

Lovolo e espíritos no Sul de Moçambique

Em Moçambique, o *lovolo* constitui uma prática importante na sociedade urbana. Isso deve-se ao facto de o *lovolo* permitir estabelecer uma comunicação entre os vivos e os seus antepassados e a criação ou o restabelecimento da harmonia social. Ele inscreve o indivíduo numa rede de relações de parentesco e de aliança tanto com os vivos como com os mortos. O *lovolo* faz parte da identidade individual e colectiva, ligando seres humanos e mortos numa rede de interpretações do mundo e num conjunto de tradições em contínuo processo de transformação.

Palavras-chave: casamento; *lovolo*; espíritos; Moçambique.

In Mozambique, the *lobolo* or bride-price is a significant practice in urban society. This is because the *lobolo* enables communication between living people and their ancestors, and helps to create or re-establish social harmony. It embeds the individual in a network of kinship and alliance relationships with both the living and the dead. The *lobolo* is a part of the individual and collective identity, tying the living and the dead together in a network of interpretations of the world and in a set of constantly changing traditions.

Keywords: marriage; *lobolo*; spirits; Mozambique.

INTRODUÇÃO

O presente artigo discute a prática contemporânea do *lovolo* em contexto urbano no Sul de Moçambique. O *lovolo* é, nesta região, o termo usado para referir o casamento costumeiro, bem como os presentes que a parentela do noivo oferece à parentela da noiva¹. Porquê um estudo do *lovolo* no contexto urbano contemporâneo? Em Moçambique, a prática do *lovolo* estava geralmente relacionada com a população camponesa rural e analfabeta e era comumente apresentada como uma transacção monetária entre as parentelas envolvidas — «a venda da mulher». Apesar destas críticas, feitas particularmente pelo governo da FRELIMO², esta prática persiste nas zonas rurais e entre a classe média e alta que compõe as áreas urbanas do Sul do país.

* Department of Anthropology, The University of Witwatersrand, Joanesburgo, África do Sul.

** *Lovolo* corresponde à grafia oficial changana oficialmente adoptada, que se lê *lobolo*, tal como na grafia oficial portuguesa.

¹ *Kulovola* significa dar bens à família da noiva para realizar uma união reconhecida.

² A Frente de Libertação de Moçambique, que, depois de lutar contra o colonialismo, proclamou a independência de Moçambique em Junho de 1975. A FRELIMO optou por uma

O artigo resulta de uma pesquisa de campo realizada entre Julho e Dezembro de 1998, com apelo a entrevistas, participação em diversos rituais associados ao *lovolo* e filmagem de tais eventos, os quais foram depois analisados e discutidos com os participantes na pesquisa. As discussões de grupo reuniram membros da mesma parentela de diversas gerações a fim de perceber, numa perspectiva diacrónica, as transformações que o *lovolo* atravessou. Um objectivo adicional consistiu em entender as razões que norteiam a importância que os actores sociais das zonas urbanas continuam a atribuir aos rituais e à oferta de bens associados ao *lovolo* perante as pressões da «modernização».

O *lovolo* e as instituições afins de compensação matrimonial são hoje um tema quase tradicional em antropologia, tendo merecido diferentes interpretações. Foram entendidos como um dom (Mauss, 1954; Strathern, 1988), a compra das capacidades reprodutivas da mulher (Evans-Pritchard, 1931; Gluckman, 1950; Fallers, 1957; Gray, 1960; Fortes, 1962; Goldschmidt, 1974) e a garantia da possibilidade de aquisição de outras mulheres pelo grupo social dador (Lévi-Strauss, 1969). Interpretações de autores como Boserup (1970), Gough (1971) e Goody (1976) demonstram a inter-relação entre o estatuto da mulher, a divisão do trabalho social, as formas de casamento e as formas de produção. Meillassoux (1982) defende que as compensações matrimoniais permitem o controlo dos mais idosos sobre as gerações mais jovens, enquanto Kuper (1982) sugere que servem de mecanismo de transferência de recursos. Examinando esta instituição numa outra perspectiva, Samson (1976) evidencia a sua importância nos direitos, estatutos, honra e respeito, enquanto Krige (1939) explica as suas implicações a nível da organização social.

Apesar de reconhecer a importância de algumas destas abordagens — em particular aquelas que analisam a relação que se estabelece entre os diferentes participantes neste processo —, os materiais recolhidos e o meu interesse conduzem-me numa outra direcção. Explicitando: pretendo examinar as razões pelas quais o *lovolo* conseguiu sobreviver e desenvolver-se num contexto urbano. Dada a história particular de Moçambique, esta questão leva-me essencialmente a tentar entender a relação ambígua entre a «tradição» e a «modernidade» na sociedade contemporânea, na perspectiva do casamento.

Embora exista uma vasta literatura histórica sobre o *lovolo*, há poucos trabalhos relacionados com Moçambique, em geral, e com a situação actual, em particular. Junod (1996, vol. 1, pp. 108-120) descreve uma cerimónia realizada por volta de finais do século XIX. Em *Family Forms and Gender Policy in Revolutionary Mozambique (1975-1985)*, uma brochura publicada em 2001, Signe Arnfred discute o papel do *lovolo* durante o período revolucionário. Num artigo anterior explico que o *lovolo* é um ritual aos antepassados para evitar a violência, as doenças e os problemas de várias ordens, colocando assim o ritual no sistema religioso (Bagnol, 2002). Recentemente,

252 abordagem socialista e marxista, rejeitando alguns dos valores da chamada sociedade «tradicional», incluindo a prática do *lovolo*.

Granjo, analisando a capacidade do ritual do *lovolo* para resolver problemas modernos, enfatiza a sua «plasticidade» e «polissemia». Ele considera que a sua resiliência se deve simultaneamente ao seu papel no reconhecimento de uma relação matrimonial, na valorização do estatuto do casal, na regulação da descendência e na «domesticação do aleatório e dos perigos» (Granjo, 2006, p. 123).

A presente discussão assenta no exame de três estudos de caso. O primeiro relaciona-se com um *lovolo* realizado há algum tempo e onde uma tia se considerou lesada. O segundo reflecte sobre um casal em «união *de facto*» que enfrenta problemas devido à não realização do *lovolo*. O último refere-se à realização de um *lovolo* com vista a saldar uma dívida contraída por antepassados há uma centena de anos. No primeiro caso observo a *mise en scène* das relações entre os grupos afins, caracterizadas pela requisição de uma compensação monetária e, por vezes, pelo teste à paciência do grupo interlocutor através do uso de expressões injuriosas expressas numa atmosfera dividida entre a seriedade e a brincadeira. Discuto a ambiguidade destas relações e a especificidade da posição da mulher em relação ao seu grupo de consanguíneos, afins e antepassados, com o objectivo central de mostrar a ligação entre a doença, a intervenção dos espíritos e o *lovolo*. No segundo caso examino novamente as ligações entre o ritual do *lovolo* e a veneração dos antepassados. Como esse exemplo sugere, o *lovolo* transcende os nubentes e os vivos, relacionando-se intrinsecamente com o mundo dos antepassados. O último caso permite evidenciar como um *lovolo* não realizado por um antepassado é assumido, gerações depois, pelos seus descendentes. Estes casos demonstram que o *lovolo* permite estabelecer uma comunicação entre os vivos e os seus antepassados e a criação de harmonia social.

O LOVOLO: RITUAIS EM EVOLUÇÃO

Dados históricos apontam para modificações significativas na maneira como o *lovolo* foi realizado ao longo do tempo em Moçambique. No período pré-colonial, o *lovolo* era realizado com «esteiras e objectos de vimes» (Junod, 1996, vol. 1, pp. 254-256). Com o início do comércio costeiro foram introduzidos novos objectos. Frei João dos Santos, missionário em Moçambique no fim do século XVI, reporta que «cafres d'estas terras compram as mulheres com que casam a seus pães ou mães, e por elas lhe dão vacas, panos, contas³, ou enxadas, cada um segundo sua possibilidade e segundo a mulher é» (1891, p. 92).

³ Trata-se de anéis de ferro. Junod refere-se a dois tipos de anéis: um pequeno, chamado *nkarharha*, e um grande, chamado *muvalwana*. Eram necessárias cinco contas para o *lovolo* de uma mulher comum e dez para uma mulher da família do chefe. Foram também usados anéis de cobre, chamados *litlala*, e, como tinham um valor mais elevado, um só era suficiente (Junod, 1996, vol. 1, pp. 254-256).

No início do século XIX, os bois eram um importante meio de prestígio, de acumulação de riqueza, de acesso às mulheres e filhos e de garantia de segurança alimentar. Porém, nos anos 1850, quando os primeiros moçambicanos da Região Sul começaram a procurar trabalho na África do Sul, o *lovolo* começou a ser realizado com recurso a libras esterlinas, em paralelo com o uso de enxadas e bois (Junod, 1996, vol. 1, pp. 254-256; Harris, 1959, p. 57, e 1994, p. 154). Contudo, o gado bovino permaneceu a referência na determinação do valor a ser dado⁴. Durante o período colonial, o governo português mostrou um interesse particular pelo *lovolo*. Assim, nos anos 1930, as autoridades coloniais estabeleceram um valor a ser pago pelo *lovolo* para controlarem os movimentos de gado. Era obrigatório comunicar à administração a transferência de gado de um grupo para outro (Welch, 1982, p. 13). Na mesma altura, a Igreja Católica, visando «civilizar» a população, agiu contra o *lovolo*, proibindo os recém-convertidos de o praticarem e encorajando os casamentos canónicos. Na mesma linha, depois da independência, em 1975, o governo da FRELIMO definiu uma estratégia que visava erradicar o que chamava «valores retrógrados da sociedade tradicional», que incluíam o *lovolo*. A posição da FRELIMO está claramente expressa na citação seguinte: «A sociedade, compreendendo que a mulher é uma fonte de riqueza, exige que seja pago um preço. Os pais requerem do futuro genro o pagamento de um preço, o *lovolo*, para cederem a filha. A mulher é comprada, herdada, como se fosse um bem material, uma fonte de riquezas»⁵ (Machel, 1975).

Assim, em 1978, o projecto de Lei da Família, capítulo I, artigo 4, sobre a consensualidade, define: «O casamento não é um negócio e não se destina a obter em troca qualquer vantagem material para os cônjuges ou seus familiares. O Estado combate, em particular, a entrega de quaisquer valores ou bens a título de *lovolo*, gratificação, anelamento ou indemnização.»

Porém, apesar da agenda política da FRELIMO e de acordo com estudos realizados na década de 80 do século XX, a prática do *lovolo* manteve-se nas zonas rurais e urbanas (Welch, 1982; OMM, 1985). Várias pesquisas, assim como os meios de comunicação social, referem-se ao incremento do valor monetário do *lovolo* e dos outros bens pedidos: jóias, vestuário, vinho e cerveja (Teixeira, 1987). Para evitarem problemas políticos e legais as pessoas mantinham o assunto em privado e em certos casos negavam tê-lo

⁴ Para o estabelecimento do valor do *lovolo*, a referência aos bois é relativamente generalizada na região (Kuper, 1981 e 1982; Comaroff, 1980), mesmo quando é realizado em dinheiro ou em bens. Junod (1996, vol. 1, p. 255) explica: «Partir com um rebanho significa ir *lovolo*; comer os bois é aceitar o *lovolo*; a mulher dos meus bois é a mulher que foi comprada com os bois dados por mim para obter uma mulher.»

⁵ Discurso pronunciado por Samora Machel em Março de 1973, na abertura da I Conferência da Mulher Moçambicana.

praticado (Welch e Sachs, 1987). Devido a várias pressões, nos anos 1990 o governo da FRELIMO tornou-se mais tolerante com as «tradições» anteriormente consideradas «retrógradas e supersticiosas» e assumiu que a sua agenda política devia ser harmonizada com estas práticas. Dados de 1990 indicam que após mais de um século de crítica ao *lovolo*, a nível nacional, somente 10% dos casamentos eram realizados segundo a lei civil. Os restantes 90% eram uniões *de facto*, casamentos religiosos ou «tradicionalistas» (Casimiro *et al.*, 1990), não reconhecidos formalmente. Somente em 2003 a Lei da Família estabeleceu a possibilidade de reconhecer os casamentos religiosos e tradicionais, garantindo às pessoas casadas, de acordo com estes rituais, o acesso aos direitos e obrigações estabelecidos pela lei formal.

A fim de entender o processo de casamento, do qual o *lovolo* faz parte, importa realçar que, actualmente, este inclui três fases principais, cada uma subdividida em vários acontecimentos. A primeira consiste na apresentação da intenção do noivo de criar um laço com uma mulher, realizada por parentes e amigos, num encontro chamado *hikombela mati*⁶. Nesta ocasião, ou após esta cerimónia, os familiares da noiva dão aos representantes do noivo um documento no qual são especificados os pedidos para o *lovolo*. Após alguns meses ou anos, dependendo da capacidade do noivo para adquirir os presentes, o *lovolo* é realizado. A noiva passa, assim, a fazer parte do grupo do marido e o noivo é um *mukon'wana*, um genro. Tanto a cerimónia de *hikombela mati* como a do *lovolo* são realizadas por representantes do noivo e da noiva. Geralmente, são parentes próximos, como os tios e tias paternos e maternos e os irmãos e irmãs. São igualmente incluídos vizinhos, conhecidos da igreja ou amigos, seleccionados pela sua capacidade de argumentação. Realizado o *lovolo*, o casal vai viver com os familiares do noivo ou numa residência independente. A noiva é levada pelos seus familiares para a nova casa numa cerimónia chamada *xigiyane*. Durante o *xigiyane*, os pertences da noiva e os presentes da sua família acompanham-na (estes são, geralmente, vestuário e utensílios domésticos). Actualmente, nas áreas urbanas é comum as pessoas combinarem o *lovolo* com o casamento civil e/ou religioso», sendo o *xigiyane* realizado após estas cerimónias.

O NOME DADO À CRIANÇA E O LOVOLO

Quando, em Junho de 1998, se realizou o ritual do seu *lovolo*, Cecília estava grávida de nove meses. A cerimónia de *hikombela mati* tinha sido

⁶ Significa «estamos a pedir água». Os presentes oferecidos naquele dia são considerados «mão de entrada» ou «para abrir a porta». Os representantes do noivo levam dinheiro (de acordo com o que for pedido), uma caixa de cerveja e de refresco e um garrafão de vinho.

realizada no ano anterior. Além da cerimónia do *lovolo*, os familiares de Cecília tinham pedido a realização do casamento civil e religioso. Nesta data, Cecília tem 24 anos e completou a 10.^a classe. O pai é metalúrgico, empregado numa fábrica, e a mãe doméstica. Paulo, o noivo, é professor do ensino secundário numa escola da cidade de Maputo. Também é estudante do Instituto Superior Pedagógico. O pai de Paulo trabalha como funcionário público no conselho executivo da cidade e como *nyamusoro*⁷. A mãe é camponesa. Ambas as famílias vivem na área urbana e periurbana, em casas de alvenaria; são católicas e provenientes do Xai-Xai, na província de Gaza, Sul de Moçambique. À semelhança da «análise situacional» (Gluckman, 1958), descrevo a seguir o *lovolo* deste casal, incidindo sobre as relações representadas nesta ocasião.

Cedo, pela manhã, no dia do *lovolo*, a avó paterna de Cecília fez o *muphahlu*⁸ com vinho branco e rapé na sala de jantar, onde a cerimónia ia ser realizada algumas horas mais tarde. Dirige-se aos espíritos *Muianga*, expressando os seus temores e desejos: «Estamos a vos informar que a Cecília vai sair para a casa do seu noivo onde vai assumir todas as responsabilidades da sua nova vida... Lá deverão tomar conta dela e ela deverá respeitar a família do marido.»

Simultaneamente, realizava-se um *muphalhlu* similar na residência da família do noivo. Lá eram preparadas as prendas do *lovolo* e Paulo entregava-as aos seus representantes, explicando a quem pertencia cada uma e dando informação sobre a maneira de utilizar o dinheiro.

A delegação do noivo que levava o *lovolo* chegou à casa de Cecília com meia hora de atraso. Por este motivo foi deixada na rua, de pé e ao sol. O grupo impacientou-se. As pessoas dispersaram, procurando uma sombra, um local de descanso. Para pedirem desculpas e para poderem entrar em casa pagaram uma multa de 5000 meticais. No interior da casa, antes de tudo, foi feita uma oração. Durante o ritual, Cecília manteve-se fechada num quarto, na companhia de algumas amigas. Ambas as delegações tinham perdido a lista das prendas do *lovolo*. A delegação da noiva diz aos representantes do noivo: «Como perderam o papel, isso significa que o que está acontecendo hoje não é nada para vocês. Um dia vocês vão também perder a nossa filha, como vocês perderam o papel.»

Após um pedido de desculpas por parte da parentela de Paulo por não ter levado a lista, a cerimónia continuou. A delegação do noivo colocou uma *capulana*⁹ no chão, onde dispôs os bens do *lovolo*. Uma tia de Cecília queria

⁷ Médium que realiza a sua actividade com a possessão espiritual.

⁸ Cerimónia realizada no altar familiar para os antepassados.

⁹ Um tecido de cerca um metro e meio de comprimento usado pelas mulheres como saia ou xaile.

ficar com a *capulana* e disse: «Vocês são bons; vocês sabem nos servir bem. Nós vamos ficar com tudo, incluindo a *capulana*.»

Surpreendida, uma representante do noivo respondeu: «Não, esta *capulana* não é para levar. Nós, quando queremos servir alguma coisa ao visitante, temos que pôr um pano na mesa.»

A delegação do noivo explicou a quem se destinava cada prenda. A noiva foi chamada à sala e o pai perguntou-lhe se a família podia aceitar o *lovolo*. Ela anuiu. Retirou uma nota de 10 000,00 Mt de entre o dinheiro oferecido e entregou-a ao pai para que realizasse o *muphalhu* aos antepassados dos *muianga*. O mais velho dos consanguíneos da mãe foi convidado a tirar uma nota para venerar os antepassados. O *lovolo* de Cecília incluía 100 000,00 Mt¹⁰, 5 litros de vinho tinto, uma caixa de cerveja e outra de refrigerantes. Compreendia igualmente um chapéu, um par de calças e uma bengala para o pai da noiva. Para a mãe havia um *mukume*¹¹, uma *nkeka*¹², uma *vemba*¹³, uma *capulana*¹⁴ e uma garrafa de vinho branco, que ela amarrou nas costas, simbolizando a substituição da filha. A avó paterna de Cecília recebeu uma *capulana*, uma blusa, um lenço de cabeça e uma caixinha de rapé. Uma tia recebeu uma *capulana* e um lenço de cabeça. Apesar de as prendas de Cecília não constarem da lista, foi-lhe oferecido um vestido, roupa interior, sapatos, uma bolsa e jóias.

No decorrer do ritual, além do valor em espécie, o dinheiro toma um lugar importante. Para pedir desculpas pelo atraso foram pagos 5000,00 Mt; para acompanhar as prendas foi necessário dinheiro¹⁵; pagou-se para chamar e vestir as pessoas, incluindo a noiva. Foram entregues 10 000,00 Mt para chamar a mãe, 20 000,00 Mt para chamar o pai e 20 000,00 Mt para a tia e para a avó. A delegação do noivo pagou também 5000,00 Mt para vestir a mãe, 10 000,00 Mt para o pai e 25 000,00 Mt para Cecília. Cada passo da cerimónia era uma ocasião para negociar. Para vestir Cecília, a delegação do noivo começou por colocar 5000,00 Mt no chão. A discussão sobre o dinheiro necessário para vestir Cecília foi a seguinte:

— Isso é muito pouco dinheiro — disse alguém da delegação de Cecília.

¹⁰ Na altura, 1 US\$ valia cerca de 12 500,00 Mt.

¹¹ Dois panos costurados no comprimento e com uma renda colocada na costura.

¹² Um pano branco usado como cinta por cima da *capulana*.

¹³ Uma peça de pano (*capulana*) do mesmo tecido que o *mukumi* e que se veste por cima do *mukumi* e da *vemba*.

¹⁴ Esta *capulana* é colocada nas costas para carregar a garrafa de vinho branco, que representa a filha que vai sair da casa.

¹⁵ A delegação do noivo colocou dinheiro (10 000,00 Mt) para acompanhar o dinheiro do *lovolo* e ainda para colocar em cima da caixa de cerveja (5000,00 Mt), da caixa de refresco (5000,00 Mt), da garrafa de vinho (10 000,00 Mt), da caixa de rapé (5000,00 Mt), etc. Chama-se *xa kupfula bodlhela*, que significa «abre garrafa».

- Não temos mais dinheiro — disse a irmã de Paulo.
— Se não tiver mais dinheiro, este não é suficiente para vesti-la.

A irmã de Paulo colocou outra nota de 5000,00 Mt.

- Eles emprestaram-no.
— Esta pessoa que emprestou este dinheiro não se deu conta de que era pouco de mais.
— É tudo o que temos agora. Não tenho mais — disse a irmã de Paulo.
— É melhor entregar os vossos brincos para conseguir vestir a noiva — ameaça um membro da delegação de Cecília.

Uma mulher tomou uma nota de 10 000,00 Mt.

- Se não aceitam este dinheiro, vamos vestir a roupa dela em casa.
— A delegação do noivo fez de conta que se ia embora.
— Eles querem dificultar as coisas. Eles poderiam ter deixado 50 000,00 Mt de uma só vez, tornando as coisas mais simples. Parece que estão sendo obrigados a casar — respondeu outra pessoa da delegação de Cecília.
— Cecília, tu não tens sorte. Deves compreender que as coisas nesta casa não vão te correr bem. Estendeste-te no sol. Lá vais passar mal. Porque pelo menos hoje poderiam ter fingido — continuou um representante da delegação de Cecília.
— Na nossa casa, a nossa filha não comia *xima*¹⁶ todos os dias. Ela vai passar mal com vocês — acrescentou um familiar de Cecília.
— Eu, como quero que os meus filhos se unam, eu vou me arriscar — uma delegada de Paulo tira 50 000,00 Mt. Ela coloca o dinheiro no chão e recebe os 25 000,00 Mt de troco que já estavam aí.
— É isso que queremos.

A seguir, a noiva foi completamente vestida pela irmã do noivo. Quando esta lhe tirou os brincos para os substituir por aqueles de ouro que trazia, colocou os velhos no bolso. Os familiares de Cecília tiveram de pedir para que ela os devolvesse. Enquanto estava a colocar os brincos na cunhada, a irmã de Paulo disse-lhe: «Os brincos que estou-te colocando é para fechar os teus ouvidos, a fim de que não oiças ninguém mais. Este fio é para te amarrar a fim de que não possas ir com ninguém. Este anel é o meu coração. Quando um homem te chama, eu estou contigo. Este relógio é para te lembrar que tinhas um compromisso comigo. Tudo isso não é para ir passear e olhar para os outros homens.»

A delegação de Paulo pagou 500 000,00 Mt de multa porque Cecília estava grávida e deu ainda 50 000,00 Mt para pedir que esta fosse para casa do noivo o mais rapidamente possível para dar à luz já em casa do noivo. A família de Cecília concordou. Uma vez vestidos com a roupa oferecida, Cecília e os seus familiares saíram para o quintal para exibirem as suas novas vestes e receberem felicitações dos convidados. As pessoas dançavam numa mistura de cantos religiosos e populares. A entrega do *lovolo* tinha sido resolvida e as pessoas sentiam-se aliviadas.

Foi trazida a comida para o almoço e antes da refeição a família do noivo pediu a presença do pai e da mãe da noiva. Pediram-lhes que comessem antes deles, como forma de garantirem que a comida não estava envenenada. Depois do almoço e das orações, a delegação do noivo voltou para casa e forneceu-lhe o relatório, assim como aos seus familiares e amigos. À noite houve festa em casa de Cecília. Paulo e alguns amigos foram convidados. Estavam presentes cerca de cem pessoas, na maioria jovens e a família alargada de Cecília. Foi servido um jantar e o casal cortou um bolo de casamento, que ofereceu aos presentes. A seguir, o casal abriu o baile e todos dançaram ao som da música de um reproduzidor de cassetes.

Três dias após o *lovolo*, ainda em casa do pai, Cecília deu à luz um rapaz. A criança recebeu o nome do bisavô paterno, Muthiyasi, homónimo do pai. A criança era irrequieta e chorava todas as noites. Foi procurado um adivinho para identificar as causas da aflição. Temia-se que o nome não tivesse sido aceite pelos antepassados e que tivesse de ser mudado. O problema da criança foi relacionado com uma velha tia da mãe de Cecília que estava descontente porque durante o *lovolo* da sobrinha, há muitos anos, não lhe tinha sido oferecida a *capulana* que ela merecia como tia da noiva. A tia provocava problemas à criança para chamar a atenção sobre a sua exigência. Foi mantido o nome do rapaz, mas comprada uma bebida e um pano branco para apaziguar o espírito da tia. A atribuição de um nome a uma criança é um momento de tensão e questionamento para a família. Dando um nome a uma criança, os pais e os familiares procuram interpretar os desejos dos antepassados. Como Muthiyasi ficou incomodado e chorava o tempo todo, foi entendido que havia um problema. O pai explicou: «É necessário experimentar nomes diferentes. Pode ser aceite pelos antepassados e pode não ser [...] Dar um nome é mostrar respeito e veneração. Para eles é uma forma de ser reencarnado e lembrado com o antepassado.»

Cecília e Paulo procuraram explicação para tal fenómeno junto de um médico tradicional. Este prognosticou e identificou que em 1973, durante o *lovolo* da mãe de Cecília, um velha tia havia sido esquecida, não recebera a *capulana* e o lenço a que tinha direito, o que justificava a sua ira.

O caso brevemente relatado mostra as potenciais tensões e dificuldades relacionadas com o *lovolo*. A tia de Cecília utilizou o momento da atribuição

do nome à criança para expressar o seu descontentamento. Geralmente, a oferta de presentes durante a cerimónia de *lovolo* é um assunto examinado cuidadosamente, a fim de garantir que todas as pessoas, de ambos os sexos, que devem receber alguma gratificação sejam devidamente beneficiadas¹⁷. A oferta de um pano branco e de bebidas alcoólicas para apaziguar uma tia que causa incómodo a uma criança recém-nascida mostra o sistema de crenças que orienta a interpretação de infortúnios e doença na família de Paulo e de Cecília. Muitos moçambicanos do Sul, não obstante a profissão de diferentes religiões (cristãs e islâmica), negociam velhas e novas crenças de múltiplas e complexas maneiras.

Este primeiro estudo de caso mostra que as relações estabelecidas entre os diferentes participantes no *lovolo* são ambíguas. Estas ambiguidades expressam-se nas trocas que ocorrem na cerimónia: trocas entre os representantes do noivo e da noiva, entre a noiva e os seus familiares e entre o futuro genro e os representantes da noiva.

Após a entrada da parentela de Paulo na casa dos parentes da noiva, e depois das saudações, um dos primeiros aspectos a serem levantados foi o facto de ambas as delegações terem perdido a lista do *lovolo*. Isto era visto pelos representantes da noiva como denotando irresponsabilidade por parte da delegação de Paulo. A lista é um elemento central no *lovolo*. É apresentada em duas cópias, uma para cada grupo, e deveria ser conservada preciosamente, inclusive após a realização da cerimónia, com vista ao seu uso como prova em caso de ulterior discussão, tal como a separação do casal. As ambiguidades com a lista começam durante a sua elaboração. O grupo da noiva precisa de avaliar cuidadosamente a situação antes de decidir em que vai consistir o *lovolo*. É um equilíbrio difícil de atingir. Deve-se ter a certeza de que o noivo será capaz de cumprir o pedido e de que a noiva não vai fugir de casa com o namorado antes do ritual do *lovolo*. Em segundo lugar, é necessário ter cuidado para que pedidos excessivos não resultem em maus-tratos para a mulher. Finalmente, é preciso estar preparado para reembolsar o *lovolo* caso haja problemas no lar (como a esterilidade da mulher). A exigência de valores altos pode por vezes ser interpretada como a vontade dos familiares da noiva de impedirem a união dos nubentes.

As pessoas envolvidas na discussão conducente à elaboração da lista do *lovolo* pertencem a diferentes gerações e possuem diferentes perspectivas. A discussão sobre o montante do dinheiro e os bens a serem pedidos é realizada com os membros da família (os tios e tias desempenham um papel proeminente nesta discussão). Por exemplo, o pai de Cecília foi obrigado a colocar um certo valor em dinheiro na lista: «Eu não queria nenhum dinheiro,

260 ¹⁷ A complementaridade entre o masculino e o feminino é sempre procurada (Roume-guère-Eberhardt, 1963).

mas algumas pessoas disseram dois milhões, um milhão. Eu disse não, nem sequer 500 000,00 Mt, só quero a cerimónia e os bens. Eles disseram não, o noivo vai pensar que você não está contente por algum motivo. É por esta razão que pedimos 100 000,00 Mt.»

Como explicou o pai da noiva, o estabelecimento de um valor monetário é difícil e é resultado de um compromisso entre diferentes perspectivas. A posição de Cecília foi também tomada em consideração. Até certo ponto, ela influenciou os pedidos do seu grupo familiar. Ela sabe que, quanto mais dinheiro for gasto por Paulo na cerimónia do *lovolo*, menor será a sua capacidade de realizar as cerimónias seguintes (*xigiyane*, casamento civil e religioso). Ela sabe que os pedidos feitos ao noivo são compatíveis com as suas possibilidades e conhece os sacrifícios que isso significará para a sua vida futura. Consequentemente, seria inadequado encarar Cecília como mero objecto de troca. Ela participou activamente no processo de negociação do *lovolo*, tendo sido envolvida, desde o início, nas diferentes fases de preparação do ritual.

Iniciado com uma multa de 5000 Mt por atraso, o pedido de dinheiro para quase todas as transacções tornou-se crucial no ritual e define, desde o primeiro momento, a ambiguidade da situação: dinheiro para chamar; dinheiro para vestir; dinheiro para pedir desculpas. Esta ênfase no dinheiro (mesmo se, por vezes, em pequenas quantias) levou muitos estudiosos a encararem estes pedidos como uma exploração comercial, uma instituição para «vender a noiva» ou para «adquirir os seus direitos reprodutivos ou sexuais» (Evans-Pritchard, 1931; Gluckman, 1950; Fallers, 1957; Gray, 1960; Fortes, 1962; Goldschmidt, 1974).

Contrariamente a esta linha de argumentação, acredito que estas demonstrações são fundamentais para criar um diálogo e trocas que permitam o estabelecimento de uma relação entre os dois grupos. É precisamente no decorrer destas trocas de «mais ou menos dinheiro» que representantes de ambas as parentelas têm a oportunidade de se expressarem, de brincarem e fazerem troça uns dos outros. Por exemplo, ouvi perguntar pelos participantes na cerimónia: «Se eles [a família da noiva] são tão ‘gananciosos’ que pedem mais 5000 Mt, o que vai acontecer quando a noiva for viver com o marido?» Não parece justificado acreditar que esta soma mudará algo na relação do casal ou influenciará o tratamento que o marido dará à mulher.

Efectivamente, enquanto muitos acreditam que a família da noiva faz uma fortuna com o *lovolo*, o que aconteceu no caso da família de Cecília é que eles gastaram muito mais (para o almoço, o jantar e a festa à noite com mais de 100 convidados) do que receberam. Além disso, Cecília não viu o seu prestígio diminuir em consequência da cerimónia. Pelo contrário, ela adquiriu algum prestígio adicional. A mulher para quem o *lovolo* foi realizado vê o seu estatuto mudar na família e na sociedade; ela merecerá maior respeito.

Por exemplo, na família do marido Cecília será considerada esposa do primogénito e, como tal, será respeitada pelas outras noras. Da mesma maneira, Paulo será respeitado como genro na família de Cecília.

Outra troca que vale a pena tomar em consideração é a discussão em relação à *capulana*, não por ter um significado central, mas por ser similar a outras situações que aconteceram durante a cerimónia (tentativa de guardar os brincos da noiva ou da tia de Paulo, etc.). O facto de a tia insistir em ficar com a *capulana*, sabendo que não é um presente, mostra o carácter de brincadeira e de troça das relações criadas à volta do ritual. Estas trocas entre as duas delegações são feitas para testar as habilidades dos parentes por aliança para responderem às brincadeiras e fazem parte do *savoir-faire* do ritual. Como o pai de Cecília explica: «É uma competição, queremos saber se são fortes, se são inteligentes ou não [...] Vamos receber um bom *mukon'wana* [genro], que vai nos defender em casos de problemas. Porque é para isso que serve, para saber se a pessoa que chega é um homem verdadeiro ou não. Se ele for fraco, quem o quer?»

Assim, são testadas não somente as capacidades do genro, mas também as dos seus representantes. Existe a ideia subjacente de que entregar uma mulher não pode ser simples e que as dificuldades lhe conferem valor. Consequentemente, não pode ser fácil dar o *lovoló* e recebê-lo. Tornar tudo difícil e complicado tem por objectivo verificar e garantir que o noivo e os seus familiares têm verdadeiro interesse na relação. As brincadeiras e contrabrinadeiras expressam as dificuldades ocasionadas pela entrega das filhas e o estabelecimento de uma relação de parentesco por aliança entre diferentes grupos sociais. As brincadeiras não devem ser tomadas a sério. Porém, segundo a mãe de Cecília, há por vezes situações durante o ritual que exacerbam as contradições e levam os intervenientes a conflitos: «Somente aqueles que não sabem podem ficar chateados e brigar. Criam problemas sem necessidade porque, na verdade, é um dia de felicidade.»

Estas trocas exprimem o carácter liminar da relação: já não são pessoas estranhas umas às outras, mas ainda não estão ligadas entre si. As brincadeiras, muitas vezes incómodas e embaraçosas, fazem parte deste estágio «entre os dois» do estabelecimento de relações de afinidade. A delegação do noivo deve passar por todas estas dificuldades e ser capaz de satisfazer os familiares da noiva. A nova relação de afinidade depende da sua capacidade de sobreviver a este «rito de passagem».

ECOGRAFIA, ESPÍRITOS E LOVOLO

Passamos a examinar o segundo estudo de caso.

262 Amélia estava grávida de três meses e estava doente há um mês. Não comia, vomitava constantemente e tinha muitas dores de estômago. Após

consulta aos seus espíritos na igreja Zione¹⁸, o profeta informou-a de que tinha de voltar para casa dos pais, em Maciene, província de Gaza (250 km a norte de Maputo), até que José, o seu parceiro, cumprisse o ritual do *lovolo*. Uma ecografia mostrou que tinha gémeos e que um dos fetos falecera. Esta informação reforçou a ideia do casal de que os espíritos da linhagem de Amélia estavam contra a sua união e gravidez. A morte de uma das crianças era para eles a expressão do poder dos espíritos e convenceu Amélia a voltar para casa antes que perdesse a outra criança ou ela mesma perdesse a vida. Esta situação criou um conflito no seio do casal. Amélia e José acreditavam que os espíritos da família de Amélia eram os responsáveis pela sua infelicidade. Porém, Amélia não entendia os motivos pelos quais o seu companheiro não realizava o *lovolo*. Do seu ponto de vista, José estava indirectamente na origem do seu sofrimento. Para José, os espíritos da linhagem de Amélia não eram compreensivos e não tomavam em consideração a situação económica do casal.

Amélia e José conheciam-se desde 1993. Os pais de ambos são camponeses na província de Gaza. Enquanto a família de José procurou refúgio em Maputo em 1988, durante a guerra que ao longo de dezasseis anos opôs o governo da FRELIMO à RENAMO¹⁹ os pais de Amélia ficaram na sua zona. José, de 26 anos, é guarda e estudou até à 8.ª classe. Amélia, de 24 anos, veio para Maputo em 1996 a fim de concluir a 7.ª classe, altura em que ficou grávida pela primeira vez. Obrigado pelos irmãos de Amélia, José foi a casa dos pais da namorada e pagou 400 000,00 Mt de multa pela gravidez. Foram-lhe pedidos 900 000,00 Mt de *lovolo*, para além dos restantes bens geralmente solicitados nestas ocasiões. Deveriam ser poupados por completo cerca de oito meses de salários para se fazer o *lovolo*. Estas exigências estavam, do ponto de vista de José, muito além das suas possibilidades. Na altura ele não tinha casa e dava prioridade à sua construção, em vez do *lovolo*. Em Maio de 1996, José pensava que poderia comprar os presentes aos poucos e dizia: «Eles vão entender que não é porque eu não quero, é porque não tenho meios.» Mas, após a doença de Amélia, em Janeiro de 1999, quando foram consultados os espíritos, estes expressaram um ponto de vista diferente: «Se eles [Amélia e José] alimentam-se todos os dias é porque têm dinheiro para pagar o *lovolo*.»

Este caso mostra como foi interpretada a morte de um dos fetos de Amélia, atribuída à ira dos seus antepassados, que queriam que José realizasse o *lovolo*. O acesso à tecnologia moderna, a ecografia, só confirmou,

¹⁸ Os profetas desta igreja comunicam com os espíritos e podem substituir os *nyamussoro*. Uma das vantagens em relação aos precedentes é que geralmente trabalham gratuitamente.

¹⁹ A RENAMO foi criada pela «Rhodesian Central Intelligence Organisation» em 1977 e foi assumida em 1980 pela «South African Security Forces».

no entender de Amélia, o que tinha sido predito pelos médiuns. A sua saúde e gravidez estariam em risco enquanto os antepassados não fossem acalmados. Como resultado desta situação, as tensões predominavam no casal. A visão que José tinha das relações com o mundo espiritual era diferente da dos irmãos de Amélia e dela própria. José atrasava a cerimónia de *hikombela mati*, colocando a prioridade na construção da casa para a família. A resistência de José mostra a possibilidade de os indivíduos negociarem alternativas. Porém, as suas opções são vistas como uma ameaça para a sua família, afectando a vida da mulher e dos filhos.

Como se discutiu no caso anterior, Cecília e Paulo eram confrontados com problemas similares na relação com os antepassados, não sendo, porém, directamente responsáveis por eles. A causa estava relacionada com o facto de, no passado, o *lovolo* da mãe de Cecília não ter chegado a satisfazer uma tia. Uma vez falecida, esta tia procurava vingar-se, promovendo perturbações na vida dos descendentes da sobrinha, tornando o filho de Cecília irrequieto e doente.

As situações de Amélia e de Cecília ilustram o facto de que as doenças, a morte e os infortúnios podem ser entendidos como expressão da ira dos antepassados, causada pela falta do *lovolo* e pela negligência de alguns pedidos com ele relacionados. Quando os antepassados estão descontentes, podem manifestá-lo de várias maneiras. O que aconteceu com Amélia e com o filho de Cecília é um exemplo disso. A morte de uma criança para reclamar o *lovolo* é uma medida extrema. Contudo, faz parte da relação contínua de adoração e respeito que, por sua vez, garante protecção, sorte e bem-estar aos vivos. Estes avisos (doença, morte e desgraça) indicam que nunca é tarde de mais para realizar certos rituais e para venerar os antepassados. Eles mostram a possibilidade contínua de negociação que existe e a flexibilidade destas práticas (White, 1998). Ambos os casais tiveram de consultar um médium para interpretar a causa das dificuldades e foi-lhes indicado um tratamento. Amélia teve de voltar para casa dos pais para resolver o problema e os familiares de Cecília tiveram de comprar algumas bebidas e um pano branco para oferecer aos espíritos.

A centralidade da relação entre os vivos e os mortos, no que diz respeito aos assuntos matrimoniais, e a capacidade das cerimónias do *lovolo* para providenciarem saúde e felicidade para o casal são claramente estabelecidas. A mãe de Cecília explica: «Oiço muitas mulheres dizer que não estão felizes pela falta de *lovolo* [...] Por que fazemos o *lovolo*? É para que os antepassados não sintam a falta devido à saída da filha [...] Muitas vezes, se uma mulher sai sem ser *lovolada*, ela pode ficar doente e não ficar grávida.»

Esta entrevistada foca um aspecto de grande relevância para a identidade da mulher: a sua fertilidade. Enquanto os homens raramente são afectados directamente pela falta de *lovolo*, os espíritos da família da mulher pedem

a realização do *lovolo*, colocando em perigo a sua saúde, a fertilidade e a vida dos seus filhos. Dado que o objectivo central do casamento, neste contexto, é a procriação, a família do noivo precisa da bênção dos espíritos da família da noiva e o *lovolo* é, para tal, de importância primordial.

Quando, durante a cerimónia do *lovolo*, o dinheiro foi espalhado na *capulana*, os representantes dos grupos familiares paterno e materno da noiva foram convidados a tirar uma nota. Isso simboliza o seu consentimento relativamente à união do casal, e que iriam pedir a bênção dos antepassados. No processo do *lovolo*, três grupos devem informar os seus antepassados e pedir-lhes que protejam o novo casal: o grupo paterno e materno da noiva e o grupo paterno do noivo. O *lovolo* simboliza as ligações entre estes grupos e visa providenciar a fertilidade e a saúde da mulher. No *lovolo* de Cecília e Paulo, o *mupahlu* dos antepassados paternos de ambas as parentelas foi realizado de manhã cedo no dia da cerimónia. Estas cerimónias poderiam, contudo, ter sido realizadas depois, como aconteceu com o *mupahlu* dos antepassados da mãe de Cecília. Estes laços reforçam, igualmente, a posição da mulher no seio da rede das relações de parentesco. Com a oferta do *lovolo* à sua família, a mulher passa a pertencer a ambas as famílias e, como espírito, terá influência nas duas.

ASSUMINDO A RESPONSABILIDADE PELOS ACTOS DOS ANTEPASSADOS

O terceiro caso apresenta contornos ligeiramente diferentes, como notaremos de seguida.

Muzondi Xikonela vive no Bairro da Liberdade, arredores da cidade de Maputo. Ele nasceu em Magude nos anos 1920, na fronteira entre Moçambique e a África do Sul, e é o primeiro filho do pai, o qual teve 10 mulheres. Durante a nossa conversa, enquanto tentava explicar-me a persistência do *lovolo*, Muzondi contou-me a sua história. O uso de nomes diferentes para designar a mesma pessoa e a referência a pessoas diferentes que viveram em épocas diferentes e utilizaram o mesmo nome dificultaram durante um tempo a minha compreensão. Toda a complexidade e a força da relação entre *charás*²⁰ são expressas nesta narrativa. Uma dívida de *lovolo* contraída por um *chará* há cem anos é assumida em 1997 pela pessoa na qual o antepassado reencarnou.

Ndindane, um guerreiro shangana, raptou Musekesse Ntivane, uma mulher Ndaú, durante as guerras de Ngungunyana (1884-1895) e teve um filho

²⁰ O *chará* é uma pessoa ou um antepassado que tem o mesmo nome que a pessoa de referência.

chamado Mundau. Ndindane é o antepassado de Muzondi Xikonela, meu informante, que tem, aproximadamente, 75 anos. Ambos, Muzondi Xikonela e Ndindane, se chamam Maxalukwane: eles são *charás*. Muzondi Xikonela é um *nyangarume*, um médium que interpreta os *tinhlolo*, os objectos usados para fazer a adivinhação. O seu *chará* deu-lhe o conhecimento, que ele melhorou com anos de formação com o seu mestre.

Recentemente, os espíritos Ndau da família de Musekesse Ntivane pediram que o *lovoló* fosse pago. Muzondi assumiu a dívida do seu *chará*. Assim, Muzondi Xikonela dá o *lovoló* para unir uma mulher com o seu filho, também chamado Mundau, em nome do espírito de Ntivane. As instruções para realizar o ritual do *lovoló* foram dadas pelo espírito de Musekesse Ntivane, que se expressou através do médium. O dinheiro do *lovoló* foi apresentado aos espíritos e a cerimónia de *muphalhu* foi realizada em nome dos Ntivane. Eles foram assim considerados donos do dinheiro e dos bens que foram oferecidos e, conseqüentemente, com os respectivos direitos sobre as crianças e a mulher que este confere. Os filhos desta união foram chamados Ntivane, nome da família da mulher que foi raptada e não recebeu o *lovoló*. Procedendo dessa forma, Muzondi anula a dívida do seu antepassado *chará*. Dado que a mulher do seu *chará* havia sido raptada, Muzondi não podia ter usado o nome do seu pai, Xikonela, na medida em que é o *lovoló* que confere o direito de usar o nome paterno. Para restabelecer esta situação, os filhos da mulher cujo *lovoló* foi dado em nome dos Ntivane tomam o nome Ntivane.

A narrativa de Muzondi coloca uma nova perspectiva na possibilidade de manipular socialmente a filiação biológica. O dono simbólico do dinheiro que serve para comprar os bens necessários para o *lovoló* é de extrema importância para determinar a descendência das crianças. Os grupos sociais do Sul de Moçambique adoptam um sistema de descendência unilinear. Somente uma linha de descendência é reconhecida entre as oito que ligam uma criança aos bisavós. Evidentemente, os actores sociais reconhecem que elas têm relações de consanguinidade com os familiares colocados nas outras cadeias de consanguinidade; todavia, este reconhecimento nada tem a ver com a descendência e com os direitos que daí decorrem — herança, sucessão, reconhecimento do grupo ao qual uma pessoa pertence. O homem transmite a descendência. A filha, aquando do nascimento, pertence ao grupo do pai caso este tenha dado o *lovoló* aos familiares da mãe. Contudo, os filhos da filha adoptam o nome do marido. Através do *muphalhu* realizado em nome dos Ntivane durante as cerimónias do *lovoló*, Muzondi e Mundau renunciam ao direito de ascendência sobre as crianças e estabelecem uma descendência com os Ntivane. O *muphalhu* opera como uma descendência simbólica com os antepassados. As crianças nascidas de uma mulher cujo *lovoló* foi dado em nome dos Ntivane são descendentes dos Ntivane. Outras crianças de

outra mãe cujo *lovolo* foi realizado em nome dos Xikonela serão descendentes desta linhagem. O *lovolo* é determinante na definição da paternidade social das crianças. A linhagem de um indivíduo é de extrema importância porque determina os espíritos a quem se deve realizar o *muphahlu*.

A importância que os rituais simbólicos têm sobre os participantes e a aceitação das vidas, dos actos e das dívidas dos antepassados são evidenciadas neste estudo de caso. A história de Muzondi mostra porquê e em que medida o *lovolo* é intransponível, podendo ser exigido aos descendentes algumas gerações mais tarde. Os filhos, os netos e os bisnetos vão ter um dia de responder por isso. Esta narrativa mostra que os descendentes podem ser vítimas de agressão por parte dos espíritos da família de uma antepassada cujo *lovolo* não foi dado. No que respeita a assuntos de *lovolo*, os indivíduos de uma linhagem são inacessíveis aos espíritos de outra. Porém, quando há filhos, a violência e a interferência podem ser exercidas sobre estes e os seus descendentes.

Muzondi e Mundau levam a simbiose com os respectivos *charás* muito longe, assumindo a dívida que estes contraíram em relação aos Ntivane. Cada um deles assume uma parte da responsabilidade. Muzondi, meu contemporâneo, dá o dinheiro que Muzondi, o guerrilheiro de Ngungunyana, deveria ter gasto para o *lovolo* de Mussekese Ntivane e Mundau dá aos filhos o apelido Ntivane. Renunciar à paternidade biológica em nome de uma responsabilidade social em relação aos antepassados é de extrema importância numa sociedade que coloca muito valor nos filhos e os considera uma riqueza.

A capacidade de reparar erros voluntários ou involuntários feitos cem anos antes pelos antepassados mostra a contínua possibilidade de transformar o passado e o presente, de mudar os acontecimentos e o seu curso. Dívidas antigas e assuntos não resolvidos podem ser abordados após a morte dos interessados e podem ser reencenados para seguir um caminho considerado mais adequado. As relações de afinidade inapropriadas terão consequências desconhecidas sobre os descendentes. Não obstante o vivo ser, até certo ponto, a «reencarnação» de um antepassado (mesmas características físicas e comportamentais), a consciência da necessidade de operar modificações estratégicas é obtida por meios violentos. As desgraças transmitem a Muzondi, meu contemporâneo, o desejo do seu antepassado *chará* no sentido de corrigir, em seu nome, o problema criado. A identidade de Muzondi não está somente encarnada no corpo da pessoa viva, como se encontra dependente do *chará* morto, motivo pelo qual ele assume os actos do seu antepassado.

Estas observações relacionam-se com a explosão discursiva e a reconceptualização da noção de pessoa, identidade e incorporação física. A desconstrução provém de diferentes disciplinas, como a filosofia, a psicologia, a antropologia e o activismo político, que criticaram o modelo de

pessoa concebido por alguns pensadores dos séculos XVII e XVIII, como Descartes (1975), Rousseau (1994) e Kant (1997), no qual o indivíduo é caracterizado como racional, autónomo e unitário. Em *L'Être et le néant* Sartre (1969) teoriza a fragmentação do sujeito, antecipando Foucault (1977), Lacan (1989) e Deleuze (1987), e teoriza um sujeito que não tem uma consciência ou um ego, mas múltiplas subjectividades. O *chará*, o grupo de antepassados da linhagem a quem este *chará* pertence, os afins, são fragmentos que constituem os indivíduos e todos desempenham um papel importante na persistência do *lovolo*. Podem, até certo ponto, ser comparados com o *superego* ou a ordem simbólica a partir da qual o indivíduo procura modelos de comportamentos e sofre constrangimentos. Parece que a maneira como a violência e o poder são concebidos pelos participantes nos rituais de *lovolo* está de acordo com a concepção de poder expressa não somente do exterior, mas igualmente do interior do indivíduo. Isso acontece porque a violência pode ter origem nos espíritos estrangeiros, como também emanar do *chará* ou dos antepassados. Estas ideias mostram que a força exercida sobre os indivíduos pelo poder simbólico é dissimulada e transfigurada no seio de um conjunto de práticas que produzem efeitos que só podem ser eliminados ou ultrapassados caso sejam claramente reconhecidos e identificados.

A PERSISTÊNCIA DA PRÁTICA DO *LOVOLO* NUM CONTEXTO EM MUDANÇA

Em Moçambique, a prática do *lovolo* foi geralmente entendida como sendo uma expressão da «tradição» e, conseqüentemente, um conjunto de práticas, crenças e conhecimentos passados de uma geração para outra de forma imutável. As tradições foram vistas durante muito tempo como imóveis, incluindo pelas ciências sociais. Porém, estudos recentes mostram que as tradições nunca foram estáticas e constituem um recurso maleável constantemente adaptado (Spiegel e McAllister, 1991), uma vez que resultam de processos sócio-económicos, são determinadas por eles e demonstram grande capacidade de adaptação.

Na África austral, sob a influência de factores históricos, de políticas administrativas e religiosas e de mudanças económicas, observou-se uma variedade de alterações nas práticas de compensação matrimonial (Kuper, 1982; Schapera, 1941). Em Moçambique podem igualmente ser observadas modificações significativas. Devido a factores como epidemias do gado bovino, seca, fome e tipo de comércio, os bens utilizados para o *lovolo* passaram de produtos agrícolas para produtos industriais. Assim, o *lovolo* foi celebrado através da doação de bois, esteiras, objectos de palha, anéis de

ferro, tecidos, missangas, ouro, dinheiro e roupa manufacturada (Harries, 1994; Junod, 1996; Santos, 1891).

As mudanças económicas não só modificaram o tipo de presentes dados, como as relações de poder entre os indivíduos. O *lovolo* providenciado pelos familiares do noivo criava uma dependência dos jovens em relação aos mais idosos relativamente à aquisição de mulheres. A migração, permitindo aos homens ganhar o seu dinheiro, facilitou a sua independência. Por esta razão, a adopção de moedas de ouro nas cerimónias matrimoniais foi objecto de resistência por parte dos mais idosos. Pelo contrário, compreendendo a sua importância para o comércio, os portugueses apoiaram a sua introdução. Outra consequência da migração foi a alteração da idade do casamento. Visando encorajar o regresso dos mineiros da África do Sul, os mais idosos reduziram a idade a partir da qual o casamento podia ser realizado (Harries, 1994).

Aspectos políticos e religiosos tiveram igualmente impacto significativo sobre as práticas matrimoniais. Documentos publicados na literatura colonial ou religiosa, tanto antes como após a independência de Moçambique, focavam os aspectos comerciais do *lovolo*. Descreveram-no como a «venda da mulher», «o preço da mulher» ou «o preço da criança». As conversões cristãs, visando «civilizar» a população local, agiram contra o *lovolo*. O governo da FRELIMO manteve uma posição similar e lutou pela emancipação da mulher e contra a sua dominação exercida pelo homem. Para serem membros da FRELIMO, os indivíduos tinham de demonstrar um comportamento politicamente correcto. Por exemplo, durante a II Conferência da OMM, em 1976, foi definido que uma mulher que aceitasse o *lovolo* não poderia ser escolhida para uma posição de liderança na organização (Welch, 1982, p. 23). Já na sua conferência extraordinária, em 1984, a OMM suavizava a sua posição.

Os estudos de caso acima descritos e as cerimónias do *lovolo* em que participei durante o meu trabalho de campo ilustram, igualmente, muitas adaptações. Uma delas é a tendência no sentido do aumento do número de casais que combinam diferentes tipos de casamentos. Considerada uma prática relativamente nova, e demonstrando o contínuo processo de inovação e sincretismo, assisti à realização, por parte de um casal, de três tipos diferentes de casamentos num espaço de vinte e quatro horas. O *lovolo* foi realizado na sexta-feira e os dois outros tipos de casamento (civil e religioso) no dia seguinte. Todas estas cerimónias foram encerradas pelo ritual do *xigiyane*. No passado, estas cerimónias eram realizadas com um intervalo de tempo maior. Contudo, actualmente, por motivos financeiros, as famílias procuram realizá-las umas a seguir às outras.

Enquanto o casamento civil define uma relação entre os casais e o Estado (lei civil) e o casamento religioso uma conexão com Deus, o *lovolo* é essencialmente um acto que estabelece uma relação entre o casal, as famílias

e os antepassados. Desta maneira, para aqueles para quem os laços com as raízes ancestrais são fundamentais, a realização do *lovolo* é de importância primordial. Acredito que esta é uma razão pela qual, nas áreas urbanas, é comum ver pessoas realizarem uma combinação de diferentes formas de casamento. Isto confere peso ao argumento avançado por Mbembe (1992) segundo o qual, nos estados pós-coloniais, os indivíduos mobilizam uma multiplicidade de identidades.

Uma das maiores modificações que registei relativamente ao sistema descrito na literatura colonial sobre o Sul de Moçambique é que, actualmente, o *lovolo* é providenciado pelo noivo e não pela sua família. O *lovolo* recebido por uma irmã já não é utilizado para adquirir uma mulher para o filho (Kuper, 1981 e 1982, pp. 108-121). Se bem que de menor impacto, uma larga gama de influências ocidentais foi observada no *lovolo* de Paulo e da Cecília, ilustrando o processo contínuo de adaptação. Durante o dia foi realizada uma mistura de danças religiosas e tradicionais, enquanto à noite foi organizada uma festa ao som de música em voga a partir de um reproduzidor de cassetes. O bolo foi cortado e o baile aberto pelo casal, de acordo com a prática ocidental clássica. A «modernidade» e a «tradição» foram igualmente integradas nas comidas e bebidas consumidas.

Os motivos para a realização do *lovolo* revelam também diferenças profundas. Se para alguns são o resultado de uma ligação a modelos de crenças, valores e comportamentos, não o são para todos. Paulo e Cecília deram um lenço e uma bebida a uma tia que se tinha sentido ofendida quinze anos antes por não ter recebido o presente no *lovolo* da mãe de Cecília. No caso de Amélia e José, o casal foi alvo de pressões exercidas quer pelas famílias, quer pelos espíritos. José foi forçado pelos irmãos da namorada a realizar a cerimónia de *hikombela mati* e a morte de um dos fetos, provocada pelos antepassados, obrigou-o a realizar o ritual do *lovolo*. Muzondi pagou uma dívida contraída cem anos antes pelo seu antepassado quando raptou a senhora Ntivane. Para pagar a dívida, ele deu o *lovolo* a uma mulher em nome dos espíritos Ntivane. Estas situações ilustram tanto o lugar que estas cerimónias de *lovolo* ocupam no universo cosmológico dos indivíduos e grupos sociais como os tipos de pressões sofridas.

Apesar de limitadas, existem sempre algumas possibilidades de alternativas negociadas pelos vivos com os antepassados. Todavia, de um modo geral, a principal conclusão deste trabalho é então a de que o *lovolo* continua a constituir uma prática importante na sociedade moçambicana em contexto urbano, na medida em que inscreve o indivíduo numa rede de relações de parentesco e de aliança tanto com os vivos como com os antepassados. Por este motivo, apesar da existência de formas de casamento civil e religioso, o *lovolo* sobrevive e transcende o casamento enquanto tal, cobrindo áreas que não são abrangidas por outras formas de união — a relação espiritual

com os antepassados. E é precisamente esta característica que torna o *lovolo* único e que explica grande parte da sua força ontológica e da sua persistência (Honwana, 1996).

BIBLIOGRAFIA

- ARNFRED, S. (2001), «Family forms and gender policy in revolutionary Mozambique (1975-1985)», in *Travaux et documents*, n.ºs 68-69, Institut d'Études Politiques de Bordeaux, Centre National de la Recherche Scientifique.
- BAGNOL, B. (2002), «*Lovolo*, identities and violence: embodiment of histories and memories», comunicação apresentada no 8th International Interdisciplinary Congress of Women, Kampala, Uganda, 21-26 de Julho.
- BOSERUP, E. (1970), *Women's Role in Economic Development*, Londres, Allen and Unwin.
- CASIMIRO, I., CHICALIA, I., e PESSOA, A. (1990), «The legal situation of women in Mozambique», in J. Stewart e A. Armstrong (eds.), *The Legal Situation of Women in Southern Africa. Women and Law in Southern Africa*, Harare, University of Zimbabwe Publications, 2, pp. 75-96.
- COMAROFF, L. J. (1980), *The Meaning of Marriage Payments*, Londres, Academic Press.
- DELEUZE, G. (1987), *Dialogues*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- DESCARTES, R. (1975), *A Discourse on Methods, Meditations on the First Philosophy, Principles of Philosophy*, Londres, Dent.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1931), «An alternative term for brideprice», in *Man*, 31 (42), pp. 36-39.
- FALLERS, L. (1957), «Some determinants of marriage stability in Busoga», in *Africa*, 27, pp. 106-123.
- FORTES, M. (1962), *Marriage in Tribal Societies*, Londres, Cambridge University Press.
- FOUCAULT, M. (1977), *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, Londres, Penguin Books.
- GLUCKMAN, M. (1950), «Kinship and marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal», in A. R. Radcliffe-Brown e D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, pp. 166-206.
- GLUCKMAN, M. (1958), *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Manchester University Press.
- GOLDSCHMIDT, W. (1974), «The economics of brideprice among the Sebei and in East Africa», in *Ethnology*, 13, pp. 311-331.
- GOODY, J. (1976), *Production and Reproduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOUGH, E. K. (1971), «Nuer kinship: a re-examination», in T. O. Beidelman (ed.), *The Translation of Culture*, Londres, Tavistock, pp. 79-121.
- GRANJO, P. (2006), «Wining back our good luck: bridewealth in nowadays Maputo», in *Ufahamu*, 32 (3), pp. 123-162.
- GRAY, R. F. (1960), «Sonjo bride-price and the question of African «wife-purchase», in *American Anthropologist*, 62 (1), pp. 34-57.
- HARRIES, P. (1994), «Work, culture and identity. Migrant laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910», in A. Isaacman e J. Hay (eds.), *Social History of Africa Series*, Joanesburgo, Witwatersrand University Press.
- HARRIS, M. (1959), «Labour emigration among the Mozambican Thonga: cultural and political factors», in *Africa*, 29, pp. 50-65.
- HONWANA, A. (1996), *Spiritual Agency and Self-Renewal in Southern Mozambique*, tese de doutoramento, Londres, University of London.
- JUNOD, A. H. (1996), *Usos e Costumes dos Bantu*, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, vol. 1.

- KANT, I. (1997), *Critique of Practical Reason*, Nova Iorque, Cambridge University Press.
- KRIGE, J. D. (1939), «The significance of cattle exchanges in Lovedu social structure», in *Africa*, 12 (4), pp. 393-424.
- KUPER, A. (1981), «Tied by bridewealth: the Tsonga case», in E. J. Krige e J. L. Comaroff (eds.), *Essays on African Marriage in Southern Africa*, Cidade do Cabo, Juta and Company Limited, pp. 68-83.
- KUPER, A. (1982), *Wives for Cattle, Bridewealth and Marriage in Southern Africa*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- LACAN, J. (1989), *Ecrits: A Selection*, Londres, Tavistock.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1969), *The Elementary Structure of Kinship*, Londres, Eyre and Spottiswoode.
- MACHEL, S. (1975), «Discurso de abertura da I Conferência da Mulher Moçambicana», in *A Nossa Luta*, Maputo, Imprensa Nacional de Moçambique, 2.^a ed.
- MBEMBE, A. (1992), «Provisional notes on the postcolony», in *Africa*, 62 (1), pp. 3-37.
- MEILLASSOUX, C. (1982), *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Librairie François Maspero.
- OMM (1985), *Análise sobre a Situação Social da Mulher*, documentos da Conferência Extraordinária da OMM, n.º 6, Maputo, INLD.
- OMM (1988), «Resolução geral, documentos da conferência extraordinária», Maputo, Partido FRELIMO, «Texto e Documentos», n.º 7.
- ROUMÉGUÈRE-EBERHARDT, J. (1963), *Pensée et société africaines: essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est*, Paris, Mouton.
- ROUSSEAU, J. J. (1994), *Discourse on Political Economy and the Social Contract*, Oxford, Oxford University Press.
- SAMSON, B. (1976), «A signal transaction and its currency», in B. Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour*, Filadélfia, ISHI, pp. 143-162.
- SANTOS, F. J. DOS (1891), *Ethiopia Oriental*, Lisboa, Biblioteca de Clássicos Portugueses.
- SARTRE, J. P. (1968), *Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology*, Londres, Methuen.
- SCHAPEREA, I. (1941), *Married Life in an African Tribe*, Nova Iorque, Sheridan House.
- SPIEGEL, A. D., e MCALLISTER, P. A. (eds.) (1991), *Tradition and Transition in Southern Africa*, Joanesburgo, Witwatersand University Press.
- STRATHERN, M. (1988), *The Gender of the Gift*, Berkely, University of California Press.
- TEIXEIRA, F. (1987), *O Lobolo*, Maputo, Instituto Superior Pedagógico, série «Trabalho dos Alunos», n.º 5.
- WELCH, H. B. G. (1982), *O Lobolo: por Uma Estratégia Adequada*, tese de licenciatura, Faculdade de Direito, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane.
- WELCH, H. G., e SACHS, A. (1987), «The bride price, revolution, and the liberation of women», in *International Journal of the Sociology of Law*, 15, pp. 369-392.
- WHITE, H. (1998), «Practising personhood: rituals of affinity in a Zulu countryside», seminário apresentado na University of Cape Town.