

A ANTROPOLOGIA NA ÁFRICA E O LOBOLO NO SUL DE MOÇAMBIQUE*

Osmundo Pinho**

Seduzido pelas questões, marcadamente teóricas, ligadas à articulação dos sistemas de parentesco com estruturas desiguais de reprodução social, notadamente à produção social de lugares assimétricos de gênero em contextos pós-coloniais, tenho estado engajado em investigação sobre o chamado “preço da noiva”, conhecido em Moçambique como lobolo.

A consideração clássica do “preço da noiva” ou *bridewealth* já destacava, como veremos, o parentesco como domínio nuclear para a reprodução social desigual, por meio de estruturas, conformadas como “comportamento padronizado”, permitindo-nos vislumbrar assim uma verdadeira teoria da prática. Na medida em que esses estudos se mantiveram localizados em contextos sociais definidos como “primitivos”, “tradicionais” ou mesmo “simples”, ou seja, permaneceram aprisionados na dicotomia estruturante da reflexão antropológica entre nós “modernos”, e eles, os “nativos”, o seu potencial crítico e analítico esteve circunscrito a esse mundo “primitivo”,

* Este artigo discute parte dos resultados da pesquisa “O lobolo no sul de Moçambique: mudanças estrutural, política de gênero e pós-colonialidade”, originalmente desenvolvida com o apoio de bolsa de Pós-Doutorado da Fapesp no Departamento de Antropologia da Unicamp. Atualmente, a pesquisa continua em curso sob apoio do CNPq. Gostaria de agradecer a Omar Ribeiro Thomaz, que foi o supervisor da pesquisa enquanto esta esteve apoiada pela Fapesp e que continua sendo um interlocutor generoso.

** Professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, *campus* de Cachoeira.

ficcionalizado pela etnografia. Ora, os contextos etnográficos, na África, e em muitos outros sítios, transformaram-se rapidamente ao longo do século XX, e a distância entre a sociologia da modernidade e a antropologia dos povos primitivos parece cada vez mais artificial.¹

A luta revolucionária de libertação nacional e,² na verdade, de construção nacional, em Moçambique, abriu espaço para a reconsideração teórica e política da modernidade africana e de seus impasses específicos, tornando algo desajustada a velha abordagem etnográfica. Mas o preço da noiva, o lobolo, foi primeiro representado sob esse enquadramento antropológico. Como poderíamos reconsiderá-lo sob perspectiva pós-colonial?

Temos atacado nosso problema, seccionando-o em três níveis analíticos. Em primeiro lugar, buscamos interrogar a tradição da antropologia na África, defrontada com a virada pós-colonial, dito de outro modo, avançamos a questão da adequação teórica num horizonte de ruptura epistemológica e política. Em segundo lugar, procedemos à discussão sobre a teoria da troca (supostamente adequada a sociedades “primitivas”, regidas pela economia do dom) e do valor (supostamente adequada a sociedades modernas, regidas pela economia da mercadoria) para questionar o valor da mulher em Moçambique. Por fim, discutimos o processo político que culminou na aprovação da Nova Lei de Família, buscando entender o papel do Estado, nesse contexto, no qual se enfrentam as linguagens críticas do marxismo e do feminismo.

Aqui, trataremos de encaminhar apenas o primeiro ponto, reservando para outras oportunidades o desenvolvimento dos demais.

Raça, descendência e casamento³

Em sua célebre introdução a *Sistemas políticos e africanos de paren-*

¹ Ver, por exemplo, Ruth First, *O mineiro moçambicano. Um estudo sobre a exportação de mão de obra em Inhambane*, Maputo: Centro de Estudos Africanos, 1998; e Ana Loforte, *Gênero e poder entre os tsonga de Moçambique*, Lisboa: Ela por Ela, 2003.

² Christian Geffray, *A causa das armas. Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*, Porto: Edições Afrontamento, 1991.

³ Uma versão anterior e bastante modificada deste trabalho foi apresentada em 2007 em um dos Seminários Permanentes do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena da Unicamp. Agradeço, neste sentido, a contribuição dos participantes e, em especial, a Vanessa Lea.

tesco e casamento, Radcliffe-Brown principia por uma epígrafe de ninguém menos que Arthur de Gobineau. O trecho diz o seguinte:

Ter negócios com nações sem as conhecer, sem as compreender, é bom para os conquistadores, não tão bom para os aliados e mesmo para os protetores, e nada é mais detestável e mais insensato para os civilizados, o que nos temos a pretensão de ser.⁴

Gobineau foi “ministro plenipotenciário”, embaixador da França na Grécia e, logo em seguida, no Brasil, aonde chegou em 1869. Escandalizou-se com a grande presença negra, com a miscigenação racial, mesmo entre as elites, e com a lassidão do povo e dos políticos.⁵ Mas, certamente, o Conde de Gobineau é mais conhecido pelo seu *Essai sur l'inégalité des races humaines*, no qual desenvolve a teoria mirabolante, mas nem por isso menos influente, de que a aristocracia europeia descenderia de um estoque ariano original e estaria destinada a comandar o mundo, mantendo a necessária separação entre as raças. Gobineau odiava a mistura racial e seu produto, o indivíduo mestiço, ameaça fundamental à hierarquia social, transmutada por ele em hierarquia racial atávica, incrustada na ordem natural das coisas. A história desse racismo, caracteristicamente “iluminista”, é marcada pela vontade de poder, manifestada como o desejo de conhecer sem reconhecer.

Tudo começou com os filósofos naturais do século XVIII. Em 1758, Lineu dá início a uma longa série histórica de classificações raciais, dividindo a espécie humana em quatro tipos: o branco, o asiático, o americano e o africano, no que foi seguido por Buffon e outros. Este último, em sua *História Natural* (1749-1788) representou o esforço titânico de classificação global, incorporando, em um só conjunto de critérios, aspectos sociais, naturais e políticos. O método da fisiognomia, sistematizado em 1780 por Caspar Lavater, pôs à disposição dessa operação o índice fisionômico e introduziu a descrição do fenótipo como indicador de disposições interiores e fundamentais. Finalmente, em 1853, Arthur de Gobineau publica

⁴ A. R. Radcliffe-Brown, “Introdução”, in A. R. Radcliffe-Brown & Daryll Forde (orgs.), *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1974), pp. 9-114.

⁵ George Raeders, *O conde de Gobineau no Brasil*, São Paulo: Paz e Terra, 1997.

seu *Essai sur L'inegalité des Races Humaines*, dominado pelo medo da degeneração e da decadência das civilizações.

A antropologia surge no século XIX, em um ambiente impregnado por ideias tais quais essas. Paul Broca, médico e antropólogo, parece ter representado como ninguém a vocação classificatória e “zoológica” da antropologia nascente. Foi ele quem introduziu a medição de crânios como método de definição do valor individual das raças, assim como o instrumento que permitiria articular a deformidade individual à degeneração coletiva. Como Silveira aponta,⁶ esses e outros cientistas repetiram claramente estereótipos encontrados no senso comum, na *doxa* de seu tempo, utilizando a ciência como forma de dar legitimidade ao que já havia sido decidido no teatro concreto das lutas pela subalternização social.

É importante, dessa forma, destacar como o racismo científico foi uma força estruturante na formação de repertórios culturais modernos.

Se a história da antropologia é compreendida em termos do estudo sistemático da unidade na diversidade humana, então a história do pensamento sobre a variedade física da história da humanidade, e sobre as relações entre o biológico e o cultural na compreensão do comportamento humano deve exigir nossa atenção.⁷

Lendo criticamente esse conjunto histórico de sedimentação discursiva como o movimento de administração biopolítica das populações, Foucault situa na reprodução biológica dos indivíduos o peso da reprodução social do social, com suas hierarquias, suas desigualdades e suas estruturas fundamentais.⁸ Como têm apontado Stolcke e ou-

⁶ Renato da Silveira “Os selvagens e a massa: o papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental” *Afro-Ásia*, n. 23 (2000), pp. 89-146.

⁷ George W. Stocking Jr., *Bones, Bodies, Behavior. Essays on Biological Anthropology. History of Anthropology*, v. 5, Madison: The University of Wisconsin Press, 1990, pp. 3-17.

⁸ Foucault assim se expressa sobre biopolítica: “Após uma primeira tomada de poder sobre o corpo, que se efetuou seguindo o modelo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que precede o sentido da massificação. Efetua-se não na direção do homem-corpo, mas na direção do homem-espécie. Após a anatomia política do corpo humano, instaurada no século XVII, ao final do mesmo século vemos aparecer algo que não é mais a anatomopolítica do corpo humano, senão algo que chamaria de uma biopolítica da espécie humana”. Michel Foucault, *Genealogía del Racismo. De la guerra de las Razas al Racismo de Estado*, Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1992.

tros,⁹ o controle da sexualidade, e do corpo da mulher, é o controle da reprodução adequada do corpo social, através das lógicas genealógicas do sangue ou da raça. Gobineau via a si mesmo como um estadista e suas preocupações eugênicas seriam preocupações de Estado, mais especificamente, do estado colonial europeu, que, nesse momento, reacendia seu apetite por terras e riquezas de além-mar. Por que então, mais de meio século depois, Radcliffe-Brown escolheria justamente Gobineau, e justamente esse trecho, que fala de conquistadores, protetores e civilizadores, para adornar a introdução da coletânea, agora clássica, sobre estudos de parentesco africano?

O livro citado, *Sistema políticos africanos de parentesco e casamento*, é atravessado pela tensão.

Aqueles que pugnam por uma transição suave, e reconhecem as energias e lealdades das tais populações (africanas), consideram que a razão de muitos obstáculos e discórdias reside na desarmonia (indesejada e muitas vezes inevitável) entre os valores sociais indígenas e dos invasores. A tensão social é coexistente com contacto das culturas.¹⁰

A obra reúne um conjunto de contribuições sobre o parentesco e a organização social de povos africanos. Mas faz mais que isso, porque representou para Radcliffe-Brown a oportunidade de desenvolver e demonstrar suas próprias ideias teóricas, o que faz com rigor na introdução, manifestando sua genealogia intelectual, como a influência de Durkheim, já salientada por Adam Kuper.¹¹

Radcliffe-Brown tinha uma visão clara do significado das ciências, e da antropologia como uma ciência social. E é justamente ao propor princípios claros, e de aplicação universal, para explicar sistemas de parentesco, aos olhos ocidentais anômalos, que a sua teoria se localiza e ganha força. Sob a multiplicidade aparentemente desordenada dos sistemas de parentesco, podemos divisar a existência de princípios estruturais

⁹ Verena Stolcke, “O enigma das interseções: classe, raça, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX”, *Estudos Feministas*, n. 1, v. 14. (2006), pp. 15-42.

¹⁰ Radcliffe-Brown e Fordes, *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*, p. 7

¹¹ Adam Kuper, *Antropólogos e antropologia*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, pp. 51-86.

profundos, que operam ao nível das relações sociais e que são a explicação funcional e estrutural para esta ou aquela terminologia e práticas associadas. A partir de um conjunto de poucos princípios, poder-se-ia, assim, depreender um sem número de formas distintas e explicá-las de um modo objetivo, referidas a contextos sociais concretos e devotadas à ordem social. “Relativamente a qualquer aspecto de um sistema podemos indagar como é que ele contribui para o funcionamento do todo. É o que queremos significar quando referimos a sua função social”.¹²

É importante, desse ponto de vista, enfatizar os aspectos eminentemente sociais do parentesco, que o fazem significativo do ponto de vista sociológico, e funcional do ponto de vista do compromisso dos agentes com a manutenção e a reprodução da ordem social. Nesse sentido, os vínculos afetivos e mesmo biológicos não são o essencial nos sistemas de parentesco, entendidos como definidos através de seus operadores práticos, a descendência e o casamento. Ambos são apenas inteligíveis de um ponto de vista sociológico. O parentesco resulta de reconhecimento de uma relação social entre pai e filho e de suas consequências para o exercício prático da vida social. Por outro lado, a descendência, seja agnática ou cognática, só pode ser reconhecida e exercer sua função a partir da discriminação de mecanismos de filiação socialmente reconhecidos, e não advindos da natureza.

Nesse conjunto, o casamento é essencial, e mola propulsora da teia de relações sociais que se erigem propriamente como uma estrutura, ou esqueleto interno, que sustenta a sociedade de modo dinâmico. Ainda que os estudos em tela sejam considerados pelo próprio autor de caráter sincrônico, a sociedade é entendida em termos dinâmicos, um dinamismo que significa a reprodução de uma ordem dada dentro de um contexto determinado. No caso dos estudos africanos dessa época, esse era um contexto “perturbado” pelas alterações que a ocupação colonial, as missões e o dinheiro traziam. Pois bem, o casamento – em suas diversas formas – “é uma instituição social pela qual uma criança adquire uma situação legítima na sociedade”.¹³ Significa a articulação entre grupos distintos de pessoas que concebem seu posicionamento na soci-

¹² Radcliffe-Brown e Fordes, *Sistemas políticos africanos*, p. 14.

¹³ Radcliffe-Brown e Fordes, *Sistemas políticos africanos*, p. 16.

idade a partir da relação de parentesco diante de outros grupos sociais. O pertencimento a esses grupos, quer sejam clãs, metades ou linhagens, implica na padronização de comportamento individual, refletindo a posição relativa de ego frente a outros indivíduos considerados.

Nesses contextos, “resistentes” à mudança, o casamento tem características diversas daquelas realizadas nas sociedades ocidentais, sob a égide do amor romântico e do individualismo. Inversamente, o casamento entre africanos, diz Radcliffe-Brown, é matéria de consideração mais ampla, que envolve todo o grupo social. É a partir dessa compreensão que a questão de prestações da parte do grupo da noiva, ou o lobolo, ganha sentido.

Na medida em que esses povos careceriam de instituições reguladoras que atribuiriam legitimidade às uniões e, por conseguinte à prole, os pagamentos são a garantia dessa legitimidade, construindo, de modo sólido e intrincado, uma relação de reciprocidade entre os grupos envolvidos. Certamente, esse pagamento nunca foi uma “compra da noiva”, mas um modo legítimo e institucional de garantir posição estável na ordem social. O que não pareceria muito evidente para as autoridades coloniais, que percebiam o pagamento em gado como uma forma de união imoral e não um casamento válido. Como o autor aponta, entretanto, não seria o aspecto econômico o determinante para o lobolo, mas seu conteúdo simbólico, ao representar o vínculo social. Ainda que isso seja especialmente mais claro em sociedades ainda não contaminadas pela lógica da mercadoria, ou seja, aquelas sob o domínio do que foi chamado de economia do “dom”. O que nos obriga a considerar a reprodução material da vida social em suas conexões estruturais com o parentesco.

Stanley Tambiah e Jack Goody associaram, nesse sentido, ao debate sobre casamento, descendência e parentesco, considerações sobre as condições materiais de existência, porque, se, de certo modo, a “autonomia do simbólico” atingiu seu *status* mais elevado com a voga estruturalista e a militância antropológica de um Sahlins,¹⁴ por outro, tal-

¹⁴ Marshall Sahlins, “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção (Parte I)”, *Mana, Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 1 (1997), pp. 41-74; Marshall Sahlins, “O pessimismo (Parte II)”, *Mana, Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 2 (1997), pp. 103-50.

vez, tenha ido longe demais, mesmo no momento em que Tambiah e Goody escreveram *Bridewealth and Dowry*.¹⁵ Nesse livro, os autores dedicam-se ao exercício comparativo entre diversos sistemas de parentesco da África e Eurásia, tentando demonstrar as inter-relações dos sistemas produtivos e reprodutivos da sociedade, particularmente na maneira como esses afetam a posição da mulher e, na verdade, o modo como a “circulação” de mulheres, mediada quer seja pelo dote ou pela “prestação do noivo”, se refere a considerações materiais, tais como a diferença com relação à posse e à transmissão de propriedade entre homens e mulheres. Prestações associadas à legitimação do casamento ou união estável articulam-se dessa maneira aos modos como o casamento e a circulação de mulheres, além de constituírem a máquina interna da reprodução social, estruturam o modo como a riqueza é produzida, distribuída e acumulada, entre os contemporâneos e através das gerações.

Para Goody, a compreensão fundamental é que, tanto o dote como o *bridewealth* envolvem a transmissão de propriedade no casamento, o que contrasta com a ênfase no simbólico na constituição da ordem social, encontrada em Radcliffe-Brown. “Quaisquer que sejam os aspectos simbólicos que marquem essa transferência, elas também possuem funções econômicas, não meramente como intermediárias na aquisição, mas como formas de redistribuição de propriedade”.¹⁶ A magnitude dos valores – sempre considerados, é claro, de um ponto de vista relativo – refere-se à quantidade dos direitos transferidos, notadamente sobre a descendência, assim como as importantes questões sobre o retorno dos valores, caso haja a dissolução do vínculo. Nesse sentido, em sociedades matrilineares, onde os direitos sobre o poder procreativo das mulheres se reúnem nas mãos da linhagem materna, o valor é menor do que em sociedades patri-lineares. Haveria, então, vínculo forte entre descendência agnática e importância do *bridewealth*, porque a transferência da noiva implica em reorganização do núcleo familiar como unidade produtiva.

Dentre as consequências econômicas da existência do lobolo, encontra-se o reforço de desigualdades materiais entre os grupos soci-

¹⁵ Jack Gody & Stanley Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, London: Cambridge University Press, 1973.

¹⁶ Gody & Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, p. 1.

ais em presença, o que implica em dizer, por outro lado, que, em sociedades estratificadas socialmente, o dote e o *bridewealth* variam de modo diferencial, sendo mais importante para os ricos e menos para os pobres. “Em todas as sociedades estratificadas, os aristocratas, a elite, os setores proprietários da população desviam-se da norma geral”.¹⁷

As diferenças no sistema de transmissão de propriedade devem ser consideradas contra o pano de fundo estruturado por grupos de descendência, assim como diante do amplo contexto da estratificação social e econômica. “Se uma das principais funções da família é a localização de status – então claramente os sistemas de parentesco e casamento devem ser vitalmente afetados pelo tipo de economia e pelo tipo de estratificação”.¹⁸ Usando o exemplo da sociedade do tipo “Lakher/Kachin”, Tambiah reforça os argumentos de viés econômico ainda mais, ao salientar que, em contextos de casamento hipogâmico, nos quais mulheres de *status* superior não possuem amplos direitos de propriedade, podemos ver realizadas uniões com homens de *status* inferior dispostos a pagar, literalmente, um preço elevado – *bridewealth* – em troca de prestígio e elevação social. O *status game* da hipogamia constituiria a linguagem na qual o *bridewealth* ganha papel essencial na consolidação de laços de parentesco, que são também, como podemos ver, políticos e econômicos.

O lobolo de Henri Junod

O missionário e etnólogo suíço Henri Junod foi excluído da corrente principal de desenvolvimento da teoria antropológica porque seria um impenitente adepto do evolucionismo. O que é enfatizado por Harries,¹⁹ ao dizer que a influência das teorias de Van Gennep e de outras ideias evolucionistas o faziam buscar constantemente as origens das instituições. E, por origem, poderíamos entender as formas puras e não corrompidas de instituições estáveis, que existiram no passado como realidade e hoje, como figuras pálidas, de tal forma que os modelos origi-

¹⁷ Gody & Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, p. 151.

¹⁸ Gody & Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, p. 31.

¹⁹ Patrick Harries, “The Anthropologist as Historian and Liberal: H.A. Junod and the Thonga”, *Journal of Southern African Studies*, v. 8, n. 1 (1981), pp. 37-50.

nários seriam mais relevantes, ou mais próximos da “verdade” da cultura, que os atuais, presentemente verificados. O que o leva, diz Harries, a fechar os olhos para as grandes transformações que o colonialismo naquele momento (1889-1896) trazia para as populações do sul de Moçambique, com as quais Junod esteve em contato.

Sua convicção evolucionista o fazia crer que a instituição do casamento havia sido transformada de casamentos grupais para o matriarcado, e então para a forma “superior” do patriarcado, o que explicaria o caráter especial da relação do irmão da mãe com o filho da irmã, como uma reminiscência de um período matriarcal, no qual ambos fariam parte de um mesmo grupo corporado, o que foi posteriormente contestado com vigor por Radcliffe-Brown. Assim, o suposto atraso teórico de Junod informaria sua ambição científica, que seria:

Documentar uma civilização prestes a desaparecer, registrar o que já existiu e, portanto era normal, ao invés do que era inovador e, portanto, uma exceção. Ideias evolucionistas e a concepção de ciência de Junod o levaram a explicar o presente etnográfico em termos de hipotético estado anterior e conseqüentemente em romancear a realidade Africana.²⁰

No arqui-clássico *O irmão da mãe de um homem na África do Sul*, Radcliffe-Brown desbanca estrondosamente a teoria evolucionista de Junod, em favor de sua própria teoria das equivalências estruturais, como é bem conhecido.²¹

Apesar de reconhecer como *notória* a existência de elementos capazes de lançar Junod à vala comum do evolucionismo, Paulo Gajanigo,²² procura, entretanto, salientar sutilezas aparentemente inexploradas na obra de Junod, referindo-se explicitamente à problemática do Irmão da Mãe. Radcliffe-Brown, segundo ele, aborda o tema de duas formas, primeiro acreditando numa extensão analógica dos sentimentos psicológicos que o ego tem com relação a seu pai e à sua mãe

²⁰ Harries, “The Anthropologist as Historian and Liberal”, p. 40.

²¹ A. R. Radcliffe-Brown, *Estrutura e função nas sociedades primitivas*, Lisboa: Edições 70, 1989, pp. 29-51.

²² Paulo Gajanigo, “O sul de Moçambique e a história da antropologia: os usos e costumes dos bantos, de Henri Junod” (Dissertação de Mestrado, Universidade de Campinas, 2006).

para outros indivíduos relacionados com o ego por meio dos pais. Em segundo lugar, por meio da ideia de uma identidade afetiva encontrada na unidade grupal relevante que será, nesse caso, e na maior parte dos casos para as sociedades africanas, a linhagem. Se o parentesco é sempre cognado, e o ego se relaciona afetiva e socialmente com os dois pais, a organização segmentária exige a adoção de um princípio unilinear, que institui a identificação. Assim é que, entre os *tsongas*, o irmão da mãe é chamado *malume*, ou pai feminino.

A análise meticulosa de Gajanigo lhe permite salientar algo que parece não ter ficado suficientemente claro anteriormente. Especificamente, a contradição encontrada entre os princípios linhageiros da patri-linearidade verificada entre os *tsonga* e as relações densas e afetivas, e mesmo econômicas, com os parentes do lado materno. Os parentes do lado do pai, *vakwerhu* (os da nossa casa), seriam aqueles dos quais os indivíduos herdaram o nome e a posição social, mas os parentes maternos, *vakokwana* (os antepassados), com os que importantes relações rituais e afetivas são estabelecidas. Ora, enquanto Radcliffe-Brown enfatiza os aspectos da descendência e de sua regulação através das linhagens, Junod, porque privilegiou o lobolo como fio condutor da análise, ressaltou as dimensões da aliança e da troca, uma vez que ele seria descrito como um operador prático da reciprocidade social.

A questão está também, então, se o que ordena o parentesco é o princípio da linhagem. Para Junod o lobolo é a explicação mais forte para o sistema de parentesco, este não é regulado simplesmente por um princípio de linhagem, mas através de uma forma complexa de rede, onde as linhas horizontais perfuram as barreiras de sucessão e estabelecem relações entre diversas famílias.²³

Ainda mais importante é a atenção que Junod dá, e que Radcliffe-Brown não vê, aos conflitos de herança entre *tsonga*. Porque os bens são herdados pelo lado paterno, a relação com esses parentes é tensa, estruturante e regulada. Na medida em que, com relação ao lado materno, não há tensões em torno dos bens, as relações podem ser mais livres e afetivas. Assim, o ponto fundamental é a posse dos bens e sua transmis-

²³ Gajanigo, "O sul de Moçambique e a história da antropologia", pp. 85-6.

são. Algo ainda mais complicado pelo fato de que, usualmente, o filho da irmã reivindica, contraditoriamente, a herança do irmão da mãe. É o roubo “ritual”, explicado por Radcliffe-Brown como uma expressão das liberdades entre o irmão da mãe e o filho da irmã. Mas, para Junod, o roubo expressa a contradição entre os dois sistemas, o linhageiro e o de aliança. Assim, Junod não seria exatamente um evolucionista clássico, que procuraria e explicaria instituições atuais como sobrevivência de um passado, mas, mais precisamente, ele apresenta contribuição original, aos destacar a contradição entre sistemas linhageiros e de aliança ou afinidade.

As coisas se tornam ainda mais complexas, se considerarmos, como Harries, que a “tribo” *thonga* (ou *tsonga*), na verdade foi “construída”, manufaturada, por missionários/etnólogos, como o próprio Junod, como um artefato político, cultural e linguístico, artefato posteriormente conectado à política colonial, assentada sobre a manipulação dos “usos e costumes”. Segundo Harries,²⁴ no esforço de criar clareza e ordem onde esta não existia, Junod desconsiderou as descontinuidades políticas e culturais das populações identificadas como *thonga*, ou daquelas falantes do *Tsonga*.

Tal como se demonstraria pelo trabalho das missões, influenciado pelo salvacionismo cristão e pelo positivismo, transformando a “confusão” étnica em determinada ordem epistemológica imposta, que procurava fronteiras e limites claros. O estabelecimento e, em certo sentido muito estrito, a invenção de línguas nativas, foi parte fundamental desse processo.²⁵ As diversas formas linguísticas dos povos que viviam na região foram categorizadas sob a rubrica da língua *gwamba*, sistematizada por missionários como Henri e Paul Berthoud. Assim, essa língua dos refugiados de diversas procedências em Spelonken, na África do Sul, tornou-se parâmetro para a classificação das línguas das distintas populações, dentre as quais os “verdadeiros *tsonga*” do norte de Lourenço Marques, assim como de *gwamba a thonga*, *tsonga* e, em Junod, *ronga*. A superposição de categorias linguísticas, territoriais e políticas mostrou ainda o que seria preciso superar em nome da clareza e da administração colonial.

²⁴ Harries, “The Anthropologist as Historian and Liberal”.

²⁵ Patrick Harries, “Missionaries, Marxists and Magic: Power and the Politics of Literacy in South-East Africa”, *Journal of Southern African Studies*, v. 27, n. 3 (2001), pp. 405-27.

Por impor sua lógica e visão de mundo europeia sobre a confusa coleção de povos em torno deles, os missionários criaram categorias linguísticas e políticas que foram mais derivadas de sua própria epistemologia do que de qualquer forma de realidade local”.²⁶

Esses *tonga* são descritos como um grupo patrilinear (e virilocal), com o cortejo de atitudes ambíguas do ego com relação aos parentes maternos, algo já apontado por Gajanigo e outros. Segundo Junod, *Cu lobola* significa, entre os *Tonga*, comprar em casamento. Quando um jovem se julga pronto para casar, reúne amigos e sai para “*as aldeias à procura de uma mulher*”, vestido das melhores vestes. Se ele a encontra, encarrega um dos homens maduros de sua aldeia de formalizar o pedido, feito diretamente à moça, que pode recusá-lo. Em seguida, desenrolar-se-iam as sequências de visitas e presentes cerimoniais, aos quais se seguem os tabus. A festa do casamento propriamente dita divide-se em duas partes: o pagamento do lobolo, que se faz na entrada da aldeia, e o *lhoma*, a chegada da noiva à aldeia do noivo. Originalmente, diz Junod, o lobolo era pago com bois, o que Gajanigo julga ser uma referência *simbólica*. Na verdade, o usual seria o pagamento em objetos de vime, cestos ou enxadas,²⁷ até o advento das libras esterlinas, ligado principalmente ao trabalho migratório. Segundo Junod, o gado seria a moeda originária, entretanto, até 1820, quando as enxadas passaram ser usadas,

As enxadas são depostas no meio da praça, espetadas na terra, dezena por dezena. A família da rapariga reúne-se para verificar se o número de enxadas está certo. Indicam uns aos outros, quantas são: “Vêem”? – “dizem” – “Pagaram este ou aquele lobolo”.²⁸

Inicialmente, o preço do lobolo seria de dez enxadas, logo subiu para vinte, depois trinta, quarenta e, finalmente, cinquenta. Originalmente, eram produzidas pelos *Venda*, mas logo os europeus perceberam que

²⁶ Patrick Harries, “The Roots of Ethnicity: Discourse and the Politics of Language Construction in South-East”, *African Affairs*, n. 346 (1988), pp. 40, 25-52.

²⁷ Convém ter em mente a distinção apontada por Valdemir Zamparoni em *De escravo a cozinheiro: colonialismo & racismo em Moçambique*, Salvador: Edufba, 2007.

²⁸ Henrique A. de Junod, *Usos e costumes dos bantos. A vida de uma tribo do sul da África*, Tomo I. Vida Social, Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974, p. 119

*podiam realizar grandes lucros importando enxadas.*²⁹ A partir de 1870, a moeda de ouro começou a espalhar-se.

Uma vez que o lobolo seja pago integralmente na cerimônia de casamento, a noiva deve mudar-se imediatamente para a nova casa, visto que sua permanência seria tabu. Se a esposa morre na casa dos pais, após o pagamento, todo o gado deve ser devolvido, o que não ocorreria caso isso ocorresse na aldeia do marido. Na primeira noite que dorme com o marido ela pode, eventualmente, e mesmo por capricho, recusar-se ao ato sexual, então, no dia seguinte, o noivo pergunta ao seu pai o que fazer e esse lhe diz: dê-lhe seis dinheiros, ou um xelim e ela consentirá. E assim o jovem fará e a esposa consentirá, segundo Junod.

Como o casamento é uma transação entre dois grupos que objetiva a aquisição de uma mulher para manter e multiplicar o próprio grupo social, se a mulher “falhar” nesse objetivo é preciso que o marido, ou melhor, seu grupo, volte à posse dos bens econômicos que permitiram o casamento. De tal forma que outra mulher possa ser encontrada para satisfazer as necessidades reprodutivas do grupo. A mulher poderia falhar de três formas: ela pode morrer sem deixar filhos; pode abandonar o marido; e pode ser estéril. Em cada uma dessas situações o marido pode *seguir o rebanho* e reaver os bois pagos, de modo que possa lobolar outra mulher. A solução melhor, entretanto, seria que o grupo da esposa oferecesse outra mulher em substituição àquela que “falhou”. Essa substituta (*bàssati*) deveria ser preferencialmente a que foi “comprada” com os bois da primeira, ainda que *bàssati* fossem todas as potenciais esposas: as irmãs mais novas da defectiva, as filhas dos irmãos da primeira esposa, ou seja, as mulheres do grupo da esposa, da geração inferior a ela. Com relação às mulheres da geração superior, as “sogras” ou *mucon’uama*, verifica-se a mais estreita evitação e formalidade. Um homem jamais deve casar com uma mulher e com a mãe dela, o que seria considerado incesto.

Com as transformações advindas da presença europeia, passaram a se realizar dois tipos de lobolo, diz Junod. O primeiro, tradicional, no qual o rapaz obtém o lobolo através de sua irmã e o usa para fazer

²⁹ Junod, *Usos e costumes dos bantos*, p. 226.

seu próprio casamento. O segundo, no qual o rapaz, depois de trabalhar dois anos nas minas de ouro, consegue reunir o dinheiro sozinho. “Os rapazes que não tinham irmã e que, outrora, teriam sido desfavorecidos, podem já sonhar com um tchenguê, isto é, esposar três ou quatro mulheres!”³⁰

Para Junod, o único modo de compreender o lobolo é considerá-lo como um fator capaz de restabelecer o equilíbrio entre os grupos sociais em face, uma vez que, para o grupo que cede sua mulher a outro, resta um desfalque, ou falta, que é justamente compensada pelo lobolo, que permite ao grupo “adquirir” outra mulher.³¹ Mas não deveríamos, entretanto, confundir o lobolo com a mera compra vulgar da noiva. Apesar de que, de fato, para Junod, a mulher lobolada passa a ser *propriedade* do grupo do marido. Não só ela, mas os seus filhos. Dessa forma, a mulher “não é de qualquer modo uma escrava, mas é, contudo sua propriedade, não a propriedade individual de um homem, mas a propriedade colectiva (sic) de um grupo”.³² Assim, o lobolo interessa a toda a família, notadamente aos irmãos da noiva, mas também aos irmãos do noivo, uma vez que a esposa deste é a esposa presuntiva de todo o grupo masculino, caso o marido morra, a mulher seria herdada em levirato por um destes.

Etnografando a política do parentesco

Jomo Kenyatta, líder da Kenia African National Union (KANU), após breve período na Universidade de Moscou, doutorou-se na London School of Economics, sob a direção de ninguém menos que Bronislaw Malinowski, com a monografia *Facing Mount Kenya*,³³ sobre os *gikuyu*, seu próprio povo.

Para Kenyatta, a vida *gikuyu* é controlada por três princípios. A

³⁰ Junod, *Usos e costumes dos bantos*, p. 268.

³¹ É digno de nota que, conversando informalmente com algumas pessoas em Maputo, recentemente, elas me forneceram a mesma explicação. O lobolo deve ser pago para que o desfalque do núcleo familiar como unidade produtiva seja recomposto com a “compra” de outra mulher, em substituição a que se casa e abandona o lar. Uma interlocutora, com instrução superior, referiu-se a uma “mais-valia”, representada pela mulher em seu grupo doméstico.

³² Junod, *Usos e costumes dos bantos*, p. 268.

³³ Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, New York: Vintage Books, 1965.

família (*mabari* ou *nyomb*), o clã (*moherega*) e, por fim, o sistema de grupos de idade (*age-grading*) (*riika*). É relevante considerarmos o mito que explica a atual organização social *Gikuyu*.

No começo dos tempos, Mogai, o Senhor da Natureza, ou divisor do universo, chamou o primeiro homem, chamado Gikuyu, e lhe deu terras, florestas e rios para seu desfrute. Em seguida, Mogai lhe deu uma bela mulher, Moombi, que deu à luz a nove filhas e a nenhum filho. Ora, Gikuyo estava perturbado por não ter filhos, e se dirigiu a Mogai, que o orientou a realizar elaborado sacrifício de ovelhas e um holocausto de sangue, sob determinada árvore sagrada. Assim fez Gikuyu, e daí surgiram nove homens, que desposaram suas nove filhas. Após a morte de Gikuyo, suas nove filhas e genros continuaram vivendo felizes. As nove filhas resolveram chamar seus descendentes com seus nomes, fundando assim os nove clãs *gikuyo*. De tal sorte que os atuais clãs remontam sua origem a uma ancestral feminina. Naquele tempo mítico, entretanto, dada a sua posição na sociedade, as mulheres tornaram-se arrogantes e dominadoras, lutadoras incansáveis e ferozes. Praticavam a poliandria, e os homens eram levados à morte por quaisquer ofensas, além de serem constantemente humilhados e oprimidos. Até que um dia, quando as líderes se encontravam grávidas, os homens se rebelaram e assumiram o controle da sociedade, definindo a descendência pela linha paterna a partir de então. Mas não conseguiram mudar os nomes dos clãs que ainda se referem às nove filhas originais.

Os homens triunfaram, tomaram a liderança da comunidade e tornaram-se os chefes de suas famílias no lugar das mulheres. Imediatamente medidas foram tomadas para abolir o sistema de poliandria e para estabelecer o sistema de polígamia.³⁴

Atualmente (à época da pesquisa), o sistema *gikuyo* é patrilinear, o pai, “cabeça da família”, é chamado *baba*, o pai, e é o supremo líder do lar. É o proprietário de tudo, ou, nas palavras do autor, “guardião da propriedade familiar”. Kenyatta atribui grande significado ao casamento, ou melhor, alega que os *Gikuyo* assim procedem. Para cada membro

³⁴ Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, p. 9.

da tribo, e para cada casal, a tarefa mais importante é “produzir crianças”, e o intercuro sexual é visto como destinado a isso, sendo visto como um ato de produção. Os jovens são livres para escolherem seus(suas) parceiros(as) e futuros cônjuges.

Poderíamos seguir, dessa forma, remontando a etnografias clássicas que destacam o vínculo entre o parentesco e a economia política de povos “primitivos”. Nesse sentido, ao comparar os sistemas de parentesco *lozi* e *zulu*, Max Gluckman procura ressaltar aspectos comuns a outros sistemas africanos. No caso *zulu*, há a existência de grupos corporados, definidos como

qualquer grupo organizado de parentesco, com profundidade de varias gerações, contado numa linha, que é internamente segmentada segundo um sistema genealógico formando cada grupo e cada seu segmento uma unidade com identidade própria em face dos grupos semelhantes.³⁵

Os *lozi* foram descritos como patrilineares e patrilocais, embora seus vizinhos imediatos sejam matrilineares, e às vezes matrilocais. Em comparação com outros povos matrilineares e cognáticos da região, apresentam em comum o aspecto corporado dos grupos locais, expressão muitas vezes da coincidência entre localidade e linearidade. Ora, em situações matrilineares e patrilocais, a estrutura política territorial entraria em contradição com a estrutura social, ou a organização social do parentesco. Os *zulus*, por sua vez, vivem em comunidades formadas por agnatas, suas mulheres e descendência. Membros de aldeias vizinhas são muitas vezes aparentados, formando um grupo (*umdeni*) dentro do sistema das linhagens (*ulusendo*). Tanto os *Zulu* como os *Lozi* formaram impérios poderosos.

Em ambas as sociedades, as relações entre homens e mulheres são rigidamente reguladas. Para um *zulu*, segundo Gluckman, mesmo conversar ou oferecer tabaco a uma mulher casada é considerado adúlterio. Os homens não têm relações de afinidade com sua irmã, e mesmo entre esposos, a intimidade é mínima. Eles procuram a companhia de

³⁵ Max Gluckman, “Parentesco e casamento entre os *lozi* da Rodésia do Norte e os *Zulu* de Natal”, in Radcliffe-Brown e Fordes (orgs.), *Sistemas políticos africanos*, pp. 225-80.

seus amigos, e o mesmo fazem as mulheres. Considerados por autoridades coloniais e por missionários como um povo moral, os *Zulus* foram representados como um modelo moral, enquanto entre os *Lozi* reinaria a licenciosidade sexual. Os primeiros praticam formas de casamento semelhantes às descritas por Evans-Pritchard para os *nuer*: o casamento fantasma e o casamento entre duas mulheres, a família natural ou concubinato, a família legal, a família levirítica. Todas essas formas dependem das consequências legais, que fluem do gado que um *zulu* dá pela sua noiva. O gado faz dele *pater* de todos os filhos dela, seja ele ou não o genitor. O *zulu* diz “o gado gera os filhos”.³⁶ Como entre os *Nuer*, verifica-se o paradoxo de que o parentesco agnático é, na verdade, mediado pela mulher, porque, em virtude do alembamento³⁷ pago, todos os filhos que nasceram dela pertencem a ele. Uma mulher pode ter vários filhos de vários homens, mas o *pater* será sempre quem pagou o alembamento por ela. Esse princípio está bem definido, e a expressão *zulu isizaloque* significa tanto o ventre de uma mulher, como a origem de um homem, ou seja, seu nome clânico, que ele recebe de seu pai.

Os grupos que consideramos até o momento foram descritos como patrilineares. Entretanto, são conhecidas descrições de povos matrilineares na África. Consideremos alguns deles, discutidos por Richards.³⁸ O aspecto central das explicações que ele fornece se apoia na justificativa ideológica êmica, que diz que o sangue passa da mulher para o homem. As metáforas falam de pessoas nascidas no mesmo ventre e amamentadas pelo mesmo seio.³⁹ Em algumas populações, desconhece-se, como entre os *trobriandeses*, o papel fisiológico do homem na reprodução. Além disso, o dever da mulher é produzir filhos para sua linhagem, contada a partir de uma ancestral feminina conhecida por “mãe” da linhagem ou do clã. O ego, nesse caso, pertence à linhagem de sua mãe e herda direitos e privilégios do tio materno. A

³⁶ Gluckman, *Parentesco e casamento*, p. 250.

³⁷ O mesmo que lobolo.

³⁸ A. I. Richards, “Alguns tipos de estrutura familiar entre os bantos do centro”, in R. Radcliffe-Brown. & Daryll Forde (orgs.), *Sistemas políticos africanos*, pp. 281-338.

³⁹ De modo análogo ao que descreve Malinowski para os *trobriandeses*. Bronislaw Malinowski, *Os argonautas do pacífico ocidental. Os pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

diferença fundamental que esse autor aponta entre os grupos patri e matrilineares se refere à organização doméstica da vida familiar e do grupo local. Nesse caso, o aspecto crucial para determinar-se a autoridade e o poder efetivo do marido se refere à regra de residência, ou domicílio conjugal. E podemos verificar uma gradação dessa regra entre a transferência imediata da noiva, ou sua transferência postergada e, ainda, a residência “uxorilocal”.

Richards descreve algumas variantes culturais, no que o seguiremos muito resumidamente. Em primeiro lugar, o grupo *mayombe-kongo*, do Congo ocidental, que adota a sucessão e a filiação matrilinear, e que paga um alembamento caro, porque leva imediatamente a esposa para a residência na comunidade do marido, sendo que seus filhos devem regressar à casa dos avós maternos ao chegar a puberdade. Eles são divididos em clãs exogâmicos (*mvila*), de descendência matrilinear. O pagamento do alembamento garante principalmente acesso a serviços sexuais da mulher e ao trabalho dos filhos adolescentes, mas o marido *mayombe*, apesar do adultério ser uma ofensa grave, “nunca adquire autoridade total sobre a mulher e os filhos”.⁴⁰ O alembamento aqui desempenha funções diferentes em relação aos outros povos, mas é sempre fundamental. Uma moça *mayombe* que se case sem autorização dos pais demanda um alto alembamento, nesse caso, os direitos sobre os filhos são transferidos para a linhagem do marido, e a mulher perde os seus direitos no clã materno.

O grupo *bemba-lisa/lamba* encontra-se entre populações próximas, habitantes da bacia de Luapala, na então da Rodésia. Esses grupos seguem regra de filiação e sucessão matrilinear. Casam-se por meio de troca de “lembranças” e serviços de baixo valor relativo. Nesse caso, o marido adquire direitos definitivos, mas não imediatos sobre a esposa.

Os *Yyao*, da então Niassalândia, não contam com chefaturas fortes e reinos hereditários como outros povos, a exemplo dos *Bemba*. Foram dispersos pelos *Nguni* em 1864-1870 e, depois, pelos britânicos. Entre eles, um homem pertence ao clã de sua mãe. O grupo de descendência efetivo é o *mbumba*, composto de um grupo de irmãs, seus filhos

⁴⁰ Richards “Alguns tipos de estrutura familiar entre os bantos do centro”, p. 294.

e seu irmão mais velho. Este *mbumba* traça sua descendência em relação a uma avó ou bisavó comum. Além dos presentes, os noivos devem prestar serviços aos sogros. Autoridades nativas, diz o autor, tentaram tornar obrigatória a taxa de 320 xelins para o alembamento, a ser distribuído para os padrinhos (usualmente o irmão da mãe ou o irmão da noiva), como um modo de estabelecer a prova do casamento diante de um possível adultério, mas a tabela é raramente seguida. O grupo *cewa*, aparentado ao *Yao*, rejeita o costume *nguni* do lobolo, que nessa região é conhecido como *ciwololo*, “visto que conferiria ao pai o controle sobre os filhos do casamento”. As mulheres parecem ter grande autoridade nessas sociedades, de tal forma que a principal da família é vista como a “personalidade dominante”.

Finalmente, o grupo de fala *ila*, da bacia do rio Kafue, na então Rodésia do Norte, possui um subgrupo de filiação local (*lunungu*) masculino, os bens herdáveis são transmitidos de modo diferenciado por gênero através desses subgrupos. O homem pertence ao clã de sua mãe (*mukoa*). São criadores de gado e não possuem chefia centralizada. A existência aventada de *lunungus* masculinos, além dos femininos, sugere a existência da convivência de uma patrilinearidade junto à matrilinearidade. De qualquer modo, as mulheres podem herdar propriedade por direito próprio. Os *Mwila* pagam um alto alembamento (cobertores, colchas, enxadas e gado). Naquele momento (1922), pagavam doze libras, valor alto, considerando-se que os salários pagos estavam em torno de uma ou duas libras por mês. Com o alembamento, o noivo adquire o direito de levar a esposa imediatamente para sua residência, e de manter os filhos, mesmo após o divórcio, ainda que pertençam ao *mukua* da mãe. “Devido ao alembamento, a mulher passa a ser propriedade da família do marido e é herdada em caso de morte do marido”.⁴¹

Jack Goody e Stanley Tambiah voltam a considerar aspectos materiais para introduzir novos elementos na polêmica sobre descendência ou aliança, sutilmente referida acima. “No centro de nossas análises de parentesco e casamento, todavia, repousa uma preocupação com a inter-relação de sistemas produtivos e reprodutivos, particular-

⁴¹ Richards, “Alguns tipos de estrutura familiar entre os bantos do centro”, p. 323.

mente em como afetam a posição da mulher”.⁴² Tanto o dote, quanto o preço da noiva envolvem transmissão de propriedade, não exatamente como meios da aquisição (da noiva), mas como modos de redistribuição de propriedades. Sendo assim, o movimento, ou a dinâmica das uniões, deve ser visto em associação com a da transmissão de produção, ou seja, deve articular-se à estrutura social mais ampla, notadamente suas bases econômicas, ou os modos econômicos de reprodução social. O montante pago refere-se classicamente, no caso africano, ao dos direitos transferidos, notadamente o de incorporar os filhos ao grupo paterno, como parece estar claro para os casos referidos. Os altos pagamentos realizados dizem respeito, na abordagem de Goody, porém, ao esforço para impedir a remoção da noiva de seu núcleo originário, e como uma forma de atrair o trabalho do noivo. Nesse caso, a mulher é utilizada para atrair maior capacidade de trabalho para a unidade doméstica.

Seria fundamental considerar-se o contexto econômico e a estrutura política que definem os casamentos preferenciais, ou que formam o quadro para sua evolução concreta. Se uma das funções da família é a fixação do *status* dos indivíduos, então aspectos definidos, econômicos ou políticos deveriam ser considerados. Como classicamente descrito, o gado do lobolo da filha permite ao pai arranjar casamento para os filhos, resultando no fenômeno de “cattle-linked brothers and sisters” (irmãos e irmãs ligados-pelo-gado).⁴³ Assim, o fluxo das mulheres é inverso ao fluxo dos bens (como o fluxo dos *Mwali* é inverso ao dos *Soulava* no *Kula*).⁴⁴

Como afirma Lévi-Strauss,⁴⁵ o casamento por compra é uma transformação do princípio prescritivo da troca, permitindo que uma troca restrita se amplie e se complexifique, em ciclos estendidos. Ora, no caso do dote, o fluxo leva na mesma direção mulheres e bens, o que parece coerente com a tese de que o dote é mais frequente em sociedades estratificadas, com acúmulo significativo de riquezas materiais. Contrariamente a isso, o lobolo/preço da noiva distribuiria a riqueza no seio da sociedade.

⁴² Gody & Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, p. i.

⁴³ Gody & Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, p. 40.

⁴⁴ Malinowski, *Os argonautas do Pacífico Ocidental*.

⁴⁵ Claude Lévi-Strauss, *As estruturas elementares do parentesco*, Petrópolis: Vozes, 1982.

O *Bridewealth* poderia ser descrito inversamente, como a forma de casamento na qual um homem de “alto *status* e grande riqueza” adquire mulheres de condição inferior. Ora,

Famílias de *status* superior, em sociedades nas quais as mulheres não estão, elas próprias, investidas de fortes direitos de propriedade, podem usá-las como penhor, e torná-las disponíveis para homens de *status* social inferior (hipogamia), assegurando-se de que estes homens estão preparados para recompensá-las (as famílias) em termos de riqueza material (*bridewealth*) e apoio político.⁴⁶

Comunidade política de parentes

O sistema de parentesco é a base fundamental de organização dos grupos sociais, diria Radcliffe-Brown, ele conecta malhas de padrão de comportamento, indicados pelas formas estereotipadas de relações diádicas, tecidas entre indivíduos considerados relativamente à luz das terminologias de parentesco. Nesse sentido, “termos de parentesco designam não indivíduos, mas *status* entre as pessoas”.⁴⁷

Não exatamente como se as relações sociais tivessem forma etérea, mas apenas porque elas são representadas como abstrações do ponto de vista antropológico e existem como comportamento, atividades de pessoas concretas. Desse modo, a *siblingship* está manifestada nos costumes de evitação, comensalidade, tabus, etc. Para serem reconhecíveis e úteis aos agentes sociais, as relações sociais devem estar objetificadas, diz Fortes, incorporadas na forma material de lugares, palavras, atos, ideias, atitudes, proibições, “sob todas as formas de significado público que o costume prevê”.⁴⁸ Os costumes de parentesco, em seu núcleo inviolável, baseados nas relações genealógicas, articulam de modo estruturado e intrínseco os domínios domésticos e familiares e o domínio político e “jural”. As relações diádicas entre parentes, indivídu-

⁴⁶ Gody & Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, p. 77.

⁴⁷ Meyer Fortes, *Kinship and Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2006, p. 53.

⁴⁸ Fortes, *Kinship and Social Order*, p. 60.

os situados pelo seu *status*, reproduzem, na ação afetiva das relações pessoais, os elementos fundamentais da ordem (política) social, estabelecida justamente através dessas relações e, caso concordemos com Tambiah e Goody, com as condições materiais. O *jural* é a expressão dessa operação nos grupos de filiação unilinear – através de seus conhecidos processos de diferenciação e integração. E, talvez, o mais importante do ponto de vista do ator, as relações elementares de parentesco emergem como relações de cunho moral. Os componentes afetivos da relação se expressam, assim, em termos míticos ou religiosos. Dessa forma, costumes como o levirato e o sororato, compreendidos pela experiência dos agentes, de um ponto de vista familiar e afetivo, podem ser entendidos, de um ponto de vista estrutural, como articulados a rede políticas de reprodução social e de transmissão de propriedade.

Por relações sociais entendemos relações entre grupos que mantêm alto grau de coerência e constância. Os grupos permanecem os mesmos independentemente de seus conteúdos específicos de indivíduos num momento particular qualquer, de modo que sucessivas gerações de pessoas passam através deles.⁴⁹

Seguindo a intuição de Morgan, Fortes insiste em que os estudos de parentesco revelaram a conexão entre a “província” do familiar e doméstico e a do político ou *jural*. Por *jural*, Fortes quer salientar “certos aspectos ou elementos de direitos e deveres, privilégios e responsabilidades assentados sobre as regras que governam as relações sociais”. Tais aspectos repousam seu poder na “estrutura política da sociedade”. “Assim eles têm legitimidade pública”.⁵⁰ Dessa forma, o *jural* ocuparia em sociedades “primitivas” o lugar do legal ou sancionado publicamente, no que diz respeito a matérias de interesse público, ou social, ou de preservação da ordem moral da sociedade. Ora, em sociedades não ocidentais, tanto aquelas com relativo aparato administrativo legal, um reinando africano, por exemplo, ou populações dispersas e fracamente estruturadas do ponto de vista político-territorial, sem liderança centralizada ou instituições reguladoras da vida pública, o *jural* ou político pre-

⁴⁹ E. E. Evans-Pritchard, *Os nuer*, São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 271.

⁵⁰ Fortes, *Kinship and Social Order*, p. 89.

serva suas prerrogativas, justamente na conexão com o doméstico e é essa conexão que constituiria o objeto de interesse dos estudos de parentesco.

Já vimos como, para Radcliffe-Brown, o indivíduo é a “pessoa” constituída pelas relações sociais, como uma posição de *status*, mas esse *status* não é unívoco, diz Fortes. De tal forma que um indivíduo pode ser, de modos práticos, várias “pessoas”, com vários *status* anexados. Um na família, com uma ética e sistema de valores, e outro na vida pública, com outros interesses e responsabilidades. Ocorre que em muitos casos o lugar na vida pública decorre do *status* doméstico ou do sistema de parentesco, regulamentado pelo casamento e suas regras, dentre as quais, as prestações.

Um exemplo extremo de sociedades descentralizadas pode ser algum dos povos australianos, como os *Murngin*. Tais populações apresentariam, apesar da relativa descentralização e baixa “institucionalidade”, sem agentes da ordem social, estabilidade e coesão sociais apreciáveis: como tal é possível? “O controle social é muito efetivamente mantido em virtude da observação de normas de parentesco, estabelecidas e geralmente aceitas, assim como pela crença nos cultos totêmicos”.⁵¹ Toda a esfera da vida social está coberta pelas relações de parentes, que ocupam a “função” política de garantir a coesão e a reprodução social. Certamente, Fortes aponta, a pequena escala e o baixo nível de tecnologia desses povos tornam a sociedade relativamente homogênea, o que permitiria uma organização política tão esgarçada. A modesta cultura material e a ausência de bens relevantes, como base de sustentação econômica, como hortas ou gado, conduzem esses povos para uma condição tal que os conflitos de interesse, pólvora da política, são relativamente de baixa intensidade. Mas Fortes salienta com perspicácia que apenas um bem é escasso e possui alto valor na sociedade, sendo o motivo das guerras e dos conflitos constantes: as mulheres e seu poder procriativo.

A divisão entre sexos, a escassez de mulheres e a ausência de grupos corporados, como agentes do *jural* nessas sociedades australia-

⁵¹ Fortes, *Kinship and Social Order*, p. 105.

nas, nos fazem ver um modo de organização social no qual o parentesco a tudo domina, e tudo parece ser da ordem dos assuntos “quase domésticos”, um estado de coisas que Fortes chamou de *kinship polity* ou uma comunidade política de parentes, diríamos, de modo algo simplificado.⁵² Para povos com organização política mais institucionalizada, notadamente naquelas sociedades pastoralistas da África, os grupos de filiação patrilinear ocupam o lugar de agentes do *jural*, interpretando e velando na figura de “personalidades” sancionadas pela ordem social. Nesse caso, poderíamos distinguir uma divisão mais clara entre o doméstico e o *jural*. São essas sociedades que usualmente praticam o lobolo, que assim se inscreveria na ordem de princípio regulador da descendência e da reprodução social como a produção de *status* sociais adstritos a indivíduos, mas que só fazem sentido diante da estrutura política dos grupos de filiação.

O lobolo moderno e o pós-colonial

Considerado na tradição da antropologia estrutural-funcional desenvolvida na África como elemento articulador, estrutural, formal e, ao mesmo tempo, concreto e objetivo, o parentesco cumpre, internamente ao discurso antropológico, a função de um dispositivo ordenador, de caráter prescritivo e produtivo, tornando, por meio de sua aplicação como regra formal ou princípio estrutural, a sociedade uma realidade moldada por redes de relações tendentes a se reproduzirem de modo organizado. Ora, ao se reproduzirem, essas relações sociais, consteladas e ordenadas, não podem prescindir de um ponto de apoio, ou cláusula inescapável; esse ponto, ou lugar estrutural, está ocupado pela mulher, como uma instância da reprodução assimétrica da ordem social. Tal ordem pode adquirir o aspecto de uma linguagem de parentesco, preenchida por emoções e afeto, mas está conectada fortemente à produção e à transmissão de propriedades e de meios de produção, como a terra, o gado ou os bosques. A teoria da prática desenvolvida por essa antropologia pôde localizar no parentesco, na ausência de outras estruturas sociais,

⁵² Fortes, *Kinship and Social Order*, p. 118.

compatíveis com o padrão de desenvolvimento da metrópole ocidental, o engenho interno e necessário para a reprodução social, sob as formas particulares em que comparece na tradição antropológica.

O aspecto particular das sociedades “primitivas” obrigaria a constituição da teoria assentada em bases particulares, como vimos. O conceito ou noção de “preço da noiva”, que foi desenvolvido nos moldes clássicos da tradição antropológica consiste justamente num vocábulo de tradução, enfeixando significados distintos, particulares, referidos a cada grupo, e universais, remetendo à formalização superior. Ora, o casamento e o lobolo são a forma prática singular de representação para esse vínculo dinâmico.

O problema é que as sociedades africanas escaparam ao círculo de giz do colonialismo e talvez, como Harris aponta, nunca tenham sido tão sistêmicas como os funcionalistas gostariam. Os “contextos resistentes à mudança” podem bem ter sido mais uma constante que uma exceção. De qualquer forma, o que vemos agora, na primeira década do século XXI, é uma África pós-colonial que reinventa etnicidades e modernidades, dialogando com o legado pós-colonial das maneiras contraditórias que conhecemos.⁵³ Mas não seria justamente a antropologia a disciplina capaz de transcender a particularidade da universalidade ocidental?⁵⁴

Levando em consideração processos de modernização em sociedades periféricas, ou não ocidentais, a perspectiva antropológica poderia, porventura, apresentar uma contraposição problemática à ideia de que só a modernidade produziu valores e traços sociais realmente universais em alcance e validade, como está posto na sociologia weberiana.⁵⁵ Isso porque, ao reconhecermos que só a modernidade é plenamente universalizável e identificarmos à modernidade “nossa” própria sociedade, também reconhecemos que nossa sociedade moderna é única e

⁵³ Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton: Princeton University Press, 1996.

⁵⁴ Louis Dumont, *Individualismo. Uma perspectiva antropológica moderna*, Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

⁵⁵ Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo: Pioneira, Thomson Learning, 2003.

particular, sustentando a universalidade sobre bases particulares. A consciência antropológica poderia, assim, expressar essa contradição da sociedade moderna como uma humanidade particular.⁵⁶

Ao descrever, muito brevemente, um conjunto de questões que poderíamos associar ao chamado lobolo “moderno” no Sul de Moçambique ou, de modo mais rigoroso, ao lobolo pós-colonial, deveríamos considerar, dessa forma, os limites epistemológicos fornecidos por uma malha teórica estabelecida em bases coloniais, estrangida, que estava, a operar em termos de uma oposição cristalina entre “nós” e “eles”, e devotada a conhecer para submeter. Assim, a condição de pós-colonialidade deveria ser reconhecida, não apenas definida em termos de um marco cronológico, mas em relação a uma perspectiva crítica que questiona hierarquias e epistemologias consolidadas.⁵⁷

A perspectiva pós-colonial implode hierarquias discursivas entre centro e periferia e rejeita as oposições binárias entre desenvolvimento e subdesenvolvimento. Salieta a multiplicação de fraturas e hierarquias internas ao espaço, e mesmo aquelas externas, que atravessam o território imaginário das comunidades nacionais, forçando seu descentramento ou abertura.⁵⁸ Nessa abordagem declaradamente pós-estrutural, o lugar da diferença é central, porque é ela que opera, produzindo as disjunções críticas que obrigam a multiplicação de perspectivas que têm um foco temporal, que implica numa reversão nas temporalidades modernas e hegemônicas. “Novas formas de identificação que podem confundir a continuidade das temporalidades históricas, perturbar a ordem dos símbolos culturais, traumatizar a tradição”.⁵⁹ Assim, não apenas o lobolo “modernizou-se”, desencaixando-se das molduras estruturais “tradicionais”. Mas as condições de representação de sua particularidade também deveriam modernizar-se, haja vista as mudanças na relação entre a alteridade representada e as condições sociológicas de produção da “di-

⁵⁶ Dumont, *O individualismo*.

⁵⁷ Homi K. Bhabha, *O local da cultura*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998, pp. 239-73; e Stuart Hall, *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte: Editora da UFMG/Humanitas, 2003, pp. 101-30.

⁵⁸ Bhabha, *O local da cultura*

⁵⁹ Bhabha, *O local da cultura*, p. 250.

ferença cultural”. O étnico torna-se nacional, o indivíduo vem substituir a “pessoa” e a “mercadoria” suplanta o “dom”, no processo de emancipação pós-colonial e construção nacional em Moçambique.

Sabemos que o costume do lobolo atravessou décadas de colonialismo português e de atividade missionária cristã, resistindo ao combate da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e ao bombardeio das ideias e dos ideais modernos, como está descrito por Paulo Granjo,⁶⁰ que descreve uma cerimônia de lobolo, ocorrida em 2003, o que nos daria uma caracterização modelar provisória do “lobolo moderno”, realizado por Jaime, o amigo do autor, e motivado por considerações sobre a felicidade de sua união com Elsa, com quem já vivia maritalmente há 12 anos e com quem tinha dois filhos. A cerimônia está descrita em detalhe, com precisão e minúcia que rivalizam com aquela encontrada no texto de Junod,⁶¹ escrito um século atrás. O ponto de Granjo é que o lobolo é uma instituição mutável e, como o título do artigo indica, está sendo usada como um antigo vocabulário para lidar com situações novas.

Por exemplo, a monetarização da instituição desenvolveu-se na medida em que o acesso ao dinheiro permitiu que o noivo, individualmente, e não mais o grupo de seniores de sua família, providenciasse a oferta, sendo assim, monetarização caminhou ao lado da individualização. Mais notável ainda é que, no caso descrito, ambos os noivos trabalharam juntos para amealhar o dinheiro necessário ao lobolo e não apenas o homem, ou seus parentes. Tal como descrito pelo autor, além do mais, esse lobolo foi realizado para aplacar os espíritos ancestrais e assim propiciar maior felicidade ao casal.

No decurso do processo que conduziu a este lobolo, preocupações modernas e decorrentes de vivências conjugais inovadoras encontraram nas exegeses “tradicionais” idioma que as expressasse da mesma forma que encontraram, na cerimônia tradicional, o instrumento para superação dos problemas sentidos.⁶²

⁶⁰ Paulo Granjo, “O lobolo de meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais”, *Travessias. Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa*, n. 4/5 (2004), pp. 47-78.

⁶¹ Junod, *Usos e costumes dos bantos*.

⁶² “Granjo, O lobolo de meu amigo Jaime”, p. 63.

O autor prossegue, salientando o polissemantismo do lobolo, o que teria permitido sua permanência e mesmo revalorização recente, apesar de tudo. Constitui-se dessa forma como uma instituição central, justamente pela sua plasticidade e capacidade de articular “legitimação conjugal”, “controle da descendência”, “dignificação das partes envolvidas” e “domesticação do aleatório através da ação dos antepassados”. Todas essas dimensões do lobolo rearticulam-se, presumiremos, em ambiente de modernização, que institui o individualismo como valor normativo.

Mas, como as transformações da modernização, tão traumáticas, na sociedade moçambicana, interagiram com a representação social sobre o lobolo e sobre sua prática efetiva? Como está descrito em Granjo,⁶³ o lobolo moderno aparece definitivamente associado “às transformações da intimidade” (Giddens, 1991) na sociedade moçambicana, numa interação híbrida com as tradições culturais prevalecentes.⁶⁴ Essa transformação refere-se à posição da mulher, ao individualismo e à já muitas vezes referida monetarização da vida social.⁶⁵

Observemos a etnografia *chope*, um dos grupos étnicos “mais pequenos” de Moçambique, retratados por Webster.⁶⁶ O período de sua pesquisa refere-se a 1969-1976, ou seja, ao período final da guerra anticolonial e à emancipação. Estes *chope* são uma população, como outras na África, culturalmente definida por uma história de sincretismos, migrações e fusões. O que Webster chama de uma composição do gênero “manta de retalhos”.⁶⁷ Sua população foi estimada, em 1969, em 220.396 indivíduos. Habitam uma região costeira de baixa altitude e abundância de águas, mas com um solo pobre e arenoso. Segundo o autor, os *Chope* formam uma “bolsa” étnica numa área dominada demograficamente pelos *Tsonga*, ou *Changanes*, dos quais são culturalmente apa-

⁶³ Paulo Granjo, *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais*, Porto: Campo das Letras, 2005.

⁶⁴ Anthony Giddens, *A transformação da intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*, São Paulo: Editora da Unesp, 1993.

⁶⁵ Loforte, *Gênero e poder entre os tsonga de Moçambique*.

⁶⁶ David J. Webster, *A sociedade chope: indivíduo e aliança no sul de Moçambique (1969-1976)*, Lisboa: ISC, 2006.

⁶⁷ Webster, *A sociedade chope*, p. 17.

rentados. São principalmente agricultores e não possuíam originalmente, nem agora (1969), gado bovino. Como os *Tsonga*, possuem régulos autônomos e um sistema de parentesco do tipo *Omaha*, ou seja, os primos paralelos são designados como irmãos e irmãs, os primos cruzados matrilineares são designados como mãe e irmão da mãe (ou pai da mãe) e os primos cruzados patrilineares são chamados netos. Praticam o casamento exogâmico. O casamento com qualquer membro do clã do pai ou da mãe é proibido. Sendo assim, “o sistema *chope* tem como efeito espalhar alianças matrimoniais por toda a sociedade”. Tal característica assegura a base para um traço peculiar da sua cultura, o grande espaço reservado à individualidade e à escolha individual. Para além das semelhanças estruturais, um aspecto distingue os *Chope* de seus vizinhos *Tsonga*, a língua. A linha de descendência é agnática, oficialmente, mas o autor ressalta que existem estruturas alternativas de parentesco matrilinear, configurando o que seria um sistema “bilateral latente”. Para Webster, ademais, entre os *chope* o parentesco teria um peso menor que em outras sociedades africanas.

O indivíduo encontra-se perante um sistema social desprovido de grupos de parentesco funcionais e profundos. A plasticidade do sistema de parentesco, que incide sobre a lateralidade, corresponde a uma fluidez geral do sistema social, no qual as estruturas alternativas de parentesco linear desempenham um papel ativo num domínio social que, deste modo, proporciona ao indivíduo um amplo leque de escolhas possíveis.⁶⁸

O modelo proposto por Webster leva em conta as ambiguidades do sistema *chope*, e a diferença entre a ideologia do parentesco e sua prática real. Nesse caso, a grande maleabilidade conduz a que o indivíduo jogue constantemente com as regras, ora acionando contatos patrilineares, ora matrilineares, ora a amizade ou o quase parentesco. A forma principal de agrupamento doméstico é a família monogâmica. Segundo Webster, os *Chope* desconhecem o conceito de linhagem, o termo mais próximo seria *nyumba*, que significa casa. Praticam a herança das viúvas e o sororato, de modo mais ideal que efetivo, salienta.

O preço da noiva varia em torno de 35 libras, ou 75 rands. Con-

⁶⁸ Webster, *A sociedade chope*, p. 39.

siderando-se que um trabalhador consegue reunir nas minas em tornos de 100 rands numa temporada de 11 a 16 meses, podemos ver como esse preço é elevado. As negociações de casamento envolvem discussão sobre o preço da noiva. Conforme uma negociação descrita por Webster, o noivo se apresenta com alguns parentes e amigos, dentre estes o *nyakwame* (ou homem da bolsa), responsável pela intermediação com a família da noiva. As negociações iniciam com certo antagonismo e ofensas mútuas. Depois que o preço é estabelecido, a hostilidade ritual cessa. Entre esse povo, conhecido por suas habilidades musicais, o preço da noiva é chamado *lowola*. Se este foi pago, o noivo tem todos os direitos sobre a prole, mesmo que os filhos sejam resultado de adultério, se não o foi, as crianças pertencem ao grupo da mãe. A devolução do preço da noiva marca o fim do casamento, o marido não pode recusar tal devolução. Atualmente (à época da pesquisa, 2006) algumas mulheres estão juntando dinheiro individualmente e comprando seu próprio divórcio.

A produção de instituições de regulação política, como o parentesco e o próprio lobolo, que parecia repousar em estruturas locais de relacionamento social, como vimos para o caso *chope*, no transe colonial pareceu abrir-se para determinações mais amplas. Requalificadas e interpretadas em termos discursivos, tornaram-se objetivadas para a representação, e objeto de regulação e interesse do Estado. Não seria essa passagem o gatilho que faz do controle sobre o parentesco, o casamento, a família, e a mulher, em termos conceituais e operacionais, o marco regulatório da vida social, capturada numa transição entre a “tradição” e a “modernidade”? O discurso colonial sobre o parentesco e as relações de gênero logrou assim compreender o papel estruturante que ambos possuíam nas sociedades africanas. Em larga medida, congelados como “usos e costumes” esses padrões foram reapropriados na linguagem política do governo colonial,⁶⁹ restando, entretanto, um resíduo pouco considerado, de efetiva determinação sociológica, como esperamos poder desenvolver em outra oportunidade.

Discutindo a produção de instituições coloniais, notadamente no

⁶⁹ Lorenzo Macagno, “O discurso colonial e a fabricação de usos e costumes: Antonio Enes e ‘geração de 95’”, in Peter Fry (org.), *Moçambique ensaios* (Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001), pp. 61-90.

período salazarista, Thomaz lança mão da ideia de saber colonial,⁷⁰ forjado num ambiente político e intelectual, que admitia que, além de “conhecer” para dominar, e voltamos a Gobineau, era preciso conhecer de modo científico, e voltamos a Radcliffe-Brown. A unificação desses pressupostos se daria sob a rubrica de uma “ciência colonial” capaz de compreender e controlar o território e os corpos nativos,⁷¹ notadamente sua força de trabalho. Tudo isso dentro do arcabouço ideológico do assimilacionismo, que objetivava, de modo escandalosamente ambíguo, a incorporação do “nativo” ao “corpo político da nação”. Tão mais ambígua, e talvez cínica, seja essa ideia de assimilacionismo, que pressupunha ao menos a preservação dos “usos e costumes” nativos, numa espécie de relativismo de ocasião. “Política e antropologia se juntam, então, na preservação da tradição colonial portuguesa e dos ‘usos e costumes’ dos povos indígenas: é na garantia política da preservação da diferença e no seu estudo por meios antropológicos que teríamos a reprodução hierárquica da desigualdade, e com isso a perpetuação do império”.⁷²

Texto recebido em 8 de agosto de 2009 e aprovado em 27 de abril de 2011

⁷⁰ Omar Ribeiro Thomaz, *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

⁷¹ Valdemir Zamparoni, “Copos e corpos: a disciplinarização do prazer em terras coloniais”. *Travessias*, n. 4/5 (2005), pp. 119-137.

⁷² Thomaz, *Ecos do Atlântico sul*, p. 111.

Resumo

Neste artigo, o autor apresenta resultados de investigação teórica sobre o lobolo (preço da noiva), originalmente discutido no âmbito da teoria antropológica. Classicamente entendido como a oferta feita em compensação à família da noiva pela família do noivo, o lobolo ocupa, dessa forma, lugar de destaque na teoria antropológica do parentesco. Na medida em que esses estudos se mantiveram localizados em contextos sociais definidos como “primitivos”, permaneceram aprisionados na dicotomia estruturante da reflexão antropológica entre nós, os “modernos”, e eles, os “nativos”. Ora, os contextos etnográficos, na África, transformaram-se rapidamente ao longo do século XX, e a distância entre a sociologia da modernidade e a antropologia dos povos primitivos parece cada vez mais artificial. A luta revolucionária de libertação nacional em Moçambique poderia marcar a virada pós-colonial, tornando algo retrógrada a velha abordagem etnográfica. Mas o preço da noiva, o lobolo, foi primeiro representado sob esse enquadramento antropológico. Como poderíamos reconsiderá-lo sob perspectiva pós-colonial?

Palavras-chave: Moçambique – preço da noiva – pós-colonial – teoria antropológica – gênero

Abstract

In this article the author presents the results of a study of bride-price, a concept originally dealt with by scholars from the perspective of anthropological theory. Classically understood as an offer made to the bride's family as a kind of compensation, bride-price in this sense occupies an important place in anthropological kinship theory. Since these studies were limited to social contexts defined as “primitive” they were framed within the context of the prevailing dichotomy in anthropological thought: us, the moderns, versus them, the natives. But African contexts changed quickly over the course of the twentieth century and, more and more, the conceptual distance between the sociology of modernity and the anthropology of primitive people seems to be an artificial one. The revolutionary national liberation struggle in Mozambique serves as a marker of this post-colonial turn. But the concept of bride-price was first described under what is today an outmoded ethnographic framework. How can we reconsider it, from a post-colonial perspective?

Keywords: Mozambique – bride-price – post-colonial – anthropological theory – gender