnônimos. A palavra *macua* é um bom exemplo disso. De acordo com Medeiros, o termo aparece em muitos textos missionários anteriores a 1935 como uma forma de se referir a todas as povoações que habitavam o interior do

⁷⁸ Por região norte compreende-se o espaço composto pelas províncias da Zambézia, Nampula, Niassa e Cabo Delgado.

⁷⁹ Segundo Eduardo Medeiros, os macuas e os lômúés tem sido tratados ora como uma mesma entidade etnocultural e ora como duas entidades distintas, não havendo, ainda, um consenso a respeito da questão. Em seu livro, o autor refere-se a eles como um único grupo, denominando-os macuas-lômúés. MEDEIROS, Eduardo. **Os senhores da floresta: Ritos de iniciação dos rapazes macuas e lômúés**. Porto: Campo das Letras, 2007. p. 55.

⁸⁰ Ibidem, p. 20; THOMAZ, Fernanda do N. **Casaco que se despe pelas costas: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894-c.1940**. 2012. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012. p. 128.

⁸¹ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 61.

⁸² Ibidem, p. 60.

⁸³ Ibidem, p. 59.

⁸⁴ Ibidem, p. 62.

continente, incluindo-se aí comunidades que hoje são percebidas como pertencentes a diferentes grupos étnicos. Ao que tudo indica, a palavra *macua* tinha “uma acepção pejorativa e até mesmo injuriosa ou ofensiva, sendo utilizada pelas comunidades suaílis do litoral com o significado de ‘rude’, ‘selvagem’, ‘atrasado’”⁸⁵. Constata-se, assim, que a percepção de muitos estudiosos portugueses foi influenciada pelo contato com os povos islamizados do litoral.

Nesse sentido, não seria nenhum exagero afirmar que a fé islâmica atuou como um fator diferenciação social na região norte, uma vez que estabelecia uma fronteira cultural que separava aqueles que poderiam ser escravizados (os *macuas* pagãos) daqueles que poderiam escravizar (os *macas* islamizados ou suaílis)⁸⁶. Esse modo evolutivo de pensar o mundo guarda muita afinidade com a mentalidade lusitana. Como lembra Maria João Pinto, os portugueses já estavam familiarizados com o islã em virtude da antiga rivalidade que remonta às disputas pela Península Ibérica. No entanto, mesmo considerando-os moralmente inferiores, ainda conseguiam se identificar com certos aspectos da cultura islâmica. Para a autora, “no encontro com o *outro*, o Islão foi a primeira categoria onde os autores portugueses colocaram os suaílis no mapeamento do mundo”⁸⁷. Dessa forma, estenderam o emprego do termo *mouro* aos suaílis, separando-os em dois grupos que chamaram de os *mouros da costa* e os *mouros da terra*. No norte de Moçambique, porém, “as conotações de selvageria nunca eram associadas aos *mouros da costa*”⁸⁸. Ali, a escrita árabe, a cultura material, as instituições financeiras e até mesmo o monoteísmo religioso, dentre outros, faziam dos suaílis uma cultura respeitável aos olhos dos portugueses. Nas palavras da autora:

Foi a partir desta percepção de familiaridade com o *outro* periférico e marginal que os portugueses fizeram o mapeamento dos ‘conhecidos’ e ‘não conhecidos’, das áreas geográficas suaíli das não-suaíli, reflectindo-se no mapeamento e colonização da África Oriental, onde os suaílis foram colocados na categoria de mediadores entre cristãos e não-cristãos. Ao contrário do que sucedeu nos encontros com o *outro* nas Américas onde o acto de dar novos nomes e renomear foi central para a cristianização das populações e para a apropriação de novas terras, na África Oriental os portugueses incorporaram a terminologia, a geografia, os conceitos e a estratificação definidas pelos suaílis. Os africanos não muçulmanos negros tornaram-se *cafres*, uma derivação da palavra suaíli, de origem árabe, *kafiri* (pagão)⁸⁹.

⁸⁵ Ibidem, p. 61.

⁸⁶ PINTO, Maria João P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros, Poderes Religiosos Muçulmanos nos Macuas de Nacala** – Oposições, Ambiguidades e Convergências. 2015. 313 págs. Tese (Doutorado) – Instituto Universitário de Lisboa, Escola de Sociologia e Políticas Públicas, Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas, Lisboa, 2015. p. 117.

⁸⁷ Ibidem, p. 100.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ibidem, p. 101.

As sociedades suaílis surgiram por volta do século IV, como um reflexo dos contatos milenares promovidos pela rede de comércio do Oceano Índico. Apesar de escavações recentes terem comprovado que os suaíli são africanos de origem, o casamento de mercadores islamizados com mulheres africanas foi importante para o surgimento de uma área cultural em que a língua suaíli e a religião islâmica atuaram como os principais fatores de coesão⁹⁰. Segundo Pinto, a área ocupada pelos suaílis se estendia “ao longo de 3 mil quilômetros da costa-este-africana, desde a referência mais a norte, perto de Mogadishio na Somália, ao sul no interior de Moçambique, dando origem ao que Horton designa de corredor suaíli”⁹¹. No entanto, mesmo estando presente na costa oriental da África desde o século VIII, o islã só conseguiu penetrar e adquirir relevância no interior da região norte de Moçambique no decorrer do século XIX.

Para além de promover uma significativa diferenciação entre as populações da costa e do interior, influenciando o comércio, o “vestuário, alimentação, arquitetura, sistemas legais e administrativos”⁹², o islã também foi responsável pela formação de uma elite letrada, dado o prestígio que uma boa educação religiosa oferecia aos seus adeptos. O caso do chefe Mwaliya, de origem macua, ilustra bem a questão. De acordo com Maria João Pinto, Mwaliya foi um dos maiores chefes do clã Econe⁹³, tendo liderado uma confederação de chefaturas que controlavam rotas importantes para o comércio de escravizados, além de ter sido também uma figura de destaque na resistência à ocupação portuguesa até 1910⁹⁴. Segundo a autora, a autoridade deste chefe devia-se, em grande parte, “à sua educação religiosa islâmica obtida no centro islâmico em Quissanga⁹⁵ com Buana Mussa Pira, um dos mais influentes *sheikhs* de Quissanga, nos finais do século XIX”⁹⁶. Esse prestígio fez com que, no início do século XX, Mwaliya optasse por abandonar o título de *mwene*⁹⁷ para adotar o título de sultão, o que, na interpretação de Pinto, evidencia uma reivindicação de pertença “a uma elite de sultões e de intelectuais islâmicos, tendo em conta que era muçulmano, sabia escrever e ler com recurso ao alfabeto árabe”⁹⁸.

⁹⁰ Ibidem, p. 97.

⁹¹ Ibidem, p. 96.

⁹² Ibidem, p. 93.

⁹³ Econe é o nome de um clã macua-meto.

⁹⁴ Ibidem, p. 121.

⁹⁵ Quissanga é um distrito localizado na província de Cabo Delgado, Moçambique.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Título dado à quem ocupava uma posição de chefia entre os macuas.

⁹⁸ Ibidem.

Começa a ficar perceptível, então, que para os chefes locais, converter-se ao islã significava a possibilidade de reforçar e até mesmo ampliar não apenas a sua autoridade como também a extensão dos seus territórios. Nesse movimento, os chefes islamizados do litoral passaram a se considerar superiores aos africanos não islamizados do interior, favorecendo o aprofundamento das diferenças entre as povoações⁹⁹. Liazzat Bonate defende que não devemos pensar os suaílis como um povo segregado uma vez que, mesmo com as diferenciações promovidas pelo islamismo, eles integravam organicamente os povos da região¹⁰⁰. Como consequência da difusão do islã, novas chefaturas e confederações centralizadas foram surgindo também na região interiorana, o que aumentou a disputa pelas rotas comerciais, sobretudo de marfim e de pessoas escravizadas. Como se sabe, o tráfico de seres humanos se intensificou com o aumento da demanda por trabalho nas Américas no final do século XVII, mas foi apenas no decorrer do século XIX que a costa oriental africana, incluindo-se aí o norte de Moçambique, foi transformada em um dos seus principais polos¹⁰¹.

Ao longo de todo esse processo, alguns reinos afro-islâmicos, como o Sultanato de Angoche e os xeicados de Quitangonha, Sancul e Sangage¹⁰², emergiram na região como centros comerciais e políticos¹⁰³. Dentre eles, Angoche ocupava uma posição de destaque. Segundo Regiane Augusto de Mattos, “o sultanato de Angoche foi fundado por volta do século XV pela linhagem de Inhandare, filho de Xosa e neto de Hassani, imigrante muçulmano de Quíloa” e de Muana Moapeta, uma mulher de origem macua que teve com Xosa outros três filhos¹⁰⁴. Estes, posteriormente, vieram a fundar as linhagens Inhamilala,

⁹⁹ Ibidem, p. 112.

¹⁰⁰ BONATE, Liazzat J.K. The Ascendance of Angoche. The Politics of Kinship and Territory in Nineteenth Century Northern Mozambique. In: **Lusotopie**, nº10, 2003. Violences et contrôle de la violence au Brésil, en Afrique et à Goa. pp. 115-140. p. 116. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_2003_num_10_1_1546>. Acesso em: 12 out. 2021.

¹⁰¹ Ibidem, p. 102.

¹⁰² Os xeicados de Sancul, Sangage e Quitangonha formavam as cidades satélites do Sultanato de Angoche. A diferença entre eles obedece à hierarquia islâmica. Assim, “sultanato” é o nome dado ao território controlado por um sultão, isto é, aquele que detém autoridade governamental, política e militar, mas não religiosa. O xeicado, por sua vez, refere-se à região controlada por um xeque ou *sheikh*, uma pessoa já anciã, chefe da família alargada ou líder de uma comunidade muçulmana. Ibidem, p. 1, nota de rodapé nº 3.

¹⁰³ Ibidem, p. 102.

¹⁰⁴ Segundo Bonate, existem duas versões da história do clã *inhapakho* e ambas foram estrategicamente manipuladas pelos seus membros. A primeira é a que compartilhamos acima, onde os *inhapakho* aparecem como descendentes do sultão de Quíloa; já a segunda os coloca como descendentes de uma grande mulher oriunda dos montes Namuli, local onde se passa o mito de cosmogonia do povo macua. Essa segunda versão está contada com mais detalhes no capítulo III e, por isso, não a abordaremos aqui. De todo modo, a coexistência das suas versões aponta não para uma disputa entre elas (como se uma fosse verdadeira e a outra falsa), mas para uma dupla reivindicação de pertença cultural. BONATE, L. J. K. **The Ascendance of Angocheop...** op. cit., p. 122.

Inhaitide e M'bilinzi¹⁰⁵. O conjunto destas linhagens formava o clã Inhapaco (ou Anhapakho) que dominou Angoche durante a segunda metade do século XIX. De acordo com Maria João Pinto, o chefe da região era percebido como o “detentor da terra e das mulheres”, sendo também o responsável por expandir o islã pelo interior, criando “redes de comércio e de reciprocidade” através de uma bem-sucedida política de parentesco¹⁰⁶. Essa rede de alianças contribuiu para fazer do Sultanato de Angoche um dos principais centros políticos e econômicos da região, tendo sido também um dos focos de luta contra a imposição do domínio colonial, conforme veremos no próximo capítulo.

Nesse momento, é a gestão estratégica das relações de parentesco¹⁰⁷ que deve ocupar o centro de nossas atenções porque, a partir dela, conseguimos perceber a proximidade entre política territorial e parentesco no contexto social estudado. Quando começamos a prestar atenção nessa relação, vemos que essas estratégias também favoreceram o surgimento de um ambiente cultural diversificado e plural ao longo de todo o corredor suaíli, levando Pinto a afirmar que:

Os indivíduos exploravam uma variedade de opções disponíveis de padrões de parentesco, definindo e redefinindo o parentesco de acordo com as suas necessidades no momento. A variação na organização do parentesco e no modo como organizam as suas comunidades e famílias tem origem em diversos factores que incluem a religião, a residência rural ou urbana e o estatuto social¹⁰⁸.

Como se observa, a simples possibilidade de manipulação dos sistemas de parentesco impõe a necessidade de investigarmos, por exemplo, como se deu e qual a importância representada pela mistura entre a patrilinearidade islâmica e a matrilinearidade macua. Para Pinto, nas regiões em que a islamização foi promovida através de casamentos, a estrutura matrilinear pode ter atuado para facilitar a conversão¹⁰⁹. Ao se casarem com as “filhas” e “irmãs” dos chefes locais, os imigrantes islamizados conseguiam se inserir nas redes de poder, beneficiando-se dos princípios locais de sucessão¹¹⁰. No entanto, as sociedades matrilineares, por apresentarem múltiplas formas de organização, não reagiram de modo uniforme ao contato com as instituições islâmicas.

¹⁰⁵ MATTOS, Regiane de. Comércio de escravos, relações de lealdade e expansão do Islã: razões e estratégias de Angoche para resistir à dominação portuguesa em Moçambique. *In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH. São Paulo, julho 2011. p. 1.

¹⁰⁶ PINTO, M J P. R. B. *Estado, Poderes Linhageiros...*, op. cit., p. 117; BONATE, L. J. K. *The Ascendance of Angocheop...* op. cit., p. 116.

¹⁰⁷ BONATE, L. J. K. *The Ascendance of Angocheop...* op. cit., p. 121.

¹⁰⁸ PINTO, M J P. R. B. *Estado, Poderes Linhageiros...*, op. cit., p. 122.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 121.

¹¹⁰ *Ibidem*.

Para se ter uma ideia, se tomarmos apenas a questão da residência matrimonial, é possível encontrar, entre as matrilineagens macuas, pelo menos três padrões distintos: a residência uxorilocal, avunculocal e matrilocal. Ao diferenciá-las, Eduardo Medeiros considera a uxorilocalidade como um padrão de residência no qual o casal habita próximo a casa da “mãe” da “esposa”, enquanto a avunculocalidade refere-se à instalação da residência nas proximidades da casa do “tio” materno da “esposa”. Já na matrilocidade, o casal pode se instalar em qualquer ponto do território da linhagem da “esposa”. De acordo com as etnografias consultadas, o padrão uxorilocal era bastante comum nos primeiros anos de casamento. Já após o nascimento dos primeiros filhos/filhas, o casal tinha a possibilidade de se mudar para uma região mais afastada da casa da “sogra”¹¹¹, vivendo de forma um pouco mais autônoma.

Para Maria João Pinto, é inegável que a islamização tenha criado condições que levaram ao fortalecimento da patrilinearidade, principalmente no que se refere à transmissão de herança. Na sua perspectiva, alguns dos fatores já citados, como a possibilidade dos chefes locais melhorarem a sua posição social e econômica, levaram à adoção das leis islâmicas em muitas regiões. Com base nisso, Pinto afirma que “o islamismo introduz nas sociedades matrilineares conflitos em torno da filiação, da sucessão e da residência depois do casamento [...], devido a divergências entre a legislação costumeira e a *sharia*”¹¹². Assim, o recurso à lei islâmica seria uma das formas que os sujeitos sociais encontraram de contornar as regras tradicionais contrárias aos seus interesses.

Existem ainda muitos debates interessantes sendo travados em torno do tema. Como a autora mesmo revela, Joseph Mbwiliza argumenta ter havido um declínio significativo “da ideologia do parentesco” que levou ao “predomínio do elemento masculino no poder político”¹¹³. Liazzat Bonate, por outro lado, é defensora da ideia de que a conversão dos chefes macuas ao islã não alterou a ideologia matrilinear, de modo que as relações travadas entre grandes centros políticos, como o Sultanato de Angoche, deveu-se, em grande parte, “a uma gestão estratégica de relações de parentesco embebidas e sustentadas pela percepção

¹¹¹ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 118.

¹¹² De acordo com o portal *Iqara Islam*, que tem por objetivo “difundir o conhecimento sobre a religião Islâmica aos falantes da língua portuguesa”, a *shariah* “não é um código de lei, impresso e limitado em volumes. É a ideia de uma lei de Deus”, sendo, ainda, “um todo unificado que contém dentro dele uma enorme diversidade”. Assim, a *shariah* deriva de quatro fontes, das quais (1) a revelação do Alcorão e (2) a *Sunnah* do Profeta Muhammad são consideradas como revelações feitas diretamente por Deus; já (3) as formas como as primeiras comunidades muçulmanas aplicaram o Alcorão e a *Sunnah* e (4) a aplicação feita pela tradição jurídica muçulmana nos séculos seguintes constituem fontes oriundas “do esforço humano para entender e canalizar a revelação de Deus através do Profeta”. Disponível em: <<https://iqaraislam.com/afinal-o-que-e-essa-lei-islamica-shariah>>. Acesso em 17 mai. 2021.

¹¹³ PINTO, M J P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros...**, op. cit., p. 123.

matrilinear das sociedades matrilineares da região macua e yao”¹¹⁴. No entanto, o islã não deve ser o único fator levado em consideração quando olhamos para as transformações empreendidas em torno das relações de parentesco macua. As políticas estabelecidas durante a vigência do Estado colonial português e a difusão do catolicismo também devem entrar nessa equação.

Apesar da presença de oficiais portugueses no litoral norte remontar ao século XVI, a ocupação efetiva do território se deu apenas a partir dos anos finais do século XIX¹¹⁵, sendo realizada inicialmente pela Companhia do Nyassa¹¹⁶. Com a dissolução da Companhia em 1929¹¹⁷, a região voltou ao controle do Estado português que, nessa época, encontrava-se em pleno processo de reforma administrativa. Com a instauração do Estado Novo em 1933, houve o ressurgimento da ideologia imperialista lusitana e do seu projeto de levar a civilização aos povos africanos. Nesse processo, o combate a tudo aquilo que os portugueses consideravam errado ou inferior se tornou o centro das políticas aplicadas à população colonizada.

Foi nesse contexto político que o padre Alexandre Valente de Matos chegou a Moçambique. Embora a data exata de sua chegada e de sua partida permaneçam desconhecidas, é possível estimar que o missionário tenha chegado ao país em meados da década de 1940, retornando para Portugal em algum momento entre 1974 e 1982. Ao longo desse período, a paisagem social de Moçambique se modificou rapidamente e, para que a implementação dessas políticas fosse facilitada, a ação missionária foi um recurso amplamente utilizado, dado que constitui uma poderosa ferramenta de conversão ideológica.

Por fim, vale lembrar que, apesar de divergirem em muitos aspectos, os islã e o cristianismo são concordantes no que diz respeito à valorização da autoridade paterna. Em ambas as religiões, a figura paterna ocupa a chefia das unidades familiares e soma-se à transmissão patrilinear dos títulos e da propriedade. Se, como vimos acima, a patrilinearidade islâmica entrava em conflito com a matrilinearidade macua, é possível inferir que a presença portuguesa na região tenha sido mais um fator de pressão contra a matrilinearidade. Contudo, como não é nossa intenção trabalhar com pressupostos, gostaríamos que iniciar essa investigação interrogando os provérbios compilados por Matos para descobrir, primeiro, como

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ THOMAZ, F. **Casaco que se despe pelas costas...**, op. cit., p. 30 - 31.

¹¹⁶ A Companhia do Nyassa foi uma empresa com poderes majestáticos à quem Portugal concedeu, através de um decreto assinado em setembro de 1891, o controle das regiões de Cabo Delgado e Niassa. Em 1894 a Companhia tomou posse da região e, de acordo com Fernanda Thomaz, tinha poderes para “fazer tratados, convenções ou contratos com chefes locais, bem como instalar colonos na região, manter forças policiais, entre outros”. Ibidem, p. 42.

¹¹⁷ Ibidem, p.87.

o missionário representou as matrinhagens macuas nas interpretações que fez dos provérbios.

2.1. A família macua segundo Alexandre Valente de Matos

Dentre os 500 provérbios que integram o livro *Provérbios Macuas*, publicado em 1982 pelo Pe. Alexandre Valente de Matos, apenas 34 se encontram alocados no tema “vida familiar”¹¹⁸. No entanto, uma leitura mais atenta desse conteúdo logo revelaria os limites dessa classificação. Provérbios que versam sobre trabalho, casamento, solidariedade, justiça e tantos outros temas presentes na obra oferecem *insights* poderosos sobre aquilo que, numa acepção mais ampla, atravessa o cotidiano da vida macua. Essas constatações estão de acordo com as críticas que Ruth Finnegan fez aos colecionadores de provérbios africanos ao apontar que eles raramente oferecem informações sobre “quando, como e por quem ou entre quem provérbios comuns são utilizados”¹¹⁹. Conhecer essas informações seria fundamental para termos uma ideia mais precisa acerca das possíveis interpretações que um mesmo provérbio pode evocar.

Por essa razão, optamos por não nos ater às classificações feitas por Matos, concentrando-nos em como o missionário representou a vida social macua ao elaborar suas explicações. Assim, para cada provérbio lido, procuramos apontar outras temáticas às quais seria possível relacioná-lo. Foi nesse processo que chegamos aos três provérbios que se seguem. Embora Matos tenha classificado o primeiro sob o tema “ajuda mútua”¹²⁰, o segundo sob “amor”¹²¹ e o terceiro sobre “o bem e o mal”, será possível perceber que todos eles nos permitem pensar as relações familiares macuas. Além disso, importa saber também que os fenômenos apontados nas discussões a seguir não estão limitados aos três provérbios abaixo. Esse pequeno número é, na verdade, apenas uma amostra do que se observa na obra como um todo. Dito isso, resta informar que, na sequência, encontra-se a transcrição do provérbio em emacua, seguida pela tradução e a interpretação do missionário:

Okhala onokhalihaniwa.

“Viver é ajudarmo-nos uns aos outros a viver”.

¹¹⁸ MATOS, Alexandre Valente de. **Provérbios Macuas**. Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Lisboa, 1975. p. 54 - 55.

¹¹⁹ FINNEGAN, Ruth. **Oral Literature in Africa**. Nairobi: Oxford University Press, (cf. Cambridge: Open Book Publishers, 2012). p. 383.

¹²⁰ MATOS, A. V. **Provérbios Macuas...**, op. cit., p. 33.

¹²¹ *Ibidem*, p. 34.

Deus criou-nos para a vida em sociedade e ninguém consegue bastar-se a si mesmo. São tantos os dissabores e contratempos que no decurso da nossa existência desabam sobre nós – sejam eles percalços, doenças, fatalidades – que só alcançamos libertar-nos deles pela amizade, carinho ou amparo dos nossos familiares e amigos. O homem precisa da ajuda da mulher como a mulher da ajuda do homem. Os filhos precisam dos pais e os pais confiam no auxílio dos filhos. Aquele que se isola do convívio dos outros por avareza, orgulho ou por qualquer outro sentimento vil está forçosamente condenado ao fracasso e à morte¹²².

Omwiva kholé wurama.

“Matar o macaco é baixar a cabeça”.

A presente máxima exige um breve esclarecimento para ser bem entendida, dado que respeita a um pormenor da vida da bicharada que pulula na selva da África imensa. A expressão quer dizer simplesmente que para abater um macaco à azagaiada, ou a tiro, ou à paulada, importa ter sangue frio, intrepidez de vontade e não olhar muito de rosto a vítima para não sucumbir à compaixão... É que o macaco, perseguido e frente a uma agressão mortal, guincha de modo tão dolente e aflitivo, faz meneios e trejeitos de corpo tão idênticos aos de uma pessoa e, já depois de ferido, encarna tanto ao vivo a manifestação da dor que, no dizer dos caçadores, aquilo é mesmo de cortar o coração.

Quando o pai ou a mãe tratam de infligir um castigo ao filho, em resultado de uma traquinice que passa das marcas, é natural que se sintam travados no acto da correcção por sentimentos de piedade ou compaixão. Mas o imperativo da correcção filial deve impor-se de tal modo à sua consciência que os leve a superar os sentimentos de mágoa e a actuar em conformidade com as normas da boa educação. Diante de enorme desgraça alheia, pensaríamos talvez desfazer-nos de alguma coisa que muito poderia ajudar a pessoa atingida pelo infortúnio. A verdade, porém, é que o bem da própria família, pesados todos os prós e os contras, pode levantar um sério óbice a que vamos socorrer com os nossos haveres a pessoa necessitada. Seria este um dos casos, se bem que raro, em que importaria também baixar a cabeça para não sentir muito os efeitos da piedade¹²³.

Vahire vari vava ekhaka yipe murú, yòttéle othupa munakali.

“Que isto não seja motivo de a galinha-do-mato (pintada) apanhe um inchaço na cabeça e assim deixe de comer os frutos do arbusto <<munakali>>”.

Adágio vazado em moldes de eufemismo belíssimo a patentear todo o esplendor de imagens da linguagem africana...Para os Macuas o grande e único pomo de discórdia é o milando, porquanto produz sempre uma quebra ou ruptura nas relações sociais de duas famílias. E então a África que é tão pródiga em milandos!...

Em caso de litígio os Africanos temem imenso a vingança, uma vez que, a partir da vingança, podem surgir desgraças, doenças e mortes em cadeia nos membros da própria família.

Por isso mesmo, ao ser resolvido um milando, desejam que a parte queixosa ou ofendida receba a conveniente satisfação, para que a justiça seja reparada e a amizade restabelecida.

E vá de ilustrar a sentença com um caso de milando...

¹²² Ibidem. Provérbio nº 165, p. 153 - 154.

¹²³ Ibidem. Provérbio nº 437, p. 325 - 326.

Imagine-se que uma criança vai à machamba de milho de um vizinho e nela colhe algumas maçarocas. Os donos do campo surpreendem a criança em flagrante e conduzem-na a casa dos pais, que, naturalmente, a castigam, prometendo ainda indemnizar os estragos.

Neste meio tempo os donos da machamba do milho batem com a língua nos dentes, propalando o sucedido...

A família da criança é posta ao corrente daquelas murmurações e sente-se profundamente indignada, porque o milando já anda nos ares e depressa alastrará até ao largo.

Então, o pai da criança, receando que o milando, além da difamação, acarrete infortúnios à sua própria família, pega em 50\$ ou 100\$ e vai entregá-los ao dono da machamba, recordando os dizeres do provérbio:

Que isto não seja motivo de que a galinha-do-mato apanhe um inchaço na cabeça e assim deixe de comer os frutos do arbusto <<munakali>>.

Estas palavras são repassadas por um sentimento de grande tristeza, como se nelas houvesse o pedido secreto de que, ao ser saldado o milando, não empreendam qualquer acção oculta de vingança¹²⁴.

No primeiro provérbio, nós encontramos uma referência à família e às amizades como ponto de apoio emocional e material. A mensagem é clara: as pessoas precisam uma das outras para viver bem e, por isso, o provérbio expressa um sentido moralizante ao incentivar a colaboração e a generosidade, o que fica explícito com a crítica à avareza e aos “sentimentos vís”. O que chama a atenção, porém, é a forma nuclearizada em que Matos apresenta a família. Nele, a família macua é apresentada como um grupo composto por pai, mãe e filhos. A presença das filhas é pressuposta. Ela não é mencionada porque, no português, quando um grupo é sexualmente diverso, opta-se pela forma masculina da palavra. Essa mesma imagem se repete nos provérbios seguintes, cuja aplicação e sentido variam um pouco em relação ao primeiro. No segundo provérbio, a mensagem central está voltada para a educação das crianças. Mais uma vez, o bem-estar familiar é colocado como uma máxima, porém, agora, a sabedoria popular nos diz que, para alcançá-lo, às vezes é preciso frieza. Nele, a família volta a aparecer de modo nuclearizado e tanto o pai quanto a mãe são retratados como figuras disciplinadoras.

Por fim, o terceiro provérbio entra no tema da resolução de conflitos, o que está posto logo no início, quando Matos menciona os milandos. De acordo com Fernanda Thomaz, durante o período colonial, o termo milando era utilizado para se referir às “querelas ocorridas entre os ‘africanos’, gerenciadas em reuniões por chefes locais ou agentes coloniais, funcionando como uma espécie de tribunal popular de litígio e conflitos individuais”¹²⁵. Embasando-se também nos provérbios compilados por Matos, Thomaz informa que, quando resolvidos pela administração colonial, os milandos não costumavam ser percebidos pelos

¹²⁴ Ibidem. Provérbio nº 96, pg. 93 - 94.

¹²⁵ THOMAZ, F. **Casaco que se despe pelas costas...**, op. cit., p. 59.

sujeitos sociais com a mesma legitimidades que teriam se fossem resolvidos pelas chefias locais¹²⁶. Sendo assim, a mensagem transmitida pelo provérbio acima parece abordar, precisamente, a questão da legitimidade na resolução de um milando. Como a vingança é um recurso comum a quem não se sente justificado/a, uma resolução legitimada pelas normas e costumes vigentes ajudaria a diminuir as chances de retaliação.

Para ilustrar o sentido e a aplicação do provérbio, Matos apresenta um milando simples e de fácil resolução. Por se tratar de um furto pequeno, cometido por uma criança, a questão poderia ser resolvida com um acordo entre as famílias, perpassando pela compensação ao dano causado. Não haveria, a princípio, nenhuma necessidade de envolver uma autoridade local ou colonial. No entanto, o que chama atenção no exemplo oferecido por Matos é a apresentação a figura paterna como um chefe familiar. Para além de disciplinar as crianças, a ele caberia também a função de representar sua família junto às demais, negociando possíveis soluções aos conflitos que a envolvem. Essa descrição causa estranheza porque, nas sociedades matrilineares de modo geral, e nas sociedades macuas em particular, o posto de chefe familiar costumava ser atribuído ao “tio” materno e não ao “pai”. Este princípio organizacional recebe o nome de avunculado e, de acordo com Eduardo Medeiros:

Era na qualidade de *tàta* – ou *hálu* entre os macuas do centro-nordeste – que o tio materno era o chefe familiar, o decano da linhagem e o chefe da família alargada. O chefe da linhagem e os decanos dos respectivos segmentos eram os *ashitàta* (plural de *tàta*) seniores, isto é, os tios maternos mais próximos na estrutura social vertical dos fundadores dos respectivos grupos de filiação. Os decanos que detinham a chefia da linhagem eram chamados de *mamwene* (singular, *mwene*) ou *mahumo* (singular, *humu*), sendo este último designativo de aplicação mais corrente entre os macuas orientais, do Monapo a Pemba, sobretudo em Membra e no Eráti. Logo que um homem era escolhido para a função de chefe de uma linhagem, passava a residir junto ao seu grupo sororal para onde transitava com a sua mulher principal e as mulheres secundárias, embora esta última disposição não fosse obrigatória nem geral¹²⁷.

É importante deixar claro que a palavra *tàta* refere-se à posição no sistema de parentesco enquanto *mwene* refere-se a uma posição de chefia. Como a citação demonstra, nem todos os *ashitàta* recebiam o título de *mwene*, embora todos desfrutassem do devido prestígio. O título em questão estava reservado àquele que fora, de fato, submetido a um complexo cerimonial através do qual passava a estar investido de autoridade¹²⁸. Enquanto representante do grupo familiar, o *mwene* poderia arbitrar sobre questões (1) econômicas, distribuindo parcelas de terras para a agricultura familiar; (2) jurídicas, arbitrando as querelas

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit, p. 82 - 83.

¹²⁸ Ibidem, p. 105-109.

domésticas; (3) políticas, garantindo um bom relacionamento com os demais *maloko*¹²⁹ da região e negociando os casamentos de seus dependentes; (4) religiosas, realizando cerimônias ligadas à chuva e à fertilidade; e por fim, (5) sociais, organizando outras cerimônias, como a iniciação e o casamento dos rapazes¹³⁰.

Com base nessas questões e levando em consideração o argumento de Maria João Pinto segundo o qual a islamização teria promovido mudanças significativas na organização das relações familiares, seria plausível considerar que as representações elaboradas por Matos apenas refletem as transformações sociais em curso. No entanto, é importante considerar também o cenário social vivenciado por ele em meados do século XX, quando as mudanças empreendidas por décadas de governo colonial já teriam modificado as relações sociofamiliares macuas a ponto de fortalecer a autoridade paterna e desgastar, em contrapartida, a autoridade do “tio materno”. Essa hipótese é fortalecida por pesquisas realizadas entre o final do século XX e início do século XXI, dentre as quais destacamos as de Eduardo Medeiros¹³¹ e Signe Arnfred¹³². Segundo eles, mesmo que as transformações tenham sido ocasionadas por um conjunto de fatores, a modificação das relações econômicas exerceu um grande peso na alteração das dinâmicas sociofamiliares.

Se, antes, as células familiares trabalhavam para garantir ao máximo possível a sua subsistência, com a imposição de cultivos obrigatórios (principalmente o algodão) e com o incentivo à migração masculina para os grandes centros de produção capitalista, procedeu-se uma significativa alteração nas antigas relações de produção. Em geral, todas essas políticas eram descritas como modernizadoras, pois, como Arnfred observa, “a modernização econômica em África é frequentemente entendida como a transformação de economias de subsistência em economias de mercado (mais facilmente exploráveis)”¹³³. De acordo com ela, o modo como esse processo foi levado a cabo em Moçambique acabou resultando também na

¹²⁹ A palavra *maloko* é um dos possíveis plurais que o termo *nloko* pode adquirir. De acordo com o missionário Franciso Lerma Martinez, o termo *nloko* designa um conjunto de unidade uterinas, ligadas entre si por terem se originado em uma “mãe comum, a <<genearca>>”. MARTINEZ, F. **O povo macua e a sua cultura**. Ministério da Educação, Instituto de Investigação Científica Tropical. Lisboa, 1989. p. 62. Segundo Medeiros, o termo poderia ser colocado no plural de três formas: primeiro, através da palavra *maloko*, “com o significado de ‘povo’, ‘raça’, ‘agrupamento humano’”; segundo, através da palavra *miloko*, “com a significação de ‘fila’, ‘fileira’, ‘linha’, ‘dezena’”; por fim, haveria também a palavra *aloko*, “no sentido de ‘parente uterino’”. MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 78. Neste trabalho, optamos pela primeira forma todas as vezes em que estivermos nos referindo ao grupo de parentes que viviam próximos, enquanto o segundo destina-se às linhagens ou aos seguimentos de linhagem.

¹³⁰ Ibidem, p. 102.

¹³¹ Ibidem, p. 87 - 95.

¹³² ARNFRED, Signe. **Sexuality and Gender Politics in Mozambique: rethinking gender in Africa**. Woodbridge: James Currey, 2011. p. 62 - 103.

¹³³ Tradução livre. No original: “Economic modernization in Africa has often been about transforming subsistence economies into (more easily exploitable) money economies”. Ibidem, p. 47.

imposição de hierarquias de gênero onde elas não existiam ou, pelo menos, não eram tão fortes. Com isso, a autora apresenta argumentos que evidenciam um movimento de fortalecimento da autoridade masculina em detrimento da autonomia feminina¹³⁴. Em suas palavras:

A matrilinearidade e a modernização não combinam muito bem. Os valores do parentesco tradicional se chocam com o ideal da família nuclear promovido pelo processo de modernização; o poder paterno na família nuclear não combina com a tradição matrilinear que estabelece vínculos fortes entre o tio e o sobrinho. A matrilinearidade, em certa medida, oferece maior resistência à modernização. Mas também encontra-se mais vulnerável. Quando a modernização econômica realmente assumir o controle, a matrilinearidade muito provavelmente terá que ceder¹³⁵.

Nesse sentido, algumas das transformações identificadas são: aumento na virilocalidade dos casamentos, isto é, em vez de viver junto à linhagem da “esposa”, após o casamento o casal passava a residir nas terras da linhagem do “marido”¹³⁶; a individualização da família conjugal, ou seja, o núcleo composto por um casal e seus “filhos” passaria a viver de forma mais autônoma, deixando de estar submetido às normas do clã; a transferência da autoridade sobre os “filhos” do casal do “tio materno” para o “pai”; a herança dos bens pelos “filhos” e não pelos “sobrinhos”; o desenvolvimento da poligamia entre homens comuns¹³⁷; a dificuldade no acesso ao divórcio, sobretudo para as mulheres¹³⁸; a intensificação da fragmentação das linhagens; a transformação das antigas formas de ajuda mútua; uma

¹³⁴ *Ibidem*, p. 50.

¹³⁵ Tradução livre. No original: “Matriliney and modernization do not go well together. The values of traditional kinship clash with the nuclear family-ideal promoted by the modernization process; paternal power in the nuclear family does not combine with the matrilinear tradition of strong uncle/nephew relations. Matriliney thus, to a certain extent, means greater resistance to modernization. But it also means greater vulnerability. When economic modernization really takes over, most likely matriliney will have to yield”. *Ibidem*.

¹³⁶ O enfraquecimento da matrilocidade significa uma perda para as mulheres porque as deixa mais vulneráveis em casos de problemas no casamento. No padrão matrilocal, o “marido” é visto como um estranho, como alguém que precisa provar seu valor para a família da “esposa”. Se ele falha em cuidar dela e das crianças, se ele se mostra preguiçoso, egoísta ou violento, tanto a “esposa” quando qualquer um de seus parentes pode solicitar a divórcio sem muita burocracia. Nesse caso, o “marido” retorna à casa de sua “mãe”, enquanto a “esposa” permanece com os “filhos” na casa em que reside. Dessa forma, o aumento na virilocalidade dos casamentos faz com que as mulheres fiquem mais distantes de sua rede de apoio após se casarem. *Ibidem*, p. 46.

¹³⁷ Isto é, aqueles homens que não ocupavam posições sociais de prestígio, nem possuíam riquezas significativas, como acontecia anteriormente. De acordo com Medeiros, a prática da poligamia aumentou quando pensarmos que, até o início da colonização, ela estava reservada apenas aos régulos, aos chefes islâmicos e aos homens mais velhos que possuíam algum poder econômico ou prestígio social. No entanto, mesmo com esse aumento, a poligamia ainda era menos praticada da região norte do que no sul do país. MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 94.

¹³⁸ ARNFRED, S. **Sexuality and Gender Politics...**, op. cit., p. 46.

mudança substancial no tempo, espaço e estrutura dos ritos de iniciação¹³⁹; e, por fim, o aumento da dependência econômica das “esposas” em relação aos seus “maridos”¹⁴⁰.

É importante salientar que essas mudanças não se deram de modo uniforme em todas as regiões, havendo uma clara distinção entre as áreas urbanizadas e o meio rural. Da mesma forma, também não é possível pensá-las como uma progressão unilinear. Segundo Eduardo Medeiros, o fenômeno de nuclearização e individualização das famílias macuas começou a ficar mais evidente a partir da década de 1950, tendo acelerado no início dos anos 1960. No entanto, Medeiros também afirma que “com a crise econômica e política dos anos 80, assistiu-se a um renascimento vigoroso da tradição, em particular do poder político, das regras matrimoniais e de alguns ritos, especialmente dos ritos de iniciação dos jovens”¹⁴¹. Assim, o autor conclui que, mesmo diante de todas essas transformações, as unidades conjugais “continuaram sempre muito interligadas no seio do *erukulu*¹⁴² e este, no seio da linhagem”¹⁴³.

Como se pode concluir a partir das discussões acima, o processo de transformação das relações sociofamiliares empreendido pelo colonialismo revela que o fortalecimento da autoridade paterna é indissociável da promoção da família nuclear. Nesse sentido, seria equivocado adotar a família nuclear como um modelo analítico para o estudo das relações familiares macuas através dos provérbios uma vez que muitos deles antecedem a presença portuguesa na região norte. Na interpretação de Medeiros, a palavra *etthoko* (ou *nthoko*) que significa “casa”, “habitação” ou “lareira”, “não traduzia, como hoje, o conceito de família conjugal que, na verdade, não existia”¹⁴⁴. Ao oferecer mais detalhes, Medeiros afirma que:

O lar tradicional era essencialmente caracterizado por ser o local de residência e uma unidade de consumo constituída por uma mulher, seu marido e filhos, ainda que as crianças pudessem comer regularmente nas casas das outras mães classificatórias e no *etthoko* da avó materna. Mas o marido estava muitas vezes ausente; ele tinham uma ligação muito estreita com os *itthoko*¹⁴⁵ da sua mãe e irmãs que viviam no *muttethe*¹⁴⁶ do seu *erukulu*, para onde viajava com frequência; e, se o homem era polígamo, pertencia a outros “lares” espalhados pela região, pelos quais circulava regularmente. Nos raros casos em que um homem era indigitado para a chefia de sua linhagem ou chefatura, a sua mulher principal transferia-se para a nova residência avunculocal do marido, onde constituía com ele o novo *ehano*, residência chefal¹⁴⁷.

¹³⁹ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 93.

¹⁴⁰ Como as relações de trabalho portuguesas tendiam a privilegiar a contratação de homens, houve um acúmulo de capital monetário nas mãos dos “maridos”. Ibidem, p. 91.

¹⁴¹ Ibidem, p. 93.

¹⁴² Traduzido literalmente pela palavra “ventre” ou “útero”, o termo designa um seguimento de linhagem.

¹⁴³ Ibidem, p. 90.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 87.

¹⁴⁵ Forma plural de *etthoko*.

¹⁴⁶ Nome dado ao espaço territorial onde fica localizado o *etthoko*.

¹⁴⁷ Ibidem.

Constata-se, então, que as dinâmicas familiares descritas na citação rompem completamente com a ideia de lar conjugal presente nas interpretações de Matos. Consequentemente, passamos a identificar seus limites, pois, em primeiro lugar, as descrições do missionário criam em seu leitor ou leitora a falsa ideia de que essa forma de organização familiar não tem história, ou melhor, que ela é intrínseca ao sistema macua e, portanto, sempre esteve ali. Em segundo lugar, a descrição nuclearizada empreendida por Matos reflete diretamente na forma como percebemos e estudamos as relações de gênero. Ao concentrar-se no núcleo conjugal, o missionário oculta o fato de que outras pessoas estavam presentes no ambiente familiar para além do casal e de sua prole. A família macua não era constituída apenas por um pai, uma mãe e seus filhos. Por isso, passemos a considerar agora como a família nuclear influencia a análise das relações de gênero no meio macua.

2.2. As dinâmicas do gênero na família nuclear

Em um dos provérbios que compõem o livro de Alexandre Valente de Matos, é possível encontrar os seguintes dizeres:

Orèra worèra empène onikhala mw'attirikhu enthèla.

“O bem supremo de um casal consiste em o homem e a mulher viverem tão harmonicamente que se pareçam com dois canários brincando na mesma gaiola”.

O aforismo, elaborado a partir da exacta observação do modo de ser dos canários africanos *attirikhu*, indica que quando num casal há bom entendimento; o homem fala e a mulher escuta; quando a mulher emite o seu parecer; o homem não a contradiz.

De facto, na casa onde reinam a paz e a harmonia, marido e mulher assemelham-se a dois canários vivendo satisfeitos na mesma gaiola¹⁴⁸.

Como se pode notar, o provérbio aconselha a harmonia entre pessoas casadas, sendo possível pensá-lo como um conselho dado aos “noivos” e “noivas” nas vésperas de um casamento ou até mesmo após a união, numa ocasião de desentendimento. Assim como apontamos em nossa análise anterior, a imagem que se tem de uma casa macua continua a ser construída em torno de um núcleo conjugal monogâmico e heterossexual. No caso desse provérbio, especificamente, a escolha de Matos parece se justificar a partir da mensagem trazida pelo provérbio e às pessoas à quem ela se destina. No entanto, se nos limitássemos

¹⁴⁸ MATOS, A. V. **Provérbios Macuas...**, op. cit., provérbio n° 368, pg. 281.

apenas a explicação do provérbio, jamais saberíamos que, a depender de sua posição social, um mesmo homem poderia ter mais de uma “esposa”, podendo residir próximo delas (caso se trate de um chefe linhageiro¹⁴⁹, por exemplo) ou mesmo distante, sendo quase que um visitante na casa de cada uma delas. Com isso, não estamos apontando nenhum erro na interpretação de Matos, apenas uma limitação. Esse limite, a princípio, não seria problemático se não levasse, automaticamente, à percepção da família macua como uma instituição nuclearizada.

Conforme mencionamos acima, a presença ou ausência de outras pessoas no espaço familiar não deveria ser facilmente descartada no estudo das relações de gênero. Na interpretação de Oyèrónké Oyèwùmí, a família nuclear não opera apenas como uma configuração institucional, mas também espacial¹⁵⁰. Nela, o espaço do lar é ocupado por um conjunto limitado de pessoas: o pai, a mãe, os filhos e as filhas. Isso não quer dizer que outras pessoas não possam estar presentes, mas que o modelo nuclear não pressupõe essas presenças. Quando elas existem, é preciso especificar. Assim, ao excluir a presença de outras pessoas adultas para além do pai e da mãe, a família nuclear se apresenta como um espaço isolado que faz do gênero um princípio de organização fundamental, pois, se não há outras pessoas adultas por perto, as responsabilidades precisam ser divididas entre o casal.

Para Ifi Amadiume, a família nuclear constitui uma instituição privada, patriarcal e monogâmica que, por força da sua própria constituição interna, nega às mulheres direitos básicos e as subjugava ao lar doméstico, dificultando sua participação nos espaços públicos e no exercício do poder¹⁵¹. Esta seria, inclusive, a razão pela qual muitas feministas ocidentais repetidamente descreveram o casamento como uma forma de escravidão feminina¹⁵². Ao construir um argumento próximo ao de Amadiume, Oyèrónké Oyèwùmí considerou o gênero e a divisão sexual do trabalho como partes intrínsecas ao arranjo heterossexual e monogâmico da família nuclear, afirmando que:

A família nuclear é uma família generificada por excelência. Como uma casa unifamiliar, é centrada em uma mulher subordinada, um marido patriarcal, e as

¹⁴⁹ Segundo Martinez, o *ehano* (residência chefal), é composto por várias construções para as mulheres do chefe, sendo a maior e mais bem-feita reservada para a “esposa” principal (porque é a primeira, seguindo uma lógica de senioridade). MARTINEZ, F. L. **O povo Macua...**, op. cit., p. 74.

¹⁵⁰ OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes. p. 3.

¹⁵¹ AMADIUME, Ifi. **Re-inventing Africa: matriarchy, religion, and culture**. London: Zed Books. 1997. p. 102.

¹⁵² *Ibidem*.

filhas e filhos. A estrutura da família, concebida como tendo uma unidade conjugal no centro, presta-se à promoção do gênero como categoria natural e inevitável, porque dentro desta família não existem categorias transversais desprovidas dela. Em uma família generificada, encabeçada pelo macho e com dois genitores, o homem chefe é concebido como ganhador do pão, e o feminino está associado ao doméstico e ao cuidado¹⁵³.

Percebe-se, então, que na família nuclear não existem outras categorias organizando a distribuição do trabalho para além do gênero. Enquanto categoria analítica, o gênero foi historicamente concebido pelo discurso feminista ocidental¹⁵⁴ através de uma lógica dicotômica. De acordo com Oyěwùmí, essa dualidade tem origem na percepção generificada do dimorfismo sexual humano inerente a definição de gênero. Para ela, intrínseca a formulação do conceito está uma rígida e hierarquizada separação entre macho e fêmea, na qual o primeiro é concebido como a *norma* (o que implica privilégios) enquanto o segundo é concebido como o *outro* (o que leva, conseqüentemente, à sua subordinação)¹⁵⁵. A palavra “mulher”, por exemplo, evoca três ideias para Oyěwùmí: pessoas que não têm pênis; pessoas que não têm poder; e pessoas que não podem participar da arena pública¹⁵⁶. Por isso, a autora procura chamar atenção para o peso que a esfera biológica exerce sobre a forma como nós, ocidentais, percebemos o mundo.

Foi com base nesse determinismo biológico que as diferenças anatômicas entre as pessoas foram tomadas como critério de organização nas sociedades ocidentais. Essa crença de que a verdade das coisas pode ser encontrada na matéria que a constitui, isto é, na composição de seus corpos, está presente em todos os aspectos de nosso pensamento¹⁵⁷. Dois exemplos são particularmente úteis aqui. O primeiro deles aponta para a utilização da antropometria em diversas áreas de investigação, como as pesquisas dedicadas à identificação e classificação dos grupos étnicos de Moçambique¹⁵⁸. Já o segundo diz respeito ao mito de

¹⁵³ OYĚWÙMÍ, O. **Conceituando o gênero...**, op. cit., p. 3 - 4.

¹⁵⁴ É preciso reconhecer que ao falar em “feminismo ocidental” estamos fazendo duas generalizações. Primeiro, porque as sociedades que compõem o que chamamos de “ocidente” não são culturalmente homogêneas e, segundo, porque, as discussões promovidas pelas pessoas dessas sociedades que se identificam como feministas deram origem a vertentes do feminista que são bastante distintas entre si. No entanto, ao generalizar dessa forma, queremos chamar a atenção para lugar de centralidade que as teorias, conceitos e instituições voltadas para a pesquisa e produção de conhecimento oriundas da Europa e dos Estados Unidos ocupam na hierarquia global.

¹⁵⁵ OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The Invention of Women: making an African sense out of western gender discourses**. Minneapolis, London. University of Minnesota Press. 3ª Ed. 2001. p. 31.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 34.

¹⁵⁷ Ver: Introdução, p. 10.

¹⁵⁸ PEREIRA, R. M. Raça, sangue e robustez. Os paradigmas da antropologia física colonial portuguesa. *In: Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 2005. Disponível em: <<http://cea.revues.org/1363>>. Acesso em: 12 out. 2021.

que, porque as mulheres gestam, parem e amamentam, elas estão naturalmente imbuídas de um instinto para o cuidado.

A partir desses exemplos, percebemos que essa ânsia de definir o *outro* a partir de seu corpo tem sido responsável por produzir uma série de essencialismos que estão muito além das relações de gênero. Segundo essa lógica, é a essência de cada um que define a forma como ele ou ela irá se comportar socialmente. No que se refere ao gênero, a consequência deste pensamento é a construção de homens e mulheres como categorias fixas, rígidas e imutáveis. Seguindo uma linha de raciocínio similar, Amadiume nos lembra que este modo de pensar é uma consequência direta da forte influência que a filosofia inatista¹⁵⁹ exerceu e ainda exerce no pensamento europeu. Em diálogo com Karen Sacks, a autora afirma que o inatismo é uma “falsa fabricação”, uma construção que tem por finalidade justificar a soberania masculina¹⁶⁰:

[Em seu trabalho] Sacks demonstra como o significado foi continuamente manipulado ao longo do tempo pelo pensamento filosófico europeu – por razões políticas e econômicas – para redefinir as qualidades e capacidades das mulheres, da inferioridade inata ao lugar da maternidade e da esfera doméstica como espaços separados da vida pública, isto é, das relações de produção¹⁶¹.

Ao refletir sobre as consequências dessa lógica inatista, Oyèwùmí faz uma crítica ao argumento de que a maternidade teria sido a “razão primária da domesticação das mulheres”¹⁶². O problema, para a autora, está na pretensão universalista de um argumento que, na verdade, se limita a percepção das culturas ocidentais. De acordo com Oyèwùmí, a mentalidade ocidental considera que “como as mulheres são mães, elas não podem se engajar em atividades econômicas que as afastem da esfera doméstica”. Porém, se deslocarmos um pouco nosso ponto de referência e adotarmos o sentido de mundo iorubá¹⁶³, por exemplo, perceberemos que, intrínseca à construção da maternidade iorubana estava ideia de que as mães devem prover materialmente para seus filhos/filhas. Isso faz da maternidade não um obstáculo, mas um incentivo à atividade econômica¹⁶⁴.

¹⁵⁹ Por inatismo nos referimos a uma linha de pensamento filosófico que afirma o caráter inato das ideias no indivíduo, de modo que estas não dependem das experiências vividas, estando incutidas na pessoa desde o nascimento.

¹⁶⁰ AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 115.

¹⁶¹ Tradução livre. No original: “Sacks herself shows how meaning was manipulated over time in European philosophical thought – for specific economic and political reasons – continuously to redefine the qualities and capabilities of women, from innate inferiority to the place of motherhood and the domestic sphere as separate from the public, that is, production relations”. Ibidem, p. 114 - 115.

¹⁶² OYÈWÙMÍ, O. **The Invention of Women...**, op. cit., p. 73.

¹⁶³ Nos referimos aos iorubás do reino de Oió estudados por Oyèwùmí.

¹⁶⁴ Ibidem.

Fica evidente, então, que se seguirmos o exemplo de Matos e aceitarmos a família nuclear como o modelo no qual a família macua estava estruturada antes da interferência portuguesa, nós acabaríamos por injetar no contexto social macua todos esses valores culturais que, no fim das contas, interfeririam na forma como concebemos as relações de poder entre homens e mulheres. No que se refere, especificamente, as relações de trabalho, o modelo nuclear implica na ideia de que, por serem essencialmente diferentes, a divisão de tarefas entre homens e mulheres resulta em uma complementariedade. Aquilo que o homem não pode fazer, por exemplo, gestar e amamentar uma criança, fica a cargo de sua esposa. Enquanto isso, ele está livre para sair e buscar, fora do espaço doméstico, o sustento da família. Se ele passa muito tempo fora, ela está sempre presente no lar. Assim, as tarefas domésticas e o cuidado com a prole ficam sob responsabilidade da mulher. A partir daí, temos não apenas uma percepção generificada do espaço social, isto é, a dicotomia entre público e privado, mas também uma ideia de homens e mulheres se completam naturalmente.

Nesse sentido, é o casamento heterossexual que justifica a divisão sexual do trabalho. Nas palavras de Oyèrónké Oyěwùmí:

Edholm, Haris e Young sugerem que, como o casal heterossexual é a base da divisão do trabalho, a análise acadêmica das diferenças de gênero nos papéis/ocupações sociais deve estar baseada nos papéis conjugais – marido/esposa ou mãe/pai. Essa abordagem é problemática em relação a antiga sociedade Oió porque não havia a ideia de um casal conjugal que coubesse nesses moldes e as pessoas casadas não formavam uma unidade produtiva. Na verdade, a existência da poligamia torna inaplicável o modelo dos papéis conjugais complementares. Já no que diz respeito ao modelo mãe/pai, tanto as mães quanto os pais tinham a obrigação de “ganhar o pão” para suas crianças. As mães parecem ter sido mais proeminentes e críticas para a existência e sobrevivência das crianças no dia a dia; mas os pais também tinham papéis proeminentes muito importantes a desempenhar na vida dos filhos e filhas, especialmente durante os ritos de passagem, como o casamento, que eram de grande importância na sociedade iorubá. Na verdade, o modelo parental na antiga sociedade Oió abrangia muito mais do que os papéis do pai e da mãe. Era mais uma divisão de trabalho entre o *idi-iyá* (parentes maternos – a casa da mãe) e o *idi-bàbá* (parentes paternos – a casa do pai). Uma mulher pertencente a linhagem paterna, por exemplo, desempenharia o papel do pai ao cumprir as obrigações do lado paterno¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Tradução livre. No original: “Edholm, Haris and Young go on to suggest that because heterosexual coupling is the foundation of the division of labor, scholarly analysis of gender difference in roles/occupations should be based on conjugal roles – husband/wife or mother/father. This approach is problematic with regard to Old Òyó because there was no conjugal couple as such, and married persons did not form a productive unite. Indeed, the existence of polygamy rendered the complementary conjugal-role model inapplicable. With regard to the mother/father model, both mothers and fathers had ‘bread-winning’ obligations to their children. Mothers seem to have been more prominent and critical to their children’s existence and survival on a daily basis; but fathers also had very important prominent parts to play in the lives of their children, particularly during rites of passage, such as marriage, that was of great importance in Yorùbá society. Indeed, the parental model in Old Òyó society encompassed much more than the roles of the father and the mother. It was more a division of labor between the *idi-iyá* (maternal kin – the mother’s house) and the *idi-bàbá* (paternal kin – the father’s house). An anafemale belonging to the paternal kin, for example, would play the role of the father as she enacted the obligations of the father’s side”. Ibidem, p. 74

A passagem acima é riquíssima em informações que poderão nos ajudar a pensar as sociedades macuas. Logo no início, Oyèwùmí informa que, assim como no meio macua, entre os iorubá de Oió também não havia uma célula conjugal composta apenas por um casal heterossexual e sua prole. A partir disso, os pares marido/mulher e pai/mãe tornam-se insuficientes para que possamos analisar as relações de trabalho já que, como a própria autora coloca, a simples pressuposição de que haveriam outros adultos presentes no espaço doméstico nos obriga a incluí-las na divisão de tarefas. Sendo assim, Oyèwùmí não nega a divisão, mas a redimensiona ao nível da linhagem para, assim, abranger tanto os parentes maternos quanto os parentes paternos. Por fim, a autora conclui seu argumento citando a possibilidade de que uma mulher pertencente à linhagem paterna, poderia ocupar a posição de pai ao cumprir alguma função que seria da responsabilidade deste. Com isso, a autora nos mostra que, se houvesse algum sistema de gênero organizando as relações sociais no contexto iorubá¹⁶⁶, este não pode ser pensado a partir do corpo. Assim, o gênero poderia deixar de ser percebido como uma categoria fixa, rígida e imutável para ser compreendida como fluída, maleável e transitória.

Uma afirmação como essa exige uma explicação mais detalhada. Afinal, até agora muito foi dito sobre como não pensar o gênero e muito pouco sobre como ele de fato deve ser trabalhado em contextos não-ocidentais. Porém, antes que possamos chegar a uma definição do conceito, convém, ainda, nos atentarmos a outras questões. A partir das problematizações apresentadas acima, vemos que, ao atuar como o principal critério de organização das relações travadas no âmbito da família nuclear, o gênero funciona também como uma categoria de poder. Isto, por sua vez, pressupõe outras duas ideias: primeiro, a de que as diferenças de gênero atuam como fatores de hierarquização e opressão dos indivíduos e, segundo, que a “mesmice de gênero” funciona como “a principal fonte de identificação e solidariedade nesse tipo de família”. Seguindo esse raciocínio, a filha se autoidentifica como mulher a partir de sua relação com a mãe e as irmãs¹⁶⁷ e, conseqüentemente, o filho faz o mesmo com o pai e os irmãos.

Ambos os pressupostos nos colocam diante de questões de ordem psicanalíticas, uma vez que a construção da subjetividade assume o centro do debate. De acordo com Joan Scott,

¹⁶⁶ É fundamental deixar claro que, para Oyèwùmí, o contexto de surgimento da categoria gênero faz dela uma categoria biológica. Por isso, a autora nega a pertinência do gênero enquanto um princípio de organização na antiga sociedade Oió. A ideia do gênero como algo ligado à posições e papéis sociais que orienta o presente trabalho vem do pensamento de Ifi Amadiume.

¹⁶⁷ OYÈWÙMÍ, O. **Conceituando o gênero...**, op. cit., p. 4.

no âmbito da psicanálise encontram-se duas grandes escolas de pensamento dedicadas a pensar a construção das identidades de gênero no processo de formação da subjetividade humana. A primeira delas é o que a autora chama de escola anglo-americana, que concentra-se nas teorias de relação de objeto, muito conhecida pelos trabalhos de Nancy Chodorow; já a segunda é escola francesa, cuja base se encontra em “leituras estruturalistas e pós-estruturalistas de Freud no contexto das teorias da linguagem” e que tem como figura principal Jacques Lançan¹⁶⁸.

De forma sintética, Scott informa que ambas as escolas procuram se concentrar nos anos iniciais do desenvolvimento da criança, com o intuito de desvendar os processos de formação da identidade de gênero. No entanto, elas se diferenciam em aspectos cruciais. Enquanto a escola anglo-americana prioriza a experiência concreta (“a criança vê, ouve, tem relações com aqueles que se ocupam dela, em particular, obviamente, com seus pais”) a escola francesa tende a enfatizar “o papel central da linguagem na comunicação, na interpretação e na representação do gênero”¹⁶⁹. Após contextualizar as escolas, Scott apresenta sua crítica.

Em sua perspectiva, a escola anglo-americana erra ao concentrar-se demais na esfera familiar e na experiência doméstica, visto que, para o/a historiador/a “ela não deixa meios para ligar esse conceito (nem o indivíduo) a outros sistemas sociais, econômicos, políticos ou de poder”¹⁷⁰. Apesar de relevante para contextos ocidentais, a afirmação de que uma ênfase na esfera familiar dificulta o estabelecimento de conexões entre a família e os demais sistemas sociais não se aplica a contextos sócio-históricos como o das sociedades macuas, onde as relações de parentesco estruturavam todos os sistemas sociais, da religião à economia, conforme demonstraremos com a totalidade deste trabalho.

No entanto, ao apontar outros problemas criados pela escola anglo-americana, Scott levanta questões importantes:

Mas não estão claras a origem nem as razões pelas quais eles estão articulados em termos de uma divisão sexual do trabalho. Tampouco se discute a questão da desigualdade, por oposição à da assimetria. Como podemos explicar, no interior desta teoria, a persistente associação entre masculinidade e poder, o fato de que se valoriza mais a virilidade do que a feminilidade? Como podemos explicar a forma pela qual as crianças parecem aprender essas associações e avaliações mesmo quando elas vivem fora de lares nucleares, ou no interior de lares onde o marido e a mulher dividem as tarefas familiares? Penso que não podemos fazer isso sem

¹⁶⁸ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e Realidade**. Vol. 20. n. 2. p. 71-99. Jul/dez. 1995. p. 80.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 81.

¹⁷⁰ Ibidem.

conceder uma certa atenção aos sistemas de significado, quer dizer, aos modos pelos quais as sociedades representam o gênero, servem-se dele para articular as regras de relações sociais ou para construir o significado da experiência. Sem significado, não há experiência; sem processo de significação, não há significado¹⁷¹.

Ao defender a importância dos sistemas de significado, a autora adentra no campo da linguagem, que considera como “a chave de acesso da criança à ordem simbólica”. Com isso, a interpretação lacaniana da teoria de Sigmund Freud é colocada em discussão:

Segundo Lacan, o falo é o significante central da diferença sexual. Mas o significado do falo deve ser lido de maneira metafórica. O drama edípico, para a criança, coloca em ação os termos da interação cultural, já que a ameaça de castração representa o poder, as regras da lei (do Pai). A relação da criança com a lei depende da diferença sexual, de sua identificação imaginativa (ou fantasmática) com a masculinidade ou a feminilidade. Em outras palavras, a imposição de regras de interação social é inerente e especificamente generificada, pois a relação feminina com o falo é forçosamente diferente da relação masculina. Mas a identificação de gênero, mesmo que pareça sempre coerente e fixa, é, de fato, extremamente instável. Como sistemas de significado, as identidades subjetivas são processos de diferenciação e de distinção, que exigem a supressão de ambiguidades e de elementos de oposição, a fim de assegurar (criar a ilusão de) uma coerência e (de) uma compreensão comum. A ideia de masculinidade repousa na repressão necessária de aspectos femininos – do potencial do sujeito para a bissexualidade – e introduz o conflito na oposição entre o masculino e o feminino. Os desejos reprimidos estão presentes no inconsciente e constituem uma ameaça permanente para a estabilidade da identificação de gênero, negando sua unidade, subvertendo sua necessidade de segurança. Além disso, as ideias conscientes sobre o masculino ou o feminino não são fixas, uma vez que elas variam de acordo com as utilizações contextuais. Sempre existe um conflito, pois, entre a necessidade que tem o sujeito de uma aparência de totalidade e a imprecisão da terminologia, seu significado relativo, sua dependência da repressão. Este tipo de interpretação torna problemáticas as categorias de “homem” e “mulher”, ao sugerir que o masculino e o feminino não são características inerentes, mas constructos subjetivos (ou ficcionais). Essa interpretação implica também que o sujeito se acha em um processo constante de construção e oferece um meio sistemático de interpretar o desejo consciente e inconsciente, ao destacar a linguagem como um objeto apropriado de análise. Enquanto tal eu a considero instrutiva¹⁷².

Apesar de destacar as potencialidades da teoria lacaniana, Scott também aponta alguns problemas. Para ela, o foco nas “questões relativas ao sujeito individual” é exagerado e a “tendência a reificar, como dimensão central do gênero, o antagonismo subjetivamente produzido entre homens e mulheres” tende a universalizar tanto as categorias homem/masculino e mulher/feminino quanto a relação entre elas. Na esteira destas problematizações, Scott considera ainda que o falo acaba sendo tomado como o único significante, o que faz com que “o processo de construção do sujeito generificado” seja, “em última instância, previsível, já que é sempre o mesmo”. Para um/a historiador/a, isso é um

¹⁷¹ Ibidem, p. 82.

¹⁷² Ibidem.

grande problema. Por isso, Scott afirma que a teoria lacaniana deixa a desejar “uma forma de conceber a ‘realidade social’ em termos de gênero” e, com isso, o antagonismo sexual que Lacan postula termina por projetar “um certo caráter intemporal, mesmo quando está bem historicizado”¹⁷³.

É interessante notar, como faz Scott, que ao concentrar-se nos sistemas de significado, a teoria lacaniana consegue resolver o problema criado pela escola anglo-americana, ligando o gênero aos demais sistemas sociais. Além disso, ao atribuir ao gênero uma variabilidade um pouco maior, a perspectiva pós-estruturalista também abre espaço para pensar o gênero de maneira um pouco mais fluída. No entanto, se levarmos em consideração as críticas de Oyěwùmí, veremos que o sexo biológico continua servindo como a base a partir da qual o gênero é pensado¹⁷⁴. O termo *gênero* surge no pensamento feminista justamente para demarcar a fronteira entre o natural e o social, o *sexo* e o *gênero*. Mas, até onde é realmente possível separá-los quando o corpo continua servindo como base para ambas as categorias? A própria definição de gênero elaborada por Scott afirma que: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder¹⁷⁵. Para Oyěwùmí, por outro lado, podem ter existido contextos sociais em que o gênero não fosse nenhuma das duas coisas:

De fato, a categorização das mulheres nos discursos feministas enquanto um grupo homogêneo e bio-anatomicamente determinado, sempre constituído como impotente e vitimizado não reflete a ideia de que as relações de gênero sejam relações sociais e, portanto, historicamente fundamentadas e vinculadas à cultura. Se o gênero é construído socialmente, então o gênero não pode se comportar da mesma forma através do tempo e do espaço. Se o gênero é uma construção social, então nós precisamos examinar as várias arquiteturas culturais com as quais ele foi construído, e precisamos reconhecer que diversos atores localizados (agregados, grupos, partes interessadas) fizeram parte da construção. Nós precisamos reconhecer ainda que se o gênero é uma construção social, então houve um momento específico no tempo (em uma diferente arquitetura cultural) em que ele foi “construído” e, dessa forma, um momento anterior no qual ainda não havia sido. Assim, o gênero, sendo uma construção social, é também um fenômeno histórico e cultural. Consequentemente é lógico supor que em algumas sociedades, as construções de gênero nunca precisaram existir¹⁷⁶.

Com esses apontamentos em mente, começamos a perceber os limites de nosso questionamento inicial, isto é, compreender se e até que ponto o gênero realmente atuava como uma categoria de organização das relações de poder entre as sociedades macuas. Como

¹⁷³ Ibidem, p. 83.

¹⁷⁴ OYĚWÙMÍ, O. *The Invention of Women...*, op. cit., p. 9.

¹⁷⁵ SCOTT, J. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica...*, op. cit., p. 86.

¹⁷⁶ OYĚWÙMÍ, O. *The Invention of Women...*, op. cit., p. 10.

poderemos fazê-lo se, o tempo inteiro, nossas fontes se referem a homens e mulheres, a funções femininas e masculinas? Como negar a importância do gênero quando os estudos sobre os ritos iniciáticos, por exemplo, falam constantemente sobre processos de construção da masculinidade e da feminilidade? Aliás, mais importante ainda seria perguntar, como podemos negá-lo se, nós, pesquisadoras/es brasileiras/os, fomos educadas/os nos moldes de uma racionalidade biologizante (*bio-lógica*) como nos fala Oyèwùmí? Foi considerando todas essas questões que, logo de início, percebemos a impossibilidade de refutar o gênero como uma categoria organizacional. Sendo assim, se pretendemos continuar procurando respostas para nossa problemática inicial, outra questão precisa ser colocada e ela é: como trabalhar com o gênero enquanto uma categoria útil de análise histórica em contextos sociais onde outras formas de racionalidade podem prevalecer?

2.3. Um modelo *familiar*

Agora que ajustamos o foco de nossa investigação, devemos retomar a problemática do modelo familiar. Por isso, antes que possamos responder o questionamento colocado logo acima, é preciso pontuar algumas outras questões que atravessam a obra de Valente de Matos. Vimos, até agora, que as matrilineagens macuas do passado não podem ser pensadas pela ótica da família nuclear, sendo importante destacar que essa conclusão não é exatamente uma novidade trazida pelo nosso estudo. Outras pesquisas conduzidas antes da nossa também o sabiam e, ainda assim, terminaram reafirmando a subordinação feminina. Ao chamarmos atenção para isso, não queremos sugerir que as mulheres macuas não estavam sujeitas a nenhum tipo de opressão. Pelo contrário. Nossa intenção aqui é, mais uma vez, não partir de pressupostos.

Ao consultarmos algumas etnografias produzidas a respeito das sociedades macuas, nos deparamos, frequentemente, com o argumento de que “o facto de ser uma sociedade matrilinear não significava que a organização política fosse matriarcal”¹⁷⁷. Geralmente, esta afirmação vem acompanhada de uma referência ao papel do “tio materno” (*tàta* ou *hálu*) que, na qualidade de *mwene*, atuava como a principal figura de autoridade linhageira, conforme mencionamos anteriormente. No entanto, essas mesmas etnografias revelam que “associada a figura de cada decano existia sempre uma irmã ou sobrinha uterina, cuja função era ‘enriquecer e aumentar o clã’”¹⁷⁸. Medeiros afirma ainda que “nas grandes chefaturas de

¹⁷⁷ MEDEIROS, E. *Os senhores da floresta...*, op. cit., p. 82.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 83.

Namapa, podia ser a própria mãe ou uma tia materna”¹⁷⁹ do *mwene*. O seu cargo era designado pelo termo *pwiamwene*¹⁸⁰, sendo possível encontrarmos também o vocábulo *apwiamwene*.

Segundo o autor, o termo é composto pelo prefixo *a*, “que forma o plural honorífico utilizado com frequência entre os macuas como tratamento respeitoso”, e pelos substantivos *pwia* e *mwene*¹⁸¹. Como vimos, a palavra *mwene* denota uma posição de chefia. Já o termo *pwia* “significa na terminologia do tratamento ‘senhora’, ‘avó’, ‘dona’ e serve para nomear uma mulher a quem se respeita muito, a mãe do marido, por exemplo e, no Eráti, qualquer mulher casada e com filhos das gerações anteriores ao Ego”¹⁸². Conclui-se, portanto, que a *apwiamwene* não era simplesmente uma mulher importante, ela era sobretudo uma “mãe” ou uma “avó” dotada de autoridade.

A importância e o poder desta figura se tornam explícitos quando Medeiros informa que, assim como o *mwene*, a *apwiamwene* tinha suas próprias competências, exercendo uma importante influência política que lhe rendeu, frequentemente, a alcunha de rainha” na literatura estudada¹⁸³. Na qualidade de depositária da memória e da ancestralidade do grupo, ela presidia cerimônias de proteção espiritual, organizava a iniciação das meninas e transmitia saberes relativos ao parto das mulheres de sua linhagem. Para além disso, Medeiros nos conta que a *apwiamwene* “participava ativamente na escolha e na investidura do novo *mwene*”¹⁸⁴, auxiliando-o nas tomadas de decisão:

Nada se fazia na aldeia sem que ela manifestasse o seu assentimento e aprovação, pelo menos tácito. Era por isso que os *mamwene*¹⁸⁵ nunca tomavam uma decisão importante sem consultar previamente as suas *apwiamwene*; se eles agissem sem essa consulta, resultaria uma situação conflituosa que poria em perigo a unidade do grupo¹⁸⁶.

É interessante notar que mesmo reconhecendo a participação da *apwiamwene* nos processos decisórios, como ficou evidente na citação, Medeiros se embasa na organização

¹⁷⁹ Ibidem, p. 103.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 83.

¹⁸¹ Ibidem, p. 103.

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ Baseando-se nos estudos de Branquinho, Maria João Pinto menciona nominalmente algumas dessas figuras em diferentes regiões do norte moçambicano: “a rainha Olaica do Lúrio, a rainha Congo de Iticulo, a rainha Meconta e a rainha de Muecate”. PINTO, op. cit., p. 124. O uso da terminologia também foi observado por Eduardo Medeiros. MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 104.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 103.

¹⁸⁵ Forma plural de *mwene*. Da mesma forma, o plural de *apwiamwene* é *mapwiamewne*.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 104.

política para afirmar um protagonismo e, portanto, uma soberania masculina nos espaços de poder. De modo similar, o missionário Francisco Lerma Martínez afirma que:

Paralelamente ao chefe de uma povoação existe a figura da mulher mais importante, chamada APWIAMWENE. Normalmente, esta mulher não exerce directamente a autoridade: ela é uma espécie de conselheira, com papel de grande relevo na sociedade e nos ritos; é a irmã uterina mais velha de um determinado chefe ou, na falta deste, a imediatamente a seguir em linha de sucessão uterina. A APWIAMWENE representa o <<ventre>> da linhagem, que, detendo o poder, é garantia de conservação da tradição. Esta mulher não exerce um poder real; está, porém, intimamente associada ao poder do chefe¹⁸⁷.

Vemos que ao explicar a organização política macua, Martínez procura demonstrar a existência de uma estrutura patriarcal apresentando a *pwiamwne* como uma conselheira, cujo poder não se igualaria ao do *mwene*. Esta descrição se torna problemática porque, ao afirmar que na qualidade de conselheira a *pwiamwne* não exercia um poder real, Martínez abre espaço para pensarmos que os demais conselheiros, assim como ela, não exerciam um poder real. Sabemos que esta afirmação não procede porque, de acordo com o mesmo relato, o conselho no qual a *pwiamwne* participa era composto por um conjunto de decanos e chefes linhageiros com o poder de controlar aspectos importantes da vida de seus parentes uterinos. Por que, então, de todos os membros do conselho, somente a *pwiamwne* foi descrita como aquela que não exerce um poder real? Haveria aí alguma relação com o fato de ela ser única mulher a ocupar esse espaço?

Outras questões como essa surgem quando nos deparamos com um relato sobre Zalupia Kapuko que, em 1968, foi escolhida para chefiar a linhagem Muataka e, com isso, veio a ocupar a posição de *mwene*. De acordo com Medeiros, nomeações como esta eram tidas como excepcionais e, por isso, uma série de cuidados espirituais precisavam ser tomados. Isso, provavelmente, implicava em submetê-la a rituais que a permitissem exercer a função como se fosse um homem, pois Medeiros também nos informa que, enquanto *mwene*, ela era socialmente percebida como tal, possuindo, inclusive, uma *pwiamwne* ligada a sua chefia¹⁸⁸. Apesar de Medeiros descrever o caso como uma exceção, Maria João Pinto apresenta registros que vão desde o século XVI ao XIX nos quais abundam exemplos de mulheres ocupando posições de chefia na região¹⁸⁹. Infelizmente a autora não especifica se essas mulheres, assim como Zalupia Kapuko, carregavam o título de *mwene* ou outros títulos

¹⁸⁷ MARTINEZ, F. L. **O povo Macua...**, op. cit., p. 69.

¹⁸⁸ PINTO, M J P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros...**, op. cit., p. 125 apud MEDEIROS, Eduardo. Ideologias e Religiões em Moçambique. **Semanário Savana**, Maputo. 1996. p. 40.

¹⁸⁹ PINTO, M J P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros...**, op. cit., p. 125.

de autoridade para além do de *pwiambwene*. Contudo, todos esses relatos já são o suficiente para começarmos a desconfiar que, talvez, as hierarquias de gênero entre os macuas não fossem tão rígidas ou tão fixadas ao corpo como geralmente se supõe.

Na interpretação de Signe Arnfred a dificuldade em reconhecer formas de autoridade exercidas por mulheres reflete o que a autora chama de mitologias masculinas (*male mythologies*). Com essa expressão, Arnfred se refere às presunções de dominação masculina e subordinação feminina que persistem ainda hoje em grande parte da literatura antropológica e feminista. Estando longe de defini-las como constructos produzidos e mantidos exclusivamente por homens, Arnfred entende as mitologias masculinas como formas de naturalizar e legitimar o poder masculino¹⁹⁰. Ao narrar sua experiência como pesquisadora das relações de gênero no norte de Moçambique, a autora relacionou sua dificuldade em teorizar os dados coletados aos limites apresentados pela literatura antropológica da época. Segundo ela, ao longo da década de 1980, quando realizou esse levantamento, havia grande insensibilidade por parte dos antropólogos e das antropólogas em perceber os “fatos (aos meus olhos) bastante óbvios de diferentes equilíbrios de poder nas relações de gênero evidenciados em configurações matrilineares”¹⁹¹. Posteriormente, a autora se deu conta de que essa dificuldade era uma consequência direta da forma masculinizada de perceber o poder¹⁹².

Arnfred conta que sua busca inicial por pesquisas de grande folego dedicadas a investigar a localização geográfica e os padrões de dispersão de sociedades matrilineares em África foi um completo fracasso. Não haviam estudos desse tipo, apenas análises particulares de algumas poucas sociedades específicas. A autora, então, identifica duas razões principais para a existência dessa lacuna. Primeiro, por se tratar de um fenômeno multifacetado, a matrilinearidade pode apresentar diferentes padrões de organização, sendo muito complicado medi-la com uma única régua. Essa dificuldade de teorização é ilustrada pelo termo “enigma matrilinear” (*matrilineal puzzle*), cunhado por Audrey Richards, em 1950¹⁹³.

Paralelamente a essa a dificuldade teórica encontra-se uma segunda razão. Na perspectiva de Arnfred, a matrilinearidade não atraía muito interesse por ser percebida como uma anormalidade, um traço remanescente dos estágios primários de desenvolvimento

¹⁹⁰ ARNFRED, S. *Sexuality and Gender Politics...*, op. cit., p. 218.

¹⁹¹ Tradução livre. No original: “to the (to my eyes) quite obvious facts of different gender balances of power evidenced in matrilineal settings”. Ibidem, p. 219.

¹⁹² Ibidem, p. 218.

¹⁹³ RICHARDS, Audrey. Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu. In: RADCLIFFE-BROWN, A., FORDE, C.D (editores). *African Systems of Kinship and Marriage*. Oxford: Oxford University Press. 1950.

humano e, portanto, fadada ao desaparecimento¹⁹⁴. Em Moçambique, porém, este modelo de organização familiar resiste até hoje. Para a autora, “um estudo aprofundado da matrilinearidade, em seus próprios termos, ameaça desestabilizar as tão estimadas mitologias masculinas de dominação/subordinação feminina”¹⁹⁵ porque fornece argumentos baseados em dados empíricos de padrões alternativos de relações de poder entre homens e mulheres¹⁹⁶. Como se pode perceber através da constante necessidade em afirmar o carácter patriarcal do sistema político, o enigma matrilinear também confundiu muitos pesquisadores das sociedades macuas.

Em um artigo publicado em 1941 pelo Pe. Constantino Gerards, das Missões Católicas de Pôrto Amélia¹⁹⁷, podemos encontrar mais um exemplo de como as mitologias masculinas atravessam os estudos etnográficos conduzidos no norte de Moçambique desde as primeiras iniciativas formais. Por “iniciativas formais” estamos nos referindo a estudos encomendados por autoridades que compunham o aparato burocrático do Estado Colonial e que serviam a propósitos específicos. Para não desviarmos o foco de nossa atenção, deixaremos esta questão para ser abordada no próximo capítulo. Por hora, concentremo-nos no conteúdo do artigo.

Logo nos parágrafos iniciais, Gerards apresenta ao leitor/a uma vida familiar muito próxima da realidade das famílias camponesas ocidentais da época, onde o trabalho e a manutenção da vida doméstica eram, em grande medida, organizados em torno de papéis de gênero. De acordo com Gerards, embora o trabalho nos campos fosse partilhado por homens e mulheres, aos homens competiam “os trabalhos que requerem mais força física”, enquanto a mulher era “a dona de casa, responsável pela família, pela provisão de alimentos, pela educação da prole”¹⁹⁸. Em outro trecho, Gerards descreve a “mãe” como a “guardiã dos costumes antigos” apenas para afirmar, logo em seguida, que ela se mantinha “afastada da vida pública”¹⁹⁹. Por fim, Gerards nos conta que a mulher, embora “bastante independente do marido”, deve a ele obediência porque, mesmo sendo “considerada inferior ao homem, raramente é sua escrava”²⁰⁰.

¹⁹⁴ ARNFRED, S. *Sexuality and Gender Politics...*, op. cit., p. 221.

¹⁹⁵ Tradução livre. No original: “A deeper study of matriliney, on its own terms, threatens to destabilize the cherished mythologies of male domination /female subordination”. Ibidem, p. 222.

¹⁹⁶ Ibidem.

¹⁹⁷ GERARDS, Constantino. Costumes dos macuas do mêdo: região de Namuno, circunscrição de Montepuez. p. 6-23. In: **Moçambique: Documentário trimestral**, nº 028. PORTUGAL. Colónia de Moçambique. 1941. 168 págs. Disponível em: <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=MDT/MDT-N028&p=6>>. Acesso em: 12 out. 2021.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 6.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 5.

²⁰⁰ Ibidem, p. 7

Apesar de encontrarmos uma peculiaridade ou outra, já é possível perceber como as imagens da família macua construídas por Gerards expressam as mitologias masculinas. Seria possível afirmar também que essas mesmas imagens remetem ao modelo da família nuclear. No entanto, ao avançarmos um pouco mais no texto, nos deparamos com a seguinte afirmação:

O casal habita na povoação da mulher onde o homem fica como que em posição de estrangeiro; os seus interesses estão ligados ao grupo de que ele provém, ao passo que os seus filhos pertencem ao grupo da mãe. Se o homem tem várias mulheres noutras povoações, então não é mais do que um visitante em cada uma dessas povoações²⁰¹.

Desse ponto em diante, começamos a perceber que as dinâmicas descritas por Gerards rompem com a ideia de um lar conjugal de duas formas. Primeiro, por não garantir à figura paterna o direito de reivindicação sobre as crianças e, segundo, porque a prática da poligamia posiciona o “marido” no lugar de elemento estranho, não pertencente ao arranjo familiar. Mesmo assim, Gerards afirma que “a família, na sua forma mais simples, consiste do marido, da mulher e dos filhos”²⁰². Ao longo de todo o texto, este argumento é constantemente contradito por afirmações como a de que os laços familiares eram “enfraquecidos pelo facto do marido não pertencer ao grupo da sua mulher e pelas relações que cada indivíduo tem com outros grupos”²⁰³ ou, então, que “para uma criança, os irmãos de seu pai e as irmãs de sua mãe estão quasi na mesma relação com ela que os seus próprios pais”²⁰⁴.

A partir daí, o que fica para o/a leitor/a é uma imagem distorcida de família. É como se a unidade elementar da família fosse composta pelo marido/pai, esposa/mãe e filhos/filhas, mas o marido/pai não está bem ali, é um elemento estrangeiro. Ao mesmo tempo, outras pessoas estão tão presentes que, aos olhos das crianças, chegam a ocupar lugares semelhantes aos de seus “pais”. Percebe-se, assim, que Gérards se esforça para encaixar as famílias da região de Montepuez em um modelo que lhe é conhecido. Ao fazê-lo, as relações de poder que se estabelecem no interior dessa família precisam, necessariamente, obedecer também a padrões já conhecidos. Se, porém, esta família não se encaixa perfeitamente no modelo pretendido, uma série de observações vão sendo feitas, indicando-se, assim, os desvios encontrados. Da mesma forma, se a chefia masculina não pode ser encontrada na figura paterna, deve haver algum outro homem que preencha essa lacuna, afinal de contas, na

²⁰¹ Ibidem, p. 10.

²⁰² Ibidem, p. 12.

²⁰³ Ibidem, p. 12-13.

²⁰⁴ Ibidem, p. 13.

percepção de Gerards, a mulher é inferior ao homem. Na ausência do pai, o foco passa a ser o “tio materno”.

Partindo das ideias de Cheik Anta Diop, a antropóloga nigeriana Ifi Amadiume teceu críticas importantes sobre este tipo de argumentação. Para a autora, a grande maioria dos intelectuais ocidentais que se aventurou a escrever sobre os sistemas de parentesco africanos, falhou em conseguir interpretar os dados coletados porque não dispunham de uma experiência histórica semelhante àquelas sobre as quais se dedicavam²⁰⁵. Ao debruçarem-se no estudo de outras culturas, tendiam a projetar nelas suas próprias concepções de mundo. Consequentemente, ao partir de um contexto patriarcal, muitos destes estudiosos tomaram o “pai” ou a mais próxima figura masculina dotada de autoridade “como o eixo em torno do qual tudo girava”²⁰⁶. Ainda de acordo com a autora, para estes estudiosos “foi extremamente difícil” aceitar o “invisível, transitório ou distante papel do homem como pai nos sistemas de parentesco africanos”²⁰⁷.

Para finalizar essa questão é necessário entender quais razões teriam levado estudiosos como o Pe. Gerards e o Pe. Valente de Matos a enquadrar as relações familiares macuas em uma moldura incapaz de contê-las. Nesse caso, para além do processo histórico de fortalecimento da autoridade masculina que mencionamos anteriormente, devemos considerar ainda o papel exercido pela produção intelectual missionária e os interesses políticos da época. Isto porque a partir da década de 1930, houve uma considerável aproximação entre o Estado colonial português e a Igreja católica em Moçambique. De acordo com Signe Arnfred, até o início daquele período, a maioria dos postos missionários estavam concentrados na região sul de Moçambique, porém, com a ascensão de Antônio Salazar ao poder e a instauração do Estado Novo, assistiu-se ao reavivamento de uma ideologia imperialista, conforme se pode ver no primeiro número do periódico *Moçambique: Documentário Trimestral*, lançado em 1935:

Para servir ao espírito novo que reanima a velha mística colonial da Raça, e acorda para rejuvenescidos entusiasmos a adormecida consciência da grandeza e da missão de Portugal nas terras e entra as gentes de aquém-mar; para que nos corações dos Portugueses se dilate a Fé e no seu pensamento se dilate o Império; para orgulho e incentivo de todos quantos, em terras de Moçambique, vivem e trabalham, e pelo esforço de seu espírito e seu braço alevantam o padrão novo da Civilização; e também como contributo de Lembrança aos que antano batalharam as rudes batalhas

²⁰⁵ AMADIUME, I. **Re-inventing Africa**..., op. cit., p. 80.

²⁰⁶ Tradução livre. No original: “They kept looking for man as father or man as the axis around which all rotated [...]”. Ibidem.

²⁰⁷ Tradução livre. No original: “The invisible, transitory or distant role of man as father in African kinship was extremely difficult for the European mind to accept [...]”. Ibidem.

do mar ignoto, dos sertões inexplorados, da cafraria bárbara e revolta; se faz e publica esta obra que a Portugal Oferece, Dedicar e Consagra MOÇAMBIQUE.

Considerar este periódico como uma peça de propaganda colonial não seria nenhum exagero. Pelo contrário, de acordo com a historiadora Cláudia Castelo, essa “mística imperial” característica do Estado Novo português apostou fortemente na “realização de exposições e congressos coloniais, na publicação de revistas e coleções de temática imperial”²⁰⁸. A partir do texto acima, torna-se explícita a instrumentalização da fé cristã em prol de uma política pautada pela narrativa da missão civilizadora tanto nas terras quanto entre as “gentes de aquém-mar”, retratada pela publicação como “bárbara e revolta”. Na leitura de Valentin-Yves Mudimbe, estudar a história das missões em África é perceber sua íntima ligação com a “propaganda cultural”²⁰⁹, “as motivações patrióticas”²¹⁰ e os “interesses comerciais”²¹¹, visto que “o programa das missões é mais complexo do que a mera transmissão da fé cristã”²¹². Para o filósofo, os missionários serviram como “agente[s] de um império político, representante[s] de uma civilização e enviado[s] de Deus”²¹³ não havendo nenhuma “contradição essencial entre esses papéis, dado que todos envolvem o mesmo objetivo: a conversão das mentes e do espaço africano”²¹⁴.

O trecho acima explicita esta mentalidade, embora tente caracterizá-la como algo inédito através da expressão “padrão novo”. A novidade em questão deve ser compreendida aqui não exatamente como uma ruptura, mas com uma nova forma de organizar politicamente aquilo que já se praticava até então. Neste caso, estamos nos referindo à política assimilacionista adotada timidamente ao longo das primeiras décadas do século XX e que, com a promulgação do Ato Colonial de 1930, passaria a dar a tônica das políticas aplicadas ao ultramar durante a vigência do Estado Novo. A partir do Ato Colonial, oficializou-se a elevação dos territórios africanos sob domínio português à condição províncias ultramarinas, estabelecendo-se, conseqüentemente, que as populações colonizadas deveriam aprender a se perceber como portugueses, o que implicava não apenas o aprendizado da língua como

²⁰⁸ CASTELO, Cláudia. Investigação científica e política colonial portuguesa: evolução e articulações, 1936-1974. p. 393. In: **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.19, n.2, abr.-jun. 2012. p.391-408.

²⁰⁹ MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Lisboa: Mangualde (Portugal), Luanda (Angola): Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013 (or. 1988). p. 68.

²¹⁰ Ibidem.

²¹¹ Ibidem.

²¹² Ibidem.

²¹³ Ibidem, p. 70.

²¹⁴ Ibidem.

também dos costumes vigentes na metrópole²¹⁵. O trecho a seguir, retirado do já referido documento, evidencia ainda mais explicitamente a ideologia à qual nos referimos:

O Estado promulga para os indígenas, onde seja ainda primitiva a rudeza, estatutos especiais que, orientados ainda assim pelo direito público e privado de Portugal, contemporizem com os usos e costumes que não destoem essencialmente da moral e dos princípios de humanidade. Aceita e auxilia as missões religiosas portuguesas, como agentes eficazes de civilização e de soberania, e as casas de formação de pessoal para eles, conhecendo-lhes personalidade jurídica, e admite o livre exercício dos diversos cultos, sem embargo de o submeter ao que fôr exigido pela soberania de Portugal e pela ordem pública²¹⁶.

O trecho corrobora a afirmação de Arnfred de que, a partir de 1930, a ação missionária da Igreja católica passou a ser subsidiada pelo Estado, rendendo-lhe uma expansão territorial sem precedentes na história da colônia. Este avanço do catolicismo deve ser compreendido aqui como vantajoso não apenas para o Estado como também para a Igreja, sobretudo porque funcionou como um mecanismo de contenção à disseminação do islamismo na região norte da colônia. Segundo Arnfred, entre o final do século XIX e a década de 1930 ocorreu uma significativa expansão do islã (até então restrito ao litoral nortenho) para o interior do continente. Este avanço, como se pode supor, incomodava as autoridades portuguesas, uma vez que controlar uma população islamizada impunha dificuldades maiores do que controlar uma população cristã. Já a Igreja beneficiava-se desta disputa contra uma fé rival ganhando em influência e status a medida em que conseguia converter novos fiéis.

Ao discutir este assunto, Arnfred traça um paralelo entre a atuação destas duas religiões. Para a autora, o islã era bem-visto pelas chefias africanas pois estava associado ao letramento de uma parte da população (um ganho simbólico) e a ganhos materiais, sobretudo quando lembramos da influência econômica exercida pelo Sultanato de Angoche na região. Para a autora, o “islã parece ter se adaptado muito bem com o que existia ali anteriormente” visto que, desde que os costumes de um povo não questionassem a soberania de Allah e nem ferissem os valores islâmicos, eles poderiam ser facilmente incorporados à religião. Já o cristianismo, por sua vez, tendia a condenar uma série de práticas e costumes locais, rejeitando como evidências de um paganismo obscuro tudo aquilo que fugia aos seus dogmas. Para muitos missionários católicos, as instituições matrilineares eram sinônimos de

²¹⁵ ASSIS, Manuela. Sistemas jurídicos e judiciais: os tributos coloniais e a aplicação da justiça aos indígenas. *In: Africana Studia* – Porto, nº 21, 2º semestre, 2013. Centro de Estudos Africanos. Universidade do Porto. p. 75-94.

²¹⁶ Diário do Governo. I Série. Número 156. Julho, 1930. p. 1308.

primitivismo, servindo como “um obstáculo ao estabelecimento da família cristã”²¹⁷. Sendo assim, o avanço da missão divina de levar à civilização às populações nortenhas perpassava, dentre outros fatores, pelo combate não só ao dito maometismo, mas, sobretudo, à matrilinearidade.

Conforme já mencionamos, esse é um tema que exige maior detalhamento e, por isso, será retomado no próximo capítulo. De toda forma, os debates empreendidos nas páginas acima já são suficientes para demonstrar que Matos não foi o primeiro nem o único a construir imagens distorcidas das relações sociais macuas. Assim como outros missionários, Matos agiu para viabilizar o projeto colonial de assimilação da cultura europeia e, assim como outros estudiosos, Matos teve dificuldades em lidar com o enigma matrilinear. Ao ler seus escritos no presente, uma pessoa não especializada logo concluiria que, mesmo se tratando de uma sociedade matrilinear, a família macua se parecia bastante com aquilo que nós, ocidentais, entendemos por família. Ainda assim, a semelhança nunca é completa. Quando possível, suas explicações tentam construir a ideia de que a autoridade paterna sempre esteve presente entre os macuas e, quando isso não é possível²¹⁸ a autoridade masculina permanece garantida através da figura dos “tios maternos”.

Dito isso, passemos agora a responder aquela questão que deixamos em aberto.

2.4. Pensando o gênero com Ifi Amadiume

Nas páginas anteriores, vimos que Signe Arnfred cunhou a expressão mitologias masculinas para se referir ao impulso ocidental de sempre associar poder com masculinidade. A partir disso, gostaríamos de pontuar, agora, como as mitologias masculinas apontadas por Arnfred e Amadiume parecem estar diretamente conectadas com a crítica de Joan Scott à teoria lacaniana, onde a relação com o falo é tomada como princípio estruturante das relações de poder. Conforme apontado por Scott, o falo aparece como um signo dotado de valor universal e atemporal, o que faria do Complexo de Édipo um padrão igualmente universal de estruturação das relações familiares. No entanto, Amadiume questiona a pertinência do paradigma edípico na análise de sociedades africanas, principalmente em períodos anteriores à difusão das culturas islâmicas e judaico-cristãs no continente. Para a autora, o continente

²¹⁷ Tradução livre. No original “... a hindrance to the establishment of the Christian family”. ARNFRED, S. **Sexuality and Gender Politics...**, op. cit., p. 55

²¹⁸ Veremos provérbios que fazem referência a figura do “tio materno” no próximo capítulo.

africano apresenta uma multiplicidade de arranjos familiares nos quais a fluidez dos papéis sociais tornam o paradigma edipiano praticamente inviável:

A família nuclear europeia, na qual Édipo era filho único, é diferente da complexa estrutura familiar africana com sua única, generificada e separada unidade matricêntrica. Em muitas sociedades africanas o filho também é classificado como marido e a sua mãe se refere a ele desse modo. Consequentemente, ele não precisa matar o pai para se tornar um marido. Nos lares ‘matrilineares’, o pai não faz parte do arranjo residencial, é o tio que atua como o ‘pai’. No caso das ‘filhas homem’, ou em uma situação de casamento entre mulheres, o ‘pai’ é completamente invisível ou mesmo irrelevante²¹⁹.

No trecho acima, vemos que ao mesmo tempo em que a Amadiume caracteriza a estrutura familiar africana como generificada, ela o faz evocando papéis sociais que não são fixos e nem mesmo anatomicamente constituídos. Vemos também que a ausência do “pai”, considerada por Gerards como um fator de enfraquecimento dos vínculos familiares, não é percebida por Amadiume como um problema, mas como parte integral do sistema, ou seja, como um pressuposto. Ao mencionar a possibilidade de um “tio” atuar como um “pai” ou de uma “mãe” referir-se ao seu “filho” utilizando terminologias que, quando traduzidas para o idioma do parentesco ocidental, evocam a ideia de “marido”, a autora está chamando atenção para o fato de que uma mesma pessoa poderia ocupar diferentes posições nos sistemas de parentescos africanos, independentemente do seu sexo biológico. Consequentemente, sua relação com o poder não está atravessada pela sua relação com o falo. No entanto, antes que possamos nos dedicar a essa questão, é preciso contextualizar a fala de Amadiume.

Ao falar sobre as “filhas homem” e o casamento entre mulheres, a autora está se referindo ao sistema de gênero da sociedade igbo da região de Nnobi, na Nigéria. Em seu estudo, Amadiume coloca em evidência um sistema de gênero que opera a partir de um outro paradigma, que em nada tem a ver com a *bio-lógica* criticada por Oyèwùmí. De acordo com Amadiume, a separação analítica entre o sexo e o gênero foi fundamental para que ela pudesse “destacar as ocasiões ou situações em que mulheres podem ser homens e vice-versa”²²⁰. Ao fazê-lo, a autora conseguiu expor um sistema em que os papéis sociais

²¹⁹ Tradução livre. No original: “The European nuclear family in which Oedipus was an only son is different from the African complex family structure with its unique, gendered, and separate matricentric unit. In many African societies the son is also classified as husband, and his mother address him as such. Consequently, he does not need to kill his father to become husband. In the ‘matrilineal’ household, the father is not part of the residential arrangement; it is the uncle who acts as the father. In the case of ‘male daughters’ or in a situation of woman to woman marriage, the father is completely invisible or irrelevant”. AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 35.

²²⁰ Tradução livre. No original: “The separation of sex and gender in analysis helps to highlight occasions or situations when women can be males and vice-versa”. AMADIUME, Ifi. **Male daughters, female husbands**. London: Zed Books. 1987. n.p.

continuam a ser percebidos de forma generificada, isto é, haviam posições concebidas como masculinas e outras concebidas como femininas. No entanto, o fato dessas posições serem generificadas não significa que elas só pudessem ser ocupadas exclusivamente por *homens anatómicos* ou *mulheres anatómicas*²²¹. Assim, tanto as “filhas homem” quanto o casamento entre mulheres surgem como “exemplos de situações em que mulheres desempenhavam papéis idealmente ou normalmente ocupados por homens [...] e, em ambos, elas atuavam como chefes familiares”²²².

Percebe-se, portanto, que Amadiume não precisou negar a importância do gênero enquanto uma categoria analítica para conseguir concebê-lo de forma autônoma, ou seja, independente do sexo biológico. Apesar desta estratégia ter sido criticada por Oyèwùmí por não romper com a dicotomia macho-fêmea²²³, ela nos pareceu um tanto quanto interessante para trabalhar com as fontes que selecionamos uma vez que, como já mencionamos, permanecem atravessadas pela *bio-lógica*. No pensamento de Amadiume, a categoria gênero adquire uma lógica própria, totalmente baseada no sistema social em questão e não no corpo. Essa flexibilidade do sistema de gênero igbo poderia ser observada em uma série de práticas e instituições sociais, porém, a melhor forma de percebê-la é através da língua. Nas palavras da autora:

Minha tese é que a língua igbo possui um pronome pessoal indistinto que permite a existência de um sistema semântico mais flexível, no qual é possível a homens e mulheres compartilharem atributos. Esse sistema de poucas distinções linguísticas entre o gênero masculino e feminino também torna possível que homens e mulheres ocupem papéis sociais que, em outras culturas, especialmente naquelas do mundo ocidental, carregam associações rígidas entre gênero e sexo²²⁴.

Conforme se observa, é precisamente por causa das possibilidades criadas pelo uso de pronomes neutros que o sistema de gênero igbo consegue admitir uma certa fluidez entre o sexo e o gênero. E aqui cabe uma observação importante porque, como vimos, apesar de concentrar-se na fluidez entre os papéis de gênero, Amadiume em momento algum nega a existência de uma lógica binária ou de um antagonismo entre homens e mulheres. De acordo

²²¹ Expressões cunhadas por Oyèwùmí que buscam destacar o caráter biológico por trás de categorias como “homem” e “mulher”.

²²² Tradução livre. No original: “The two examples of situations in which women played roles ideally or normally occupied by men [...]; in either role, women acted as family head”. Ibidem, n.p.

²²³ OYÈWÙMÍ, O. **The invention of women...**, op. cit., p. 184, nota de rodapé nº 45.

²²⁴ Tradução livre. No original: “It is my thesis that the Igbo non-distinctive subject pronoun allows a more flexible semantic system, in which it is possible for men and women to share attributes. This system of few linguistic distinctions between male and female gender also makes it possible for men and women to play some social roles which, in other cultures, especially those of the Western world, carry rigid sex and gender association”. AMADIUME, I. **Male daughters, female husbands...** n. p.

com ela, havia sim uma certa “competição entre os sexos e situações em que um sexo em particular tende a monopolizar papéis e posições sociais” com o objetivo de defender ou manter seus próprios interesses²²⁵. Isso porque, no sistema de gênero igbo, “os termos das relações ideais de gênero” definiam o masculino como autoridade e postulavam seu domínio sobre o feminino²²⁶. Consequentemente, “para garantir esse padrão de autoridade, o masculino e o feminino estavam física e ideologicamente separados”²²⁷, o que se expressava em casas separadas dentro do mesmo espaço residencial, ritos iniciáticos diferentes para cada um dos sexos, dentre outras práticas listadas pela autora. Por fim, Amadiume explica que “como as contradições nas relações de gênero [...] eram entre subjugação e autonomia, a subordinação do feminino não implicava, necessariamente, em sua subjugação”²²⁸.

Como gênero e sexo eram concebidos de forma separada, o fato de uma pessoa ser anatomicamente mulher não a impediria de ocupar uma posição social tida como masculina e, assim, exercer poder sobre outras mulheres. Através dos exemplos das filhas homem e do casamento entre mulheres, Amadiume consegue romper também com uma visão monolítica da categoria mulher, mostrando que elas não agiam como um grupo coeso, biologicamente constituído e com interesses em comum. Na realidade, a autora fala até mesmo em uma disputa de interesses entre “filhas” e “esposas”:

O mero fato das filhas agirem em colaboração com os homens de suas patrilinhagens em prol dos interesses dessa mesma patrilinhagem – seja como força policial contra as esposas ou como especialistas em rituais, lidando com confissões de infidelidade ou de adultério por parte das esposas, e limpando a patrilinhagem de poluições e abominações – mostra que não se pode falar de interesses comuns às mulheres²²⁹.

Quando Amadiume fala de “filhas” que agiam na defesa dos interesses de suas patrilinhagens ela nos mostra que pensar a relação das pessoas com o poder em termos individuais representa uma perspectiva muito limitada. Por mais que as pessoas agissem em prol de suas próprias ambições, as possibilidades de poder colocadas pelo sistema social precisam ser levados em consideração quando tentamos entender como essas ambições se constituem. No caso igbo, essas possibilidades perpassavam pela estrutura linhageira,

²²⁵ Ibidem, n. p.

²²⁶ Ibidem, n. p.

²²⁷ Ibidem, n. p.

²²⁸ Ibidem, n. p.

²²⁹ Tradução livre. No original: “The mere fact of daughters’ acting in collaboration with their patrilineage men in the interests of their patrilineage – whether as a police force against the wives or as ritual specialists dealing with confessions of infidelity or adultery by wives, and cleansing the patrilineage of pollutions and abominations – shows that one cannot talk of women’s common interests being ‘represented at all levels’”. AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 56.

conforme veremos agora. Assim, encontramos na citação acima novas relações entre o pensamento de Amadiume e a crítica que Joan Scott faz à teoria lacaniana, com sua ênfase na experiência do indivíduo. Logo, encontramos também mais um argumento que atesta a impossibilidade de pensar as relações de poder através do paradigma edípiano. Para que não haja dúvidas a respeito disso, tomemos como exemplo a crítica de Amadiume a etnografia produzida por Meyer Fortes²³⁰ a respeito dos tallensi²³¹.

De acordo com Amadiume, a família nuclear e os padrões de relacionamento instituídos por ela encontram-se na base da análise que Fortes faz das relações de parentesco tallensi. Como Fortes percebe a autoridade como uma característica exclusivamente masculina, ele acaba por colocar uma ênfase exagerada na relação pai e filho, estendendo essa relação ao sistema social como um todo, pois, assim como na maioria das sociedades africanas, o sistema social tallensi também estava estruturado a partir de um complexo sistema linhageiro. Na leitura de Amadiume, isso é problemático porque faz com que Fortes tome a “experiência parcial e monolítica dos filhos”²³² para transformá-la “em um modelo para toda a sociedade”²³³. Com isso, quando o autor passa a estudar outras instituições sociais, como os ritos de culto aos ancestrais por exemplo, ele acaba por se concentrar exclusivamente no culto aos ancestrais masculinos, deixando de lado o culto realizado pelas filhas tallensi às ancestrais femininas. O resultado é que Fortes constrói em seu trabalho um sistema social profundamente masculinizado e, essencialmente, patriarcal.

Para Amadiume, foi a ausência de uma discussão travada em torno dos sistemas de valores mobilizados pelos respectivos cultos aos e às ancestrais que impediu Fortes de identificar um “sistema dual de gênero”²³⁴ formando a base da organização social²³⁵. Ao debruçar-se, especificamente, sobre a relação entre os sistemas linhageiros e as modalidades de exercício do poder político, Amadiume argumenta que, na maioria das sociedades africanas, é possível encontrar em vigor um sistema dual de poder. Nesse sistema, apesar de haver uma distinção e até mesmo uma oposição entre os sexos, há também uma flexibilidade que garante aos sujeitos sociais, independente dos seus sexos biológicos, a possibilidade de acessar posições ou papéis sociais concebidos como masculinos ou femininos. Essa flexibilidade é criada, justamente, pelo emprego de pronomes neutros e de outras palavras que

²³⁰ FORTES, Meyer. **Oedipus and Job in the West African Religion**. Cambridge University Press, Cambridge. 1959; FORTES, Meyer. **Religion, Morality and the Person**. Cambridge University Press. 1987.

²³¹ Etnônimo dado às sociedades pastoreiras que habitam a região norte de Gana.

²³² AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 31.

²³³ Ibidem.

²³⁴ Tradução livre, no original: “a dual-gendered system”. Ibidem, p. 32.

²³⁵ Ibidem.

não distinguem sexo²³⁶. Assim, as mulheres não se viam estruturalmente impedidas de acessar esferas de poder, havendo, na verdade, formas de compartilhar a autoridade entre homens e mulheres²³⁷:

Fortes falou sobre a supremacia da força jurídica do culto ao ancestral masculino, que se supõe ser opressivo, coercitivo e arbitrário. Esse sistema no qual – segundo Fortes – as mulheres não tinham nenhum poder e eram, na verdade, não-cidadãs, era o sistema supremo. No entanto, ele também desenvolveu um argumento acerca da lei suprema da amizade de parentesco, que é matrifocada e central para o sistema moral. Também somos informados de que a autoridade da mãe é moral e não baseada na força jurídica, que pertence ao pai. Como não é dada ao sistema moral das mães nenhuma base social concreta, há confusão quando Fortes fala das bases materiais dos códigos de simbolismo e de ritual no processo de sociabilidade. Os códigos morais do matriarcado são cooptados no sistema patriarcal, resultando em uma distorção dos dados²³⁸.

Novamente, uma contextualização se faz necessária e, para isso, utilizaremos o exemplo igbo, já que, através dele, é possível identificar alguns paralelos entre os sistemas de gênero dos igbo e dos macuas. Como se pode constatar, a patrilinearidade era uma instituição muito forte entre os igbo da região de Nnobi. No entanto, a força jurídica estabelecida pela patrilinearidade não anulava a importância da figura materna e, conseqüentemente, a influência que a linhagem materna poderia exercer na vida das pessoas. Como a citação acima revela, o sistema dual de gênero produz sistemas de valores diferentes que garantem, tanto à figura materna quanto à figura paterna, diferentes formas de autoridade.

Assim, Amadiume nos conta que, dentro de um mesmo espaço residencial, haviam duas unidades distintas e genericadas, que funcionavam de modo autônomo, sendo responsáveis por regular diferentes esferas da vida familiar. Havia a unidade feminina, o *mkpuke*, descrita como uma unidade matricêntrica porque consistia na habitação de uma “mãe” com suas crianças; e havia também o *obi*, descrita como a “casa ancestral com foco masculino”²³⁹. Se um homem fosse polígamo, cada uma de suas esposas teria seus próprios *mkpuke*, dispostos no interior do mesmo espaço residencial. De acordo com Amadiume, o

²³⁶ Ibidem, p. 57.

²³⁷ Ibidem, p. 110.

²³⁸ Tradução livre, no original: “Fortes had talked of the supremacy of the jural force of the male ancestor worship which is supposed to be oppressive, coercive and arbitrary. This system in which – according to Fortes – women had no power whatsoever and were in fact non-citizens, was the supreme system. Yet, he also elaborated on the supreme law of kinship amity which is mother-focused and central to the moral system. We were also informed that the mother’s authority is moral and not based on jural force which is the realm of the father. Since the moral system of the mothers is not given a concrete social base, there is confusion when Fortes talks of the material sources for the codes of symbolism and ritual in the process of sociality. The moral codes of matriarchy are co-opted into the patriarchal system, resulting in a distortion of the data”. Ibidem, p. 35.

²³⁹ Ibidem, p. 18.

padrão de relacionamento entre essas duas unidades generificadas era amplificado e redimensionado ao nível da organização social e política da região de Nnobi:

A estrutura de relacionamento, no sentido Levi-Straussiano, entre as duas estruturas paradigmáticas de gênero, refletia na organização social de modo mais amplo assim como nas políticas de Nnobi como a disputa entre a ideologia moral do parentesco baseada na maternidade e a força jurídica do patriarcado. Ambas eram expressas de forma concreta, metafórica e simbólica. Elas formavam sistemas inter-relacionados que representavam diferentes valores como compaixão/amor/paz na ideologia do *umunne*, o espírito da maternidade compartilhada, e competitividade/masculinismo/valor/força/violência, na ideologia do *umunna*, a paternidade compartilhada. Todos os sujeitos sociais, portanto, tinham acesso a mais de um sistema moral²⁴⁰.

Ao detalhar um pouco mais os padrões de relacionamento entre o *mkpuke* e o *obi*, Amadiume nos conta que a primeira consistia na menor unidade do sistema de parentesco, mas, que ainda assim, deve ser entendida como uma unidade autônoma e autossuficiente: o *mkpuke* produz tudo aquilo o que consome. Na base das relações de produção estabelecidas no interior do *mkpuke* estava a *ummune* ou *ibenne*, descrita como uma “ideologia materna de gênero feminino”. Essa ideologia tinha implicações políticas mais amplas, servindo como um dos principais fatores de coesão social, uma vez que “aqueles/as que comem de uma [mesma] panela estão ligados ao espírito de uma maternidade comum”²⁴¹.

Ao ser reproduzida a um nível mais amplo, o da organização política, a *ummune* fazia com que todas as pessoas de Nnobi se percebessem como filhos/as de uma mesma mãe, a deusa *Idemili*²⁴². Assim, Amadiume afirma que “as representantes humanas da deusa são as matriarcas, as mulheres investidas do título de *Ekwe*”, geralmente aquelas que ocupavam uma posição de destaque nos mercados e que participavam do Concelho de Mulheres, do qual os homens estavam excluídos²⁴³. Essas mulheres participavam ativamente na tomada de decisões políticas e administrativas porque, segundo a autora, “o sistema *Ekwe* formava um sistema

²⁴⁰ Tradução livre. No original: “this ideology of gender had its basis in the binary opposition between the *mkpuke*, the female mother-focused matricentric unit and the *obi*, the male-focused ancestral house. The structure of relationship, in the Levi-Strasussian sense, between these two paradigmatical gender structures, reflected in the wider social organization and politics of Nnobi, the contest between the moral kinship ideology of motherhood and the jural force of patriarchy. These were expressed concretely, metaphorically or symbolically. They formed interrelating systems representing different values such as compassion/love/peace in the ideology of *umunne*, the spirit of common motherhood, and competitiveness/masculinism/valour/force/violence in the ideology of *umunna*, common fatherhood. Social subjects thus, had access to more than one moral system”. Ibidem p. 18.

²⁴¹ Tradução livre. No original: “Those who eat out of one pot are bound in the spirit of a common motherhood”, Ibidem.

²⁴² Ibidem.

²⁴³ Tradução livre. No original: “Administratively and in political decision making, the human representatives do the goddess are the arch matriarchs, the *Ekwe* titled women, leaders of the market places and the Women’s Council, a formal political organization of all women of Nnobi, which excludes man”. Ibidem, p. 18-19.

matriarcal em oposição binária ao sistema patriarcal”, representado pelos chefes das patrinhagens igbo. Dessa relação dialética entre estrutura matriarcal e a estrutura patriarcal emerge um terceiro sistema de classificação social: “um sistema não generificado em seus pronomes pessoais e oblíquos, seus papéis sociais igualmente não generificados e seus status nas posições de liderança”²⁴⁴.

Levando todo o trabalho de Amadiume em consideração, começamos a perceber que a autora oferece uma ferramenta teórico-metodológica promissora a quem se interessa em investigar os sistemas de gênero de sociedades africanas. Na teoria proposta por ela, conseguimos identificar duas estruturas generificadas, separadas e autônomas, porém, complementares. Nota-se ainda que, ao localizar o *mkpuke* e o *obi* na estrutura linhageira, conseguimos traçar paralelos entre o pensamento de Amadiume e o conceito de complementariedade proposto por Oyèrónké Oyěwùmí na sua crítica à divisão sexual do trabalho. Da mesma forma, é importante notar também que o relacionamento entre o *mkpuke* e o *obi* em momento algum é descrito como harmônico ou isento de contradições. Para intermediar a emergência de conflitos havia um terceiro sistema classificatório que se expressava linguisticamente através de pronomes e palavras neutras, permitindo que qualquer pessoa, independente do seu sexo biológico, ocupasse posições de autoridade. Consequentemente, Amadiume nos oferece uma forma de pensar a categoria gênero de forma independente, totalmente baseada no sistema social, ou seja, não necessariamente atrelada ao sexo biológico.

É com base em todas as discussões empreendidas ao longo deste capítulo que conseguimos, agora, refletir acerca de um outro provérbio macua registrado pelo padre Alexandre Valente de Matos:

Othela, etthú yorèra; mutthú onnawàsa amannya.

“Casar é bom, porquanto aquele que casa encontra no outro cônjuge uma segunda mãe”.

Pondere-se, não de corrida mas serenamente, toda a sublimidade do conceito expresso neste formoso adágio.

Lembra aos noivos, em linguagem simples mas rica de significado, que a vida conjugal deve permitir-lhes reviver o mesmo ambiente familiar que um e outro desfrutaram em casa, antes do casamento. Recordem, sobretudo, os bons tratos e carinhos que receberam de suas mães, em clima de perfeito amor. Rapaz que casa com donzela boa sintá-se feliz como se estivesse na própria casa onde nasceu, na companhia da mãe. Rapariga que foi casada por um moço digno e honrado

²⁴⁴ Tradução livre. No original: “a non-gendered one in its subject and object pronouns, its non-gendered roles and statuses in the organizational leadership positions”. Ibidem, p. 19.

experimente na convivência com o marido o mesmo bem-estar que, em pequenina, conheceu na casa de sua mãe.

Em casos de discórdia familiar entre homem e mulher, os conselheiros convidam os dois cônjuges a repensar a vida de amor e de bom entendimento que ambos viveram no lar materno – vida de amor e de bom entendimento que, agora, devem esforçar-se por prolongar no seu próprio lar, atenuando e até esquecendo os defeitos e aspereza do gênio de cada um.

Como seria belo o Mundo se os nossos noivos cristãos realizassem na sua vida matrimonial o ideal preconizado pelo rifão: Cada cônjuge veja no outro cônjuge uma segunda mãe!²⁴⁵.

Conforme se pode constatar, a figura materna é apresentada por Matos como símbolo de amor, afeto, carinho, companheirismo e cuidado, valores fortemente associados ao feminino no ocidente e em direta oposição ao masculino, frequentemente compreendido como sinônimo de razão²⁴⁶, competitividade e agressividade²⁴⁷, dentre outros. Nesse sentido, é bastante significativo que o provérbio fosse evocado por um grupo de conselheiros/as em um momento de conflito, como um conselho dado ao casal e não apenas à “esposa”. Isso sugere que os apontamentos feitos ao longo de nossas discussões encontram correspondência entre as sociedades macuas.

De forma mais específica, é possível constatar que, por mais que Matos se esforce para apresentar aos/às seus/suas leitores/as um núcleo conjugal, ele acaba revelando que a vida privada deste casal poderia ser alvo de intervenção por parte de terceiros/as, enfraquecendo, assim, a imagem de um casal que vive distante de outras pessoas adultas. Da mesma forma, a interpretação do missionário abre margem para pensarmos que os valores associados à figura materna não estavam colocados como modelos de comportamento apenas para a mulher/esposa, mas também para o homem/marido. Logo, começamos a desconfiar que, no meio macua, a categoria gênero também pudesse ser pensada de modo autônomo, sem estar necessariamente atravessada pelo sexo biológico.

Um outro indício de que as teorias de Amadiume se aplicam ao meio social macua pode ser encontrado nas figuras do *mwene* e da *pwiamwene* que, quando pensados nos termos propostos pela autora, surgem como representantes do sistema dual de poder. Essa perspectiva é corroborada por Signe Arnfred quando, ao relatar sua experiência junto aos macuas da região do Ribáuè, na província de Nacala, afirma que:

Uma das primeiras descobertas foi que o mundo no contexto de macua vai além do mundo visível do dia a dia. Também inclui os ancestrais que morreram e os filhos

²⁴⁵ MATOS, A. V. **Provérbios Macuas...**, op. cit., provérbio n° 301, p. 240-241.

²⁴⁶ OYÉWÚMÍ, O. **The Invention of Women...**, op. cit., p. 6.

²⁴⁷ SENKEVICS, Adriano Souza; POLIDORO, Juliano Zequini. Corpo, gênero e ciência: na interface entre biologia e sociedade. In: **Revista da Biologia**. 2012. 9(1): 16-21 p. 18. Disponível em: <<https://doi.org/10.7594/revbio.09.01.04>>. Acesso em: 12 out. 2021.

que ainda não nasceram; os homens podem ter uma vantagem no mundo visível, mas as mulheres têm a chave para o mundo além. Esse mundo duplo se reflete no duplo sistema de poder dos *mwene* e das *pwiyamwene*, nas chefias masculinas e femininas, nas estruturas ocultas de poder que também tornam essas sociedades resistentes à mudança. O poder colonial e posteriormente o poder da Frelimo só intervieram em relação ao poder masculino; eles nunca viram as contrapartes femininas²⁴⁸.

No trecho acima, fica evidente que a dualidade do sistema de poder macua não opera exatamente nos mesmos moldes propostos por Amadiume. Como o *mwene* e a *pwiyamwene* eram parentes uterinos, isto é, membros de uma mesma matrilinearidade, a divisão do poder entre eles não se explica através da oposição entre o *mkpuke* e o *obi*, a unidade matricêntrica e a patrilinearidade. Conforme apontado por Arnfred, a dualidade do poder parece estar relacionada à divisão entre o mundo material e o mundo espiritual, o que nos leva a considerar não apenas o sistema religioso macua, como também o sistema político-econômico. Uma vez cientes desta problemática, passaremos agora a uma investigação pormenorizada do sistema de parentesco macua no intuito de que ele possa nos ajudar a compreender como, exatamente, funcionava esse sistema dual entre eles.

²⁴⁸ Tradução livre. No original: “One of the early findings was that the world in *Makhuwa* context goes beyond the day-to-day visible world. It also includes the ancestors who have died, and the children yet to be born; man may have an upper hand in the visible world, but women hold the key to the world beyond. This double world is reflected in the double power system of the *mwene* and the *pwiyamwene*, the male and female chiefs, the hidden female power and structure also making these societies resilient to change. The colonial power and later the Frelimo power only intervened in relation to the male power; they never saw the female counterparts”. ARNFRED, S. **Sexuality and Gender Politics...**, op. cit., p. 19.

3. CAPÍTULO II – Sistemas de poder e sistemas de descendência: investigando a estrutura social das matrinhagens macuas

Nas páginas anteriores, defendemos que a família nuclear constitui, para pegar emprestadas as palavras de Oyèrónké Oyěwùmí²⁴⁹, uma configuração familiar “alienígena na África”. Através das contribuições de Oyěwùmí e de Ifi Amadiume, demonstramos que adoção do modelo nuclear implica na aceitação de pressupostos que influenciam diretamente na forma como entendemos os processos subjetivos de construção das identidades de gênero. Consequentemente, esses pressupostos influenciam também a forma como os sujeitos generificados se relacionam com o poder. A tomada de consciência acerca dessas questões é fundamental porque abre espaço para que possamos buscar, no contexto analisado, um modelo de organização familiar mais condizente com os dados coletados. Para além disso, as discussões empreendidas naquela ocasião também revelaram que, no meio social macua, as relações de poder pareciam estar estruturadas através de um sistema dual representado pelo *mwene* e pela *pwiamwene*.

Com base nisso, este capítulo se propõe a analisar como as matrinhagens macuas estavam organizadas para, então, explicitar os mecanismos por trás desse sistema dual. O caminho que percorreremos partirá de uma descrição da estrutura linhageira e da organização política de forma mais ampla, o que nos levará a refletir acerca das relações entre sistemas de descendência e estruturas de poder. Ao longo desse percurso, apresentaremos a unidade matricêntrica proposta por Amadiume como um modelo alternativo para pensar a organização das relações de parentesco no meio macua.

Isto posto, gostaríamos de começar lembrando que havia uma certa pluralidade na forma como os macuas se organizavam politicamente. Ainda assim, mesmo com todas essas variações, o clã figurava como o principal critério de organização social. De acordo com Eduardo Medeiros, eles eram “concebidos na ideologia local como agrupamentos sociais englobantes que impuseram uma malha de relacionamentos às linhagens ao longo da história desse povo, constituindo, por conseguinte, um princípio de ordenamento ideológico”²⁵⁰. Ao

²⁴⁹ OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes. p. 4.

²⁵⁰ MEDEIROS, Eduardo. **Os senhores da floresta**: Ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès. Porto: Campo das Letras, 2007. p. 72.

descrevê-los dessa forma, Medeiros procura demonstrar que pertencer a um clã significava assumir um lugar no mundo, uma identidade.

Essa identidade era simbolizada pelo *nihimo*, palavra que designa o clã matrilinear. Todos/as aqueles/as que compartilhavam o mesmo *nihimo* entendiam-se como descendentes de uma ancestral em comum. O pertencimento clânico era de tal importância que “o facto de uma pessoa não pertencer a um clã, ser *akanihimo*, era equivalente a não possuir uma existência social”²⁵¹. Segundo Medeiros, essas pessoas eram percebidas como “não humanos”, sendo englobadas “na classe gramatical que indica a natureza material, as ‘coisas’”²⁵².

No entanto, o pertencimento clânico não estava apenas na base da identidade social. Ele servia também como princípio de conduta, estabelecendo direitos e deveres a cada um dos seus integrantes²⁵³, conforme demonstra o seguinte provérbio:

Iniwana mphittani mwaya.

“Objectos metálicos brigam (tilintam) dentro do mesmo saco”.

Na presente máxima há uma referência ao costume de os velhos meterem nos seus sacos de viagem pulseiras metálicas, de proveniência indiana, quando se deslocavam a alguma parte.

Com os naturais movimentos do andar as pulseiras punham-se em briga, que o mesmo é dizer que tinham caminho adiante.

Por vezes, surgem desavenças entre irmãos ou pessoas da mesma família, como, por exemplo, entre tios e sobrinhos.

Quem de fora dá pelas alterações pode sentir vontade de ir pacificar os ânimos exaltados. Mas um outro acudirá de lado, observando-lhe que não pense em tal, uma vez que se trata de pessoas da mesma família, onde as zangas e mal-entendidos não costumam adensar-se muito.

Noutros tempos, se entre pessoas da mesma família rebentasse uma contenda até ao ponto de se dar a morte a um dos seus membros, o milando era cautelosamente abafado, não se levando ao conhecimento da autoridade administrativa.

É que, na mentalidade africana, com base nas exigências de protecção ao próprio clã (*nihimo*), levantar a questão seria fazer desabar mais uma desgraça sobre um outro membro da família (aqui, no caso, o que dera a morte e que, naturalmente, iria ser desterrado, por crime de homicídio).

A família macua vive tão estritamente unida pelos laços do próprio clã que os interesses de um tornam-se os interesses de todos, com os infortúnios de um se fazem os infortúnios dos demais, mesmo que, de quando em vez, surjam dissensões e até cortes nas relações de convivência.

Assim, a propósito de adultério, que ocorre com certa frequência nas povoações, passa-se o seguinte:

Levado o milando às mãos do régulo, este obriga o delinquente a pagar ao marido lesado, por exemplo, dois mil escudos. No dia aprazado para a entrega do dinheiro o

²⁵¹ Ibidem, p. 74.

²⁵² Ibidem.

²⁵³ Ibidem, p. 72.

incriminado já está de posse de toda aquela quantia, porque os membros da sua família se quotizaram irrmãmente para o ajudar a sair da situação infeliz²⁵⁴.

A interpretação elaborada por Matos talvez se embase em um exemplo extremo, mas que ilustra muito bem a profundidade dos vínculos sociais criados pelo *nihimo*. Através do provérbio, vemos que os conflitos familiares eram comuns e que, de modo geral, tendiam a ser resolvidos internamente, havendo até mesmo certa resistência em procurar outras autoridades para arbitrar a questão. No caso das autoridades coloniais, a resistência se deve ao fato de que estas não eram percebidas como legítimas entre as populações locais, especialmente quando se tratava da resolução de conflitos. Como elas não conheciam bem os costumes dessas populações, arbitravam as querelas com base na legislação portuguesa, gerando uma sensação de ineficiência²⁵⁵.

Dito isso, podemos retornar ao assunto de nosso interesse. Conforme observado, Matos representa os clãs como entidades bastante autônomas e preocupadas em garantir não apenas a proteção dos seus membros como também a de suas próprias reputações. Como o missionário pontua, os laços familiares eram tão fortes que tanto os interesses quanto os problemas eram compartilhados por todos/as. Obviamente, haviam outras formas de ajuda mútua nas quais o clã costumava intervir. No caso de viagens a longa distância, por exemplo, era comum encontrar hospedagem na casa de algum familiar²⁵⁶.

Fica evidente, então, que os membros de um clã não viviam agrupados em uma mesma área territorial. Os clãs, na verdade, encontravam-se seccionados em ramificações menores: as linhagens e os seguimentos de linhagem. Eduardo Medeiros afirma que o clã servia mais como uma referência para a organização hierárquica das linhagens espalhadas pelo território. Segundo o autor, “é errado confundir a hierarquia local das linhagens de um mesmo clã, formada na base de uma regra de descendência matrilinear, com a hierarquia das linhagens numa chefatura, ordenada esta, muitas vezes, a partir de uma precedência de fixação ou de conquista”²⁵⁷. Com base nessas afirmações, já é possível identificar dois princípios de ordenamento social: o primeiro assente no sistema de filiação (sendo, portanto, regulado pelo parentesco) e o segundo na ocupação territorial. Como ambos os sistemas

²⁵⁴ MATOS, Alexandre Valente de. **Provérbios Macuas**. Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Lisboa, 1975. Provérbio nº 28, pg. 74 - 75.

²⁵⁵ THOMAZ, Fernanda N. **Casaco que se despe pelas costas**: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894-c.1940. 2012. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012. p. 59 - 79.

²⁵⁶ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 72.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 71.

estavam inter-relacionados, partiremos do princípio de filiação para, então, nos dedicarmos ao princípio de territorialidade.

As matrilineagens macuas podem ser designadas pelo termo *nloko*, que, segundo o missionário Francisco Lerma Martinez, refere-se a um conjunto de “unidades uterinas”²⁵⁸. Contudo, para nós, historiadores/as, a definição oferecida por Martinez parece ser um tanto sintética. Para Medeiros, o termo pode ser melhor entendido como uma forma de se referir a um “grupo de parentes matrilineares que não ultrapassavam as sete gerações” pois, como Maria João Pinto observa, a partir de então, começa a ficar difícil reconstruir as árvores genealógicas locais “sem conduzir à mitificação dos factos passados”²⁵⁹. Ainda assim, as unidades uterinas mencionadas por Martinez são fundamentais para começarmos a compreender o *nloko*.

Essas unidades eram designadas localmente pelo termo *erukulu*, traduzido como “ventre”²⁶⁰. Os *irukulu* (plural) eram os seguimentos do *nloko*, compostos “por todos os filhos e netos, por via feminina, de uma primeira genearca”²⁶¹. Como se pode observar, o *erukulu* em nada tem a ver com o modelo nuclear de família. Eduardo Medeiros o classifica, na verdade, como uma “unidade de residência sororal”, dado que todas as “filhas” casadas de uma mulher principal possuíam ali uma casa, ou melhor, um *ethoko*²⁶², na qual residiam com seus “filhos” e “filhas” solteiros/as. Os “maridos” dessas mulheres, isto é, os “genros” da genearca, também faziam parte dos *itthoko* (plural) de suas “esposas”, mas não do *erukulu* da “sogra”. Ali, eles eram vistos como estrangeiros, dado que seus laços de pertencimento remontavam ao *erukulu* de suas “mães”, onde eles nasceram e foram alimentados durante toda a vida anterior ao casamento e ao qual eles permaneceriam vinculados até a morte²⁶³.

A esse respeito, é de fundamental importância estabelecermos uma distinção entre a linhagem e a parentela alargada. De acordo com a descrição oferecida por Medeiros:

[...] esta última era constituída pelo *erukulu* da mãe do *ego*, pelos *irukulu* das irmãs da mãe do *ego*, pelo *erukulu* da mãe do pai do *ego*, pelos maridos das irmãs reais e

²⁵⁸ MARTINEZ, F. L. **O povo macua e a sua cultura**. Ministério da Educação, Instituto de Investigação Científica Tropical. Lisboa, 1989. p. 62.

²⁵⁹ PINTO, Maria João P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros, Poderes Religiosos Muçulmanos nos Macuas de Nacala – Oposições, Ambiguidades e Convergências**. 2015. 313 págs. Tese (Doutorado) – Instituto Universitário de Lisboa, Escola de Sociologia e Políticas Públicas, Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas, Lisboa, 2015. p. 75.

²⁶⁰ MARTINEZ, F. L. **O povo Macua**..., op. cit., p. 62.

²⁶¹ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta**..., op. cit., p. 85.

²⁶² Conforme informamos no capítulo anterior, o *ethoko* pode ser traduzido como “casa”, “habitação” ou “lareira”, fazendo-se, nesta última palavra, referência ao fogo usado para a preparação dos alimentos ali consumidos.

²⁶³ Para mais informações acerca dessas dinâmicas, ver o Capítulo III.

classificatórias, e respectivos parentes maternos, pelas esposas dos irmãos e pelo *erukulu* materno da esposa ou do marido segundo se tratava de um *ego* masculino ou feminino²⁶⁴.

Com base na citação, fica evidente que a família alargada englobava pessoas que a matrilinearidade, ou melhor, o *nloko*, excluía. O *nloko* era composto apenas pelos “membros autênticos da linhagem materna, os *ohima*”²⁶⁵. Em oposição aos *ohima* estavam os *amalapo*, “aqueles que são estranhos à linhagem, em particular os maridos/pais e cunhados”²⁶⁶. Constata-se, assim, a existência de uma dinâmica *insider-outsider* na qual a matrilinearidade é tomada como ponto de referência. Mais adiante, veremos que essa diferença de status tinha implicações no que diz respeito ao acesso a certos saberes, nas relações de trabalho e até mesmo na tomada de decisões.

De toda forma, era comum que membros da parentela alargada residissem no interior do território do *nloko*, localmente designado pelo termo *mutthete*²⁶⁷. Segundo Medeiros, o *nloko* tinha como característica fundamental a tendência de se dividir em segmentos menores, para que assim pudesse garantir uma melhor ocupação do seu território e da produção agrícola²⁶⁸ não havendo nenhuma regra que ordenasse esse fenômeno. Na interpretação do autor, quando o *nloko* era demograficamente muito grande, o parentesco já não conseguia ordenar as relações entre seus membros, o que dificultava o controle que os chefes linhageiros tinham sobre a vida privada dos seus dependentes²⁶⁹.

Um momento de cisão muito comum era a morte da genearca. Mais comum até do que a morte do chefe masculino. De acordo com Medeiros, quando essa mulher morria, “desaparecia o polo insubstituível da unidade linhageira e da solidariedade do grupo, a não ser que houvesse já uma substituta preparada e que, por razões económicas, o grupo se mantivesse coeso”²⁷⁰. A diferença de impacto entre a morte de uma *pwiamwene* e de um *mwene* diz respeito ao fato de que a primeira geralmente escolhia sua sucessora ainda em vida e era a principal responsável por instruí-la nos saberes tradicionais e na memória do grupo²⁷¹. Já a sucessão do *mwene* nunca era determinada em vida, sendo feita após o seu falecimento e envolvendo a consulta a um grande número de pessoas, como a *pwiamwene*, os decanos de

²⁶⁴ Ibidem, p. 95.

²⁶⁵ Ibidem, p. 80.

²⁶⁶ Ibidem, p. 81.

²⁶⁷ Ibidem.

²⁶⁸ Ibidem, p. 85.

²⁶⁹ Ibidem, p. 83.

²⁷⁰ Ibidem.

²⁷¹ Ibidem, p. 104.

outros seguimentos do clã, o chefe territorial e até mesmo os chefes de alguns clãs aliados²⁷². Quando uma linhagem se fragmentava, aquela que desse origem à nova *pwiamwene* assumia uma posição de prestígio²⁷³.

De modo geral, as linhagens e seus seguimentos estavam hierarquicamente dispostas a partir de um princípio de senioridade, no qual aqueles seguimentos mais próximos do decano fundador assumiam um status privilegiado. Assim, a linhagem do grupo de “irmãos” desse decano, chamada de *munamwene*, ocupava uma posição mais alta do que a linhagem do grupo de “sobrinhos” do decano fundador, chamada de *alijamwene*²⁷⁴. Quando uma cisão motivada por razões demográficas acontecia, uma linhagem *munamwene* dava origem a um seguimento sênior, ou seja, as linhagens mantinham entre si o estatuto que os seus fundadores possuíam dentro da estrutura da linhagem mãe²⁷⁵. Esse estatuto era sempre transmitido de “mãe” para “filho”/“filha” por ordem de nascimento e se mantinha dentro do *nloko* através dos seus reordenamentos²⁷⁶.

Medeiros ainda chama atenção para o fato de que, da mesma forma em que havia uma hierarquia entre as linhagens de um clã, havia também uma hierarquia entre os chefes linhageiros. De modo geral, a palavra *mwene* aplicava-se a todos eles²⁷⁷, sendo combinada com algum modificador que explicitasse a posição de cada um. Dessa forma, o termo *mwene mulupale*²⁷⁸ era empregado para designar o decano da linhagem dominante ou primogênita de um clã, isto é, o chefe principal ao qual os demais estavam subordinados. Esses chefes menores eram designados pelo termo *mamwene akhâni* (*mwene mukhâni* no singular), mas também poderiam ser chamados de *mapili* (ou *nipili* no singular), que quer dizer “conselheiros”. O termo *mapili* expressa muito bem a função que esses chefes menores exerciam como representantes dos interesses dos seus *irukulu* diante do *mwene mulupale*²⁷⁹.

²⁷² Ibidem, p. 105-106.

²⁷³ Ibidem, p. 84.

²⁷⁴ Ibidem, p. 82.

²⁷⁵ Ibidem, p. 84.

²⁷⁶ Ibidem, p. 82.

²⁷⁷ Além do termo *mwene*, o substantivo *humu* (plural *mahumu*) também aparece com frequência na bibliografia analisada. Ao que parece, a palavra era mais comum em regiões como Nacala, Membra, Lúrio, Eráti e Meto, tendo a mesma origem da palavra *fumu*, “designativo de chefe de aldeia subordinado à autoridade do grande chefe *mwene* no grande complexo *chonga-caranga* e entre os povos do Niassa e do Vale do Zambeze a leste do rio Chire”. Segundo Medeiros, o uso desses substantivos geralmente era feito para se referir “ao chefe da aldeia numa estrutura política que [...] não era usual na sociedade tradicional macua, o que denota uma influência exógena”. No caso da palavra *humu*, especula-se que tenha sido introduzida no século XIX, pelos marave nianja ou pelos angoni. Ibidem, p. 97-98.

²⁷⁸ De acordo com Medeiros, o termo *mwene mulupale* é mais comum nas povoações do litoral. No interior, a expressão *mwene mutokwene* é mais utilizada. Ibidem, p. 97.

²⁷⁹ Ibidem, p. 97-98.

Para além do chefe linhageiro, o termo *mwene mulupale* também poderia ser empregado para se referir ao chefe territorial. Nesse caso, a diferenciação era feita através da adição de prefixos e sufixos aos nomes tradicionais de cada um. Ao nome hereditário²⁸⁰ do chefe linhageiro, acrescentava-se o prefixo “hi” enquanto os sufixos “mu” ou “munu” eram adicionados ao nome dinástico do segundo. De acordo com Medeiros “não se devia pronunciar o termo *mwene* quando se tratava dum chefe de território, porque, para estes havia um tratamento honorífico e respeitoso com a utilização de *munu* depois de se invocar o respectivo nome tradicional, por exemplo, *Nevilamunu*, *Komalamunu*, etc²⁸¹.

O chefe territorial era sempre o decano da linhagem dominante de uma determinada região. Ao contrário do chefe linhageiro, ele não tinha poder apenas sobre os seus parentes uterinos, mas sobre todos os habitantes do seu território que, a grosso modo, coincidia com os limites de uma área matrimonial²⁸². Em virtude das normas de exogamia²⁸³ e do princípio uxorilocal, as áreas matrimoniais tendiam a não ultrapassar os limites da chefatura para que, assim, os chefes conseguissem controlar melhor a circulação dos seus dependentes²⁸⁴. Consequentemente, dentro de uma mesma chefatura conviviam linhagens de diferentes clãs, que foram atraídos para a região pelo poder econômico ou militar que a chefatura em questão poderia ostentar. Nesses casos, o chefe local tinha o direito de cobrar um tributo em troca da concessão dos direitos de uso da terra²⁸⁵. O poder de um chefe territorial é descrito da seguinte forma por Medeiros:

O *mwene* da chefatura era o “dono”, senhor de terras, de cativos e de escravos, o chefe tribal, ‘pisteiro do *nipito*’, que, à frente da sua gente, chegara a estas terras, ocupando-as e distribuindo-as por membros de sua família uterina, liderante e aristocrática, ou pelos chefes de outras linhagens do seu próprio clã e linhagens de outros clãs que o acompanharam desde a terra natal ou que, mais tarde, se juntaram nessas terras pegando o devido tributo de vassalagem²⁸⁶.

A expressão “pisteiro do *nipito*” faz referência aos “caminhos de povoamento” abertos por um ancestral, geralmente masculino, tido como o “condutor” do seu povo. Com isso, deseja-se reconhecer socialmente que foi graças aos caminhos desbravados por ele que o grupo conseguiu chegar e se estabelecer na região onde encontravam-se instalados:

²⁸⁰ Nos referimos aqui ao nome que o chefe recebe ao ser entronizado. Geralmente, este nome era herdado do chefe anterior e transmitido ao próximo.

²⁸¹ Ibidem, p. 111.

²⁸² Ibidem.

²⁸³ Entre os macuas o princípio de exogamia seguia o *nihimo*, sendo proibido que duas pessoas com o mesmo *nihimo* se casassem.

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Ibidem, p. 112.

²⁸⁶ Ibidem, p. 102.

Para além da genearca original, a matrilinearidade tem origem num antepassado masculino, o *nikhoto* (*nikokoto*, entre os ametos), quando este se separou dos grupos de filiação originados na sua bisavó. O substantivo *nikhoto* designa literalmente o chefe de uma manada ou bando de animais; por analogia, ele serve para indicar o homem que dirigiu o deslocamento de um grupo humano formado por um núcleo central de consanguíneos e respectivos aliados que vivem com eles. A palavra invoca essencialmente o movimento, a deslocação, que são atributos sobretudo masculinos, por oposição a sedentarização feminina; quando se diz *nikhoto*, subentende-se que o grupo veio de algures. Tanto a genearca como o *nikhoto* eram recordados aquando do culto dos antepassados e de outras cerimónias sócio-religiosas. A referência a um antepassado comum conhecido era a base da unidade da linhagem e explicava o papel predominante desempenhado pelo deão representante vivo da linha dos antepassados²⁸⁷.

É interessante perceber a generificação de características como o deslocamento e a sedentarização porque isso será relevante para as discussões que faremos mais adiante. Nesse momento, é mais relevante pontuar que, a partir da citação, percebemos que tanto o *nikhoto* quanto a genearca eram lembrados no culto aos ancestrais como fundadores da linhagem. Os caminhos abertos pelo *nikhoto* eram tão importantes para a memória do clã que, aquele que desconhecesse o seu *nipitto* “difícilmente conseguiria fazer acreditar a sua filiação clânica”²⁸⁸. Essa importância atribuída ao *nipitto* nos faz pensar na expressão *first comers*, utilizada por Liazzat Bonate²⁸⁹ e Maria João Pinto para se referir não exatamente à ordem de chegada à terra, mas “às fundações e à política dos direitos entre as chefaturas”²⁹⁰, sendo através dessas dinâmicas que poderemos pensar o princípio territorial da estrutura política macua.

Na interpretação de Medeiros, o poder de um chefe territorial poderia ter, pelo menos, três origens distintas. Uma linhagem poderia ser considerada como a dominante de uma dada região por tê-la ocupado primeiro e, nesse caso, a expressão *first comers* poderia ser interpretada de maneira literal. Porém, como as autoras bem colocam, os registos históricos e as dinâmicas observadas localmente extrapolavam esse limite, de modo que a expressão precisa ser dilatada para se referir às fundações e às políticas de direito mencionadas por elas. Assim, uma linhagem também poderia chegar ao domínio de uma região através da conquista militar ou, simplesmente, por ser demograficamente muito forte²⁹¹, visto que a capacidade de

²⁸⁷ Ibidem, p. 79-80.

²⁸⁸ Ibidem, p. 81.

²⁸⁹ BONATE, Liazzat J.K. The Ascendance of Angoche. The Politics of Kinship and Territory in Nineteenth Century Northern Mozambique. In: **Lusotopie**, n°10, 2003. Violences et contrôle de la violence au Brésil, en Afrique et à Goa. pp. 115-140. p. 116. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_2003_num_10_1_1546>. Acesso em: 12 out. 2021.

²⁹⁰ PINTO, M J P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros...**, op. cit., p. 116.

²⁹¹ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 111.

aumentar o número de súbditos era uma qualidade fundamental para qualquer chefe territorial²⁹².

Ainda assim, independentemente de exercer autoridade territorial ou linhageira, o *mwene* deveria ser sempre um “chefe natural, isto é, era um chefe de acordo com as regras de sucessão linhageira”²⁹³. No que se refere aos processos sucessórios ao nível do território, a prioridade recaía sob um “descendente legítimo do ‘*mwene nipito*’, do clã politicamente dominante e ‘dono’ de uma dada região”²⁹⁴. Se as normas matrilineares fossem cuidadosamente observadas, esse descendente tendia a ser um dos “sobrinhos” do antigo chefe²⁹⁵. Dessa forma, nós conseguimos perceber que, mesmo havendo dois princípios diferentes de poder, o princípio de filiação e o de territorialidade estavam intimamente conectados. A descrição feita por Maria João Pinto da hierarquia política do clã Econe, considerado como o clã politicamente dominante entre os macua meto²⁹⁶, ilustra muito bem essa intersecção entre o poder linhageiro e o poder territorial:

Na hierarquia política dos Econe, Suluhu é historicamente o primeiro chefe da hierarquia Econe [...]. Em segundo lugar situava-se o Matiko (*filho da irmã* de Suluhu, que dominava a região a sul de Cabo Delgado, Balama), seguido de Mualia em Balama (irmão de Suluhu e *filho da irmã* do Matiko), de Mugabo (em Ancuabe, *filho da irmã* do Suluhu e do Mwaliya e irmão de Makito) e por fim Megama (no Chiúre, irmão do Suluhu e do Mwaliya, *filho da irmã* do Matiko e do Mugabu)²⁹⁷.

Como se pode observar, todos os chefes listados acima aparecem descritos como “filhos da irmã” de algum outro chefe local. Por que? Se o exercício do poder político estava concentrado em figuras masculinas, qual é a relevância de indicar quem era a “mãe” do chefe em questão? Que diferença isso faria para a forma como a autoridade desses chefes era percebida? Ora, como bem pontuamos acima, a filiação linhageira figuravam como um critério fundamental. Para que a autoridade desses chefes fosse percebida como legítima, era necessário que ela estivesse ancorada nas bases do sistema matrilinear. Assim, a *pwiamwene* e os vínculos que ela simbolizava começam a aparecer no centro dos processos de estruturação de todo o sistema social. Isso fica ainda mais evidente quando descobrimos que a palavra

²⁹² Ibidem, p. 112.

²⁹³ Ibidem, p. 101.

²⁹⁴ Ibidem.

²⁹⁵ Importante destacar que, embora haja uma certa preferência por manter o poder dentro de uma mesma linhagem, não havia nenhuma regra que determinasse isso. Segundo Medeiros, antes de escolher o/a novo/a sucessor/a observava-se critérios como: as relações que mantinha com os membros de sua linhagem; seu relacionamento com o antigo chefe; sua idade e posição socioeconômica além de sua capacidade para dirigir o grupo de filiação ou chefatura. Ibidem, p. 105.

²⁹⁶ Grupo falante da variante Emetto do emacua. Habitavam, tradicionalmente, as regiões que hoje compõem os distritos de Marrupa, Quissanga, Montepuez e Sul de Macomia. Ibidem, p. 66.

²⁹⁷ PINTO, M J P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros...**, op. cit., p. 115. Destaques feitos por nós.

nloko admitia três formas plurais com sentidos um tanto quanto diferentes. De acordo com Medeiros:

[...] a palavra forma o plural de três maneiras diferentes, a saber *maloko*, tendo o significado de “povo”, “raça”, “agrupamento humano”, *miloko*, com a significação de “fila”, “fileira”, “linha”, “dezena” e *aloko*, no sentido de “parente uterino”. A palavra *oloka* significa no dialecto *emettho* “bom”, “justo”, “honesto” e, por vezes, “ter saúde”; está, pois, relacionado com a palavra *aloko* (singular: *nloko*), que quer dizer “os que são bons, justos, honestos e de boa saúde” e, noutra asserção, *aloko* significa “família”, “parente”. A expressão *aloko* aka pode ser traduzida por “os meus, que estão bons, são justos e honestos, estão de boa saúde”, mas que no dia a dia se entende por “a minha família”, “os meus parentes (de sangue)”²⁹⁸.

Se nós considerarmos que o *nihimo* era transmitido exclusivamente de “mãe” para “filho”/“filha”, veremos que os laços de filiação matrilineares não davam sentido apenas às linhagens, como as palavras *miloko* e *aloko* explicitam. Através do termo *maloko*, conseguimos afirmar que esses mesmos laços matrilineares atuavam como um fator de coesão social. Para Maria João Pinto e Liazzat Bonate, mesmo com o fortalecimento do islã na região norte, ainda há muitos lugares em que o poder das *mapwiamwene* “continuou inalterável uma vez que os chefes linhageiros descendentes dos *first comers* representavam a ligação com o mundo do passado (dos espíritos e da terra natal), assumindo-se como guardiões do bem-estar e da fertilidade da terra”²⁹⁹. Para que essa ligação fosse consolidada, eram realizadas cerimônias rituais dirigidas pela *pwiamwene*.

Segundo Bonate, quando chegavam em uma nova terra os chefes precisavam pacificar ou expurgar os espíritos que ali viviam o que, como vimos, poderia implicar na expulsão dos seus habitantes também. Com esse ritual, procurava-se garantir proteção espiritual para os novos residentes, bem como fertilidade para a terra e para as pessoas. Ao longo dos rituais, utilizava-se a *epepa*, uma farinha sagrada (geralmente de sorgo) preparada pela *pwiamwene*. Para Bonate, a *pwiamwene* representava um elo simbólico entre as crianças de então com o espírito da Grande Mãe Ancestral. Dada a sua importância, ela participava ativamente na tomada de decisões políticas importantes, sendo responsável por se conectar com os espíritos dos ancestrais para perguntar, por exemplo, se deveriam entrar em guerra ou mesmo como proceder diante de alguém que cometeu um crime³⁰⁰. Na interpretação de Medeiros, “sempre que existia um *mwene*, pequeno ou grande, havia uma *pwiamwene* ao seu lado”³⁰¹. Da mesma

²⁹⁸ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op cit., p. 78-79.

²⁹⁹ PINTO, M J P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros...**, op. cit., p. 123.

³⁰⁰ BONATE, L. J. K. **The Ascendance of Angocheop...**, op. cit., p. 123.

³⁰¹ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op cit., p. 98.

forma, Pinto e Bonate consideram que “o papel político e ritual do chefe *mwene* (homem) complementa-se com o da *pwiamwene* (mulher)”³⁰².

Essa noção de complementariedade entre o *mwene* e a *pwiamwene* é bastante curiosa porque, conforme já mencionamos, a literatura antropológica dedicada às matrilineagens macuas tende a se apegar ao fato de que o poder político era majoritariamente exercido por homens para argumentar que essas sociedades não podem ser descritas como matriarcais. Como o “tio materno” atuava como chefe linhageiro e o chefe territorial era geralmente escolhido entre os chefes linhageiros mais influentes de uma região, isso acaba servindo de base para dizer que essas sociedades eram, ao mesmo tempo, matrilineares e patriarcais. Mas seria isso mesmo? Se a autoridade de um *mwene* era legitimada a partir da sua relação com a *pwiamwene*, então, em que medida é realmente possível falarmos em patriarcado? Se o patriarcado é pensado como um sistema social que exclui ou limita substancialmente as possibilidades de autonomia feminina a ponto de afastar as mulheres das esferas de decisão, e, se a *pwiamwene* não apenas dirigia as cerimônias de entronização de um chefe como também participava ativamente na escolha deste chefe, sendo posteriormente consultada por ele para as tomadas de decisão, nós realmente podemos classificar o sistema macua como patriarcal ou estaríamos diante de mais um exemplo das mitologias masculinas?

É com esses questionamentos em mente que dedicaremos as próximas páginas a nos aprofundar nos conceitos de matrilineagem, matriarcado e patriarcado. Nosso objetivo será conhecer melhor as suas definições e a forma em que foram manipulados ao longo do tempo por diferentes correntes teóricas para, então, refletirmos acerca de suas aplicações no contexto macua.

3.1. O paradigma patriarcal

O relacionamento entre sistemas de descendência e sistemas de poder é uma questão que sempre esteve presente nos debates sobre o parentesco. Não é coincidência que os primeiros esforços para investigá-la tenham surgido no âmbito do Direito³⁰³. Autores clássicos como Henry Maine (1861), Johann Bachofen (1861), Lewis Henry Morgan (1871) e John McLennan (1865; 1876) eram juristas interessados em questões relativas ao

³⁰² PINTO, M J P. R. B. *Estado, Poderes Linhageiros...*, op. cit., p.123.

³⁰³ KUPER, Adam. *The Reinvention of Primitive Society: transformations of a myth*. Taylor & Francis e-Library, 2005. p. 3.

“desenvolvimento do matrimônio e da família, da propriedade privada e do Estado”³⁰⁴. Consequentemente, todos eles se voltaram ao estudo da lei no que, na época, chamavam de “sociedades primitivas”.

Com o desenvolvimento da ciência antropológica no final do século XIX, a discussão passou a ser, cada vez mais, dominada por antropólogos³⁰⁵. Foram tantas as tentativas de teorizar os sistemas de parentescos que uma exposição voltada para a totalidade desse material ultrapassa o escopo do nosso trabalho. Por isso, concentraremos nossa atenção em algumas obras em particular, procurando refletir sobre como as ideias propostas em cada uma delas influenciou as abordagens seguintes. Ao longo deste percurso, procuraremos traçar paralelos com o contexto moçambicano, de modo a apontar os reflexos dessas teorias para o estudo das relações de parentesco no país e, mais especificamente, para o pensamento de Alexandre Valente de Matos.

Começando com uma síntese das ideias de Henry Maine, veremos que o autor foi o responsável por postular o que veio a ser chamado de Teoria Patriarcal. Em *The Ancient Law* (1861), Maine se embasou, majoritariamente, nos códigos jurídicos romanos para construir seu argumento patriarcal. De acordo com ele, todas as sociedades antigas viviam sob o domínio de um sistema patriarcal despótico, onde as vontades do indivíduo não tinham grande relevância porque estavam submetidas aos interesses da família, ou melhor, do clã³⁰⁶. Para Maine, o contraste entre as sociedades antigas e as modernas é também um contraste entre a soberania do clã e a soberania do indivíduo³⁰⁷. Nessa configuração social antiga, o patriarca incorporava a lei, tendo poder de vida e morte sobre seus dependentes. Com o desenvolvimento dessas sociedades, os vínculos consanguíneos foram perdendo a sua relevância e as lealdades territoriais, representadas pelo contrato social, foram instituídas como uma nova e mais evoluída forma de regular as relações sociais³⁰⁸.

Na interpretação de Ifi Amadiume, a teoria de Maine estabeleceu uma dicotomia entre sociedades baseadas no contrato e sociedades baseadas no parentesco, onde a primeira é caracterizada como o ápice da civilização e a segunda como um modelo primitivo. Ao organizar suas ideias a partir de um modelo evolutivo, Maine racializou o debate sobre parentesco. De acordo com sua proposta, o continente africano aparece em uma posição

³⁰⁴ Tradução livre. No original: “the development of marriage and the family, of private property and the state – were conceived of in legal terms”. Ibidem.

³⁰⁵ Ibidem, p. 4

³⁰⁶ Ibidem, p. 43.

³⁰⁷ MAINE. **The Ancient Law**. John Murray, London. 1861. p. 118 apud AMADIUME, Ifi. **Re-inventing Africa: matriarchy, religion, and culture**. London: Zed Books. 1997. p. 43.

³⁰⁸ KUPER, A. **The Reinvention of Primitive Society**..., op.cit., p. 44-45.

desfavorável em virtude da importância que os vínculos de parentesco exerciam na organização social da maior parte do seu território. Da mesma forma, como Maine identificou o patriarcado na origem das sociedades, a conclusão é de que ele apenas teria permanecido em vigor durante as transformações que conduziram ao estabelecimento do contrato como modelo de regulação social. Assim, não é apenas o contrato que surge como um modelo ideal de organização, mas o patriarcado também aparece na teoria de Maine como sinônimo de civilização³⁰⁹.

Esse retorno ao pensamento de Maine é importante porque, a partir dele, a associação entre patriarcado e civilização norteará boa parte das investigações. No mesmo ano em que Maine publicou seu livro, Johann Bachofen propôs uma teoria distinta onde discordava, principalmente, da ideia de que o patriarcado estaria na base das sociedades ditas primitivas. Para Bachofen, era o matriarcado que predominava entre essas sociedades³¹⁰ e, a medida em que elas evoluíram, teriam se tornando patriarcais³¹¹. A proposta de Bachofen, porém, não estava ancorada em nenhum estudo empírico de cunho etnográfico, mas em obras literárias, como textos da mitologia grega³¹². Dez anos depois, Lewis Henry Morgan reafirmou as ideias de Bachofen em seu estudo sobre o sistema de parentesco iroquês, classificado como matrilinear. Por fim, esse mesmo conjunto de ideias reaparece em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, publicado em 1884 por Friedrich Engels. Apesar de se basear em Bachofen e Morgan, Engles foi o primeiro a caracterizar o desenvolvimento da propriedade privada como o elemento que marca a transição do matriarcado para o patriarcado³¹³.

Ao analisar esse debate, Signe Arnfred argumentou que a ideia de um passado matriarcal foi fortemente descreditada de início³¹⁴, mas, de acordo com Adam Kuper, até a década de 1880 já havia se formado um consenso a favor da hipótese matriarcal³¹⁵. Para Arnfred, um dos maiores críticos desse argumento era John McLennan, a quem autora credita como o responsável por introduzir a distinção entre matriarcado (um mito) e matrilinearidade

³⁰⁹ AMADIUME, I. **Re-inventing Africa**..., op. cit., p. 72.

³¹⁰ Isto porque, por se tratar de uma época onde predominava a promiscuidade e a barbárie, a filiação só poderia ser rastreada a partir da linhagem uterina. DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Publicação coeditada pelas Edições Mulemba (Luanda, Angola) e Edições Pedagogo (Portugal). Tradução: Sílvia Cunha Neto. 2014. p. 13.

³¹¹ Ibidem, p. 73. ARNFRED, Signe. **Sexuality and Gender Politics in Mozambique**: rethinking gender in Africa. Woodbridge: James Currey, 2011. p. 223.

³¹² DIOP, C. A. **A unidade cultural da África negra**..., op. cit., p. 14.

³¹³ ARNFRED, S. **Sexuality and Gender Politics**..., op. cit., p. 224.

³¹⁴ Ibidem, p. 223.

³¹⁵ KUPER, A. **The Reinvention of Primitive Society**..., op. cit., p. 4.

(um fato)³¹⁶. Como a matrilinearidade já havia sido empiricamente observada, não seria possível descreditá-la tão facilmente como se tentou fazer com o patriarcado. Por isso, McLennan teria se encarregado de garantir que a matrilinearidade pudesse ser explicada sem recorrer à “ideia absurda”³¹⁷ de autoridade feminina.

Logo de início já conseguimos constatar que o patriarcado só parece absurdo por ser percebido como um sistema análogo ao patriarcado, porém com mulheres ocupando posições de autoridade. Dessa forma, falar em patriarcado seria o mesmo que falar em *female rule*, que em tradução livre remete a algo como “governo feminino” ou “soberania feminina”. Essa separação entre os conceitos têm um efeito importante para o estudo das relações de gênero porque constrói uma fronteira entre sistemas de descendência e sistemas de poder, dando a entender que não há nenhuma relação entre eles. Referindo-se ao pensamento de McLennan, Arnfred escreve:

Para salvar o pressuposto fundamental e universal de dominação masculina/subordinação feminina, a autoridade do pai teve que ser sacrificada e substituída pela autoridade do irmão da mãe. Ao mesmo tempo, McLennan se preocupa em apontar que as sociedades matrilineares se encontram todas na extremidade primitiva da escala da evolução³¹⁸.

Como se percebe, a separação empreendida por McLennan permite explicar a prevalência da linhagem materna no que se refere à transmissão de herança sem que, com isso, seja necessário reconhecer qualquer forma de autoridade para as mulheres. Na visão de McLennan, o patriarcado poderia até não estar presente desde o início dos tempos exatamente da forma como nós o compreendemos hoje, mas o patriarcado também não estava. Essa lógica evolucionista presente em McLennan e em todos os autores que citamos é comum à maioria das publicações da época. Autores como Signe Arnfred, chegaram a explicar esse fenômeno relacionando-o com a publicação, em 1859, de *A Origem das Espécies* de Charles Darwin³¹⁹. No entanto, como bem observou Adam Kuper, essa mentalidade binária e evolucionista que opõe em *Eu* civilizado a um *Outro* bárbaro, selvagem e/ou primitivo está presente na epistemologia europeia desde a Grécia Antiga³²⁰. Por esta razão, parece ser mais relevante observar como esse paradigma permaneceu orientando as pesquisas etnográficas até,

³¹⁶ ARNFRED, S. *Sexuality and Gender Politics*..., op. cit., p. 223.

³¹⁷ Ibidem.

³¹⁸ Tradução livre. No original: “In order, however, to save the fundamental assumption of a universal male dominance/female subordination, the authority of the father had to be sacrificed, and replaced with the authority of the mother’s brother. At the same time McLennan takes care to point out that matrilineal societies are all to be found at the primitive end of the scale of evolution”. Ibidem.

³¹⁹ Ibidem.

³²⁰ KUPER, A. *The Reinvention of Primitive Society*..., op. cit. p. 20-36.

pelo menos, a primeira metade do século XX, através de um processo descrito por Kuper como a “reinvenção de um mito”.

Aqui cabe o cuidado de lembrar que, por volta dos anos de 1920, nomes como Bronislaw Malinowski e A.R.Radicliffe-Brown já questionavam a pertinência do paradigma evolucionista, propondo metodologias mais rígidas ancoradas no trabalho de campo. Porém, remanescências do evolucionismo ainda podem ser encontradas em obras como *As Estruturas Elementares do Parentesco*, publicada em 1949 por Claude Lévi-Strauss³²¹. Conforme apontado por Arnfred, mesmo tendo se proposto a construir uma análise “anti-evolucionista”, Lévi-Strauss ainda reproduz duas “idiosincrasias apontadas como características do trabalho de McLennan: (a) a suposição básica e inquestionável de que, se não paterna, pelo menos autoridade masculina, e (b) a matrilinearidade como indicativo de primitivismo”³²².

Em Moçambique, nós também conseguimos encontrar ecos desse pensamento nos trabalhos de alguns estudiosos que, a pedido do Estado colonial português, investigaram os sistemas de parentesco dos povos locais. Como vimos no capítulo anterior, a chegada da década de 1930 promoveu uma espécie de atualização da ideologia imperialista portuguesa, estabelecendo a assimilação como uma política de Estado. No âmbito desses ideais assimilacionistas, foi instituído que a parcela da população então designada pelo termo “indígena”³²³ teria seus direitos reconhecidos desde que estes não ferissem os princípios morais da cristandade. Ao mesmo tempo, para que isso fosse possível, seria necessário contemporizar o direito português e os “usos e costumes” locais. Acreditava-se, na época, que isso poderia otimizar a ação da justiça na colônia³²⁴. Porém, como grande parte desses costumes ainda eram desconhecidos pelos colonizadores, seria preciso realizar pesquisas antropológicas que pudessem, antes de qualquer coisa, revelar quais eram os costumes das populações locais e como eles poderiam ser contemporizados. Segundo Cláudia Castelo,

³²¹ ARNFRED, S. *Sexuality and Gender Politics*..., op. cit., p. 224.

³²² Tradução livre. No original: “Nevertheless, the two idiosyncrasies noted as characteristic of McLennan’s work: (a) the basic and unquestionable assumption of if not paternal then at least male authority, and (b) matriline as indication of primitivity”. Ibidem.

³²³ Indígena era a designação reservada para todos e todas nascidos nas colônias e que permaneciam próximos de sua cultura, ou seja, um africano ou africana não assimilado. Dentre as legislações que versam sobre os direitos e deveres dessa camada da população estão o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique (1929); o Regulamento dos Tribunais Privativos dos Indígenas (1929); o Acto Colonial (1930); a Carta Orgânica do Império Colonial Português e a Lei da Reforma Administrativa Ultramarina (RAU), ambas de 1933; e, por fim, o Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique (1954). Ao todo, esse conjunto de legislações deram corpo ao que ficou conhecido com Período do Indigenato, abolido em 1961. ASSIS, Manuela. Sistemas jurídicos e judiciais: os tributos coloniais e a aplicação da justiça aos indígenas. p. 85. In: *Africana Studia* – Porto, nº 21, 2º semestre, 2013. Centro de Estudos Africanos. Universidade do Porto. p. 75-94.

³²⁴ THOMAZ, F. *Casaco que se despe pelas costas*..., op. cit., p. 59-79. Thomaz utiliza a palavra *africano* entre aspas todas as vezes que se refere à população classificada como indígena em virtude do pensamento racista que deu origem ao termo.

muitos intelectuais portugueses dessa época pressionaram o governo para que houvesse um “efetivo investimento do Estado na ciência colonial realizada *in loco*, por equipes de pesquisadores metropolitanos”, porque a ciência era “apresentada como um meio de garantir o sucesso da colonização e assegurar uma exploração racional dos recursos coloniais”³²⁵.

De acordo com Fernanda Thomaz, o esforço mais significativo aconteceu no início da década de 1940, com a nomeação do jurista José Gonçalves Cota para “dirigir os estudos etnográficos sobre as populações de Moçambique, com o intuito de elaborar um código penal e civil, específico para os ‘africanos’”³²⁶. Nesta ocasião, foi criada a *Missão Etagnósica da Colônia de Moçambique*, cujos trabalhos resultaram na publicação de cinco estudos que uniam etnologia e direito colonial³²⁷. A respeito disso, Rui Mateus Pereira aponta que a criação da *Missão Etagnósica* teria como objetivo secundário a elaboração de “um estudo etnológico capaz de transmitir aos funcionários coloniais uma ideia sobre a mentalidade das populações africanas”³²⁸.

Apesar das inúmeras críticas feitas ao trabalho de Cota, inclusive por uma parcela da comunidade missionária³²⁹, Thomaz destaca alguns pontos que, na realidade, aproximam Cota da perspectiva católica. Dentre eles, estava a percepção dos povos nativos como dotados de uma imobilidade considerável, à qual somente a influência da cultura europeia poderia combater³³⁰. Assim, o maior ponto de convergência seria a classificação evolutiva dos diferentes sistemas familiares encontrados ao longo do território. Tanto Cota quanto os missionários entendiam a matrilinearidade como evidência de um estágio evolutivo inferior. Nas palavras de Thomaz:

Nessa divisão evolutiva e hierarquizada dos povos de Moçambique, o autor apresentou as sociedades “patrifocais” como situadas no estágio mais avançado. Isso porque considerava que sua organização familiar era semelhante ao da sociedade ocidental. Patrifocal seria o que é chamado de patrilinear, cuja linhagem mais importante era a do pai, sendo a presença masculina definidora da sucessão e reprodução familiar, segundo a qual o filho herdava os bens do pai. Enquanto no

³²⁵ CASTELO, Cláudia. Investigação científica e política colonial portuguesa: evolução e articulações, 1936-1974. p. 393. In: *História, Ciências, Saúde* – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.19, n.2, abr.-jun. 2012. p.391-408.

³²⁶ THOMAZ, F. **Casaco que se despe pelas costas...**, op. cit., p. 125.

³²⁷ Nomeadamente, “Etnografia da Colônia de Moçambique”; “Mitologia e direito consuetudinário dos indígenas de Moçambique”; “Projecto do Regulamento dos Tribunais Indígenas da Colônia de Moçambique”; “Projecto definitivo do Estatuto do Direito Privado dos indígenas”; “Projecto Definitivo do Código Penal dos Indígenas da Colônia de Moçambique”. Ibidem, p. 130.

³²⁸ PEREIRA, Rui Matheus. A «Missão etagnósica de Moçambique»: A codificação dos «usos e costumes indígenas» no direito colonial português. Notas de Investigação. In: **Cadernos de Estudos Africanos** [Online], 1 | 2001. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/cea/1628>>. Acesso em: 12/10/2021. p. 16.

³²⁹ THOMAZ, F. **Casaco que se despe pelas costas...**, op. cit., p. 125-126.

³³⁰ Ibidem, p. 126-127.

grupo matrilinear, que o autor chamou de “matrifocal”, o ramo familiar mais importante partia da linhagem feminina, com sucessão partindo do tio para o sobrinho, apresentados pelo autor como os povos que se encontravam no estágio mais primitivo da colônia. Isso porque o jurista acreditava que esse modelo de organização social estava mais distante do funcionamento da sociedade ocidental. Já os grupos de regime de transição seriam os que estavam deixando a matrilinearidade modificando-se, lentamente, para a patrilinearidade³³¹.

A partir dessa citação, conseguimos perceber como as ideias de McLennan estavam presentes nos debates travados em Moçambique. Na perspectiva de Cota, a patrilinearidade e, conseqüentemente, o patriarcado, aparecem como modelos ideais, significando estágios mais altos de evolução. Todos os povos que não se enquadravam nesses moldes eram tidos como inferiores, cabendo à ação colonial o dever de transformá-los. É interessante notar que ao constatar a multiplicidade dos sistemas de parentesco, os teóricos da época preocuparam-se mais em encaixá-los naquilo que já conheciam do que em estudá-los nos seus próprios termos. Como resultado, temos diversas tentativas de desenvolver uma teoria universal que explicasse todas as variações possíveis a partir de uma única referência. Não há espaço para pensar cada sistema de parentesco de forma independente, apenas percebê-los como desvios de uma norma única.

2.5. O evolucionismo no pensamento de Alexandre Valente de Matos

Agora que já temos uma noção mais precisa do estado em que se encontravam os debates sobre parentesco durante as décadas que marcam a formação do Estado colonial em Moçambique, podemos refletir sobre os provérbios compilados por Alexandre Valente de Matos a partir de uma nova perspectiva. Se, por um lado, o paradigma evolucionista e a idealização do patriarcado são explícitos no pensamento de Gonçalves Cota e de seus contemporâneos, por outro lado, essas ideias continuarão aparecendo nas publicações seguintes, como as de Matos, porém de forma muito mais sutil. Em dois provérbios que trazem conselhos sobre o casamento, por exemplo, Matos afirma o seguinte:

Mutthú khanrummwa othela (ou otheliwa).

“Não se pode ordenar a um rapaz (ou a uma rapariga) que se case”

Cada um sente-se impelido para o casamento de harmonia com os impulsos do próprio coração.

³³¹ Ibidem, p. 128.

Em matéria de casamento não se admitem imposições aos jovens, da parte dos pais ou de outros familiares preponderantes (tios), mas simplesmente orientações de opção.

A sabedoria popular expressa neste axioma jurídico contrasta rotundamente com certos costumes deteriorados vigentes nas povoações, onde os filhos (e principalmente as filhas) casam quase sempre por imposição das mães e dos tios maternos.

O direito de opção em ordem ao casamento constitui capítulo importante na nova campanha lançada a nível nacional para a total libertação da mulher moçambicana³³².

Môro ori sinto othela; khonrumaniwa.

“O fogo é como o casar; não se podem dar ordens a alguém para se aquecer”.

O provérbio dá-nos uma grande lição, que é a seguinte:

Assim como não se podem dar ordens a um mancebo para procurar namorada, uma vez que é problema que somente diz respeito ao próprio, assim também não podemos mandar a alguém que se aqueça ao fogo, porquanto o sentir frio ou não depende, muitas vezes, da compleição de cada um.

Trasladando a imagem para os factos que, dia a dia, urdem a teia da vida, temos que, quando, por exemplo, um homem casado recebeu grave dano moral da parte de um libertino, referentemente à sua esposa, não pode correr para junto do ancião responsável da família para lhe contar, em primeira mão, o que se passou e ouvir da sua boca qual o caminho a seguir. Em vez de perder tempo nessas andanças, deve, sim, apressar-se em comunicar o acontecimento ao régulo, para que mande autuar o criminoso o mais depressa possível e lhe aplique o castigo merecido.

Há milandos que não sofrem tardanças...³³³.

Conforme se observa, ambos os provérbios reprovam os casamentos forçados. No entanto, logo no início do primeiro rifão, Matos denuncia a contradição entre as ideias difundidas pela sabedoria popular e o que de fato se praticava nas povoações. É fundamental notar o uso da expressão “costumes deteriorados” porque, através dela, podemos refletir sobre a relação entre a obra, o autor e o momento político de sua publicação, explicitado pela referência à campanha da Organização da Mulher Moçambicana³³⁴. No que tange as relações

³³² MATOS, A. V. **Provérbios Macuas...**, op. cit., provérbio nº 171, p. 157-158.

³³³ MATOS, A. V. **Provérbios Macuas...**, op. cit. op. cit., provérbio nº 105, p. 119.

³³⁴ A Organização da Mulher Moçambicana (OMM) é uma instituição vinculada a Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique), principal partido do país desde 1977 (data em que se tornou oficialmente um partido). A OMM foi criada em 1973, em uma conferência que reunia camponesas e guerrilheiras, seguindo, portanto, uma cartilha marxista-leninista. Ao longo dos primeiros anos de atuação, a OMM intervinha diretamente no cotidiano de muitas mulheres, garantindo a elas meios de exercer sua autonomia. Com a chegada da Frelimo ao poder em 1975, a OMM conseguiu se fazer presente em todas as províncias do país, mas acabou perdendo um pouco do seu radicalismo, sendo descrita por Isabel Casimiro como uma organização que atualmente “tem mais a ver com a história do que com a sua capacidade de realizar e desafiar. Duma maneira geral segue as orientações do partido Frelimo, está presente nos seus actos, nas mobilizações, visitas presidenciais e da Primeira Dama. Raramente vai além do que é consentido pelo status quo, o que a afasta dos grandes debates e questões nacionais e regionais”. CASIMIRO, Isabel M. Paz na Terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique. *In: Coleção Pesquisas*, vol. 1. Série: Brasil & África. Editora UFPE. Recife. 2014. p. 22. Disponível em: <<https://editora.ufpe.br/books/catalog/view/493/483/1454>>. Acesso em 13 out. 2021.

de poder, Matos não apresenta a imposição dos casamentos de forma exatamente generificada, embora indique que as moças tendiam a sofrer mais com esse tipo de obrigação. Além disso, o missionário ainda aborda a temática dos conflitos conjugais ao afirmar que o segundo provérbio poderia ser usado em outros contextos. Nesse caso, o provérbio aconselharia um “marido” ofendido a procurar não a autoridade mais imediata, isto é, o chefe linhageiro, e sim o chefe da povoação.

Dessa forma, os provérbios reproduzem uma percepção masculinizada do poder, reforçando a imagem do “tio materno” como figura de autoridade. No entanto, o primeiro ditado relativiza a soberania deste homem ao revelar que suas decisões não eram tomadas arbitrariamente, passando pelo crivo dos anciãos e, principalmente, das “mães” dos jovens cujo casamento eles deveriam negociar. Apesar de parecer algo pequeno, a questão se torna crucial quando nos damos conta de que frases como: “A sabedoria popular [...] contrasta rotundamente com certos *costumes deteriorados vigentes nas povoações*, onde os filhos (e *principalmente as filhas*) casam quase sempre por imposição das mães e dos tios maternos”, seguidas de uma menção à campanha nacional em prol da “*total libertação da mulher moçambicana*” criam a aparência de uma opressão baseada no gênero quando, na realidade, o critério de diferenciação atuando aqui é a senioridade.

A respeito disso, é preciso problematizar o uso da expressão “costumes deteriorados” para se referir aos casamentos forçados. Como se sabe, a prática não é exclusiva das sociedades macuas ou das sociedades africanas de modo geral. Pelo contrário. No ocidente, os casamentos por obrigação ou conveniência sempre aconteceram, sendo motivados, principalmente, por fatores políticos e econômicos. Conforme Maria de Fátima Araújo argumenta, “a união que associa amor, sexualidade e casamento é uma invenção da era burguesa”³³⁵, sendo “o amor-sexual, amor-paixão, como fundamento do casamento”, uma característica da modernidade³³⁶. Apesar disso, não é possível afirmar que essa forma moderna de casamento tenha substituído por completo os casamentos por interesse ou obrigação, que ainda acontecem. O que há de diferente, na verdade, é a possibilidade de se admitir publicamente tais interesses, convertidos agora em um grande tabu social. Tendo isso em consideração, é preciso perguntar qual seria a razão por trás da escolha discursiva de Matos.

³³⁵ ARAUJO, Maria de Fátima. Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações. *In: Psicol. cienc. Prof.*, Brasília, v. 22, nº 2, p. 70-77, jun. 2002. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/pcp/a/c994NrJ8VpydGdwZ9h4z4gw/?lang=pt>>. Acesso em 25 jan. 2020.

³³⁶ *Ibidem*.

Um exercício especulativo em torno da data de publicação do livro (1982) nos leva a considerar duas possíveis respostas que, apesar de diferentes, reforçam-se mutuamente. O período de recolha dos provérbios corresponde ao tempo em que Matos atuou como missionário em Moçambique³³⁷. Como o objetivo primário da ação missionária estava ancorado no discurso da missão civilizadora, as palavras “civilizar” e “evangelizar” acabam por constituir noções muito próximas porque nascem da necessidade de ensinar a um/a *Outro/a* valores e comportamentos que ele/a não possui por uma suposta inferioridade ou ignorância. Para que um objetivo como esse pudesse se sustentar, foi preciso, antes, construir uma imagem negativa daquele/a a ser a ser civilizado/a, o que explicaria o uso da expressão citada.

A questão, porém, não é tão simples. Os provérbios mencionados até aqui não se limitam a representar os macuas como seres incultos. Na realidade o que vemos nas explicações de Matos é, justamente, uma mistura entre momentos de encanto pela sabedoria sublime dos provérbios (o que os torna dignos de compartilhamento com o público português) somada a uma crítica ferrenha a tudo aquilo que vai na contramão dos valores lusitanos. É nesse ponto que o contexto político de produção e publicação da obra ganha maior relevância. Matos não está escrevendo nos momentos iniciais do colonialismo, mas no momento em que esse sistema começa a entrar em colapso³³⁸. Da mesma forma, a publicação do livro em si acontece sete anos depois de Moçambique conquistar sua independência. A imagem das populações colonizadas não deve ser mais a de um povo selvagem, porque isso seria o mesmo que a anular discursivamente todos os esforços empreendidos ao longo de quase um século.

Apesar desta mentalidade evolucionista ter prevalecido durante os anos de formação de Matos, é preciso reconhecer que os processos históricos vivenciados em meados do século XX modificaram-na significativamente. Portanto, para compreendermos como essas transformações o influenciaram desde o início de sua atuação em campo até a publicação do

³³⁷ O que compreende, a grosso modo, as décadas de 1940 à 1970.

³³⁸ O fim da Segunda Guerra Mundial fez com que o imperialismo e o racismo científico comecem a ser cada vez mais questionados pela opinião pública ocidental, o que apenas ganhou força no decorrer das décadas de 1950 e 1960, para atingir seu pico em meados dos anos 1970, com as lutas anticoloniais. Em 1955, aconteceu a Conferência de Bandung, que reuniu representantes das elites locais de vários países submetidos, na época, a regimes coloniais. A partir de então, as pressões internas e externas para se colocasse um fim no colonialismo começam a crescer cada vez mais. Em Moçambique, a abolição do sistema do indigenato, em 1961, foi acompanhada pelo fim do regime de trabalho forçado e do cultivo obrigatório de alguns gêneros agrícolas, como o algodão. CASTELO, C. **Investigação científica e política colonial portuguesa...**, op. cit.

livro recorreremos, mais uma vez, à Mudimbe. Em seu trabalho, o autor propõe uma teoria geral a partir da qual o ethos missionário torna-se inteligível. De acordo com a sua proposta:

Podemos considerar que o discurso do missionário é sempre pré-determinado, pré-regulado, digamos, *colonizado*. Este depende de um discurso normativo já facultado, definitivamente fixado, e que constitui, claramente, “uma ligação vital entre o Cristianismo e a cultura ocidental como um todo” (Dickson, 1984, p.33). O discurso missionário ortodoxo, mesmo sendo imaginativo ou fantasioso, evoluiu no quadro do que, a partir de agora, denominarei de autoridade da verdade. Este é o desejo de Deus para a conversão do mundo em termo de regeneração cultural e sociopolítica, desenvolvimento económico e salvação espiritual. Isto significa, pelo menos, que o missionário não entra em diálogo com os pagãos e os “selvagens”, mas deve impor a lei de Deus que ele encarna. Todas as culturas não cristãs têm de sujeitar-se a um processo de redução, ou – em linguagem missionária – de regeneração segundo as normas que o missionário representa. Este projecto é perfeitamente lógico: uma pessoa cujas ideias e missão são provenientes e apoiadas por Deus tem o pleno direito de usar todos os meios possíveis até a violência, para atingir os seus objectivos. Consequentemente, a “conversão africana”, em vez de ser uma consequência positiva de um diálogo – impensável *per se* – acabou por ser a única posição que os africanos poderiam assumir, de forma a poderem sobreviver enquanto seres humanos³³⁹.

Essas afirmações estão embasadas pelo estudo da trajetória de três missionários distintos³⁴⁰, aos quais Mudimbe considera “excelente[s] exemplo[s] do forte compromisso com os interesses religiosos e a política imperial”³⁴¹, sendo, ainda, representantes de “três momentos de violência”³⁴² dentro da “linguagem missionária”³⁴³. Para nos atermos aos limites dos objetivos propostos pelo presente trabalho, não nos ocuparemos em detalhar os pormenores da atuação de cada um. Na realidade, o que interessa aqui são as conclusões elaboradas por Mudimbe ao analisar a atuação de Placide Frans Tempels, um missionário belga que trabalhou na África Central entre 1933 e 1962³⁴⁴. Através dele, conseguimos contextualizar as tendências epistemológicas predominantes no período em que Matos produziu seus trabalhos acerca das sociedades macuas.

Assim como Matos, Tempels foi um estudante dedicado da cultura Bantu, tendo vivido por mais de 10 anos junto ao povo Luba Katanga da atual República Democrática do Congo, onde aprendeu o idioma local e, em 1945, publicou um livro intitulado *Filosofia Bantu*, no qual descreve sua percepção do sistema religioso local. Na interpretação de Mudimbe, o livro expressa, a um só tempo “uma indicação de percepções religiosas, a expressão da dúvida

³³⁹ MUDIMBE, V. Y. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Lisboa: Mangualde (Portugal), Luanda (Angola): Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013 (or. 1988). p. 71. Grifos do autor.

³⁴⁰ São eles: Giovanni Francesco Romano, um italiano que atuou no Congo durante o século XVII; Samuel Ajayi Crowther, um nigeriano iorubá do século XIX; e Tempels.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² *Ibidem*, p. 76.

³⁴³ *Ibidem*.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 74.

cultural sobre o suposto atraso dos africanos e um novo manifesto político para uma nova política da ‘civilização’ e do cristianismo”³⁴⁵. Sendo assim, Tempels diferencia-se das tradições anteriores por questionar “as doutrinas clássicas sobre evangelização, civilização e colonização”³⁴⁶, simbolizando uma reorientação da ortodoxia missionária, uma vez que acreditava na “possibilidade de criar uma ‘nova civilização cristã’ sem destruir os valores Bantu ou os seus principais princípios subjacentes”³⁴⁷, embora ainda defendesse a cristianização da cultura Bantu como destino ideal³⁴⁸.

É interessante notar que a curiosidade que Matos e Tempels demonstram pelas culturas e filosofias locais parecem estar diretamente relacionadas ao reconhecimento de uma humanidade entre as pessoas pertencentes às sociedades estudadas. Na introdução de seu livro, Matos demonstra um misto de admiração, espanto e remorso ao afirmar que:

Quando, agora, se atenta ponderadamente que todo este código de máximas luminosas, cunhada em linguagem selecta, lacónica e filosófica, pertence a um povo imenso que até há bem pouco tempo era tido na conta de atrasado e selvagem, no conceito de europeus responsáveis, quanto não devemos penitenciar-nos por não nos termos debruçado a sério, desde o princípio, sobre o estudo da formosa alma africana!³⁴⁹

Ao mesmo tempo, isso não significa que a missão tenha chegado ao fim, como expressa a referência à Organização da Mulher Moçambicana ao final da explicação do primeiro provérbio. A diferença é que, a partir de 1975, ficaria a cargo das organizações políticas moçambicanas a responsabilidade por levar às populações locais aqueles valores e comportamentos oriundos da contemporaneidade ocidental. Essa ambiguidade na representação da cultura macua, assim como a construção do problema dos casamentos forçados exclusivamente em termos de gênero e sem considerar a senioridade, ganham um novo sentido ao serem compreendidas dentro deste cenário político. Se, até a colonização, o gênero atuava mais como um fator de diferenciação do que de hierarquização (sendo esta empreendida por outros critérios como senioridade e o pertencimento, conforme veremos), a partir da imposição da cultura e das instituições portuguesas no meio macua, o gênero se tornará cada vez mais preponderante nas dinâmicas sociais como um todo.

De acordo com Eduardo Medeiros, a ocupação colonial e o avanço da economia capitalista em detrimento da economia camponesa, forçou um processo em que “os sobrinhos,

³⁴⁵ Ibidem.

³⁴⁶ Ibidem.

³⁴⁷ Ibidem, p. 77.

³⁴⁸ Ibidem, p. 78.

³⁴⁹ MATOS, A. V. **Provérbios Macuas...**, op. cit., p. 10-11.

como improdutivos dentro das unidades de produção materna, passaram a ser encaminhados mais cedo para as unidades de produção da sogra, independente da consumação matrimonial”³⁵⁰, em contraste com o período anterior, quando “os decanos podiam organizar relativamente tarde os casamentos dos seus sobrinhos, pois as guerras escravagistas e a reprodução da estrutura social com base no rapto de mulheres e da formação de grandes famílias polígamas não dependia dos rapazes da linhagem”³⁵¹. Vê-se, portanto, que o colonialismo desempenhou um papel crucial na transformação das dinâmicas matrimoniais, acentuando um problema que seus próprios agentes viriam a utilizar como prova do atraso das populações sob seu controle.

O envio dos rapazes para a casa da “sogra” aparece na fala de Medeiros como uma resposta dos sistemas locais às transformações empreendidas na estrutura econômica. Estrategicamente falando, para a adelfia do “noivo”, isso permitia a diminuição do número de bocas para alimentar, enquanto a adelfia da “noiva” ganhava um trabalhador a mais. O casamento precoce surge, então, não como um costume degenerado de um povo recém-introduzido na escalada civilizatória, mas como uma das ferramentas disponíveis aos sujeitos sociais para (tentar) manipular racionalmente o ciclo geracional, de modo a acelerar a promoção das crianças à geração júnior³⁵².

Nesse cenário, homens e mulheres mais velhos possuíam mecanismos relativamente similares para submeter homens e mulheres mais jovens ao seu controle. É a idade relativa e não o gênero que figurava como um fator de distinção. No provérbio, isso fica evidente em dois momentos: primeiro, quando Matos afirma que tanto os rapazes quanto as moças estavam sujeitos aos casamentos forçados e, segundo, quando aponta que tanto a “mãe” quanto o “tio materno” desfrutavam de autoridade para impor um casamento. Com isso, constata-se que o exercício da autoridade opera dentro dos parâmetros estabelecidos pela estrutura do triângulo matricêntrico³⁵³, onde a “mãe” e o “filho” (ou então “irmã” e “irmão”) compartilham autoridade sobre os demais moradores, apesar de possuírem meios institucionais diferentes para isso. Constata-se, ainda, mais um exemplo de como um estudo aprofundado da matrilinearidade é capaz de revelar padrões diferentes nas relações de gênero, tal como afirmado por Anfred. No entanto, não ponhamos o carro na frente dos bois. Antes

³⁵⁰ MEDEIROS, E. *Os senhores da floresta...*, op. cit., p. 161.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² Faz-se necessário enfatizar aqui que não é nossa pretensão advogar pela manutenção ou mesmo promoção de casamentos precoces, mas apenas evidenciar que havia sim uma lógica e uma coerência por trás da operação.

³⁵³ Trata-se de uma estrutura social composta por uma “mãe”, seus “filhos” e “filhas”, conforme será explicitado mais adiante.

que possamos, de fato, partir para uma análise das relações de poder no interior do sistema de parentesco macua, vejamos o que seria, exatamente, a unidade a unidade matricêntrica.

2.6. Introdução à teoria matriarcal de Cheikh Anta Diop e Ifi Amadiume: a unidade matricêntrica e o triângulo matriarcal

Após estudar as teorias que reforçam o paradigma patriarcal e contrastá-las com informações recolhidas em textos árabes e africanos, Cheikh Anta Diop elaborou uma teoria que se propõe a pensar os sistemas de parentesco africanos por si mesmos, isto é, sem ter o ocidente como ponto de referência. Para Diop, ideias como as de Bachofen deveriam ser classificadas como anticientíficas visto que “a passagem universal de um matriarcado para um patriarcado só seria cientificamente aceitável caso se provasse, no seio de um determinado povo, que esta evolução interna tivesse de facto se efetuado”³⁵⁴. Descartando a possibilidade de ter existido um processo histórico único e linear que explique uniformemente a totalidade das transformações atravessadas pelos diferentes sistemas de parentesco, Diop sugere que algumas regiões do planeta (como a Europa, por exemplo) jamais tiveram uma experiência histórica matriarcal. Nas palavras do autor:

É improvável que berços tão distintos geograficamente como as estepes eurasiáticas – propícias à vida nómada – e as regiões meridionais do globo, em particular a África – propícias à agricultura e à vida sedentária – tenham engendrado os mesmos tipos de organização social. Esta crítica adquire todo o seu valor se admitirmos a influência do meio sobre as formas sociais e políticas. Supondo que o matriarcado surgiu no sul e o patriarcado no norte, que o primeiro precedeu o segundo na Bacia do Mediterrâneo, e que na Ásia Ocidental os dois sistemas se sobrepuseram em alguns locais, a hipótese de uma evolução universal de um para o outro deixa de ser necessária; as lacunas das teorias deixam de existir e o conjunto dos factos torna-se explicável: posição da mulher, sistema de legado, dote, natureza do parentesco, etc.³⁵⁵.

Conforme se pode constatar, na perspectiva de Diop, o patriarcado não resulta de um processo de transformação único e linear atravessado pelo matriarcado. Ambos os sistemas possuiriam origens distintas, diretamente relacionadas às condições materiais de existência nas diferentes regiões do planeta. Ao mesmo tempo, o autor não exclui a possibilidade de coexistência ou sobreposição entre os sistemas. Segundo ele, a partir do momento em que aceitamos a possibilidade de que o sul e o norte global tenham dado origem a dois sistemas de parentesco distintos, nós nos abrimos para trabalhar com a hipótese de que “estes dois

³⁵⁴ DIOP, C. A. **A unidade cultural da África negra...**, op. cit., p. 27.

³⁵⁵ Ibidem

sistemas se reencontraram e chegaram mesmo a disputar as diferentes sociedades humanas”, de modo a se sobreporem ou se justaporem em algumas regiões³⁵⁶.

Embasando-se nas proposições de Diop, Ifi Amadiume ressalta que análises ancoradas no materialismo histórico têm o benefício de nos fazer “olhar para a continuidade, reversibilidade, sistemas transitórios, agregados, empréstimo de sistemas, processos reais de negociação e novas formações”³⁵⁷ de modo a não reproduzir aquele evolucionismo unilinear que destacamos acima. Porém, mais importante ainda, é que, ao proceder desta maneira, “conseguimos identificar exemplos de imperialismo cultural após invasões estrangeiras”³⁵⁸ e, assim, conseguimos explicar, por exemplo, as transformações sofridas pelas matrilineagens macuas que mencionamos no capítulo anterior. Argumentamos, naquela ocasião, que tanto a islamização quanto as políticas adotadas pelo Estado colonial português promoveram mudanças substanciais nas relações familiares macuas. Dentre as transformações mencionadas, demos particular atenção ao fato de que, de modo geral, as mulheres macuas vêm sofrendo um processo gradual de perda de autonomia.

No entanto, algumas outras mudanças ainda precisam ser mencionadas. De acordo com Maria João Pinto, a islamização e a colonização têm promovido o fortalecimento do *nihimo* paterno, de modo a promover a bilateralidade da filiação e da transmissão de bens de propriedade por via paterna³⁵⁹. Do mesmo modo, em algumas regiões do litoral onde a influência islâmica é muito forte, encontramos registros do final da década de 1960, nos quais regedores (também chamados de régulos) declararam às autoridades coloniais que não mais tinham uma *pwiamwene* “justificando esse facto por terem adoptado a religião islâmica e os hábitos civilizados ocidentais”³⁶⁰. Mais uma vez, reforçamos que essas transformações não se expressam da mesma forma ao longo de todo o território nortenho. O grau de proximidade das populações com as instituições islâmicas e portuguesas deve ser levado em consideração. De toda forma, esses registros encontram apoio no argumento de Diop e Amadiume, segundo o qual a transição para o patriarcado, em África, está em curso nesse exato momento³⁶¹.

Para Diop, uma parte considerável dos equívocos cometidos no estudo do matriarcado africano deriva da ênfase dada ao clã, que já se encontrava profundamente transformado pelos

³⁵⁶ Ibidem, p. 25.

³⁵⁷ Tradução livre. No original: “The relevance of historical materialism is the fact that one can look at continuity, reversibility, transitory systems, aggregates, borrowing from systems, actual processes of negotiation and new formations”. AMADIUME, I. **Re-inventing Africa**..., op. cit., p. 74.

³⁵⁸ Tradução livre. No original “but, more importantly, one can look at instances of cultural imperialism following foreign invasions”. Ibidem.

³⁵⁹ PINTO, M J P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros**..., op. cit., p. 121.

³⁶⁰ Ibidem, p. 124.

³⁶¹ AMADIUME, I. **Re-inventing Africa**..., op. cit., p. 74.

contatos com outros povos, sobretudo com aqueles de origem estrangeira³⁶². Conforme mencionamos, práticas como a instrumentalização dos casamentos em prol de interesses políticos eram muito comuns no passado³⁶³ e, através dessas uniões, grupos de origens culturais distintas acabavam se aproximando e se influenciado mutuamente. Apontar esses intercâmbios culturais é importante porque, por muito tempo, os estudos antropológicos realizados no continente foram norteados pela falsa premissa de que muitos dos grupos culturais estudados eram exemplares perfeitos de um primitivismo puro³⁶⁴, o que apenas contribuiu para a elaboração de teorias racistas, como aquelas mencionadas acima³⁶⁵.

Porém, como o Diop argumenta, as relações de parentesco em nada têm a ver com a raça, mas com as condições materiais de existência. Assim, eventos históricos como o comércio e o tráfico de escravizados através do Saara e dos oceanos Índico e Atlântico, bem como o desenvolvimento dos reinos arabo-islâmicos e, mais recentemente, a imposição do Estado colonial, promoveram não apenas transformações profundas nas organizações clânicas como também levaram à coexistência de sistemas variados de filiação e parentesco. Em suas palavras:

O Africano islamizado é automaticamente dominado, pelo menos no que concerne à herança dos bens, pelo regime patriarcal. O mesmo sucede com o Cristão, quer seja protestante ou católico. Porém, para além disso, a legislação colonial tende a atribuir em toda a parte um estatuto oficial a estas opções privadas, tal como o comprova um julgamento sucedido em Diourbel em 1936, sob a Administração Champion, relativo à herança das terras da aldeia de Thiatou, perto de Gaouane: o diferendo foi decidido a favor do partido de Magatte Diop, que fazia prevalecer a herança patrilinear, em conformidade com o direito francês, e em detrimento da sobrinha do seu pai Gagne-SiriFall, irmã de Diéri Fall, que invocava a filiação matrilinear, válida essencialmente, fundamentava esta, para os *garmis*, isto, é, as famílias dinásticas e a nobreza.

Por fim, tornando-se mais fracas as ligações ancestrais, por forças das exigências da vida moderna que desagrega as antigas estruturas, o africano sente-se, cada vez mais, tão próximo do seu filho como do seu sobrinho uterino. Porém, em alguns povos que ainda não estão em contacto intelectual e moral com o Ocidente, tal como os Sereres, a herança matrilinear anda prevalece. O filho não tem nada. O sobrinho herda tudo³⁶⁶.

³⁶² Ibidem, p. 77.

³⁶³ Segundo Pinto, a manipulação política dos casamentos pode ser observada em diferentes momentos históricos, tendo sido um recurso mobilizado pelos grupos maraves, entre os séculos XIII e XV; pelos comerciantes e pelas elites islâmicas, especialmente ao longo do século XIX; e também pelos portugueses desde o momento de sua chegada à costa oriental da África, havendo registros de 1507 em que o rei de Portugal ordenava seus enviados a se casarem com as mulheres da região de Quíloa para “tornar a terra mais pacífica”. PINTO, M J P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros...**, op. cit., p. 101.

³⁶⁴ PEREIRA, R. M. Raça, sangue e robustez. Os paradigmas da antropologia física colonial portuguesa. In: **Cadernos de Estudos Africanos** [Online], 2005. Disponível em: <<http://cea.revues.org/1363>>. Acesso em: 12 out. 2021.

³⁶⁵ AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 77.

³⁶⁶ DIOP, C. A. **A unidade cultural da África negra...**, op. cit., p. 112-113.

Só para que se tenha uma ideia de como essa diversidade se expressa em Moçambique, em um artigo publicado em 1990³⁶⁷ sobre a relação entre organizações familiares e políticas de gênero, Signe Arnfred aponta a coexistência de, pelo menos, cinco formas diferentes de organização familiar, ou, mais especificamente, de sistemas de casamento. São elas: 1) o sistema tradicional matrilinear, comum na região nortenha; 2) o sistema tradicional patrilinear, que predomina no sul do país; 3) o sistema tradicional islâmico; 4) o casamento cristão (incluindo aqui tanto os adeptos do catolicismo quanto do protestantismo); e 5) o casamento civil. No artigo, Arnfred explora as consequências produzidas pela tentativa de impor uma legislação única e uniforme para todo o país, concentrando-se, principalmente, na forma como a patrilinearidade e a matrilinearidade respondem a esse conjunto de leis. Ao justificar essa ênfase, Arnfred afirma que ambos os sistemas representam “dois conjuntos de regras, normas e morais que governam não apenas as relações de parentesco, mas a própria estrutura da sociedade como tal, estruturas segundo as quais as vidas de homens e mulheres tem sido formadas há séculos”³⁶⁸.

Com isso, a autora nos fornece mais um argumento para concluirmos que a separação entre sistemas de descendência e sistemas de poder não é tão rígida quanto McLennan postulou ao destacar que, mesmo nas matrilinearidades, são os homens (na qualidade de “tio materno”) que exercem a chefia familiar. Ao contrário de McLennan, “Diop afirma que o estado puro do matriarcado estava apenas no estágio verdadeiramente elementar da primeira emergência do clã matriarcal e era caracterizado pela herança avuncular”³⁶⁹. Essa afirmação levou Amadiume a questionar se Diop considerava matriarcado e matrilinearidade como sinônimos ou se ele percebia a matrilinearidade como uma característica do matriarcado.

A resposta para esse questionamento é elaborada a partir da análise de uma publicação³⁷⁰ de Wendy James onde a autora, assim como McLennan, nega a existência do matriarcado optando por usar termos como “matrilinearidade” e “matrifocalidade”. James, porém, admite que nas sociedades matrilineares africanas as mulheres “possuíam um relativo poder estrutural em todas as instituições sociais”³⁷¹, mas, de modo algum isso poderia ser

³⁶⁷ ARNFRED, S. *Sexuality and Gender Politics*..., op. cit., p. 62-103.

³⁶⁸ Tradução livre. No original: “They indicate two different sets of rules, norms and morals governing not only kinship relations but the very structures of society as such, structures according to which the lives of men and women have been formed for ages”. Ibidem, p. 63.

³⁶⁹ Tradução livre. No original: “Diop says that the pure state of matriarchy was only at the truly elementary stage of the first emergence of the matriarchal clan, and was characterized by avuncular inheritance”. AMADIUME, I. *Re-inventing Africa*..., op. cit., p. 77.

³⁷⁰ JAMES, Wendy. Matrifocus on African women. In: Shirley Ardener (ed), *Defining Females: The Nature of Women in Society*. Croom Helm, Londres. 1978.

³⁷¹ Tradução livre. No original “[...] they had relative structural power in all institutions of social organization [...]”. AMADIUME, I. *Re-inventing Africa*..., op. cit., p. 79.

chamado de matriarcado. Segundo ela “não há nenhuma conexão evidente entre gênero e uma linha específica de descendência, isto é, [o exercício de] poder e autoridade de um gênero específico não têm relação com o tipo de sistema de descendência”³⁷². Para Amadiume, porém, esse é um dos maiores equívocos do pensamento de James:

É por descartar a ligação entre gênero e um tipo particular de descendência, especificamente as possibilidades de autoridade e poder para as mulheres em contextos matrilineares, que eu acredito que os antropólogos europeus foram enganados por seu próprio etnocentrismo insistindo em uma teoria geral de dominação masculina em todos os tipos de sistema de descendência. No entanto, é na análise estrutural do simbolismo metafórico da matrilinearidade (conexão biológica entre gerações ou a maternidade) e o constructo ideológico matriarcal gerado a partir desse simbolismo que a produção acadêmica eurocêntrica fracassou com os Estudos Africanos³⁷³.

Amadiume acredita que, por ser africano, Diop não tinha a mesma dificuldade de James para utilizar o conceito de matriarcado. Além disso, a amplitude histórica da pesquisa desenvolvida por ele o permitiu compreender “o matriarcado/matrilinearidade como uma mudança de foco do homem no centro e no controle para a primazia do papel da mãe/irmã nas instituições econômicas, sociais, políticas e religiosas”³⁷⁴. Nesse sentido, seria a ausência de uma experiência histórica similar, isto é, a inexistência um passado em que a maternidade figurasse como forma de acesso à autoridade, que teria impedido os/as estudiosos/as ocidentais de identificar a estrutura matriarcal das sociedades que estudaram. Como o poder sempre foi presumido como um domínio masculino, insistiu-se, por muito tempo, em procurar “por homens como donos e controladores de tudo e de todos”³⁷⁵, chegando, assim, à figura do “tio materno”. No entanto, como Amadiume coloca:

É através de suas mães e não do irmão de suas mães que os homens traçam status, posição social e direitos. O grupo matrilinear possui e transmite propriedade. Se James tivesse incluído um estudo da organização política, ela teria visto a reprodução da unidade matricêntrica, o triângulo matriarcal tripartido ao nível

³⁷² Tradução livre. No original: “There is no clear link between gender and a specific line of descent, that is to say, power and authority of a specific gender are not linked to a type of descent system”. Ibidem.

³⁷³ Tradução livre. No original: “By dismissing the link between gender and a particular type of descent, specifically the possibilities of authority and power for women in matriliney, I believe that European anthropologists were misled by their own ethnocentrism into insisting on a general theory of male dominance in all types of descent system. However, it is on the structural analysis of the metaphorical symbolism of matriliney (biological connection between generations or motherhood) and the matriarchal ideological construct generated from this symbolism that Eurocentric scholarship has failed African Studies”. Ibidem, p. 80.

³⁷⁴ Tradução livre. No original: “The importance of Diop’s comparative historical perspective is in his understanding of matriarchy/matriliny as a shift of focus from man at the center and in control to the primacy of the role of the mother/sister in economic, social, political and religious institutions”. Ibidem.

³⁷⁵ Tradução livre. No original: “Man as the owner and controller of everyone and everything”. Ibidem.

superestrutural nos sistemas políticos centralizados, como evidenciado por Annie Lebeuf (1963). Isto teria trazido de volta o aterrorizante termo “matriarcado”³⁷⁶.

Com essa fala, Amadiume procura destacar que a matrilinearidade é um constructo tanto material quanto ideológico e, por isso, uma investigação séria de suas instituições revelaria que existe sim uma relação nítida entre sistemas de descendência e as possibilidades de autoridade disponíveis a um gênero específico. No entanto, se insistirmos em utilizar as lentes do que Amadiume chama de “paradigma patriarcal” ou das “mitologias masculinas”, no vocabulário de Arnfred, jamais seremos capazes de enxergar tais possibilidades. O caso de James ilustra isso muito bem. Mesmo reconhecendo que os sistemas sociais africanos tendem a permitir que mulheres acessem esferas de poder, James recusou o termo matriarcado, optando pela palavra “matrifocalidade”.

Através desse conceito, James tenta dar ênfase à importância que a maternidade exerce na construção de laços de lealdade e de noções como pertencimento, identidade e autoridade, sem que, com isso, precise analisar as relações de poder. O resultado, nas palavras de Amadiume, é uma “análise vazia do matriarcado” porque, ao mesmo tempo em que James reconhece a primazia do papel da mãe, ela não procura descrever a unidade organizacional onde a importância desse papel é social e culturalmente construída³⁷⁷. Ao identificar o constructo ideológico patriarcal nos símbolos gerados a partir da maternidade, Amadiume nos mostra que sua concepção de matriarcado não está limitada apenas à anatomia dos corpos que ocupam posições de autoridade, mas abrange todo o sistema de crenças que dá sentido às relações sociais. Sua concepção de matriarcado não pode ser resumida a *female rule*, porque o matriarcado não constitui um sistema monolítico e totalitário análogo ao patriarcado, e sim uma estrutura de poder em justaposição com outras, formando o dito triângulo patriarcal: uma estrutura tripartida composta por uma “mãe”, seus “filhos” e “filhas”.

Se nós olharmos para a organização social e política das matrilineares macuas descrita no início deste capítulo, concluiremos que o *erukulu* macua se encaixa perfeitamente no modelo da unidade matricêntrica. Conforme mencionamos, a tradução da palavra *erukulu* é, literalmente, “ventre” e, por isso, ele é descrito como uma unidade uterina. Assim como a unidade matricêntrica, o *erukulu* também era composto por todos os descendentes de uma mesma genearca, a *pwiamwene*. Com isso, dentro das configurações desta unidade social, os

³⁷⁶ Tradução livre. No original: “It is through their mother and not through their mother’s brother that man trace status, rank and rights. The matrilineal group holds and transmits property. Had James included a study of the political organization, she would have seen the reproduction of the matricentric unit, the tripartite patriarchal triangle at the superstructural level in the centralized political systems, as pointed out by Annie Lebeuf (1963). This would bring back the much dreaded term ‘matriarchy’”. Ibidem, p. 82.

³⁷⁷ Ibidem, p. 81.

homens aparecerão sempre na posição de “filhos”, “irmãos”, “tios”, “sobrinhos” e “netos”. Os “maridos”, “pais” e “cunhados” viviam no *erukulu* de suas “esposas”, onde não eram percebidos como membros autênticos. Isto porque havia uma ideologia segundo a qual “todos aqueles que nasceram da mesma barriga e foram alimentados pelo mesmo seio”³⁷⁸ poderiam se perceber como iguais, isto é, como pertencentes a um mesmo grupo. Conseqüentemente, os vínculos de pertencimento que os homens macuas mantinham os ligavam aos seus *irukulu* de origem, à casa de suas “mães”, onde eles nasceram e foram alimentados.

Outra conclusão à qual chegaremos será a de que, ao ser reproduzido em maior escala, o *erukulu* dá origem ao *nloko*, ou melhor, à matrilinearidade. Se continuarmos nossa escalada e alcançarmos o nível da chefatura, veremos que esta era composta por um conjunto hierarquizado de *maloko* e, assim, a importância do princípio de filiação para a organização da sociedade como um todo fica evidente para nós. Contudo, é justamente ao nível da chefatura (fosse ela pequena ou grande) que a questão se torna um pouco mais complexa porque, se por um lado, a filiação ajuda a explicar parte das dinâmicas sociais, por outro lado, ela não dá conta de explicar o cenário como um todo. Como vimos, a autoridade dos *first comers* não se explica apenas através do princípio de filiação, ela admite também dinâmicas que incluem desde o poder militar até a habilidade política dos chefes territoriais em incorporar novos súditos ao seu território.

É por essa razão que insistimos tanto na importância de se considerar a dualidade do sistema de poder. Assim como James, boa parte das etnografias e dos estudos que embasam nossa pesquisa reconhecem as possibilidades de autonomia feminina no contexto macua e preocupam-se em descrever a importância dos laços maternos para a organização social como um todo. Contudo, a insistência em classificar as sociedades macuas como patriarcais nos parece uma simplificação exagerada. Estaríamos, então, argumentando que as sociedades macuas eram matriarcais? Não exatamente. Como mencionamos acima, é preciso considerar que há um processo de patriarcalização em curso a alguns séculos e, por isso, não somos capazes de fazer tal afirmação.

De todo modo, mesmo que esses trabalhos reproduzam aquilo que viemos chamando até aqui de mitologias masculinas, eles também conseguem oferecer ferramentas valiosas para que façamos essa ruptura por nós mesmas/os. Ao descrever o *mkpuke*, estrutura que Amadiume considera como a unidade matricêntrica dos igbo de Nnobi, a autora o classifica como uma unidade autônoma de produção e consumo centrada na figura materna, sendo

³⁷⁸ MEDEIROS, E. *Os senhores da floresta...*, op. cit., p. 85.

também uma unidade de reprodução³⁷⁹. Essa mesma descrição deve ser atribuída ao *erukulu* macua e não ao *etthoko*, porque, por mais que este último tenha sido descrito como “matriz da reprodução biológica”, a “célula elementar da produção” e a “unidade de consumo”, conforme proposto por Amadiume³⁸⁰, ele não era composto apenas por uma “mãe”, seus “filhos” e “filhas”, mas também pelo “pai”/“marido” que, como vimos, era um elemento estranho à linhagem da “esposa”. Além disso, o *etthoko* não possuía uma existência autônoma, estando submetido a autoridade da “avó” genearca e do seu “filho” mais velho, o já mencionado “tio materno”. Para Eduardo Medeiros, o *etthoko* deve ser considerado, no máximo, como um “subproduto da linhagem”, sendo “uma instituição muito frágil se a compararmos com os grupos de filiação: as linhagens e seus segmentos”³⁸¹,

Assim como nós percebemos as similaridades entre o *mkpuke* e o *erukulo*, Amadiume identificou estruturas semelhantes em diferentes sociedades da África Ocidental ao revisar uma série de etnografias escritas por antropólogos europeus. Isto a levou a concluir que, de forma geral, existe uma lacuna matriarcal nos estudos africanos³⁸². A falha em perceber a unidade matricêntrica e de teorizar a partir dela pode ser observada, por exemplo, no modelo da comunidade doméstica proposto por Claude Meillassoux. De acordo com ele, a “comunidade doméstica é composta por indivíduos que (a) praticam agricultura autossustentável, (b) produzem e consomem juntos, em uma terra comum cujo acesso está subordinado ao pertencimento à comunidade e, (c) estão ligados por laços únicos de dependência pessoal”³⁸³.

Poder-se-ia argumentar que o modelo de Meillassoux guarda muitas semelhanças com a unidade matricêntrica de Amadiume, porém, como a autora fez questão de pontuar, existem também diferenças importantes. Em nenhum momento de seu trabalho Meillassoux menciona “a unidade mais básica do parentesco composta pela mãe e sua prole” sendo também incapaz de mostrar o “status estrutural” desta unidade³⁸⁴. Na realidade, apesar de descrever atentamente as relações de produção e de reprodução, Meillassoux acaba argumentando que, para conseguir garantir sua reprodução, cada grupo familiar precisa construir relações de aliança e afinidade com outros tantos, o que, por consequência, tece uma malha de relações políticas a nível regional. No entanto, ao adotar a tese da proibição do incesto proposta por Lévi-Strauss, Meillassoux deixa de perceber as mulheres como seres autônomos para

³⁷⁹ AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 18.

³⁸⁰ Ibidem, p. 87.

³⁸¹ Ibidem.

³⁸² Ibidem, p. 19.

³⁸³ MEILLASSOUX, C. (1975). **Maidens, Meal and Money**. Cambridge: Cambridge University Press. p. 3.

³⁸⁴ AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 20.

considerá-las como meros objetos de transações patriarcais, visto que os “tios maternos” são sempre representados como estando à frente das negociações realizadas no âmbito desta rede política. Conforme a crítica de Amadiume:

Me parece que o principal problema dessas teorias de parentesco é a construção da mulher como um objeto a ser movido ou possuído. Se o parentesco é determinado por meio de uma pessoa constante e certa – a mãe – e se removermos o conceito de movimento e propriedade para focarmos no conceito africano de coletivismo e de acesso usufruto à terra, estamos de volta à estrutura tripartida matriarcal ou o que eu poderia chamar o triângulo matriarcal consistindo em mãe, filha e filho. Esses termos de parentesco devem ser vistos como classificações em um sentido coletivo agrupado e não no sentido individualista europeu³⁸⁵.

As críticas de Amadiume ao modelo da comunidade doméstica e da teoria de Lévi-Strauss são importantes na medida em que nos ajudam a refletir acerca de outras pesquisas realizadas junto às sociedades macuas. Um desses estudos foi empreendido por Christian Geffray no distrito do Erati³⁸⁶, entre 1983 e 1985, com o objetivo de “compreender as dinâmicas actuais do meio social macua, face às estratégias do Estado de ‘desenvolvimento rural’”³⁸⁷. De acordo com o antropólogo, seu estudo, inicialmente, não tinha a pretensão de abordar as estruturas de parentesco, porém, foi exatamente para essa temática que a investigação das relações “de trabalho, de distribuição e de consumo do produto do trabalho”³⁸⁸ o levou. Mesmo tentando afastar “a ‘lei’ (instituições de linhagem, filiação e poder)”³⁸⁹ das relações de produção e troca, Geffray acabou concluindo que “a existência de grupos sociais, definidos pelas práticas sociais de produção [eram] integralmente congruentes com as classes de pessoas distinguidas na terminologia de parentesco”³⁹⁰.

Ao descobrir essas relações, Geffray embasou-se nas ideias de Meillassoux para analisar os dados coletados. Em função disso, seu estudo do parentesco macua acaba reproduzindo alguns dos equívocos mencionados por Amadiume, conforme veremos no capítulo IV. Isso acontece, principalmente, no que se refere à objetificação feminina diante das dinâmicas reprodutivas, uma vez que Geffray dedicou a segunda parte de seu livro

³⁸⁵ Tradução livre. No original: “It seems to me that the main problem in these theories of kinship is the construction of woman as an object to be moved or owned. If kinship is determined through the one constant and certain person – the mother – and if we remove the concept of movement and ownership and focus and the African concept of collectivism and usufruct access to land, we are back to the matriarchal tripartite structure or what I might call the matriarchal triangle consisting of mother, daughter and son. These kinship terms should be seen as classifications in a grouped collective sense and not in the European individualistic sense”. Ibidem, p. 75.

³⁸⁶ Situado na província de Nampula, região norte de Moçambique.

³⁸⁷ GEFFRAY, Christian. **Nem pai, nem mãe** – crítica do parentesco: o caso macua. Lisboa: Ndjira, 2000. p. 34.

³⁸⁸ Ibidem, p. 33.

³⁸⁹ Ibidem, p. 34.

³⁹⁰ Ibidem.

inteiramente a descrever o protagonismo masculino nas negociações matrimoniais e no rapto de mulheres³⁹¹. Apesar disso, a primeira parte do livro é dedicada à descrição das relações de produção e consumo, isto é, das dinâmicas internas à unidade matricêntrica. Foi justamente o fato de Geffray utilizar o modelo da comunidade doméstica para organizar as informações que coletou que podemos, agora, demonstrar como estas relações se encaixam no modelo proposto por Amadiume.

Antes de prosseguirmos nessa tarefa, porém, convém fazermos outra observação. Por seguir uma linha de pensamento orientada pelo materialismo histórico marxista, Geffray problematizou a utilização do termo “linhagem” por considerá-la uma categoria descritiva antropológica que, quando usada de forma literal, pode “contrariar a revelação de processos sociais mais fundamentais”³⁹². Com isto, o autor procurou distinguir entre dois possíveis sentidos que o termo poderia assumir no contexto macua. Primeiro, há o sentido que viemos utilizando até o momento, ou seja, a linhagem como uma “instituição filiática que se desenrola na esteira do nome de um morto”³⁹³. Contudo, Geffray o considera insuficiente para pensar o conjunto de pessoas ainda vivas que permaneciam próximas por razões outras além da memória de um ancestral comum. A este grupo, Geffray denomina de “adelfia”³⁹⁴, afirmando que:

A palavra “adelfia” faz assim as vezes de alavanca para erguer a pesada capa institucional da linhagem, e observar por baixo dela o livre jogo das relações de forças sociais onde ela se apoia. Um processo mais fundamental do que a filiação linhageira será então revelado: a reivindicação de autoridade sobre as crianças. Todo o dispositivo social e as suas instituições aparecerão de facto reductíveis aos efeitos desse desejo³⁹⁵.

É importante ressaltar que esta distinção entre linhagem e adelfia configura uma estratégia metodológica que permitiu ao antropólogo se concentrar naquilo que ele efetivamente desejava estudar: as relações de produção e de distribuição do produto do trabalho. Nesse sentido, adotaremos a distinção terminológica nos moldes propostos por

³⁹¹ O rapto de mulheres era uma estratégia utilizada por muitos grupos macuas para garantir a sobrevivência das linhagens quando havia um déficit contínuo no nascimento de meninas. Nesses casos, o/a chefe da linhagem afetada enviava um pequeno grupo de guerreiros para regiões distantes, a fim de capturar garotas (de preferência aquelas que ainda não haviam passado pelos ritos da puberdade e que, portanto, desconhecessem a história de seu clã e da comunidade onde nasceu) que pudessem ser incorporadas em suas linhagens através de rituais específicos para isso. Uma vez completos os rituais, as moças passavam a ser socialmente percebidas como membros legítimos do clã, assim como os “filhos” e “filhas” que viessem a gerar. GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe...**, op. cit., p. 109-123.

³⁹² Ibidem, p. 36.

³⁹³ Ibidem, p. 37.

³⁹⁴ Ibidem, p. 38.

³⁹⁵ Ibidem, p. 39.

Geffray apenas para explicitar as diferenças entre as relações materiais e as relações simbólicas, uma vez que, se tentássemos privilegiar a adelfia em detrimento da linhagem, deixaríamos de perceber uma série de relações sociais fundamentais para a compreensão das relações de gênero. Conforme temos argumentado, o sentido de mundo macua extrapola a dimensão do visível para incorporar também aquilo que está além, isto é, o mundo dos mortos e dos não nascidos onde as mulheres desempenham um papel central.

Como Geffray mesmo reconhece, a “reivindicação de autoridade sobre as crianças” estava no centro do sistema social e, de acordo com os pontos que levantamos ao longo de nossas discussões, é neste momento em particular que a adoção da família nuclear como ferramenta de análise poderia ser mais prejudicial para nós. Como argumentamos no capítulo anterior, o fundamento anatômico do modelo nuclear faz com que os papéis familiares sejam construídos a partir do sexo biológico, o que dá a eles um carácter rígido, fixo e imutável. Se nos lembrarmos que esse mesmo fundamento anatômico se encontra na base da divisão sexual do trabalho, perceberemos que, no âmbito da família nuclear, a maternidade aparece como a obrigação e o destino de todas as mulheres. Como a mãe é, antes de tudo, uma esposa e a mulher torna-se mãe a partir dos laços sexuais que mantém com um homem (o marido), a figura materna não pode existir de modo independente a menos que assuma o lugar marginal de mãe solteira. Além disso, como a unidade matricêntrica não tem o casal heterossexual como núcleo, ela admite a presença de várias pessoas da mesma linhagem coabitando em um mesmo espaço, o que nos permite pensar a organização do trabalho para além do sexo biológico.

Sendo assim, a adoção da unidade matricêntrica nos permitirá analisar o conteúdo das fontes sem uma ideia preconcebida do que seria a maternidade macua. Para além das ideias de Ifi Amadiume, nos embasaremos também nas propostas elaboradas por Oyèrónké Oyěwùmí, que, de modo similar, criticou a adoção da família nuclear para o estudo dos sistemas de parentesco africanos afirmando que, ao teorizar a partir dela, uma categoria como mãe, que em muitas sociedades africanas “é definida como uma relação de descendência”³⁹⁶ não se torna inteligível se esta não estiver, antes, em relação a um pai, ou melhor, ao patriarca. Ao cunhar o conceito de matripotência, a autora situa sua crítica no âmbito da produção epistemológica:

Eu introduzo o conceito de ‘matripotência’ – supremacia da maternidade – como uma lente através da qual avaliar e compreender a ignorada epistemologia iorubá.

³⁹⁶ OYĒWÙMÍ, O. **Conceituando o gênero...**, op. cit., p. 5.

Mais do que qualquer coisa, a diferença na construção da maternidade demonstra uma mudança epistêmica sísmica no pensamento ocasionada pela colonização e políticas europeias, o estabelecimento de noções como o individualismo, a cristianização, islamização da cultura e a globalização³⁹⁷.

Pensar a maternidade como um lugar de autonomia e poder pode parecer estranho para a mentalidade ocidental, porque, de acordo com Oyěwùmí, “a categoria mãe é percebida como personificada por mulheres que são esposas subordinadas, fracas, impotentes e relativamente socialmente marginalizadas”³⁹⁸. Por isso, seu conceito de matripotência, bem como todo o quadro teórico-metodológico elaborado pela socióloga a partir da epistemologia iorubá constituirão, junto com as ideias propostas por Amadiume, ferramentas fundamentais para refletirmos sobre o sistema ideológico macua no capítulo seguinte. No entanto, antes que possamos chegar a esse ponto, precisamos retomar o pensamento de Amadiume, visto que nossa questão inicial permanece sem resposta. Até o presente momento, viemos sustentando uma posição contrária à classificação das sociedades macuas como patriarcais. Da mesma forma, nos mostramos reticentes em defini-las como matriarcais. Sendo assim, como então podemos pensar o sistema de poder entre os macuas?

2.7. O poder nas matrinhagens macuas: matriarcal ou patriarcal?

Ao contrário de Diop, Amadiume não percebe a matrinhagem como uma característica do matriarcado. Em sua perspectiva, a matrinhagem já representa um “deslocamento de foco ou de poder dentro do triângulo matriarcal da mãe para o filho, que, na matrinhagem, é visto como o tio todo poderoso. Ainda assim, ele é um filho, um irmão, um marido, um pai/ausente, assim como um tio”³⁹⁹. Com estas palavras, a autora chama atenção para a multiplicidade de papéis sociais que uma mesma pessoa pode ocupar dentro dos sistemas de parentesco. Apesar de parecer uma questão simples (afinal de contas os sistemas ocidentais também admitem essa possibilidade), veremos, no capítulo IV, que essa

³⁹⁷ Tradução livre. No original: “I introduce the concept of ‘matripotency’ - supremacy of motherhood – as a lens through which to appreciate and understand the discounted Yorùbá epistemology. More than anything else, the different construction of motherhood demonstrates the seismic epistemic shift [in thinking] occasioned by European colonization and policies, the establishment of notions of individualism, Christianization, Islamization of the culture, and globalization”. OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. **What gender is Motherhood?** Changing Yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity. Hampshire, UK. Palgrave Macmillan, 1ª Ed. 2016. p. 7.

³⁹⁸ Tradução livre. No original: “The category mother is perceived to be embodied by women who are subordinated wives, weak, powerless and relatively socially marginalized”. Ibidem, p. 58.

³⁹⁹ Tradução livre. No original: “I am arguing that with matriliney, there is already a shift of focus or power in the matriarchal triangle from mother to son, who in matriliney is seen as the all important uncle. Yet, he is a son, a brother, a husband, an absent/invisible father, as well as an uncle”. AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 82.

multiplicidade pode fazer toda a diferença quando lidamos com sistemas de parentescos estruturados a partir de sentidos de mundo diferentes dos nossos.

Para que esse deslocamento de foco mencionado pela autora fique mais claro, é preciso nos atentarmos para o fato de que, se o patriarcado e o matriarcado possuem origens geográficas distintas, como propõe Diop, seria natural que apresentassem também instituições e filosofias morais diferentes. Em *A Unidade Cultural da África Negra*, publicado em 1959, Diop analisou uma série de textos antigos a partir dos quais concluiu para além de se tratar de dois sistemas sociais contrastantes, o patriarcado e o matriarcado também seriam orientados dois por sistemas opostos de valores morais⁴⁰⁰. De acordo com ele:

O berço meridional confinado ao continente africano em particular caracteriza-se pela família matriarcal, pela criação do Estado territorial, por oposição à Cidade-Estado ariana, pela emancipação da mulher na vida doméstica, pela xenofilia, pelo cosmopolitismo, por uma espécie de coletivismo social tendo como corolário a quietude, chegando até à despreocupação em relação ao futuro, por uma solidariedade material de direito para cada indivíduo, e que faz com que a miséria material ou moral seja desconhecida até aos nossos dias; existem pessoas pobres, mas ninguém se sente só, ninguém está angustiado. No domínio moral, um ideal de paz, de justiça, de bondade, um optimismo que elimina qualquer noção de culpa ou de pecado original nas criações religiosas ou metafísicas.

O berço nórdico confinado à Grécia e a Roma caracteriza-se pela família patriarcal, pela Cidade-Estado (entre duas cidades existia, afirma Fustel de Coulanges, algo de mais intransponível do que uma montanha); percebe-se facilmente que é no contacto com o mundo meridional que os nórdicos expandiram a sua concepção estatal para se erguer ao nível da ideia de um Estado territorial e de um império. O carácter particular destas Cidades-Estado, no exterior das quais se era um fora da lei, desenvolveu o patriotismo no seu interior, bem como a xenofobia. O individualismo, a solidão moral e material, a repugnância pela existência, toda a matéria da literatura moderna que, mesmo sob os seus aspectos filosóficos, não representa outra coisa senão a expressão da tragédia de uma vida, cujo estilo remonta aos antepassados, constituem apanágio deste berço.

Um ideal de guerra, de violência, de crime, de conquistas, herdado da vida nômade, tendo por corolário um sentimento de culpabilidade ou de pecado original que representa o fundamento dos sistemas religiosos ou metafísicos pessimistas são o apanágio do mesmo⁴⁰¹.

Na citação, Diop afirma que as diferenças na filosofia moral desses dois sistemas sociais têm consequências para a organização do sistema político como um todo. Segundo ele, o patriarcado tem como uma de suas principais características uma lógica de violência, dominação e de apropriação que busca submeter a tudo e a todos ao controle do patriarca ou do governante. Nesse modelo, caracterizado também pelo individualismo, o poder tende a ser percebido como algo concentrado em alguns poucos indivíduos, sobretudo aqueles que ocupam o topo da pirâmide social. O matriarcado, por outro lado, é caracterizado por Diop

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 54.

⁴⁰¹ DIOP, C. A. *A unidade cultural da África negra...*, op. cit., p. 173.

como um sistema mais pacífico e inclusivo, uma vez que tende a aceitar estrangeiros com facilidade. Da mesma forma, seu viés coletivista impediria que uma lógica de dominação e controle se estabelecesse, sobretudo porque valores como o compartilhamento e a solidariedade eram muito incentivados.

Quando esses dois sistemas ideológicos são analisados em termos de gênero, encontramos diferenças substanciais no que diz respeito à posição e ao status social das mulheres⁴⁰². No patriarcado, as mulheres tendem a ser percebidas de forma objetificada, sendo mais uma dentre as coisas que homens podem se apropriar para controlar. Na teoria da aliança de Lévi-Strauss, por exemplo, o casamento parece uma instituição onde homens possuem e permutam mulheres entre si, em troca de bens materiais ou ganhos políticos. Não é atoa que, por muito tempo, uma parcela branca e burguesa do feminismo ocidental caracterizou o casamento como uma forma de escravidão feminina. Nos sistemas matriarcais descritos por Diop e Amadiume, por outro lado, não conseguimos observar esse tipo de objetificação. Há uma tendência de se reconhecer a autonomia das mulheres, assim como a dos homens, fazendo do matriarcado um sistema mais igualitário. Isso não significa que não houvessem assimetrias que permitissem a dominação de um sobre o outro. Significa, apenas, que outros critérios para além do sexo biológico eram mobilizados para justificar as hierarquias sociais.

Quanto a isso, há de se reconhecer que Diop parecia ter uma percepção um tanto quanto idealizada dos sistemas matriarcais. Em sua teoria, o matriarcado africano é caracterizado por um “dualismo harmônico” entre homens e mulheres, de modo que as transformações sociais teriam sido motivadas, exclusivamente, por influências exógenas, como as culturas islâmicas e europeias⁴⁰³. Nesse sentido, a teoria matriarcal de Diop apresenta dois pontos de divergência em relação à de Amadiume. O primeiro deles está na ênfase que o autor dá aos sistemas políticos centralizados e suas estruturas formais (como os reis, as rainhas e os/as governantes em geral), o que fez com que ele deixasse os sistemas políticos das comunidades descentralizadas em segundo plano, pressupondo uma homogeneidade e um consenso interno que seriam improváveis na realidade⁴⁰⁴. Já a segunda divergência diz respeito ao fato de sua teoria matriarcal estar ancorada nas regras de sucessão e herança através da linha materna⁴⁰⁵.

⁴⁰² AMADIUME, I. **Re-inventing Africa**..., op. cit., p. 101.

⁴⁰³ Ibidem, p. 93-94.

⁴⁰⁴ Ibidem, p. 10.

⁴⁰⁵ Ibidem.

Para Amadiume, as bases do matriarcado devem ser buscadas em “estruturas ideológicas profundas que têm ampla expressão sociopolítica através de um sistema de organização de mulheres viável e bem reconhecido”⁴⁰⁶. Assim como em Diop, a figura materna é fundamental para a teoria de Amadiume. Porém, ao invés de se limitar aos sistemas de descendência, a autora procura pensar a autoridade das mulheres africanas a partir da base econômica e ideológica que emerge da importância atribuída à maternidade⁴⁰⁷. Segundo ela, esse “status estrutural da maternidade” é a principal fator de distinção do matriarcado africano. Em razão de sua importância, dedicaremos o próximo capítulo refletir acerca dessa questão no contexto macua. Nesse momento, é a crítica de Amadiume a abordagem de Diop que deve ocupar o centro de nossas atenções, porque, de acordo com ela, se Diop tivesse dedicado mais espaço à relação entre os centros urbanos e suas periferias teria conseguido trabalhar melhor os processos de disputa e contradições internas⁴⁰⁸.

Se insistimos nessa relação entre centro e periferia é porque, na teoria de Amadiume, uma das características do matriarcado é, precisamente, a descentralização política⁴⁰⁹. Para conseguir pensar sobre as formas de organização disponíveis às mulheres em sistemas matriarcais, a autora trabalha com dois conceitos de poder. O primeiro nos é bastante familiar, pois, nele, o “poder é percebido em termos de indivíduos, grupos de interesse ou grupos sociais que procuram controlar o Estado ou que buscam cidadania efetiva em um sistema estatal”⁴¹⁰. Já o segundo é o que Amadiume chama de “anti-poder”. De acordo com ela:

Em relação às enormes comunidades africanas que nunca quiseram fazer parte de um sistema estatal, existe outro movimento – aquele sobre o qual menos se escreveu. Esse movimento envolve outro conceito de poder – os movimentos anti-poder que buscam, simplesmente, defender e manter sua autonomia. Essa me parece ter sido a característica central dos movimentos de mulheres indígenas na África. Isso implica que, tradicionalmente, as mulheres africanas tinham organizações autônomas, estruturas ou sistemas de autogoverno que precisavam defender. Suas histórias consequentemente, estão repletas de experiências de luta contra processos que levam a uma perda gradual dessa tradição⁴¹¹.

⁴⁰⁶ Tradução livre. No original: “I, on the contrary, have preferred to define matriarchy in terms of deeper ideological structures which have wider socio-political expressions in a well recognized viable women’s system”. Ibidem, p. 112.

⁴⁰⁷ Ibidem.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 14.

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 57.

⁴¹⁰ Tradução livre. No original: “Power in terms of individuals, interest groups or social groups seeking to control the state or seeking effective citizenship in a state system”. Ibidem, p. 109.

⁴¹¹ Tradução livre. No original: “In relationship to massive African communities who never wanted to be part of a state system, there is another movement – the one least written about. It involves another concept of power – the anti-power movements which simply seek to defend and maintain their autonomy. This seems to me to have been the central characteristics of indigenous women’s movements in Africa. This implies that traditionally, African women had autonomous organizations, structures or systems of self-rule that they

Constata-se, assim, que o grau de centralização política é ponto de divergência fundamental para as teorias de Diop e Amadiume. Enquanto Diop pensa o matriarcado a partir dos grandes impérios africanos, como o antigo Egito, Amadiume prefere se concentrar nas vilas e comunidades do interior, onde, de acordo com ela, prevaleciam formas mais igualitárias de organização política⁴¹². Ao justificar sua discordância, a autora observa que o estilo de vida aristocrata e a realização de grandes obras públicas (como a construção de monumentos colossais e afins) exigiriam um alto grau de estratificação econômica e social cuja manutenção demandaria a exploração de certos grupos de pessoas. De acordo com ela “a acumulação através da apropriação do fruto do trabalho de outras pessoas significa que os apropriadores precisam recorrer cada vez mais à violência, visto que os seres humanos – como a história demonstra – sempre se rebelam contra a opressão”⁴¹³. Nesse aspecto, a autora concorda com o argumento de Diop segundo o qual as tecnologias de violência (o cavalo e as armas de fogo) que viabilizaram esse tipo de exploração em África teriam chegado ao continente gradualmente através da expansão islâmica⁴¹⁴.

No entanto, os navegadores europeus que começaram a aportar nos litorais africanos a partir do século XVI também têm uma grande parcela de responsabilidade nesse processo de militarização do continente⁴¹⁵. Daí em diante, iniciou-se um período de drenagem do capital humano africano que afetou profundamente as antigas redes de produção e comércio, transformando a captura e a venda de escravizados em uma das principais atividades econômicas do continente⁴¹⁶. Na maior parte das regiões costeiras, foram surgindo centros urbanos fortemente centralizados, financiados pela economia escravagista⁴¹⁷. Nesses lugares, as mulheres das classes dominantes ocupavam uma posição distinta daquela que Amadiume identifica como característica dos sistemas matriarcais, com sua moral pacifista e igualitária. Isto porque essas mulheres aristocratas se beneficiaram do sistema escravagista de diferentes formas, dentre elas pela posse de “várias garotas a quem elas tinham o direito de casar com quem quisessem”⁴¹⁸.

needed to defend. Their histories are consequently full of experiences of struggle against processes leading to a gradual loss of this tradition”. Ibidem, p. 109.

⁴¹² Ibidem, p. 100-105.

⁴¹³ Ibidem, p. 95.

⁴¹⁴ Ibidem.

⁴¹⁵ Ibidem.

⁴¹⁶ Ibidem, p. 96.

⁴¹⁷ Ibidem, p. 97.

⁴¹⁸ Ibidem. Vemos um exemplo desse tipo de prática entre os macuas quando Medeiros afirma que “Não se passou ainda um século sobre a época em que as grandes *pwiamwene* tinha à sua disposição um grande número de cativas, de quem dispunham a seu belo prazer. Frequentemente, elas próprias lhes procuravam

É com base nessas dinâmicas que Amadiume vai na contramão do “dualismo harmônico” de Diop para defender a hipótese de que a estrutura matriarcal é composta por dois sistemas opostos de gênero (um masculino e um feminino) cujo equilíbrio varia constantemente⁴¹⁹. Nesses sistemas, a mediação entre os gêneros é feita por um terceiro sistema que, linguisticamente, se expressa através de pronomes neutros. Esses pronomes são responsáveis por garantir, tanto aos homens quanto às mulheres, a possibilidade de cruzar as fronteiras de gênero e, assim, compartilhar alguns papéis e status sociais. Em sua concepção, isso nos permite conceber a categoria gênero de forma um pouco mais complexa, pois, ao mesmo tempo em que aparece como uma forma de dividir, ela também é capaz de integrar⁴²⁰. Conforme demonstramos no capítulo anterior, a autora classifica os sistemas de gênero africanos como flexíveis e os contrasta à rigidez dos sistemas europeus. De acordo com ela:

A rigidez do sistema de gênero europeu permite apenas homens ou mulheres. Consequentemente, a sua estrutura masculinizada de poder manteve, historicamente, as mulheres fora dos espaços de autoridade. Nesse sistema, o poder foi avaliado como monoliticamente masculino. Isso levou a um questionamento em torno dos valores de gênero das mulheres que exercem poder com sucesso neste tipo de sistema, pois, o seu masculinismo – observado em espaços masculinizados como clubes e bares – parece forçar uma aparência externa de masculinidade nessas mulheres, como vozes graves e o uso de ternos feitos sob medida. Qual é a classificação de gênero, digamos, da ex-primeira-ministra britânica Margaret Thatcher? À quais interesses ela servia?⁴²¹

Através dessas palavras, Amadiume procura argumentar que a associação entre masculinidade e poder nos sistemas patriarcais do ocidente é tão forte que, até mesmo quando uma mulher ocupa posições de poder e liderança, ela precisa assumir símbolos e comportamentos tidos como masculinos para conseguir alcançar tais posições. Essa necessidade de masculinização é propiciada por dois fatores que caracterizam o sistema de gênero ocidental. Em primeiro lugar, há o caráter binário e fixo que a categoria gênero assume nesse sistema, de forma que é preciso escolher entre um *ou* outro, isto é, entre homem *ou* mulher. Em segundo lugar está a relação entre as categorias “homem” e “mulher” e o

marido, guardando todos os direitos sobre os filhos nascidos desses casamentos”. MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 104.

⁴¹⁹ Ibidem, p. 93-94.

⁴²⁰ Ibidem, p. 94.

⁴²¹ Tradução livre. No original: “The rigidity of the European gender system allows for only males or females. Its historically male-gendered power structure has consequently kept females out of power. Power in this system has been monolithically masculine gendered and valued. This has consequently raised the question of the gender values of women who successfully wield power in this type of system. The masculinism of this system – its male character spaces, clubs and public houses – seems to force an outward appearance of maleness on these women, such as deepened voices and tailored suits. What is the gender classification of, say, the British ex-Prime Minister Margaret Thatcher? Whose interest did she serve?”. Ibidem, p. 112-113.

exercício de poder que, conforme argumentamos no capítulo anterior, se dá através do paradigma edipiano. Através da lógica edipiana, constrói-se uma percepção masculinizada do poder que faz com que “feminino” e “autoridade” apareçam como ideias antagônicas. Quando uma mulher vence as resistências desse sistema e consegue alcançar uma posição de liderança, ela opera um sistema masculino que continua sendo opressivo para outras mulheres.

É com base na totalidade das questões que apresentamos até aqui que a classificação das sociedades macuas como matriarcais nos parece tão problemática quanto a tentativa de classificá-las como patriarcais. Por um lado, figuras como o *mwene* e a *pwiamwene* são excelentes exemplos de como o acesso à posições de autoridade no interior do *erukulu* era legitimado a partir da intersecção entre senioridade, pertencimento e gênero, sendo este mais uma categoria organizacional do que necessariamente hierárquica. Isto porque, apesar de diferenciar entre as funções e competências de cada um, o gênero não parecia atuar como um princípio de exclusão estrutural no acesso ao poder. A partir destas duas figuras, conseguimos visualizar a prevalência de um sistema dual de poder, segundo o qual “cada sexo gere e controla suas próprias questões, estando os interesses das mulheres representados em todos os níveis”⁴²². O sistema de poder europeu, por sua vez, é unitário, visto que nele, os “papéis com status político são predominantemente reservados aos homens... as mulheres só podem alcançar distinção e reconhecimento assumindo os papéis dos homens na vida pública e desempenhando-os bem”⁴²³.

No contexto macua, não era necessário que uma mulher posicionada como *pwiamwene* ostentasse símbolos masculinos para fazer com que seu poder fosse reconhecido e respeitado. Da mesma forma, o caso de Zalúpia Kapuko que relatamos no capítulo anterior também revela que, mesmo a posição de *mwene* sendo considerada masculina pelo sistema de gênero macua, existiam mecanismos que permitiam as mulheres a acessá-lo. Nesse caso específico, seria sim preciso que elas assumissem ornamentos masculinos, pois, enquanto estivessem no exercício de suas funções, eram socialmente percebidas como homens. O gênero, aparece aqui como uma categoria dotada de fluidez, tal como postulado por

⁴²² Tradução livre. No original “each sex manages its own affairs and women’s interests are represented at all levels”. OKONJO, Kamene. The dual-sex political system in operation: Igbo women and community politics in midwestern Nigeria. In: HAFKIN, Nancy J.; BAY, Edna G. (eds). Women in African: **Studies in Social and Economic Change**. Stanford University Press. Stanford, CA. p. 45, apud AMADIUME, A. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 110.

⁴²³ Tradução livre. No original: “political status-bearing roles are predominantly the preserve of men... women can achieve distinction and recognition only by taking the roles of men in public life and performing them well”. OKONJO, K. **The dual-sex political system in operation...**, op. cit., p. 45 apud AMADIUME, A. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 110.

Amadiume. Ao contarmos a história de Zalúpia, também informamos que, enquanto *mwene*, ela tinha uma *pwiamwene* associada à sua chefia, o que serve como mais uma evidência de que uma estrutura dual organizava as relações de poder no meio macua.

Se essas evidências apontam para a estrutura matriarcal tal como formulada por Amadiume, por outro lado, existem ainda outras tantas que remetem justamente ao processo de patriarcalização do qual a autora nos fala. No capítulo anterior, nós também informamos que o tráfico de escravizados no norte de Moçambique transformou reinos afro-islâmicos como o Sultanato de Angoche e seus satélites⁴²⁴ em potências econômicas que influenciavam toda a região. Nesse movimento, foi necessário que as chefias locais se organizassem de modo mais centralizado para que pudessem controlar melhor as rotas e as dinâmicas comerciais como um todo. De acordo com Maria João Pinto, a competição pelo controle desse comércio se transformou no principal motivo de conflito entre as chefias locais, dado que “o aumento explosivo do tráfico de escravos criou novas oportunidades para os chefes macuas das terras mais próximas ao litoral, permitindo-lhes reforçar o seu poder à custa dos grupos rivais”⁴²⁵.

Nessa época, o islã servia como o principal critério de diferenciação, definindo sobre quais grupos populacionais os caçadores de gente poderiam avançar. Com isso, “a crescente procura de escravos transformou os caçadores de elefantes em predadores de homens e os chefados relativamente pacíficos do comércio em chefaturas de guerra e de captura de pessoas”⁴²⁶. Fica evidente, portanto, que o processo histórico de militarização mencionado por Diop e Amadiume também pode ser observado na região macua. Falta, porém, demonstrar o envolvimento das mulheres das aristocracias locais. Nesse sentido, um artigo escrito por Regiane de Mattos sobre as estratégias de resistência adotadas por algumas *mapwiamwene* macuas contra os esforços portugueses de intervenção na política local é bastante revelador.

Nele, Regiane de Mattos afirma que, ao final do século XIX, um conjunto de chefes e representantes políticos de diferentes sociedades da região da província de Nampula organizou uma frente que veio a ficar conhecida como “coligação de resistência”⁴²⁷. Desta coligação participaram os sultões e chefes de Angoche, Sangage, Sancul e Quitangonha, além de alguns grupos macuas como os namarrais e imbamelas. Dentre as ações empreendidas pela coligação estava “o intercâmbio de armas, munições e guerreiros, bem como de ataques

⁴²⁴ Especificamente os xeicados de Sancul, Sangage e Quitangonha.

⁴²⁵ PINTO, M J P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros...**, op. cit., p. 112.

⁴²⁶ Ibidem.

⁴²⁷ MATTOS, Regiane Augusto de. Poder e estratégias políticas no norte de Moçambique: a relação entre as *pwiamwene* e o governo português no final do século XIX. In: **Anos 90**, Porto Alegre, v. 21, n. 40, p. 61-110, dez. 2014. p. 94.

simultâneos aos postos administrativos e militares portugueses”⁴²⁸. Nesse cenário, a autora destaca a figura da Rainha Nagueema, a *pwiamwene* dos macuas namarrais naquele período.

Segundo Maria João Pinto, Nagueema foi “um dos chefes islâmicos do Namarral que devia obediência a Mocuto-*muno*, o chefe Ibrahim, fundador da confederação dos namarrais”⁴²⁹, o que confirma que nem todos os chefes macuas ou suaílis eram homens. De fato, na leitura de Maria João Pinto, a participação política de mulheres em comunidades suaíli vem sendo tratada como uma temática periférica, apesar de existir um número considerável de fontes documentais comprovando a existência de líderes mulheres. Para a autora, esse corpo documental demonstra que “a liderança e autoridade das mulheres não constituíam casos isolados na esfera política das sociedades costeiras África Oriental”⁴³⁰. Portanto, quando esses casos são desconsiderados ou tratados como fatos de menor importância vemos, mais uma vez, as mitologias masculinas em ação.

De acordo com Regiane de Mattos, em 1898, uma das “filhas” de Nagueema foi sequestrada por oficiais do governo português e levada para a fortaleza de São Sebastião. Em troca de sua libertação, o governo exigia a entrega de um oficial da liga de resistência, bem como a devolução das “armas e munições em poder dos namarrais”⁴³¹. Para resgatar a “filha”, Nagueema teria tomado uma série de medidas que não condizem com o lugar subordinado no qual as mulheres são comumente representadas. Regiane de Mattos conta que Nagueema teria participado ativamente das negociações, oferecendo dinheiro em troca da libertação da “filha” e chegando, inclusive, a realizar atos de demonstração de força, como a visita a um posto português acompanhada de outros líderes locais e uma comitiva de aproximadamente 700 guerreiros, todos devidamente armados⁴³². Após quase dois anos de negociação⁴³³, Nagueema finalmente conseguiu libertar a “filha”, ao prestar um juramento de vassalagem⁴³⁴ à coroa portuguesa.

⁴²⁸ Ibidem, p. 94.

⁴²⁹ PINTO, M J P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros...**, op. cit., p. 126.

⁴³⁰ Ibidem, p. 125.

⁴³¹ Ibidem, p. 95.

⁴³² Ibidem, p. 96.

⁴³³ De acordo com Regiane de Matos, Maquia (filha de Nagueema) foi sequestrada em 1898, iniciando o processo de negociação, encerrado em abril de 1990, com o juramento da *pwiamwene*. MATTOS, R. A. **Poder e estratégias políticas no norte de Moçambique...**, op. cit., p. 97.

⁴³⁴ Segundo Regiane de Mattos os tratados de vassalagem serviam para estabelecer juridicamente o domínio português sobre as lideranças africanas. Através dele, iniciava-se uma relação de aliança que poderia significar direitos e obrigações diferentes para ambas as partes. De acordo com a historiadora, para a coroa portuguesa, os tratados transformavam as chefias africanas em vassalos, o que lhes garantia controle sobre a região, havendo aí um caráter de submissão. Já para as lideranças locais, por outro lado, os tratados inauguraram uma relação entre iguais, viabilizando apoio político, militar e/ou econômico, sendo instrumentalizados para disputas locais de poder. Ibidem, p. 98 - 99.

O episódio explicita não apenas a existência de lideranças femininas no contexto macua, mas, sobretudo, o envolvimento dessas mulheres com o comércio de escravizados, visto que a confederação de resistência era formada pelos principais centros escravistas da região. No caso de Naguema, especificamente, encontramos o exemplo de uma mulher que mobilizou todo um aparato de guerra para recuperar sua “filha”. Há de se pontuar aqui que a posição privilegiada ocupada por Naguema foi crucial para que ela tivesse condições materiais de lutar, o que nem sempre era uma opção para todas as linhagens que se vissem lesadas dessa forma. Porém, isso não é tudo. Quando contrastamos o episódio acima com as histórias de outras duas *mapwiamwene* conseguimos apreender a importância do lugar ocupado por cada mulher no quadro das instituições de parentesco macuas, bem como suas relações com a política regional.

A primeira delas é Maziza, uma *pwiamwene* que viveu em meados do século XIX em uma região próxima a Quitangonha⁴³⁵. Maziza foi acusada de matar Abdulramane Said Aly, na época xeique de Quitangonha. Na interpretação de Regiane de Mattos o assassinato pode ter tido duas motivações. A primeira seria de teor econômico, estando ligada ao comércio de escravizados e à uma dívida que Abdulramane teria com Maziza. Já a segunda seria de teor político-social, sendo uma resposta à interferência portuguesa nas chefaturas locais. Isto porque, em 1874, o governo português prendeu o então xeique de Quitangonha, Aly Hery, destituindo-o do seu cargo e nomeando o capitão-mor Abdulramane Said Aly em para substituí-lo⁴³⁶. A atitude não teria sido bem recebida pelas chefias locais, sobretudo por *pwiamwenes* como Maziza, que estariam vendo tanto o seu papel social quanto as normas internas de transmissão do poder serem desrespeitadas, ou seja, o assassinato seria uma resposta ao desacato aos princípios de organização matrilineares e à tentativa portuguesa de intervir em questões que, na percepção dos agentes sociais, não lhes diziam respeito.

⁴³⁵ Regiane de Mattos não especifica exatamente a origem de Maziza. Atualmente, Quitangonha é o nome dado a uma pequena ilha localizada próxima à Baía da Conducia, entre Mossuril e Nacala. Entre o século XVI e os anos iniciais do século XX, a região foi dominada pelo Xeicado de Quitangonha, o que nos leva a acreditar que Maziza vivia em uma região sob a influência do Xeicado. *Ibidem*, p. 99 - 102.

⁴³⁶ Aly Hery foi xeique de Quitangonha em meados do século XIX, período em que manteve relações de relativa proximidade com a coroa portuguesa até ser acusado por seu capitão-mor Abdulramane Sahid Aly em 1857, de uma série de crimes. Na ocasião, o governo português “demitiu” Aly Hery, por considerá-lo “rebelde” e nomeou Abdulramane como seu substituto. De acordo com Regiane Mattos, após negar as acusações, Aly foi “reimpossado”, embora não tenha chegado a prestar o juramento de vassalagem, o que lhe permitiu desfrutar de “completa independência”. Segundo Mattos, Abdulramane era muito mais próximo das autoridades portuguesas e as disputas entre ele e Aly Hery e se arrastaram durante anos, resultando na prisão de Aly Hery pelo governo português em 1874 e na nomeação de Abdurramane. *Ibidem*, p. 99-102.

O caso de M'Fatima⁴³⁷, descrita por Regiane de Mattos como “mãe” do xeique de Che Agy de Mogincual⁴³⁸, é bastante parecido. M'Fatima também se envolveu em conflitos com as autoridades portuguesas, recusando-se a reconhecer lideranças nomeadas por eles, sobretudo numa disputa ocorrida em 1893, entre Selemane Bine Mocombotas e Sheagy Bin Aly. Na ocasião, Selemane Mocombotas era xeique de Seremage, sendo destituído do cargo sob acusações de tráfico de escravizados⁴³⁹. De acordo com Mattos, M'Fatima “é retratada nas fontes documentais como uma mulher respeitada e detentora de muito prestígio nessa região”, tendo se envolvido com a coligação de resistência, através do envio de guerreiros e se recusado a entregar os inimigos da coroa que abrigava em suas terras. Em virtude destas atitudes, a historiadora revela que M'Fatima era considerada uma inimiga pelo comandante militar de Mogincual, Antônio Diniz de Ayalla, que enviou-lhe uma carta:

Sugerindo que agiria com violência se ela não fosse uma mulher “Eu e Sheagy bem sabemos que é mulher e por isso temos muita pena dela de termos milando com ela, nós antes queríamos que fosse um homem porque nem eu como governo nem Sheagy escreveríamos cartas e procederíamos d’outra maneira”⁴⁴⁰.

As três histórias acima possuem interconexões que nos permitem chegar a duas conclusões. A primeira delas diz respeito ao fato de que essas mulheres se beneficiaram do tráfico de escravizados, acumulando recursos que lhes permitiam acessar um poderio militar substancial. Se esse poder fosse utilizado para fins defensivos, como nos casos narrados acima em que ele foi crucial para fazer frente ao avanço português, seria possível considerar o argumento de Diop segundo o qual a filosofia pacifista do matriarcado africano permite o recurso à violência visando a autodefesa. No entanto, sabemos que esse poder de fogo também era usado contra as populações locais, para promover a captura, a coerção e a exploração de pessoas, estando muito aquém do pacifismo que Amadiume e Diop colocam como sendo uma das características do matriarcado africano. Por essa razão, somos levadas a concluir que os sistemas macuas não podem ser descritos como matriarcais.

Ainda assim, essas mesmas histórias contribuem para demonstrar que a classificação dos sistemas sociais macuas como patriarcais também é equivocada. Como os episódios revelam, as mulheres macuas tinham condições de se organizar politicamente e trabalharam ativamente para defender tanto as suas posições sociais quanto as instituições que serviam

⁴³⁷ Também chamada de Nune Fatima Bine Zacharias, a *pwiamwene* de Sangage ou “Rainha” de Kinga (um outro nome dado a região de Seremage). *Ibidem*, p. 103.

⁴³⁸ *Ibidem*.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 104.

como base deste poder. Dessa forma, constatamos que não é possível compreender as dinâmicas de poder sem olhar para o sistema de descendência, como também não é possível compreender a descendência sem pensar em status e poder porque era, justamente, o papel das mulheres como transmissoras do *nihimo* que as tornavam únicas, insubstituíveis e fundamentais para a coesão social. Assim, conseguimos entender porque Regiane de Mattos considerou as interferências portuguesas como um desrespeito ao papel das *mapwiamwene* e porque o sequestro de uma “filha” foi tão eficaz para pressionar Naguema a prestar um juramento de vassalagem.

No contexto macua pré-colonial, a perda de uma “filha” não implicava apenas na perda de um ente querido, mas na destruição de um elo com o passado, com a tradição e com os ancestrais. Perder uma “filha” era ser privada da possibilidade de transmitir seu *nihimo* às gerações seguintes, o que, no caso de Naguema, por se tratar de uma linhagem influente, poderia ter consequências significativas para o status político de sua linhagem como um todo. Como vimos, era através do *nihimo* que o poder de um *mwene* e de uma *pwiamwene* ganhavam legitimidade. Sendo assim, um novo questionamento se coloca diante de nós: afinal, o que é o *nihimo*?

4. CAPÍTULO III – “A perdiz dos montes não é pequena com seus ovos”: conhecendo o lugar da maternidade na cultura macua

Ao longo dos capítulos anteriores, nós nos embasamos nas contribuições teóricas de Oyèrónké Oyěwùmí e Ifi Amadiume para demonstrar a importância dos sistemas culturais na teorização do gênero. Conforme discutimos, em culturas onde o sentido da visão é mais valorizado, o corpo tende a ser considerado um portador de verdades e o conhecimento é construído a partir do que pode ser observado. Dentro desse contexto epistemológico, um simples fato biológico, como a presença ou ausência de certos órgãos ou mesmo a configuração cromossômica das células, pode servir como base para argumentos que estão muito além do corpo em si. Um bom exemplo disso é o discurso inatista ao qual nos referimos no primeiro capítulo deste trabalho. Na perspectiva inatista, as mulheres estariam naturalmente predispostas às tarefas que envolvem cuidado, uma vez são biologicamente preparadas para serem mães.

Seguindo essa linha de raciocínio, o fato de que as mulheres engravidam e amamentam as torna não apenas diferentes dos homens, mas biologicamente aptas ou inaptas a exercer certas funções. Todos os processos fisiológicos que acontecem no seu corpo são percebidos como provas de sua fragilidade física e inaptidão mental, afinal de contas, tendo sido condicionadas ao cuidado pela própria natureza, as mulheres são também mais emotivas que os homens e, portanto, menos racionais. Foi buscando demonstrar as falácias por trás desse argumento que grande parte da produção feminista do século XX se dedicou a construir o gênero como uma categoria distinta do sexo biológico. O primeiro passo foi dado em *O Segundo Sexo*, onde Simone de Beauvoir questiona o paradigma inatista e aponta para o aspecto social por trás de categorias pretensamente biológicas ao afirmar que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”⁴⁴¹.

No entanto, ao analisar as implicações do pensamento de Beauvoir para o estudo das relações de gênero em contextos não ocidentais, Signe Arnfred aponta algumas contradições que se mostraram relevantes para os objetivos de nosso trabalho. De acordo com Arnfred, mesmo questionando as bases científicas e culturais que afirmam a inferioridade feminina, Beauvoir não é capaz de romper com elas⁴⁴². Ao identificar na maternidade um mecanismo

⁴⁴¹ BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: a experiência vivida**. 2ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960. p. 9.

⁴⁴² ARNFRED, Signe. *Sexuality and Gender Politics in Mozambique: rethinking gender in Africa*. Woodbridge: James Currey, 2011. p. 107.

que transforma mulher em serva da espécie humana, Beauvoir acaba reproduzindo a mesma linha de raciocínio que pretende criticar, como se vê no seguinte trecho:

Vê-se que muitos desses traços provêm ainda da subordinação da mulher à espécie. Tal é a conclusão mais notável desse exame: é ela, entre todas as fêmeas de mamíferos, a que se acha mais profundamente alienada e a que recusa mais violentamente esta alienação; em nenhuma, a escravidão do organismo à função reprodutora é mais imperiosa nem mais dificilmente aceita: crises da puberdade e da menopausa, ‘maldição’ mensal, gravidez prolongada e não raro difícil, parto doloroso e por vezes perigoso, doenças, acidentes são características da fêmea humana. Dir-se-ia que seu destino se faz tanto mais pesado quanto mais ela se revolta contra êle, afirmando-se como indivíduo. Comparada com o macho, este parece infinitamente privilegiado: a sua vida genital não contraria a existência pessoal; desenvolve-se de maneira contínua, sem crise e geralmente sem acidente. Em média, as mulheres vivem tanto quanto o homem, mas adoecem muito mais vezes e durante muitos períodos não dispõem de si mesmas⁴⁴³.

Após longas páginas descrevendo as patologias associadas a todo e qualquer aspecto anatômico que garante às fêmeas da espécie humana a capacidade de gerar novas vidas, Beauvoir os responsabiliza pela dificuldade de inserção social da mulher para além do âmbito familiar. É importante pontuarmos aqui a relação entre as conclusões de Beauvoir e o contexto social a partir do qual ela teoriza a condição social da mulher⁴⁴⁴. De acordo com os argumentos que apresentamos no primeiro capítulo deste trabalho, no âmbito da família nuclear, a mulher se vê reduzida à esfera doméstica e as principais posições ocupadas por ela são a de esposa e a de mãe. Neste arranjo institucional, é a mulher quem está encarregada dos trabalhos relativos ao cuidado, tanto da prole quanto do lar. Em virtude dessa divisão sexual do trabalho, a maternidade é tida como causa da domesticidade e, conseqüentemente, da subordinação feminina⁴⁴⁵. Por isso, a ideia de emancipação feminina que se constrói a partir da obra de Beauvoir perpassa não apenas pela independência econômica, mas, principalmente, pelo controle da natalidade⁴⁴⁶.

Poder-se-ia argumentar que, desde a publicação de *O Segundo Sexo*, aconteceram grandes transformações nesse âmbito. Muito se escreveu sobre as possibilidades de pensarmos o gênero para além do sexo, de forma que argumentos fundamentados na biologia

⁴⁴³ BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. 2ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960a. p. 52.

⁴⁴⁴ Utilizamos o termo assim, no singular, porque, Beauvoir teoriza a partir de uma posição muito específica e limitada mesmo para os contextos ocidentais. Conforme apontado por feministas que adotam uma perspectiva mais interseccional, como Angela Davis, as mulheres brancas e burguesas eram as que mais se sentiam constrangidas pela estrutura familiar, visto que as mulheres negras, assim como suas congêneres brancas da classe trabalhadora, eram, na maioria das vezes, obrigadas a trabalhar fora de casa para conseguir garantir a sobrevivência de suas famílias. DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

⁴⁴⁵ AMADIUME, I. **Re-inventing Africa: matriarchy, religion, and culture**. London: Zed Books. 1997. p. 79.

⁴⁴⁶ ARNFRED, S. **Sexuality and Gender Politics...**, op. cit., p. 108.

têm sido cada vez mais questionados. Ainda assim, vertentes mais radicais do feminismo não se eximem de utilizá-los para justificar posicionamentos transfóbicos⁴⁴⁷. Da mesma forma, a posição social ocupada pelas mulheres se transformou radicalmente. Atualmente, as mulheres já não se encontram mais confinadas ao espaço doméstico e representam uma parcela significativa do mercado de trabalho. Essa mudança nas relações de produção também trouxe modificações significativas no que diz respeito à estrutura familiar e a divisão de tarefas. Apesar de o modelo nuclear continuar sendo percebido como ideal por uma parcela substancial da sociedade, existe maior aceitação para com aquelas famílias que fogem a esse padrão. De toda forma, é importante questionar se essas transformações teriam rompido radicalmente com essa forma de perceber a maternidade.

As reflexões propostas por Amadiume e Oyèwùmí nos levam a pensar que não. De acordo com a primeira, “a própria ideia de que o poder das mulheres esteja baseado na lógica da maternidade se provou ofensiva para muitas feministas ocidentais”⁴⁴⁸, visto que tanto a posição de esposa quanto a de mãe foram historicamente descritas como formas de escravidão feminina⁴⁴⁹. Já Oyèwùmí menciona a recente popularização do conceito de *matrofobia* entre feministas norte-americanas ao concluir seu livro *What Gender is Motherhood?* Para a autora, o surgimento do termo reflete o distanciamento entre a maternidade e noções como autonomia ou liderança⁴⁵⁰. Em suas palavras:

O tema central na teorização feminista branca sobre a maternidade nos Estados Unidos é a matrofobia, definido por Adrienne Rich como “o medo não da mãe ou da maternidade, mas de se tornar mãe de alguém”. Embora Rich não tenha inventado a palavra “matrofobia”, ela a reintroduziu no discurso do seu clássico livro *Of Woman*

⁴⁴⁷ Conforme ilustram as seguintes reportagens: GRATÃO, Paulo. Por que as feministas radicais não aceitam mulheres trans no movimento?. UOL, 2019. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2019/03/28/por-que-as-feministas-radicaais-nao-reconhecem-mulheres-trans.htm?cmpid=copiaecola>> Acesso em: 17 de out. de 2021; CORRÊA, Alessadra. Nos EUA, oposição a transgêneros gera aliança entre conservadores e feministas radicais. BBC News, 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-51624850>>. Acesso em: 17 de out. de 2021; BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. Porque O Radfem Não Compreende A Transfobia Como Violência De Gênero: Partindo De Um Texto Do QG Feminista. Transfeminismo, 2021. Disponível em: <<https://transfeminismo.com/porque-o-radfem-nao-compreende-a-transfobia-como-violencia-de-genero-partindo-de-um-texto-do-qg-feminista/>>. Acesso em: 17 de out. de 2021.

⁴⁴⁸ Tradução livre. No original “The very thought of women’s power being based on the logic of motherhood has proved offensive to many Western feminists”. AMADIUME, Ifi. **Re-inventing Africa**: matriarchy, religion, and culture. London: Zed Books. 1997. p. 114.

⁴⁴⁹ Ibidem.

⁴⁵⁰ Oyèwùmí menciona ainda o termo *childfree* como uma outra evidência deste modo de pensar. Para ela, o termo “sugere uma emancipação consciente da maternidade. Eu suponho que a ideia seja que homens são poderosos e libertos porque são ‘childfree’”. Tradução livre. No original: “Hence we have terms such as ‘childfree’ being deployed to suggest a conscious emancipation from motherhood. I suppose the idea is that men are powerful and liberated because they are ‘childfree’”. OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **What gender is Motherhood?** Changing Yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity. Hampshire, UK. Palgrave Macmillan, 1ª Ed. 2016. p. 214.

Born: Motherhood as Experience and Institution. O motivo que ela oferece para a matrofobia de feministas brancas (e é de fato específico às mulheres brancas nos Estados Unidos) é a condição patriarcal na qual a maternidade ocorre na sociedade norte-americana. Rich explica: “A mãe representa a vítima em nós mesmas, a mulher que não é livre, o mártir. Nossas personalidades parecem confundir-se perigosamente com a de nossas mães; e em uma tentativa desesperada de saber onde termina a mãe e começa a filha, realizamos uma cirurgia radical”⁴⁵¹.

Apesar de o trecho acima limitar essa percepção negativa da maternidade à experiência de mulheres brancas e norte-americanas, Oyěwùmí e Amadiume argumentam que a influência cultural europeia desencadeou, no continente africano, um processo de erosão da maternidade como um lugar de poder e de autonomia. Referindo-se ao contexto igbo, Amadiume analisa o conflito social entre os valores pregados pela percepção cristã da maternidade e os valores herdados da tradição matriarcal de Nnobi. Enquanto a ideologia cristã promove valores como a supressão de si, o autossacrifício e a preocupação com a ordem⁴⁵² e com a paz⁴⁵³, na ideologia matriarcal igbo:

Valores pró-femininos eram encorajados através de canções, contos populares e mitos para motivar, por um lado, os ternos valores do amor e da compaixão e, por outro, a competitividade na busca por melhores condições econômicas – uma vez que eram as mulheres que alimentavam suas crianças. Esses costumes também promoviam uma espécie de agressão positiva e de militância sem derramamento de sangue na defesa de si, dos direitos da mulher, dos direitos das crianças, da busca pela paz pública e da defesa da religião matriarcal tradicional⁴⁵⁴.

Já Oyěwùmí, ao estudar o impacto do colonialismo nas relações de gênero da sociedade iorubá, identificou um processo de deslocamento de um ethos cultural matripotente e baseado em princípios de senioridade para um outro baseado no gênero, onde o masculino predomina⁴⁵⁵. Para ela, esse movimento pode ser melhor entendido quando nos atentamos

⁴⁵¹ Tradução livre. No original: “The central theme in white feminist theorization of motherhood in the United States is matrophobia, which Adrienne Rich defines as ‘the fear not of one’s mother or motherhood but of becoming one’s mother’. Although Rich did not coin the word ‘matrophobia’, she reintroduced it into the discourse in her classic book *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. The reason she offers for white feminist matrophobia (and it is indeed specific to white women in the United States) is the fact of patriarchal conditions under which motherhood takes place in their society. Rich explains, ‘The mother stands for the victim in ourselves, the unfree woman, the martyr. Our personalities seem dangerously to blur with our mothers; and in a desperate attempt to know where mother ends and daughter begins, we perform radical surgery’”. Ibidem, p. 213.

⁴⁵² Sendo importante salientar que a noção de ordem, aqui, remete à submissão da mãe e dos filhos/filhas à autoridade do pai.

⁴⁵³ AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., 79.p. 131.

⁴⁵⁴ Tradução livre. No original: “Pro-female values were encouraged through songs, folktale and myth to motivate, on the one hand, the tender values of love and compassion, and, on the other, competitiveness in economic pursuit – for it was women who fed their children. These mores also promoted positive aggression and militancy without bloodshed in the defense of self, woman’s rights, children’s rights, the pursuit of public peace, and the defense of the traditional matriarcal religion itself”. Ibidem.

⁴⁵⁵ OYĚWÚMÍ, O. **What gender is motherhood?**..., op. cit., p. 7.

para o papel exercido por intelectuais (incluindo-se aqui acadêmicos e missionários de origem tanto ocidental quanto iorubá) na tradução do *Ifá*⁴⁵⁶ para o inglês. Um dos argumentos levantados por Oyèwùmí refere-se a tradução da palavra *Ìyá* para “mãe”, o que seria incorreto por razões que abordaremos nesse capítulo e no próximo.

Dentre os motivos mencionados pela autora está o fato de que a palavra *Ìyá* evoca ideias que vão muito além do limitado papel reprodutivo desempenhado pelas “mulheres”⁴⁵⁷, sendo importante pontuar que é justamente sobre esse aspecto reprodutivo que Beauvoir se concentra para construir seu argumento da *mulher-serva-da-espécie*. Segundo Oyèwùmí, *Ìyá* simboliza o princípio de matripotência e abrange também os poderes espirituais que derivam do seu papel procreativo⁴⁵⁸, uma vez que *Ìyá* é percebida como cocriadora⁴⁵⁹ das vidas que traz ao mundo visível e cujo bem-estar ao longo de toda vida dependerá de sua “vigilância física e espiritual”⁴⁶⁰.

Se a matrofobia deve ser considerada como uma experiência culturalmente específica, o mesmo poderia ser dito com relação à matripotência, dado que as análises elaboradas por Oyèwùmí na construção do conceito limitam-se à forma como as iorubanas do passado experienciavam a maternidade. Contudo, este não é o caso. Outros/a intelectuais⁴⁶¹ antes de Oyèwùmí descreveram fenômenos semelhantes utilizando diferentes terminologias. Ifi Amadiume, por exemplo, utiliza termos como “paradigma da maternidade”⁴⁶², “ideologia da maternidade”⁴⁶³ e “matriarcado” para se referir as bases materiais e ideológicas que constroem a figura materna como uma posição de poder e de autonomia. Assim, é interessante

⁴⁵⁶ *Ifá* é um sistema iorubano de conhecimento. Nele, o mundo material e o mundo espiritual encontram-se interligados de tal forma que um não pode ser compreendido sem o outro. Assim, o conhecimento produzido no âmbito do *Ifá* não se resume apenas ao que pode ser observado, mas inclui também aquilo que pode ser ouvido, sentido e experienciado de modo subjetivo.

⁴⁵⁷ Utilizamos o termo entre aspas porque, de acordo com Oyèwùmí, a palavra “mulher” carrega concepções culturais que escapam à experiência das mulheres-anatômicas da sociedade ioruba pré-colonial.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 70.

⁴⁵⁹ Gostaríamos de ressaltar que Oyèwùmí trabalha a categoria *Ìyá* de forma neutra, isto é, sem gênero definido. No entanto, como o português é uma língua extremamente generificada, não foi possível manusear a categoria da mesma forma, apesar de tentarmos evitar o uso de artigos e de palavras generificadas sempre que isso não signifique prejuízo ao sentido da frase.

⁴⁶⁰ Tradução livre. No original: “[...] the core meaning of *Ìyá* is cocreator of the child and its welfare and preservation through life depends on *Ìyá*'s physical and spiritual vigilance”. *Ibidem*, p. 66.

⁴⁶¹ NZEGWU, Nkiru Uwechia. **Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture**. New York: State University of New York Press, 2006; SUDARKASA, Niara. **The Strength of Our Mothers: African & African American Women and Families. Essays and Speeches**. Trenton, NJ: Africa World Press, 1986; AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit.; DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Publicação coeditada pelas Edições Mulemba (Luanda, Angola) e Edições Pedagogo (Portugal). Tradução: Sílvia Cunha Neto. 2014; STEADY, Filomina. **Women and Leadership in Africa: Mothering the Nation, Humanizing the State**. New York: Palgrave/Macmillan, 2013.

⁴⁶² AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 83.

⁴⁶³ *Ibidem*.

pontuar como, mesmo ignorando as discussões que levaram à criação dos conceitos citados, a importância da maternidade para as mulheres macua foi observada e descrita por Francisco Lerma Martinez⁴⁶⁴ da seguinte forma:

Na sociedade existe uma grande estima pela maternidade. A aspiração maior de uma mulher é passar pela aldeia com o seu filho às costas, sinal inequívoco de que é mãe. Dar à luz, para a mulher macua, significa, concretamente, riqueza, liberação da miséria, segurança perante a incerteza da vida, elo de união visível entre o passado e o futuro, sinal evidente de que a ligação com os antepassados, protectores e medianeiros da vida, não se quebrou. Deste modo, a mulher será sempre respeitada na família e na aldeia e será tratada por todos com o nome respeitoso de ‘mãe’ (*amayi*)⁴⁶⁵.

O trecho, em sua totalidade, se destaca pela forma positiva com a qual retrata a maternidade macua. Mesmo sendo um missionário católico, como Valente de Matos, Martinez descreve a maternidade como um lugar de poder, levando-nos a pensá-la através de dois caminhos distintos, porém, interconectados. Por um lado, tornar-se “mãe” parece possuir implicações materiais, dado sua associação à riqueza, à “liberação da miséria” e à “segurança perante a incerteza da vida”; por outro lado, a “mãe” também é caracterizada como um elo de ligação entre os mundos e as temporalidades, o que nos coloca diante de uma dimensão espiritual muito similar àquela descrita por Oyèwùmí. Ambos os aspectos remetem não apenas à ideia de matripotência, como também à unidade matricêntrica⁴⁶⁶ proposta por Amadiume, para quem “o poder tradicional das mulheres africanas possuía uma base econômica e ideológica, que derivava da importância sagrada e quase divina atribuída à maternidade”⁴⁶⁷.

Com base nisso, dedicamos o capítulo anterior a demonstrar que havia, no contexto macua, um sistema sociopolítico majoritariamente estruturado através dos laços de filiação maternos. Mesmo identificando uma estrutura dual de poder que envolvia um princípio de filiação e um princípio de territorialidade, conseguimos constatar que ambos estavam intimamente conectados, sobretudo nas regiões onde a influência islâmica e europeia ainda não haviam sido capazes de desarticular por completo as instituições locais. No âmbito dessas instituições, haviam mecanismos para garantir que as mulheres macuas tivessem acesso às

⁴⁶⁴ Martinez foi um missionário católico que atuou durante quatorze anos (1971 – 1985) entre os macua de Maúá, na província do Niassa. MARTINEZ, F. I. **O povo macua e a sua cultura**. Ministério da Educação, Instituto de Investigação Científica Tropical. Lisboa, 1989. p. 15.

⁴⁶⁵ Ibidem, p. 90-91.

⁴⁶⁶ Pensada por Amadiume como sendo tanto uma unidade de produção quanto ideológica. AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 77.

⁴⁶⁷ Tradução livre. No original: “the traditional power of African women had an economic and ideological basis, and derived from the sacred and almost divine importance accorded to motherhood”. Ibidem, p. 146.

posições de poder, participando ativamente das dinâmicas sociais como um todo. Através das histórias das *mapwiamwene* Naguema, Maziza e M’Fatima, constatamos que, quando o avanço dos portugueses na região norte começou a ameaçar as bases da autoridade dessas mulheres, elas não hesitaram em lutar.

Ao nos referirmos a base social do poder das *mapwiamwene*, apontamos para o *nihimo*: um princípio de pertencimento transmitido, exclusivamente, de “mãe” para “filho”/“filha”. No entanto, cabe lembrar ainda que, com o processo de patriarcalização que tem sido imposto à cultura macua pela influência cultural islâmica e europeia, o *nihimo* paterno tem se fortalecido de modo a promover o reconhecimento bilateral da filiação. Como esse processo já foi abordado nos capítulos anteriores, nós não o retomaremos aqui. Nos concentraremos, portanto, em estudar o sistema cultural macua, contrastando os provérbios compilados pelo padre Alexandre Valente de Matos à outras etnografias para, assim, descobrir o que é o *nihimo* e como ele pode nos ajudar a pensar maternidade macua. Mais especificamente, nos interessa descobrir se o *nihimo* é capaz de evidenciar as bases ideológicas e materiais sob as quais o poder das *mapwiamwene* estava estruturado.

Dito isso, resta apenas informar que boa parte das dinâmicas sociais descritas ao longo deste capítulo foram retiradas das páginas de *Nem pai, nem mãe – crítica ao parentesco macua*, escrito pelo antropólogo francês Christian Geffray. De acordo com o autor, a pesquisa de campo que levou à publicação foi realizada entre os anos de 1983 e 1985, entre os macuas do Erati⁴⁶⁸. No entanto, as práticas sociais apresentadas no trabalho devem ser situadas na década de 1930, porque se referem aos momentos que anteciparam “a submissão das populações à cultura forçada colonial do algodão”⁴⁶⁹. Nesse sentido, o trabalho de Geffray nos permite refletir sobre os processos históricos vivenciados tanto pelos macuas quanto por Alexandre Valente de Matos ao longo do século XX⁴⁷⁰, uma vez que se concentra na forma como os macuas se organizavam socialmente antes da chegada de Matos ao país⁴⁷¹. Para além disso, quando lido em contraste com etnografias mais recentes, como as de Signe Arnfred⁴⁷²,

⁴⁶⁸ Localizado na província de Nampula.

⁴⁶⁹ GEFFRAY, Christian. **Nem pai, nem mãe** – crítica do parentesco: o caso macua. Lisboa: Ndjira, 2000. p. 15.

⁴⁷⁰ Se levarmos em consideração que o cultivo forçado do algodão começou a se intensificar a partir de 1938, é possível suspeitar que as mudanças engendradas pelas nas relações econômicas começassem a se fazer mais notáveis entre as décadas de 1940 e 1950. ISAACMAN, Allen. **Cotton is the Mother of Poverty: peasants, work, and the rural struggle in colonial Mozambique, 1938-1961**. Social History of Africa. USA, 2003.

⁴⁷¹ O que, conforme mencionamos na introdução deste trabalho, situa-se entre o final da década de 1930 e os primeiros anos da década de 1940.

⁴⁷² Os trabalhos da autora sobre os macuas, em sua absoluta maioria, referem-se a períodos posteriores à 1980 e alcançam os anos iniciais do século XX.

o trabalho de Geffray também permite refletir sobre as rupturas e continuidades que envolvem as práticas e crenças locais.

3.1. Descobrindo a maternidade macua

Nosso mergulho no sistema de crenças que dava origem ao *nihimo* terá como ponto de partida três provérbios que, no nosso entendimento, ajudam a construir uma imagem geral da maternidade macua. Esse olhar inicial mais abrangente é vantajoso porque nos permite apresentar as simbologias locais ao mesmo tempo em que relembramos ideias apresentadas nos capítulos anteriores, situando-as, agora, no âmbito desse sistema simbólico. Ao fazer isso, nos tornamos capazes de elaborar perguntas mais objetivas que nos aproximarão das finalidades propostas acima. Sem mais delongas, vamos ao primeiro provérbio:

Eruwa khenètta; enètta anamwan'aya.

“O morro de muchém não se move; quem se move são os seus filhos”.

Alusão ao muchém (ou formiga-branca), que pontilha de característicos morros de terra toda a face do solo cultivável da África com as formas mais graciosas e bizarras.

Quem nunca saiu da terra pode muito bem ter um filho que seja um grande viajante. Aquele que não aprendeu a ler pode ter filhos que se notabilizem como autênticos sábios.

Um pai que viveu sempre dificuldades e privações pode ter um filho que seja detentor de grandes haveres⁴⁷³.

Inicialmente, a explicação oferecida por Matos parece coerente, podendo ser realmente uma das possíveis interpretações dadas ao ditado, especialmente se proferido dentro de um contexto específico. Contudo, tendo em mente o caráter polissêmico dos provérbios, torna-se pertinente questionar se haveria alguma outra forma de compreendê-lo e, ao que tudo indica, sim.

Ao analisar os ritos de iniciação dos rapazes macuas-lómuès, Eduardo Medeiros investigou detalhadamente alguns dos animais que figuravam entre o que denominou de “o bestiário dos ritos”⁴⁷⁴. Essas “bestas”, de acordo com ele, atuavam como símbolos aos quais se recorria nos mais variados momentos das cerimônias, fosse para transmitir algum saber que

⁴⁷³ MATOS, Alexandre Valente de. **Provérbios Macuas**. Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Lisboa, 1975. Provérbio nº 92, p. 111.

⁴⁷⁴ MEDEIROS, Eduardo. **Os senhores da floresta: Ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès**. Porto: Campo das Letras, 2007, p. 535-585.

se relacionasse com os hábitos daquele animal ou para se obter poderes similares ao do animal em questão por meio de provas físicas, da ingestão de “remédios”⁴⁷⁵ ou mesmo da encenação. A respeito do morro de muchém⁴⁷⁶, especificamente, Medeiros escreveu que “significa simbolicamente o ‘umbigo do mundo’”, havendo aí uma explícita referência aos montes Namuli como espaço originário, de onde todos os seres vieram. Essa percepção dos montes Namuli como um local cosmogonia tem relações diretas com eventos históricos e, por isso, abriremos aqui um curto parêntese para contextualizá-la.

De acordo com Medeiros, entre os séculos XVI e XIX, grupos de origem marave⁴⁷⁷ começaram a ocupar, econômica e militarmente, a região habitada pelos macuas⁴⁷⁸. Ao se casarem com as mulheres das povoações locais, as elites maraves conseguiram penetrar nas redes familiares das grandes linhagens passando a ocupar cargos de chefia que consolidaram seu domínio da região de tal maneira que, ainda hoje, muitas linhagens reclamam uma descendência marave⁴⁷⁹. Esse processo teria sido responsável por promover grandes mudanças estruturais na organização política macua, provocando o reordenamento do povoamento, a diversificação étnica e a “formação de novos núcleos políticos mais centralizados e territoriais”⁴⁸⁰.

Ao abranger grande parte da região nortenha, a influência marave estendeu-se por regiões como Maganja da Costa, macuana, Cabo Delgado, Balama, Mecúfi, Niassa, Mecula e outras regiões, inclusive para além das fronteiras moçambicanas⁴⁸¹. Segundo Maria João Pinto, as invasões maraves teriam promovido ondas migratórias que empurraram as populações macua-lómuè para o interior, “fenómeno que estará na origem do mito dos Monte Namuli”⁴⁸², considerado pelos macua-lómuè como o território de origem, por terem encontrado

⁴⁷⁵ Medeiros utiliza o termo remédio com cuidado, pois refere-se às substâncias utilizadas para cura ou proteção não apenas física, mas, principalmente, espiritual.

⁴⁷⁶ Uma espécie de cupim cujas colônias formam grandes morros de terra.

⁴⁷⁷ Segundo Medeiros, “o termo *marave* designa várias formações etnolinguísticas bantu de entre os rios Chire e Luangua e margens do Lago Niassa”. MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 113, nota de rodapé nº 2.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 59.

⁴⁷⁹ PINTO, Maria João P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros, Poderes Religiosos Muçulmanos nos Macuas de Nacala – Oposições, Ambiguidades e Convergências**. 2015. 313 págs. Tese (Doutorado) – Instituto Universitário de Lisboa, Escola de Sociologia e Políticas Públicas, Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas, Lisboa, 2015. p. 87

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 90.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 87-88.

⁴⁸² Os montes Namuli ficam localizados no norte da província da Zambézia. De acordo com Medeiros, existem muitos mitos que apontam para os montes Namuli como um local de criação. Segundo um deles “todo ser vivo que se move é originário dos planaltos Namuli. Existe ali um rio cuja margem oriental banha uma pedra plana sobre a qual está gravada a pegada de todos os seres vivos que se movem sobre a terra. A posição delas dá a entender que os seres depois de animados atravessaram o rio e pisaram a pedra e, aos pares, espalharam-se pelas terras vizinhas. É lá que é a nossa terra (*owany*); nenhum de nós teve origem no litoral”. MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 72. nota de rodapé nº 1. Já Martinez apresenta uma

nesta região, um refúgio para a instabilidade social provocada pelos Marave”⁴⁸³. A partir do final do século XVII, o poder marave começa a entrar em declínio por razões que perpassam o aumento de controle dos Yao (ajauas) sobre as redes comerciais e a intensificação da presença europeia e arabo-islâmica na região⁴⁸⁴. Com o fim da influência marave, os macuas-lómuês voltaram a ocupar os territórios de onde haviam saído, “passando a referir-se a esta região como o berço da nação macua-lómuè”⁴⁸⁵.

Assim, na cosmogonia macua, os montes Namuli não eram considerados apenas como o lugar de nascimento do povo, mas também o local para onde todos aqueles que reivindicam a identidade macua retornarão. Em seu trabalho, Martínez registrou a seguinte expressão popular: *Miyo kokhuma o Namuli*, a qual traduziu como “Eu venho do monte Namuli”. Ao interpretá-la, o missionário entendeu que a frase “encerra todo o significado de identidade pessoal e social. Equivale a dizer ‘nós somos alguém, sabemos de onde viemos, conhecemos a nossa origem e sabemos para onde vamos, temos uma finalidade na vida’”⁴⁸⁶. Não é coincidência que, na Alta Zambézia e na Macuana Central costumava-se realizar a circuncisão atrás de um morro de muchém e depositar ali dentro os prepúcios cortados, dizendo ao iniciando “lá vai a última coisa que pertencia à tua mãe”⁴⁸⁷.

Segundo Medeiros, o morro de muchém possui um “estranho modo de existir: está cheio de vida (as formigas brancas), mas não se desenvolve, como se fosse uma tumba de seres vivos fechados para sempre, tornando-se assim o símbolo de duas realidades: a vida e a morte”⁴⁸⁸. Essa simbologia liga-se diretamente à própria razão de ser dos ritos já que, através deles, o jovem perdia sua identidade anterior de criança, morrendo para renascer enquanto um adulto social. Além dos prepúcios, os macuas também jogavam dentro dos morros de muchém a placenta durante os ritos que sucediam um parto⁴⁸⁹. Pensando nessa simbologia, propomos

versão um pouco mais cristianizada e concentrada na origem do primeiro casal humano. Segundo o missionário “o homem recém-criado olhava todos os dias à sua volta e contemplava a extensa planície verde, onde crescia toda a espécie de árvores e plantas. Um dia, querendo satisfazer a sua curiosidade, decidiu descer do monte para conhecer melhor o rico panorama. Passou pelos atalhos perdidos entre as rochas. Na perigosa decida, tropeçou numa pedra e caiu ao chão, ferido, desmaiado. Depois de um grande sono, acordou e, ao abrir os olhos, viu o seu sangue misturado com a água de um riacho que por ali corria; seguiu o curso da água e observou a mistura misteriosa que se reunia nas cavidades de uma das rochas e como se ia formando do líquido avermelhado, lentamente, uma figura semelhante ao seu corpo: era a mulher! Assim nasceu o primeiro homem (MULOPWANA) e a primeira mulher (MUTHIYANA)”. O missionário continua a narrar a história um pouco mais, informando que desse casal surgiram todos os grupos que atualmente integram as sociedades macuas. MARTINEZ, F. L. **O povo Macua...**, op. cit., p. 40-41.

⁴⁸³ PINTO, M J P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros...**, op. cit., p. 91.

⁴⁸⁴ Ibidem, p. 90.

⁴⁸⁵ Ibidem, p. 91.

⁴⁸⁶ MARTINEZ, F. L. **O povo Macua...**, op. cit., p. 41.

⁴⁸⁷ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 221.

⁴⁸⁸ Ibidem, p. 381-382.

⁴⁸⁹ Ibidem, p. 382.

uma interpretação distinta daquela oferecida pelo padre. Sendo o morro de muchém um signo que remete ao “umbigo do mundo”, ao lugar de criação onde a vida é gerada, não podemos deixar de associá-lo ao útero materno. Afinal, o que é o útero senão um espaço oco e misterioso de onde brota a vida?

A medida em que formos investigando o lugar ocupado pelas “mães” na cosmologia macua, entenderemos melhor como o útero pode ligar-se também à ideia de morte. Por hora, pensemos no morro de muchém como o lar materno, ou melhor, como o *erukulu*. Nesta perspectiva, todos/as que lá nasceram dependiam, em maior ou menor grau, de suas “mães” porque era lá que encontravam abrigo, alimento e proteção. A “mãe” surge aqui como um elemento fixo, remetendo à percepção da sedentarização como uma característica feminina que mencionamos no capítulo anterior. Em contraste, está a percepção do deslocamento como uma característica masculina o que, por sua vez, nos ajuda a compreender o princípio de uxorilocalidade segundo o qual os homens passavam a residir no território das “sogras” após o casamento. Enquanto a “mãe” e as “filhas” permaneciam em casa, os “filhos” circulavam pelo território. Dessa forma, quando o mestre de circuncisão lança os prepúcios recém-cortados em um morro de muchém e diz “lá vai a última coisa que pertencia à tua mãe”, ele está dizendo aos rapazes que, agora, tornaram-se adultos e estavam livres para sair do lar materno em busca de novas oportunidades. Se adotarmos essa interpretação, veremos que os provérbios seguintes não apenas a reforçam como também a complementam:

Wothelani, wothelani; wamey'á wamey'á.

“Onde te casaste aí te casaste; mas em casa da tua mãe é mesmo em casa da tua mãe”.

O rifão exprime uma acerba advertência da mãe ao filho (ou do tio ao sobrinho) que, uma vez casado, se desentranha em serviços, favores e amabilidades para com a própria mulher ou sogros e descarta atenções devidas à família de origem.

O dito sentencioso está urdido de acordo com a ideia peculiar ao regime matrilinear dos Macuas, o qual alerta o rapaz contra o risco de se ligar absolutamente à família da própria esposa. Embora vinculado a outra família para fins essenciais de reprodução, há que ter presente que lhe é elemento estranho *malapo*, devendo viver sempre para a família de onde saiu, por ser essa a sua autêntica família.

Como é óbvio, este ditado contraria as normas do matrimônio canônico, segundo o qual homem e mulher formam uma comunidade de amor, que se rege por direitos e deveres perfeitamente iguais, pertencendo os filhos a ambos os cônjuges e não somente à mãe...⁴⁹⁰

Wa me'á, murakho t'othipeliwaya wo; wothenlawe wo, or'oreiwa wo. Wakasuwaka, onrowa othipeliwaya wo.

⁴⁹⁰ MATOS, A. V. **Provérbios Macuas...**, op. cit., provérbio n° 136, p. 138.

“Em casa da tua mãe é o lugar onde está espetada a vara da armadilha do laço (arboiz); onde te casaste é para lá que está curvada a vara da armadilha. Quando se desarma o laço, a vara corre para o lado onde está espetada”.

Em esplêndida e formosíssima linguagem metafórica, encontra-se expresso neste rifão todo o mecanismo da linhagem matrilinear.

Chegado o tempo de constituir família, o filho terá de deixar a própria mãe para ir viver com a sua esposa, junto à casa dos sogros. Mas, de harmonia com os dizeres proverbiais, nunca por nunca ele poderá esquecer a sua mãe e toda a sua família de origem, de que a mãe é o elo mais próximo e mais forte.

O ditado lembra com um empenho especial a todos os filhos, quer antes quer depois do casamento, que, por mais que prosperem na vida, tenham sempre os olhos e o coração voltados para suas casas maternas, pois que, se acontecer também bater-lhes, algum dia, a desgraça à porta, é para junto de suas mães que terão de voltar.

Também para os nossos macuas o coração da mãe é e será sempre o porto de refúgio seguro de algum filho perdido no mar encapelado da vida...⁴⁹¹

É interessante notar como os dois provérbios fazem alusão à necessidade dos jovens rapazes manterem boas relações com suas “sogras” e “sogros”, embora seus objetivos centrais fossem reforçar a ideia de que, uma vez casados, jamais poderiam se esquecer de onde vieram, em especial, de suas próprias “mães”. Por melhor que fossem as relações dos homens macua com as adelfias de suas “esposas”, os provérbios tentam lembrá-los de que eles nunca pertenceriam, de fato, àquele lugar⁴⁹². Na casa das “sogras”, eles eram *outsiders*. Em contrapartida, no *erukulu* de suas próprias “mães”, eles sempre seriam *insiders*. Mesmo que vivessem fora, seriam sempre bem recebidos nos seus lares de origem, onde encontravam amparo e poderiam, inclusive, retornar de modo definitivo caso enfrentassem problemas na vida marital. A partir dessa constatação é fácil perceber como as explicações de Matos apontam exatamente para a temática do pertencimento, sobretudo no que diz respeito ao “regime” ou “mecanismo da linhagem matrilinear”.

Ao contrastar a estrutura das matrilineagens macua à “família canônica”, o missionário afirma que, nesta última, haveria maior igualdade entre homem e mulher, uma vez que as crianças geradas pelo casal pertencem igualmente a ambos os genitores. É necessário fazermos dois comentários acerca desta afirmação. Primeiro, ela evidencia uma simplificação idealizada do que realmente significa um casamento cristão e, conseqüentemente, dos lugares atribuídos a homens e mulheres na configuração nuclear de família.

⁴⁹¹ Ibidem, provérbio n° 488, p. 369-370.

⁴⁹² MEDEIROS, Eduardo. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 81.

Nesse aspecto, as múltiplas vertentes do feminismo são concordantes no fato de que mulheres e homens não dispõem dos mesmos direitos e deveres no interior dos casamentos cristãos. Logo na introdução de seu livro, Beauvoir escreve que “a mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o *Sujeito*, o Absoluto; ela é o *Outro*”⁴⁹³. De modo similar, Oyèwùmí concorda que a categoria “mulher” foi historicamente concebida pelo ocidente em relação e oposição à categoria “homem”⁴⁹⁴, o que a posicionou não apenas num lugar de inferioridade, mas, sobretudo, de dependência. Entre o pensamento de Beauvoir e de Oyèwùmí há diferenças marcantes, mas a forma como a “mulher” é percebida nas famílias judaico-cristãs não é uma delas.

Ao longo do capítulo I, analisamos em detalhes as dinâmicas mencionadas acima para defender a ideia de que a família nuclear é, em si mesma, um modelo que promove assimetrias de gênero. Dentro deste modelo nuclearizado, a mulher/esposa é percebida como propriedade do homem/marido e a sua transformação em mulher/mãe só será percebida de modo positivo quando associada a um homem/pai. Caso contrário, a mulher/mãe recebe um adjetivo que a diferencia das demais. Ela não é apenas mãe. É mãe solteira. Há algo de muito específico na sua experiência de maternagem⁴⁹⁵. Assim, no âmbito da família nuclear, a capacidade reprodutiva das mulheres está, ou, pelo menos, deveria estar, aparelhada pelo homem e colocada a serviço dele. A “mãe” aparece como uma categoria relacional: pode existir sem a sua contraparte, o “pai”, mas não deveria. Consequentemente, “as normas do matrimônio canônico” não se regem por “direitos e deveres perfeitamente iguais”, embora os filhos e as filhas realmente pertençam a ambos.

O segundo comentário refere-se, justamente, a essa percepção do pertencimento. Na família nuclear o pertencimento e a consanguinidade aparecem como produtos de uma relação biológica. Isso faz com que a legitimidade dos direitos de paternidade e de maternidade seja estabelecida com base na troca genética que propiciou o surgimento das crianças⁴⁹⁶. Dessa forma, elas recebem os sobrenomes dos dois genitores e, no caso de uma herança, estão aptas a reivindicar os bens e títulos de ambos os lados. Do mesmo modo, caso o casal se divorcie, a tutela da prole poderá ser alvo de disputa cabendo a um tribunal intervir. Como os direitos de

⁴⁹³ BEAUVOIR, S. **O segundo Sexo**..., op. cit., vol. 1, p. 10. Grifos nossos.

⁴⁹⁴ OYÈWÙMÍ, O. **The Invention of Women**..., op. cit., p. X.

⁴⁹⁵ OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Conceitualizando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes. p. 5.

⁴⁹⁶ Salvo algumas exceções, como a adoção de crianças, por exemplo.

paternidade e maternidade são legitimados a partir de uma percepção genética da consanguinidade, ambos os genitores possuem, a priori, os mesmos direitos de reivindicação e, nesses casos, o juiz ou juíza decidirá a partir de outros critérios, como as condições materiais e psicológicas das partes em disputa. Mas, seria assim também entre os macuas? Como se dava a legitimação dos direitos de filiação ente eles? Caso haja alguma diferença, haveria também alguma implicação para a forma na qual a categoria “mãe” era construída?

3.2. *Nihimo*: pertencimento, identidade e lei

Os questionamentos levantados acima colocam o *nihimo* no centro de nossas discussões fazendo com que tenhamos, logo de início, algumas pistas acerca de suas possíveis respostas. Em passagens anteriores, afirmamos que o *nihimo* macua deve ser compreendido como uma categoria de pertencimento porque era a partir dele que uma pessoa passava a se perceber como membro autêntico de um determinado clã. Também afirmamos que a importância do *nihimo* vai ainda um pouco além, visto que aqueles indivíduos designados pelo termo *akanihimo*, isto é, sem *nihimo*, sequer eram percebidos como pessoas e sim como objetos. A partir daí já conseguimos ter uma boa noção do lugar que o pertencimento linhageiro ocupava na vida de uma pessoa, mas nosso conhecimento não para por aí. Sabemos também que antes da difusão das culturas islâmicas e europeias, o *nihimo* era transmitido exclusivamente por via materna, conforme evidencia o seguinte provérbio:

Mulopwana, nakhuwo; kxanimela ekholwèle.

“O homem é como o milho grosso, cuja raiz não dá rebentos, por anos a fio, como a mapira (<<mèle>>”).

Em virtude do matriarcado, que é um tipo de estruturação social da família, segundo o qual os filhos pertencem única e exclusivamente à mãe, os Macuas afirmam que o clã (*nihimo*), do homem é infrutífero, estéril, não se transmitindo aos filhos por geração como o da mãe. Por isso mesmo, dentro do bloco familiar, ao homem cabe somente a função biológica de reprodutor. Na expressiva imagem do rifão, se o homem é comparado ao pé de milho grosso que só dá fruto uma vez no ano e morre, a mulher é semelhante à mapira, cujo raizame se renova num surto de admirável produtividade, por três ou mais anos seguidos.

É como se se disse que o clã se propaga indefinidamente através da geração dos filhos.

Por este motivo, as mulheres gostam mais de ter filhas do que filhos.

Por vezes, ao visitar-se uma família macua, encontramos a confirmação disto mesmo. Se o bebé que mulher segura nos braço ou carrega às costas é do sexo masculino, poderemos ter a lembrança de lhe dar os parabéns... Ela,

porém, iluminando o seu rosto por um ar de significativo riso crítico, será capaz de nos retorquir com o ditado⁴⁹⁷.

Ao interpretá-lo, Matos associa o simbolismo da mapira⁴⁹⁸ aos laços de pertencimento estabelecidos pelo *nihimo* que, por sua vez, aparece como uma peça chave na compreensão das relações sociais que deram origem ao ditado. Cabe apontar aqui que, entre os macuas, o cultivo, a colheita e a pilagem da mapira eram entendidos como tarefas femininas, tendo forte ligação com o lugar das mulheres no intermédio com o sagrado⁴⁹⁹. Essa referência à mapira sugere uma diferença na forma como a cultura macua percebia a capacidade de homens e mulheres em transmitir pertencimento aos seus “filhos” e “filhas”. Assim, começamos a nos dar conta de que os vínculos de pertencimento estabelecidos no âmbito do parentesco macua jamais se farão inteligíveis se analisados através de uma chave exclusivamente biológica, genética. A anedota registrada por Matos acerca da preferência das “mães” macuas por “filhas” em vez de “filhos” reforça essa percepção, além de reafirmar o grande valor social atribuído à maternidade. Ao identificar fenômenos semelhantes nas regiões em que fizeram suas pesquisas de campo, Francisco Lerma Martinez e Signe Arnfred registraram também as justificativas dadas pelas “mães” macuas para explicar sua preferência.

De acordo com Arnfred, nas ocasiões em que pôde questionar as mulheres do Ribáuè⁵⁰⁰ sobre qual dos dois sexos as deixavam mais contentes, obteve sempre a mesma resposta: “a maior alegria é quando nasce uma menina. Uma mulher dá continuidade à família”⁵⁰¹. Martinez, por sua vez, ao descrever algumas etapas relativas ao processo de nascimento, relatou um costume que as mulheres de Maúa⁵⁰² tinham para comunicar que um parto havia sido concluído com sucesso. Segundo o missionário, as mulheres que ajudavam no parto expressavam sua alegria através de um grito chamado *elulu*: um “grito línguo-gutural, muito característico entre as mulheres macuas e também usado por outros povos de Moçambique confinantes com o povo macua”⁵⁰³. O grito era um meio de manifestar alegria e satisfação em diversas ocasiões sociais. Quando sucedia um nascimento, servia para

⁴⁹⁷ MATOS, A. V. **Provérbios Macuas...**, op. cit., provérbio n° 11, p. 63-64.

⁴⁹⁸ Mapira é o nome que se dá localmente ao sorgo (*Sorghum bicolor*).

⁴⁹⁹ ARNFRED, Signe. Ancestral Spirits, Land & Food: Gendered Power & Land Tenure in Ribáuè (1999). p. 231 - 251. In: **Sexuality and Gender Politics in Mozambique: rethinking gender in Africa**. Woodbridge: James Currey, 2011. p. 236.

⁵⁰⁰ Ribáuè é um distrito da província de Nampula. A entrevista em questão foi feita na década de 1990, em Marremo, ao norte do Ribáuè. É interessante notar, como faz Arnfred, como algumas das dinâmicas descritas por Geffray permanecem atuais.

⁵⁰¹ Tradução nossa. No original: “The greatest joy is when a baby girl is born. A woman gives continuity to the family”. Ibidem, p. 241.

⁵⁰² Maúa é um distrito da província do Niassa.

⁵⁰³ MARTINEZ, F. L. **O povo Macua...**, op. cit., p. 99.

comunicar não apenas que tudo corra bem, mas também qual era o sexo da criança. Se fosse mais prolongado, tratava-se uma menina, porque “a menina, no futuro, irá aumentar a família e não abandonará a casa”. Por outro lado, se fosse curto, anunciaria o nascimento de um menino porque “quando for adulto abandonará a sua casa para beneficiar o crescimento de uma família distinta da sua”⁵⁰⁴.

As falas dessas mulheres revelam que os papéis sexuais e reprodutivos desempenhados por homens e mulheres podem até ter relevância no que se refere ao pertencimento, contudo, são as dinâmicas sociais que ocupam o centro da questão. A preferência por “filhas” não se limita ao “dar continuidade à família”, mas tem direta relação também com o fato de que as mulheres permaneciam junto de suas adelfias enquanto os homens abandonavam suas casas para irem “beneficiar” as adelfias das “esposas”. O uso da palavra “beneficiar” aqui é significativo, porque nos leva a considerar as vantagens materiais envolvidas em todo o processo. Como veremos, pelo menos no que tange à adelfia, “o ciclo produtivo fornece a chave de uma explicação do sistema terminológico do parentesco”⁵⁰⁵. Como já dissemos, porém, procuraremos não nos limitar às relações materiais, pontuando sempre que possível os fundamentos ideológicos por trás destas.

Para Christian Geffray, o pertencimento das crianças à linhagem materna era legitimado a partir de dois critérios principais: o crédito alimentador do qual apenas as mulheres desfrutavam e o papel delas na transmissão do *nihimo*, isto é, da descendência ou da ancestralidade. Todas as mulheres que compartilhavam com as crianças uma origem ancestral e que as alimentaram durante a infância poderiam ser consideradas por elas como “mães”. Essa mesma dinâmica atuava para impedir a constituição da paternidade. Os homens recebiam os seus *mahimo* (plural) de suas “mães” e não os transmitiam à sua prole. Da mesma forma, o crédito alimentador também lhes era negado⁵⁰⁶. Assim, ao reduzir a participação dos homens nas linhagens macuas à função de reprodutor, Matos reforça o argumento de Geffray. Se por um lado, o homem nada transmitia à sua prole, por outro, ele herdava tudo o que poderia herdar de sua “mãe”.

Análises semelhantes à de Geffray foram encontradas em praticamente todas as etnografias consultadas. Martinez, por exemplo, considerou que a “consanguinidade verdadeira é determinada pelos ‘irmãos do mesmo ventre (*erukulu emosá*), os membros

⁵⁰⁴ Ibidem.

⁵⁰⁵ GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe**..., op. cit., p. 89.

⁵⁰⁶ Ibidem, p. 43-73.

autênticos da linha materna”⁵⁰⁷. Já Medeiros afirmou que “a consanguinidade verdadeira, aquela que determinava os irmãos de sangue (*ahima*) só era definida pelos membros autênticos da linhagem materna, os *ohima*”. No jargão de Christian Geffray, a reivindicação de filiação que nasce a partir da ideia que todos os membros de uma linhagem nasceram de uma mesma barriga e foram amamentados pelo mesmo seio corresponde a uma metáfora materna, já que poderia se referir ao útero de uma mulher já falecida:

A alusão à fecundidade da sua matriz seria então só uma metáfora, pela qual se encontra verbalizada e concebida no espírito dos sujeitos sociais, o coração da rede de pertença do qual constatamos que a circulação do significante que o institui vem irrigar exatamente os laços sociais de dependência resultantes da redistribuição do sobreproduto – e de modo nenhum a congenitalidade.

Para lá da representação do estatuto de decana que polariza as relações de pertença, as pessoas concebem o grupo dos seus dependentes, a própria adelfia, desenvolvendo um pouco mais ainda a metáfora matricial ou materna. Com efeito, por terem todos nascido metaforicamente de um mesmo <<ventre>> (*errukulu*) fértil, o da decana-*apwya*, os membros da sua adelfia designam o seu grupo, enquanto grupo de filiação, isto é, enquanto é pensável, concebível porque nomeado e em breve instituído, de *errukulu* (lit. ventre, aquele que incha desmesuradamente numa mulher grávida). Os membros da adelfia não conhecem nenhuma <<adelfia>>, pelo contrário, eles concebem-se todos como sendo associados ao um mesmo *errukulu*, a um mesmo <<ventre>>, que eu traduzirei agora por *linhagem* ou por *grupo de linhagem*. O domínio de realidade do *errukulu*, a ordem pela qual ele se desenrola é portanto a do símbolo: a linhagem é a instituição que resulta da objectivação de uma ideia de adelfia; este último grupo social encontra *aliás* a sua determinação no exercício social da produção. Esta ideia manifesta-se aqui sob a espécie de metáfora materna, em virtude da qual as pessoas concebem e enunciam as suas relações adélficas, ao mesmo tempo reconhecendo e fazendo reconhecer aos outros a existência social da sua comunidade particular. Esta sustenta-se nesta metáfora até na sua denominação: *errukulu* = ventre = linhagem⁵⁰⁸.

Como se pode observar, mesmo separando a linhagem da adelfia, Geffray não consegue explicar a segunda sem se referir à primeira porque, nessa sociedade, o mundo material (visível) só faz sentido quanto analisado em consonância com o mundo espiritual (invisível). No trecho, a *apwiamwene* é descrita como o “coração da rede de pertença” através da qual o *nihimo* circula criando laços de dependência materiais, mas, por mais importante que estes sejam, não é apenas a circulação do sobreproduto que garante à *pwiamwene* esse papel central e sim a conexão que ela representa com as gerações passadas. Conforme argumentamos no capítulo anterior, quando uma linhagem se fragmentava em virtude do crescimento demográfico, seus seguimentos continuavam a manter relações bastante próximas com o grupo original até que se comesse a fazer referências a um novo ventre⁵⁰⁹. Ao chamar

⁵⁰⁷ MARTINEZ, F. L. **O povo Macua**..., op. cit., p. 62.

⁵⁰⁸ GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe**..., op. cit., p. 87. Grifos do autor.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 82.

a atenção para essa particularidade na percepção do pertencimento, Medeiros apontou para a relação entre o *mwene* e a *pwiamwene*. Segundo ele:

Cada linhagem e cada um dos respectivos segmentos, por mais pequenas que fossem, tinham uma mulher ‘grande’ associada ao poder do chefe. Essa mulher era designada pelo termo *pwiamwene*. Por conseguinte, sempre que existia um *mwene* pequeno ou grande, havia uma *pwiamwene* ao seu lado. Podemos mesmo dizer que não havia chefe se não houvesse *pwiamwene*, pois era ela que dava origem ao grupo de filiação uterina. Dizem os macuas que um *mwene*, quando perdia a sua *pwiamwene*, se tornava um *homaleliha*, isto é, o seu ramo não tinha mais continuidade, acabava. Da *pwiamwene* nascia o futuro *mwene*⁵¹⁰.

No trecho acima conseguimos perceber nitidamente a distinção à qual o provérbio se refere. Sendo como o milho grosso, o *mwene* sozinho não poderia contribuir para a perpetuação da sua linhagem porque, como homem, mesmo sendo biologicamente capaz de se reproduzir, não era socialmente dotado da capacidade de transmitir filiação às crianças que viesse a gerar, ou seja, não poderia tornar-se “pai”. Já a *pwiamwene*, na sua posição de “mãe”, era comparável a mapira, sendo seguro dizer que grande parte da sua importância não estava apenas na capacidade de gerar novos “rebios” por um período prolongado, mas, principalmente, de compartilhar com eles uma origem. Dessa forma, a *pwiamwene* aparece na linguagem metafórica do provérbio como uma raiz que conecta seus descendentes profundamente a medida em que se propaga pela terra.

Conforme veremos, é precisamente a partir da simbologia da raiz fixada à terra que a maternidade macua se revela para nós como uma posição de poder e autonomia. De acordo com as informações apresentadas, questões de ordem material (a alimentação) e metafísica (a transmissão da descendência) se interligavam para construir a percepção macua do pertencimento. Uma não se explica sem a outra e, ao considerá-las em conjunto, a imagem de maternidade que emerge nos leva a pensar na “mãe” macua como uma categoria sócio espiritual e não exclusivamente biológica, como uma visão baseada na genética levaria a supor. Isso fica ainda mais evidente quando consideramos a definição de *nihimo* formulada por Christian Geffray:

O *nihimo* é uma entidade espiritual e esotérica exclusivamente transmitida pelas mulheres. É também um nome: Lapone, Mirasse, Marevoni... pelo qual os indivíduos que recebem o mesmo *nihimo* se designam e se reconhecem entre si. É finalmente um termo que designa um grupo social, aquele que é composto por todos os indivíduos que são depositários do mesmo *nihimo*, que têm o mesmo nome,

⁵¹⁰ Ibidem, p. 98.

habitados pela mesma entidade espiritual: é o grupo mais vasto de unificação: o clã⁵¹¹.

O trecho condensa em poucas palavras o vasto poder do *nihimo* em regular as diferentes esferas da vida social macua. Ao instituir a pertença, o *nihimo* produzia noções de identidade, autoridade e direito. A partir dele, normas de reciprocidade eram estabelecidas em uma larga escala territorial, revelando o caráter dialético entre as relações sociais travadas no interior da unidade matricêntrica (o *erukulu*) e a organização política e social a nível regional (o perpassa, é claro, pelo *nloko*). No capítulo anterior, argumentamos que essa rede de pessoas conectadas pelo *nihimo*, o clã, mantinha entre seus membros relações de reciprocidade que poderiam ser mobilizadas sempre que houvesse necessidade. De fato, muitos dos provérbios coletados por Matos evidenciam a prevalência de uma lógica coletivista:

Ophwanya onophwanyihaniwa.

“O possuir bens de fortuna é contributo dos outros”⁵¹².

Mòno mmosá khulipale.

“Um braço só não tem força”⁵¹³.

Mùnkhela onimala mmuhasani.

“A saudade consuma-se no prato”⁵¹⁴.

Yowo oni: "nkinthuna olyiw (ou ottiwa)", khanly'etthu.

“O que diz ‘Não quero ser comido nos meus bens’ também não come nada dos outros”⁵¹⁵

<<*Kàkuvele*>>, *myùpa simmalenle (ou mavaka ammalenle).*

“Se alguém diz <<Vinde depressa em meu auxílio>> é porque se lhe acabaram as flechas (ou as zagaias)”⁵¹⁶.

⁵¹¹ Ibidem, p. 67.

⁵¹² MATOS, A. V. **Provérbios Macuas...**, op. cit., provérbio n° 164, p. 153.

⁵¹³ Ibidem, provérbio n° 224, p. 189-190.

⁵¹⁴ Ibidem, provérbio n° 365, p. 278.

⁵¹⁵ Ibidem, provérbio n° 127, p. 131-132.

⁵¹⁶ Ibidem, provérbio n° 215, p. 183.

É interessante como todos esses provérbios, ao falar de trabalho e alimentação, apresentam a riqueza e a prosperidade como resultados da solidariedade comunitária, estando em harmonia com a filosofia matriarcal descrita anteriormente. A respeito desse último provérbio, Matos registrou a seguinte observação: “Entre os macuas é hábito, em marés de aperto de capinações, as famílias recorrem à ajuda de amigos e vizinhos”⁵¹⁷. A prática, chamada de *olimiha*⁵¹⁸, foi descrita por Arnfred como “festas de trabalho de ajuda mútua, quando as pessoas eram convidadas a dar um dia de trabalho em troca de uma tarde e noite de confraternização ao redor de potes de cerveja”⁵¹⁹. Essa cerveja, chamada *otheka*, era feita a partir da fermentação do *miropo*, um produto oriundo da mapira⁵²⁰. Segundo Arnfred, o preparo da *otheka* poderia durar vários dias, exigindo o esforço de um conjunto de mulheres, especialmente porque nunca se fazia *otheka* em pouca quantidade⁵²¹. Durante esse período, elas ficavam longe dos campos de cultivo (as chamadas machambas) porque tanto a produção do *miropo* quanto a supervisão do processo de fermentação exigiam um saber refinado, que apenas as mulheres dominavam e transmitiam⁵²².

Mais uma vez, as atividades realizadas por mulheres aparecem intermediando relações político-econômicas e, mais uma vez, as mulheres aparecem associadas à imagem da mapira. Também conhecida como sorgo, a mapira aparece em muitos provérbios como base da alimentação local. Sua importância, porém, ultrapassava os limites da realidade material para alcançar o mundo dos espíritos. Isso porque, para além do alimento cotidiano e da *otheka*, a mapira ainda servia como base para a fabricação da *makeya*, nome dado à farinha de sorgo em contexto ritual, podendo ser chamada também de *ephepa*⁵²³. Nas palavras de Arnfred:

O sorgo é uma plantação feminina; o cultivo, a capina e a colheita são exclusivamente feitos pelas mulheres, assim como a pilagem dos grãos (três vezes) e a subsequente moagem entre duas pedras. Até o derramamento cerimonial da *makeya* é um assunto feminino. Isso não significa que os homens não possam fazê-lo, mas para o derramamento da *makeya* em cerimônias muito importantes, como as cerimônias da chuva e as cerimônias de iniciação masculinas e femininas, a mulher a derramar *makeya* deve ser a *pwiyamwene*⁵²⁴.

⁵¹⁷ Ibidem, provérbio n° 215, p. 183.

⁵¹⁸ ARNFRED, S. *Sexuality and Gender Politics...*, op. cit., p. 258.

⁵¹⁹ Tradução nossa. No original: “mutual help work-parties, when people are invited to give a day’s work in return for an afternoon and evening of socializing around the pots of beer”. Ibidem.

⁵²⁰ Ibidem.

⁵²¹ A autora fala que a média de produção era de 200 litros.

⁵²² Ibidem, p. 258.

⁵²³ O sacrifício cerimonial com a *ephepa* era chamado *ohela mukuttho*, “pôr farinha”, o mesmo que ‘fazer sacrifício’. MEDEIROS, E. *Os senhores da floresta...*, op. cit., p. 196-197.

⁵²⁴ Tradução livre. No original: “Sorghum is a female crop; cultivation, weeding, harvesting are exclusively done by women, as is pounding of the grain (three times over) and its subsequent grinding between two stones. Even the ceremonial pouring of *makeya* is a female affair. This doesn’t mean that men cannot do it, but for pouring the *makeya* of large and important ceremonies, female assistance will be requested. For the grand

Referindo-se a uma entrevista que feita com uma *pwiamwene*⁵²⁵, Arnfred afirma que derramar *makeya* é chamar a atenção dos ancestrais⁵²⁶, abrindo uma linha de conexão: “Quando você quer se comunicar com o governo, você pega uma caneta e escreve uma carta. Quando você quer se comunicar com os ancestrais, você derrama *makeya*”⁵²⁷. Medeiros, ao descrever as etapas iniciais dos ritos de iniciação masculinos, confirma o argumento de Arnfred. De acordo com o autor, o ato de pôr farinha servia para invocar ajuda do sobrenatural em uma tarefa que está “acima da força ordinária do homem ou está fora do processo natural das coisas”⁵²⁸. Na cerimônia descrita pelo autor, é o chefe familiar que comandava os ritos, mas todos os membros da família faziam uma oferta com a farinha retirada “do cesto da avó genearca”⁵²⁹. A partir disso, a importância das mulheres no intermédio com o sagrado se torna agora mais explícita.

Arnfred argumenta que, de forma geral, as mulheres tendiam a dirigir cerimônias religiosas, embora os homens também o fizessem em menor proporção. Baseando-se em dados da época⁵³⁰, a autora afirma que 89% das pessoas registradas como curandeiras no distrito do Ribáuè eram mulheres. Ela conta ainda que, durante suas pesquisas de campo, teve a oportunidade de assistir uma grande cerimônia espiritual realizada nas montanhas do distrito do Ribáuè. Na ocasião, haviam homens e mulheres presentes, mas foram as mulheres que conduziram o rito, sendo as únicas a entraram em transe e comunicação direta com os espíritos⁵³¹. Conforme mencionado, a condução dessas cerimônias não era realizada pura e simplesmente por mulheres, como se estas pudessem ser indistintas, importando apenas suas anatomias. A questão é de outra ordem. A mulher responsável por tudo era a *pwiamwene*⁵³².

Descrita por Medeiros como a representante do “ventre (*erukulu*) da origem do grupo de parentes uterinos”, era considerada como “a mãe das mães (*anamananku*)”, “a origem da

communal ceremonies, like the rain ceremony and for male and female initiation ceremonies, the women pouring *makeya* must be the *pwiamwene*”. ARNFRED, S. **Sexuality and Gender Politics...**, op. cit., p. 236.

⁵²⁵ A fala foi registrada em uma entrevista de grupo realizada no Ribáuè, em 2003.

⁵²⁶ Tradução livre. No original “To pour *makeya* is to call the attention of the ancestors”. Ibidem, p. 257.

⁵²⁷ Tradução livre. No original: “When you want to communicate with the government you take a pencil and write a letter. When you want to communicate with the ancestors, you pour *makeya*”. Ibidem, p. 257-258.

⁵²⁸ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 197.

⁵²⁹ Ibidem.

⁵³⁰ ARNFRED, S. **Sexuality and Gender Politics...**, op. cit., p. 237. A autora não informa a data precisa desse levantamento. A única informação prestada informa que os dados foram coletados e publicados pela AMETRAMO (Associação de Medicina Tradicional de Moçambique). Tendo em vista que associação foi criada em 1992 e a publicação do artigo data de 1999, o levantamento está situado dentro dessa janela cronológica.

⁵³¹ Ibidem, p. 237.

⁵³² Ibidem, p. 257.

linhagem e de todos os seus segmentos”⁵³³. Na sua leitura, a *pwiamwene* “era também a herdeira e a detentora da ancestralidade do clã. Era o elo de ligação entre os vivos e os mortos e, por isso, a garantia da continuação do grupo matrilinear”⁵³⁴. Através dela, concluímos que a filiação, no meio cultural macua, não era determinada por uma relação genética, mas por questões de ordem social e espiritual. Nesse sentido, o pertencimento não pode ser entendido se considerado como uma questão individual, que compete apenas ao casal. O pertencimento tinha um viés coletivo. A criança não pertencia ao “pai” ou à “mãe” enquanto indivíduos, mas à linhagem como um todo. Enquanto *pwiamwene*, uma mulher não produzia e nem criava o *nihimo* que viria a transmitir. Ela o herdava dos seus antepassados para, então, compartilhá-lo com os seus descendentes, tornando-se um elo entre as diferentes gerações da linhagem. Se, até aqui, conseguimos descobrir que o *nihimo* emerge a partir de uma intersecção entre o sistema religioso e o sistema de produção, nos cabe, agora, a tarefa de analisá-los melhor e, assim, descobrir o que mais eles podem revelar sobre a maternidade macua.

3.3. A dimensão espiritual do *nihimo*

Gostaríamos de começar essa parte de nossa discussão nos concentrando na imagem da *pwiamwene* enquanto um elo porque, de acordo com Signe Arnfred, o *erukulu* representa o “ponto nodal e o elo entre os membros vivos, mortos e não-nascidos do *nihimo*”⁵³⁵. Ao explicar melhor esta ligação, a autora afirma que:

Nihimo é uma unidade de pertencimento, indo muito além do mundo visível. ‘O *nihimo* alcança desde os primórdios do ser humano incluindo os que ainda estão por vir’, como me foi explicado em Ribáuè. ‘Possuir a substância dos *nihimo* é o mesmo que ser possuído por ele, considerando que cada ser humano é apenas uma personificação temporária dessa substância’, como disse Soares de Casto (1960, 55). Ser de certo *nihimo* é ser de certo tipo. O *nihimo* é exogâmico. Mulheres jovens precisam sair de seu próprio *nihimo* para encontrar pais para seus filhos⁵³⁶.

Mais uma vez, é possível traçar paralelos entre a cultura macua e a cultura iorubá, porque, segundo Oyèrónké Oyěwùmí, o mundo social ioruba também é “experenciado como

⁵³³ MEDEIROS, E. *Os senhores da floresta...*, op. cit., p. 103.

⁵³⁴ *Ibidem*.

⁵³⁵ Tradução nossa. No original: “The erukulu is the nodal point and the link between the living, the dead and the as yet unborn members of the *nihimo*”. ANFRED, op. cit., p. 257.

⁵³⁶ Tradução nossa. No original: “*Nihimo* is a unit of belonging, reaching far beyond the visible world. ‘The *nihimo* reaches from the beginning of human beings including the ones who are yet to come’ as it was explained to me in Ribáuè. ‘to possess the substance of the *nihimo* is the same as being possessed’, as Soares de Casto (1960, 55) put it. To be of a certain *nihimo* is to be of a certain kind. The *nihimo* is exogamous. Young women have to go outside their own *nihimo* in order to find fathers for their children”. *Ibidem*, p. 256.

constituído pelos não-nascidos, os vivos e os mortos”, estando *Ìyá* presente em todos os eles⁵³⁷. Esta informação é apresentada pela autora como mais um dos argumentos que reivindicam *Ìyá* como uma categoria espiritual e não meramente biológica. Da mesma forma, a partir das informações oferecidas por Arnfred, o caráter espiritual do *nihimo* se torna ainda mais nítido e, por consequência, a figura materna começa a se revelar para nós como um elo de conexão entre as diferentes temporalidades: ela representa a unidade entre o passado, o presente e o futuro. Essa relação ficará mais evidente a medida em que nos familiarizarmos um pouco mais com o processo através do qual uma pessoa vem a adquirir o seu *nihimo*. Nesse sentido, cabe informar que, apesar desse processo começar no ventre da “mãe” (talvez até mesmo antes), ele só poderia ser concluído com as transformações promovidas nas pessoas pelos ritos iniciáticos.

Talvez o uso da palavra “pessoa” para se referir a um ser humano não iniciado sequer seja a melhor opção. Como Medeiros observou “nascia-se indivíduo e depois era necessário tornar-se pessoa por uma transformação ontológica operada pela iniciação”⁵³⁸. Esse momento era considerado tão primordial que poderia ser descrito como um segundo nascimento. Aqueles/as que não assimilassem os “valores fundamentais da cultura” ou não assumissem o seu lugar no “funcionamento de algo que o ultrapassava e era mais importante que ele (a vida do grupo e do mundo)” não poderia ser considerado/a pessoa⁵³⁹. Outro aspecto que evidencia a forma dinâmica do conceito de pessoa pode ser observado na possibilidade que vida social macua oferecia às pessoas de mudarem seus nomes mediante as experiências vividas, o que, para o autor, demonstra como “o processo de personalização e de socialização de todo indivíduo era lento”⁵⁴⁰.

Para além da transformação psicoespiritual, as iniciações incentivavam os/as jovens macuas a posicionarem-se ativamente na vida social, ensinando-lhes sobre os segredos e tradições da sua comunidade, bem como os comportamentos que deveriam adotar em diferentes circunstâncias⁵⁴¹. Assim, não seria exagero considerá-los mecanismos de coesão social⁵⁴², visto que, através desses ensinamentos, criava-se “um sentido do qual nascia um

⁵³⁷ Tradução livre. No original: “The Yorùbá world is experienced as consisting of the unborn, the living and the dead, and the *Ìyá* institution is present in all these three realms”. OYĚWÙMÍ, O. **What gender is Motherhood?**..., op. cit., p. 70.

⁵³⁸ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta**..., op. cit., p. 396.

⁵³⁹ Ibidem.

⁵⁴⁰ Ibidem.

⁵⁴¹ Ibidem, p. 395.

⁵⁴² É importante observar que durante o colonialismo, sobretudo até a década de 1950, houve grande perseguição aos ritos iniciáticos tanto por parte das administrações quanto da comunidade missionária, que os considerava retrógrados, imorais e ofensivos. Após os anos 1950, a postura oficial foi levemente modificada rumo à tolerância, porém com o objetivo de cristianizar algumas das práticas envolvidas no processo. Ainda

consentimento em relação à ideologia comunitária”⁵⁴³. A nível institucional, as cerimônias promoviam diferenças de status, fosse criando-as “entre indivíduos de gerações diferentes” ou simplesmente reproduzindo-as “entre indivíduos de linhagens diferentes”⁵⁴⁴. Para Medeiros:

A iniciação era uma preparação para a vida cívica da comunidade dispensada aos adolescentes. A finalidade social das iniciações dos jovens era torná-los homens adultos (responsáveis, autênticos, conscientes, autorizados a assumir a vida verdadeira). Nesse sentido, os ritos de iniciação eram indispensáveis ao normal funcionamento da sociedade macua-lómuê, pois permitiam a socialização dos jovens, homens e mulheres; por isso, podem entender-se como cursos de educação cívica, cujo ensino tinha como objetivo a aprendizagem das normas que regulam a vida social das realidades interessadas. Nesta ritualidade, entendida como um processo formativo, apareciam momentos que eram de transmissão de saber, de conhecimento tecnológico e que era um primeiro momento de vivência da estratificação social⁵⁴⁵.

Esse conjunto de segredos e conhecimentos transmitidos aos/às jovens publicamente durante esses rituais tinham como objetivo complementar os *wahala* ou *olaga*⁵⁴⁶ (como eram chamados na Zambézia Central e em Quelimane)⁵⁴⁷, transmitidos em casa. Segundo Medeiros, apenas pessoas habitadas pelo mesmo *nihimo* poderiam conhecer e transmitir esses saberes, sendo inadmissível compartilhá-los com os aliados, mesmo que por matrimônio: “quem veio casar não toma parte na reunião da família (linhagem) da sua esposa, mesmo que seja pai de cinquenta filhos, ele é *m'malapo* (‘estranho, estrangeiro’)”⁵⁴⁸. De forma geral, eram os “tios” e, principalmente as “avós” maternas, na qualidade de mais velhos do grupo, que costumavam ensiná-los aos/às jovens adolescentes⁵⁴⁹. As informações passadas abarcavam uma série de questões, como o valor da agricultura, do casamento, da família; recomendações de ordem higiênica, cívica, sexual e religiosa; respeito aos mais velhos e regras de comportamento no geral⁵⁵⁰. No entanto, acima de tudo isso, era a origem e a história da família que ganhavam maior destaque, visto que, a medida em que se aprofundava na

assim, houve muitas mudanças na forma como eles eram conduzidos, o que já era perceptível na década de 1960. Após a independência, em 1974, a Frelimo adotou uma posição contrária aos ritos, mas a crise política dos anos 1980 fez com que eles ressurgissem com força. Em meio a todos esses revezes, os ritos sofreram transformações substanciais, sobretudo no que se refere ao conteúdo cívico e moral. *Ibidem*, p. 30-36.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 397.

⁵⁴⁴ *Ibidem*.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 394.

⁵⁴⁶ De acordo com Medeiros, trata-se de conselhos ou ensinamentos transmitidos de modo privado porque competem apenas àqueles que compartilham o mesmo *nihimo*.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 252.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 253.

⁵⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 253-256.

memória do grupo, passando a conhecer seus membros mais ilustres, seus inimigos e aliados, mais os jovens se deixavam envolver pelo *nihimo*⁵⁵¹.

Segundo Eduardo Medeiros, ao serem iniciados, os rapazes macuas aprendiam “a conhecer bem os ‘milandos’ com as outras famílias, pois que, antigamente, havia muitas discórdias e desordens”⁵⁵². A título de exemplo, o autor simula algumas das instruções comumente transmitidas:

No clã tal não deveis casar, isso é um impedimento absoluto; se os mais novos desobedecerem verão a razão da proibição! (Quer dizer que houve um abuso qualquer que meteu medo aos que assistiram a esse abuso); se houver um casamento nestas condições, os conjugues serão envenenados (apesar de, na época colonial isso não ser frequente por causa da repressão policial; mas nos tempos mais remotos desapareciam homens inesperadamente)⁵⁵³.

Conhecer o *nihimo* e reputação dos pretendentes ao matrimônio era tão importante que diversos provérbios compilados por Matos transmitem exatamente esta mensagem, valendo-se de metáforas diferentes:

Mwàkuvuha wòxa, ahiya mòro olalaka.

“Aquele que tinha pressa no assar deixou as melhores brasas consumirem-se de graça”⁵⁵⁴.

O presente aforismo caustica com certa mordacidade o procedimento do homem desajuizado que, por causa da impaciência ou da pressa, pôs os seus peixes a assar sobre carvões ainda fumegantes e se retirou quando as brasas estavam no ponto mais azado para a operação.

Qualquer trabalho requer ponderação e calma de espírito, e nada se executa perfeitamente, quando há correria ou precipitação.

Quem num banquete, começa de atestar o prato logo de início corre o perigo de não ter barriga para os melhores piteus que, não raro, se servem já para o fim da refeição.

Quem casa depressa, sem atender bem às qualidades de virtudes da noiva (ou noivo), sujeita-se a dar um pau passo na vida, do qual virá a arrepender-se, mas só já tardiamente e sem remédio.

Nakhuku onathola ohisuweliwaiye wo.

“O corvo esgaravata em lugares onde não é conhecido”⁵⁵⁵⁵⁵⁶.

Atenda-se aos dizeres irónicos do adágio, que, propositadamente, atribui ao corvo a função de esgaravatar, que, de facto, não lhe pertence.

É só para frisar o conceito de que há homens que consegue ludibriar os outros, porque sabem esconder com requinte surpreendente os seus embustes e tramóias.

⁵⁵¹ Ibidem.

⁵⁵² Ibidem, p. 256. “Milando” é o termo local para conflitos, geralmente usado para se referir às contendas levadas ao tribunal do régulo.

⁵⁵³ Ibidem.

⁵⁵⁴ MATOS, A. V. **Provérbios Macuas...**, op. cit., provérbio n° 236, p. 197.

⁵⁵⁵

⁵⁵⁶ Ibidem, provérbio n° 240, p. 199-200.

Há moços com procedimento de tão baixa cotação nos seus próprios meios que, por mais voltas que dêem, não logram topar raparigas que se queiram ligar aos seus destinos pelo casamento.

Que fazem então? Rondam pelas terras vizinhas ou mesmo distantes e, se não é numa, é noutra; lá descobrem quem os ajude a realizar as suas aspirações. Ou, no picaresco dizer do provérbio, conseguem esgaravatar em terra estranha....

O rifão corre igualmente para uma mulher de costumes duvidosos, com a qual qualquer homem sério receia fazer enlace matrimonial.

Se a mulher, por esperteza e descontração natural, leva a sua ousadia ao ponto de propor-se em casamento a um homem, pode tornar-se merecedora da censura do prolóquio português: *Quem não te conhece que te compre e verá a prenda que leva.*

Nopwese mwavara, musuwelaka oluma.

“Agarraste o gato-bravo <<nipwesa>> sabendo que ele mordida”⁵⁵⁷.

Não podemos brincar com o perigo.

Quem provoca as abelhas sujeita-se a sofrimentos inenarráveis.

Quem implica com um louco corre o risco de passar maus bocados.

Quando um homem casa com mulher de maus instintos ou portadora de graves defeitos não pode, depois, lamuriar-se do mau passo dado. Se, porém, o faz, os outros que o ouvem hão-de citar-lhe o rifão muito a talho de foice.

Os provérbios aconselham cautela diante de uma decisão tão importante quanto o casamento. Dentre as precauções, está a investigação criteriosa a respeito do caráter e do histórico das partes interessadas. O cuidado nessa pesquisa é ressaltado quando o missionário nos fala sobre a possibilidade de ir casar longe de casa, em outras terras, por já estar com o nome manchado nas redondezas. Porém, é preciso assinalar que Matos também tende a apresentar esses conselhos de modo individualizado, como se as uniões se limitassem aos “noivos”, o que não procede porque o caráter coletivo das uniões obrigava as partes interessadas a buscar mais informações mais sobre o clã ou a linhagem do possível cônjuge como um todo. De acordo com Martinez, as famílias dos/as “noivos/as” eram as principais interessadas organizar tudo aquilo que se referia ao casamento porque, “na prática, é a consistência e o futuro do grupo familiar que está em jogo, e um assunto de tal importância não pode ser abandonado nas mãos dos dois que vão se casar”⁵⁵⁸.

Apesar do processo matrimonial ilustrar muito bem a importância do *nihimo* para identidade social de uma pessoa, sua relevância vai ainda um pouco mais longe, uma vez que, ao instituir a pertença, ele estabelecia também um direito. “O mesmo rito iniciático que introduziu os sujeitos sociais no conhecimento da sua identidade social, submete-os simultaneamente ao jugo de uma Lei que os ultrapassa”⁵⁵⁹, disse Christian Geffray. O

⁵⁵⁷ Ibidem, provérbio n° 246, p. 203-212.

⁵⁵⁸ MARTINEZ, F. L. **O povo Macua**..., op. cit., p. 160.

⁵⁵⁹ GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe**..., op. cit., p. 70.

antropólogo defende que invocar o *nihimo* era uma forma de reivindicar autoridade, sobretudo em momentos de litígio. Ele conta que, nos conflitos entre um casal, era comum que a mulher recorresse ao *nihimo* para deixar claro seu poder sobre as crianças. Já em disputas entre mulheres, a discussão era mais pautada em termos que quem alimentou quem.

Como exemplo, Geffray narra uma conversa hipotética, travada entre um casal. Na narrativa, o “pai” deseja pagar pelos estudos de um “filho” adolescente, ao que a “mãe” objeta da seguinte forma: “Tu és Mirasse e eu sou Lukadje! Esta criança é portanto um Lukadje... Quem és tu, Mirasse, para pretender decidir o futuro de um Lukadje?”. Todos esses nomes são exemplos de *mahimo*. De acordo com o autor, o próprio adolescente, se já fosse iniciado, teria consciência de que este homem que participou de sua criação, por mais próximo que fosse, “não tem o seu nome, não partilha a memória dos mesmos mortos, não é depositário dos mesmos segredos, nunca conhecerá os seus mistérios e é, deste ponto de vista e para sempre, um estranho”⁵⁶⁰.

Para exemplificar a força jurídica do *nihimo*, Geffray recorre aos princípios da religiosidade. Na cosmologia macua, a morte não era entendida como uma interrupção do ciclo vital, mas como mais um dos seus estágios. Conforme apontou Martinez, assim como as outras fases da vida, a morte “supõe, ao mesmo tempo, uma ruptura e uma continuidade”. A pessoa deixa seu corpo físico e passa a existir num plano invisível, rompendo com o estado provisório de sua corporalidade e adquirindo um estado definitivo. O que permanece é a “identidade essencial da pessoa, os laços familiares (quem morre continua a pertencer à sua própria família) e sociais (o falecido continua a ser membro da sociedade a que pertence)”⁵⁶¹. Ao passar por mais essa etapa de forma adequada, isto é, sendo observadas todas as etapas dos ritos funerários, a pessoa se torna um antepassado. Nesse novo estágio de sua existência, ela adquire poderes sobrenaturais que a permite, agora, trabalhar na mediação entre o mundo visível e o mundo invisível, podendo intervir para o bem ou para o mal da comunidade⁵⁶².

Quando uma criança não iniciada morria, os ritos funerários eram realizados com uma dinâmica bastante diferente. Seriam mais simplificados porque a pessoa falecida não teria ainda concluído o seu processo de aquisição do *nihimo*. A realização desses ritos visava, especificamente, garantir que “a sombra (*erruko*) do morto siga normalmente o seu destino” para o mundo invisível. Se os preceitos não fossem devidamente cumpridos, esse processo

⁵⁶⁰ Ibidem, p. 66.

⁵⁶¹ MARTINEZ, op. cit., p. 207-208.

⁵⁶² Ibidem, p. 208.

não se completaria e a pessoa se tornaria um “*munepa*”, um espírito maligno e vingativo⁵⁶³.

De acordo com Geffray:

A elevação a uma identidade, quando da transmissão do nome por ocasião dos ritos de passagem, é correlativa da revelação ao jovem de uma dívida vital para com os mortos. Esta é contraída para com todos aqueles cuja existência passada e de acordo com a Lei permitiu ao *nihimo* prosseguir a sua caminhada no tempo, do nascimento à morte dos antepassados sucessivos, até se introduzir na pessoa iniciada, transportando consigo todo o significado da existência do seu hospedeiro. As eventuais desobediências ou desvios sociais do “mau sujeito” serão sancionadas por uma retirada do *nihimo* ou desencadeariam da parte deste actividades nefastas, malignas, contra o *errutho*⁵⁶⁴, ameaçando a integridade mental e física da pessoa viva, mas indigna, que ele investiu. Ele entrou na pessoa aquando da iniciação (não sem arrombamento), aí permaneceu até a sua morte, que pode provocar retirando-se prematuramente do mau sujeito. O *nihimo* só garante a vida e a ausência de sofrimento do sujeito que ele habita se o comportamento deste for conforme a Lei, que incarna com ele na pessoa do iniciado, após os ritos iniciáticos⁵⁶⁵.

O *nihimo*, então, representa uma “dívida vital para com os mortos”, vindo diretamente do plano invisível (onde habitam os antepassados) e se introduzindo na pessoa iniciada para acompanhá-la durante toda a vida. Com base nisso, as implicações sociais desta instituição se tornam cada vez mais explícitas, mas ela só ganhará um carácter verdadeiramente estrutural quando entendemos suas consequências para as relações de produção. Nesse sentido, se tentássemos remontar os vínculos de uma determinada linhagem com o território (*nttethe*) em que ela habitava, chegaríamos a um ancestral masculino, recordado como o primeiro a desbravar aquela terra e nela fixar moradia. De acordo com as informações que apresentamos no capítulo anterior, a precedência da ocupação territorial conferia a esse ancestral o poder de dispor daquele espaço conforme desejasse, podendo distribuí-lo entre os seus familiares e até mesmo conceder a alguns aliados o direito de ocupá-lo. Ao falecer, esse homem se tornaria um espírito ancestral prestigiado, sendo sempre lembrado durante as cerimônias sócio-religiosas⁵⁶⁶. Ele não era, no entanto, o único antepassado a ser lembrado. Junto com ele estavam também a genearca da linhagem e todos aqueles que vieram depois e que, como disse Martinez, tiveram uma “boa morte”⁵⁶⁷.

⁵⁶³ FERREIRA, Rita, Povos de Moçambique, História e Cultura. Porto. Afrontamento. 1975, p. 213 apud GEGEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe...**, op. cit., 71-72.

⁵⁶⁴ Corpo físico, aquilo que é habitado pela sombra ou *erruko*.

⁵⁶⁵ GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe...**, op. cit., p. 71-72.

⁵⁶⁶ MARTINEZ, F. L. **O povo macua e a sua cultura**. Ministério da Educação, Instituto de Investigação Científica Tropical. Lisboa, 1989, p.62.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 208. De acordo com o autor, uma boa morte é aquela que vem sem sofrimento, quando a pessoa já se encontra em idade avançada e pode desfrutar do cuidado de um número considerável de descendentes. É desejado também que essa pessoa se encontre em sua própria terra (ou seja, em sua casa ou em sua povoação) e que, ao morrer, não deixe assuntos pendentes com a família nem com a comunidade. Por fim, outra condição fundamental à boa morte, como já dissemos, é o cumprimento correto dos ritos funerários.

A respeito disso, tanto Arnfred⁵⁶⁸ quanto Martinez⁵⁶⁹ afirmam que tornar-se um espírito ancestral era a ambição final de todas as pessoas em parte porque, conforme mencionamos, passariam deter poderes sobrenaturais que os permitiriam intervir a favor ou contra os interesses dos vivos. Por isso, cultuá-los com certa periodicidade era fundamental para garantir a fertilidade das pessoas (o que garantia a propagação do *nihimo* no tempo) e da terra (o que garantiria a alimentação de todos/as aqueles/as habitados/as pelo mesmo *nihimo*), através do envio de chuvas e de condições favoráveis para o plantio, além de boa sorte na vida de modo geral.

Como já vimos, antes que o islã se estabelecesse na região, as instituições macuas não permitiam que os homens transmitissem propriedade diretamente à sua prole. Por isso, os direitos sob a terra desbravada por aquele ancestral que mencionamos acima seriam transmitidos aos descendentes que a *pwiamwene* vinculada à sua chefia viesse a gerar. Como uma mulher macua entrevistada por Arnfred bem colocou: “a terra segue o sangue da mãe”⁵⁷⁰. Com base nisso, a autora argumenta que a terra aqui não deve ser vista apenas como uma *commodity* ou um mero meio de produção; terra é vida⁵⁷¹. É dela que vem o alimento e é nela onde se enterram os mortos. Sendo intermediárias na transmissão dos bens, as mulheres eram também intermediárias na cadeia de transmissão da vida, tornando-se, assim, o tão mencionado elo entre mortos, vivos e não-nascidos⁵⁷². Em um breve fragmento de seu texto, Medeiros recorda que “a terra é mulher-mãe”⁵⁷³, mas é somente em uma entrevista citada por Arnfred que essa simbologia se torna mais explícita. De acordo com a autora, “a terra e o alimento estão intimamente relacionados. A terra, como as mulheres, possui poderes de criação invisíveis”⁵⁷⁴. Ela, então, prossegue citando a fala de uma camponesa macua entrevistada em 1996:

A terra é como uma mulher, porque quando nós plantamos em um pedaço de terra, a semente irá germinar e crescer exatamente como em uma mulher grávida. Primeiro ela deve esperar por um momento, torcendo para que a germinação seja bem sucedida, e então ela fica grávida até que o tempo dela chegue e ela dê à luz. E graças a Deus, ela irá dar a luz, exatamente como as plantações que brotam da terra semeada. Quando a criança nasce nós fazemos de tudo para que ela cresça bem. E

⁵⁶⁸ ARNFRED, S. *Sexuality and Gender Politics...*, op. cit., p. 235.

⁵⁶⁹ MARTINEZ, F. L. *O povo Macua...*, op. cit., p. 245-253.

⁵⁷⁰ Tradução Livre. No Original “land follows the blood of the mother”. ARNFRED, S. *Sexuality and Gender Politics...*, p. 257.

⁵⁷¹ Ibidem, p. 235.

⁵⁷² Ibidem, p. 236.

⁵⁷³ MEDEIROS, E. *Os senhores da floresta...*, op. cit., p. 225.

⁵⁷⁴ Tradução livre. No original: “land and food are closely connected: the food derives from the land. Land, like women, contains invisible creative powers”. ARNFRED, S. *Sexuality and Gender Politics...*, p. 241.

aqui também não há nenhuma diferença: para que as plantações cresçam nós arrancamos as ervas daninhas e então nós colhemos⁵⁷⁵.

A citação ilustra de forma excepcional a impossibilidade de tentar compreender as relações materiais sem nos atentarmos para sua ligação com o sistema ideológico. Ela complementa as discussões travadas até aqui, fornecendo-nos uma base concreta para afirmar, mais uma vez, a importância estrutural da unidade matricêntrica. Ao teorizar sobre a maternidade iorubana, Oyèrónké Oyèwùmí referiu-se ao grupo formado por uma “mãe” (*Ìyá*) e seus “filhos/as” como o núcleo das relações familiares e da sociedade como um todo, afirmando que “a necessidade da *Ìyá* para o bem-estar de seus ‘filhos’ e ‘filhas’ é metafísico, emocional e prático”⁵⁷⁶. Em suas palavras:

É significativo que a escolha mais fatídica que qualquer indivíduo faz neste momento crucial anterior ao seu nascimento seja a escolha de sua *Ìyá*. Para além do fato de que é a *Ìyá* quem introduz uma pessoa na vida terrena, há o medo adicional de que alguém possa escolher erroneamente uma *Ìyá* que tem uma vida curta. É provável que tal escolha resulte em tragédia porque um bebê ou criança sem a sua *Ìyá* está altamente vulnerável, sendo improvável que venha a sobreviver. O ditado *omo k'oni ohun o ye, iyá ni ko je e* – uma criança só sobrevive e se desenvolve pela vontade da *Ìyá* – sugere o papel crítico que *Ìyá* desempenha no bem-estar da criança. *Ìyá* não é apenas aquela que pare; *Ìyá* é também uma co-criadora, uma doadora de vida, porque *Ìyá* está presente na criação. O papel de *Ìyá* é considerado como uma vocação para toda a vida. Como os ancestrais, *Ìyá* é *primus inter pares* entre aqueles que partiram, a primeira na fila a interceder por seus filhos, a buscar sua benevolência e bênçãos para que seus descendentes tenham uma vida livre de problemas e bem-sucedida. A relação da *Ìyá* com seu/sua filho/a é considerada sobrenatural, pré-terrena, pré-concepção, pré-gestacional, pré-social, pré-natal, pós-natal, vitalícia e póstuma. Essa relação entre *Ìyá* e a criança é atemporal. O momento *ikúnlè* é tanto um momento em que *Ìyá* se encontra no ápice de sua humanidade por causa da vulnerabilidade do parto, quanto é um momento em que *Ìyá* é transcendental⁵⁷⁷.

⁵⁷⁵ Tradução livre. No original: “The land is like a woman, because when we sow a piece of land, the seed will germinate and grow just like a pregnant woman. First she waits for a while, hoping that the germination has succeeded, and then she is pregnant until her time has come and she will give birth. And thanks to God, she will give birth, just like the crops sprouting from the sown land. When the child has been born we do everything for it to grow well. And here again there is no difference: For the crops to grow we weed and then we harvest”. Ibidem, p. 241.

⁵⁷⁶ OYÈWÙMÍ, O. **What gender is Motherhood?**..., op. cit., p. 73.

⁵⁷⁷ Tradução livre. No original: “It is significant that the most fateful choice any individual makes at this crucial pre-earthly moment is the selection of one’s *Ìyá*. Apart from the fact that *Ìyá* is the one who introduces a person into earthly life, there is the added fear that one might mistakenly choose *Ìyá* who has a short lifespan. Such a choice is likely to result in tragedy because an infant or child is highly vulnerable and unlikely to survive. The saying *omo k'oni ohun o ye, iyá ni ko je e* – a child survives and thrives only at *Ìyá*’s will – suggests the critical role that *Ìyá* plays in the child’s welfare. *Ìyá* is not only the birth giver; *Ìyá* is also a cocreator, a life giver, because *Ìyá* is present at creation. The role of *Ìyá* is as a lifelong vocation. The ancestors, *Ìyá* are prime inter pairs among the departed, first in line to be propitiated by their children, to seek their benevolence and blessings in order for their progeny to have trouble-free and successful lives. *Ìyá*’s relationship with their child is considered to be otherworldly, pre-earthly, preconception, pregestational, presocial, prenatal, postnatal, lifelong and posthumous. This relationship between *Ìyá* and child is timeless. The *ikúnlè* moment is both a moment in which *Ìyá* is at their most human because of the vulnerability attending childbirth, and it is also a moment in which *Ìyá* is transcendental”. Ibidem, p. 62.

Apesar de se referir a um contexto social distinto, é inegável que existem muitos paralelos entre a *Ìyá* da cultura iorubá e a *pwiamwene* da cultura macua. Até que ponto essas figuras se aproximam e quais as diferenças entre elas é uma questão que foge ao nosso alcance, em virtude do escasso material ao qual temos acesso, bem como às próprias limitações desse material que, como vimos, tende a se enquadrar nas mitologias masculinas. Mesmo assim, continuaremos a nossa jornada em busca de novas pistas, novas sugestões que, porventura, possam vir a contribuir com pesquisas futuras.

Vimos, até agora, que terra e comida estavam profundamente interligadas de modo que, para além da origem ancestral reivindicada pelas mulheres para demarcarem diante de seus “maridos” a sua autoridade sob a prole, havia ainda um segundo fator. Conforme mencionado, o crédito alimentador era um argumento comumente mobilizado nas disputas entre mulheres de uma mesma linhagem para reivindicar seus direitos sobre as crianças. Não nos enganemos, porém, em pensar que o crédito alimentador nada tinha a ver com a negação da paternidade. Pelo contrário, o *nihimo* e o crédito alimentador davam sentido um ao outro conforme veremos agora.

3.4. Materializando o *nihimo*: o crédito alimentador

Em grande parte do território macua, quando ocorria um casamento, era comum que o “noivo” se mudasse para o *nttethe* da “noiva”, passando a viver entre seus familiares como manda o princípio uxorilocal. Segundo Christian Geffray, até a década de 1940, aproximadamente, esperava-se que esse jovem rapaz passasse cerca de dois a cinco anos trabalhando nas terras da família a fim de provar o seu valor. Ao longo desse período, ele recebia a alcunha de *anapwaro*⁵⁷⁸ e sua permanência estava condicionada a dois fatores primordiais: ele precisava se mostrar um bom fecundador e um trabalhador dedicado.

Por isso, seu comportamento era minuciosamente analisado. De acordo com Medeiros, o jovem precisaria ficar alerta porque, “chegado à aldeia da noiva, os sogros não lhe dizem nada; [...] se ele era preguiçoso, se não acompanhava os sogros à machamba, era expulso em

⁵⁷⁸ O *pwaro* era uma espécie de “telheiro onde têm lugar os conselhos de família”. A expressão *anapwaro* significaria, portanto, “o do *pwaro*”, porque era ali que ele passaria suas noites durante seus primeiros anos junto àquele grupo familiar. Isso, porém, não era regra. O *rapaz* poderia dormir também em outras áreas coletivas do lar, como na cozinha, no pátio ou até mesmo no celeiro dos pais de sua esposa. Além disso, a duração dessa fase obedecia mais às relações entre o recém chegado e a família da esposa do que propriamente de um período cronológico bem delimitado. Ali ele deveria não apenas dormir, como também manter relações sexuais para fecundar a mulher e garantir que a união conjugal se concretizasse. GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe...**, op. cit., p. 43.

pouco tempo”⁵⁷⁹. Esse tipo de sabedoria adquiria-se apenas com a passagem pelos ritos de iniciação e sua disposição para o trabalho era testada de várias formas. Esperava-se que ele participasse nas atividades agrícolas e domésticas, prestando, de boa vontade, assistência não só aos seus “sogros” diretos mas também “às ‘irmãs’ casadas de sua esposa, ou uma ou outra das suas ‘sogras’ todas mulheres que vivem na proximidade”⁵⁸⁰. Caso não atendessem às expectativas depositadas sobre ele:

A <<sogra>>, de acordo com o chefe da sua adelfia, não espera ao primeiro nascimento para impor o divórcio. Aliás ela manda de volta para as suas <<mães>> e <<irmãs>> um rapaz de má qualidade, mesmo que ele já lhe tenha dado um descendente durante o breve espaço de tempo que esteve sob o seu tecto. De qualquer modo o jovem nada tem a reivindicar sobre estes filhos dos outros, para cujo o nascimento ele, neste caso, contribuiu⁵⁸¹.

Se nenhum problema dessa ordem viesse a ocorrer, o fim do *pwaro* costumava se dar com o nascimento do/a primeiro/a “filho” ou “filha”. A partir de então, o casamento passava a ser socialmente reconhecido⁵⁸² e o casal começava a desfrutar de uma relativa autonomia, constituindo um novo *etthoko*. Se até então dormiam nas áreas comuns, poderiam, agora, construir sua própria casa e desfrutar de alguns direitos de propriedade. Dentre eles, estava o direito a uma parcela de terra para cultivar seus próprios produtos e, conseqüentemente, teriam também um celeiro exclusivo para armazená-los⁵⁸³. Essas dinâmicas nos ajudam a entender melhor por que Martinez identificou tanto orgulho na “mãe” que passeava com seu “filho” pela aldeia. Tornar-se “mãe”, para ela, era sinônimo de ascensão social. Como Geffray aponta, a estabilidade dos casamentos macua dependia, em grande medida, de dois fatores: primeiro, era necessário que o casal se mostrasse capaz de produzir crianças para aumentar os efetivos do grupo linhageiro e, segundo, que conseguissem prover para o sustento das mesmas. Se a primeira condição não fosse cumprida, isto é, se a união não gerasse descendentes logo nos primeiros anos, era comum que “sogras” ordenassem sua dissolução⁵⁸⁴.

⁵⁷⁹ MEDEIROS, E. *Os senhores da floresta*..., op. cit., p. 254.

⁵⁸⁰ GEFFRAY, C. *Nem pai, nem mãe*..., op. cit., p. 46.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 48.

⁵⁸² Para colocarmos de forma mais precisa, não era exatamente o casamento em si que ganhava um novo status, mas a nova unidade conjugal que ele representava. Nas palavras de Christian Geffray: “Este lar, isto é, a unidade composta por uma mulher, o seu esposo e os filhos que vivem sob o seu tecto, adquire uma existência social reconhecida, constituindo uma entidade linguisticamente diferenciada: o *etoko*, cujos membros, além de disporem de uma parcela de terra, de uma palhota e de um celeiro, têm o uso exclusivo de um certo número de bens domésticos e instrumentos de trabalho que lhes pertencem exclusivamente [...]”. *Ibidem*, p. 47.

⁵⁸³ *Ibidem*.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 44-45.

Tomemos como exemplo um casal hipotético, ainda jovem, que já tem garantido seu primeiro descendente e desfruta, por isso, de uma casa, de um terreno de cultivo e um celeiro próprio. Enquanto estavam no *pwaro*, isto é, submetidos a uma fase de provação, eles viviam sob a tutela dos “pais” da jovem. Por mais que trabalhassem nos campos da família, tudo o que produziam era armazenado no celeiro da “sogra” e o grosso de sua alimentação vinha do que ela lhes dava. Agora, porém, podiam cultivar e estocar sua própria comida, começando, portanto, a gozar uma certa autonomia. Todavia, o casal ainda se via submetido à autoridade dos “pais”⁵⁸⁵ da moça, permanecendo sujeitos a uma série de deveres e obrigações.

O jovem rapaz deveria dividir seus dias de trabalho dedicando-se a cultivar tanto a terra que recebera, quanto as terras da “sogra”. De acordo com Geffray, não se tratava mais de encorajá-lo a tomar parte nas atividades agrícolas como acontecia durante o *pwaro*, mas de ajudá-lo a otimizar seus esforços, porque, agora, tratava-se “de um trabalho importante para uma cultura séria”⁵⁸⁶: o sorgo. Já a jovem moça, mesmo tendo o seu próprio celeiro para administrar, deveria enviar uma parcela do que ela e o “marido” produziam para o celeiro de sua “mãe”. Seus mais velhos não esperavam que ela já soubesse “conservar e administrar correctamente os seus produtos”, fazendo com que ela continuasse a “aprender a gestão do celeiro, sob o olhar atento de suas ‘mães’”⁵⁸⁷. Vemos aqui um exemplo de como a maternidade poderia ser considerada como uma habilidade aprendida mediante as experiências vividas, o que rompe com a percepção do cuidado como algo inerente às mulheres, como um saber inato. Parir uma criança, apenas, não era suficiente transformar uma mulher em “mãe”. Era preciso aprender como garantir o sustento material das crianças, bem como seu desenvolvimento cívico moral. Com base nisso, Geffray calcula que:

A competência requerida para a administração dos produtos só é reconhecida a uma mulher por volta dos trinta anos, idade em que deixa de armazenar uma parte das suas colheitas nos celeiros da sua <<mãe>>, para passar a geri-las quase totalmente sozinha. O esposo tem então trinta e cinco a quarenta anos, e vai menos vezes a casa da sua <<sogra>>. Frequenta-a com menos assiduidade, tanto mais que nesta fase da

⁵⁸⁵ A limitação da linguagem no que se refere às terminologias de parentesco ficam evidentes em passagens como essa. Como se verá, a hierarquia familiar obedecia a princípios de antiguidade, de forma que esse jovem casal deveria prestar obediência a todos aqueles que integram as gerações mais antigas e não somente ao casal formado pelo genitor e genetriz da moça. Esta é a lógica que orientava tanto as prestações de serviço quanto as relações de obediência. Uma outra observação importante a ter em mente é que essas obrigações iam muito além de um mero interesse material, embora não se possa negar suas vantagens. O que prevalecia aqui era a ideia de imaturidade do casal. Apesar de darem seus primeiros passos rumo à autonomia, o rapaz ainda precisava aprimorar seus conhecimentos do ciclo produtivo para conseguir garantir a subsistência da esposa e dos “filhos” e, da mesma forma, a moça ainda tinha muito a aprender com suas “mães” sobre como gerir seu celeiro. Por fim, caso suas reservas de alimentos se esgotasse antes da próxima colheita, era na casa da “sogra” que o casal ia para se alimentar.

⁵⁸⁶ Ibidem, p. 49.

⁵⁸⁷ Ibidem.

sua vida alguns dos seus <<filhos>> e <<filhas>> têm então dez a quatorze anos e já são capazes de ajudar nas pequenas tarefas em casa da avó, onde vão diariamente⁵⁸⁸.

Em função dessa dinâmica, o casal não teria que se responsabilizar inteiramente pela alimentação da sua prole. Dada a sua inexperiência e ao fato de que ainda não podiam concentrar seus esforços de trabalho exclusivamente para si, era comum que seus “filhos” e “filhas” circulassem livremente por todos os lares do grupo, alimentando-se nas casas das demais mulheres, principalmente na da “avó”. Ali, todas as crianças do grupo se encontravam frequentemente para, além de comer, brincar, conversar, ouvir histórias e aprender uma ou outra lição que os/as mais velhos/as, por ventura, quisessem lhes ensinar⁵⁸⁹. Podemos, então, concordar com a afirmação feita por Geffray de que “à acumulação do produto corresponde, portanto, uma concentração de consumidores”⁵⁹⁰.

Ao explorar esse mesmo argumento a partir do ponto de vista das mulheres sêniores, em especial das “sogra” e “avós”, Anfred caracterizou o controle da alimentação como uma fonte de poder e, ao mesmo tempo, como um compromisso com a generosidade⁵⁹¹. Apesar da ênfase dada à dimensão simbólica do poder das *mapwiamwene*, é preciso destacar também as vantagens materiais associadas a esta posição social. Ao concentrar parte do trabalho dos “genros” em suas próprias terras e, além disso, receber uma porcentagem das colheitas de suas “filhas”, uma mulher com duas ou três descendentes já teria garantido o grosso de sua subsistência, não precisando mais trabalhar tanto. Dessa forma, as mulheres sêniores poderiam dedicar-se quase que exclusivamente ao cuidado das crianças ou a qualquer outra atividade que quisessem, enquanto as mulheres da geração júnior auxiliavam nas machambas e executavam a maior parte dos trabalhos domésticos (cozinhar, buscar lenha, água e afins)⁵⁹². Conseqüentemente, quanto mais “filhas” casadas uma mulher tinha, maior a garantia de conforto e estabilidade nos anos tardios, quando já não se pode mais contar com o vigor da força física⁵⁹³.

É a partir disso que somos levadas a concordar com Oyěwùmí quando ela afirma, a propósito dos iorubá, que “a medida que uma pessoa envelhece, o ciclo familiar se modifica – há uma expectativa de que as crianças provessem para seus pais, assim como esperava-se que

⁵⁸⁸ Ibidem, p. 50.

⁵⁸⁹ Ibidem, p. 53-54.

⁵⁹⁰ Ibidem, p.54.

⁵⁹¹ ARNFRED, S. *Sexuality and Gender Politics...*, op. cit., p. 259.

⁵⁹² GEFFRAY, C. *Nem pai, nem mãe...*, p.51.

⁵⁹³ Ibidem, p. 75-83.

as avós, em particular, ajudassem a cuidar de seus netos”⁵⁹⁴. Com isso, a autora ressalta o caráter coletivo dos arranjos familiares, que colocava a disposição das crianças uma série de cuidadores. De acordo com ela, “muitas mães tinham a possibilidade de dividir as responsabilidades do cuidado com as crianças entre si” e, da mesma forma, os anciãos e anciãs, assim como as crianças mais velhas, eram responsáveis por supervisionar as mais novas⁵⁹⁵. Ainda no âmbito dos cuidados prestados às crianças, Geffray optou por concentrar-se no ciclo produtivo, ressaltando que o sustento das mesmas envolvia grupo familiar como um todo. Com base nisso, o autor desenvolveu um argumento que intitulou de “norma comensal”:

Se a mulher sénior vê as suas reservas esgotarem-se, as <<filhas>> retiram alguns víveres dos seus próprios celeiros para abastecer o da sua <<mãe>>, a fim de garantir o cumprimento e a perpetuação de um ciclo de consumo ordinário. Outras preparam até em suas casas, com suas reservas, a refeição quente completa que as crianças levam em tigelas para o lar da avó, para aí comerem em conformidade com a norma comensal⁵⁹⁶.

É diante deste cenário que conseguimos observar não apenas a solidariedade entre “mães”, mas, sobretudo, a centralidade das mulheres mais velhas na administração e distribuição das reservas de alimento do grupo, o que lhes garantia aquilo que Geffray chamou de crédito alimentador. Por outro lado, àquele jovem rapaz (e a todos os homens de forma geral) que plantou e produziu, não era socialmente concedido nenhum reconhecimento desse tipo. Nas palavras do autor, “entre os homens e o seu trabalho, por um lado, e a refeição das crianças por outro, interpõem-se com efeito a esposa e os seus celeiros, as ‘sogra’, as ‘cunhadas’ e os seus celeiros, as mulheres donas dos celeiros”⁵⁹⁷. É a partir disso que Arnfred afirma que:

Nessa situação o controle da comida é crucial. O consumo de comida precisa ser cuidadosamente calculado; o bem-estar de toda a família depende disso. Esse controle está nas mãos das mulheres. Como foi dito por uma das avós da minha amostra: “as questões relacionadas à comida são decididas por mim. Sou eu quem sabe da vida das crianças e o número de visitantes durante o ano. Por isso, sou eu que controlo”. E se o marido quiser vender parte das colheitas – milho, feijão, mandioca ou amendoim – ele precisa

⁵⁹⁴ Tradução livre. No original: “[...] with individual aging came changes in the family cycle – children were expected to provide for parents, and grandmothers in particular were expected to help take care of their grandchildren”. OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. **The Invention of Women: making an African sense out of western gender discourses**. Minneapolis, London. University of Minnesota Press. 3^a Ed. 2001. p. 73.

⁵⁹⁵ Tradução livre. No original: “Many mothers were able to share child-care responsibilities among themselves”. Ibidem.

⁵⁹⁶ GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe**...., op. cit., p. 55.

⁵⁹⁷ Ibidem, p. 57.

pedir permissão para a esposa. “Meu marido dirá algo como: ‘minha esposa, eu quero vender essa determinada quantidade de alimento; estou pedindo sua permissão’” e, nas palavras de uma outra mulher: “nós discutiremos se precisamos do dinheiro para roupas ou para o curandeiro. Se meu marido quiser vender uma determinada quantia, e eu acho que é demais, ele irá ouvir meu conselho”. As questões de quanto de cada alimento plantar, e como dividir a terra e o trabalho entre as plantações de comida e de algodão (a espécie mais cultivada para o mercado na região do Ribáuè) são frequentemente decididas em conjunto. Como um informante homem disse: “O homem que deseja uma boa relação com sua esposa, irá cultivar uma quantidade limitada para vender em comparação com a comida”⁵⁹⁸.

Torna-se explícito, assim, que as mulheres sêniores administravam o produto armazenado com exclusividade. Se o “marido” desejasse retirar algo para doar ou vender, seria preciso pedir autorização às “esposas”. Nesses casos, elas diriam se e quanto poderiam pegar. De acordo com Geffray, os “maridos” evitariam até mesmo entrar nos celeiros e, se o faziam, era porque tinham sido previamente autorizados ou porque a “esposa” se encontrava adoecida ou ausente⁵⁹⁹. Uma vez estocado nos celeiros das mulheres o alimento era redistribuído, realizando, assim, um trajeto que obscurecia suas origens e retirava dos homens o reconhecimento do seu papel alimentador, embora de forma alguma sua capacidade laboral fosse invisibilizada. Pelo contrário, ela atestava suas virtudes a ponto dos jovens rapazes revezarem os dias em que trabalhavam nas terras das “sogra” para que a qualidade dos seus esforços fosse facilmente percebida⁶⁰⁰. Em vista disso, Geffray concluiu que, mesmo que o grosso da produção alimentícia viesse do trabalho desempenhado pelos homens, havia uma percepção compartilhada por todos os membros da sociedade que atribuía às mulheres mais velhas o crédito por tê-los alimentado⁶⁰¹. É nesse sentido que o autor faz uma importante observação:

É notável que a transmissão do *nihimo* siga vias análogas às tomadas pelo sobreproduto: o primeiro circula numa rede social idêntica àquela que resulta da distribuição do segundo. Apenas as mulheres transmitem o *nihimo* às crianças, tal

⁵⁹⁸ Tradução livre. No original: “In this situation the control of the food is crucial. The consumption of food must be very carefully calculated; the wellbeing of the whole family depends on this. That control is in the hands of the women. As told by one of the other grandmothers of my sample: ‘Things to do with food are decided by me. I am the one who knows the life of the children and the number of visitors during the year. So I’m the one in control’. And if the husband wants to sell part of the food crops – maize, beans, cassava or groundnuts – he has to ask permission from his wife. ‘My husband will speak like this: My wife, I want to sell this amount of maize; I am asking you for permission’. And in the words of another woman: ‘We will discuss if we need the money for clothes or for the *curandeiro*. If my husband wants to sell this amount, and I think that that is too much, he will listen to my advice. The questions of how much of each food crop to grow, and how to divide land and labor between food crops and cotton (the major cash crop of Ribáuè area) are often decided jointly. As one male informant said: ‘The man who wants a good relationship with his wife, will grow a limited amount of cash crops compared to food’”. ARNFRED, S. **Sexuality and Gender Politics...**, p. 241. Grifos da autora.

⁵⁹⁹ GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe...**, op. cit., p. 57.

⁶⁰⁰ Ibidem, p. 51.

⁶⁰¹ Ibidem p. 58.

como só elas entregam às mesmas crianças o sobreproduto que administram nos seus celeiros. As mesmas “mães” que se beneficiam de um crédito alimentar exclusivo, e sobre o qual se permitem reivindicar a autoridade sobre a sua progenitura e constituir por isso a pertença das crianças do seu grupo, podem também ver atribuírem-lhes uma memória mais simbólica do que o reconhecimento do “ventre”, o reconhecimento do *nihimo* que elas transmitem e cuja transmissão instaura, como iremos ver, a filiação de linhagem das crianças ao seu grupo. Igualmente, a denegação do “ventre” de que são vítimas os homens aos olhos da progenitura das suas esposas coincide com uma denegação do *nihimo*. Os homens são excluídos das prerrogativas da função alimentadora, como são inaptos a transmitir o *nihimo* à descendência da sua cónjuge, qualquer que tenha sido a sua contribuição efectiva para o nascimento da criança (fecundador da sua “mãe” e produtor da sua alimentação)⁶⁰².

O trecho atesta que a ancestralidade e a alimentação aglutinavam-se para formar o pilar que sustentava a reivindicação de autoridade das “mães” sob as crianças da linhagem. Fica ainda mais evidente, agora, a irrelevância de uma discussão pautada em torno de gametas, cromossomos e DNA. A mulher mais velha da geração anciã, a “mãe das mães” nas palavras de Arnfred, era tão importante quanto maior fosse o número de descendentes femininas ligadas a ela. Como o *nihimo* é exogâmico, estas jovens moças tinham o dever de atrair para o seu grupo familiar os homens de outras linhagens, convertendo-os não apenas em mão de obra, mas também em novos dependentes. Ao longo de toda a vida, a decana acumulou responsabilidades e experiências que lhe rendiam grande respeito. Nos momentos de escassez, era ao celeiro dela que o grupo recorria⁶⁰³. Essa mulher, a *pwiamwene*, não era somente uma “mãe” geradora, mas uma “mãe” alimentadora. Enquanto decana da linhagem, era também a grande transmissora do *nihimo*, transmitira-o para todas as suas “filhas” e estas para as suas “netas”. Como a mais velha da linhagem, ninguém, nem mesmo as outras mulheres, ocupavam um lugar tão estratégico quanto ela:

Próxima eleita entre os mortos, o seu nome juntar-se-á em breve à lista ordenada do nome dos antepassados em que o grupo concebe a sua história para nela apoiar as suas estratégias actuais. Mais antiga entre os vivos, ela encarna entre eles a dívida vital para com os mortos, ela é para todos os membros do seu grupo a referência, a marca e a fonte reconhecidas da sua filiação, e como tal ela é o vector vivo do início da sua identidade social. A *apwya* concentra, ao mesmo tempo que o crédito alimentador, todo o crédito simbólico onde os sujeitos sociais reconhecem coletivamente um significado à autoridade e à pertença que ela polariza⁶⁰⁴.

O conjunto de informações exposto acima nos oferece uma base sólida o suficiente para argumentar que as relações familiares como um todo, e a organização do trabalho em

⁶⁰² Ibidem, p. 67-68.

⁶⁰³ Ibidem, p. 82.

⁶⁰⁴ Ibidem, p. 86-87.

particular, não se limitavam apenas às diferenças observadas entre os sexos, como o modelo nuclear de família levaria a acreditar. Por mais que tais diferenças não fossem irrelevantes, as relações familiares não se estruturavam exclusivamente em torno delas. As matrilineagens macuas não constituíam unidades heterossexuais, especialmente isoladas e fechadas em torno de si mesmas. Tampouco eram chefiadas por um único indivíduo homem que tomava decisões sozinho. Para além do casal e de sua prole, havia todo um conjunto de parentes consanguíneos e afins contribuindo com as tarefas cotidianas, fossem elas executadas no interior dos lares ou nos campos de cultivo. Consequentemente, não podemos adotar a ideia de complementariedade entre os sexos para explicar as dinâmicas descritas aqui, é preciso ir além.

Conforme argumentamos no primeiro capítulo deste trabalho, Oyèwùmí defendeu a necessidade de elaborarmos uma noção mais complexa de complementariedade que seja capaz de “transcender a individualidade das mães e dos pais” para ser redimensionada ao período de vida das crianças. Isso nos permitiria considerar a presença de múltiplas gerações coexistindo em um mesmo espaço geográfico e, assim, reconhecer a contribuição de todos os residentes para a divisão do trabalho. Por conseguinte, poderíamos admitir que “irmãos” e “irmãs” tinham responsabilidades concretas em relação uns aos outros, bem como em relação aos seus “sobrinhos” e “sobrinhas”. Por fim, poderíamos ainda constatar que “a responsabilidade primária de homens e mulheres adultos não era necessariamente de um para com o outro enquanto parceiros conjugais”, uma vez que, conjugalidade não estabelecia direitos análogos à consanguinidade⁶⁰⁵.

Se, por um lado, essa ideia de complementariedade construída por Oyèwùmí deixa de tomar o sexo biológico como um critério de organização, por outro lado, ela nos leva a reconhecer a senioridade como princípio estruturante das relações sociais:

No cerne do sistema baseado na antiguidade/senioridade está *Ìyá*, que simboliza aquilo que descrevi como o princípio matripotente. A matripotência descreve os poderes, espirituais e materiais, decorrentes do papel procriador da *Ìyá*. A eficácia desses poderes é mais pronunciada quando *Ìyá* é considerada em relação aos seus filhos biológicos. O ethos matripotente expressa o sistema de antiguidade em que *Ìyá* é a sênior venerada em relação aos filhos/filhas. Como todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais velho ou mais antigo do que *Ìyá*⁶⁰⁶.

⁶⁰⁵ OYÈWÙMÍ, O. **The Invention of Women...**, op. cit., p. 74-75.

⁶⁰⁶ Tradução livre. No original: “At the core of the seniority-based system is *Ìyá*, who symbolizes what I describe as the matripotent principle. Matripotency describes the powers, spiritual and material, deriving from *Ìyá*’s procreative role. The efficacy of *Ìyá* is most pronounced when they are considered in relation to their birth children. The matripotent ethos expresses the seniority system in the *Ìyá* is the venerated senior in relation to their children. Since all humans have an *Ìyá*, we are all born of an *Ìyá*, no one is greater, older or more senior

Partindo das palavras acima, podemos perceber, novamente, similaridades significativas entre a maternidade iorubana e a maternidade macua. Em ambos os contextos sociais, a figura da “mãe” exerce enorme influência tanto no que diz respeito às relações materiais quanto para sua dimensão metafísica. Este princípio de senioridade fica ainda mais explícito quando Geffray, ao detalhar as atividades desempenhadas pelos “genros” durante o *pwaro*, afirma que “só muito mais tarde, quando for mais velho, [ele se] beneficiará da divisão de tarefas que prevalece entre os sexos, poupando-o em princípio às muitas atividades caseiras”⁶⁰⁷. Ou seja, antes que esses rapazes pudessem desfrutar da divisão sexual do trabalho, eles estavam sujeitos a desempenhar qualquer tarefa que os/as mais velhos/as ordenassem, independente daquela ser socialmente percebida como uma tarefa feminina ou masculina.

Por isso, Oyèwùmí defende que a questão principal não deveria ser se determinadas tarefas eram “sexualmente específicas”, mas quem controlava o trabalho e o produto do trabalho, bem como quais atividades eram culturalmente mais valorizadas. Com isso em mente, acreditamos que o conjunto dos debates aqui travados apontam para a figura materna, principalmente, para aquelas “mães” mais experientes que contavam com um vasto grupo de dependentes submetidos ao seu poder. Não é coincidência que Arnfred tenha identificado entre essas mulheres um grande orgulho e satisfação em ter uma casa cheia de pessoas. Na verdade, alguns dos provérbios registrados por Matos parecem indicar exatamente isso:

Nttako (ou lapé) khaniyeva n'ipuru sawe.

“O ratinho ‘nttako’ ou ‘lapé’ não é pequeno com a sua ninhada de filhos”.

Modo curioso de afirmar que o ratinho anão *nttako*, apesar de minúsculo, tem uma função de ser vivo semelhante à dos animais de grande porte e cumpre fielmente o seu papel no reino imenso da criação, fazendo ninhos e criando filhos, não merecendo, por isso, a denominação de ser vivente desprezível. Transitando do mundo dos irracionais para o mundo dos homens, o rifão ensina-nos que ninguém pode ser objecto de zombaria ou de falta de consideração pelo facto de ser talvez anão, aleijado, demente ou pobre⁶⁰⁸.

Napiri khaniyeva ni mòje awe.

to *Íyá*”. OYÈWÙMÍ, O. **What gender is motherhood?**..., op. cit., p. 58-59. É importante destacar que um dos principais argumentos mobilizados pela autora diz respeito a “*Íyá*” como um termo não genericado. Infelizmente, como o português não nos permite construir um discurso neutro em termos de gênero, fomos obrigadas a utilizar artigos e preposições femininas para nos referir a esta figura.

⁶⁰⁷ GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe**..., op. cit., p. 47.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, provérbio n° 362, p. 276.

“A perdiz dos montes não é pequena com os seus ovos”.

Napiri é uma variedade de perdiz, de raça pequena, que vive nos sítios altos e montanhosos. Apesar de ave pouco encorpada, põe os seus ovos e tira ninhadas de perdigotos engraçadíssimos pela agilidade e esperteza. Na linha moralizadora do ditado, não é a ave mesquinha ou destituída de interesse, mas, muito ao contrário, tem valor autêntico no reino animal pela saborosa carne que oferece ao homem. Quando um leproso tem filhas em idade núbil, pelo facto de ser leproso a ninguém assiste o direito de casar aquelas raparigas sem conhecimento e autorização do pai. Mesmo que um homem seja pobre, se tem sobrinhos deve ser consultado, como é da praxe, sobre todas as decisões importantes que eles venham a tomar pela vida fora. É que, embora pobre de bens materiais, é tido pela sua experiência e conselhos e nunca declinará do direito familiar que tem sobre eles⁶⁰⁹.

Ambas as explicações compartilham uma característica que requer maior atenção. Matos construiu suas interpretações a partir do tamanho reduzido dos animais para dizer que, apesar de pequenos, não devem ser menosprezados, uma vez que ainda têm valor nutritivo. Indo um pouco mais longe, o missionário afirma que os provérbios se referem à importância de valorizarmos igualmente a todas as pessoas. Sua estratégia chama a atenção e nos leva a especular como algumas das explicações elaboradas por ele fazem eco às suas próprias referências culturais. É possível questionar aqui se o fato de seu livro ter sido voltado ao público português não teria levado o padre a dar preferência às interpretações que transmitissem um sentido moralizante inteligível à mentalidade lusitana. Ainda assim, ficar atento ao contexto de publicação da obra não é suficiente. É preciso considerarmos também o contexto de produção desse material. De forma geral, nas investigações *in loco* realizadas por Matos, a grande maioria (senão a totalidade) de seus informantes eram homens e, como vimos, muitos homens macuas eram também caçadores. É plausível, então, suspeitarmos que essa tenha sido uma das razões pelas quais as explicações se concentram no porte dos animais e no seu valor nutritivo.

É possível questionar se Matos teria seguido outro caminho explicativo caso tivesse mais mulheres como informantes. Sem tentar invalidar a interpretação oferecida pelo autor, e lembrando mais uma vez que o contexto de locução de um provérbio influencia em seu significado, sugerimos outra explicação que coloca a “mãe” como sujeito dos adágios. Assim, eles passariam a ressaltar o valor social atribuído ao estar a frente de um grande grupo de dependentes. Seguindo esse raciocínio, mesmo que Matos tomasse o porte dos animais como referência explicativa, seria mais prudente pensar que, apesar de pequenos, procriam em grandes volumes, ou seja, apesar de pequena (física ou socialmente falando) o valor de uma mulher era medido pelo número de dependentes que ela tinha. Vistos neste sentido, os

⁶⁰⁹ Ibidem, provérbio n° 363, p. 377.

provérbios reforçariam a ideia de que a maternidade atuava como um fator de prestígio e não de subordinação feminina.

Assim, o princípio matripotênte se torna explícito e, junto com ele, a percepção de que um argumento tal como o da *mulher-serva-da-espécie* não se faria inteligível no contexto social analisado. Nota-se, ainda, que em nenhum momento as capacidades procreativas das mulheres precisaram ser negadas a fim de que sua autoridade fosse reconhecida. Tampouco precisaram se desvincular da ideia de cuidado para adotar características e/ou comportamentos ditos masculinos no intuito de se fazerem respeitadas, como historicamente acontece no ocidente. Outro exemplo citado por Oyěwùmí nos lembra do surgimento relativamente recente do adjetivo “childfree” (livre de crianças / sem crianças) sendo usado para “sugerir uma emancipação consciente da maternidade” o que, para ela, só faria sentido se nós pensássemos que “homens são livres e poderosos porque são livres de crianças”. Em muitos contextos africanos, como o macua aqui descrito, era justamente a posição de “mãe” que conferia às mulheres poder social.

Conforme apontado Oyěwùmí, uma temática central nas discussões da maternidade em África diz respeito à instituição como sendo “inerentemente uma prática de liderança”, dado que, “como líderes, as mães também são visionárias, pois devem estar constantemente projetando o futuro em benefício de seus filhos”⁶¹⁰. Mais especificamente, a autora afirma que:

O foco na maternidade não é uma reificação da biologia ou da maternidade biológica, mas um reconhecimento de que as mães, ao criarem os filhos, criam e sustentam o futuro. A maternidade é, por definição, visionária. Como Maathai coloca: “Mulheres... têm a capacidade de cuidar dos outros, de ver além do ganho pessoal. Muitas mulheres, acredito, se sentem melhores e mais felizes quando estão servindo. Eu mesma fico mais feliz e no meu melhor quando estou servindo. Não há nada de errado em uma mulher servir, pois o serviço exemplifica o nobre ideal de se doar à comunidade para o bem de todos”⁶¹¹.

É nesse sentido que a maternidade macua surge pra nós como um papel social muito além de uma mera questão reprodutiva. Para que conseguíssemos mostrar a real dimensão ocupada pela figura materna, foi necessário explorar os pormenores do sistema de crenças religiosas, das relações de produção e, ao longo deste percurso, tocamos também na temática

⁶¹⁰ OYĚWÙMÍ, O. *The Invention of Women...*, op. cit., p. 216.

⁶¹¹ Tradução livre. No original: “The focus on motherhood is not a reification of biology or biological motherhood, but a recognition that mothers in raising children create and sustain the future. Motherhood is by definition visionary. As Maathai puts it: ‘Women... have a capacity to care for others, to see beyond personal gain. Many women, I believe, are at their happiest and best when they are serving. I myself am at my happiest and my best when I am serving. There is nothing wrong with women serving, for service exemplifies the noble ideal of giving oneself to the community to the better lot of all’” Ibidem, p. 218.

do direito e das relações políticas a nível regional. Como vimos, a maternidade macua produz noções de identidade, pertencimento e cidadania, refletindo ainda “valores normativos e ideologias humanitárias que abraçam a noção de preservação das gerações passadas, presentes e futuras”⁶¹². Pensando nisso, conseguimos, agora, entender uma anedota registrada por Matos em mais um de seus provérbios:

Khanrèra onamaka (ou onarupa) omwàko.

“O homem de maus instintos habita (ou dorme) nos ermos do monte”⁶¹³

De acordo com o missionário, o termo *khanrèra* possui uma ampla aplicação, mas, de forma geral, refere-se aos “indivíduos que, por índole, génio ou vícios adquiridos, se opõem ao homem correcto, dotado de bons sentimentos”. Segundo ele, a punição pelo isolamento não exigiria tanta distância. Simplesmente “todos o evitam, todos lhe negam um sorriso, todos lhes fecham a porta, abandonando-os ao maior isolamento”. O padre, em sua explicação, ainda relatou um fato curioso. Segundo Matos, o provérbio o lembrou de um homem que vivia completamente à deriva, pelos matos da serra Cucuteia, no Mutuáli⁶¹⁴. Ali “em pleno mato ele alimentava-se do que a sua mãe diariamente lhe levava”. Se optamos por apresentar este provérbio ao final de nossa discussão é porque ele evidencia que, mesmo nos casos mais extremos em que a sociedade se via diante da necessidade de romper com um determinado indivíduo, os vínculos que o ligavam à sua “mãe” poderiam ser tão fortes a ponto de prendê-lo a um lugar onde ninguém mais parecia fazer questão de sua presença.

Se temos, agora, conhecemos melhor o valor da maternidade entre os macua, o mesmo não pode ser dito acerca da paternidade. Até o presente momento, a figura paterna permaneceu, se não completamente, pelo menos, significativamente ausente das discussões travadas ao longo de todo o trabalho. Por que? A que se deve esse silêncio? A resposta, como o leitor ou leitora já deve supor, não é simples. Na realidade, um dos provérbios mencionados neste capítulo abre espaço para que possamos refletir, não somente acerca da figura paterna, mas a respeito de todo o conjunto terminológico do sistema de parentesco macua. Ao tocarmos neste ponto, temas como senioridade, gênero e pertencimento retornarão ao centro das atenções para, então, ganharem novos sentidos.

⁶¹² OYĚWÙMÍ, O. **What gender is motherhood?**..., op. cit., p. 216.

⁶¹³ Ibidem, provérbio n° 379, p. 288.

⁶¹⁴ Região situada na província de Nampula.

5. CAPÍTULO IV – O poder das palavras: como exercícios de tradução podem influenciar nossa percepção das relações de gênero

Ao longo deste trabalho, nós defendemos a ideia de que o modelo de organização familiar constitui uma questão fundamental para o estudo das relações de gênero. Ao descrever o modelo nuclear, nós apontamos que o espaço doméstico é composto por um casal heterossexual e monogâmico de pessoas adultas, junto a seus filhos e filhas. Nessa configuração, o gênero é percebido e construído a partir das diferenças anatômicas entre as pessoas, atuando como o principal critério de organização e hierarquização social. Vimos também que, para além do caráter binário, esse fundamento biológico atribui às categorias de gênero um viés rígido e fixo porque serão sempre as mesmas durante toda a vida de uma pessoa e não variarão de acordo com o contexto em que as interações sociais ocorrem. Assim, uma pessoa do sexo masculino será classificada como *homem* e uma pessoa do sexo feminino será classificada como *mulher*. Como as categorias *homem* e *mulher* foram historicamente construídas de modo relacional, com a primeira sendo tomada como norma, a relação entre elas tende a ser sempre a mesma em todos os contextos sociais em que se encontram, isto é, o *homem*, sempre ocupa o lugar de categoria privilegiada à qual a *mulher* deve se subordinar.

A língua portuguesa, por ser extremamente generificada, oferece um excelente exemplo do que estamos dizendo. Imagine uma sala onde se reuniu um grupo composto por dez pessoas consideradas primas entre si. Dentre essas dez pessoas, oito são mulheres e duas são homens. De acordo com a gramática portuguesa, seria correto dizer “um grupo de primos” e não “um grupo de primas” porque, mesmo em minoria, o elemento masculino predomina. No inglês, por outro lado, apesar de também possuir muitos termos generificados, há uma ocorrência maior de palavras neutras. Tanto *primo* quanto *prima* são perfeitamente traduzíveis pela palavra *cousin*, de modo que a frase “*a group of cousins*” não apaga a presença das mulheres nem enfatiza a dos homens, ela simplesmente omite o gênero dessas pessoas.

Em ambos os casos, o objetivo da frase é indicar o vínculo entre as pessoas presentes na sala, sendo o gênero delas uma informação irrelevante. No entanto, o português não permite que se informe o vínculo sem evocar o gênero. No caso das palavras *irmão* e *irmã*, a situação é um pouco diferente. Se uma pessoa nativa da língua inglesa deseja se referir a um ou dois irmãos, ele ou ela dirá *brother* ou *brothers*; caso queira se referir a uma ou duas irmãs, dirá *sister* ou *sisters*. Porém, caso essa mesma pessoa queira se referir a um irmão e a uma irmã de uma só vez, ela não será obrigada a dizer “*my brothers*”, como aconteceria no

português, é mais provável que ela recorra a palavra *siblings*, que expressa o vínculo sem expressar o gênero.

Nos exemplos acima, a variabilidade de gênero é maior. É comum ter tanto *irmãos* quanto *irmãs*, assim como *primos* e *primas*. O mesmo não acontece com outros papéis, principalmente com aqueles em que questões de ordem reprodutiva são centrais para sua definição, como *pai*, *mãe*, *marido*, *esposa* e assim por diante. Temos, assim, diferentes exemplos de como a centralidade do gênero para o modelo nuclear de família faz com que a maioria das categorias de parentesco dos sistemas linguísticos ocidentais sejam generificadas.

Não importa se alguém diz *pai*, *father*, *padre* ou *père*, a imagem que se forma na mente de quem escuta será a de um homem. Da mesma forma, quando alguém diz *marido*, é muito raro que se pense em uma mulher. A única situação em que a menção das palavras *pai* e *marido* possa evocar no/a interlocutor/a a imagem de uma mulher é quando se trata de uma pessoa transgênero. Mas mesmo nesses casos, é necessário haver um conhecimento prévio entre as partes envolvidas no diálogo, porque não se trata de algo corriqueiro⁶¹⁵. O reconhecimento social de pessoas que não se enquadram nas categorias *homem* e *mulher* é um fenômeno muito recente no ocidente. Consequentemente, essas experiências são consideradas um ponto fora da curva e tendem a ser apagadas quando falamos em “família” numa perspectiva mais generalizada.

Em contextos africanos, porém, nós podemos encontrar diferentes cenários sociais. No primeiro capítulo, nos embasamos na pesquisa etnográfica conduzida por Ifi Amadiume entre os igbo de Nnobi para apresentar um sistema de parentesco onde os papéis sociais não estavam, necessariamente, atrelados ao sexo biológico. Na ocasião, demos particular atenção às situações descritas por Amadiume como “filhas homens”⁶¹⁶ e “maridos mulheres”⁶¹⁷, para afirmar que, no sistema de gênero igbo, haviam papéis sociais que mesmo sendo percebidos como masculinos ou femininos poderiam ser ocupados por pessoas de ambos os sexos. De acordo com a autora, essa flexibilidade entre sexo e gênero era possibilitada pelo sistema linguístico igbo, que apresentavam tanto pronomes generificados quanto pronomes neutros.

⁶¹⁵ Fenômenos como esse tendem a acontecer com pessoas que passaram pela transição depois de se casarem e/ou de terem tido filhos/as. Ainda assim, essa forma de falar pode ser interpretada como uma recusa em reconhecer a identidade de gênero reivindicada pela pessoa.

⁶¹⁶ Quando uma pessoa do sexo feminino que fora indigitada para chefia de sua patrilinhagem e, ao exercer a função, era socialmente percebida como homem.

⁶¹⁷ Quando um casamento era celebrado entre duas pessoas do sexo feminino, sendo uma delas socialmente classificada como “marido” e, por isso, recebendo direitos de paternidade sobre a prole da mulher classificada como “esposa”. Nesse caso, é importante frisar que o casamento entre mulheres não implicava em um envolvimento sexual entre as partes. Veremos, neste capítulo, que, em muitas culturas, o casamento é a celebração de um contrato que estabelece direitos (como os de acesso sexual e de filiação) e deveres (como a prestação de serviços, compensação financeira e afins) para ambas as partes.

Essa separação entre sexo e gênero empreendida pelo trabalho de Amadiume é extremamente potente em termos teórico-metodológicos. Em primeiro lugar, ela oferece ferramentas para que nós, historiadores e historiadoras interessados em estudar as relações de gênero no passado de sociedades não ocidentais, possamos analisar criticamente o material etnográfico produzido por viajantes, missionários/as e antropólogos/as despreocupados com essas problemáticas. Em segundo lugar, as questões colocadas pela autora ainda abrem espaço para que estejamos atentos/as ao nosso próprio lugar como produtores/as de conhecimento, permitindo-nos refletir acerca dos pressupostos que envolvem nossas questões e os meios que utilizamos para respondê-las.

Nesse sentido, é impossível não estabelecer um paralelo entre as contribuições trazidas por Amadiume e aquelas colocadas por Oyèrónké Oyěwùmí. Apesar das duas autoras abordarem questões muito próximas, elas o fazem a partir de posições teóricas completamente distintas. Enquanto Amadiume abraça a categoria gênero e a separa do sexo biológico para demonstrar que o sistema de gênero igbo operava a partir de uma lógica distinta do sistema ocidental, Oyěwùmí questiona a aplicabilidade da categoria gênero ao contexto vivenciado pelos iorubás antes do tráfico atlântico e da colonização, argumentando que a origem epistemológica do conceito o torna indissociável do sexo. Em suas palavras:

Dada a indissociabilidade de sexo e gênero no ocidente, que resulta do uso da biologia como uma ideologia para mapear o mundo social, os termos “sexo” e “gênero”, conforme observado anteriormente, são, essencialmente, sinônimos. Colocando de outra forma: uma vez que nas construções ocidentais, os corpos físicos são sempre corpos sociais, não há distinção real entre sexo e gênero. Na sociedade iorubá, ao contrário, a legitimidade das relações sociais derivam de fatos sociais, não da biologia. Fatos biológicos como a gravidez e o parto contam apenas em relação à procriação, onde devem contar. Esses fatos biológicos não determinam quem pode se tornar o monarca ou quem pode negociar no mercado. Na concepção indígena iorubá, essas questões eram propriamente questões sociais, não biológicas; portanto, a natureza anatômica de uma pessoa não definia sua posição social. Consequentemente, a ordem social iorubá requer um tipo diferente de mapa, não um mapa que assume a biologia como fundamento do social⁶¹⁸.

⁶¹⁸ Tradução livre. No original “Given the inseparability of sex and gender in the West, which results from the use of biology as an ideology for mapping the social world, the terms ‘sex’ and ‘gender’, as noted earlier, are essentially synonyms. To put this another way: since in Western constructions, physical bodies are always social bodies, there is really no distinction between sex and gender. In Yorùbá society, in contrast, social relations derive their legitimacy from social facts, not from biology. The bare biological facts of pregnancy and parturition count only in regard to procreation, where they must. Biological facts do not determine who can become the monarch or who can trade in the market. In indigenous Yorùbá conception, these questions were properly social questions, not biological ones; hence, the nature of one’s anatomy did not define one’s social position. Consequently, the Yorùbá social order requires a different kind of map, not a map that assumes biology as the foundation for the social”. OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The Invention of Women: making an African sense out of western gender discourses.** Minneapolis, London. University of Minnesota Press. 3ª Ed. 2001. p. 13.

Para apresentar esse mapa da ordem social e, ao mesmo tempo, articular o *sentido de mundo* iorubano⁶¹⁹, Oyèwùmí examina diferentes papéis sociais “conforme articulados em uma série de instituições, incluindo a linguagem, a linhagem, o casamento e o mercado”⁶²⁰. De acordo com a autora, essas categorias desafiam o argumento de que o gênero tenha sido um princípio fundamental para a organização social dos iorubás de Oió, porque, embora houvessem palavras para indicar as diferenças anatômicas entre as pessoas (como *okùnrin* e *obìnrin*), essas diferenças não implicavam em hierarquização social (como acontece com as palavras *homem* e *mulher*)⁶²¹. Através das palavras *oko* e *aya*, erroneamente traduzidas como *marido* e *esposa*, Oyèwùmí argumenta que critérios como a senioridade e o pertencimento linhageiro eram mais relevantes para a sua compreensão do que o gênero propriamente dito.

Em sua interpretação, as distinções codificadas pelas palavras *oko* e *aya* dizem respeito às diferenças de status entre pessoas consideradas pertencentes ao *ilé*⁶²² em virtude do nascimento e aquelas que só passaram a pertencer ao *ilé* a partir de um casamento. Assim, a distinção não é entre homens e mulheres, como sugere a tradução para *marido* e *esposa*, mas entre *insiders* e *outsiders*⁶²³. Todas as pessoas nascidas no interior do *ilé* eram consideradas *oko* em relação a *aya*, independentemente do seu sexo biológico. Para além do pertencimento linhageiro, a senioridade exercia um papel crucial na organização hierárquica do *ilé*, baseando-se na ordem de nascimento para determinar o lugar de cada pessoa classificada como *oko* e na ordem dos casamentos para definir a posição ocupada por cada *aya*. Conforme observado por Oyèwùmí, crianças nascidas antes que uma *aya* específica entrasse para a linhagem eram classificadas como seniores em relação a ela, enquanto crianças nascidas após a sua chegada eram classificadas como júniores⁶²⁴.

Ao contrário do gênero, o pertencimento e a senioridade operam a partir de uma lógica situacional porque dependerão sempre do contexto espacial e temporal em que as interações sociais acontecem. Como ninguém é permanentemente mais velho ou mais novo que ninguém, o estabelecimento dessa diferença está constantemente sujeito a variação porque dependerá das partes envolvidas em uma determinada interação social e poderá variar a medida em que a pessoa envelhece⁶²⁵. Por isso, quando comparadas às terminologias de parentesco

⁶¹⁹ A lógica cultural iorubana, ou “*The Yorùbá world-sense*”. Ibidem, p. 32.

⁶²⁰ Tradução livre. No original: “an examination of social roles as they were articulated in a number of institutions, including language, lineage, marriage and the market”. Ibidem.

⁶²¹ Ibidem, p. 32-33.

⁶²² Espaço habitado pelos descendentes de um ancestral em comum, isto é, pelos membros de uma determinada linhagem.

⁶²³ Ibidem, p. 44.

⁶²⁴ Ibidem, p. 45.

⁶²⁵ Ibidem, p. 46.

das línguas europeias, as palavras oriundas do iorubá apresentam maior flexibilidade no que se refere ao gênero. Essa flexibilidade pode ser explicada, ainda, pelo aspecto coletivista que caracteriza as linhagens na maior parte das sociedades africanas. Enquanto as terminologias de parentesco das línguas europeias são construídas a partir de identidades individuais, em contextos africanos essa construção se dá através de uma lógica coletiva, conforme ilustrado pelo trecho a seguir:

Talvez também seja pertinente apontar que os termos *iyá*, frequentemente traduzido como mãe, e *bàbá*, traduzido como pai, nem sempre estão vinculados à anatomia no uso iorubá. Assim, uma pessoa pode se referir a qualquer parente homem ou mulher de sua mãe como ‘mãe’ porque, em sua percepção, esses parentes são vistos como representantes da linhagem materna na sua vida, independentemente do tipo de corpo. O xamã do Burquina Faso, Melidoma Somé, descreve um conceito semelhante na cultura dagara a partir de sua própria experiência pessoal. “Eu soube depois que Nyangoli era filho da minha mãe-homem, isto é, filho do irmão de minha mãe, meu tio... É como se o pai devesse, em algum momento, se apagar para que o filho sobreviva, e é nesse momento que a mãe-homem se torna útil. O feminino no homem – a mãe no homem – é uma energia que pode ser acionada apenas por um homem diretamente associado à mãe. A mãe-homem é, portanto, considerada como alguém que ‘carrega água’, a energia da paz, do sossego, da reconciliação e da cura”. Mesmo que no exemplo dagara Somé descreva essa relação em termos de gênero, o que eu quero é chamar atenção para o fato de que essas categorias de parentesco das culturas africanas derivam de uma lógica coletiva e não são construídas como uma identidade individual. Essa mesma lógica se aplica aos parentes homens e mulheres de um pai, que podem ser chamado de ‘pai’ em situações em que são vistos como representantes da linhagem paterna de uma pessoa. Essas concepções das relações familiares sugerem cautela na imposição de construções relativas à identidade de gênero sob o mundo iorubá. Para além disso, é verdade que *bàbá* e *iyá* também podem implicar em dominância, prioridade e privilégio, sendo marcadores de antiguidade⁶²⁶.

Fica evidente, então, que as diferenças culturais são fundamentais no que se refere aos processos de compreensão e tradução das línguas africanas para as línguas europeias. Como

⁶²⁶ Tradução livre. No original: “Perhaps it is also pertinent to point out that the terms *iyá*, often translated as mother, and *bàbá*, translated as father, in Yorùbá usage do not always attach to anatomy. Thus, one may refer to any male or female relatives of one’s mother as mother because they are seen as representing the matrikin in one’s life regardless of their body type. The Burknabe shaman Melidoma Somé describes a similar concept in Dagra culture drawing from his own personal experience. ‘I learned later that Nyangoli was my male mother’s son, that is, the son of my mother’s brother, my uncle... It is as though the father must at some point efface himself for the son to survive, and this is when the male mother becomes useful. The feminine in the male – the mother in the man – is an energy that can be triggered into wakefulness only by a male directly associated with the mother. The male mother is therefore thought of as someone who ‘carries water’, the energy of peace, quiet, reconciliation and healing”. Although in the Dagara example Somé casts this relationship in gendered terms, what I want to draw attention to is the fact that these kinship categories in African cultures are collectively derived and not constructed as individual identity. The same logic applies to male and female relations of one’s father, who may be called father in situations where they are seen to be representing the patrician of a particular person. These conceptualizations of family relationships suggest caution in the imposition of gender identity constructs onto the Yorùbá world. It is also true that *bàbá* and *iyá* can also imply dominance, priority, and privilege and are markers of seniority”. OYÈWÚMÍ, Oyèrónké. **What gender is Motherhood?** Changing Yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity. Hampshire, UK. Palgrave Macmillan, 1st Ed. 2016. p. 20-21.

observa Oyěwùmí, “a língua carrega consigo o sentido de mundo de um povo”⁶²⁷ e, quando lembramos que a maior parte do conhecimento que se tem atualmente sobre o passado das sociedades africanas foi produzido a partir de informações recolhidas da tradição oral, essas questões relativas à tradução se tornam uma problemática primordial. Referindo-se aos estudos regionais que se baseiam em um grupo social particular, Oyěwùmí os descreve como exercícios de tradução divididos em, pelo menos, três etapas: “tradução do oral para o escrito; tradução de uma cultura para a outra; e finalmente tradução de uma língua para a outra”⁶²⁸. Como consequência, cada uma dessas etapas “é permeada por diferentes tipos de suposições não ditas e cada movimento está repleto de potenciais para erros”⁶²⁹.

No que se refere ao gênero, especificamente, Oyěwùmí afirma que:

O problema do gênero e seus constructos na língua, literatura e prática social iorubá exige atenção imediata. A língua iorubá não tem gênero, o que significa que muitas categorias tidas como certas no inglês estão ausentes. Não há palavras específicas de gênero que denotem filho, filha, irmão ou irmã. Os nomes iorubanos não são específicos a nenhum gênero; nem *oko* e *aya* – duas categorias traduzidas para o inglês como marido e esposa, respectivamente. Como as categorias anatômicas não são usadas como categorias sociais, fica evidente que tentar apreender o gênero de determinados indivíduos ou personagens em diferentes períodos de tempo e em diferentes lugares é, na melhor das hipóteses, uma aventura ambígua⁶³⁰.

Na passagem acima, Oyěwùmí afirma que a ausência de categorias generificadas na língua iorubá coloca um desafio à quem deseja descobrir o gênero das pessoas em diferentes contextos sociais e históricos, apontando para o tempo e o espaço como variáveis importantes na investigação.

A questão colocada pela autora concentra-se, especificamente, nos processos envolvidos no registro por escrito da tradição oral iorubá, bem como sua respectiva tradução para o inglês. De acordo com Oyěwùmí, esse movimento de tradução têm sido feito de modo acrítico, visto que as palavras nativas do iorubá são simplesmente assimiladas à língua inglesa, sem que haja uma preocupação em se constatar se seu sentido original é mantido ou

⁶²⁷ OYĚWÙMÍ, O. **The Invention of Women...**, op. cit., p. 28.

⁶²⁸ Tradução livre. No original: “Regional studies that are based on particular cultural groups are essentially exercises in translation in different levels: translation from oral to written; translation from one culture to another; and finally translation from one language to another”. Ibidem.

⁶²⁹ Tradução livre. No original: “Each category – written, oral, culture, language – is permeated with all sorts of unstated assumptions and each move is fraught with potentials for missteps”. Ibidem.

⁶³⁰ Tradução livre. No original: “The problem of gender and its constructs in Yorùbá language, literature, and social practice calls for immediate attention. Yorùbá language is gender-free, which means that many categories taken for granted in English are absent. There are no gender specific words denoting son, daughter, brother or sister. Yorùbá names are not gender specific; neither are *oko* and *aya* – two categories translated as the English husband and wife, respectively. Given that anatomic categories are not used as social categories, it is clear that apprehending the gender of particular individuals or personages in a different time period and access space is at best an ambiguous adventure”. Ibidem, p. 28-29.

não⁶³¹. Consequentemente, o conhecimento que se produz a partir dessas traduções está sujeito a reproduzir os equívocos cometidos inicialmente, criando-se, assim, um problema estrutural.

Para exemplificar esse efeito dominó, Oyèwùmí menciona estudos onde terminologias de parentesco (como *oko*) e outras categorias sociais (como *oba*) são tomados como indícios na hora de determinar o gênero de algum personagem histórico ou religioso. Embora *oko* e *oba* sejam frequentemente traduzidos como *marido* e *rei*, elas não expressam exatamente as mesmas ideias. Como vimos acima, a primeira expressa pertencimento linhageiro, já a segunda expressa uma posição de liderança, sendo melhor entendido como *governante* porque, ao contrário de *rei*, *oba* não faz distinção anatômica⁶³². Esses erros de tradução podem parecer sutis e irrelevantes a princípio, mas, conforme mencionamos, fazem grande diferença na interpretação do passado e das instituições sociais como um todo, levando Oyèwùmí a caracterizar a tradução como um fator crucial no “processo de patriarcalização da história e da cultura iorubá”⁶³³.

Conforme apontado pela autora, muitos africanos/as vêm a conhecer sua sociedade a partir daquilo que antropólogos/as e missionários ocidentais escreveram sobre ela⁶³⁴. Essa é uma questão fundamental para nós, visto que neste trabalho nos propomos a construir conhecimento científico acerca das relações de gênero nas sociedades macuas baseando-nos, inteiramente, no mesmo tipo de material criticado por Oyèwùmí. Sendo os provérbios compilados por Alexandre Valente de Matos uma fonte recolhida diretamente da tradição oral, as informações e conselhos que elas expressam foram, originalmente, articuladas a partir do sentido de mundo macua antes de serem traduzidas para o português. Cientes disso, dedicamos os capítulos anteriores a apresentar o mundo social macua, destacando os conflitos e assimetrias que conseguimos identificar entre a cultura macua e a cultura portuguesa.

No capítulo anterior, por exemplo, nos concentramos na figura materna para argumentar que, de acordo com o sentido de mundo macua, a relação de filiação não pode ser compreendida exclusivamente através de um viés biológico. Para que se tenha um entendimento mais preciso dessas relações, é necessário considerar também fatores de ordem social (quem alimentou quem) e fatores de ordem metafísica (como o compartilhamento de uma origem ancestral). A medida em que fomos nos aproximando do sentido dado a maternidade macua, acabamos por nos afastar da paternidade, de modo que a figura paterna

631 OYÈWÙMÍ, O. **What gender is motherhood?**..., op. cit., p. 28.

632 Ibidem, p. 29.

633 Ibidem, p. 30.

634 Ibidem, p. 28.

permanece um mistério para nós. Para tentar compreender essa ausência, nos dedicaremos, agora, a refletir sobre as terminologias do parentesco macua. Esperamos que, para além de conhecer o lugar atribuído à paternidade, essa investigação contribua para delimitarmos também o sentido por trás das terminologias de parentesco macua e suas relações com o gênero. Ao procedermos dessa maneira, questões relativas a tradução ocuparão o centro de nossas atenções.

Pensando nisso, cabe reafirmar que, ao contrário de Oyèrónké Oyèwùmí e Ifi Amadiume, não somos falantes nativas e nem mesmo somos fluentes no emacua. Consequentemente, a realização dessa pesquisa nos colocou diante de vários desafios teórico-metodológicos que envolvem, não apenas as limitações apresentadas pelo material etnográfico com o qual trabalhamos, mas sobretudo, nossas próprias limitações culturais. Se ousamos, aqui, entrar na temática da tradução, o fazemos mais com a intenção de levantar perguntas do que, propriamente, oferecer respostas. Por isso, utilizaremos a análise comparativa para contrastar duas traduções distintas das terminologias de parentesco macua.

Num primeiro momento, utilizaremos o Dicionário Português-Macua, produzido pelo missionário Alexandre Valente de Matos e publicado em 1974, para destacar as consequências que uma tradução descuidada pode gerar para a compreensão das relações de gênero. Em seguida, trabalharemos com a tradução construída em meados da década de 1980 pelo antropólogo francês Christian Geffray. Conforme teremos a oportunidade de constatar, o exercício de tradução deve envolver uma série de preocupações metodológicas que são fundamentais para evitar os erros grosseiros que a simples assimilação de palavras pode gerar. Contudo, veremos também que até mesmo a mais criteriosa das traduções ainda está susceptível a desvios quando o paradigma patriarcal é tomado como um pressuposto.

1.1. Categorias de gênero e categorias de parentesco

Durante toda a vigência do Estado colonial em Moçambique e até mesmo após a independência do país, a língua portuguesa permaneceu como o idioma oficial, sendo ensinada nas escolas e utilizada para registrar informações no interior da burocracia estatal. No entanto, contribuir com “todos os europeus que labutam nesta zona norte do Estado” foi somente uma motivação secundária para Alexandre Valente de Matos⁶³⁵. Na introdução do seu Dicionário Português-Macua, publicado um ano antes do país se tornar independente, Matos

⁶³⁵ MATOS, Alexandre Valente de. **Dicionário Português - Macua**. Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Lisboa, 1974. p. V.

confessa que sua motivação primária era, na verdade, “servir a causa missionária, pondo à disposição de meus colegas de apostolado um repositório opulentíssimo de palavras do uso corrente desta formosa língua banta que é, presentemente, falada por cerca de 2.500.000 moçambicanos”⁶³⁶.

De acordo com seu autor, a recolha dos vocábulos foi feita “vagarosa e conscienciosamente” nas circunscrições de Malema e Ribáuè⁶³⁷, contando com a colaboração de “um grupo de nativos perfeitamente *adestrados* no uso da língua”⁶³⁸. Deste grupo, apenas Agostinho Língua e Albino Pahúa foram agradecidos nominalmente. Os demais colaboradores permanecem anônimos. Como Malema e Ribáuè estão localizados na região interiorana da província de Nampula, Matos descreve o emacua falado na região como vernáculo, uma vez que “não acusa a influência, pelo menos acentuada, de línguas estrangeiras, como acontece no macua do litoral”. Mesmo assim, o missionário indica a ocorrência de vocábulos de origem cinyanja⁶³⁹ na região, afirmando tê-los registrado apenas quando “o seu uso se tornou comum”.

Após indicar uma série de observações para ajudar o/a leitor/a a compreender o conteúdo do dicionário⁶⁴⁰, Matos arremata sua apresentação com uma Advertência Final, datada de 1966. No texto, o missionário afirma que para facilitar o manejo do dicionário “e evitar qualquer erro de interpretação dos vocábulos na sua versão para a língua macua, julguei oportuno e útil dar sempre, entre parênteses, o sentido exacto de cada termo e das suas várias acepções”⁶⁴¹. Como se há de notar, isso fez com que o autor agrupasse palavras bastante diferentes dentro de um mesmo verbete, abrindo espaço para refletirmos a respeito dessa exatidão. A partir de qual perspectiva essas traduções podem ser consideradas exatas?

Esse questionamento, porém, só pode ser feito dentro de algum contexto porque, como se sabe, palavras podem expressar diferentes sentidos de acordo com as circunstâncias em que são empregadas. Assim, tendo em mente os objetivos que estabelecemos para esse capítulo, isto é, conhecer o sentido por trás das categorias de parentesco e o lugar social ocupado pela paternidade, optamos por tomar um dos provérbios trabalhados no capítulo anterior como um

⁶³⁶ Ibidem.

⁶³⁷ Distritos da província de Nampula.

⁶³⁸ Ibidem, grifos nossos.

⁶³⁹ Também conhecida como “nianja”/“nyanja” ou “chewa”. É, atualmente, a língua oficial do Malawi, embora também seja falada por diferentes comunidades espalhadas entre Moçambique, Zâmbia, Zimbábue e Botsuana. Informações disponíveis em: <<http://multitree.org/codes/nya>>. Acesso em: 18 de out. de 2021.

⁶⁴⁰ Matos informa as diferentes classes de substantivos, bem como suas formas plurais. Também ensina a reconhecer os adjetivos, os verbos, as locuções locativas, numerais e os pronomes (a respeito destes, o autor só informa os pronomes interrogativos).

⁶⁴¹ Ibidem, p. XXVII.

ponto de partida para a análise do dicionário. Esse provérbio será reproduzido novamente na íntegra, para que possamos continuar a destrinchá-lo:

Mulopwana, nakhuwo; khanimela ekholwèle.

“O homem é como o milho grosso, cuja raiz não dá rebentos, por anos a fio, como a mapira (<<mèle>>)”

Em virtude do matriarcado, que é um tipo de estruturação social da família, segundo o qual os filhos pertencem única e exclusivamente à mãe, os Macuas afirmam que o clã (*nihimo*), do homem é infrutífero, estéril, não se transmitindo aos filhos por geração como o da mãe. Por isso mesmo, dentro do bloco familiar, ao homem cabe somente a função biológica de reprodutor. Na expressiva imagem do rifão, se o homem é comparado ao pé de milho grosso que só dá fruto uma vez no ano e morre, a mulher é semelhante à mapira, cujo raizame se renova num surto de admirável produtividade, por três ou mais anos seguidos. É como se se disse que o clã se propaga indefinidamente através da geração dos filhos. Por este motivo, as mulheres gostam mais de ter filhas do que filhos. Por vezes, ao visitar-se uma família macua, encontramos a confirmação disto mesmo. Se o bebê que mulher segura nos braços ou carrega às costas é do sexo masculino, poderemos ter a lembrança de lhe dar os parabéns... Ela, porém, iluminando o seu rosto por um ar de significativo riso crítico, será capaz de nos retorquir com o ditado⁶⁴².

Ao analisarmos esse provérbio no capítulo anterior, nós o relacionamos às dinâmicas de pertencimento familiar para enfatizar a relação entre status e descendência. Antes, porém, que nos concentremos sobre essa questão, convém observar a menção que Matos faz ao matriarcado. Ao longo do processo de leitura e sistematização dos provérbios, foi possível constatar que o missionário utiliza os conceitos de *matriarcado* e *matrilinearidade* como sinônimos. No entanto, como concluímos ao discutir a teoria matriarcal de Ifi Amadiume, é importante demarcar uma fronteira entre os conceitos porque, de acordo com a autora, a matrilinearidade já indica um deslocamento de autoridade dentro do triângulo matriarcal. Enquanto a estrutura matriarcal enfatiza a autoridade materna, a estrutura matrilinear coloca o filho como o eixo central, transformando-o no poderoso tio materno. Nas palavras da autora: “se uma mulher é chamada de filha, ou de irmã [...], depende do foco de gênero. Se o foco é a mãe, ela é filha. Se o filho é o foco, então, a mesma mulher se torna uma irmã”⁶⁴³. Assim, “com uma mudança de foco patriarcal, a referência passa a ser à irmã do tio no sistema de

⁶⁴² MATOS, Alexandre Valente de. **Provérbios Macuas**. Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Lisboa, 1975. Provérbio nº 11, p. 63-64.

⁶⁴³ Tradução livre. No original: “Whether a woman is called a daughter or sister, it seems to me, would depend on the gender focus. If the mother is the focus, she is daughter. If the son is the focus, the same mothers daughter becomes a sister”. AMADIUME, Ifi. **Re-inventing Africa: matriarchy, religion, and culture**. London: Zed Books. 1997. p. 76.

descendência matrilinear”⁶⁴⁴. Porém, como bem observou Amadiume, para além de filho e tio, ele também é “um irmão, um marido [e] um pai/ausente”⁶⁴⁵.

Ao nos debruçarmos sobre esse argumento no capítulo II, afirmamos que a intenção da autora era chamar atenção para multiplicidade de posições sociais que uma mesma pessoa pode vir a ocupar dentro dos sistemas de parentesco africanos. A princípio, essa constatação pode parecer redundante, porque a família nuclear também admite que uma pessoa ocupe posições diferentes, porém, é importante ressaltar que isso não implica em mudanças estruturais nas relações de poder. É claro que, no interior da família, uma mulher poderá exercer diferentes níveis de influência de acordo com a posição ocupada, mas o fato dela ser *mulher* ainda será mais relevante do que qualquer posição social que ela venha ocupar nessa instituição. O que acontece, então, quando lidamos com um sistema familiar como as matrilineagens macuas em que sexo biológico não pode ser tomado como o único critério a determinar as relações de poder?

Para responder essa pergunta tomaremos como exemplo um indivíduo hipotético do sexo masculino. De acordo com a interpretação que Matos fez do provérbio, dentro das linhagens macuas, “ao homem cabe somente a função biológica de reprodutor”. Ora, sabemos que isso não é verdade. O conjunto das discussões que fizemos ao longo deste trabalho nos permite dizer que, mesmo sendo biologicamente homem, uma pessoa poderia exercer diferentes níveis de influência no interior das linhagens, dependendo do contexto espacial e temporal em que estava inserido.

Segundo Eduardo Medeiros, o grau de inserção que um homem tinha na linhagem de sua “esposa” dependia, em grande parte, do número de “filhos” e “filhas” que ele tinha com ela. Ou seja, quanto mais duradouro o relacionamento, mais relevante esse homem se tornava junto a família da “esposa”. Porém, Medeiros também observa que, “mesmo que seja pai de cinquenta filhos”, esse homem ainda seria considerado *m’malapo*, isto é, um estrangeiro⁶⁴⁶. Junto à sua própria linhagem, por outro lado, ele seria *ahima*, um “membro autêntico da linhagem”⁶⁴⁷. Se considerarmos, ainda, a hipótese de que ele fosse polígamo, as possibilidades se dilatariam ainda mais, nos levando a concluir que a posição social dos

⁶⁴⁴ Tradução livre. No original: “With a patriarchal shift of focus, the reference is to the sister of the uncle in a matrilineal system”. Ibidem, p. 76.

⁶⁴⁵ Tradução livre. No original: “I am arguing that with matriliney, there is already a shift of focus or power in the matriarchal triangle from mother to son, who in matriliney is seen as the all important uncle. Yet, he is a son, a brother, a husband, an absent/invisible father, as well as an uncle”. Ibidem, p. 82

⁶⁴⁶ MEDEIROS, Eduardo. **Os senhores da floresta**: Ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuês. Porto: Campo das Letras, 2007. p. 253.

⁶⁴⁷ Ibidem, p. 80.

homens nas matrinhagens macuas não dependia tanto de suas anatomias quanto de uma intersecção entre senioridade e pertencimento.

Sabemos que, ao instituir a pertença, o *nihimo* influenciava diversos aspectos da vida social como a identidade de quem ele ocupava, os direitos e deveres disponíveis aos seus portadores, a organização política e territorial, bem como a religiosidade e o acesso a determinados saberes. No entanto, a interpretação construída por Matos no provérbio acima não nos permite fazer estas relações. Após mencionar o matriarcado, o missionário logo apresenta a questão do pertencimento pela ótica do dualismo homem-mulher, onde um sexo tem acesso a algo do qual o outro é excluído. Ao fazer isso, a imagem de matriarcado que surge, principalmente para leitores não especializados (o público-alvo do livro) é, precisamente, aquela criticada por Amadiume: *female rule*. De modo geral, a impressão que nós temos é que, todas as vezes em que se deseja chamar atenção para as situações em que as mulheres são beneficiadas pelas assimetrias que permeavam a relação entre homens e mulheres, a palavra utilizada é *matriarcado*. Agora, quando o foco está sobre as demais características do sistema familiar, inclusive quando se fala na autoridade do “tio materno”, recorre-se à *matrilinearidade*.

De fato, antes que o islã e o a cultura europeia se tornassem influentes na região norte, o *nihimo* paterno era irrelevante para a determinação do pertencimento, como informa o provérbio. Porém, ao reduzir o papel dos homens nas matrinhagens macuas à função de reprodutor, Matos contradiz, por exemplo, a sua própria percepção dos “tios maternos” como figuras de autoridade. Afinal de contas, apesar de o “tio materno” ser anatomicamente um homem, Matos nunca se refere a ele para falar sobre dinâmicas reprodutivas e sim sobre relações de poder. O que essa contradição revela é a correlação feita pelo missionário entre papéis sexuais e classificações no sistema de parentesco.

Esse tipo de associação essencializa o debate sobre as relações de gênero e não nos permite captar as nuances do sistema social. Ao afirmar que “dentro do bloco familiar, ao homem cabe somente a função biológica de reprodutor”, Matos leva os leitores e leitoras de seu livro a perceberem categorias como *homem*, *marido* e *pai* como sinônimos, quando uma descrição mais precisa destas relações sociais exige que elas sejam tratadas de formas distintas. A ausência de fronteira entre categorias de gênero e categorias de parentesco confirma, mais uma vez, que as relações familiares macuas foram interpretadas a partir do modelo nuclear de família, onde o gênero figura como categoria central. Isso, por sua vez, produziu uma imagem distorcida dessas relações. Ao problematizar essa mesma questão, Oyèrónké Oyèwùmí afirmou que:

Na maioria das culturas, a maternidade é definida como uma relação de descendência, não como uma relação sexual com um homem. Dentro da literatura feminista, a maternidade, que em muitas outras sociedades constitui a identidade dominante das mulheres, está subsumida a ser esposa. Porque mulher é um sinônimo de esposa, a procriação e a lactação na literatura de gênero (tradicional e feminista) são geralmente apresentadas como parte da divisão sexual do trabalho. A formação de casais pelo casamento está assim constituída como a base da divisão social do trabalho.

A socióloga feminista Nancy Chodorow argumenta que mesmo uma criança experimenta a sua mãe como um ser genericado – esposa do pai – o que tem implicações profundas no que diz respeito ao desenvolvimento psicossocial de filhos e filhas. Ela universaliza a experiência da maternidade nuclear e toma-a como um dado humano, estendendo assim os limites desta forma euro-americana muito limitada para outras culturas que têm diferentes organizações familiares⁶⁴⁸.

Apesar das considerações acima se concentrarem nas categorias *mulher, mãe e esposa*, elas nos ajudam a perceber que a associação entre categorias de gênero e categorias de parentesco conduzem ao apagamento do que há de específico a cada um desses papéis. Conseqüentemente, além de não conseguirmos teorizar sobre a relação entre eles, nós ainda corremos o risco de projetar no contexto analisado relações que, a princípio, poderiam não fazer parte da lógica cultural local. Essa questão se torna ainda mais relevante quando consideramos o efeito estrutural que essas análises equivocadas podem produzir. Se nos limitássemos ao provérbio em questão, é possível dizer que ele cria no/a leitor/a a ideia de que, no passado matriarcal macua, homens não tinham muita utilidade para suas famílias, além de garantir a fecundação das mulheres.

Cabe apontar que não é exatamente o provérbio que conduz a essa percepção, mas a interpretação elaborada por Matos. O enunciado do provérbio diz “*mulopwana, nakhuwo; khanimela ekholwèle*” e, através do dicionário de Matos, nós descobrimos que a palavra *mulopwana* parece sim corresponder a “homem”. Dessa forma, a tradução “o homem é como o milho grosso [...]” parece mais precisa do que a interpretação do missionário em si, onde se observa a mistura entre gênero e parentesco. Isso acontece porque, ao se traduzir uma frase o espaço para interpretação será sempre menor do que o espaço que se tem para explicar essa mesma frase. No entanto, o espaço para a interpretação ainda existe. Cabe à pessoa que traduz avaliar se a palavra ou expressão original e a palavra ou expressão da língua a qual se destina a tradução expressam o mesmo sentido.

⁶⁴⁸ OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. Conceitualizando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes. p. 5-6.

Pensando nisso, gostaríamos de analisar alguns verbetes retirados do dicionário de Valente de Matos que, como vimos, promete uma tradução exata dos vocábulos recolhidos. Nosso objetivo será compreender em que medida essa exatidão foi beneficiada ou comprometida pelo espaço de interpretação que permeia o exercício da tradução. Para começar, nos concentraremos nos seguintes verbetes:

Homem, s.m. (ser humano do sexo masculino): mulopwana (a). / (Humanidade; espécie humana): omutchu(o). / (Marido): iyá (pl.: aiyá ou asiya). / (Soldado): mukhotco (a); surutatu (a). / (Operário): namuteko (a). / (O que é próprio do homem): elopwana (i). olopwana (o). / (Homem muito antigo): nakhwita (a); nikholo (ma); nakhùlu (a); mukhulupale (pl. makhulupale)⁶⁴⁹.

Mulher, s.f. (pessoa do sexo feminino): muthiyana (pl. athiyana ou asithiyana). / (Antes da puberdade): mwarusi (pl.: asarusi ou asirusi); nlatci (pl.: malatci); mwanlatci (pl.: asanlatci). / (Depois da puberdade): mwalí (pl.: asimwalí). / (Depois de dar à luz o primeiro filho): mwashepele (pl.: asashepele). / (Depois de dar às luz a dois ou mais filhos): namwana (ol.: asinamwana). / (Mulher antiga): nikholo (ma); nakhwita (a). / (Mulher nova): muthiyana (pl.: othiyana ou asithiyana), musá; muthiyana mukithi; muthiyana a nanano. / (Mulher velha): muthiyana mokwasha; muthiyana kokwana; muthiyana nikhuluvatce. / (Esposa): mwàra (pl.: asàra). / (Senhora): muhano (pl.: ahano)⁶⁵⁰.

Muitas leituras podem ser feitas a partir dos verbetes acima, por isso, gostaríamos de começar pontuando o mais óbvio: Matos não limitou seus verbetes a anatomia. Ao invés disso, incluiu terminologias de parentesco e de profissão como “soldado” e “operário”, o que provavelmente tem a ver com seu objetivo de ajudar os agentes coloniais que “sentem a necessidade imperiosa de conhecer a língua para melhor cumprirem os seus encargos e funções na vida de relação com os autóctones”⁶⁵¹. No que diz respeito às categorias de parentesco, parece significativo que no verbete “homem” tenha sido incluída uma palavra para “marido”, quando nada é dito a respeito do “pai”. Por outro lado, apesar de também encontrarmos uma palavra para “esposa” no verbete “mulher”, a maternidade está tão presente que descobrimos a existência de termos diferentes para se referir a uma mulher que teve apenas um “filho” e uma mulher que teve dois ou mais. Isso sugere que essas palavras estabelecem uma distinção entre “mães” jovens e “mães” já mais experientes.

Esse recorte entre júniores e sêniores ganha uma importância ainda maior quando percebemos que as demais palavras presentes em ambos os verbetes expressam ideias relativas ao ciclo vital. Naturalmente, todas essas constatações exigem maior consideração e, por isso, serão retomadas a medida que nossa investigação avançar. Nesse momento, a

⁶⁴⁹ MATOS, A. V. *Dicionário Português-Macua...* op. cit., p. 214.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 276.

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. XXVII.

inclusão de uma palavra que, de acordo com o missionário serviria para se referir à humanidade de forma mais ampla, merece uma atenção especial.

Não nos parece acidental que Matos tenha escolhido posicioná-la exatamente dentro do verbete “homem” porque, a menos que no contexto local as palavras *mulopwana* e *omutchu* (“indivíduo do sexo masculino” e “humanidade”) fossem realmente evocadas como sinônimos (como acontece no português) somos levadas a pensar que o dicionário de Matos tende a generificar palavras que, talvez, não fizessem distinção de gênero. Isso se torna ainda mais evidente quando notamos que a palavra *omutchu* aparece novamente em “humanidade”⁶⁵², sendo definido como “natureza humana” e, se consultarmos o verbete “pessoa”, encontraremos a palavra *mutchù*⁶⁵³ definida como “criatura humana, homem ou mulher”⁶⁵⁴. Já no verbete “humano”, as palavras *a~mutchú* e *a~omutchu* são descritos por Matos como “relativo ao homem ou à pessoa”⁶⁵⁵. Com isso, temos razões fortes o suficiente para suspeitar que o dicionário não apenas tende a generificar palavras, como também a masculinizá-las, revelando que a tradução do emacua para o português feita por Matos atravessou todos os diferentes estágios que descrevemos na introdução deste capítulo.

É importante notar aqui a sutileza das manobras envolvidas nessa operação porque em nenhum momento Matos omite que essas palavras podem se referir igualmente a homens e mulheres. Mas, ao simplesmente posicionar a palavra *omutchu* no interior do verbete “homem” ou dizer que *a~mutchú* e *a~omutchu* podem ser traduzidas por “homem” e por “pessoa”, Matos faz parecer que o emacua também privilegia o elemento masculino. Ao apontar essa especificidade na língua inglesa, Marilyn Frye afirmou que “a palavra ‘mulher’ deveria se referir às *fêmeas da espécie*, mas o nome da espécie era ‘Homem’”⁶⁵⁶. Mais uma vez, a ideia da mulher como o *Outro*, o específico em relação ao geral ou ao normal, volta ao centro de nossas atenções. No que diz respeito aos provérbios compilados por Matos, isso pode ser observado no fato de que, na maioria deles, o sujeito é masculino. As únicas exceções ocorrem em provérbios que fazem referências explícitas a questões que, na mentalidade ocidental, são percebidas como femininas.

Essa tendência para a masculinização de palavras levou Oyèwùmí a construir um argumento que ela chamou *A Questão do Homem* em uma óbvia inversão daquilo que o

⁶⁵² Ibidem, p. 215.

⁶⁵³ Ibidem, p. 306.

⁶⁵⁴ Ibidem, p. 306.

⁶⁵⁵ Ibidem, p. 215.

⁶⁵⁶ Tradução livre. No original: “The word ‘woman’ was supposed to mean the *female of the species*, but the name of the species was ‘Man’”. FRYE, Marilyn. *The politics of reality*. Trumansburg, New York, Crossing Press, 1983. apud OYÈWÙMÍ, O. **The Invention of Women...**, op. cit., p. 33. Grifos da autora.

feminismo ocidental tem por sua questão principal: a posição social da mulher. De acordo com a autora, a ideia surgiu a partir de seu contato com pesquisas que investigavam as “imagens das mulheres” no *Ifá*⁶⁵⁷ e que, segundo ela, apresentavam dois problemas. O primeiro seria a aceitação acrítica das categorias de gênero enquanto o segundo diz respeito ao fato de que “não importa quantas imagens de mulheres os/as autores/as apresentem, a abordagem exibe um viés inerentemente antifeminino porque, ao procurar por imagens de mulheres no *Ifá*, eles/elas já o definiram como um mundo masculino”⁶⁵⁸. Mais especificamente, ao construir a *questão do homem*, a autora procura:

[...] historicizar, explicar e questionar o processo pelo qual um ethos baseado na senioridade, expresso nas instituições e nas práticas sociais, incluindo o *Ifá*, está sendo cada vez mais transformado em um sistema de conhecimento de predomínio masculino que distorce a tradição e discrimina as mulheres. A questão do homem, tal como aplicada ao universo iorubá, visa interrogar como o privilégio masculino está sendo naturalizado e universalizado como a ordem das coisas na cultura. A dominação masculina e a dominação ocidental na sociedade iorubá estão interligadas⁶⁵⁹

São razões como essas que nos levam a enfatizar constantemente a importância de não tomarmos o gênero, *a priori*, como uma categoria de hierarquização social no estudo de outras culturas. Por outro lado, como já indicamos, nossas fontes estão constantemente falando em “homens” e “mulheres” e, mesmo quando não o fazem, o simples fato de terem sido escritas em português ou em inglês já imprime nelas um viés generificado. Assim, o nosso desafio é descobrir como trabalhar com o gênero como uma categoria útil de análise histórica sem, com isso, projetar no contexto analisado dinâmicas sociais que não lhe são próprias.

Nesse sentido, as contribuições teóricas de Ifi Amadiume têm sido fundamentais porque, ao contrário de Oyëwùmí, nós não conhecemos a língua macua bem o suficiente para poder afirmar que se trata de um idioma livre de categorias de gênero. Na realidade, veremos mais adiante que essa distinção poderia ser feita, inclusive, através de palavras que, sozinhas, não especificam gênero. Assim, as possibilidades abertas pela adoção da unidade

⁶⁵⁷ Um dos sistemas iorubanos de conhecimento.

⁶⁵⁸ Tradução livre. No original: “No matter how many images of women these authors present, their approach exhibits an inherent antifemale bias, because in searching for images of women in *Ifá*, they have already defined it as a man’s world”. OYËWÙMÍ, O. **What gender is motherhood?**..., op. cit., p. 10.

⁶⁵⁹ Tradução livre. No original: “Simply put, the man question is an attempt to historicize, account for, and challenge the process by which a seniority-based ethos, as expressed in institutions and social practices including *Ifá*, is being increasingly rendered into a male-dominant system of knowledge that distorts the tradition and discriminates against anafemales. The man question as applied to the Yorùbá universe aims to interrogate how male privilege is being naturalized and universalized as the order of things in the culture. Male dominance and Western dominance in Yorùbá society are entwined”. Ibidem, p. 16-17.

matricêntrica e sua estrutura triangular é o que tem nos permitido refletir sobre as dinâmicas sociais descritas pela documentação a partir de um outro prisma.

Ao nos abirmos para a possibilidade de reconhecer outros padrões de relacionamento, conseguimos identificar dinâmicas de poder diferentes daquelas que conhecemos. No entanto, nossa tarefa ainda está incompleta, uma vez que ainda não conseguimos determinar o sentido das categorias de parentesco macua e nem mesmo nos aproximarmos da figura paterna. Por isso, agora que já temos uma noção mais clara dos cuidados a serem tomados no trato com o dicionário de Matos, partiremos das palavras macuas *mulopwana* e *muthiyana* para descobrir como elas podem nos ajudar a pensar as categorias de parentesco propriamente ditas.

1.2. Perdido na tradução

Em seu esforço para restituir o sentido “original”⁶⁶⁰ a uma série de categorias sociais nativas do iorubá, Oyěwùmí considerou problemática a tradução de *obìnrin* e *okùnrin*, como “fêmea/mulher” e “macho/homem”, respectivamente. De acordo com ela, não há correspondência entre as palavras porque “essas categorias não estão dispostas de modo binário nem hierárquico”; uma não deriva da outra como acontece no inglês, em que *woman*, mulher, provém de *man*, homem⁶⁶¹. Na realidade, o sufixo *-rin* está presente em ambas porque designa uma humanidade em comum, ao passo que *obìn* e *okùn* especificam qual o tipo de anatomia. Essa distinção, no entanto, estava limitada às “diferenças fisiológicas entre as duas anatomias no que lhes diz respeito às relações sexuais e à procriação” onde os corpos femininos desempenham um papel central⁶⁶². Dessa forma, “na concepção iorubá, *okùnrin* não é colocado como a norma, a essência da humanidade contra a qual *obìnrin* é o Outro. *Okùnrin* também não é uma categoria de privilégio”⁶⁶³.

Se nós aplicarmos este raciocínio para interrogar o dicionário de Matos, encontraremos razões para suspeitar que, no contexto macua, as categorias *mulopwana* e *muthiyana*, traduzidas pelo missionário como “homem” e “mulher”, respectivamente, também pareciam expressar uma distinção exclusivamente anatômica:

⁶⁶⁰ Tendo em vista que os sentidos de uma palavra podem variar de acordo com o uso dado a ela ao longo do tempo, por “original” nos referimos ao sentido que as palavras em questão tinham antes de passar pelo processo de tradução analisado por Oyěwùmí.

⁶⁶¹ OYĚWÙMÍ, O. *The Invention of Women...*, op. cit., p. 32-33.

⁶⁶² Tradução livre. No original: “The terms [...] merely indicate the physiological differences between the two anatomies as they have to do with procreation and intercourse”. *Ibidem*, p. 34.

⁶⁶³ *Ibidem*, p. 33.

Sexo, s.m. (diferença física que distingue o homem da mulher, ou o macho da fêmea): mukhalelo (mi); ekhalelo (i). nikhalelo (ma). / (Sexo masculino): mukhalelo wolopwana; mukhalelo w'elopwana; elopwana (i). / (Sexo feminino): mukhalelo wothiyana; mukhalelo w'ethiyana; ethiyana (i)⁶⁶⁴.

Genital, adj. (que serve para a geração): oyariha. / (Sexual): órgãos genitais do homem, ethaka (i) ya mulopwana; órgãos genitais da mulher, ethaka (i) ya muthiyana. Wa'thaka wa molopwana, nos órgãos genitais do homem⁶⁶⁵.

Pênis, s.m (órgão sexual do homem): elopwana (i) mpolo (mi), mulòma (mi); mushakalume (mi); mukwala (mi)⁶⁶⁶.

Macho, adj. (do sexo masculino): mwamulopwana. Cabrito, epuri yelopwana. Macaco, kholé mwamulopwana⁶⁶⁷.

Masculino, adj. (relativo ao varão ou macho): a~elopwana; a~olopwana; a~mulopwana⁶⁶⁸.

Vagina, s.f. (canal entre a vulva e o útero): ethiyana (i); nanyoko (a); vakholoni⁶⁶⁹.

Fêmea, s. f. (animal do sexo feminino): mwàra (pl.: amwàra ou asàra). - Adj.: mwamuthiyana⁶⁷⁰.

Feminino, adj. (relativo às fêmeas): mwamuthiyana⁶⁷¹.

A partir dos vocábulos acima nós conseguimos perceber que os termos *elopwana* (pênis) e *ethiyana* (vagina) se repetem em todos os verbetes, associados a diferentes prefixos ou mesmo a outras palavras, dentre elas *mulopwana* e *muthiyana*. Infelizmente, apesar dos nossos esforços, não conseguimos ter acesso a uma gramática do emacua, o que poderia ter fornecido pistas importantes acerca dos usos dados aos prefixos em questão. Ainda assim, é significativo que esses termos apareçam exatamente em verbetes que dão ênfase ao sexo biológico porque reforça nossa hipótese de que *mulopwana* e *muthiyana*, assim como *obìnrin* e *okùnrin*, limitavam-se a fazer uma distinção anatômica no que diz respeito à reprodução. Em um outro argumento, Oyěwùmí aponta que *obìnrin* e *okùnrin* seriam melhor compreendidos se interpretados como categorias de adultez, já que não costumavam ser usados para se referir às crianças⁶⁷². Nessa perspectiva, *obìnrin* e *okùnrin*, para além de diferenciar as anatomias, expressariam também um princípio de senioridade. Se seguirmos

⁶⁶⁴ MATOS, A. V. **Dicionário Português-Macua...** op. cit., p. 361.

⁶⁶⁵ Ibidem, p. 206.

⁶⁶⁶ Ibidem, p. 301.

⁶⁶⁷ Ibidem, p. 255.

⁶⁶⁸ Ibidem, p. 262.

⁶⁶⁹ Ibidem, p. 390.

⁶⁷⁰ Ibidem, p. 192.

⁶⁷¹ Ibidem.

⁶⁷² OYĚWÙMÍ, O. **The Invention of Women...**, op. cit., p. 33.

esta pista para lançar um novo questionamento ao dicionário de Matos chegaremos a outro grupo de palavras igualmente eloquentes:

Adulto, adj. (que chegou à idade madura): mutokwène (pl. atokwène e asitokwène); mulupale (pl. amùlupale e asùlupale). - S. m. (homem que ultrapassou a puberdade e chegou à virilidade): mmiravo (pl.: amiravo ou assimiravo) mutokène; mulopwana (a). / Falando de mulher que ultrapassou a puberdade): mwali (pl.: asimwali; imwali); muthiyana (a)⁶⁷³.

Criança, s. f. (menino): mwàna (pl.: anamwane) ou ashinamwane); mwanamwane (pl.: anamwane ou ashinamwane); (Criança de até 4 meses após o nascimento): niwiya (ma)⁶⁷⁴.

Adolescência, s.f. (período da vida humana entre a puberdade e a virilidade), falando de rapaz): omiravo (o); emiravo (e~i, sem pl.). / (Falando de rapariga) omwali (o); emwali (e~i, sem pl.)⁶⁷⁵.

Adolescente, s. m. e f. (rapaz que está na adolescência): mmiravo (pl. amiravo ou assimiravo). / (Rapariga que está na adolescência): mwali (pl.: asimwali ou imwali)⁶⁷⁶.

Filho, s. m. (pessoa do sexo masculino em relação aos pais): mwàna (pl.: anamwane) mwamulopwana. / (Rebento de planta): niphuwa (ma); niphuwela (ma)⁶⁷⁷.

Filha, s. f. (pessoa do sexo feminino em relação aos pais): mwàna (pl.: anamwane) mwamuthiyana⁶⁷⁸.

Menina, s. f. (criança do sexo feminino): mwàna (pl.: anamwane ou ashinamwane) mwamuthiyana. / (Rapariga solteira, antes de atingir a puberdade): mwarusi (pl.: sdsrudi). (Rapariga solteira que atingiu a puberdade): mwali (pl.: asimwali). / (Menina do olho): mwàna (pl.: anamwane) a nitho; erima (i) ya nitho. Pregar uma partida na menina do olho (enganar alguém na vista do próprio), ovitha mavilavila⁶⁷⁹.

Menino, s. m. (criança do sexo masculino): mwàna (pl.: anamwane ou ashinamwane ou asinamwane); mwamulopwana; mwanamwane (pl.: anamwane ou ashinamwane ou asinamwane); musikhàni (pl.: asikàni)⁶⁸⁰.

Prole, s. f. (descendência): osùlu (o); anamwane (sing.: mwàna)⁶⁸¹.

Sobrinho, s. m. (filho do irmão): mwàna (pl.: ana ou anamwane). (Filho da irmã): musulwá (pl.: asisulwá)⁶⁸².

Sobrinha, s. f. (filha do irmão): mwàna (pl.: ana ou anamwane). / (Filha da irmã): tâta (pl.: asitâta); mãe, ou mái, mòe (pl.: asimâe, ou asimâi ou asimòe)⁶⁸³.

⁶⁷³ MATOS, A. V. **Dicionário Português-Macua...** op. cit., p.10.

⁶⁷⁴ Ibidem, p. 96.

⁶⁷⁵ Ibidem, p. 10.

⁶⁷⁶ Ibidem.

⁶⁷⁷ Ibidem, p. 194.

⁶⁷⁸ Ibidem.

⁶⁷⁹ Ibidem, p. 266.

⁶⁸⁰ Ibidem.

⁶⁸¹ Ibidem, p. 319

⁶⁸² Ibidem, p. 363

⁶⁸³ Ibidem.

Em um primeiro olhar, a presença de *mulopwana* e *muthiyana* no verbete “adulto” e sua respectiva ausência em “criança” e “adolescente” parecem confirmar o argumento formulado por Oyèwùmí para o contexto iorubá, sendo apenas duas dentre outras tantas formas de se referir a uma pessoa adulta do sexo masculino ou feminino. Porém, quando passamos a buscar outros verbetes onde o termo “*mwàna*” aparece, encontramos palavras como “filho”, “filha”, “menino”, “menina”, “prole”, “sobrinho” e “sobrinha”, nos quais estão presentes as terminologias de distinção anatômica. Como todos esses verbetes apontam para indivíduos mais jovens, nosso próximo impulso seria o de descartar o argumento de Oyèwùmí. Mas, se o fizéssemos, nossa ansiedade nos impediria de observar alguns detalhes importantes.

Ao realizar um estudo detalhado acerca dos ritos de iniciação dos rapazes macuas-lòmúés, Eduardo Medeiros caracterizou a circuncisão à qual todos eles eram submetidos como uma “mutilação simbólica” que “marcava a passagem da criança assexuada para o projecto de homem com capacidade de procriar”⁶⁸⁴. Em uma passagem em particular, Medeiros cita o discurso feito pela “esposa” de um régulo em Namarroi, na Alta Zambézia. Ao dirigir-se a um grupo de “rapazes” durante uma das cerimônias de encerramento dos ritos de iniciação, a mulher disse, dentre outras coisas, que “vós, irmãos, todos nós éramos mulheres; vós (homens) éreis mulheres e tivestes gravidez, e para parir não o sabíeis fazer[...]”⁶⁸⁵. Por ser um discurso longo, não iremos reproduzi-lo na íntegra, mas, ao interpretá-lo, Medeiros concluiu que “no início do mundo houve uma origem mítica indiferenciada do homem e da mulher; a distinção dos sexos veio em seguida”⁶⁸⁶.

Nesse sentido, uma das palavras em emacua que Matos alocou sob “adolescência” e “adolescente” fornecem uma pista a mais nesta direção. A palavra “*mwali*”, que Matos considerou como correspondente a mulher adolescente, aparece nos textos de Medeiros⁶⁸⁷, Arnfred⁶⁸⁸ e Martinez⁶⁸⁹ como um dos nomes dados aos ritos de iniciação⁶⁹⁰ ou mesmo às

⁶⁸⁴ MEDEIROS, E. *Os senhores da floresta...*, op. cit., p. 26-27.

⁶⁸⁵ *Ibidem*, p. 277.

⁶⁸⁶ *Ibidem*.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, p. 149.

⁶⁸⁸ ARNFRED, S. *Sexuality and Gender Politics...*, op. cit., p. 154; p. 167.

⁶⁸⁹ MARTINEZ, F. L. *O povo Macua...*, op. cit., p. 109.

⁶⁹⁰ Para Medeiros, “*emwali*” servia como um “termo genérico que os macuas davam às cerimônias de iniciação, tanto dos rapazes como das raparigas. A palavra isoladamente significa em eMakhuwa ‘luz’, ‘alumiado’ e Martinez como “*emwali*””. Martinez, por sua vez, registrou o mesmo vocábulo, atribuindo-o apenas aos ritos femininos. Já Arnfred, por fim, utiliza a palavra “*amwali*” para se referir à jovem durante o processo de iniciação e “*winelwa*”, para se referir aos ritos de iniciação. O termo “*winelwa*” também é usado por

moças submetidas aos ritos. Isto implica dizer que a sua tradução como “adolescente” é problemática na medida em que leva a acreditar que qualquer menina em idade púbere poderia ser designada pelo termo “*mwali*”, o que não é verdade. Apenas àquelas que passaram pelas cerimônias de iniciação e, dessa forma, receberam todas as instruções necessárias à vida adulta, é que podiam ser designadas por este termo.

Ao contrário de “adolescente”, “*mwali*” não é uma categoria biológica, mas social. Por isso, ao analisar os ritos femininos, Signe Arnfred precisou recorrer ao conceito de “contingência” de Caroline Bledsoe. De acordo com Arnfred, Bledsoe estabelece uma diferença entre duas formas de conceber o tempo e o corpo. A primeira, obedece a uma norma cronológica, segundo a qual as pessoas envelhecem com o passar dos anos e a segunda obedece a uma norma de contingência, isto é, a idade depende do contexto e das relações sociais. Nessa segunda forma de perceber a realidade, é a ação social que produz a idade.

Em razão disso, temos fortes indícios para suspeitar que, até a iniciação, os e as jovens macuas eram percebidos como seres assexuados, sendo o conjunto cerimonial dos ritos femininos e masculinos responsáveis por construir uma distinção entre eles para, então, inseri-los no mundo do sexo e da reprodução. Era a partir daí que os rapazes e moças macuas passavam a ostentar ornamentos que simbolizavam masculinidade ou feminilidade, estando incluídos ou privados de certos espaços sociais, como revela o seguinte trecho:

As residências da mãe e das tias, que tinham sido o seu mundo de infância, apresentavam-se agora redimensionadas, o território do iniciado não terminava já no limite das machambas e na orla da floresta; pelo contrário: era como se agora começasse ali o que outrora terminava. Depois dos ritos, o iniciado estava sujeito à terrível proibição de nunca mais entrar na intimidade da casa da mãe, das irmãs e das tias. Lá longe, para além do seu *mutthete*, estavam as casas de outras mulheres que o aguardavam como sogras e como esposas, considerando-o, sempre, porém, como um estrangeiro à própria linhagem; por isso, se a iniciação lhe abria o caminho para o cumprimento do preceito exogâmico, não menos verdade era o novíssimo relacionamento que se estabelecia entre o iniciado e as mulheres e crianças do seu próprio *mutthete*⁶⁹¹.

Eram as mudanças propiciadas pelas cerimônias iniciáticas que transformavam uma criança em um jovem rapaz macua, construindo nele uma distinção que o impossibilitava de voltar a se identificar com as crianças e as mulheres de seu grupo e, conseqüentemente, de ocupar o mesmo espaço que eles, como fizera na infância. Em vista disso, mesmo que não tenhamos conseguido encontrar em outras fontes os termos descritos por Matos como

Martinez como genérico o suficiente para abranger tanto os ritos femininos quanto os masculinos. Estas pequenas diferenças na grafia ou no uso dado aos termos pode ser relação com as variações regionais.

⁶⁹¹ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 301.

equivalentes à “rapaz adolescente” (*omiravo*, *emiravo*, *mmiravo*, *amiravo* e *asimiravo*), há razões para suspeitar que, assim como *mwali*, fizessem referência à passagem pelos ritos e não simplesmente a uma fase biológica, dado que os ritos como um todo são apresentados pela documentação como a fronteira entre a infância e a vida adulta. Se essa hipótese for verdadeira, as palavras *mwàna*, *mwali* e, provavelmente *mmiravo*, atuavam como categorias de senioridade, sendo utilizadas para se referir aos indivíduos das gerações júniores já iniciados. Assim, a adição dos adjetivos *mulopwana* e *muthiyana* à palavra *mwàna* que se observa nos verbetes “filha”, “filho”, “menino” e “menina” fortalecem o viés anatômico dessas terminologias.

Por outro lado, apesar de encontrarmos razões substanciais para suspeitar que *mulopwana* e *muthiyana* não fossem utilizadas de forma corriqueira para se referir a crianças e indivíduos não iniciados no geral, a sua presença em grande parte dos verbetes trabalhados nos obrigam a ter cautela antes de afirmar, categoricamente, que fossem categorias da adultez, como proposto por Oyèwùmí. Em síntese, a dúvida que fica é a seguinte: os marcadores *mulopwana* e *muthiyana* foram colocados em alguns dos verbetes citados porque o emacua realmente estabelecia esta distinção ou porque Matos achou pertinente diferenciá-las para melhor adequá-las ao português?

A questão nos leva a considerar alguns fatores. Primeiro, nota-se que a palavra *mwàna* aparece sozinha em “prole”, “criança”, “sobrinha” e “sobrinho”. Apesar dos dois últimos termos serem genericados, a repetição da mesma palavra em ambos, somada ao fato de que nem “prole” e nem “criança” fazem distinção de gênero, reforça nossa percepção de *mwàna* como uma categoria anatomicamente neutra. Seguindo nessa linha, o fato desta mesma palavra aparecer nos verbetes “filha”, “filho”, “menino” e “menina” acompanhada dos modificadores *mulopwana* e *muthiyana* apenas indica uma ênfase dada às diferenças anatômicas. Assim, podemos suspeitar que a distinção de sexo deveria ser feita de forma intencional pelo locutor ou locutora e, por isso, tendemos a acreditar que a repetição da palavra *mwàna* em tantos verbetes diferentes coloca em evidência um dos filtros aplicados por Matos na organização de seu dicionário.

Essa percepção é endossada quando nos damos conta de que, ao ser considerada por Matos como correspondente a “criança”, “filhos”, “filhas”, “menino”, “menina”, “sobrinhos” e “sobrinhas”, a palavra *mwàna* parece ser incapaz de especificar qual é exatamente os laços de parentesco entre as pessoas. É preciso reconhecer que, para além de *mwàna*, as palavras *musulwá* (“filho” da “irmã”), *tàta*, *máe/mái* e *mòe* (“filha” da “irmã”) também poderiam ser utilizadas para referir-se, exclusivamente, aos descendentes de uma “irmã” e, nesse sentido,

elas parecem designar vínculos de parentesco específicos que estão em conformidade com as dinâmicas matrilineares. A princípio, essas terminologias parecem corresponder à “sobrinho” e “sobrinha”, mas, ainda assim, a correspondência não é exata. No português “sobrinho” e “sobrinha” são usados para se referir a todos os filhos e filhas de um irmão e/ou de uma irmã por via paterna e materna indistintamente e, por isso, Matos precisou especificar.

No entanto, o problema levantado pela palavra *mwàna* persiste e nos leva a questionar se ela, de fato, pode ser considerada como uma terminologia de parentesco. Limitando-nos ao conteúdo dos verbetes e às questões apontadas até aqui, a palavra *mwàna* parece aplicar-se às crianças de forma ampla, sendo uma categoria de senioridade. Essa aplicação abrangente é incapaz de expressar a especificidade da relação de filiação e, portanto, *mwàna* não parece corresponder exatamente a “filho” e “filha” como pretendeu Matos. Essa imprecisão pode ser observada em outros vocábulos. Para se ter uma ideia, a palavra *nikholo* aparece traduzida como “antepassado”⁶⁹², “avô”⁶⁹³, “gerações passadas”⁶⁹⁴ e “ancião”⁶⁹⁵. Assim como acontece com *mwàna*, parece existir um fio condutor que nos permite aproximar todas essas palavras a ponto de concluir que, numa acepção geral, a palavra *nikholo* refere-se a uma pessoa mais velha, viva ou morta, do sexo masculino. No entanto, a palavra *nikholo* também aparece no verbete “mulher” como correspondente a “mulher antiga”⁶⁹⁶, levantando questões sobre a sua capacidade de especificar o gênero daqueles que ela designa.

Conclui-se, portanto, que as traduções oferecidas por Matos para alguns vocábulos é, na verdade, bastante inexata. Quando uma mesma palavra designa muitas coisas, o seu sentido se dilui de tal modo a ponto de que ela, na verdade, acaba por não designar nada. Quando a palavra em questão deveria designar um vínculo de parentesco, o problema da inespecificidade ganha outras proporções. Ao abordar o assunto, Christian Geffray considerou a “utilização do vocabulário comum do nosso parentesco ocidental para descrever o parentesco dos outros”⁶⁹⁷ como um “equivoco fundador”⁶⁹⁸ do estudo antropológico dos sistemas de parentesco. Em sua leitura, a descrição do parentesco dos *Outros* com as categorias analíticas do ocidente promove a “confrontação de dois sistemas de significados” cujos efeitos poderiam conduzir, “tratando-se do parentesco macua, à formulação de simplificações surpreendentes, como o <<sogra>> é um <<tio>>, o <<pai>> é um <<filho>>,”

⁶⁹² MATOS, A. V. **Dicionário Português-Macua...** op. cit., p. 24.

⁶⁹³ Ibidem, p. 43.

⁶⁹⁴ Ibidem, p. 206.

⁶⁹⁵ Ibidem, p. 22.

⁶⁹⁶ Ibidem, p. 276.

⁶⁹⁷ GEFFRAY, Christian. **Nem pai, nem mãe** – crítica do parentesco: o caso macua. Lisboa: Ndjira, 2000. p. 23.

⁶⁹⁸ Ibidem.

a <<avó>> é uma <<neta>>”⁶⁹⁹ e assim por diante. Ao desenvolver um pouco mais essa problemática, Geffray aponta que:

Se o etnólogo entende manter firmemente o campo semântico associado à noção comum utilizada (<<pai>>, por exemplo), o significado da palavra exótica <<correspondente>> esconde-se indefinidamente. A representação dos atributos da figura paterna que acompanha a utilização da palavra <<pai>> impede que o observador aceda àquilo que é efectivamente evocado no espírito do seu interlocutor, quando este enuncia a palavra exótica que designa este personagem, que o etnólogo designa por <<pai>>. Por conseguinte, o seu esforço para dar conta desta figura social estranha requer tesouros de engenho. Uma longa explicação paradoxal alimenta-se assim da competição dos dois sistemas: é um <<pai>> sem o ser, um <<pai>> muito particular, alguma coisa de muito complicado, muito exótico... O campo semântico da palavra <<pai>> estende-se, alonga-se e dilui-se até perder em breve todo o valor heurístico⁷⁰⁰.

Os problemas destacados pelo antropólogo vêm facilmente à tona quando a busca por terminologias de parentesco no dicionário de Matos revela uma constante repetição de palavras emacuas em verbetes que, assim como “filho” e “sobrinho”, dizem respeito a vínculos sociais completamente distintos aos olhos ocidentais. Em sua crítica ao vocabulário técnico e antropológico do parentesco⁷⁰¹, Geffray aponta uma contradição entre a percepção do parentesco como algo “quase inteiramente social”⁷⁰² e a utilização da terminologia consanguínea para explicá-lo. De acordo com o autor, essa opção por categorias que privilegiam vínculos consanguíneos cria a aparência de neutralidade descritiva porque acredita-se que, ao utilizar palavras como “pai”, “mãe”, “filho/a” e “irmão/ã”, seria possível afastar todo o “seu conteúdo histórico e sociológico, para só designar os únicos laços biológicos tangíveis de consanguinidade e de acasalamento”⁷⁰³. Dessa forma:

Quando está escrito: <<o irmão do pai do pai da mãe>> (MFFB⁷⁰⁴), convém portanto perceber, *senão deixa de ter sentido*, o indivíduo macho nascido da mesma genetriz que o gerador da genetriz. Qualquer outra interpretação, embaraçada pela estrita oposição do gerador ao <<pai>>, levaria aos trâmites do primeiro impasse, <<pai>> contra <<pai>>, cultura contra cultura. Escapamos disso ligando a cultura do outro a uma determinação da natureza⁷⁰⁵.

Por mais objetiva e neutra que essa estratégia possa parecer, ela é tão problemática quanto o confronto direto entre dois sistemas diferentes porque, agora, assume-se que a lógica

⁶⁹⁹ Ibidem.

⁷⁰⁰ Ibidem, p. 24.

⁷⁰¹ Ibidem, p. 26.

⁷⁰² Ibidem, p. 32.

⁷⁰³ Ibidem, p. 28.

⁷⁰⁴ Do inglês: *Mother's father's father's brother*.

⁷⁰⁵ Ibidem, p. 28. Grifos do autor.

consanguínea tem valor universal. Porém, como vimos no capítulo anterior, o sistema de parentesco macua não opera a partir da consanguinidade tal como nós a concebemos, uma vez que privilegia vínculos sócio-espirituais. Como, então, devemos proceder em casos como o macua? De acordo com Geffray, o primeiro passo é admitir que “se há algum <<parentesco>> na região macua, é forçoso admitir que não há, para falar propriamente, nem pai, nem mãe, nem filho, nem filha, nem irmão, nem irmã”. Na verdade, “visto que as denominações tios, tias, primos, avós, sobrinhos e sobrinhas permanecem conceptualmente construídas a partir de (e em correspondência lógica com) esta terminologia, deduzir-se-á a sua inexistência na terminologia de parentesco macua⁷⁰⁶. Uma vez desconstruídas essas categorias, qual o próximo passo? Como conhecer e trabalhar com as categorias de parentesco macua sem projetar nelas sentidos que não lhes são próprios?

5.1. O ciclo produtivo e palavras do parentesco

Vimos anteriormente que exercícios de tradução colocam em pauta uma série de questões às quais devemos prestar atenção se quisermos, de fato, conhecer o sentido localmente atribuído às palavras sob as quais nos debruçamos. Após constatar a inadequação da terminologia consanguínea para a descrição do parentesco macua, Christian Geffray se viu diante da necessidade de encontrar uma forma de traduzir esse grupo de palavras sem cometer os mesmos equívocos que seus predecessores. Para isso, o autor se apoia nos fatores sócio-históricos que atravessam a “motivação objetiva” por trás da criação lexical⁷⁰⁷, isto é, nas razões concretas que motivam a criação de palavras, sendo pertinente pontuar o caminho percorrido por ele. Assim como Matos, Geffray toma a terminologia consanguínea como um ponto de partida porque, como ele mesmo observa, encontrava-se ainda “prisioneiro” do sistema de significados que sua língua materna (o francês) põe a sua disposição. No entanto, a medida em que vai apresentando as relações sociais macuas, o autor consegue não apenas demonstrar a inadequação de palavras como “pai”, “mãe” e afins como também explicar o sentido das palavras locais com base nas dinâmicas sociais apresentadas.

Conforme informamos no capítulo anterior, a pesquisa de Geffray está ancorada em um trabalho de campo realizado ao longo de nove meses, divididos entre julho de 1983 e janeiro de 1985, junto aos macuas do distrito do Erati⁷⁰⁸. Apesar dessa datação, Geffray

⁷⁰⁶ Ibidem, p. 25.

⁷⁰⁷ Ibidem, p. 29.

⁷⁰⁸ Na província de Nampula.

afirma que as práticas sociais descritas em seu trabalho “devem ser situadas nos anos 30, nas vésperas da submissão das populações à cultura forçada colonial do algodão”⁷⁰⁹. De fato, a imposição do cultivo de algodão tinha como objetivo controlar aspectos da vida social que estavam muito além dos regimes de trabalho⁷¹⁰ e, como esse tipo de cultivo ficava sob a responsabilidade dos grupos familiares⁷¹¹, é natural que tenha gerado mudanças estruturais nas relações sociais estabelecidas nesses espaços.

Essas transformações socioeconômicas são relevantes para a compreensão das relações de parentesco macua porque, na interpretação de Geffray, é a partir do ciclo produtivo que elas ganham sentido. De acordo com o autor, sua abordagem da vida social na região macua foi orientada pelas “relações entre as pessoas no seio das quais é possível distinguir um conteúdo material, como por exemplo, a entrega de um bem ou a execução de uma tarefa em benefício de outrem”, o que, por sua vez, o levou a considerar aquelas relações que apresentavam um caráter de sistema à escala da população⁷¹². Como vimos, Geffray inicialmente não tinha o objetivo de investigar as relações de parentesco. Porém, tendo chegado a este assunto, afirmou que “estas concepções guiaram a procura da informação no terreno durante um período em que eu não prestava nenhuma atenção às questões relativas ao parentesco, e elas orientaram depois rigorosamente a elaboração e a exposição dos materiais assim recolhidos”⁷¹³. Ao detalhar sua metodologia de trabalho um pouco mais, Geffray afirma que:

Decidi então descrever primeiro as relações sociais tecidas em torno das actividades de trabalho, de distribuição e de consumo, a fim de deixar desenharem-se progressivamente as formas de reagrupamentos sociais que lhes estão associadas e que resultam do exercício social destas actividades (grupos de pertença, grupos domésticos, casas, áreas matrimoniais). Os pólos de autoridade social, e as figuras que assumem estatutariamente esta autoridade, foram-se pouco a pouco revelando e destacando da mesma maneira, proporcionalmente aos progressos da análise da dinâmica social de onde eles parecem tirar a sua substância. Escolhi assim afastar a <<Lei>> (instituições de linhagem, filiação e poder), a fim de ver se ela se deixava enredar nalgum outro lugar que não o seu próprio discurso: na rede histórica das dependências sociais e materiais tecidas entre as pessoas. Este caminho levou por fim a pôr em evidência a existência de grupos sociais, definidos pelas práticas sociais de produção, integralmente congruentes com as classes de pessoas distinguidas na terminologia do parentesco⁷¹⁴.

⁷⁰⁹ Ibidem, p. 15.

⁷¹⁰ ISAACMAN, Allen. **Cotton is the Mother of Poverty**: peasants, work, and the rural struggle in colonial Mozambique, 1938-1961. Social History of Africa. USA, 2003. p. 1.

⁷¹¹ ARNFRED, S. **Sexuality and Gender Politics**..., op. cit., p. 52.

⁷¹² GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe**..., op. cit., p. 33.

⁷¹³ Ibidem, p. 33-34.

⁷¹⁴ Ibidem, p. 34.

O resultado das análises de Geffray confirma nossa percepção inicial de que a tradução mais adequada para as terminologias de parentesco macua em nada (ou quase nada) tinham a ver com os sentidos evocados em nossas mentes ocidentais quando pensamos em parentesco. Todavia, antes que possamos nos dedicar a essas palavras, é necessário conhecer alguns aspectos do ciclo produtivo macua que ainda não foram abordados nos capítulos anteriores. Vimos, até agora, que a combinação entre a ancestralidade e o controle da alimentação formavam a base da autoridade materna, servindo para legitimar a reivindicação das “mães” sobre as crianças do grupo e, ao mesmo tempo, afastar qualquer pretensão dos “pais” sobre o destino de sua prole. Esse controle, exercido exclusivamente pelas mulheres sêniores dos *erukulu*, era alcançado através de uma dinâmica social bastante sofisticada.

Enquanto o trabalho nos campos eram compartilhados por homens e mulheres, principalmente aqueles pertencentes às gerações júniores, o produto do trabalho acabava armazenado nos celeiros das mulheres e, dali, era redistribuído para todos os moradores. Se, por um lado, essas relações aparecem atravessadas pelo gênero, não podemos ignorar o papel exercido pela senioridade na sua organização. De acordo com Geffray:

[..] embora as mulheres mantenham os homens na sua dependência alimentadora, elas próprias não formam um grupo homogêneo. Qualquer que seja a contribuição das mulheres júniores para a produção do grupo, por exemplo, já vimos como elas dependem todos os anos dos seniores para subsistir durante o período crítico que se estende deste o esgotamento das suas reservas até a próxima colheita. Através dessas jovens mulheres, são todos os outros membros do grupo doméstico, associados aos pequenos celeiros que elas administram, homens e crianças, que dependem mais uma vez dos seniores, que polarizam todas as prestações e a redistribuição. Além disso, as modalidades de consumo são tais que as crianças podem ser alimentadas suas vezes mais frequentemente em casa da avó sénior do que em casa de qualquer uma de suas <<mães>>. As seniores interpõem-se, com os seus grandes celeiros, entre as crianças e as suas <<mães>>, de modo que a percepção social da origem do excedente credita em primeiro lugar a avó de ter alimentado estas crianças, qualquer que seja a contribuição do trabalho e dos celeiros dos júniores na sua alimentação efectiva. As mulheres seniores encarnam por isso a figura de alimentadora no grupo. Estas <<avós>> podem aproveitar-se de tal responsabilidade estratégica (reconhecida por todos os membros do grupo colocado sob a sua dependência global), que podem reivindicar e impor, passando desta vez por cima da autoridade das <<mães júniores>>, uma autoridade específica sobre o destino da progenitura⁷¹⁵.

A partir desse trecho, fica evidente, mais uma vez, que a senioridade atravessava as categorias de gênero para determinar as relações de poder. Como Geffray observa, não é possível pensar as mulheres macuas como um grupo coeso e homogêneo porque, mesmo entre as mulheres de uma mesma linhagem, haviam diferenças fundamentais quando nos referimos às dinâmicas de poder. Essas diferenças podem ser expressas a partir de categorias como

⁷¹⁵ Ibidem, p. 91.

crianças, júniores, sêniores e anciãos que, ao se relacionarem com o gênero, demarcam uma especificidade. Já vimos que, ao contrário do gênero, a senioridade apresenta maior fluidez e mobilidade porque não está fixada ao corpo e pode variar ao longo da vida de uma pessoa. No que se refere, especificamente, à alimentação, a senioridade ia posicionando as mulheres em diferentes lugares a medida em que elas iam desenvolvendo suas habilidades de gestão dos celeiros. Se, a princípio, uma mulher júnior dependia do auxílio das sêniores e/ou das anciãs de sua linhagem e, por isso, estava submetida à autoridade delas, com o passar dos anos ela própria se tornaria uma sênior e poderia, então, desfrutar dos confortos e privilégios que acompanhavam o acúmulo do trabalho das gerações júniores associadas a ela.

É importante lembrar, ainda, que ao acúmulo de produtos nos celeiros das mulheres sêniores, ligava-se também um acúmulo de dependentes. Na citação acima, Geffray afirma que as crianças poderiam comer duas vezes mais nas casas das “avós” do que nas casas de suas “mães”, estando de acordo com o que o autor chamou de norma comensal. Segundo essa norma, a “avó” era a principal pessoa creditada como “alimentadora”, havendo situações em que a comida ingerida nas casas das “avós” era preparada com as reservadas das “filhas” ou mesmo pelas próprias “filhas” em seus *itthoko* antes de ser levada pelas crianças para a casa das “avós”. Fica evidente, assim, que tudo se passava de modo a garantir às mulheres mais velhas o reconhecimento do crédito alimentador, independentemente de qual fosse a participação dessas mulheres no plantio, cuidado, colheita e preparo dos alimentos em questão.

É a partir da norma comensal que o trecho final da citação ganha sentido. Ao serem socialmente reconhecidas como “mães alimentadoras”, as mulheres sêniores obtinham também uma vantagem material estratégica: o controle sobre a progenitura de suas “filhas”. Na interpretação de Geffray, os homens macuas não eram os únicos a serem penalizados pelo processo de produção que lhes negava a possibilidade de transmitir pertença aos seus “filhos”⁷¹⁶. Quando levamos em conta a senioridade, vemos que as mulheres júniores também estavam em desvantagem, uma vez que não exerciam controle sobre as crianças que colocavam no mundo. Ao afirmar que “as mulheres têm filhos para as mulheres que as tiveram”⁷¹⁷, Geffray sintetiza não apenas a lógica do ciclo produtivo, como também as dinâmicas de pertencimento e as relações geracionais de poder que o atravessavam.

De acordo com o autor, o ciclo produtivo podia ser dividido em dois momentos principais a partir dos quais emergiam, ao nível do *erukulu*, dois subgrupos de gerações

⁷¹⁶ Ibidem, p. 75

⁷¹⁷ Ibidem.

interpoladas⁷¹⁸. Num primeiro momento, as dinâmicas de transferência do alimento apresentavam o caráter de um *adiantamento*, visto que as crianças ainda não participavam do trabalho nas machambas e formavam, portanto, uma geração pré-produtiva⁷¹⁹. Sua nutrição era, então, garantida pelas mulheres sêniores que, como vimos, atuavam como redistribuidoras do alimento estocado nos seus próprios celeiros ou nos celeiros de suas “filhas”. Já num segundo momento, o ciclo produtivo era pautado por uma lógica de *restituição*, ou seja, as crianças, agora crescidas e promovidas à geração júnior, iniciavam uma fase de produtividade em suas vidas. Era enquanto júniores que elas trabalhavam para restituir aos sêniores, agora promovidos a anciãos, a alimentação que tinham recebido enquanto não podiam trabalhar. Se, na primeira fase do ciclo, a geração sênior ocupava um lugar de redistribuição, gerenciando e até mesmo contribuindo com o trabalho da geração júnior, na segunda fase do ciclo ela viria a ocupar um lugar de pós-produtividade, visto que a idade avançada limitava a sua disposição para o trabalho⁷²⁰.

É importante tomarmos alguns cuidados aqui porque, como sabemos, nem todas as crianças nascidas dentro de uma linhagem permaneceriam residindo junto a sua adelfia após se tornarem adultas. Ao se casarem, os rapazes se mudavam para os *irukulu* de suas “sogra” e, apesar de permanecerem ligados aos seus lares de origem, era nas terras controladas pela adelfia de suas “esposas” que eles deveriam concentrar o grosso de seu trabalho. Assim, se os rapazes deveriam sair em cumprimento do princípio uxorilocal, ao permanecerem em seus *irukulu* de origem, as moças deveriam atrair uma nova geração de “genros” júniores que pudesse contribuir com o sustento do grupo. É nesse segundo momento do ciclo produtivo que nós conseguimos identificar as vantagens de ser percebida como uma “mãe alimentadora”. Ao ser caracterizada como tal, uma mulher sênior tinha o direito de reivindicar a primeira “filha” de sua “filha”, ou seja, sua primeira “neta”, para, então, associá-la ao seu lar⁷²¹.

A preferência das mulheres macuas por “filhas” que discutimos no capítulo anterior ganha, agora, um novo sentido para nós. Ao reivindicar suas “netas” mais velhas, as mulheres sêniores conseguiam garantir que, ao envelhecerem, teriam as suas necessidades supridas. Nas palavras de Geffray:

⁷¹⁸ Ibidem, p. 89-94.

⁷¹⁹ Ibidem, p. 91.

⁷²⁰ Ibidem, p. 78-81.

⁷²¹ Ibidem, p. 76.

Antes que o grupo doméstico, cujas redes sociais polariza, se renove e se reproduza igual e uniforme quanto ao dispositivo geracional que em breve a expulsará, a <<avó>> já atribuiu a si própria os meios de reconstituir em seu redor um novo grupo doméstico. Assim, ela será de novo o pólo de atracção das prestações de uma nova geração de <<genros>> que suprirão junto dela a falta dos outros, quando estes forem promovidos a seniores. O <<genro-neto>> assim casado será submetido a uma fase de observação, precedendo um período mais autónomo quando nasce o primeiro filho da sua esposa... em resumo, ele compromete-se numa relação social face à avó da sua esposa análoga ao laço existente entre um <<genro>> e uma <<sogra>>. As crianças que nasceram destes casais jovens serão em larga medida alimentados pelos celeiros da velha mulher, sua bisavó⁷²².

Essa lógica geracional exposta acima é fundamental para o entendimento das terminologias de parentesco macua. Na concepção de Geffray, a filiação (instituição de parentesco por excelência) deve ser entendida como “o resultado, concebido e instituído, de uma determinada relação de forças entre as categorias de pessoas cujos desejos relativamente à pertença das crianças são concorrentes”⁷²³. Se nós adotarmos essa perspectiva, perceberemos que o antagonismo expresso pelas dinâmicas acima não estava travado exatamente em termos de gênero, mas de senioridade. Em outras palavras, a disputa intermediada pelo dispositivo de parentesco macua não era entre “pais” e “mães”, mas entre “mães” júniores e “mães” sêniores. Embora não seja possível descartar o interesse dos “pais” macuas em estabelecer alguma autoridade sobre as crianças que ajudaram a colocar no mundo e a alimentar, conforme veremos mais a frente, é o interesse das gerações mais antigas que aparece codificado pelo dispositivo de parentesco.

Dessa forma, aqueles dois subgrupos de gerações interpoladas que mencionamos acima (crianças e sêniores / júniores e anciãos) foram considerados por Geffray como dois subgrupos de pertença. Até agora, viemos nos referindo ao pertencimento a partir de uma perspectiva linhageira, de modo que as pessoas que compartilham o mesmo *nihimo* foram aqui designadas pelo termo *insiders* e aquelas com *mahimo* diferentes foram chamadas de *outsiders*. A partir de agora, começaremos a ver que o pertencimento também pode ser entendido através de uma perspectiva geracional, de modo que pessoas de uma mesma linhagem, mas de subgrupos geracionais diferentes, não se percebiam como pertencentes a um mesmo grupo, ao passo que pessoas de linhagens diferentes mas do mesmo subgrupo geracional, poderiam se identificar umas com as outras. Essas duas noções de pertencimento, porém, não se anulam. O que muda é apenas o ponto de referência a partir do qual pensamos a relação de pertença. Por isso, daqui em diante, especificaremos exatamente à qual dessas duas noções estamos nos referindo ao invocar a pertença.

⁷²² Ibidem, p. 80.

⁷²³ Ibidem, p. 32.

Dito isso, iniciaremos nossa exposição das terminologias de parentesco a partir das palavras usadas pelos *insiders* para nomearem-se uns aos outros. De acordo com Geffray, uma mulher macua nascida antes da década de 1930, utilizava a palavra *mulupaliaka* para se referir às mulheres mais velhas da mesma geração que ela. A palavra em questão é formada a partir da junção entre a palavra *mulupale*, que corresponde a “grande”, e o sufixo *aka*, que expressa a ideia de posse. Assim, ao dizer *muhimaaka*, essa mulher está dizendo algo como “minhas grandes” ou “minhas mais velhas”. Já para se referir às mais novas de sua geração, ela utilizaria a palavra *muhimaaka*, designando, assim, as suas menores ou suas mais novas⁷²⁴.

Se, inicialmente, essas terminologias parecem evocar aquilo que em nossa mente corresponde à ideia de *irmã*, a informação de que um homem poderia utilizar essas mesmas palavras para se referir aos seus “irmãos” mais novos e mais velhos nos ordena a ter cautela ao estabelecer esse tipo de correspondência. De acordo com Geffray, “a distinção entre os sexos na geração não existe na língua, *estabelece-se no discurso de acordo com o sexo do locutor*”⁷²⁵. Consequentemente, uma mulher não usaria a palavra *mulupaliaka* para se referir a um “irmão” mais velho e nem este utilizaria a palavra *muhimaaka* para se referir à sua irmã mais nova. Nesses casos, a palavra *n’rokoraka* seria utilizada para se referir ao sexo oposto, sendo acrescida pelos adjetivos *mulupale* ou *akane* para diferenciar entre os mais velhos e mais novos. Resumidamente, essas terminologias podem ser inicialmente traduzidas da seguinte forma:

- *mulupaliaka*: mais velho/a do meu sexo na minha geração.
- *muhimaaka*: mais novo/o do meu sexo na minha geração.
- *n’rokoraka mulupale*: mais velho/a do outro sexo na minha geração.
- *n’rokoraka akane*: mais novo/a do outro sexo na minha geração⁷²⁶.

Porém, caso o locutor ou locutora quisesse se referir aos mais velhos ou às mais velhas da sua geração, seria mais provável que optasse por um outro conjunto de palavras. Ao contrário das quatro palavras apresentadas acima, os termos *apiipi* e *amunna* permitem distinguir entre os sexos, independentemente do sexo do/a locutor/a. Mesmo assim, a distinção que fazem também gira em torno da senioridade, uma vez que podem ser usados para se referir tanto à mulher (*apiipi*) e ao homem (*amunna*) mais velho da geração do/a locutor/a, quanto ao conjunto de mulheres ou de homens da geração da “mãe” da “mãe” (a

⁷²⁴ Ibidem, p. 95-96.

⁷²⁵ Ibidem, p. 96. Grifos do autor.

⁷²⁶ Ibidem, pg. 97.

“avó”) do/a locutor/a. Observa-se, então, que a construção dessas terminologias é feita a partir de uma racionalidade coletivista, tal como defendido por Oyěwùmí e Amadiume.

Após comparar a aplicação desses dois grupos de palavras, Geffray afirmou que o uso das palavras *mulupaliaka* e *muhimaaka* “parecem evocar uma simples e rigorosa simetria das hierarquizações respectivas dos homens e das mulheres segundo a anterioridade na geração”, enquanto a opção por *apiipi* e *amunna* “sancionam pelo contrário um reconhecimento unânime entre o mais velho e a mais velha”, designando, portanto, “duas pessoas investidas de autoridade distintas”⁷²⁷. Há de se notar aqui que as diferenças expressas pelas palavras *apiipi* e *amunna* remetem à estrutura tripartida do triângulo matriarcal, onde ambos os sexos compartilham da autoridade sobre os demais membros da unidade matricêntrica. É importante destacar também que *apiipi* e *amunna* não tinham a mesma aplicação que *mwene* e *pwiamwene* porque, ao que tudo indica, sua utilização se limitava aos membros da *erukulu*.

Dessa forma, os primeiros devem ser considerados como categorias de parentesco enquanto os segundos se referem a títulos de autoridade que demandavam processos específicos de iniciação.

De toda forma, os termos *apiipi* e *amunna*, assim como *mwene* e *pwiamwene*, sugerem que, até o final dos anos 1930, havia uma estrutura de poder um pouco mais equilibradas em termos de gênero. Isto porque, se tomarmos o gênero isoladamente, veremos que ele não parecia atuar como uma categoria de poder, embora seja possível percebê-lo como uma categoria organizacional. Se as palavras analisadas por Geffray realmente expressam uma diferença sexual, significa que a sociedade macua considerava essas diferenças relevantes o suficiente a ponto de codificá-las em seu sistema linguístico. No entanto, nenhuma das evidências discutidas até agora coloca as diferenças sexuais como um critério de acesso ou exclusão à posições de autoridade. Esse fenômeno foi designado por Oyěwùmí como uma distinção sem diferença social⁷²⁸ e refere-se à possibilidade de distinguir linguisticamente entre os papéis reprodutivos preenchidos por cada um dos sexos sem que essa distinção seja usada para hierarquizar as pessoas.

Por outro lado, a senioridade segue se mostrando como uma categoria central de diferenciação e de hierarquização social. Porém, até agora, apresentamos os grupos terminológicos como se estes estivessem estritamente organizados a partir de gerações isoladas, isto é, como se as palavras em questão fossem aplicadas por crianças, júniores, sêniores e anciãos para se referir exclusivamente aos seus congêneres geracionais. Não é isso

⁷²⁷ Ibidem, p. 97.

⁷²⁸ OYĚWÙMÍ, O. *The Invention of Women...*, op. cit., p. 36.

o que acontece na realidade descrita por Geffray. De acordo como autor, “para um locutor júnior, *apiipi* e *amunna* designam portanto ao mesmo tempo os(as) mais velhos(as) da sua geração e todos os membros da geração interpolada anterior dos anciãos”⁷²⁹. Caso esse mesmo locutor júnior quisesse distinguir a anterioridade no interior da geração anciã, ele acrescentaria os adjetivos *mulupale* e *akane* aos termos *apiipi* e *amunna*. Dessa forma, Geffray está nos mostrando que a aplicação das palavras expostas até aqui não se restringiam apenas ao grupo geracional do/a locutor/a, mas aos subgrupos de pertença geracional que mencionamos acima. Caso nosso locutor júnior hipotético preferisse, ele também poderia usar as palavras *mulupaliaka*, *muhimaaka* e *n'rokoraka* para se referir aos membros da geração anciã, de modo que as traduções apresentadas acima carecem de correção:

- *mulupaliaka*: mais velho/a do meu sexo no meu subgrupo de pertença.
- *muhimaaka*: mais novo/o do meu sexo no meu subgrupo de pertença.
- *n'rokoraka mulupale*: mais velho/a do outro sexo no meu subgrupo de pertença.
- *n'rokoraka akane*: mais novo/a do outro sexo no meu subgrupo de pertença⁷³⁰.

A partir dessa atualização de sentido, é possível constatar que, sozinhas, essas quatro palavras demonstram a inaplicabilidade das noções de “irmão”, “irmã”, “avó”, “tia-avó”, “tio-avô”, “netos”, “sobrinhos-netos” e “sobrinhos”⁷³¹. Como se há de notar, as palavras “mãe”, “pai”, “filho”, “filha”, “tio” e “tia” permanecem desconhecidas, uma vez que se referem aos membros do outro subgrupo geracional, cabendo-nos, agora, a tarefa de apresentá-las. De acordo com Geffray, a designação de pessoas pertencentes ao outro subgrupo geracional era feita pelas palavras *maama* e *aalu*. Assim como *apiipi* e *amunna*, *maama* e *aalu* também são capazes de diferenciar o sexo da pessoa designada, independentemente do sexo de quem as enuncia, de forma que *maama* era utilizada para se referir às mulheres e *aalu* era aplicada para os homens⁷³². Nota-se, ainda, a ausência do sufixo *aka* para demarcar a posse, o que Geffray interpretou como um símbolo de pertença, assinalando bem “a natureza da distinção efectuada na língua entre este subgrupo e aquele a que pertence o locutor”⁷³³.

Se tomarmos uma mulher júnior como ponto de referência, é possível dizer que ela utilizaria a palavra *maama* para se referir tanto ao conjunto de crianças de sua adelfia, incluindo aí sua própria “filha” e suas “sobrinhas”, quanto ao conjunto de mulheres sêniores,

⁷²⁹ GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe**..., op. cit., p. 98.

⁷³⁰ Ibidem, p. 99-100.

⁷³¹ Ibidem, p. 99.

⁷³² Ibidem, p. 100.

⁷³³ Ibidem, p. 101.

o que abrange a sua “mãe” e suas “tias”. O mesmo procede com o termo *aalu*, porém referindo-se aos homens dessas mesmas gerações. Nesses casos, a anterioridade de nascimento seria distinguida pelo acréscimo dos adjetivos *mulupale* e *akane*. No entanto, Geffray observa que o termo não era tão frequentemente usado para as crianças com quem nossa locutora convive diariamente, sendo mais comum para se referir às crianças do mesmo clã que vivem em outro território, ou mesmo crianças da mesma adelfia vinculadas a um outro grupo doméstico que não o da locutora⁷³⁴. De forma resumida, a tradução dessas palavras pode ser feita da seguinte forma:

- *maama mulupale*: a mais velha do outro subgrupo de pertença.
- *maama akane* (ou *naake*⁷³⁵): a mais nova do outro subgrupo de pertença.
- *aalu mulupale*: o mais velho do outro subgrupo de pertença.
- *aalu akane*: o mais novo do outro subgrupo de pertença⁷³⁶.

É possível concluir, então, que o conjunto terminológico apresentado até aqui rompe com a razão consanguínea característica ao modelo nuclear para expressar a lógica das relações de autoridade e obediência ou, como Geffray coloca, dos “laços de dependência social”⁷³⁷ que emergem das relações de trabalho no meio macua. Nesse sentido, o trabalho de Geffray nos ajuda a responder a algumas das perguntas levantadas pelas traduções de Matos, onde uma mesma palavra aparece como correspondente a vários vínculos de parentesco que, aos olhos ocidentais, precisam ser diferenciados. Ao tentar preservar a razão consanguínea, Matos faz parecer que o parentesco macua operava a partir dos mesmos princípios que o parentesco ocidental, o que, por sua vez, colocaria o gênero como uma categoria constitutiva das relações de poder estabelecidas no interior das linhagens. Ao percorrer o caminho inverso, Geffray conseguiu demonstrar que o gênero atuava como um princípio organizacional, mas não estava, necessariamente, constituindo as relações de poder. Esse papel de construir hierarquias sociais era cumprido pela senioridade que, conforme vimos, permite maior mobilidade social em virtude de seu caráter situacional e transitório.

Se, por um lado, conseguimos avançar em nossa busca pelo sentido das categorias de parentesco macua, por outro lado, permanecemos ignorantes a respeito do lugar ocupado pela figura paterna. Isso acontece porque optamos por concentrar nossas discussões nas palavras usadas pelos membros da linhagem e não sobre todos aqueles que habitam e convivem no

⁷³⁴ Ibidem, p. 101.

⁷³⁵ Geffray não apresenta nenhuma informação específica à interpretação da palavra *naake*, dando a entender que se trata de um sinônimo exato de *maama akane*.

⁷³⁶ Ibidem, p. 103.

⁷³⁷ Ibidem, p. 99.

território ocupado pelo *erukulu*. O que acontece, então, quando mudamos o foco para aquelas pessoas que, mesmo não pertencendo ao *erukulu*, estavam ali cotidianamente relacionando-se com seus membros autênticos?

5.2. O ciclo matrimonial e palavras do parentesco

Nas páginas anteriores, vimos que o sentido da terminologia de parentesco utilizada pelos membros do *erukulu* para designar uns aos outros deve ser buscado nas dinâmicas de autoridade e obediência que emergiam do ciclo produtivo. Da mesma forma, se queremos conhecer o sentido da terminologia empregada para se referir àqueles que não pertenciam ao *erukulu*, mas que estavam cotidianamente em contato com os seus membros, devemos prestar atenção não apenas ao ciclo produtivo, mas também ao circuito matrimonial. Se procedermos dessa maneira, veremos que esses dois processos sociais estavam intimamente interligados. Logo, nossa primeira constatação será a de que os casamentos macuas também obedeciam àquela lógica de relações entre gerações interpoladas que mencionamos anteriormente, sendo necessário explicar os mecanismos através dos quais isso acontecia.

Ao analisar as dinâmicas matrimoniais, Christian Geffray afirmou que o mesmo movimento que permitia com que as mulheres exercessem o controle soberano dos celeiros era responsável por fixá-las à terra, tornando-as “inamovíveis” tal qual os celeiros que administravam⁷³⁸. Essa associação entre a sedentarização e o sexo feminino já foi objeto de discussões nos capítulos anteriores, onde a relacionamos com as dinâmicas de herança e de transmissão da terra. Daqui em diante, nós conseguiremos nos aprofundar nessa questão que, conforme já vimos, consistia em uma exigência dos sistemas produtivo e reprodutivo. De acordo com Geffray, essa condição de imobilidade feminina favorecia o surgimento de “laços sociais permanentes e hierarquizados” entre elas, de modo que, no interior dos seus grupos domésticos, cada mulher ocupava “uma posição definida no seio deste edifício composto por mulheres fixas como estátuas, mas hierarquizadas, isto é, providas de um *estatuto*”⁷³⁹.

A partir disso, conseguimos perceber um outro lado daquela simbologia mencionada no capítulo anterior segundo a qual a terra segue o sangue da “mãe”. Ao se colocarem como gestoras dos celeiros, as mulheres assumiram um vínculo que as fixaram de tal modo no território que passavam a ser confundidas com ele, deixando de ser percebidas como seres autônomos. Pelo menos, este é o tipo de conclusão ao qual se pode chegar quando nos

⁷³⁸ Ibidem, p. 109.

⁷³⁹ Ibidem, p. 128. Grifo do autor.

depararmos com afirmações como a de que “o poder de um chefe de adelfia mede-se então pela amplitude e organização do dispositivo das mulheres que tem à sua guarda e cuja devolução por casamento com os dependentes masculinos dos seus homólogos ele negocia”⁷⁴⁰.

Na visão de Geffray, enquanto representante do grupo familiar, os “tios maternos” estariam no controle deste edifício social, usando o estatuto das mulheres de sua linhagem como peça chave nas negociações matrimoniais:

O domínio dos casamentos permite com efeito aos chefes da adelfia conseguir a incorporação de homens nos edifícios produtivos femininos hierarquizados, utilizando a subordinação em que seus dependentes se encontram constrangidos na casa dos afins para *constituir e materializar uma hierarquia entre os homens das suas adelfias*, função da geração e da anterioridade na frataria. Na ausência de qualquer estatuto social masculino ligado à administração do ciclo produtivo, um mais velho está, com efeito, apesar de tudo, capacitado para valorizar a posição social da sua esposa, desde que ela própria seja também uma mais velha. O estatuto de uma mais velha sénior apoia-se numa função produtiva, e seu esposo comanda, *em virtude do casamento*, o trabalho daqueles que casaram com a mais nova ou com a filha da sua esposa. Assim, há um certo esforço em evitar que um mais novo júnior da adelfia se veja indevidamente colocado acima da sua condição na comunidade dos homens da casa, pelo seu casamento com uma mais velha sénior. Trata-se, para cada um dos chefes da adelfia, de ligar a autoridade de uma primogenitura masculina ao coração de um ciclo produtivo cuja administração directa lhe escapa, por intermédio de casamentos hierarquizados na organização produtiva das mulheres afins. Tal é a dimensão estratégica do processo matrimonial, que dá ao seu domínio um carácter político: as mulheres não são negociadas, nem como reprodutoras, nem como sedutoras, nem mesmo como produtoras, mas como depositárias de um estatuto, de uma posição particular na hierarquia das mulheres, a qual é usada pelos <<senhores>> do casamento para *socializar o mundo dos homens, e materializar a sua própria hierarquia*⁷⁴¹.

O trecho acima é bastante eloquente e abre caminhos para que possamos discutir diferentes questões. Por isso, neste momento, tentaremos nos limitar a apresentar os seus potenciais para a análise das relações sociais no meio macua, deixando para destacar os seus problemas no final do capítulo. Dessa forma, vemos que a análise de Geffray demonstra como a gestão estratégica das relações de parentesco poderia criar condições para estabelecer ou até mesmo estreitar as alianças políticas. Se, no interior dos grupos, o estatuto de uma mulher permitia ao seu “marido” submeter o trabalho dos rapazes mais jovens ao seu controle, a nível regional esse mesmo estatuto poderia garantir o acesso, a exploração e o controle de recursos importantes. Segundo Geffray, se as autoridades linhageiras soubessem “ordenar de maneira adequada os casamentos das gerações seguintes”, seria possível construir, “à escala de uma

⁷⁴⁰ Ibidem, p. 130.

⁷⁴¹ Ibidem, p. 128-129. Grifos do autor.

área matrimonial, um universo masculino que de outro modo seria invertebrado, porque desligado dos domínios produtivos”⁷⁴².

O autor relata outra tática, usada principalmente pelos “maridos”, para tentar instituir sua autoridade sobre a progenitura de sua “esposa”: o estabelecimento de acordos bilaterais entre os clãs. Para isso, um “marido” poderia oferecer suas “sobrinhas” em casamento aos “filhos” de sua “esposa” e, se fosse bem-sucedido, após o casamento, esses rapazes que até então viviam nas terras da “mãe”, passariam a residir nas terras de suas “tias paternas”, onde este mesmo homem, gozando da condição de *insider*, estaria apto a beneficiar-se do trabalho deles ao submetê-los a sua autoridade. Dessa forma, aquelas crianças que ele passou a juventude trabalhando para alimentar sem desfrutar do crédito alimentador passariam então a trabalhar para alimentar seus dependentes diretos, ou seja, seus “sobrinhos-netos uterinos”⁷⁴³.

É importante salientar que obter esse tipo de acordo dependia de muitos fatores para além das boas habilidades de negociação do “marido” em questão. O interesse da linhagem da “esposa” em aprofundar a relação entre os clãs e a possibilidade de competição com os outros “maridos” ali residentes também precisam ser considerados. De toda forma, as dinâmicas sociais descritas acima demonstram não apenas a importância do estatuto de cada mulher, mas também as formas de racionalidade através das quais diferentes sujeitos sociais poderiam manipular e jogar livremente com esses estatutos na defesa de seus interesses. Em seu trabalho, Geffray afirma que se nós considerássemos os casamentos como uma troca formal de homens, perderíamos de vista a dimensão política do processo, uma vez que não conseguiríamos captar a importância do estatuto de cada mulher para as negociações⁷⁴⁴. De acordo com ele:

Se há uma troca própria para caracterizar o processo matrimonial, ela tem por objecto as mulheres, na medida em que são dotadas de um estatuto. Não se troca uma mulher por uma mulher, mas uma mais velha por uma mais velha, entre as quais os mais velhos circulam, e uma mais nova por uma mais nova, uma júnior por uma júnior, entre as quais os mais velhos fazem circular os mais novos e os júniores do seu grupo⁷⁴⁵.

A partir desse trecho, nós conseguimos perceber que o objeto de interesse nas negociações matrimoniais não era as mulheres pura e simplesmente, mas os seus estatutos. Estes não podem ser pensados apenas em termos de gênero, visto que a senioridade os

⁷⁴² Ibidem, p. 134.

⁷⁴³ Ibidem, p. 132.

⁷⁴⁴ Ibidem, p. 131-132.

⁷⁴⁵ Ibidem, p. 129.

atravessa. Na passagem acima, a agência é totalmente atribuída aos homens mais velhos e não aos homens como um todo. No entanto, os estatutos também não se tornam compreensíveis se pensados exclusivamente a partir do prisma da senioridade, pois o contexto espacial em que as pessoas se inserem é fundamental. Como Geffray observa, o estatuto de uma mulher “só é valorizável para um homem no quadro da organização produtiva hierarquizada onde aquela que o tem se insere quotidianamente – o que torna a mulher imóvel”⁷⁴⁶. Se esta mulher se afastasse do seu grupo, seu estatuto deixaria de ter sentido. Da mesma forma, o estatuto da “esposa” só era relevante para um homem quando pensamos a sua posição em relação à adelfia da “esposa”. Junto à sua própria adelfia a sua posição social era determinada pela ordem dos nascimentos, assim como a das mulheres.

Por esta razão, Geffray fala sobre uma dupla pertença masculina, distinguindo entre a casa onde um homem nasceu e a casa onde ele residia em virtude do casamento⁷⁴⁷. Enquanto as terminologias apresentadas anteriormente dão conta de nomear as pessoas que pertencem ao primeiro grupo, elas se mostram insuficientes para designar o segundo. Nesse caso, é o “exercício generalizado do ciclo matrimonial” que serve de base para a definição de três novos conjuntos terminológicos⁷⁴⁸. Como esses termos eram empregados para se referir aos laços tecidos entre “o conjunto dos homens da área matrimonial”, eles adquirem um caráter coletivo que tornam o pertencimento linhageiro uma questão menos relevante⁷⁴⁹, conforme veremos agora.

O primeiro conjunto de palavras era aplicado por um homem macua para se referir a todas as mulheres *outsiders* a sua linhagem de origem e, em síntese, serviam para classificá-las em dois grupos distintos: as mulheres casáveis e as proscritas. Essas duas categorias serão sempre as mesmas, independentemente “do momento do ciclo matrimonial em que se considere o casamento de um homem”⁷⁵⁰, porque essas terminologias, assim como aquelas que vimos anteriormente, obedeciam à mesma lógica dos subgrupos geracionais interpolados. Segundo Geffray “todas as mulheres do subgrupo de pertença correspondente ao de um homem entre os seus afins poderiam ser desposadas por ele, incluindo as velhas anciãs para um rapaz júnior, ou as pequenas júniore para um homem velho”⁷⁵¹.

⁷⁴⁶ Ibidem, p. 130.

⁷⁴⁷ Ibidem, p. 143.

⁷⁴⁸ Ibidem.

⁷⁴⁹ Ibidem, p. 144.

⁷⁵⁰ Ibidem, p. 135.

⁷⁵¹ Ibidem.

Qualquer mulher de uma área matrimonial “cujo subgrupo de pertença corresponde ao de um homem são esposas virtuais para ele”⁷⁵², desde que essa mulher não pertencesse à sua própria linhagem. Essas mulheres eram designadas pela palavra *alamwaka* e seu estatuto era diferenciado pelos adjetivos *alupale* (usado para referir às mais velhas) ou *akane* (usado para se referir às mais novas). Essas palavras eram aplicadas, por exemplo, para se referir às mulheres do mesmo subgrupo geracional da “esposa” ou mesmo às mulheres de outras adelfias na mesma área matrimonial, sendo irrelevante se o locutor estava casado nessas adelfias ou não. O critério de aplicação da terminologia era o subgrupo geracional e não a efetivação do casamento⁷⁵³.

Já as mulheres proscritas, isto é, aquelas com quem o casamento lhe era interdito em razão do subgrupo geracional, eram designadas pela palavra *amaati*. Assim como no caso anterior, o estatuto dessas mulheres era diferenciado pelo uso das palavras *alupale* e *akane*. De acordo com Geffray, “um homem hierarquiza as suas *amaati* em função da sua autoridade, determinada a partir da *amaati* particular junto a qual o seu lar foi afectado quando do casamento”⁷⁵⁴. Trata-se aqui daquela figura a quem chamaríamos de “sogra”. Porém, o termo também se aplica às suas “filhas” e “cunhadas”. Todavia, essas traduções não são exatas visto que as palavras também se aplicam às mulheres de outras adelfias, onde o locutor não estava casado. Por essa razão, Geffray os traduz da seguinte forma:

- *alamwaka*: mulher desposável (membro do subgrupo de pertença correspondente ao meu entre os afins).
- *amaati*: mulher proscrita (membro do outro subgrupo de pertença entre os afins)⁷⁵⁵.

Se o primeiro conjunto de palavras estava limitado às mulheres casáveis e proscritas, o segundo conjunto refere-se aos homens com quem o locutor mantinha ou não relações cotidianas de autoridade e obediência. Os homens do primeiro grupo, isto é, aqueles com quem ele convivia, formavam uma hierarquia masculina na qual o locutor se inseria e cuja ordem obedecia ao estatuto das mulheres hierarquizadas do grupo da sua “esposa”⁷⁵⁶. Nesse caso, a diferenciação também se dá entre mais novos e mais velhos, de acordo com o subgrupo de pertença de cada um. Assim, um homem aplicava a palavra *mulupaliaka* para se referir aos mais velhos do mesmo subgrupo geracional que ele enquanto reservava a palavra

⁷⁵² Ibidem, p. 144.

⁷⁵³ Ibidem, p. 144-145.

⁷⁵⁴ Ibidem, p. 145.

⁷⁵⁵ Ibidem, p. 146.

⁷⁵⁶ Ibidem, p. 147.

muhimaaka para os mais novos. Da mesma forma, usava os termos *aalu mulupale* para se referir aos mais velhos do outro subgrupo geracional e *aalu akane* aos mais novos⁷⁵⁷.

Conforme se pode constatar, essas palavras são exatamente as mesmas usadas pelos *insiders* para se diferenciarem entre si. Porém, quando preferidas por um homem, essas terminologias tinham seus sentidos modificados, mostrando-nos que sua interpretação não pode ser feita unicamente a partir da palavra em si, ou melhor, do significante. O contexto de aplicação e a identidade do locutor ou locutora influenciam diretamente no significado. No caso dos homens, isso acontece em função do duplo pertencimento que recaía sobre eles e que permitia a aplicação das mesmas palavras para identificar tanto os homens de suas próprias adelfias quanto aqueles com quem ele se relacionava diariamente. Esse conjunto terminológico nos mostra que as noções de “tio materno”, “sogro”, “sobrinho uterino”, “genro”, “irmão mais velho”, “tio-avô materno”, “avô da esposa”, “irmão mais novo”, “sobrinho neto uterino” e “irmão da esposa”⁷⁵⁸ também não se aplicavam ao contexto macua anterior a década de 1930, nos obrigando a atualizar, mais uma vez, as traduções que oferecemos anteriormente:

- *mulupaliaka*: o mais velho do meu subgrupo de pertença adélfica e matrimonial (casa).
- *muhimaaka*: o mais novo do meu subgrupo de pertença adélfica e matrimonial.
- *aalu mulupale* (ou *akane*): o mais velho (o mais novo) do outro subgrupo de pertença adélfica e matrimonial⁷⁵⁹.

Por fim, restam ainda as palavras que os homens macuas aplicavam para se referir àqueles homens com quem não conviviam e que estavam, portanto, alheios à hierarquia masculina na qual se inseriam. Estamos lidando aqui com os homens casados com as mulheres da adelfia do locutor ou com aqueles que pertenciam à adelfia de sua “esposa” e que, em virtude do princípio uxorilocal, viviam em outras *irukulu*. Em ambos os casos, as relações de senioridade são praticamente irrelevantes, pois, como Geffray coloca, “uns e outros são *mais velhos ou mais novos impossíveis*, são todos excluídos da comunidade hierarquizada masculina onde se pode inserir o locutor”⁷⁶⁰. De toda forma, mesmo que não haja a necessidade de demarcar a senioridade, os subgrupos de pertença continuam organizando essas relações, dando origem a duas palavras distintas:

⁷⁵⁷ Ibidem, p. 148.

⁷⁵⁸ Ibidem.

⁷⁵⁹ Ibidem.

⁷⁶⁰ Ibidem, p. 149.

- *pwapwaka*: os afins do sub-grupo de pertença correspondente ao meu.
- *apaapa*: os afins do outro sub-grupo de pertença⁷⁶¹.

Esse último conjunto de palavras revela que aquelas figuras a quem chamamos de “pai”, “filho”, “tio paterno”, “cunhado”, “avô” e “tio-avô materno” também não existiam no contexto social em análise. A partir disso, concluímos que praticamente nenhuma palavra do parentesco macua correspondia ao parentesco português como pretendeu Matos em seu dicionário porque, afinal de contas, ambos os sistemas foram construídos sobre bases distintas. Nesse sentido, o modelo familiar é crucial para a interpretação das dinâmicas de poder inerentes a cada um desses contextos culturais. A família nuclear fundamenta-se nos laços de consanguinidade e está estruturada a partir das diferenças sexuais, de modo que o gênero figura como seu principal critério de organização e hierarquização. Logo, praticamente todas as suas terminologias do parentesco expressam vínculos de forma generificada. Por mais que outras diferenças como a idade e o pertencimento possam influenciar nessas relações, o gênero permanece como critério central, articulando-se a essas diferenças.

Já a unidade matricêntrica pode apresentar diferentes padrões de relacionamentos de acordo com as especificidades socioculturais do contexto em análise. No caso macua, as diferenças sexuais pareciam ser mais relevantes para a organização das dinâmicas sociais estabelecidas no seu interior do que para a hierarquização das pessoas. Em contrapartida, as diferenças expressas em termos de senioridade e de pertencimento (linhageiro e geracional) se mostraram centrais para a organização das relações de poder, estabelecendo as hierarquias codificadas pelas categorias de parentesco. No entanto, será realmente possível concordarmos com Geffray quando ele afirma que, no parentesco macua, não há pai, “apenas afins do outro subgrupo de pertença”⁷⁶², nem mãe, “apenas mulheres de outro subgrupo de pertença do locutor”⁷⁶³? Será por isso que, apesar de todos os nossos esforços, continuamos alheios às representações evocadas pela figura paterna? Se, de fato, não havia nem pai nem mãe no contexto macua anterior à década de 1930, então, o que resta das análises que fizemos a propósito da maternidade macua no capítulo anterior?

5.3. A unidade matricêntrica e a desmistificação das mitologias masculinas

761 Ibidem.

762 Ibidem, p. 150

763 Ibidem, p. 104.

Ao concluir sua análise das relações e das terminologias de parentesco macua, Christian Geffray questiona se ainda seria possível falarmos em *parentesco* tendo em conta todas as diferenças que existem entre os sistemas ocidentais e o sistema macua estudado por ele no distrito do Erati. Antes de responder sua própria pergunta o autor faz algumas observações dentre as quais afirma que:

Existem, é certo, laços e sentimentos de autoridade ou de amor entre os macuas, idênticos àqueles que nós vulgarmente representamos quando evocamos os nossos laços paternos ou maternos. Do mesmo modo, todos os processos de identificação, de fusão imaginárias e de castração simbólica onde se elabora a personalidade humana, correlativas das figuras *funcionais* ditas <<paterna>> e <<materna>>, se verificam entre os macuas... quem poderia duvidar?⁷⁶⁴

Fica evidente no trecho acima que a teoria freudiana ou, mais especificamente, a interpretação lacaniana de Freud⁷⁶⁵ influenciou o pensamento de Geffray e refletiu na forma como o mesmo interpretou as relações familiares macuas. Essas questões foram abordadas ao longo de nosso primeiro capítulo, onde nos dedicamos a discutir as distorções analíticas produzidas pela aplicação acrítica do paradigma edipiano a contextos africanos. Naquela ocasião, pontuamos que a ausência, distância ou simplesmente a irrelevância da figura paterna em muitos arranjos familiares africanos tornaria, no mínimo, complicada a percepção do pai como uma figura disciplinadora. Da mesma forma, vimos que, até a difusão do islã e da cultura europeia no meio macua, a figura paterna não tinha muita autoridade sobre as crianças que ajudava a gerar. Essa autoridade ficava a cargo daquelas pessoas classificadas como *mulupaliaka* e *n'rokoraka mulupale* em relação as crianças, o que inclui aqueles a quem consideraríamos suas “avós”, “tias e tios-avós” e até mesmo as crianças mais velhas em relação ao Ego.

Essa linha de raciocínio nos leva a outro argumento que mencionamos naquele momento: o caráter coletivo das categorias de parentesco africanas. Ao contrário da família nuclear, a unidade matricêntrica macua é composta por todos os “filhos” e “filhas” de uma mulher principal (a *apwia*), de modo que o “pai” e a “mãe” das crianças não figuram como as únicas referências de autoridade, de comportamento e até mesmo de afeto para elas. Esse leque mais amplo de referências comportamentais certamente reflete nos processos subjetivos de construção da personalidade, fazendo com que a relação das crianças com o falo não seja o eixo principal a partir do qual esse processo de articula. Nesse sentido, é preciso considerar

⁷⁶⁴ Ibidem, p. 155-156.

⁷⁶⁵ Geffray cita *O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* escrito por Lacan em meados do século XX na introdução de seu livro ao refletir sobre a filosofia do parentesco. Ibidem, p. 30-31.

ainda que o processo de construção das identidades generificadas no meio macua não parecia ter início da primeira infância, como acontece em nossa cultura, mas durante a passagem das crianças pelos ritos de iniciação da puberdade⁷⁶⁶, o que envolve outras figuras para além dos familiares dos/as iniciandos/as.

Através da análise que Eduardo Medeiros fez dos ritos iniciáticos masculinos, por exemplo, encontramos constantes referências aos mestres da iniciação, aos conselheiros e aos padrinhos que acompanhavam e aconselhavam os iniciandos. Encontramos também informações a respeito das obrigações e responsabilidades que os “pais” e “mães” biológicos tinham com relação ao bem-estar físico e espiritual dos seus “filhos”, bem como menções às emoções que demonstravam nesses momentos (orgulho, preocupação, carinho...). Sendo assim, nós até concordamos com Geffray quando ele afirma que poderiam existir semelhanças entre a forma como nós nos relacionamos com nossos “pais” e “mães”, mas discordamos que isso acontecesse através dos mesmos “processos de identificação, de fusão imaginárias e de castração simbólica”.

Esses ecos do pensamento de Freud, junto com a aceitação acrítica da teoria da aliança de Lèvi-Strauss e a interpretação das relações sociais macuas nos moldes propostos por Meillassoux, revelam que o trabalho de Geffray teria muito a ganhar se incluísse também uma análise crítica das relações de gênero. Como já exploramos essas questões em discussões anteriores, não iremos nos demorar nesse assunto. Ainda assim, é preciso reconhecer aqui como o pensamento de Meillassoux representou, ao mesmo tempo, uma potencialidade e um limite para as análises empreendidas por Geffray.

Em sua avaliação da etnografia de Meillassoux sobre os Guru da Costa do Marfim, Ifi Amadiume considerou a ênfase nas relações de produção da unidade doméstica como algo potencialmente positivo, sobretudo por ter permitido que o autor chegasse muito perto de identificar o paradigma matriarcal e a unidade matricêntrica⁷⁶⁷. No entanto, a autora aponta também que o fato dessas relações terem sido interpretadas a partir de uma ideia de “família natural” impediu Meillassoux de identificar e, conseqüentemente, teorizar sobre a unidade matricêntrica. Esse é um problema que não acontece nas análises de Geffray. Apesar de adotar ideias como o paradigma edipiano, típico do modelo nuclear, nós não podemos acusar Geffray de classificar a família macua como uma “família natural”. Na verdade, o autor se dedica a

⁷⁶⁶ ARNFRED, S. **Sexuality and Gender Politics...**, op. cit., p. 137-151; MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 29.

⁷⁶⁷ AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 21.

demonstrar em detalhes a inexistência de uma lógica consanguínea no parentesco macua, chegando a afirmar que:

[...] se o parentesco é definido como uma forma de institucionalização dos factos biológicos consanguíneos ou dos sentimentos ou das funções paternas e maternas, então o dispositivo social macua *não é um dispositivo de parentesco*. Só o seria por efeito de uma utilização imprópria do nosso vocabulário e da nossa razão consanguínea para nomear os parceiros sociais e descrever suas práticas⁷⁶⁸.

Como vimos ao longo de nosso trabalho, ao se inspirar nas ideias de Meillassoux, Geffray também conseguiu se aproximar da unidade matricêntrica a ponto de identificar a importância da figura materna e das dinâmicas de pertencimento e senioridade para as relações de poder. Porém, foi também o exemplo de Meillassoux que o levou a descrever relações sociais generificadas sem nunca fazer uma análise verdadeiramente focada nas relações de gênero⁷⁶⁹. Assim como Meillassoux, Geffray fala do gênero sem pensar no gênero e o resultado é a reafirmação acrítica do paradigma patriarcal junto as suas mitologias masculinas de poder. É preciso reconhecer que Geffray não se propôs a fazer uma análise das relações de gênero e, no que tange os objetivos que estabeleceu para sua pesquisa, o autor faz um excelente trabalho. A presente pesquisa jamais seria possível se não fossem os dados etnográficos apresentados por ele. Ainda assim, estaríamos descumprindo com os nossos próprios objetivos se tentássemos ignorar as lacunas deixadas pelo autor.

Quando consideramos os resultados da pesquisa de Geffray através de uma perspectiva crítica das relações de gênero, a unidade matricêntrica se revela para nós. Em sua interpretação, se há algum parentesco na região macua, ele deve ser pensado “na condição de definir o <<parentesco>> como o *complexo institucional que surge da simbolização do desejo de se apoderar do destino das crianças*”⁷⁷⁰. Nesse aspecto, a transmissão do *nihimo* é fundamental. Quando definido dessa forma, encontramos um ponto de convergência entre os mais diferentes modelos sociais. Nas sociedades aristocráticas, por exemplo, a disputa pelo destino das crianças surge “das exigências de transmissão do poder”⁷⁷¹. Já nas sociedades

⁷⁶⁸ GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe**..., op. cit., p. 156.

⁷⁶⁹ Como Amadiume pontua, ao falar sobre a divisão sexual do trabalho Meillassoux descreve atividades masculinas e femininas, classificando as primeiras como socialmente mais importantes, sem se preocupar em apresentar uma análise da ideologia de gênero dos Guro para substanciar suas afirmações. AMADIUME, I. **Re-inventing Africa**..., op. cit., p. 20.

⁷⁷⁰ GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe**..., op. cit., p. 156.

⁷⁷¹ *Ibidem*, p. 157.

burguesas, ela emerge “das exigências de transmissão dos bens e do capital”⁷⁷². Assim, nas sociedades macuas:

A noção de parentesco deve portanto ser dissociada das de paternidade, maternidade ou consanguinidade, que são outras tantas figuras históricas particulares. É preciso considerar que a consanguinidade, o princípio da transmissão do sangue ou dos gâmetas dos nossos genitores como concepção da filiação legítima, é estritamente análoga, quanto à sua motivação e ao seu fim, ao princípio da transmissão do *nihimo* ou do espírito dos antepassados *macuas*. Tanto num caso como noutro, trata-se de uma simbolização do laço social que liga a criança à autoridade daquele que pretende, em seu próprio nome ou em nome do seu grupo, ter transmitido o espírito, o *nihimo*, o sangue ou o gâmeta à criança⁷⁷³.

Como demonstra a citação, é até possível fazer uma analogia entre a transmissão do *nihimo* e a consanguinidade enquanto princípios de legitimação da reivindicação sobre as crianças, mas, se os fundamentos da filiação se alteram, não deveríamos alternar também nossa percepção das relações de maternidade e de paternidade? Se o *nihimo* simboliza a Lei, a memória e o espírito dos antepassados, a filiação que ele institui não pode ser pensada de forma individualizada como acontece na razão consanguínea. Isso nos obriga a repensar a categoria “mãe”, alargando-a para todas e todos aqueles que compartilham com as crianças o *nihimo* e que mantinham, diariamente, uma relação de cuidado para com elas. É claro que, nesse movimento, aquilo que nós chamamos de *mãe* desaparece e, nesse sentido, o argumento de Geffray é válido. Mas não teriam todas essas pessoas uma relação com as crianças similar àquilo que nós entendemos por maternidade?

É nesse sentido mais dilatado que Amadiume pensa a relação de maternidade. Em vários momentos de seu trabalho, a autora define a maternidade como um constructo ideológico com bases materiais (o compartilhamento do alimento) e simbólicas (o espírito da maternidade comum)⁷⁷⁴ das quais emergem valores análogos ao que a figura materna simboliza pra nós:

As unidades produtivas de Nnobi eram baseadas em duas ideologias que estavam paradigmaticamente em oposição estrutural e, portanto, geravam sistemas morais e sociais duais. A menor unidade produtiva era a unidade matricêntrica – a estrutura *mkpuke*, uma categoria social distinta com foco na mãe e que ocupava um espaço específico na forma de um complexo autocontido em si mesmo; era uma unidade de produção e consumo daqueles que comiam em uma mesma panela ou prato. Essa unidade também tinha uma base ideológica, pois estava ligada ao espírito da maternidade comum, na ideologia do *ummune*, com sua intensa força moral e

⁷⁷² Ibidem.

⁷⁷³ Ibidem.

⁷⁷⁴ AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 84.

espiritual que unia todos seus membros no amor, cuidado, compaixão, paz e respeito, proibindo o incesto e o derramamento de sangue⁷⁷⁵.

Esse espírito da maternidade comum não pode ser pensado através da lógica consanguínea porque tem origem na espiritualidade igbo. De acordo com a autora, todas as pessoas de Nnobi estavam “ligados como filhos de uma mãe comum, a deusa Idemili, a divindade adorada por todos de Nnobi”⁷⁷⁶. Vemos, então, que a “mãe” também aparece como uma categoria sócio-espiritual no pensamento de Amadiume, tal qual formulado por Oyèrónké Oyèwùmí ao abordar o contexto iorubá. No capítulo anterior, nós utilizamos alguns dos argumentos elaborados por Oyèwùmí a propósito da categoria *Ìyá* para pensarmos a maternidade macua. No entanto, não chegamos a nos aprofundar em um dos principais pontos levantados pela autora: a tradução da palavra *Ìyá* como *mãe*. Em suas palavras:

Com isso, eles transformam a categoria *Ìyá* em uma categoria de gênero, como se ela tivesse um equivalente masculino. Ela não tem. O gênero, por definição, é binário, as categorias são frequentemente definidas em oposição umas às outras. Mas existe apenas uma *Ìyá*. [...] Não existe uma contraparte masculina para Òsun! Existe apenas uma fonte de poder na terra, um tipo de poder, o poder de Òsun sobre o resto de Irúnmolè e tudo mais que há na terra, porque a divindade é a única fonte. Òsun, como o nome sugere, é a “Fonte”. Ao impor construções de gênero, esses estudiosos substituíram a episteme indígena baseada na senioridade e centrada na espiritualidade e, ao fazê-lo, distorcem a realidade, ofuscando o conhecimento sobre o que está no cerne da sociedade⁷⁷⁷.

Como se pode concluir através das ideias expostas pela autora, *Ìyá* não é uma categoria de parentesco generificada como “mãe”, uma vez que não existe uma contraparte para ela, não há “pai”. A relação de maternidade incorporada e simbolizada por *Ìyá* é única. Não existe nenhum outro laço social que se assemelhe aos vínculos expressos por *Ìyá*. E, no

⁷⁷⁵ Tradução livre. No original: “Nnobi productive units were based on two ideologies which were paradigmatically in structural opposition, and thus generated dual moral and social systems. The minutest productive unite was the matricentric unit – the mkpuke structure, a distinct mother-focused social category which occupied a distinct space in the form of a self-contained compound for itself; it was a production and consumption unite of those who ate from one pot or plate. This unit also had an ideological base as it was bound in the spirit of common motherhood, in the ideology of ummune, with its strong moral and spiritual force binding members in love, care, compassion, peace and respect, and forbidding incest and bloodshed”. Ibidem, p. 128.

⁷⁷⁶ Tradução livre. No original “all Nnobi were bound as children of a common mother, the goddess Idemili, the deity worshiped by all Nnobi”. Ibidem, p. 84.

⁷⁷⁷ Tradução livre. No original: “In so doing, they transform the category *Ìyá* into a gender category, as if it has a male equivalent. It does not. Gender by definition is a binary, the categories often defined in opposition to each other. But there is only one *Ìyá*. [...] There is no male counterpart to Òsun! There is only one source of power on earth, one kind of power, Òsun’s power over the rest of Irúnmolè and everything else on earth, because the deity is the one and only source. Òsun, as the name suggests, is the ‘Source’. By imposing gender constructs, these scholars have overwritten the indigenous seniority-based, spiritually centered episteme and in do doing distort reality and obfuscate knowledge about what is at the core of the society”. OYÈWÙMÍ, O. **What gender is motherhood?**..., op. cit., p. 52. Grifos da autora.

entanto, a relação de paternidade existe entre os/as iorubás, sendo socialmente reconhecida, inclusive através de patrinhagens⁷⁷⁸. A questão é que os vínculos de maternidade e de paternidade estavam fundamentados em princípios distintos. Enquanto a maternidade nascia de um vínculo sócioespiritual, a paternidade consistia em um laço inteiramente social, obtido com a formalização de um contrato de casamento. Sem o contrato matrimonial não havia acesso legítimo à paternidade⁷⁷⁹.

A formalização desse contrato se dava mediante a trocas de produtos e serviços (*bride-service*), podendo haver também o pagamento de um determinado valor (*bride-wealth*)⁷⁸⁰. Além disso, realizava-se uma série de cerimônias que reconheciam e anunciavam publicamente o relacionamento entre as linhagens da “noiva” e do “noivo”⁷⁸¹. Por essas razões, também era possível haver reconhecimento da paternidade sem que houvesse, necessariamente, envolvimento sexual direto. De acordo com Oyěwùmí, homens impotentes ainda podiam ter seus direitos de paternidade reconhecidos desde que tivessem cumprido as etapas mencionadas acima. Nesses casos, a “esposa” teria relações sexuais com algum outro homem da linhagem do “marido” ou até mesmo com um *outsider*⁷⁸² e “a criança seria reconhecida como sendo do seu parceiro, dado que a paternidade não dependia de ser o pai biológico”⁷⁸³.

As descrições elaboradas por Oyěwùmí abrem espaço para cogitarmos se haviam paralelos entre a paternidade iorubá e a paternidade macua. Nesse quesito, as informações encontradas são escassas, sendo mais difícil falar em “paternidade” macua do que em “maternidade”. Ainda assim é possível encontrar semelhanças. De acordo com Martinez, os casamentos cumpriam quatro funções nas sociedades macuas: 1) legais: estabelecendo direitos de descendência e herança; 2) sociais: estabelecendo relações de afinidade entre as famílias; 3) sexuais: dando ao marido “o monopólio sobre a vida sexual da esposa e vice-versa, a não ser nos casos previstos pelas leis tradicionais (relações rituais⁷⁸⁴, relações de

⁷⁷⁸ OYĚWÙMÍ, O. *The Invention of Women...*, op. cit., p. 51.

⁷⁷⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁷⁸⁰ *Ibidem*.

⁷⁸¹ *Ibidem*, p. 51.

⁷⁸² Havendo, é claro, consentimento entre as partes.

⁷⁸³ *Ibidem*, p. 52.

⁷⁸⁴ De acordo com Medeiros, era comum que, no passado, ritos como os de iniciação dos rapazes e os de entronização de um chefe envolvessem a cópula incestuosa entre o *mwene* (ou o escolhido para *mwene*) e uma “irmã” do seu clã, por vezes a própria *pwiamwene*. Contudo, essa prática teria caído em desuso em algum momento não informado pelo autor. MEDEIROS, E. *Os senhores da floresta...*, op. cit., p. 107 e p. 193.

hospitalidade⁷⁸⁵ e relações em caso de esterilidade⁷⁸⁶”; e 4) econômicas: estabelecendo “direitos mútuos sobre o trabalho de cada um dos cônjuges”⁷⁸⁷. Assim, se Martinez estiver correto, aquilo que nós conceberíamos como uma relação de paternidade também apresentava, entre os macuas, um viés fortemente social e coletivo, sendo melhor compreendida quando estendida aos membros da linhagem paterna do que quando concentrada na figura do genitor propriamente dito. Segundo Eduardo Medeiros, nas sociedades matrilineares moçambicanas, os casamentos tornavam “efetiva a aliança entre os dois grupos nupciais exogâmicos e o reconhecimento social da paternidade”⁷⁸⁸.

Embora esse reconhecimento também se desse a partir da formalização de um casamento, não havia uma instituição similar ao que chamamos de dote (*bride price*) para garantir o direito paterno de reivindicação sobre o destino das crianças⁷⁸⁹. Ainda assim, a linhagem do “noivo” estava obrigada a oferecer presentes à linhagem da “noiva”⁷⁹⁰ com certa periodicidade e, como vimos, o “noivo” estava obrigado a prestar serviços para os familiares da “noiva” até, pelo menos, o nascimento do/a primeiro/a “filho/a” do casal. Se isso não

⁷⁸⁵ Segundo o missionário, havia, no passado, a possibilidade dos “maridos” oferecerem suas “esposas” a um hóspede importante em sinal de honra, respeito e confiança. Havia também a possibilidade de se fazer uma troca entre amigos, “em sinal de comunhão de sentimentos e de profunda amizade”. Nesses casos, dois homens que se consideram muito amigos poderiam fazer sexo com as “esposas” um do outro, sendo necessário haver consentimento por parte das mesmas. De acordo com o missionário, essa prática “tem o valor de um pacto de sangue entre amigos”, porém, tanto a troca entre amigos quanto o sexo por hospitalidade vêm caindo em desuso. MARTINEZ, F. L. **O povo Macua...**, op. cit., p. 171-171.

⁷⁸⁶ Segundo Martinez, “em caso de esterilidade, recorre-se a ajuda sexual de um amigo ou amiga, conforme o caso, para que o cônjuge fecundo mantenha com ele (ou com ela) relações sexuais. O filho que nascer desta união não é considerado filho adúlterino, mas sim filho legítimo para a família como para a sociedade”. *Ibidem*, p. 172. É importante pontuar que, embora Martinez apresente a prática como algo possível tanto a homens quanto mulheres, o trabalho de Geffray aponta uma baixa tolerância social com relação a esterilidade masculina, sendo esta uma causa comum de divórcio. GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe...**, op. cit., p. 43-46. Além disso, também é preciso cuidado com a palavra “amigo”, uma vez que é mais provável que esse tipo de ajuda fosse buscada no interior das linhagens de cada um dos cônjuges.

⁷⁸⁷ *Ibidem*, p. 67.

⁷⁸⁸ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 20-21.

⁷⁸⁹ ARNFRED, S. **Sexuality and Gender Politics...**, op. cit., p. 95-97.

⁷⁹⁰ Um dos presentes mais comuns e mais desejados, principalmente pelas mulheres do grupo, eram os panos com os quais faziam suas capulanas (vestimentas tradicionais). De acordo com Christian Geffray: “Todos os homens devem com efeito oferecer regularmente um pano à sua esposa. Costumam dar, como indicação da frequência destas transferências, um mínimo de um pano por ano (reportando-se no entanto ao período dos anos 60, de maior penetração do mercado). Além das esposas, as notáveis femininas da casa onde estão casados os homens, as suas <<sogras>> e a decana das esposas, são também as destinatárias obrigatórias dos presentes de panos efectuados por todos os homens que casaram com as suas dependentes. Estas ofertas são compulsivas. A consideração de um homem junto da adelfia da sua esposa sofrerá com a irregularidade ou a fraca quantidade dos seus presentes. Mais radicalmente ainda, a ausência repetida de tais transferências acarreta inevitavelmente o divórcio, o repúdio do esposo, que volta para a casa junto das suas congêneres”. GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe...**, op. cit., p. 168. Apesar de a citação colocar a obrigatoriedade da oferta de panos sobre a figura dos “maridos”, criando uma imagem individualizada dessa relação, ele só conseguiria arcar com essa responsabilidade sozinho se fosse um homem com boas condições materiais. Como esse não era o caso para a maioria da população, era mais comum que os panos ofertados viessem da soma do trabalho de outros homens subordinados ao *mwene* do seu grupo uterino, que guardava e redistribuía esses presentes entre os homens que dele dependiam. *Ibidem*, p. 163-167.

servia para garantir direitos de paternidade, especificamente, parecia servir, primeiro, para garantir direitos de acesso sexual à “noiva” e, segundo, para consolidar a aliança entre as duas linhagens.

Muitas eram as ocasiões sociais em que essas alianças se expressavam, mas as cerimônias que sucediam o nascimento de uma criança bem como aos ritos da puberdade pareciam reservar um lugar especial àquele a quem chamamos “pai”. De acordo com Medeiros, era comum que o “pai” pagasse pela passagem dos “filhos” nos ritos iniciáticos, sendo também possível que escolhesse o padrinho da criança, responsável por apoiá-la e instruí-la durante as cerimônias. Já Francisco Lerma Martinez afirma que a “mãe” do “marido” participava em algumas cerimônias relativas ao período da gravidez, sendo uma das possíveis pessoas incumbidas de cortar o cabelo da grávida⁷⁹¹. Caso houvesse complicações durante o parto, cabia ao “pai” da criança tomar alguns cuidados que pudessem contribuir com o bem-estar espiritual da mesma⁷⁹². Por outro lado, se as coisas corresse bem, o “pai” da criança estava entre aqueles que poderiam receber a honra de nomeá-la o que, segundo Martinez, instaura uma relação especial entre a pessoa nomeada e aquele que nomeia⁷⁹³. Caso se tratasse do primeiro filho do casal:

[...] as anciãs que assistiram ao parto encarregam-se de anunciar aos familiares do pai a boa notícia, visitando-os em casa. As anciãs caminham cantando, gritando de alegria e, levando ramos nas mãos, aclamam o nascimento do primeiro filho. Os familiares respondem ao anúncio oferecendo algumas prendas (ovos, fruta, dinheiro...) ⁷⁹⁴.

É importante observar que, assim como acontece na cultura iorubá, as pessoas estéreis também desfrutavam de alguns mecanismos que as permitiam ter “filhos”. Dentre esses mecanismos estava a possibilidade de recorrer à ajuda sexual de uma terceira pessoa sem que isso interferisse no reconhecimento da paternidade ou da maternidade pelo casal. De acordo com Martinez, essa prática era designada pela palavra *okovona* e “o filho que nascer desta união será aceite pelos esposos e pela sociedade como verdadeiro filho do matrimônio e nunca será tratado como filho adúlterino”⁷⁹⁵. Isto porque, “não era o nascimento que conferia aos progenitores a categoria de ‘pais’, mas o cerimonial que presidia a esse facto”⁷⁹⁶.

⁷⁹¹ MARTINEZ, F. L. **O povo Macua**..., op. cit., p. 96.

⁷⁹² Ibidem, p. 97.

⁷⁹³ Ibidem, p. 101.

⁷⁹⁴ Ibidem, p. 100.

⁷⁹⁵ Ibidem, p. 93.

⁷⁹⁶ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta**..., op. cit., p. 16.

Isso nos permite compreender um outro argumento levantado por Amadiume ao criticar Meillassoux por impor a ideia de “família natural” ao contexto social Guro. Já vimos que a ideia de “família natural” tem como base a experiência europeia e, por isso, não se enquadra na maioria das realidades sociais africanas anteriores à colonização do continente. Para a autora, esse conceito de família limita nossa concepção de *reprodução* ao seu aspecto mais imediato, isto é, à relação sexual que leva ao surgimento da criança e à troca de gametas como princípio legitimador da filiação. Com isso, o casamento é percebido como o principal mecanismo de reprodução física e social do grupo, levando-nos de volta à teoria da aliança.

Se é preciso casamento para haver reprodução, então é preciso haver aliança. A única exceção a essa regra seriam as sociedades onde o incesto é permitido. Esse não é o caso das sociedades macuas, onde o princípio da exogamia era estritamente observado na fase de negociações que geralmente antecedia os casamentos. De acordo com a sabedoria popular:

Mutherera-kholé khunaweliwa mwanène.

“À árvore <<mutherera-kholé>> (escorrega-macaco) não sobe o próprio dono”

A árvore *mutherera-kholé* é a sumaúma do mato, árvore de grande porte que cresce na floresta e, por ter o caule muito macio e escorregadio, se designa graciosamente pelo nome de <<escorrega-macaco>>, uma vez que os macacos, exímios trepadores, só dificilmente ascendem à sua copa.

Na sua linguagem simbólica este aforismo esconde uma referência ao casamento e inculca vivamente o princípio ético de que nenhum homem se pode consorciar ou admitir-se relações sexuais com qualquer mulher do seu próprio clã *nihimo*, mas principalmente com a avó, mãe, tia, filha, neta, sobrinha...

É um *mwikho* – proibição rigorosa que não se pode transgredir sem que se faça acompanhar de grandes desgraças.

A propósito, referem os nossos macuas que há homens desalmados ou destituídos de todo o sentimento humano de reverência que efectuem relações sexuais deste tipo para comunicarem renovada virtude aos seus medicamentos macabros destinados, como afirmam, a fazer leões, leopardos, quizumbas (hienas), crocodilos, serpentes e milhafres...

Comunicar nova virtude a remédios maléficis diz-se *olipiha yinyaká*. Os homens que se dedicam a este género de actividades execrandas e sinistras tomam o nome de *anayinyaka*, que, no conceito dos Africanos, superam duplamente, em maldade e poder mágico, os simples feiticeiros *akhwiri* - <<comedores de carne humana>>⁷⁹⁷.

Mais uma vez, é preciso reconhecer a riqueza do provérbio e a multiplicidade de reflexões que ele propicia. Da mesma forma, é necessário informar que, para nos mantermos fiéis aos objetivos da presente discussão, não o trabalharemos na sua integridade, concentrando-nos apenas na racionalidade por trás da interdição. Conforme defendemos no

⁷⁹⁷ MATOS, A. V. **Provérbios Macuas...**, op. cit. Provérbio nº 216, p. 184.

capítulo anterior, o provérbio expõe uma lista de pessoas proibidas a um homem pelas normas de exogamia: todas aquelas com quem se compartilha o *nihimo*. Através da explicação de Matos, percebe-se que a relação incestuosa é perigosa na medida em que interfere na ordem dos mundos e na harmonia cósmica que produz a realidade. Uma intervenção deste tipo seria capaz de romper a barreira entre o sagrado e o profano⁷⁹⁸, abrindo espaço para que desgraças de todo o tipo recaíssem sobre o grupo, sendo sobre esse aspecto coletivista que precisamos nos concentrar. Não é atoa que Matos associa aos/as infratores/as a prática de feitiçaria. Ao transformarem-se em “comedores de carne humana”⁷⁹⁹ estas pessoas estariam rompendo com o grupo para colocarem-se a serviço da ganância por poder que beneficiaria apenas a si próprias e prejudicaria aos demais.

Essa dimensão coletiva por trás da proibição do incesto não escapa à Lévi-Strauss, estando na base da sua teoria. Ao diferenciar os fenômenos da consanguinidade e da aliança⁸⁰⁰, Lévi-Strauss afirma que ambos consistem em exigências da natureza. Porém, ao contrário do que faz com a consanguinidade, a natureza não se preocuparia em determinar a forma através da qual as alianças serão travadas, transferindo esta responsabilidade ao domínio da cultura⁸⁰¹. Ao ocupar-se desta função, a cultura, em sua imensa diversidade, tem liberdade para moldá-la conforme os seus desígnios, mas, ainda assim, haveria nessa multiplicidade de formas uma substância comum e universal: a troca, que, por sua vez, manifesta-se através da lógica do “regime do produto escasso”. Através de uma analogia entre as mulheres e os alimentos, Lévi-Strauss chega aos casamentos afirmando que “[...] as trocas

⁷⁹⁸ De acordo com Eduardo Medeiros, nestas circunstâncias, o grupo se colocava em uma situação marginal, em que as regras sociais não se aplicavam da mesma forma, considerando-se possível intervir diretamente na ordem cósmica. Ver: MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta...**, op. cit., p. 40.

⁷⁹⁹ Em sua etnografia da região de Mueda, uma área fortemente dominada pela cultura maconde no norte de Moçambique, Harry West parte de acusações de feitiçaria para analisar as relações entre o poder e o invisível. Ao descrever uma das entrevistas que fizera com Kalamatatu, um “especialista em substâncias mágicas”, West argumenta que os e as habitantes de Mueda frequentemente recorriam ao que chamou de “linguagem do consumo” para expressar, metaforicamente, suas ambivalências face ao poder. Por isso, expressões como “aqueles que comem bem” ou “eles querem comer-me” eram bastante comuns para se referir, respectivamente, às pessoas poderosas e àquelas que viam-se numa situação desfavorável. Dentre este leque expressões, o “comer carne de gente”, tendia a ser empregados para se referir a pessoas muito poderosas, visto que, ao alimentar-se, elas não comiam exatamente aquilo que plantaram e colheram pessoalmente, mas sim aquilo que seus súditos plantaram, colheram ou caçaram. A metáfora, porém, vai um pouco mais longe. De acordo com o autor, “a linguagem do consumo através da qual as pessoas avaliam a legitimidade do poder referia-se não só à distribuição social da carne e de outros bens materiais, mas também a um mundo de predação paralelo – o domínio da feitiçaria. Aqueles que se *alimentavam* das pessoas, em vez de as *alimentar*, aqueles que apenas se alimentavam a si próprios, aqueles que <<comiam sozinhos>>, eram, na verdade, suspeitos de possuírem poderes extraordinários, terríveis”. HARRY, West G. **Kupilikula: O Poder e o Invisível em Mueda, Moçambique**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. 2009. p. 84.

⁸⁰⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas elementares do parentesco**; tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1983. p. 69-80.

⁸⁰¹ *Ibidem*, p. 71.

matrimoniais e as trocas econômicas formam no espírito do indígena parte integrante de um sistema fundamental de reciprocidade”⁸⁰².

Ao priorizar as trocas e o sistema de reciprocidade que elas instauram (a aliança), coloca-se em segundo plano as racionalidades através das quais as trocas podem acontecer. Assim, o autor consegue admitir a pluralidade sem sacrificar o caráter geral e a pretensão universalista de sua teoria. A estratégia, apesar de engenhosa, esconde um problema crucial para os objetivos que nossa investigação pretende alcançar. A precedência do *fato* em detrimento da *forma* omite que, na realidade, a interpretação do *fato* é em si mesma um exercício *formatado*⁸⁰³ pela cultura. Apenas uma cultura que percebe as mulheres como um produto, como um bem a ser possuído, poderia utilizar termos como “regime do produto escasso” para descrever esses fenômenos sociais.

Ao analisar as relações matrimoniais iorubá, Oyèrónké Oyěwùmí se viu diante da necessidade de mostrar a inaplicabilidade desta lógica cultural ao contexto do seu estudo. Segundo a socióloga, os casamentos iorubá podem ser lidos como uma relação de reciprocidade entre duas linhagens, mas, contratualmente falando, eles estavam longe de garantir aos “maridos” direitos de propriedade sobre a pessoa de suas “esposas”⁸⁰⁴. Pelo contrário, como vimos, os contratos matrimoniais formalizavam direitos de acesso sexual e de paternidade sobre a prole que uma determinada mulher viesse a gerar⁸⁰⁵. Em troca, a linhagem do “marido” assumia o compromisso de transferir produtos e, prestar serviços periodicamente para a linhagem da “esposa”⁸⁰⁶. Como é possível perceber, a troca e a aliança continuam existindo, mas elas não exigem a equiparação das mulheres à bens, nem as inclui na lista de produtos sendo trocados. Ifi Amadiume, por sua vez, é mais direta em sua crítica à teoria de Lévi-Strauss:

Toda a tese do tabu do incesto como marco do início da civilização, seguindo a suposição de que as organizações clânicas se baseiam no tabu do incesto e que esta mesma organização clânica marca a progressão da animalidade/natureza para a ordem/civilização, na verdade, apenas explica o início da patriarcalização das noções de troca e de propriedade. Ela não explica o início da regulação social sobre a regulamentação sexual, pois há uma suposição de que a unidade

⁸⁰² Ibidem, p. 73.

⁸⁰³ O uso desta terminologia exige uma ressalva. A palavra “formatado” acaba abrindo espaço para uma interpretação determinista da realidade, o que não representa de modo algum as ideias defendidas aqui. Certamente, palavras como “intermediado” realizariam o mesmo papel sem a necessidade de observações. Contudo, ao optarmos pela termo, estamos apenas jogando, ou até mesmo brincando, com a terminologia utilizada na tradução da obra em questão.

⁸⁰⁴ OYÉWÙMÍ, O. **The Invention of Women...**, op. cit., p. 51.

⁸⁰⁵ Os direitos da “mãe” sobre a prole, por sua vez, não exigiam nenhuma formalidade pois estavam garantidos *a priori*. Ibidem, p. 51.

⁸⁰⁶ Ibidem, p. 51-58.

matricêntrica não é, já em si mesma, uma construção cultural – isto é, que a mãe ou a mulher não pode criar nem cultura nem regras. Ela não possui uma unidade social ou uma base material distinta para esse modo de produção. No entanto, nos dados africanos, a unidade matricêntrica é uma unidade autônoma de produção, é também uma unidade ideológica⁸⁰⁷.

A crítica de Amadiume revela que, a partir do momento em que desconstruímos as verdades produzidas pelo olhar patriarcal, tornamo-nos capazes de perceber a unidade matricêntrica como um elemento dotado de cultura em si mesmo. Era no interior do *erukulo* que o *nihimo* era recebido e transmitido. Enquanto unidade de pertencimento, o *nihimo* estabelecia valores e normas através dos quais as pessoas percebiam a si próprias e aos outros. Conseqüentemente, toda a vida social estava direta ou indiretamente sendo ordenada ou regulamentada pelas relações inauguradas pelo *nihimo* e não, necessariamente, pela proibição do incesto, embora este fosse também um elemento presente. De acordo com Amadiume:

No antigo arranjo matriarcal e no seu sistema tripartido centrado na mãe, se o incesto fosse permitido, como no antigo Egito (Reed, 1974), Burundi etc., as crianças viriam de filhas/irmãs que permaneceram em casa. Se o incesto não fosse permitido, as crianças ainda viriam de filhas/irmãs que permanecem em casa dentro do chamado sistema matrilinear, ou como resultado do amplamente praticado casamento entre mulheres ou, ainda, de instituições como a de filhas homens. Com o antigo sistema de casamento, onde homens forneciam mão de obra agrícola em troca de acesso sexual às filhas de uma mulher, os filhos ainda vinham das filhas que permaneceram com suas mães. Essas práticas, particularmente a instituição do casamento entre mulheres, significam que nem a troca nem a [noção de] propriedade precisam ocorrer. A estrutura matricêntrica não precisa ser desmontada para fins de reprodução⁸⁰⁸.

Como se pode perceber, a reflexão proposta por Amadiume nos permite repensar algumas das conclusões alcançadas por Geffray, capacitando-nos a identificar seus limites para o estudo das relações de gênero no meio macua. Na perspectiva de Geffray, era através

⁸⁰⁷ Tradução livre. No original: “The whole thesis of incest taboo as marking the beginning of civilization, following the assumption that clanic organizations is founded on incest taboo and that clanic organization marks the progression from animality/nature to order/civilization, in actual fact only explains the beginning of patriarchal exchange and ownership. It does not explain the beginning of social regulation on sexual regulations, for there is an assumption that the matricentric unit is not itself already a cultural construct – that is, that the mother or the woman cannot make culture and rules. She does not have a distinct social unit or material base for that mode of production. Yet in the African data, the matricentric unit is an autonomous production unit, it is also an ideological unit”. AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 77.

⁸⁰⁸ Tradução livre. No original: “In the old matriarchy proper and its tripartite mother-focused system, if incest was allowed, as in ancient Egypt (Reed, 1947), Burundi, etc., the children would come from daughters/sisters who remained at home. If incest was not allowed, children would still come from daughters/sisters remaining at home in the so-called matrilineal system, or as a result of the widely practiced woman-to-woman marriage, or male daughter institutions. With the old system of marriage, where men provided agricultural labor for sexual access to a woman’s daughters, children would still come from daughters who remained with their mothers. These practices, particularly the institution of woman-to-woman marriage, mean that neither exchange nor ownership need to take place. The matricentric structure does not need to be dismantled for the purpose of reproduction”. AMADIUME, I. **Re-inventing Africa...**, op. cit., p. 76-77.

do casamento que “um jovem inaugura a sua carreira de produtor e de fecundador, [e] uma jovem a de genetriz e de senhora dos celeiros”⁸⁰⁹. Esse tipo de afirmação nos coloca diante de uma questão importante, porque pode-se ter a impressão de que a promoção de uma mulher à posição de “mãe” parecia impor, nos quadros de uma normalidade institucional, que ela se casasse pelo menos uma vez, o que não condiz com a realidade.

Como demonstramos no capítulo anterior, a maternidade era percebida tanto através do compartilhamento do *nihimo* quanto através da função alimentadora que as mulheres passavam a exercer, de modo que o casamento não era obrigatório. Para que a linhagem fosse capaz de se perpetuar através de seus descendentes, bastaria que uma mulher engravidasse e optasse por manter a criança, criando-a com os recursos e auxílios do seu grupo de parentes uterinos. A esse respeito, vale destacar que o termo *nloko* compreende também os “filhos adúlteros e filhos de uma mulher solteira”⁸¹⁰. Apesar dessas discordâncias, Geffray parece estar correto no que diz respeito a importância do casamento para a distribuição do trabalho e do produto do trabalho, funcionando como um dos mecanismos de promoção geracional (os membros da geração júnior que casam seus descendentes são promovidos à sêniores e assim sucessivamente).

Mas a função social dos casamentos parece parar por aí. Eles eram necessários para garantir a manutenção das relações de produção, trazendo também benefícios políticos em virtude das alianças linhageiras que instauravam, mas eles não eram vitais para garantir a reprodução linhageira, embora contribuíssem para isso. Dessa forma, a análise que Geffray faz dos raptos de mulheres como um instrumento necessário a reprodução social carece de uma observação. Através de seus escritos, vemos que a imagem dos chefes macuas como detentores de mulheres surge da ideia de que, nestas sociedades “*não pode haver redistribuição social e pacífica das mulheres púberes entre os grupos sociais pelo casamento, sem haver uma destruição da organização da vida doméstica*”⁸¹¹ o que, conseqüentemente, levaria à mudança no tipo de sociedade. Assim, um baixo crescimento demográfico poderia significar sérios riscos a saúde das matrilineagens macuas.

Mais uma vez, conseguimos perceber com clareza a importância do papel que as mulheres desempenhavam no ciclo reprodutivo e na organização da estrutura social como um todo. De acordo com Geffray, um deficit de mulheres, a curto prazo, poderia resultar na diminuição do número de casais juniores e, conseqüentemente, na redução da força de

⁸⁰⁹ GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe**..., op. cit., p. 131.

⁸¹⁰ MEDEIROS, E. **Os senhores da floresta**..., op. cit., 79.

⁸¹¹ GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe**..., op. cit., p. 109.

trabalho disponível no interior do *nloko*⁸¹², forçando os membros/as sêniores a prolongar seu período produtivo⁸¹³. A longo prazo, este deficit poderia promover o aumento de membros nas gerações sênior e anciã, invertendo a pirâmide etária⁸¹⁴. Mas o problema maior, de acordo com o autor, seria o impacto político que a extensão do período de trabalho teria:

Os homens seniores vindos de outros lados, casados na casa demograficamente doente, têm de prolongar sua actividade produtiva para além do que normalmente é requerido, ao mesmo tempo, vêem-se privados dos serviços e prerrogativas que estariam no direito de esperar, em princípio, da sua promoção geracional. O *deficit* demográfico tende neste ponto de vista a alterar a paridade na da relação matrimonial entre os *afins*, com <<vantagem>> paradoxal do grupo demograficamente enfraquecido, visto que as fratrias que o compõem, casadas noutras casas, não submetem o seu trabalho junto das suas esposas a um ritmo tão intenso como aqueles que estão casados nas suas casas, junto das raras mulheres do seu grupo doente. Os homens de adelfias bem providas, os mais desafogados demograficamente, são penalizados pelo desequilíbrio das prestações entre afins⁸¹⁵.

Uma alternativa disponível aos grupos demograficamente estáveis era desligar-se, por meio do divórcio, daquelas alianças que não os favoreciam⁸¹⁶. Uma outra possibilidade seria tirar proveito dessas alianças para explorá-las política e/ou economicamente e, assim, consolidar uma relação de dependência⁸¹⁷. Ao grupo demograficamente fraco, porém, restaria ainda algumas opções. A alternativa pacífica seria recorrer ao elo estabelecido pelo *nihimo* e solicitar a solidariedade do clã⁸¹⁸. Nesse caso, ocorreria uma agregação de casais juniores junto aos excedentes seniores e anciãos, de modo reequilibrar o grupo. No entanto, uma solução como essa ainda poderia resultar em dependência política e na renúncia de alguns direitos por parte do grupo enfraquecido⁸¹⁹. A diferença seria que ao invés de estarem subordinados aos grupos afins, estariam se submetendo aos desígnios de outros segmentos linhageiros do seu próprio clã⁸²⁰. Em ambos os casos, as possibilidades de uma existência independente e autônoma lhes escaparia e a única alternativa que lhes permitiria garanti-la passava pela violência: o rapto de mulheres⁸²¹.

Com base nessas questões, vemos que os raptos, assim como os casamentos, serviam para garantir a reprodução da ordem social e a manutenção das relações de produção, não a

⁸¹² Nome dado ao conjunto de unidades uterinas.

⁸¹³ Ibidem, p. 110-111.

⁸¹⁴ Ibidem, p. 111.

⁸¹⁵ Ibidem.

⁸¹⁶ Ibidem, p. 112.

⁸¹⁷ Ibidem.

⁸¹⁸ Ibidem.

⁸¹⁹ Ibidem, p. 112-113.

⁸²⁰ Ibidem, p. 113.

⁸²¹ Ibidem P. 113-114. MEDEIROS, op. cit., p. 84-85.

reprodução linhageira em si. Esta poderia ser garantida pelas mulheres férteis, fossem elas solteiras ou casadas. Isso não significa que a garantia da reprodução permitisse a perpetuação do sistema social tal como o conhecemos. Por isso, não podemos dizer que as análises de Geffray estejam incorretas, mas elas é inegável que elas dão voz ao paradigma patriarcal. A partir do relato de Geffray, a imagem que fica é a de homens sequestrando mulheres para se apropriarem de suas proles, sendo que as dinâmicas sociais descritas por ele revelam que todos/as os/as membros/as da linhagem demograficamente enfraquecida se beneficiariam do rapto, sobretudo as mulheres sêniores⁸²².

Dessa forma, o equívoco de Geffray, assim como o de Meillassoux, reside na aceitação acrítica do paradigma patriarcal. Foi a adoção da teoria da aliança que levou ambos os pesquisadores a se aproximarem da unidade matricêntrica o suficiente para descrever suas dinâmicas internas, sem nunca de fato identificá-la. Na opinião de Amadiume:

Nessa formulação, o ponto de partida para a mulher é apenas como objeto de troca e de transação patriarcal. Ela, portanto, já está sujeita a uma ideologia e não é vista como autônoma em seu status de mulher grávida. No entanto, ela [a unidade matricêntrica] é uma unidade autônoma, culturalmente reconhecida na construção africana do parentesco. O reconhecimento do paradigma da maternidade significa que não consideramos o patriarcado como dado, ou como um paradigma. Não é um paradigma no conceito africano, pois é uma construção social; o patriarcado está um passo acima do paradigma da maternidade. Por isso a minha distinção entre o agregado familiar como a unidade matricêntrica e a família como uma construção mais ampla que inclui o chefe de uma ou mais dessas unidades matricêntricas do agregado familiar⁸²³.

A distinção entre as unidades familiares mencionada pela autora nos levaria a compreender o *erukulu* e o *nloko* macua como duas unidades distintas, mas intimamente interligadas. Também nos ajudaria a entender as diferenças de autoridade exercidas pelo *mwene* e pela *pwiamwene*, reconhecendo as possibilidades de autonomia disponíveis às mulheres macuas e evitando concebê-las como produtos de transações patriarcais. A dupla pertença masculina também passaria a fazer mais sentido, uma vez que poderíamos pensar sobre a posição dos homens no interior de suas próprias linhagens, bem como numa área

⁸²² Conforme informamos na nota de rodapé nº 412 do capítulo 2, na época do tráfico atlântico era comum que as grandes *mapwiamwene* dispusessem de um amplo número de cativas, a quem poderiam casar, mantendo para si mesmas os direitos sobre os “filhos” e “filhas” dessas mulheres.

⁸²³ Tradução livre. No original: “In this formulation, the starting point for a woman is solely as an object in a patriarchal exchange and transaction. She is therefore already subject to an ideology, and not seen as autonomous in the status of a pregnant woman. Yet this is a culturally recognized autonomous unit in the African construct of kinship. The recognition of the motherhood paradigm means that we do not take patriarchy as given, or as a paradigm. It is not a paradigm in the African concept since is a social construct; it is one step above the motherhood paradigm. Hence, my distinction of the household as the matricentric unit, and family as a wider construct which includes the head of one or more of these household matricentric units”. AMADIUME, I. **Re-inventing Africa**..., op. cit., p. 21.

social mais ampla como eram as áreas matrimoniais. Assim, não seria tão difícil compreender a fragilidade da figura paterna nem mesmo a influência exercida pela poligamia nas dinâmicas familiares.

A família nuclear, por sua vez, não nos permite fazer as mesmas conexões, sendo necessário construir uma série de observações e adaptações para que as mesmas relações sociais se tornem inteligíveis. Através do modelo nuclear a autoridade paterna é absoluta e inquestionável. O pai tem que estar presente no arranjo doméstico porque, caso não esteja, sua ausência será tratada como um desvio. Consequentemente, os casamentos se tornam condições necessárias à formação de um novo agrupamento familiar dado que, sem casamento, não há reprodução legítima. Assim, os/as filhos/as concebidos/as no exterior do matrimônio são classificados/as como bastardos/as e, na maioria das vezes, são também indesejados/as. A maternidade solo, como já discutimos, também surge como um problema.

A partir disso, é fácil compreender porque Amadiume e Oyěwùmí consideraram a família nuclear como uma instituição patriarcal por excelência. A maioria das dinâmicas familiares próprias deste modelo giram em torno da figura paterna, havendo pouco ou nenhum espaço para que a figura materna se apresente de forma autônoma. Na unidade matricêntrica, por outro lado, a figura paterna pode ser mais ou menos relevante dependendo do contexto social e/ou histórico em questão. No caso macua, por exemplo, a paternidade parece disputar espaço com as instituições matrilineares, ganhando força a medida em que as culturas europeia e islâmicas se tornam mais e mais difusas entre as populações locais. De acordo com os argumentos de Amadiume e Oyěwùmí, isso acontece porque a paternidade dependente majoritariamente de um contrato social para ser reconhecida, levando Amadiume a expor seu argumento nos seguintes termos:

Meu argumento básico em favor do matriarcado é que a unidade matricêntrica é a menor unidade de parentesco. Sua base material é concreta e empírica, enquanto a base material e ideológica do patriarcado incorpora uma contradição. O patriarcado é discutível, uma vez que a paternidade é uma construção social. O resultado dessa contradição é a tendência de compulsões patriarcais baseadas na força jurídica, rituais violentos e simbolismo e metáforas de pseudo-procriação, em oposição à força moral do matriarcado⁸²⁴.

⁸²⁴ Tradução livre. No original: “My basic argument of matriarchy is that the matri-centric unit is the smallest kinship unit. Its material basis is concrete and empirical, while the material and ideological basis of patriarchy embodies a contradiction. Patriarchy is disputable, since fatherhood is a social construct. The result of this contradiction is the tendency of patriarchal compulsions based on jural force, violent rituals and pseudo-procreation symbolism and metaphors, as opposed to the moral force of matriarchy”. Ibidem, p. 21-22.

Tanto a família nuclear quanto a unidade matricêntrica preparam as mulheres para se tornarem “mães”, mas as maternidades construídas no interior de cada modelo são completamente distintas. O modelo nuclear prepara as mulheres para serem retiradas do lar paterno pela celebração de um casamento que transforma a filha, primeiro, em esposa, vindo, posteriormente, a transformá-la em mãe através das relações sexuais que mantém com o marido. Assim, o lugar das mulheres como mães só é pensado a partir da relação que esta tem com o marido/pai. Não há espaço para que essa identidade seja construída de forma independente e autônoma. Já na unidade matricêntrica macua, a “mãe” poderia existir enquanto uma figura independente. O reconhecimento social e a legitimação de sua existência não pareciam estar condicionados às relações que ela mantinha com o marido/pai. A relação de maternidade surge a partir de critérios como a descendência (concebida através espiritualidade e não da genética) e a alimentação (que reflete o cuidado com a saúde física das crianças e dos mais velhos, dado o desejo de que essa criança retribua o favor mais tarde). Dessa forma, a “mãe” poderia ou não ser casada e a promoção de uma mulher a condição de “mãe” não perpassava, necessariamente, pelo lugar de “esposa”.

Essa separação entre as categorias de gênero e as categorias de parentesco é fundamental para que possamos fazer uma análise aprofundada das relações de gênero no meio macua. De acordo com Geffray, o termo *mwaraka* é a única palavra da terminologia de parentesco macua cuja tradução corresponde exatamente ao vocabulário ocidental: esposa. Na interpretação do autor, *mwaraka* não se aplicava “a nenhum outro parceiro social senão à mulher casada com o locutor, com quem partilha o tecto e a vida doméstica, com quem mantém uma actividade sexual obrigatória ou gratificante, à qual ele faz gerar filhos”⁸²⁵. Com base nessa definição e no conjunto de ideias discutidas acima, nós poderemos entender como o gênero, se compreendido nos moldes estabelecidos pela família nuclear, pode levar a uma leitura equivocada das relações de poder nas matrilineagens macua.

Ao trabalhar com a categoria “mulher”, por exemplo, nossa primeira tarefa deveria ser questionar se ela pode permanecer limitada à sua dimensão anatômica ou se existiriam situações, práticas e/ou instituições sociais que construam essa categoria de outra forma. Como vimos com o exemplo de Zalupia Kapuko, haviam situações sociais em que pessoas do sexo feminino eram classificadas como homens por estarem, naquele momento, ocupando uma posição socialmente considerada masculina. Assim, o gênero aparece para nós como uma categoria fluída, que não está, necessariamente, fixada ao corpo.

⁸²⁵ GEFFRAY, C. **Nem pai, nem mãe...**, op. cit., p. 146-147.

Se o gênero não pode ser concebido como uma categoria anatomicamente constituída, fica um pouco mais difícil falarmos em uma opressão estrutural do sexo feminino, sendo necessário buscar nas dinâmicas sociais a reacionalidade por trás das relações de poder. Caso encontremos exemplos onde essas relações são expressas em termos de gênero, convém, então, investigar em quais momentos o elemento feminino encontra-se subordinado ao masculino e em quais momentos o elemento masculino está subordinado ao feminino. Do ponto de vista da história, é pertinente compreender se esse padrão de relacionamento permanece estável ao longo de um determinado período ou se ele passou por alguma transformação, sendo necessário, então, investigar esse processo.

Isso, por sua vez, deveria conduzir a uma reflexão em torno das categorias sociais com as quais trabalhamos para que possamos descobrir se elas estão ou não atravessadas pelo gênero e se haveria alguma outra informação sendo codificada por elas. Como nosso trabalho concentrou-se, majoritariamente, nas relações sociais travadas no âmbito familiar macua, nos limitamos a interrogar as categorias de parentesco o que nos levou a três conclusões. Primeiro, haviam categorias que codificavam gênero assim como categorias que não o codificavam *a priori*, mas que poderiam fazer essa distinção quando o sexo do/a locutor/a era levado em consideração. Segundo, a maioria das categorias de parentesco expressavam também relações de pertencimento geracional e/ou linhageiro, fazendo com que a posição do/a locutor/a fosse, mais uma vez, relevante para sua compreensão. Palavras como *mulupaliaka* e *muhimaaka*, que expressam pertencimento geracional, poderiam ter sentidos diferentes quando pronunciadas por um homem ou por uma mulher. Da mesma forma, quando o pertencimento é considerado sob o ponto de vista da linhagem, é possível identificar diferenças de status entre aqueles/as que pertencem (*insiders*) e aqueles/as que não pertencem (*outsiders*) que atribuíam ao elemento externo um lugar de menor prestígio.

Por fim, a única distinção comum a todas as categorias de parentesco era aquela entre mais novos e mais velhos, de modo que as relações de senioridade se mostraram como o principal critério de diferenciação no que se refere às relações de poder. É através das dinâmicas de senioridade que a posição privilegiada da figura materna se torna inteligível para nós. Enquanto uma categoria de poder, a senioridade admite uma mobilidade e uma fluidez que situam as pessoas em diferentes posições de autoridade ao longo de suas vidas. Se continuarmos nos concentrando nas pessoas do sexo feminino e tentarmos entender o lugar ocupado por elas no âmbito do parentesco, por exemplo, veremos que o grau de autoridade exercido por uma mesma mulher variará de acordo com as posições que ocupa.

Vimos, anteriormente, que categorias como “filha” e “mãe” não existiam no contexto macua em virtude da razão consanguínea que as constituem. No entanto, continuaremos utilizando-as como forma de manter nossas discussões um pouco mais didáticas. Enquanto “filha”, uma mulher macua desfrutava das vantagens atribuídas aos *insiders*, mas só exerceria autoridade sobre as pessoas mais jovens que ela, sendo estes homens e mulheres. Da mesma forma, ela estaria subordinada aos mais velhos o que, por sua vez, também engloba homens e mulheres. No entanto, se essa “filha” fosse também uma “mãe”, sua posição social seria um tanto quanto melhor, pois, a partir do momento em que uma mulher se tornava “mãe” ela passava a acessar recursos que antes lhe eram negados.

A promoção de uma mulher à condição de “mãe” permitia, por exemplo, que ela possuísse seu próprio *ethoko*, bem como uma parcela de terra e um celeiro para administrar. Como a maternagem não parecia ser considerada uma habilidade inata às mulheres, ela ainda estaria sujeita à supervisão de suas mais velhas até que fosse considerada apta a administrar sozinha os recursos dos quais desfrutava. Até que isso acontecesse, essa “mãe” muito provavelmente já teria alcançado o status de uma mulher sênior e passaria, então, a se ocupar ela própria de transmitir o conhecimento adquirido às suas mais novas, auxiliando-as em suas atividades e beneficiando-se do trabalho delas. Dessa forma, categorias como “filha” e “mãe” são capazes de expressar pertencimento e senioridade, sendo também possível compreendê-las de forma independente, isto é, sem o intermédio de uma figura masculina (o “pai” ou o “marido”).

O mesmo não parece acontecer com a categoria “esposa”. Como a definição de Geffray sugere, a posição de “esposa” estava diretamente atravessada pela relação com uma outra categoria: “marido”. A propósito, cabe ressaltar aqui que em nenhum momento Geffray apresenta uma palavra em emacua que sirva para designar o homem com a qual uma mulher convive e mantém relações sexuais frequentes, o que indica a posição masculina adotada pelo autor ao apresentar as terminologias de parentesco. De toda forma, é preciso reconhecer que, ao contrário da “mãe” macua, a “esposa” só poderia existir a partir de sua relação com o “marido”. Isso tem consequências importantes para a posição de poder ocupada pelas mulheres porque, enquanto a posição de “mãe” remete a diferentes formas de autonomia, a posição de “esposa” implica em momentos de submissão.

É claro que essa submissão não era absoluta porque o mesmo contrato de casamento que instaurava essas obrigações para ela, também permitia que ela esperasse certas atitudes e comportamentos de seu “marido”, como a prestação de trabalho nas machambas de sua família, o recebimento periódico de presentes e bons tratos de maneira geral. Segundo

Geffray, a primeira e mais importante expectativa a recair sobre os “maridos” dizia respeito à sua capacidade de fecundar sua(s) “esposa(s)”. Como o autor bem coloca, “à fecundidade obrigatória dos homens parece corresponder a obrigação correlativa das mulheres de manter e satisfazer o desejo dos seus cônjuges”⁸²⁶. Assim, se o “marido” estava obrigado a agir de uma determinada maneira, a “esposa” também estava e, por muitas vezes, essas expectativas construídas sobre ela foram interpretadas como uma forma de opressão. Isso porque, para além da satisfação sexual, as “esposas” também estavam encarregadas de garantir a alimentação dos “maridos”, bem como de contribuir para a sua higiene pessoal⁸²⁷.

Em suma, essas atividades de cuidado junto a obrigatoriedade da satisfação sexual e a necessidade de obediência à autoridade do marido levaram algumas feministas moçambicanas a identificar os ritos iniciáticos femininos como espaços em que as mulheres aprendem a ser submissas e a se conformar com a subalternidade. Em um artigo onde debate a relação entre direitos culturais e direitos humanos, por exemplo, Conceição Osório analisa o papel dos ritos iniciáticos como produtores de identidades de gênero, abordando ainda suas consequências para as relações de poder. Em suas palavras:

Se para os rapazes significa um conjunto de elementos que têm a ver com o respeito pelos mais velhos, formas de saudação, algumas proibições (como entrar no quarto dos pais), para as raparigas o respeito significa isso também e para além disso, principalmente obediência ao marido e conformidade com diferentes formas de violência. Uma rapariga que tenha sido sujeita aos ritos é preparada para servir. Este serviço vai desde a realização dos trabalhos domésticos, principalmente aquele que está directamente relacionado com o bem-estar dos homens (como cozinhar e preparar a água do banho), até à obrigação de pedir autorização do parceiro para o exercício de qualquer actividade. As raparigas aprendem a não ter escolha, a subordinar os seus desejos, como estudar ou trabalhar fora de casa, à vontade do companheiro⁸²⁸.

É claro que as demandas do mundo contemporâneo cobram das mulheres macuas habilidades que vão muito além do cuidado (com o lar e com os outros), fazendo com que uma boa educação formal seja um diferencial: é um passo fundamental na busca por autonomia. Da mesma forma, como há um processo de patriarcalização em curso nas sociedades macuas, aquela base material e simbólica que atribui à maternidade um lugar de poder vem progressivamente erodida, o que prejudica o status social das mulheres. Junto à patriarcalização, observa-se também a transformação das diferenças sexuais em um critério cada vez mais preponderante no que se refere às dinâmicas de autoridade. Por isso, quando

⁸²⁶ Ibidem, p. 126.

⁸²⁷ ARNFRED, S. *Sexuality and Gender Politics...*, op. cit., p. 163.

⁸²⁸ OSÓRIO, Conceição. **Os ritos de iniciação**: Identidades femininas e masculinas e estruturas de poder. Maputo, 2015. Disponível em: <<https://www.wlsa.org.mz/artigo/ritos/>>. Acesso em: 17/10/21.

Osório aponta para os ritos iniciáticos da puberdade e questiona o conteúdo ensinado nesses espaços devemos prestar atenção no que ela tem a dizer.

No entanto, a separação entre categorias de gênero e as demais categorias sociais, como o parentesco, nos ajuda a captar as nuances do sistema social permitindo-nos abordar as relações de poder entre os corpos sexuados de forma mais complexa. Através dessa separação, nós conseguimos perceber que boa parte dos ensinamentos transmitidos durante os ritos iniciáticos femininos estavam voltados para a vida conjugal e para a relação a se ter com o “marido”. É claro que eles não se limitam apenas a isso, da mesma forma que a posição social das mulheres macuas não se limita apenas ao seu lugar como “esposa”. Com isso em mente, fica o questionamento: o que de fato as pessoas com vagina aprendiam nos ritos iniciáticos, a serem *mulheres* ou a serem *esposas*?

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Escolher um ponto para encerrar um trabalho nem sempre é algo simples. Se, por um lado, o cumprimento dos objetivos propostos funciona como um parâmetro, por outro lado, ele também nos obriga a confrontar tudo aquilo que nos parece pertinente ao cumprimento deste critério mas que, por alguma razão, foi necessário deixar para um outro momento. No caso deste trabalho, essa dificuldade é reforçada pela riqueza da fonte escolhida.

Embora o processo de leitura, análise e sistematização dos provérbios tenha sido cuidadosamente feito com todos os 500 adágios reunidos por Alexandre Valente de Matos, apenas um número reduzido pôde ser exposto no decorrer das discussões. Todavia, muitos dos provérbios que não foram selecionados versam sobre assuntos relevantes às nossas questões. Refiro-me àqueles ditados que falam sobre casamento, divórcio, traição e abandono, por exemplo, e que teriam sido muito úteis para nos aprofundarmos nas relações de gênero que se estabeleciam no âmbito conjugal. Há também aqueles provérbios que me pareceram característicos dos ritos de iniciação da puberdade e que poderiam ter contribuído para uma análise desses momentos, mas que acabaram não entrando ou que entraram, mas acabaram sendo trabalhados a partir de outras temáticas porque era necessário estabelecer prioridades.

Com isso, não desejo apenas reconhecer as lacunas deixei, tampouco simplesmente sugerir que ainda há muito trabalho a ser feito. É claro que há lacunas e que há trabalho. Nenhuma análise é completa e sempre haverá um novo paradigma a inspirar novas leituras sobre aquilo que parecia findado. Se, ao admitir essas ausências, deixo o convite a quem se interessa pelo assunto, é porque desejo reconhecer e alertar para algumas das dificuldades que tive no trato com os provérbios compilados por Matos.

Devido a natureza holística das tradições orais, os provérbios não seguem a lógica cartesiana e sempre poderão ser usados para pensar sobre um assunto diferente. Esse caráter polissêmico foi mencionado algumas vezes durante nossas discussões, mas faltou dizer que ele transforma o provérbio em uma fonte que dificilmente poderá ser sistematizada apenas uma ou duas vezes. A cada nova leitura, seu sentido se expande. Assim, quanto mais eu aprendia sobre o sentido que os macuas davam a uma determinada questão, tomemos a maternidade como um exemplo, eu não podia voltar apenas naqueles provérbios que eu havia situado na aba “maternidade”. Era necessário reanalisá-los como um todo, ou então eu correria o risco de não perceber algum detalhe de um provérbio que fora, inicialmente, classificado sob outra temática.

Essa natureza holística coloca ainda um segundo desafio, especialmente quando pensada em relação a linearidade textual. Enquanto o texto tem uma estrutura preestabelecida (início, meio e fim) o provérbio suscita muitas ideias de uma só vez. Isso me fez conviver frequentemente com a incerteza de onde alocar um determinado provérbio. Acredito que, se forma geral, eles se complementam. Por isso, os adágios usados em um determinado capítulo acabam dialogando com as questões levantadas nos outros e vice-versa.

Da mesma forma, não foram poucas as vezes que me vi discorrendo sobre as diferentes questões levantadas por um único provérbio e que em nada tinham a ver com a questão em pauta no momento. É sempre muito tentador desvendar todas as possibilidades abertas por um ditado, especialmente quando se trata de uma cultura pouco conhecida ao público brasileiro. Daí a importante estabelecer e obedecer aos limites temáticos.

Tendo observado essas questões metodológicas, gostaria de abordar uma última lacuna que merece, ou melhor, exige mais atenção. Apesar de ter pontuado algumas vezes o processo de patriarcalização que vem se desdobrando no meio macua, acredito ter tocado apenas na superfície da questão. Ao longo deste trabalho, pautei a disputa entre a paternidade e a maternidade, tendo abordado também o processo de masculinização da língua (e conseqüentemente da cultura). Mas a patriarcalização da sociedade macua não se resume a isso. Ela deve ser pensada em todas as esferas da vida social: nas práticas e simbologias culturais, nas diversas instituições que regem as sociedades, nas relações de produção e, em especial, na estrutura política.

Como exemplo, gostaria de lembrar minha experiência com os processos criminais. Até, pelo menos, o final das duas primeiras décadas do governo colonial, a resolução de conflitos contava com uma participação mais direta das populações, o que envolvia homens e mulheres. Todas as pessoas poderiam participar das reuniões públicas, desde que tivessem passado pelos ritos iniciáticos (o que, como vimos, era sinônimo de maturidade social). Porém, a medida que a estrutura burocrática do Estado colonial foi se consolidando na região, a resolução das querelas das populações colonizadas foi sendo cada vez mais reivindicada pela justiça portuguesa⁸²⁹.

Assim, a participação popular foi significativamente reduzida, sobretudo porque os debates passavam a ocorrer no interior das administrações, seguindo a leis e ritos desconhecidos. Como os portugueses não reconheciam as autoridades femininas, isso

⁸²⁹ THOMAZ, Fernanda N. *Casaco que se despe pelas costas: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894-c.1940*. 2012. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012.

contribuiu para afastar as mulheres de uma parte importante das esferas de decisão. Uma rápida leitura dos processos criminais produzidos pelo Tribunal Privativo dos Indígenas do Concelho de Pemba ao longo de toda a década de 1930 já é suficiente para revelar que pouquíssimas mulheres participaram das audiências. Dentre as que, de fato, foram ouvidas, a maioria absoluta estava lá na condição de testemunha ou de ofendida. Já no que se refere às chefias locais convidadas para compor o tribunal, todos eram homens. É claro que a participação destes homens era também limitada, mas o simples fato deles estarem ali já indica o reconhecimento de suas autoridades.

As sequelas dessa transformação são sentidas até os dias atuais e foram objeto de análise por parte de Maria Paula Menezes⁸³⁰, por isso, não me aprofundarei no assunto. Ainda assim, faço questão de mencionar esse trabalho porque, por vezes, me pego pensando no que descobriríamos se investigássemos esse processo de patriarcalização a partir de outras fontes históricas. Se precisei deixar essas questões em segundo plano, foi porque a necessidade de repensar as ferramentas que usamos para acessar o passado macua e para organizar as informações acessadas me pareceu mais urgente e, por isso, considero cumprido os objetivos do trabalho.

Ao partir de uma indagação sobre o que realmente constituía a categoria gênero entre os macuas do passado, me vi diante de diferentes formas de perceber e se relacionar com o mundo ao redor. Enquanto a *bio-lógica* ocidental parte da materialidade dos corpos para construir o gênero como uma categoria binária, fixa e imutável, outras culturas podem concebê-lo de formas diferentes ao considerar a realidade material apenas um dos domínios habitados pelos seres humanos. Com isso, o gênero pode adquirir um caráter mais fluído e mutável, podendo, inclusive, romper com o binarismo que caracteriza o dimorfismo sexual.

Esse me parece ser o caso das sociedades macuas do passado, pois, como demonstram as terminologias de parentesco, havia sim a necessidade de diferenciar entre homens e mulheres, mas as palavras, sozinhas, não eram suficientes para fazê-lo. Apesar de termos encontrado palavras generificadas, a maioria das terminologias de parentesco macuas eram, inicialmente, neutras em termos de gênero, sendo necessário considerar o sexo do locutor ou locutora para que se pudesse fazer a diferenciação. Isso reforça a percepção do gênero como uma categoria situacional, fluída e maleável. Todavia, uma diferenciação que estava presente em todas as categorias de parentesco era entre as pessoas mais velhas e mais novas, fazendo da senioridade um critério central para a hierarquia social.

⁸³⁰ MENEZES, Maria Paula. Mulheres insubmissas? Mudanças e conflitos no norte de Moçambique. Lisboa, 2008. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10316/41886>>. Acesso em: 28 de out. de 2021.

A partir daí começa a ficar cada vez mais complicado falar em uma opressão estrutural do sexo feminino entre os macuas do passado, o que, por sua vez, nos obriga a prestar mais atenção nas dinâmicas de poder. Como uma análise total das instituições macuas estava fora de cogitação (seria impossível fazê-lo em uma dissertação de mestrado), precisei me limitar à instituição do parentesco. Ao perceber a pluralidade sociocultural da região nortenha, onde a matrilinearidade das povoações locais contrasta com a patrilinearidade islâmica, comecei a estudar as dinâmicas de parentesco para entender melhor o que cada um desses sistemas significavam de fato e de que maneira eles conseguiram coexistir.

Isso me levou a perceber o quanto a matrilinearidade havia sido mal compreendida pela antropologia clássica, que considerava a patrilinearidade e o patriarcado como sistemas mais evoluídos de organização social. A ideia de que algo pode ser mais evoluído e, portanto, superior, depende de uma forma muito específica de perceber e se relacionar com o tempo. Ela nos coloca diante de um tempo que é sempre linear e progressivo, havendo também a ideia de que, em algum momento, haverá um fim. A julgar pelo que descobrimos sobre a cosmologia macua, onde a morte representa menos um fim do que um recomeço, esse modo de pensar não encontra respaldo na filosofia local.

Conforme constatamos, no centro desse ciclo de começo e recomeço encontramos na figura materna a pessoa responsável por intermediar as relações entre os diferentes mundos: o dos ancestrais, o dos vivos e o dos que ainda estão para nascer. Em virtude desse papel, a “mãe” acabava ocupando uma posição fundamental para a cultura e para as sociedades macuas, sendo, por isso, o polo onde se articulavam as relações de descendência. Mas, sua importância não para por aí. Como vimos, a “mãe” estava também no centro das relações de produção, exercendo, ainda, grande influência na vida espiritual e política das populações.

No entanto, para a antropologia clássica, sistemas de poder e sistemas de descendência poderiam ser isolados e estudados separadamente, permitindo-nos conciliar ideias que, a princípio nos parecem antagônicas. Refiro-me aqui ao patriarcado e à matrilinearidade. Foi justamente essa necessidade de compreender como funcionava a separação entre poder e descendência que me trouxe, talvez, uma das maiores lições desse trabalho.

Quando descobri o pensamento de Ifi Amadiume, tive muito receio em adotar e trabalhar com o conceito de matriarcado, pois, até então, considerava-o inexistente ou até mesmo mitológico. Por vezes, me vi tentada a ignorar o matriarcado de Amadiume para adotar a matripotência proposta por Oyèrónké Oyèwùmí. Se, por um lado, a matripotência parece se adequar muito bem ao contexto macua, por outro, ela não oferecia as ferramentas necessárias para entender como o conceito de matrilinearidade foi manipulado ao longo do tempo.

Além disso, uma das maiores contribuições da teoria matriarcal de Amadiume é, precisamente, sua concepção da unidade matricêntrica e das dinâmicas de poder que a constituem. Ao aprender mais sobre a estrutura triangular que organiza as relações de poder desta unidade, logo percebi seu valor para a compreensão das figuras do *mwene* e da *pwiamwene*. Dessa forma, a medida que me aprofundava nas ideias da autora, percebi o quanto o etnocentrismo ocidental e as mitologias masculinas atravessavam meu próprio pensamento.

Assim como o feminismo não representa a mesma lógica do machismo, o matriarcado africano não opera dentro dos mesmos parâmetros ideológicos colocados pelo patriarcado. Enquanto este está baseado em uma lógica de competitividade, apropriação e violência que exclui as mulheres e as constrói como seres inferiores, o matriarcado parece gerar um sistema mais igualitário e cooperativo, que valoriza a vida e condena o derramamento de sangue. Mesmo quando há conflito, as soluções propostas tendem a seguir um viés mais pacifista. Nesse sentido, homens e mulheres podem até não ser exatamente iguais, mas são ambos igualmente humanos e, portanto, possuem direito à autonomia.

No entanto, como fiz questão de pontuar, não considero o sistema social macua vigente entre o final do século XIX e o início do século XX como um sistema matriarcal e meus argumentos são os mesmos que os de Amadiume: a matrilinearidade já representa um deslocamento de foco da “mãe” para o “filho”, o que faz da “irmã” uma figura cada vez mais importante nos arranjos matrilineares. Apesar desse deslocamento, a estrutura triangular da unidade matricêntrica se mantêm, sendo esta a razão pela qual insisto em sua adoção para pensarmos as dinâmicas de poder entre os macuas do passado. Através da unidade matricêntrica, vemos que o gênero pode funcionar como uma categoria de organização sem, necessariamente, implicar em hierarquização.

Note que, dessa vez, não limito minhas afirmações às relações de poder que se estabeleciam no âmbito do parentesco porque, conforme demonstrei, a estrutura social como um todo estava direta ou indiretamente atravessada pelas dinâmicas de parentesco. Assim, não é possível falarmos em uma dicotomia entre público e privado.

Quanto mais eu aprendia sobre a importância do parentesco para as dinâmicas sociais e políticas da região norte, maior se tornava a necessidade de compreender como Alexandre Valente de Matos representou a vida familiar macua ao interpretar os provérbios que coletou. Nesse sentido, identifiquei contradições que tentavam conciliar o reconhecimento da estrutura e das dinâmicas matrilineares com a imagem de uma família nuclear, chefiada por um

patriarca. A partir disso, foi necessário demonstrar como essa distorção influenciava a percepção que se tinha das relações de gênero no passado macua.

Uma das maiores diferenças reside no fato de que, na família nuclear, o gênero tende a ser a principal categoria de diferenciação, organização e hierarquização entre as pessoas. Isso faz com que as categorias de parentesco estejam atravessadas pelas dinâmicas de gênero, tendendo a reproduzi-las. Conforme defendi, a adoção da família nuclear como um modelo analítico das relações de parentesco macua impede a compreensão da maternidade como um lugar de poder e de autonomia. Portanto, se nós não conseguimos identificar a “mãe” como uma figura de autoridade, o sistema como um todo escapa à nossa compreensão.

REFERÊNCIAS

FONTES

MATOS, Alexandre Valente de. **Dicionário Português - Macua**. Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Lisboa, 1974. 428 págs.

_____. **Provérbios Macuas**. Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar. Lisboa, 1975. p.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADIUME, Ifi. **Male daughters, female husbands**. London: Zed Books. 1987.

_____. **Re-inventing Africa: matriarchy, religion, and culture**. London: Zed Books. 1997.

ARAUJO, Maria de Fátima. Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações. **Psicol. cienc. Prof.**, Brasília, v. 22, nº 2, p. 70-77, jun. 2002. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/pcp/a/c994NrJ8VpydGdwZ9h4z4gw/?lang=pt>>. Acesso em 25 jan. 2020.

ARNFRED, Signe. **Sexuality and Gender Politics in Mozambique: rethinking gender in Africa**. Woodbridge: James Currey, 2011.

ASSIS, Manuela. Sistemas jurídicos e judiciais: os tributos coloniais e a aplicação da justiça aos indígenas. **Africana Studia** – Porto, nº 21, 2º semestre, 2013. Centro de Estudos Africanos. Universidade do Porto.

BAGNOL, Brigitte; MARIANO, Esmeralda. Cuidados consigo mesma, sexualidade e erotismo na Província do Tete, Moçambique. **Physis Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 19 [2]: 387-404, 2009.

_____. **Gender, sexuality and vaginal practices**. DAA, FLCS, UEM, 2012. Tradução de Pamela Rebelo.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: a experiência vivida**. 2ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960.

_____. **O segundo sexo: fatos e mitos**. 2ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960.

BLEDSOE, Caroline H. **Contingent lives: fertility, time, and aging in West Africa**. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2002.

BONATE, Liazzat J.K. Islam and matriliney along the Indian Ocean rim: Revisiting the old ‘paradox’ by comparing the Minangkabau, Kerala and coastal northern Mozambique. **Journal of Southeast Asian Studies**, 48(3), pp 436–451, 2017.

_____. The Ascendance of Angoche. The Politics of Kinship and Territory in Nineteenth Century Northern Mozambique. **Lusotopie**, nº10, 2003. Violences et contrôle de la violence au Brésil, en Afrique et à Goa. pp. 115-140. p. 116. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_2003_num_10_1_1546>. Acesso em: 12 out. 2021.

CABAÇO, José Luís de Oliveira. **Moçambique: identidades, colonialismo e libertação**. Tese (Doutorado – Programa de Antropologia Social) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo. 2007.

CASIMIRO, Isabel M. **Paz na Terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique**. Coleção Pesquisas, vol. 1. Série: Brasil & África. Editora UFPE. Recife. 2014. Disponível em: <<https://editora.ufpe.br/books/catalog/view/493/483/1454>>. Acesso em 13 out. 2021.

CASIMIRO, Isabel M.; ANDRADE, Ximena. Investigação sobre Mulher e Género no Centro de Estudos Africanos. **Estudos Moçambicanos**, 21 (2005): 7-27.

CASTELO, Cláudia. Investigação científica e política colonial portuguesa: evolução e articulações, 1936-1974. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.19, n.2, abr.-jun. 2012. p.391-408.

COSTA, Inajá R. **Representação dos Africanos nos Processos Criminais do Tribunal Privativo dos Indígenas do Concelho de Pemba – Moçambique (1929-1939)**. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Juiz de Fora. Instituto de Ciências Humanas. Departamento de História. 2017.

DABAGUI, Azizollah; PISHBIN, Elham; NIKNASAB, Leila. Proverbs from the Viewpoint of Translation. In: **Journal of Language Teaching and Research**. Vol. 1, No. 6, pp. 807-814, November 2010. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/47716206_Proverbs_from_the_Viewpoint_of_Translation>. Acesso em: 23 out. 2021.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

Diário do Governo. I Série. Número 156. Julho, 1930. p. 1308.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Publicação coeditada pelas Edições Mulemba (Luanda, Angola) e Edições Pedagogo (Portugal). Tradução: Sílvia Cunha Neto. 2014.

FINNEGAN, Ruth. **Oral Literature in Africa**. Nairobi: Oxford University Press, cf. Cambridge: Open Book Publishers, 2012.

FORTES, Meyer. **Oedipus and Job in the West African Religion**. Cambridge University Press, Cambridge. 1959.

_____. **Religion, Morality and the Person**. Cambridge University Press. 1987.

GEFFRAY, Christian. **Nem pai, nem mãe – crítica do parentesco: o caso macua**. Lisboa: Ndjira, 2000.

GERARDS, Constantino. “Màhimo” Macuas. p. 6-23. In: **Moçambique: Documentário trimestral**, 026. PORTUGAL. Colónia de Moçambique, nº 26. 1941. 161 pags. Disponível em: <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/MDT/MDT-N026&p=6>>. Acesso em: 12 out. 2021.

_____. Costumes dos macuas do mêdo: região de Namuno, circunscrição de Montepuez. p. 6-23. In: **Moçambique: Documentário trimestral**, nº 028. PORTUGAL. Colónia de Moçambique. 1941. 168 págs. Disponível em: <<http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/MDT/MDT-N028&p=6>>. Acesso em: 12 out. 2021.

HOHLFELDT, Antonio; GRABAUSKA, Fernanda. Pioneiros da imprensa em Moçambique: João Albasine e seu irmão. In: *Brazilian Journalism Research*. Vol. 6, nº 1, 2010. pp. 195-2014. Disponível em: <[Vista do Pioneiros da imprensa em Moçambique: João Albasini e seu irmão | Brazilian Journalism Research \(sbpjor.org.br\)](http://Vista%20do%20Pioneiros%20da%20imprensa%20em%20Moçambique%3A%20João%20Albasini%20e%20seu%20irmão%20|%20Brazilian%20Journalism%20Research%20(sbpjor.org.br))>. Acesso em 23 out. 2021.

HOUNTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, Março, 2018:149-160.

IHUEZE, Adaobi Olivia; UMEASIEGBU, Rems. Proverb Usage in African Literature. **International Journal of Humanities and Social Science Invention**. Vol. 4, Issue 3. March. 2015. pp. 30-35.

ISAACMAN, Allen. **Cotton is the Mother of Poverty**: peasants, work, and the rural struggle in colonial Mozambique, 1938-1961. *Social History of Africa*. USA, 2003.

JAMES, Wendy. Matrifocus on African women. In: ARDENER, Shirley (ed). **Defining Females**: The Nature of Women in Society. Croom Helm, London. 1978.

KUPER, Adam. **The Reinvention of Primitive Society**: transformations of a myth. Taylor & Francis e-Library, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1983.

LOWES, Sara. **Matrilineal Kinship and Spousal Cooperation**: Evidence from the Matrilineal Belt. Stanford University and CIFAR. 2018. Disponível em: <<https://scholar.harvard.edu/slowes/publications/matrilineal-spousal-cooperation>>. Acesso em: 23 out. 2021.

MACIA, Manuel. “Eu não perco tempo com blá, blá, blás..., ajo!”: violência como elemento estruturante da masculinidade hegemónica em sociedades africanas. **Outras Vozes**, 43-44, Dezembro 2013. Disponível em: <<https://www.wlsa.org.mz/artigo/violencia-como-elemento-estruturante/>>. Acesso em: 23 out. 2021.

MARTINEZ, F. **O povo macua e a sua cultura**. Ministério da Educação, Instituto de Investigação Científica Tropical. Lisboa, 1989.

MARTINHO, Francisco Carlos P. O Pensamento Autoritário no Estado Novo português: algumas interpretações. **Locus: revista de história**. Juiz de Fora, v.13, n.2. p.9-30. 2007.

MATTOS, Regiane Augusto de. Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos: o norte de Moçambique como complexo de interconexões. **Estudos Ibero-Americanos**, v. 44, n. 3, p. 457-469, 21 dez. 2018. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrio.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/29334>>. Acesso em: 23 out. 2021.

_____. Comércio de escravos, relações de lealdade e expansão do Islã: razões e estratégias de Angoche para resistir à dominação portuguesa em Moçambique. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH. São Paulo, julho 2011.

MEDEIROS, Eduardo. **Os senhores da floresta: Ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuês**. Porto: Campo das Letras, 2007.

MEILLASSOUX, C. **Maidens, Meal and Money**. Cambridge: Cambridge University Press. 1975.

MENEZES, Maria Paula. **Mulheres insubmissas? Mudanças e conflitos no norte de Moçambique**. Lisboa, 2008. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10316/41886>>. Acesso em: 23 de out. de 2021.

MIEDER, W. **Proverbs: A Handbook**. London: Greenwood Press. 2004.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Lisboa: Mangualde (Portugal), Luanda (Angola): Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013 (or. 1988).

NGUNGA, A. & FAQUIR, O. Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas: Relatório do III Seminário. *In: Coleção As Nossas Línguas IV*. Maputo: Centro de Estudos Africanos (CEA) – UEM. 2011. Disponível em: <<http://www.lettras.ufmg.br/laliafro/livros.html>>. Acesso em: 23 out. 2021.

NZEGWU, Nkiru Uwechia. **Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture**. New York: State University of New York Press, 2006.

OBIECHINA, Emmanuel. Narrative Proverbs in the African Novel. **Research in African Literatures**, Vol. 24, No. 4, Special Issue in Memory of Josaphat Bekunuru Kubayanda (Winter, 1993), pp. 123-140. Indiana University Press. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/3820257>>. Acesso em: 23 out. 2021.

ONYEJEGBU, Maureen Nwando. African ideology: Igbo paremiology in promoting morals, peace and human security. **Journal of African Studies and Sustainable Development**. Vol. 3, No. 5. 2020. Disponível em: <<https://acjoi.org/index.php/jassd/article/view/464>>. Acesso em: 23 out. 2021.

OSÓRIO, Conceição; SILVA, Teresa Cruz. **Silenciando a Discriminação: conflitos entre fontes de poder e os direitos humanos das mulheres em Pemba**. WLSA Moçambique. Maputo, 2028.

OSÓRIO, Conceição. MACUÁCUA, Ernesto. **Os ritos de iniciação no contexto actual: ajustamentos, rupturas e confrontos construindo identidades de género.** WLSA Moçambique. Maputo, 2013. Disponível em: <<https://www.wlsa.org.mz/ritos-de-iniciacao-no-contexto-actual/>>. Acesso em: 23 out. 2021.

OSÓRIO, Conceição. **Os ritos de iniciação: Identidades femininas e masculinas e estruturas de poder.** Maputo, 2015. Disponível em: <<https://www.wlsa.org.mz/artigo/ritos/>>. Acesso em: 23 out. 2021.

OYĚWUMÍ, Oyèrónké. Conceitualizando o género: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWUMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series.** Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

_____. **The Invention of Women: making an African sense out of western gender discourses.** Minneapolis, London. University of Minnesota Press. 3^a Ed. 2001.

_____. **What gender is Motherhood?** Changing Yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity. Hampshire, UK. Palgrave Macmillan, 1^a Ed. 2016.

PEREIRA, Rui Matheus. Raça, sangue e robustez. Os paradigmas da antropologia física colonial portuguesa. **Cadernos de Estudos Africanos** [Online], 2005. Disponível em: <<http://cea.revues.org/1363>>. Acesso em: 23 out. 2021.

_____. A «Missão etnográfica de Moçambique»: A codificação dos «usos e costumes indígenas» no direito colonial português. Notas de Investigação. **Cadernos de Estudos Africanos** [Online], 1 | 2001. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/cea/1628>>. Acesso em: 23 out. 2021.

PETERS, Pauline E. Introduction: Revisiting the Puzzle of Matriliney in South-Central Africa. **Critique of Anthropology.** Vol. 17 (2). Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0308275X9701700202?journalCode=coaa>> Acesso em: 23 out. 2021.

PINTO, Maria João P. R. B. **Estado, Poderes Linhageiros, Poderes Religiosos Muçulmanos nos Macuas de Nacala** – Oposições, Ambiguidades e Convergências. 2015. 313 págs. Tese (Doutorado) – Instituto Universitário de Lisboa, Escola de Sociologia e Políticas Públicas, Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas, Lisboa, 2015.

POEWE, Karla O. **Matilineal Ideology: male-female dynamics in Luapula, Zambia.** Academic Press, 1981.

POWEL, J. W. The Patriarchal Theory. **Science**, Vol. 5, No. 116, Apr. 24, 1885, pp. 345-348. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1761318?seq=1#metadata_info_tab_contents>. Acesso em: 23 out. 2021.

RIBEIRO, Gabriel Mithá. “É Pena Seres Mulato!”:Ensaio sobre relações raciais. **Cadernos de estudos africanos**, janeiro-junho de 201; n 23, pp. 21-51.

RICHARDS, Audrey. Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu. *In*: RADCLIFFE-BROWN, A., FORDE, C.D (editores). **African Systems of Kinship and Marriage**. Oxford: Oxford University Press. 1950.

SAMPAIO, Thiago Henrique. Portugal em África: o governo do Comissário Régio Antônio Ennes em Moçambique e seu discurso colonial (1895-1896). *In*: **Temporalidades** – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG. v. 7 n. 2 (mai./ago. 2015) – Belo Horizonte: Departamento de História, FAFICH/UFMG, 2015.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. Vol., 20. n. 2. p. 71-99. Jul/dez. 1995.

SENKEVICS, Adriano Souza; POLIDORO, Juliano Zequini. Corpo, gênero e ciência: na interface entre biologia e sociedade. **Revista da Biologia**. 2012. 9(1): 16-21. Disponível em: <<https://doi.org/10.7594/revbio.09.01.04>>. Acesso em: 23 out. 2021.

SILVA, Cristiane Nascimento da. O Estado Novo e a Questão Colonial. *In*: **As Relações Entre o Governo Português e os Muçulmanos de Moçambique (1930-1970)**. Cristiane Nascimento da Silva; orientador: Marco Antonio Villela Pamplona, 2010. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2010.

SILVEIRA, Renato da. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. **Revista Afro-Asia do Centro de Estudos Afro-Orientais** – CEAO/UFBA, Salvador, n. 23, p. 84-145, 1999.

STEADY, Filomina. **Women and Leadership in Africa: Mothering the Nation, Humanizing the State**. New York: Palgrave/Macmillan, 2013.

SUDARKASA, Niara. **The Strength of Our Mothers: African & African American Women and Families**. Essays and Speeches. Trenton, NJ: Africa World Press, 1986.

THOMAZ, Fernanda N. **Casaco que se despe pelas costas: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894-c.1940**. 2012. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012.

UMEASIEGBU, Rems. **The Palm Oil of Speech: Igbo Proverbs**. Enugu: Koruna Books, 1986.

HARRY, West G. **Kupilikula: O Poder e o Invisível em Mueda, Moçambique**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. 2009. p. 84.

ZAMPARONI, Valdemir D. **De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique**. Salvador: Edufba; CEAO, 2007.

_____. **Entre ‘narros’ e ‘mulungos’: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, Moçambique 1890-1940**. Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo, 1998.

_____. As “Escravas Perpétuas” & o “Ensino Prático”: Raça, Gênero e Educação no Moçambique Colonial, 1910-1930. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, nº 3, 2002, pp. 459-482.

_____. Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940. *In*: **Afro-Ásia**, 23 (1999), 145-172. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20981>>. Acesso em: 23 out. 2021.